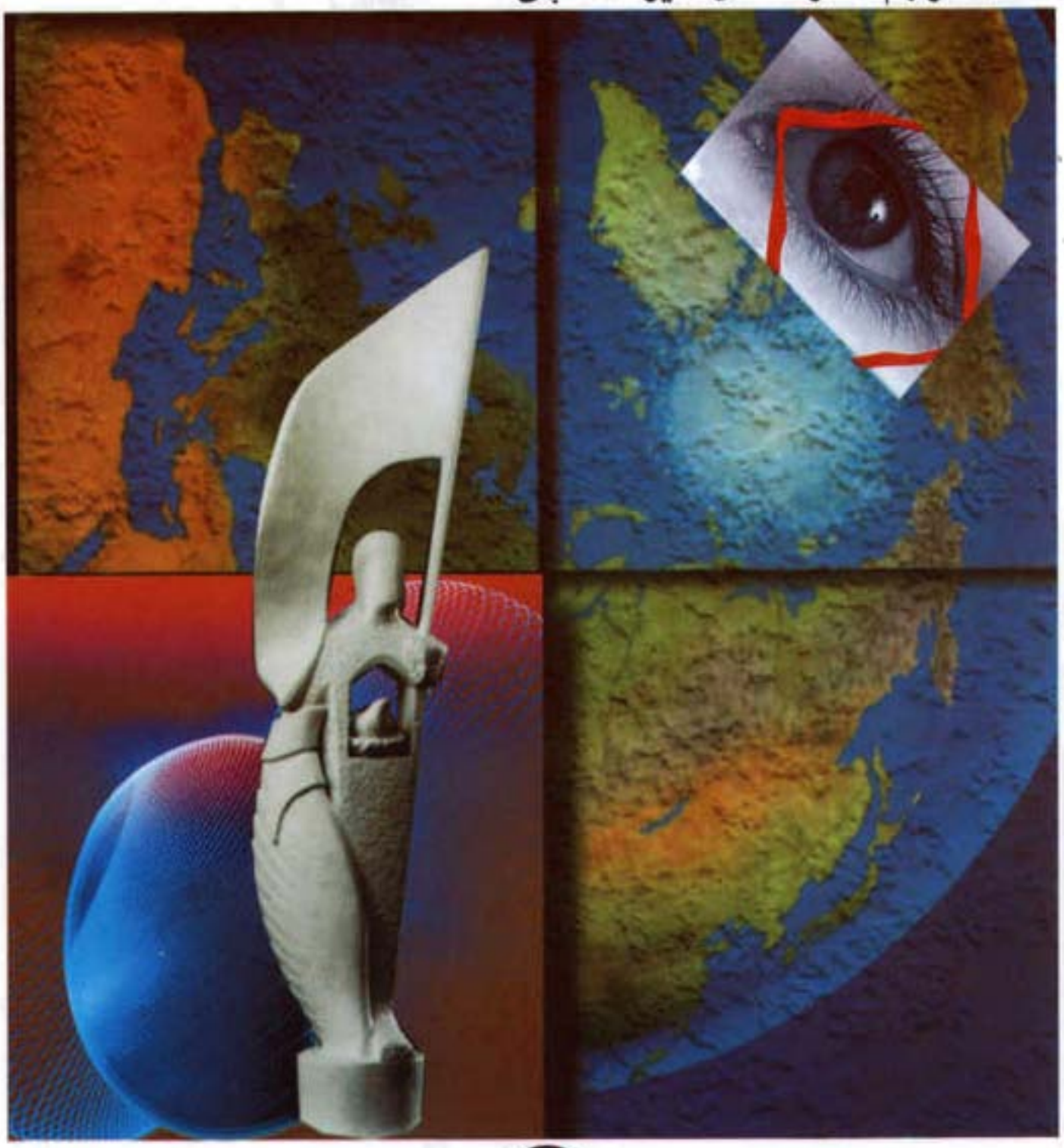
انقلاب ایران وبازتاب جهانی آن

۱۰

مؤلف: جان.ال.اسپوزیتو
مترجم: دکتر محسن مدیرشانه‌چی



مرکز بازشناسی اسلام و ایران

انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن

جان ال. اسپوزیتو

ترجمهٔ دکتر محسن مدیرشانه‌چی

اسپوزیتو، جان Espoito, John L
انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن / نوشته جان ال. اسپوزیتو؛ ترجمه محسن مدیرشانه‌چی. ــ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ۱۳۸۲
۳۹۲ ص.
ISBN 964-5933-78-1: ۲۶۰۰۰ ریال
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: The Iranian revolution: its global impact
۱.ایران ــ تاریخ ــ انقلاب اسلامی، ۱۳۵۷ــ ــ تأثیر. ۲. اسلام ــ تجدید حیات فکری. ۳. اسلام ــ قرن. ۲ م. ۴. کشورهای اسلامی ــ روابط خارجی ــ ایران. ۵. ایران ــ روابط خارجی ــ ایران ــ کشورهای اسلامی. ۶. کشورهای اسلامی ــ سیاست و حکومت. الف. مدیر شانه‌چی، محسن، ۱۳۳۶ - مترجم. ب. عنوان.
۵الف۲ت/DSR۱۵۶۴ ۹۵۵/۰۸۳
کتابخانه ملی‌ایران ۱۵۶۰۲-۸۲م

مرکز بازشناسی اسلام و ایران

انقلاب ایران و
بازتاب جهانی آن
جان ال. اسپوزیتو
ترجمه دکتر محسن مدیرشانه‌چی
شمارگان: ۲۰۰۰
نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۲
شماره نشر: ۱۰۴
قیمت: ۲۶۰۰ تومان
ناشر: انتشارات باز
شابک: ۱-۷۸-۵۹۳۳-۹۶۴

تهران: خ فلسطین، ساختمان ۲۵۵
طبقه دوم، کدپستی ۱۴۱۶۶
تلفن: ۸۸۹۵۳۸۶، ۸۸۰۳۲۶۶
دورنگار: ۸۸۹۸۹۴۸
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: فجر اسلام

ترجمه این اثر را به روان پاک پدر بزرگوارم تقدیم می‌کنم که در کسوت روحانی و عالمی متقی، اسوه خدمت و فضلیت بود و دوری از تعصب و جاه‌طلبی؛ در مقام معلم و استادی فرهیخته، نمونه دوستی و محبت به دانشجو بود و اجتناب از تکبر و خودخواهی؛ در جایگاه نویسنده و پژوهشگری پرتلاش، عاشق آموختن و آموزاندن بود و پرهیز از تقلید و فضل‌فروشی؛ و سرانجام، در قامت انسانی شریف و وارسته، مظهر محبت و صفا.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

۹ ← یادداشت ناشر

۱۳ ← مقدمه مترجم

۱۵ ← (۱) مقدمه

۱۶ ← صدور انقلاب: اسلام، ایدئولوژی و سیاست خارجی

۱۹ ← خاورمیانه

۲۴ ← آسیای شرقی و مرکزی

۲۶ ← آسیای جنوب شرقی

۲۸ ← افریقا

۳۳ ← (۲) انقلاب ایران: چشم‌اندازی ده ساله

۳۳ ← تشیع در تاریخ

۳۵ ← ایران مدرن

۴۳ ← از پادشاهی تا جمهوری اسلامی

۴۷ ← صدور انقلاب

۵۵ ← (۳) صدور انقلاب ایران: سیاست،اهداف و وسایل

۵۶ ← سیاست

۶۰ ← اهداف

۶۵ ← وسایل قهرآمیز

۶۹ ← وسایل مسالمت آمیز

۷۲ ← تعریف دوباره صدور انقلاب

۷۷ ← (۴) ایدئولوژی و جهان‌بینی ایرانی: صدور فرهنگی انقلاب

۷۸ ← ایدئولوژی انقلاب

۷۹ ← آرمان‌گرایی

۸۰ ← جهان شمولی

مردمی بودن ← ۸۳
ایرانی‌گرایی ← ۸٤
صدور انقلاب ← ۸٥
(۵) عراق: تهدیدهای انقلابی و پاسخ‌های رژیم ← ۹۳
جاذبه استثنایی و خاص‌گرایانه انقلاب اسلامی ← ۹٤
برداشت‌های نادرست ایران درباره جامعه شیعه عراق ← ۹۸
پاسخ‌های عراق به تهدیدهای داخلی ← ۱۰٤
نتیجه‌گیری ← ۱۰۸
(۶) بازتاب انقلاب ایران بر شبه جزیره عربستان و کشورهای خلیج [فارس] ← ۱۱۱
احیای اسلام در ایران و خلیج ← ۱۱۲
بازتاب عقیدتی ـ فکری ← ۱۱۳
بازتاب روانی ـ سیاسی ← ۱۱٦
انقلاب ناسیونالیستی ایران و خلیج ← ۱۲۱
نتیجه‌گیری ← ۱۲٦
(۷) لبنان: جدال داخلی و ارتباط با ایران ← ۱۲۹
شیعیان در سیاست لبنان ← ۱۳۲
حمایت‌های ایران ← ۱٤۱
اتهام تروریسم ← ۱٤۲
شیعیان علیه شیعیان: انفجار ۱۹۸۸ ← ۱٤٤
سوریه، ایران و لبنان ← ۱٤۷
نتیجه‌گیری ← ۱٤۸
(۸) بازتاب انقلاب ایران بر مصر ← ۱۵۳
گروه‌های اسلامی معاصر ← ۱٥٤
گروه‌های اسلامی تندرو ← ۱٥٦
اخوان‌المسلمین ← ۱٥۹
چپ اسلامی ← ۱٦۳
دیدگاه‌های رسمی و نیمه‌رسمی مصر ← ۱٦٦
نتیجه‌گیری ← ۱٦۸
(۹) تونس و لیبی: واکنش‌هایی به تحریکات اسلامی ← ۱۷۱

۱۷۳ ← اسلام در شمال افریقا: پیش از استعمار و در عصر استعمار
۱۷۵ ← اسلام و سیاست پس از استقلال
۱۷۹ ← تونس: «نوگرایی»، اصلاحات و واکنش اسلامی
۱۸٤ ← لیبی: «انقلاب» و واکنش اسلامی
۱۸۹ ← نتیجه‌گیری
۱۹۱ ← (۱۰) مجاهدین و آینده افغانستان
۱۹۱ ← بنیادگرایی در افغانستان
۱۹۲ ← بنیادگرایی سنتی ملاهای سنّی
۱۹۲ ← دوگانگی جهان قبیله‌ای
۱۹٤ ← اسلام سیاسی اسلام‌گرایان جوان
۱۹۵ ← تقسیمات قومی و بنیادگرایی کنونی
۱۹۸ ← جامعه شیعیان افغان
۲۰۱ ← احزاب شیعی مستقل
۲۰۲ ← احزاب شیعی طرفدار ایران
۲۰٤ ← خط‌مشی ایران در خصوص افغانستان
۲۰٦ ← ایران انقلابی و مجاهدین سنی
۲۰۸ ← نفوذ ایران: چرا ناموفق بود؟
۲۱۰ ← تغییر سیاست ایران
۲۱۲ ← ضمیمه: سیاست رژیم کابل نسبت به شیعیان
۲۱۳ ← چشم‌اندازها
۲۱۵ ← احزاب شیعه
۲۱۷ ← (۱۱) آسیای مرکزی شوروی: آیا مسکو از نفوذ ایران می‌هراسد؟
۲۱۷ ← آسیای مرکزی: منطقه مسلمان‌نشین منحصر به فرد
۲۲۱ ← اسلام در آسیای مرکزی
۲۲۷ ← احیای اسلام در آسیای مرکزی
۲۳٦ ← سرنوشت احیاگری اسلامی
۲٤۳ ← (۱۲) جنبش‌های اسلامی مالزی و اندونزی و ارتباط با ایران
۲٤۳ ← پهنه اسلامی جنوب شرقی آسیا
۲۵۰ ← روابط دولت‌ها با یکدیگر

نگرش حکومت‌ها نسبت به انقلاب ← ۲۵۱
نگرش‌های مردمی نسبت به انقلاب ← ۲۵۶
نتیجه‌گیری ← ۲۶۲
(۱۳) انقلاب ایران و مسلمانان فیلیپین ← ۲۶۵
مخالفان سیاسی مارکوس ← ۲۶۶
علما و دانشجویان مسلمان ← ۲۶۷
جبهه آزادی‌بخش ملی مورو و انقلاب ایران ← ۲۷۰
دانشجویان ایرانی در فیلیپین ← ۲۸۲
نتیجه‌گیری ← ۲۸۹
(۱۴) اسلامی‌کردن‌امور در سودان و انقلاب اسلامی ← ۲۹۱
سودان و انقلاب ایران ← ۲۹۲
ایران و تحولات داخلی سودان ← ۲۹۲
روابط ایران و سودان ← ۲۹۴
وضعیت اسلامی کردن در سودان ← ۲۹۶
نخستین [نمونه‌های] اسلامی‌کردن‌در‌سودان: مراکز‌اسلامی‌و‌اشراف ← ۲۹۷
مؤسسات ملی اسلامی و اسلامی کردن ← ۲۹۹
دیدگاه‌ها و نیروهای اسلامی جدید ← ۳۰۴
نتیجه‌گیری ← ۳۰۸
(۱۵) احیاگری‌اسلامی‌در‌نیجریه: درون‌زا یا برون‌زا؟ ← ۳۰۹
جلوه‌های جاری احیای اسلام در نیجریه ← ۳۱۱
احیای اسلام در نیجریه: رابطه با ایران ← ۳۱۷
نیجریه کدام راه را در پیش خواهد گرفت؟ ← ۳۲۲
(۱۶) بازتاب جهانی انقلاب ایران: چشم‌انداز خط‌مشی‌ها ← ۳۲۵
اسطوره‌ای کردن انقلاب ← ۳۲۶
بازتاب جهانی انقلاب ایران ← ۳۳۰
چشم‌انداز خط‌مشی‌ها ← ۳۳۳
ضمیمه ← ۳۳۸
یادداشت ← ۳۴۱
نمایه ← ۳۸۵

یادداشت

چنان که می‌دانیم پیروزی انقلاب اسلامی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور، ناظران را با پدیده‌ای تازه در صحنه سیاسی جهان روبرو ساخت. این پدیده بنا به ماهیت، اهداف و سرشت خود در هیچیک از معیارهای سیاسی جهان نمی‌گنجد. از این رو، شناخت عمیق و همه‌جانبه از ابعاد، وجوه، ایدئولوژی، بازتاب، دستاوردهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و ویژگی‌های رهبری و شیوه‌های مبارزاتی در آن، همواره در دو دهه گذشته، مورد توجه و اعتنا بوده است.

این توجه و اعتنا بیانگر آن است که انقلاب اسلامی ایران به عنوان یکی از مؤثرترین پدیده‌های دهه‌های پایانی قرن بیستم، تأثیرات و بازتاب‌های گسترده‌ای در ایران، منطقه و جهان داشته و از ابعاد و جهات گوناگون مورد توجه و مطالعه صاحب‌نظران، ناظران، سیاستمداران و نظریه‌پردازان ایرانی و غیرایرانی واقع شده است. بطوری که طی دو دهه از وقوع این پدیده، هزاران کتاب و مقاله تحقیقی و تحلیلی در توصیف، توضیح و تبیین آن به زبانهای مختلف و بویژه در دانشگاه‌ها و محافل آکادمیک غرب نگاشته شده، که نشان از اهمیت و توجه مستمر به این پدیده شگرف و تاریخ‌ساز دارد. بی‌تردید، اطلاع از این آثار و محتوای آنها و مطالعه و ترجمهٔ این گفته‌ها و نوشته‌ها، برای ایرانیان که پدیدآورندگان و صاحبان این انقلابند، ضروری و رهگشاست و در شناخت دقیق‌تر در مسیر تکامل انقلاب اسلامی سخت نیکو و مفید است.

این مطالعات و پژوهش‌ها تنها در یک کشور و یا یک مجمع و محفل خاص چهره نبسته، بلکه در مراکز و مؤسسات پژوهشی و دانشگاهی کشورهای اسلامی، اروپایی و امریکایی، آفریقایی و آسیایی صورت گرفته است. پاره‌ای از این پژوهش‌ها از سوی اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان علاقمند به ایران نگاشته شده و

پاره‌ای نیز از سوی ایرانیان خارج از کشور. همچنان شماری از نوشته‌ها از سوی جامعه‌شناسان، محققان دنیای ارتباطات و استادان روابط بین‌الملل و علوم سیاسی و اقتصاد و فرهنگ پدید آمده‌اند. پرپیداست در بین این افراد، عدّه‌ای به تبیین علمی پدیدهٔ انقلاب پرداخته‌اند و گروهی نیز با هدف شناخت برای مواجهه، مبارزه، ارتباط یا اثرگذاری پژوهش‌هایی را سامان داده‌اند.

ناگفته نگذاریم که بسیاری از آثار منتشر شده با ابتناء بر روشهای علمی، نظریات جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و ارتباطات تدوین یافته و تلاش داشته‌اند تا موضوع و مقولهٔ مشخصی را مورد بررسی قرار دهند. پس، باید گفت که برخی از این آثار می‌توانند گوشه‌هایی از واقعیت‌های انقلاب اسلامی را بنمایاند.

هدف از انتشار این مجموعه آن است که از دیدگاه‌های خارجیان و خارج‌نشینان دربارهٔ انقلاب اسلامی، مسائل ایران، اسلام و امام خمینی مطلع شویم. و نیز با شناخت از اطلاعات و دیدگاه‌های آنان، گزارش درستی از نگاه و تلقی‌شان از انقلاب، جمهوری اسلامی ایران و ایدئولوژی تشیع نزد آنان داشته باشیم و از نسبت واقع‌نمایی آگاهی‌های آنان با واقعیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود در کشور مطلع گردیم. برای دستیابی بدین هدف، ابتدا کلیهٔ کتاب‌هایی که در خارج از کشور در خصوص انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی ایران و شخصیت، افکار و اندیشه‌های امام خمینی منتشر شده بود؛ شناسایی و فراهم آمد و پس از آن، یک گروه علمی صاحب‌نظر و متخصص در زمینهٔ انقلاب اسلامی از بین ۵۷۰۰ کتاب در دسترس، براساس شاخص‌هایی؛ کتابهای تبلیغی و سطحی و عوامانه را کنار نهاد و از بین آنها، ۵۰۰ کتاب به زبان‌های انگلیسی، فرانسه، آلمانی، عربی و ترکی را انتخاب نمود. در مرحلهٔ بعد، از بین این تعداد کتاب، کتاب‌هایی که در آنها صبغهٔ آکادمیک و روش تحقیق علمی رعایت شده بود و مؤلفان بر آن بوده‌اند تا به زعم خود بُعدی از ابعاد انقلاب اسلامی را بازگو نمایند، انتخاب گردید و به دست ترجمه سپرده شد.

ناگفته پیداست که در اینجا ما با دیدگاه پژوهشگرانی روبرو هستیم که بر مبنای تلقی و تخصص خود؛ درصدد شناخت و تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی بوده‌اند. این گروه چه بسا، در تحقیق و نتیجه‌گیری خود به خطا رفته باشند. البته چنانچه این خطا عمدی نبوده و نویسندگان درصدد تحریف و وارونه جلوه دادن حقایق نبوده باشند، بر آنها حرجی نیست، چه:

بر سماع راست هر کس چیر نیست طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست

واقعیت این است که این نظرات، دیدگاه‌هایی است که وجود دارند و ما را این گونه می‌بینند. اینکه این تلقی خوشایند ما هست یا نیست، مسألهٔ دیگری است.

به هر روی، مطاوی این نوشته‌ها حتی اگر در تضاد با واقعیات موجود باشد و یا آنکه نتیجه‌گیری آنها موافق با برداشت ما نباشد، اشکالی ندارد. در هر حال، باز هم تصویر خود را در نگاه مخالف فرضی دیدن گونه‌ای خویشتن‌شناسی است. گرچه، برخی نوشته‌ها از عناد و دشمنی خبر می‌دهند و بسیاری نیز خواهان شناخت و درک درستی از این پدیده هستند. با این همه، آگاهی از این دشمنان و شناخت علاقمندان هم نیاز ما و هم یک ضرورت است. امیدوارم این آثار که به مناسبت بیست و دومین سالگشت پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در سال امیرالمؤمنین علی(ع) نشر می‌یابد، خلاء اطلاعاتی در زمینه شناخت جایگاه انقلاب اسلامی در کشورهای دیگر را برطرف سازد و مطالعات علمی مربوط به انقلاب را شکوفاتر گرداند.

در اینجا از شورای علمی بررسی و انتخاب کتاب‌های انقلاب اسلامی به ویژه آقایان؛ دکتر علیمحمد حاضری، دکتر سیاوش مریدی و دکتر عبدالرحیم عیوضی تشکر خود را ابراز می‌دارم و امیدوارم که انتشار این آثار روشنی‌هایی بر وجوه گوناگون انقلاب اسلامی بتاباند و دریافت و شناخت ما را از این پدیده عمیق‌تر گرداند و زمینه‌های لازم را برای بسط و گسترش مطالعات انقلاب اسلامی‌پژوهی پدید آورد.

احمد مسجدجامعی

مقدمه مترجم

انقلاب ایران که گاه از آن به عنوان آخرین انقلاب قرن بیستم و گاه حتی واپسین انقلاب به مفهوم مصطلح و کلاسیک آن یاد می‌شود، بی‌گمان رویدادی شگرف و واقعه‌ای تاریخی، بلکه تاریخ‌ساز در سلسله رخدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی عصر ما محسوب می‌شود؛ رویدادی که نه تنها در ایران به سرنگونی نظام سلطنتی چند هزار ساله انجامید و سر منشأ تاریخ و تحولاتی تازه شد، بل در خارج از مرزهای این سرزمین نیز بازتاب‌ها و آثار متعدد و متنوعی را موجب شد. بدیهی است پدیده‌های سیاسی و اجتماعی بزرگ هر جامعه همچون انقلاب‌های مطرح در تاریخ بشر همچنان که خود از پویش‌ها و جنبش‌های جوامع دیگر بی‌تأثیر نبوده‌اند، به سهم خویش بر مسیر تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی در خارج از مرزهای خود اثر گذارده‌اند و انقلاب ایران نیز از این قاعده مستثنی نبود؛ به ویژه آن که این انقلاب با رویکرد ایدئولوژیک و سمت و سوی عقیدتی خود به مثابه انقلابی اسلامی، از توانمندی تأثیرگذاری بر گستره جغرافیایی وسیع جهان اسلام برخوردار بود. این توانمندی در مواردی از قوه به فعل درآمده و بازتاب انقلاب اسلامی ایران در گوشه و کنار جهان، صرف‌نظر از نوع یا کم و کیف آن، خود به موضوعی قابل‌توجه بدل شده است. بدین‌سان، همچنان که در باب انقلاب اسلامی و تحولات پس از آن در ایران، مطالعات و تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته و کتاب‌ها و مقالات فراوانی به زبان‌های گوناگون انتشار یافته، مسأله بازتاب این انقلاب در مسیر تکوین یا تحول جنبش‌ها و نهضت‌های انقلابی و روند رویدادهای جهان اسلام نیز خود به موضوع مطالعاتی و تحقیقاتی دیگری تبدیل شده است و ناظران و تحلیل‌گرانی در این

خصوص به نگارش آثار توصیفی یا توضیحی و تحلیلی قابل توجهی همت گماشته‌اند.

کتاب «انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن» که در آن گروهی از برجسته‌ترین شخصیت‌های علمی و استادان و پژوهشگران صاحب‌نظر از دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی کشورهای مختلف، هر یک به بررسی ابعاد گوناگون بازتاب‌های احتمالی انقلاب ایران در نقطه‌ای از جهان اسلام پرداخته‌اند، به دلیل جامعیت و نگاه ژرف علمی و ارزیابی و تحلیل دقیق و متکی به منابع متعدد و پژوهش‌های میدانی در غالب فصول که هر یک به صورت مقاله‌ای مستقل و در عین حال مجموعه‌ای منسجم به همت پژوهشگر نامدار جان اسپوزیتو انتشار یافته است، اثری ارزنده، روشنگر و درخور تأمل در این باب محسوب می‌شود. از این رو، ترجمه و نشر آن به فارسی برای آگاهی و اطلاع ایرانیان که صاحبان اصلی این انقلاب‌اند، سودمند و ضروری می‌نمود.

امید است انتشار این کتاب برای پژوهشگران و علاقه‌مندان به مسائل جهان اسلام و مباحث سیاسی، تاریخی و جامعه‌شناختی مفید افتد و به ویژه برای دانشجویان علوم سیاسی و سایر رشته‌های مرتبط با مباحث مختلف کتاب، همچون منبعی درسی و تحقیقاتی مورد استفاده قرار گیرد.

در ترجمه برخی فصول این کتاب، آقایان جواد مهدوی و عبدالله عظیمایی، مترجم را یاری داده‌اند. وظیفه خود می‌دانم سپاس خود را به این دوستان ابراز دارم. از آنجا که فصل دوم این کتاب با عنوان «انقلاب ایران: چشم‌اندازی ده ساله» به ترجمه آقای نورالله قیصری به صورت مقاله‌ای در شماره ۱۲ و ۱۳ نشریه «نامه‌پژوهش» منتشر شده بود، ترجمه مجدد آن ضرورت نیافت و عیناً از همان ترجمه به عنوان فصل مورد اشاره استفاده شد. در کلام آخر در این مقدمه کوتاه، لازم می‌بینم از دوست گرانمایه، جناب کیومرث امیری مدیر دانشور و سخت‌کوش مرکز بازشناسی اسلام و ایران و همکاران ارجمند ایشان سپاسگزاری کنم و توفیق ایشان و همه دست‌اندرکاران و کوشندگان عرصه فرهنگ کشور را از خداوند بزرگ مسئلت دارم.

محسن مدیر شانه‌چی

۱
مقدمه

جان ال. اسپوزیتو
جیمز پی. پیسکاتوری

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، کمتر رویدادی همچون انقلاب ۱۹۷۹ ایران، ناآرامی برانگیخته است. ایران از زمان این انقلاب تحولات بسیاری به خود دیده است: تثبیت جمهوری اسلامی با غلبه روحانیون، حذف گروههای مخالف، نهادینه شدن سیاسی و اجتماعی انقلاب و جنگی هشت ساله با عراق همراه با پیامدهای مخرب اقتصادی و تلفات انسانی. نحوهٔ وقوع انقلاب، شگفتی همگان را برانگیخت. سیاست‌بازان و پژوهشگران تلاش کردند تا وضعیت بی‌اندازه سیال و پیچیده‌ای را که بر بخش‌های وسیعی از جهان اثر گذارده است دریابند. هر چند که نتیجهٔ چنین تلاشی، غالباً ساده‌سازی این واقعیت پیچیده بوده است.

سه مکتب اصلی اندیشه در این زمینه ظهور کرده است. در نخستین مکتب فکری در باب این انقلاب، محققان با احتساب نفوذ و قدرت رهبران مذهبی (ملاّها)، بی‌توجهی گذشتهٔ خود را به آنان جبران کردند. اما این کار نوعی تفریط بود و سیاست ملا محور مانند سیاست قبلیِ شاه محور تک بُعدی شد. صدور انعطاف‌ناپذیر و سرسختانه انقلاب به خارج، مکمل اسلامی کردن جزمی و سخت‌گیرانه در داخل بود. برخی اخطار کردند که اثر دومینوی انقلاب، رژیم‌های سنتی در خاورمیانه و فراتر از آن را واژگون خواهد کرد.

مکتب فکری دوم در مورد انقلاب، در پی تصحیح این عدم تعادل بوده و این امر را با تأکید بر دائمی بودن منافع کشور ایران و معمول و جاری بودن تصمیم‌گیری‌ها صورت داده‌اند. بدین ترتیب، انقلاب با تاریخ طولانی‌تر ناسیونالیسم ایرانی سازگار دیده شده است. علاوه بر این، جنگ ایران و عراق و صدور انقلاب، تداوم طرح‌های

برتری‌جویانه شاه و صرفاً مسیری فرعی و مکمل در تعهدات خاص ملاها تلقی می‌شود.

مکتب فکری سوم، با تأکید بر حد قطعی دگرگونی در ترکیب سیاست ایران به وسیلهٔ روحانیان، سدبندی انقلاب و تعهد اغلب نخبگان به پیروزی جنگ ایران و عراق و صدور انقلاب، عناصر دیدگاه‌های پیش گفته را درهم می‌آمیزد. اما تفاوت این دیدگاه با سایر نظرها در تمایل بیشتر به شناسایی جنگ نخبگان است. در این رویکرد، ملاها نه یکپارچه متعصب تلقی می‌شوند، نه یک دست آگاه از علت وجودی.

در هر یک از این رویکردها بخصوص سومی به موضوعی توصیه می‌شود. اما ارزیابی مناسب از انقلاب ایران مستلزم چیزی فراتر از ارزیابی ماهیت رژیم است. این امر، نیازمند جای دادن این انقلاب خاص در چشم‌اندازی تاریخی و مقایسه بازتاب آن بر جوامع و رژیم‌های مختلفی از خاورمیانه تا افریقا و آسیاست.

در این کتاب، بازتاب انقلاب ایران در متن خیزش جهانی اسلامی ارزیابی می‌شود و در آن یکی از اهداف اصلی ایران یعنی صدور انقلاب اسلامی در کانون بررسی قرار می‌گیرد. در مطالعات موردی یا مورد پژوهی‌ها، به بررسی افسانه‌ها و واقعیت‌های نفوذ و مداخلهٔ ایران از افریقا تا آسیای جنوب شرقی پرداخته می‌شود. در ضمن توصیف بازتاب نفوذ مستقیم ایران، مطالعات موردی آشکار می‌کند که چگونه این عقیده که ایران منبع اصلی «بنیادگرایی اسلامی» در سراسر جهان است سبب کم‌بها دادن به سرچشمه‌های بومی احیاگری اسلامی در جهان اسلام شده است. در نتیجه، گستره دامن زدن انقلاب ایران به تمایلات بومی به جای خلق آنها، غالباً از سوی سیاستمداران امریکایی نادیده گرفته شده است. در فصل پایانی، ماهیت پیچیده روابط بین ایران و دیگر کشورها از جمله اهمیت پایدار ژئواستراتژیک ایران برای منافع ایالات متحده بررسی می‌شود.

صدور انقلاب: اسلام، ایدئولوژی و سیاست خارجی

جمهوری اسلامی ایران در ده سال نخست، به اهداف رژیم [امام] خمینی وفادار ماند: نهادینه کردن و تثبیت انقلاب در داخل و صدور آن به خارج. همانطور که جان ال. اسپوزیتو در «انقلاب ایران: چشم‌اندازی ده ساله» به موضوع می‌نگرد، تاریخ و

نهادهای ایران از هنگام استقرار اسلام به عنوان دین دولتی در قرن شانزدهم با تشیع درهم آمیخته و با فراز و فرودهایی از آن زمان به بعد اعتقادات، رهبری و نهادهای شیعی جزء لایتجزای کشور و جامعه بوده است. از نظر سیاسی، رابطه روحانیت با دولت از همکاری تا مخالفت و شورش متغیر بوده است. بدین سان، در مواقعی علما خدمتگزاران منتخب سلاطین حامی خود بوده و در مواقع دیگر، همچون هنگامه اعتراض به امتیاز تنباکو و عصیان‌های مشروطه‌خواهی در سدهٔ نوزدهم و اوایل قرن بیستم، صدای خود را علیه سلطنت بلند کرده‌اند. در طول قرن بیستم، اصلاحات سلسله پهلوی قلمروهای روحانیان را در کشور دولتی کرد و قدرت و امتیازات روحانیون را تا حد زیادی از میان برد. با این حال، به دلایل گوناگون، سقوط شاه طی دهه ۱۹۷۰، نیروی مستمر سیاسی و اجتماعی اسلام در ایران و توانایی چهره‌های سیاسی در بسیج مخالفان و شورشگری با استفاده از ایدئولوژی و نمادهای دینی را به ثبوت رساند.

پس از انقلاب، روحانیان به سرعت به سمت تثبیت قدرت خود و نهادینه کردن انقلاب پیش رفتند. اسپوزیتو تبدیل ایران از سلطنت به جمهوری اسلامی را در زمینهٔ قانون اساسی، سایر قوانین، پارلمان، نظام حزبی (احزاب سیاسی) و کمیته‌های انقلاب توصیف می‌کند. مدارس و دانشگاه‌ها، پلیس، ارتش، وزارتخانه‌ها و گروه‌ها و احزاب مخالف تصفیه شدند و صدای غیرروحانیان و روحانیان ناراضی و دگراندیش خاموش شد.

هدف دوم نظام، یعنی صدور انقلاب ایران، در جهان‌بینی عقیدتی و تفاسیر مذهبی آیت‌الله خمینی و ایدئولوگ‌های او ریشه دارد؛ کسانی که ناسیونالیسم ایرانی با نشانه‌ها و زمینه‌های مذهبی آن را با اعتقاد به رسالتی فرا ملی برای گسترش تفسیر خود از اسلام انقلابی درهم آمیخته‌اند. فرهنگ رجایی، استاد ایرانی تحصیل‌کرده در ایالات متحده که در تهران تدریس می‌کند تصویری از این جهان‌بینی به دست می‌دهد و ویژگی‌های اصلی آن و سرچشمه‌های توجیه و تعهد ایران در صدور انقلاب را در طول دهه گذشته مشخص می‌کند. رجایی، مفاهیم و روش‌های چندگانه مورد حمایت [آیت‌الله] خمینی و بسیاری از ایدئولوگ‌ها و رهبران روحانی ایران را ترسیم می‌کند. وی بر این مجادله که کدام رویکرد باید غالب شود، انگشت می‌گذارد، این که ایران در نقش مدل الهام‌دهنده عمل کند یا فعالانه به تبلیغ و انتشار ایده‌های خود در

خارج دست زند. در حالی که رویکرد رادیکال‌تر «آتشفشان» با حذف دولت موقت غلبه یافت، بلافاصله در دورهٔ پس از جنگ ایران و عراق (اواسط ۱۹۸۸ تا ۱۹۸۹) به نظر می‌رسد گرایش و چرخشی به سمت مدل‌سازی یعنی ایجاد «مدینه فاضله» [ام‌القری] که الهام‌بخش دیگران باشد، به وجود آمد. با این حال، قضیه [سلمان] رشدی این چرخه را بر هم زد و ظاهر شدن این که کدام رویکرد غلبه کند به دوران پس از [آیت‌الله] خمینی موکول شد.

در «صدور انقلاب ایران: سیاست‌ها، اهداف و ابزارها»، (ر.ک [روح‌الله کارگر] رمضانی) با تحلیل نظریه و واقعیت انقلاب در متن سیاست خارجی ایران و رهبری چند پاره آن، رویکرد ایدئولوژیک رجایی را تکمیل می‌کند. رمضانی می‌گوید همچنان که ایالات متحده و اتحاد شوروی به دلایل و توجیهاتی برای گسترش آرمان‌های انقلاب و جوامع خود متوسل شدند، ایران نیز به دنبال آن بوده که «جهان را برای اسلام تضمین کند». طبق توصیف وی، ریشه و اساس سیاست خارجی ایران را برداشت [آیت‌الله] خمینی از اسلام، با پیش‌فرض این که انقلاب را خدا هدایت می‌کند و همچنین عدالتجویی ایرانی ـ اسلامی، تشکیل می‌دهد. رمضانی همچون رجایی بر مفاهیم عقیدتی چندگانه و روش‌های گوناگون صدور انقلاب تأکید دارد، اما او نیز بازیگران مختلفی را که به عملی شدن این هدف می‌پردازند مشخص می‌کند: نظامیان، دیگر جنبش‌های آزادیبخش، قهرمانان دانشجو، دیپلمات‌ها و روحانیون خارجی.

همچنین دعوایی تقریباً بر سر قدرت میان نخبگان ایران وجود داشته است که مسائلی چون جنگ ایران و عراق و مسئله ایران کنترا آن را آشکار کرد. سیاست خارجی ایران میان انزوای بین‌المللی و همکاری در نوسان بوده است، اما در مواجهه با مقاومت مداوم آرمان‌گرایان سرسخت‌تر، واقع‌گرایان عملاً طرفدار بهبود مناسبات با قدرت‌های غربی بوده‌اند. با این حال، در نهایت قضیه رشدی با محکوم کردن لیبرال‌ها، عمل‌گرایان و غرب‌زدگان توسط [آیت‌الله] خمینی به پیروزی آرمان‌گراها انجامید. به این ترتیب، رمضانی نتیجه می‌گیرد که در اولین دهه پس از انقلاب، به رغم وحدت در تعهد به انقلاب، اجماع گسترده‌ای در اصول، نهادها و خط‌مشی‌های بنیادی سیاست اسلامی پدید نیامد. علاوه بر این، وی متذکر می‌شود که تشخیص اهداف اجتماعی و اقتصادی از سوی ایران مستلزم روابط اقتصادی با غرب و تغییر کمتر ستیزه‌جویانه‌ای از صدور انقلاب است.

سایر فصول این کتاب نشان می‌دهد که بازتاب جهانی انقلاب ایران، هم مستقیم و هم غیرمستقیم بوده است. در واقع، انقلاب اغلب بیش از آن که مدلی دقیق باشد، به صورت نمونه‌ای الهام‌بخش و کلی عمل کرده است. فعالان مسلمان در بسیاری از نقاط جهان از پیروزی‌های برادران و خواهران ایرانی خود مسرور شدند و در مبارزات خود روحیه گرفتند. از این نظر، انقلاب ایران معمولاً بیش از آن که به ایجاد یا هدایت تلاش‌های انقلابی بینجامد، گرایش‌های از پیش موجود در کشورهای مسلمان را تقویت کرده یا شتاب بخشیده است.

بلافاصله پس از انقلاب، این چشم‌انداز بسیار تیره بود. همه چشم‌ها به خلیج [فارس] دوخته شده بود که در آنجا ناآرامی‌هایی از سوی شیعیان در عربستان سعودی، بحرین، کویت و پاکستان به وقوع می‌پیوست. آیا عراق با اکثریت شیعه تحت حکومت اقلیت سُنی و داشتن مرز مشترک با ایران می‌توانست از چنین ناآرامی‌هایی مصون باشد؟ برنامه‌های رادیویی ایران برای کشورهای خلیج [فارس] و ارسال پیام‌های آن به دیگر کشورها و جنبش‌های آزادیبخش به تقویت تصویری از ایران به عنوان کشوری بالقوه توسعه‌طلب کمک کرد و در تحریک جهان اسلام که پیشاپیش درگیر رستاخیزی اسلامی بود، مؤثر افتاد. در عین حال، با آن که بسیاری در انتظار ایران‌های دیگری بودند، چنین چیزی تحقق نیافت. فصول مربوط به بررسی خاورمیانه، آسیای جنوبی و مرکزی، آسیای جنوب شرقی و افریقا روش‌های بی‌شمار و غالباً ظریف و زیرکانه و در عین حال، مهمی را که به کمک آن ایران بر سیاست‌های جهان اسلام طی دهه گذشته اثر گذاشته است، روشن می‌سازد.

خاورمیانه

خاورمیانه آشکارترین نمونه‌های تأثیر مستقیم و غیرمستقیم ایران بر سیاست‌های مسلمانان را به دست می‌دهد. همانطور که دیوید ای. لانگ در «بازتاب انقلاب ایران بر شبه جزیره عربستان و کشورهای خلیج [فارس]» خاطرنشان می‌سازد، بسیاری در منطقه و در پایتخت‌های غربی «همه، پادشاهی‌های محافظه‌کار خلیج [فارس] را ایران‌های کوچکی می‌پنداشتند که در معرض انقلاب است و سرنوشت آنها فروپاشی است و کسی نمی‌توانست اخبار خوب دربارهٔ خلیج [فارس] بدهد». در آغاز، ظاهراً این ترس و نگرانی بر اثر شورش‌های فرقه‌ای در عربستان سعودی و آشوب‌های

مدنی، اقدامات تروریستی و هواپیماربایی در کویت تأیید شد. افزون بر این، بحرین شاهد چندین تلاش برای کودتا بود که مستقیماً به ایران مربوط می‌شد. طی دهه ۱۹۷۰ حجت‌الاسلام هادی مدرسی (ایرانی) شبکه‌ای در بحرین و سپس در تبعید برای حمایت از [امام] خمینی ایجاد کرد. در اوت ۱۹۷۹، اندکی پس از بازگشت [امام] خمینی به ایران، صدها بحرینی شیعه به طرفداری از انقلاب ایران دست به تظاهرات زدند و با مأموران درگیر شدند. مدرسی که در سال ۱۹۸۰ از بحرین تبعید شده بود، در برنامه‌های رادیویی خود از تهران مرتباً خواستار قیام علیه خاندان حاکم می‌شد. در دسامبر ۱۹۸۱، دولت تلاش برای انجام کودتا را خنثی کرد و ۷۰ عضو جبهه آزادیبخش اسلامی بحرین راکه زیر نفوذ مدرسی بود و از ایران کمک مالی می‌گرفت، دستگیر کرد.

به رغم این دشواری‌ها در آغاز، در درازمدت معلوم شد که نفوذ ایران خطری کمتر از آنچه ابتدا پیش‌بینی می‌شد، دربر داشته است. مسلمانان سُنی خلیج [فارس] پذیرش چندانی نسبت به جنبش‌های انقلابی به عنوان ابزاری برای ابراز نارضایتی نشان نداده‌اند. در حالی که انقلاب ایران موجب بیداری بسیاری از شیعیان شد و به ویژه به نسل جوان‌تر آگاهی سیاسی و جرأت و جسارت بیشتری نسبت به هویت و حقوق خود بخشید، اما بازتاب فکری و اعتقادی ایران محدود بوده است. علاوه بر این، شورش‌های توده‌ای در میان شیعیان به هیچ وجه تحقق نیافته است. در واقع، لانگ معتقد است که به دلایل متعدد (زیاده‌روی‌های حکومت [امام] خمینی، نگرانی شیعه‌ها از این موضوع که سیاست‌های ایران در خلیج [فارس] طی جنگ ایران و عراق رفاه آنان را تهدید می‌کرد، افزایش اقدامات امنیتی داخلی و حساسیت بیش از پیش حکومت‌ها نسبت به بعضی از نارضایتی‌های شیعیان)، جوامع شیعی شاید به گونه اعجاب‌انگیز ساکت و آرام مانده‌اند.

تقریباً هیچ کشوری از بازتاب انقلاب ایران همچون عراق هراسان نبود؛ کشوری که از نظر جغرافیایی با ایران همسایه است. صدام حسین، فرمانروای سُنی عراق بر اکثریتی شیعی حکومت می‌کند که بسیاری از آنان در جنوب عراق تمرکز یافته‌اند؛ جایی که دو شهر مقدس شیعی، نجف و کربلا، در آن قرار دارد. تا اواسط جنگ ایران و عراق (۸۹-۱۹۸۰)، به نظر می‌رسید که بیشترین ترس عراق در فروپاشی نظامی آن عینیت می‌یابد. با این حال، به طوری که فیلیپ رابینز در «عراق: تهدیدهای نظامی و

پاسخ‌های رژیم» خاطرنشان می‌سازد، تا زمان آتش‌بس ۱۹۸۹، بسیاری از بازتاب اندک انقلاب ایران بر سیاست و جامعه عراق متعجب بودند. رابینز نشان می‌دهد که چگونه آمیزه‌ای از بدفهمی‌ها و برداشت‌های غلط ایران (دربارهٔ اتحاد و انسجام جامعه شیعه عراق و دربارهٔ «ماهیت به نظر شکننده» این رژیم) و سیاست‌های عراق (که رهبران ستیزه‌جوی شیعه را از میان برمی‌داشت و در عین حال، اکثریت خاموش را با پروژه‌های گسترده توسعه پاداش می‌داد) عملاً خواسته‌های رژیم [امام] خمینی را بی‌اثر کرد و صدور انقلاب به کشوری را که در آغاز شکننده‌ترین همسایه ایران می‌نمود، مانع شد.

بیشترین نفوذ مستقیم، نیرومند و پایدار ایران در لبنان بوده است. جامعه شیعه لبنان که تا پس از جنگ جهانی دوم اساساً غیرسیاسی بود، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به گونه‌ای فزاینده سیاسی شد. در طول دهه ۱۹۷۰، موسی صدر رهبر مذهبی زاده شده و تحصیل‌کرده در ایران، به تفسیر دوباره‌ای از نمادگرایی شیعی دست زد که با تفسیر انقلابی [امام] خمینی از اسلام طی سال‌های تبعیدش از ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۸ مشابهت داشت. این رویکرد، مؤید شکل‌گیری جنبش فعالانه اصلاحات اجتماعی و سیاسی (حرکت محرومین) بود؛ جنبشی که گروه شبه نظامی امل از درون آن نضج گرفت. این جنبش در سال ۱۹۷۸ با تهاجم اسراییل به لبنان و ناپدید شدن موسی صدر گسترش یافت؛ رویدادهایی که به سادگی با آموزه‌های سنتی شیعیان در باب شهادت و دربارهٔ غیبت امام دوازدهم (که پنهان است اما برای اعاده نظمی عادلانه بازخواهد گشت)، همخوانی داشت.

حمله دوم اسراییل به لبنان در ۱۹۸۲ و کشتارهای شتیلا و صبرا هر چه بیشتر سیاست شیعیان را رادیکالیزه کرد و صحنه را برای کمک‌های فراوان ایران آماده ساخت. اوگوستوس ریچارد تورتون در «لبنان: جدال داخلی و ارتباط با ایران» توصیف می‌کند که چگونه ایران کمک‌های زیادی فراهم آورد و زیرساختی در لبنان ایجاد کرد تا انقلاب اسلامی در آن گسترش یابد. این کمک‌ها (برآوردها از ۱۰ میلیون دلار است) نه تنها برای تأمین هزینه‌های حزب‌الله بلکه به منظور برقراری خدمات اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. ایران همچنین موفق شد نمونه‌ای از انقلابی به رهبری روحانیان عرضه کند و الهام‌بخش و هدایت‌کننده مبارزه مسلحانه علیه سرکوب امپریالیسم و استبداد شود. تصاویر آیت‌الله خمینی در خانه‌ها و

خیابان‌ها ظاهر شد و نشریات حزب‌الله (به ویژه سر لوحه روزنامه العهد) به عکس او مزین شد. با این حال، به طوری که نورتون خاطرنشان می‌سازد با آن که ایران از تأثیر و نفوذ برخوردار است، ولی همیشه تعیین‌کننده مسیر سیاست لبنان نیست. تنها کافی است نگاهی به محمد حسین فضل‌الله پیشوای روحانی حزب‌الله بیفکنیم که با وجود اذعان به نقش ایران به عنوان مدلی از انقلاب اسلامی تصریح کرده است که جمهوری اسلام را در لبنان باید هدفی دانست که برای آینده قابل پیش‌بینی «غیرممکن» است.[۱]

تأثیرپذیری مصر از ایران تجربه‌ای غیرمستقیم‌تر بوده است. مصر در زمره کشورهایی است که در آن الهام‌پذیری از انقلاب به تقویت مخالفان اسلامی موجود انجامیده است؛ بی‌آن که حکومت ایران مداخله مهمی کرده باشد. طی دهه ۱۹۷۰، انورسادات کوشید تا از اسلام برای تقویت مشروعیت سیاسی خویش استفاده کند؛ اما به جای آن، واکنش‌های اسلامی مخالفت‌آمیز را برانگیخت. اخوان‌المسلمین و سازمان‌های دانشجویی اسلامی از سیاست درهای باز (انفتاح)، اصلاح حقوق اسلامی خانواده، حمایت از شاه ایران (سادات از [امام] خمینی به عنوان «مجنون» یاد کرد)، دفاع از توافقات کمپ‌دیوید و پیمان صلح با اسراییل به طور فزاینده‌ای انتقاد می‌کردند. در پی آن، گروه‌های اسلامی رادیکال‌تر، چالش انقلابی خشونت‌باری را با رژیم و همراهی‌اش با اسراییل به راه انداختند.

به دنبال انقلاب ایران، هم اخوان‌المسلمین میانه‌رو و هم گروههای تندرو تأیید نهادهای اسلامی رسمی را نسبت به این پیمان مردود دانستند و مصریان را به «پیروی از الگوی ایران و مبادرت به جنگ مقدس با اسراییل» فراخواندند.[۲] به طوری که شاهرخ اخوی در «بازتاب انقلاب ایران بر مصر» نشان می‌دهد، در نخستین فوران شور و شوق سال‌های اولیه انقلاب، اخوان‌المسلمین، گروههای رادیکال، سازمان‌های دانشجویی و چپ اسلامی همه به این نتیجه رسیدند که مصر نیز می‌تواند سامان سیاسی خود را از اساس تغییر دهد؛ تنها اگر پیشگامان منسجمی برای اشاعه پیام و بسیج توده‌ها وجود داشته باشند. آنان از روح و راه انقلاب الهام می‌گرفتند و خواهان بازتولید مدل ایران نبودند. این نگرش در واکنش اولیه اخوان‌المسلمین متجلی است: «[انقلاب ایران] نظریات سیاسی و نیروهای سیاسی معاصر را در صدر قرار خواهد داد... [این انقلاب] انقلابی بی‌نظیر، قدرتمند و نمونه‌ای حیاتی از انقلاب اسلامی [است]... و نکته مهم آن است که منفعل نباشیم و منتظر نمانیم».[۳] با گذشت چند سال،

حمایت فعالان مصری از بسیاری اقدامات و سیاست‌های ایران کمتر شده؛ ولی ستایش از خود انقلاب افول نکرده است.

در کشورهای دوردست‌تر یعنی در تونس و لیبی نیز تفاوت بیشتری دیده نمی‌شد. تونس به ریاست‌جمهوری حبیب بورقیبه معمولاً غیرمذهبی‌ترین حکومت جهان عرب تلقی می‌شد. برعکس، معمر قذافی در لیبی در دهه ۱۹۷۰، اصلاحات و قوانین اسلامی را معمول کرد. به همین نحو، بورقیبه به مخالفت با ایران برخاست و حال آن که قذافی در طول جنگ ایران و عراق از ایران حمایت کرد. با این حال، لیزا اندرسون در «تونس و لیبی: واکنش‌هایی به تحریکات اسلامی» استدلال می‌کند که بورقیبه و قذافی در برخی واکنش‌های کلی نسبت به انقلاب ایران اشتراک نظر داشتند. هر دو رهبر، الگوی این انقلاب را تهدیدی برای رهبری سیاسی خود تلقی می‌کردند و گروههای مخالف در هر دو کشور لیبی و تونس در الگوی ایران ضرورت کلی پاسخگو شدن و مسئولیت‌پذیری اسلامی رهبران سیاسی را می‌دیدند. در حالی که انقلاب ایران نتوانست به مداخلهٔ مستقیم یا تشکیل گروههای فعال جدیدی با پشتیبانی ایران بینجامد، به گرایش‌های مخالفت‌آمیزی که از پیش در هر دو کشور بود، شتاب بخشید. تک‌روی قذافی و تفسیرهای ظاهراً غیرمعمول از اسلام، هم تشکیلات مذهبی و هم گروههای مخالف مبارزه‌جو را منزوی ساخت. در عین حال، قذافی که تصویر انقلابی اصلی جهان را از خود ترسیم کرده بود، ضروری دانست که در طول جنگ ایران و عراق با ایران متحد شود. با این حال، به طوری که آندرسون مشاهده می‌کند «این روابطی بود که بیش از ارزش‌های مشترک، بر اشتراک در خصومت‌ها و نفرت‌ها متکی بود ـ عمدتاً نسبت به آن چیزی که هر دو رژیم آن را نفوذ وحشتناک امپریالیسم غرب می‌انگاشتند ـ و اگر این امر اختلافات ژرف میان دو رژیم را از چشم ناظران غربی مخفی می‌کرد، اسلام‌گرایان را نمی‌فریفت».

فعالان مسلمان تونس از تجربه ایران تشویق شدند و جسارت بیان خواسته‌های خود را یافتند. ناخرسندی از مذهب‌زدایی عمیق جامعه و آموزش در سودان، به ظهور گروههای اصلاح‌طلب اسلامی نظیر جامعه حفظ قرآن کمک کرده بود. تلاش‌های حکومت برای گزینش این سازمان‌ها یا سیطره بر آنها در آغاز موفقیت‌آمیز بود، اما با وخامت مداوم اقتصاد در نیمهٔ دهه ۱۹۷۰، گروه‌های کمتر مصالحه‌جو و بیشتر سیاسی نظیر حرکت الاتّجاه الاسلامی یا جنبش گرایش اسلامی (ام.تی.آی) پدیدار

شدند. حکومت بورقیبه که انقلاب اسلامی را افراطی می‌دانست، نخست کوشید این فعالان را با برچسب «خمینیست» متهم کند و سپس رهبران آن را دستگیر و به زندان افکند. حکومت همچنان به تلاش‌های خود در بی‌اعتبار کردن مخالفان اسلامی از طریق اتصال آنها به ایران ادامه داد؛ گر چه تقریباً شواهدی دال بر ارائه چنین ارتباطی وجود نداشت. از این گذشته، در سال ۱۹۸۱، راشد الغنوشی رهبر ام.تی.آی در حمایت خود از انقلاب تعدیل کرد و از کاربرد خشونت به منظور تغییر سیاسی در تونس امتناع ورزید. اندرسون نشان می‌دهد که هر چند رویدادهای ایران ممکن است مخالفان اسلام‌گرا را تأیید و تقویت کرده باشد، ولی نفوذ ایران در تونس و لیبی حداکثر جنبه غیرمستقیم داشته است.

آسیای شرقی و مرکزی

تهاجم شوروی و اشغال افغانستان در سال ۱۹۷۹، در زمرهٔ معدود مواردی در جهان اسلام بوده است که غرب و جهان اسلام هر دو به یکسان با آن مخالفت ورزیدند. اُلیویه روا در «مجاهدین و آیندهٔ افغانستان» بر این نظر است که به رغم مجاورت افغانستان با ایران، بازتاب کلی انقلاب [ایران] بر مجاهدین که اکثر آنان سُنی هستند، جزیی بوده و تأثیر ایران در میان شیعیان که تقریباً ۱۵ درصد جمعیت [افغانستان] را تشکیل می‌دهند، بسیار محسوس‌تر بوده است.

مسلمانان افغانستان همچون بسیاری از بخش‌های جهان اسلام متأثر از نوشته‌های ابوالعلی مودودی پاکستانی بنیانگذار جماعت اسلامی، سید قطب مصری از اخوان‌المسلمین و دکتر علی شریعتی ایرانی بودند. هر چند سابقه بیشتر فرماندهان مسلمان در افغانستان همانند پیشینهٔ فعالان سایر کشورهای مسلمان است (شهری‌های جوان تحصیل‌کرده)، روا تأکید دارد که موفقیت مجاهدین افغان، برخلاف بیشتر جنبش‌های دیگر اسلامی، بر دهقانان و پیوند روشنفکران اسلامی و ملاهای سنتی محلی مبتنی بوده است.

تأثیر ایران در افغانستان محدود بوده است. رژیم [ایران] موضع شدیدی در برابر تهاجم شوروی اتخاذ کرد و از مجاهدین افغان خواست که انقلابی اسلامی بپا دارند. ایران همچنین از طریق ایرانی کردن روحانیان شیعی بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ که آنان نزد آیت‌الله‌های ایران درس می‌خواندند، و با ترغیب احزاب سیاسی طرفدار ایران

به تشکیل اتحاد هشت‌گانه که در سال ۱۹۸۶ در ایران برای حفظ موازنه با اتحاد هفت‌گانه (سنی) در پاکستان تشکیل شد، نفوذ خود را اِعمال کرد. با این حال، برخی محافل در ایران، مجاهدین را به دلیل پذیرش کمک ایالات متحده بیش از حد طرفدار غرب می‌دانستند. روا بر این نظر است که موضع ضدامریکایی ایران در حقیقت قوی‌تر از همبستگی این کشور با مسلمانان است و به این ترتیب «ایران پیوسته از هر گونه مداخله مستقیم به نفع مجاهدین می‌پرهیزد».

در اتحاد شوروی همچون همه ادیان، اسلام مدت‌ها زیر سیطرهٔ شدید دولت بوده است. محدودیت دسترسی به داده‌ها مانع ارزیابی دقیق ماهیت احیاگری اسلامی و بازتاب انقلاب ایران در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. با این حال، می‌دانیم که در دهه ۱۹۶۰، مسلمانان شوروی به طور فزاینده به ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی روی آوردند و مجامع مخفی، نهادها و مدارس اسلامی غیررسمی توسعه یافت. به هنگام وقوع انقلاب ایران، بازتاب آن در میان مسلمانان شوروی نه صرفاً به دلیل رواج پذیرش افکار اسلامی بلکه از این رو گسترش یافت که با سال‌های دشوار زوال دوران برژنف مصادف شد. بی‌تحرکی سیاسی، ناکامی اقتصادی، فساد گسترده و افول سیطره مرکزی در ریشه گرفتن و تثبیت علائق سنتی محلی و نهادهای غیررسمی جدید در میان ۵۰ میلیون مسلمان شوروی نقش داشت. توسعه توأمان احیاگری اسلامی در جهان اسلام و جوشش احساسات ایرانی در مرزهای شوروی، بر مسلمانان و رژیم اثر گذاشت. مارتا بریل اُلکات در «آسیای مرکزی شوروی: آیا مسکو از نفوذ ایران می‌هراسد؟» می‌نویسد: «مطمئناً انقلاب ایران اثراتی داشت؛ حداقل برای کسانی که در آسیای مرکزی به رادیوهای موج کوتاه دسترسی داشتند، مدلی امروزی از جامعه‌ای اسلامی فراهم آورد که با شناخت تضعیف شده‌تر آنها از گذشته اسلامی خود هماهنگ بود».

هم انقلاب ایران و هم اصلاحات گورباچف در جهت تشدید خواسته‌های مسلمانان علیه دولت عمل کرد. احساسات احیاگرانه اسلامی از پیش نیرویی مؤثر بود، اما اطلاعات و آموزش‌ها دربارهٔ اسلام، پس از انقلاب ایران، به ویژه در ترکمنستان و تاجیکستان بسیار افزایش یافت. با گلاسنوست تقاضاهای بیشتری در جهت تجدید نهادینه شدن رسمی آموزش‌های اسلامی و اعمال عبادی مطرح شد. خیزش عمومی ناشی از اصلاحات، تنش‌های قومی را نیز در استان‌هایی

[جمهوری‌هایی] چون آذربایجان، ازبکستان و تاجیکستان تشدید کرده و به افزایش اعتماد به نفس و ابراز وجود در مسلمانان انجامیده است. برخی از فعالان مستقر در نواحی روستایی و متمرکز در حلقه‌های اخوت صوفیانه برای پیشبرد اهداف خود حتی به خشونت متوسل شده‌اند. اما نشانه‌ای از ارتباط با ایران در این موارد در دست نیست.

شگفت این که میراث ماندگار تهاجم به افغانستان احتمالاً جابجایی ایران شیعی در مقام الگو و توجه بیشتر به گرایش‌های سیاسی و مذهبی در افغانستان عمدتاً سُنی‌نشین باشد. با این حال، محتمل به نظر می‌رسد که ایران کلاً از صحنه خارج نشود بلکه همچنان نقشی مهم هر چند دست دوم، در محافل مسلمانان شوروی ایفا کند. برای مثال شایان ذکر است که در برخوردهای نوامبر ۱۹۸۸ میان ارامنه و آذربایجانی‌ها، تظاهرکنندگان آذربایجانی غالباً تصاویری از آیت‌الله خمینی در دست داشتند. در شورش‌های اواخر سال ۱۹۸۹ و اوایل سال ۱۹۹۰ در همان ناحیه آذربایجانی‌های مسلمان خواستار برچیده شدن مرز رسمی با ایران بودند، اما حکومت تهران همچون حکومت مسکو چندان اشتیاقی به این امر نشان نداد.

آسیای جنوب شرقی

بازتاب انقلاب ایران بر جوامع مسلمان جنوب شرقی آسیا عمدتاً غیرمستقیم بوده است. در مالزی و اندونزی، انقلاب، هم ایدئولوژی و عقاید سیاسی اسلامی را برانگیخته و هم توانایی حکومت محلی را در توجیه نظارت و سرکوب جنبش‌های مخالفان اسلام‌گرا تقویت کرده است. در فیلیپین، ایران با حمایت معنوی و پشتیبانی از مبارزه جبهه آزادیبخش ملی مورو گرایش‌های سیاسی از پیش موجود را قوت دوباره‌ای بخشیده است.

فعالان مسلمان در آسیای جنوب شرقی همچون همگنان خود به انقلاب ۱۳۵۷ متوسل شدند و تهران را واداشتند پاسخ توجهات و احترامات آنها را به آیت‌الله [خمینی] بپردازد. با این حال، در مدت زمان کوتاهی، فعالان در مالزی و اندونزی سریعاً از [امام] خمینی فاصله گرفتند؛ زیرا نسبت به جهت‌گیری و زیاده‌روی‌های حکومت روحانی ایران نگرانی داشتند و حکومت‌های مالزی و اندونزی نیز برای بی‌اعتبار ساختن هر گونه مخالفت اسلامی به طرح اتهاماتی چون «خمینیسم» یا

«اسلام رادیکال» می‌پرداخت. همانطور که فرد فون درمهدن در «جنبش‌های اسلامی مالزی و اندونزی و ارتباط با ایران» نشان می‌دهد، در حالی که برخی «ایران دیگری» را در کشورهایی چون اندونزی پیش‌بینی می‌کردند، در حقیقت مستندات مخالفت کمتری را نشان داده است. انقلاب [ایران] همچون دیگر موقعیت‌های اسلامی، «اثر مهمی بر عناصر آگاه مذهبی داشت... این انقلاب، یک سلسله نیروهای دیگر را تقویت کرد که از احیای اسلام در این منطقه قوت می‌گرفتند. در همان حال که زیاده‌روی‌های نسبت داده شده به رژیم جدید در تهران و جنگ طولانی ایران و عراق جاذبه انگیزشی اولیه بسیاری از فعالان را نسبت به تجربه ایران تضعیف کرد، خود انقلاب هنوز از سوی طیف وسیعی از مسلمانان آسیای جنوب شرقی به عنوان یکی از مهمترین پدیده‌های قرن بیستم حمایت می‌شود. اسلام در هیچ جای دیگری چنین پیروزی قاطعی بر نیروهای اقتصادی، سیاسی و اخلاقی غرب نداشته است».

در حالی که [امام] خمینی مظهر قدرت و نیروی انقلاب اسلامی است، اثرگذاری ایران بر مالزی و اندونزی بیشتر مدیون نوشته‌های علی شریعتی بوده است تا [امام] خمینی. آثار شریعتی به طور گسترده در دسترس است و در نشریات متنفذی چون پریسما، رساله و داکوة [دعوت] آزادانه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. همچنین، افکار و جهت‌گیری او بر دانشجویان، روشنفکران و فعالان سیاسی اثر گذارده است.

اگر انقلاب ایران برای بعضی‌ها منبع الهام بوده است، حکومت‌ها نیز آشکارا با مرتبط ساختن آنها به تصویری از ایران افراطی، ناسازگار و پرآشوب، برای مشروعیت بخشیدن به مبارزه خود با جنبش‌های اسلامی، مخالفان محلی و سرکوب آنها استفاده کرده‌اند. حکومت اندونزی نسبت به خطرهای «اسلام منحرف» صادر شده از سوی لیبی و ایران اخطار کرده و مخالفان خود را متهم کرده است که مورد حمایت ایران قرار دارند. حکومت‌های مالزی و اندونزی هر دو به مقایسه اسلام «حقیقی» با اسلامی «انحرافی» یا «افراطی» پرداخته‌اند که مسئول فعالیت‌های ضدحکومتی و مستعد به راه‌اندازی انقلاب و برقراری دولتی اسلامی به «سبک ایران» است.

تأثیر ایران بر سیاست‌های مسلمانان در جنوب فیلیپین طی مراسم بیستمین سالگرد روز آزادی بانگسا مورو در ۱۸ مارس ۱۹۸۸ که در آن تصاویر نور میسواری رهبر جبهه آزادیبخش ملی مورو (ام.ان.ال.اف) و آیت‌الله خمینی درکنار هم به نمایش گذاشته شده بود، آشکارا معلوم بود. مسلمانان (موروها) که حدود ۵ میلیون از

جمعیت ۵۵ میلیونی فیلیپین را تشکیل می‌دهند، در جنوب تمرکز یافته‌اند. جنبش دیرپای استقلال آنان از بسیاری کشورهای مسلمان از جمله عربستان سعودی و لیبی کمک گرفته است.

به هر حال، در اوایل دهه ۱۹۷۰، شاه و فردیناند مارکوس شروع به تقویت پیوندهای دیپلماتیک کردند؛ به طوری که در سال ۱۹۷۸ بیش از ۲۵۰۰ دانشجوی ایرانی در دانشگاه‌های فیلیپین ثبت‌نام کردند و حدود ۶۰۰۰ فیلیپینی در ایران به کار پرداختند. سقوط شاه مورد استقبال پر شور بسیاری از مسلمانان فیلیپینی قرار گرفت که آن را تجلی کیفر الهی برای حاکمی غیراسلامی یا ضد اسلامی و نشانه‌ای محتمل از سرنوشت مارکوس تلقی می‌کردند. این یکسان‌پنداری در تظاهراتی منعکس می‌شد که دانشجویان مورو رهبری آن را به دست داشتند و در آن پوسترهایی با شعارهایی نظیر «زنده‌باد جمهوری خمینی»، «در راه جهاد متحد شوید» و «مرگ بر امپریالیسم امریکا» حمل می‌شد. در پایان سال ۱۹۷۹، مکتوبات مذهبی ایران وارد فیلیپین می‌شد و دانشجویان و استادان مسلمان را از نوشته‌های روشنفکران و روحانیون ایرانی مطلع می‌کرد.

به این ترتیب، ارتباط بنیادی‌تری میان ام.ان.ال.اف و رهبری ایران برقرار شد. سزار (قیصر) ادیب ماجون در «انقلاب ایران و مسلمانان فیلیپین» پیوندهای سیاسی نزدیک بین جمهوری اسلام ایران و ام.ان.ال.اف، رشد احساسات طرفداری از ایران و قلع و قمع جنبش اسلامی به دست حکومت مارکوس را تحلیل می‌کند. وی نشان می‌دهد که نمونه انقلاب ایران، تبلیغاتی که ایران صورت داده و نیز حمایت رسمی از ام.ان.ال.اف و تشویق فعالان دانشجوی هوادار [امام] خمینی در فیلیپین از سوی ایران، همه و همه آیت‌الله خمینی را برای بسیاری از موروها به نماینده اصلی مخالفت‌جویی سیاسی به نام اسلام بدل کرده است. بدین سان، طی مدت کوتاهی ایران توانسته است مورد تحسین رهبران ام.ان.ال.اف شود و از حمایت بسیاری از خانواده‌های مسلمان جنوب فیلیپین برخوردار شود.

افریقا

افریقا وطن بسیاری از مسلمانان جهان است و امروزه همچنان زود رشدترین ناحیه مسلمان‌نشین محسوب می‌شود. مسلمانان افریقا به طور سنتی از میراث کهن

اصلاح‌گری و احیاگری اسلامی برخوردارند که جنبش فولانی در نیجریه قرن هجدهم و نهضت مهدیون در سودان سده نوزدهم از آن جمله است. از این رو، عجیب نیست که در سال‌های اخیر، سودان و نیجریه که اولی وسیع‌ترین کشور افریقا و دومی پرجمعیت‌ترین کشور این قاره است، همراه با دیگر نواحی افریقا شاهد ظهور موج اسلام [گرایی] بوده‌اند.

در سپتامبر ۱۹۸۳، جعفر نمیری رئیس‌جمهور [سودان] تلاش‌های خود را در جهت اسلامی کردن دولت و جامعه سودان رسمیت داد. نمیری در سال ۱۹۶۹، طی کودتایی به قدرت رسیده بود. وی همچون معمر قذافی از ستایندگان جمال عبدالناصر [رئیس‌جمهور] در مصر بود و انقلاب خود را زیر چتر ناسیونالیسم عربی ناصر قرار داد. نمیری در همانندی دیگری با قذافی، در دهه ۱۹۷۰ به اسلام گرایش یافت تا رژیم و ایدئولوژی ناسیونالیستی خود را تقویت کند و نیز به مقابله و جذب مخالفان اسلامی خویش بپردازد. در سال ۱۹۷۸، دکتر حسن‌الترابی رهبر اخوان‌المسلمین سودان به سمت دادستان کل تعیین شد و از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۳ حکومت سودان به طور فزاینده‌ای به سمت اسلامی شدن پیش رفت. از ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۶ نمیری برنامه خود را در خصوص اسلامی کردن اجرا کرد که شامل بکارگیری دادگاهها، نهادها و قوانین اسلامی بود.

چرخش نمیری به سوی اسلام آشکارا حاصل عوامل داخلی بود، اما از واقعیت‌های وسیع‌تر رستاخیز اسلام در سیاست مسلمانان در میان همسایگان سودان (مصر و لیبی) و جهان گسترده‌تر اسلام نیز تأثیر پذیرفت. انقلاب ایران تحولات و تمایلات موجود را تقویت کرد اما نقش تعیین‌کننده در نوپیدایی اسلام در سیاست سودان نداشت. اگر چه رهبران مسلمانی چون ترابی و صادق‌المهدی (رهبر مهدیون و نخست‌وزیر سودان در سال‌های ۶۷-۱۹۶۶ و از ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۹) اندکی پس از انقلاب با [امام] خمینی در ایران دیدار کردند، اما هدف آنها بیشتر ابراز همبستگی با اهداف و آرمان‌های انقلاب بود تا اعلام تعهد به [امام] خمینی یا کسب حمایت ایران. در واقع، جهت‌گیری و دیدگاه فکری ترابی و صادق‌المهدی بسیار بیش از [امام] خمینی به علی شریعتی نزدیک بود.

همچنان که جان اُ. وُل در «اسلامی کردن امور در سودان و انقلاب ایران» نشان می‌دهد، سودان از سنت اسلامی سرشاری برخوردار است. این نقش تاریخی اسلام در

تشکیل و توسعه سودان نوین؛ حضور سازمان‌های اسلامی نظیر مهدیه، ختمیه و اخوان‌المسلمین؛ سنت حکومت اسلامی، علاوه بر اعتراض و مخالفت اسلامی، همه به پیش از انقلاب ایران برمی‌گردد. در نتیجه، نه حکومت نمیری و نه مخالفان، لازم یا مفید ندیدند خیلی به حمایت ایران یا بی‌اعتبار کردن مخالفان از طریق حمله به نفوذ «خمینیسم» اتکا کنند. وُل نتیجه می‌گیرد که تجربه اسلامی کردن در سودان پیوندی با ایران نداشت برعکس، آن دسته از فرضیات که در آنها بر نظراتی چون احیاگری بین‌المللی یا تبانی از سوی ایران، بیش از اندازه تأکید می‌شود.

مسلمانان نیجریه که در شمال [این کشور] گرد آمده‌اند، ۴۰ درصد از جمعیت ۱۱۶ میلیونی کشور و مسیحیان نیز ۳۵ درصد کل جمعیت را شامل می‌شوند. برخی برآوردها حاکی از آن است که تا سال ۲۰۵۰ نیجریه پس از چین و هند سومین کشور پرجمعیت جهان خواهد شد. احیاگری اسلامی در نیجریه همچون دیگر کشورهای مسلمان عمدتاً درون‌زاست. با این حال، ابراهیم ای. گامباری که «رهبری آیت‌الله خمینی و فکر انقلاب اسلامی در جامعه اسلامی نیجریه و به ویژه در میان مسلمانان محروم شمال احساسات و واکنش‌هایی را برانگیخت... (و) در جهت پوشش بخشیدن به مبارزه علیه فساد فزاینده و مادی‌گرایی بیش از حد تشکیلات سیاسی نیجریه ماهرانه بکار گرفته شد».

فعالان مسلمان نیجریه مانند فعالان سایر کشورهای مسلمان مواضع متنوعی داشته‌اند. در یک سو، طیف گسترده این مواضع، فرقه هزاره‌گرای مِیتاتسین را می‌توان یافت که به دست محمدو موراوا بنیان گرفت و ناآرامی‌های خشونت‌بار و خونینی را در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ به راه انداخت که تا امروز نیز به شکلی ادامه دارد. عصیان این جنبش علیه بازتاب منفی حادی بود که رونق نفتی نیجریه (۸۳-۱۹۷۴) بر بخش‌های سنتی جامعه به جای نهاد. لبه کمتر افراطی طیف را استادان دانشگاه و فعالان دانشجویی همچون دکتر ابراهیم سلیمان، تحصیل‌کرده اروپا، تشکیل می‌دهند که پیام آنان یادآور پیام دیگر مصلحان اسلامی نظیر علی شریعتی، اصلاح‌گر ایرانی، است. آنها با جهت‌گیری غرب‌گرایانه تشکیلات سیاسی و اجتماعی به چالش برخاسته‌اند، اسلام را جایگزینی در برابر مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی زیاده‌خواهانه سرمایه‌داری غرب تلقی می‌کنند و اجرای قوانین اسلامی را خواستارند. در همین حال، رهبران مذهبی سنتی‌تری چون شیخ ابوبکر گومی (قاضی‌القضات پیشین شمال

نیجریه) نوآوری‌های غیر اسلامی در جامعه و فساد سلسله‌های اخوت صوفیان را رد می‌کنند و خواهان بازگشت به قرآن و سنت‌اند.

بسیاری از رهبران مسلمان نیجریه را پیروزی انقلاب ایران ترغیب کرد و از این نمونه الهام گرفتند. بسیاری از مضامین این انقلاب همچون تقبیح فساد اداری، رد مادی‌گرایی فزونی‌خواهانه، انتقاد از غرب‌زدگی و اجرای قوانین اسلامی مورد استقبال آنان قرار گرفت. به هر حال، همان طور که گامباری به ما می‌گوید اکثر مسلمانان نیجریه با آن که به نوعی خواستار معمول شدن قوانین اسلامی هستند، همچنان به جای ایجاد جمهوری اسلامی به دولتی کثرت‌گرا پایبندند.

به طوری که مطالعات موردی نشان می‌دهد، بازتاب انقلاب ایران در مکان‌ها و زمان‌های مختلف متفاوت بوده است. در این میان، این نکته از اهمیت پایداری برخوردار است که نفوذ ایران دامنه وسیعی را از الهام‌بخشی تا مداخله دربرمی‌گیرد و از این رو، همچنان که این کتاب مورد نظر دارد، باید در چارچوب هر جامعه و کشور بخصوص بررسی و ارزیابی شود. اما خواننده دربارهٔ ملتزمات و مفاهیم ضمنی روابط بین‌المللی آتی ایران با ایالات متحده دچار شگفتی و ابهام خواهد شد. در فصل نهایی، اسپوزیتو و پیسکاتوری انقلاب ایران را از چشم‌انداز سیاست و خط مشی بررسی می‌کنند. آنان با مشخص کردن بدفهمی‌های مرتبط با ایران که در همین اواخر شیوع یافته است، استدلال می‌کنند که منافع ایالات متحده و ایران هر دو در عادی‌سازی مناسبات سیاسی و اقتصادی قرار دارد. دوره پس از [امام] خمینی خبر از نامشخص بودن و عدم قطعیت می‌دهد، اما ممکن است زمانی برای فرصت‌ها نیز باشد.

۲
انقلاب ایران: چشم‌اندازی ده ساله

جان ال. اسپوزیتو

در فوریهٔ ۱۹۷۹/ بهمن ۱۳۵۷، جهان از وقوع نخستین انقلاب مدرن به رهبری مذهب در ایران آگاه شد؛ انقلابی که حکومتی اسلامی را جایگزین سلسلهٔ پادشاهی هوادار غرب کرد. از آن جا که پی بردن به اهمیت این انقلاب و تأثیر جهانی و داخلی آن، نیازمند دستیابی به اطلاعاتی دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی سیاست در تاریخ، به ویژه در جامعهٔ ایران است و این آگاهی، ما را به درک بهتر ایدئولوژی انقلابی، رهبری، نهادها و سیاست‌های آن رهنمون خواهد کرد، بنابراین، بحث را ابتدا از تاریخ تشیع در ایران آغاز می‌کنیم.

تشیع در تاریخ

شیعه، از قرن شانزدهم، مذهب رسمی ایران بوده است. در نگاهی انتقادی، معتقدات، رهبری و نهادهای شیعه نقش مهمی در سیاست ایران داشته و اسلام شیعی از آغاز با سیاست آمیخته بوده، چنان که می‌توان گفت تاریخ و معتقدات شیعه زیربنای ایدئولوژی انقلابی مدرن را تشکیل داده است. اما در طول تاریخ اسلام و در جهان تحت تسلط سنی‌ها، شیعه همواره در اقلیت بوده و اغلب چهره‌ای غیرقانونی و مظلوم داشته است. شکل‌گیری نخستین اجتماعات شیعه ـ مذهبی که امروزه تقریباً ۱۵ درصد از جمعیت دنیای اسلام را شامل می‌شود ـ به قرون اولیه اسلامی بازمی‌گردد. تقسیم امت اسلامی به دو نحلهٔ سنی و شیعه بر سر موضوع رهبری و جانشینی [بعد از پیامبر] اتفاق افتاد. برخلاف نظر اهل سنت مبنی بر این که پیامبر برای خودش جانشینی تعیین نکرده و اصحابش را برای گزینش جانشین یا خلیفه به حال خود گذاشته است، شیعه معتقد است که [حضرت] محمد[ص]، در واقع [حضرت] علی [ع] را به جانشینی خود تعیین کرد و او می‌بایست خلیفهٔ [مسلمانان] می‌شد. به این دلیل

است که شیعه («حزب» یا پیروان [حضرت] علی[ع]) معتقد است رهبر سیاسی ـ مذهبی امت اسلامی (امام معصوم) همواره باید از خاندان پیامبر باشد. با وجود این، در طول تاریخ اسلام، خلافت سنی شکل متداول حکومت بوده است تا امامت شیعی. در تاریخ جهان تحت سلطهٔ اهل سنت، برخی از شیعیان به منظور مقابله با حکومت خلفای اموی و عباسی، به تشکیل گروه‌هایی اقدام کردند، [اما چون اقدامات آنها بی‌نتیجه بود] اغلب با اکراه، به حکومت حاکمان سنی تن دادند. آرمان‌های شیعه به دلیل زندگی تحت خلافت سُنیان از یک‌سو و غیبت و اختفای امام از سوی دیگر، تحقق نیافته بود. در اولین مرحله از تاریخ، تشیع به دلیل اختلاف بر سر جانشینان مشروع [حضرت] علی[ع]، به چندین فرقه تقسیم شد. شیعه دوازده امامی (اثنی‌عشری) ـ که اجتماع مسلط شیعه در اسلام و ایران است ـ خطی از ائمه دوازده‌گانه را به رسمیت می‌شناسد. اعتقاد شیعه بر این است که امام دوازدهم [عج] در ۸۴۷م/۲۲۶ هـ ش به نام [حضرت] مهدی یا راهنمای مسیحایی، از نظرها غایب شده است و پیروانش منتظر ظهور اویند تا به استبداد و فساد پایان دهد و حکومت عدل را برپا کند.

در شرایط انتظار برای ظهور [امام] مهدی[عج]، هم حاکمان دنیوی (پادشاهان) و هم رهبران مذهبی (علما یا دانشمندان مذهبی) مدعی برعهده داشتن نمایندگی امام غایب و حق هدایت امت در طول غیبت ایشان هستند. برخلاف علمای اهل سنت، علمای شیعه هیچ‌گاه مشروعیت مذهبی حاکم دنیایی را به رسمیت نشناخته‌اند، گرچه در عمل [ناچار بودند] واقعیت حکومت آنها را بپذیرند. بنابراین، زمانی که شاه اسماعیل صفوی، مؤسس سلسلهٔ صفوی (۱۷۴۲-۵۰۱م/۱۱۲۱-۹۸۰ هـ. ش) شیعه را مذهب رسمی امپراتوری اسلامی [ایران] اعلام کرد و مدعی نیابت امام شد، شیعیان با اکراه به پذیرش سلطنت او که خود را «سایهٔ خدا بر روی زمین» می‌نامید تن داده، مشاغل دولتی را پذیرفتند. در همان زمان، علما جایگاه خود را در مقام رهبران مذهبی جامعه شیعه تثبیت کردند. اگر چه آنها، مدعی داشتن علم غیب امام [معصوم] نبودند، اما بر این نکته تأکید داشتند که می‌بایست تا ظهور [حضرت] مهدی، در مقام حافظان و مفسران (مجتهدان) مذهب و مراجع زندهٔ تقلید انجام وظیفه کنند.

از آن زمان به بعد، رابطهٔ علما و حکومت، به مقدار زیاد تابع شرایط سیاسی و اجتماعی بود. معمولاً اقتدار و رهبری آنها، نسبت به اقتدار پادشاهان ایران، در

سطحی پایین‌تر قرار داشت و در واقع، به وسیلهٔ آنها محدود می‌شد. برخی اوقات، آنها به نقش خود در صیانت از مذهب در مقابل تعدیات حکومت اشاره می‌کردند. گاه نیز علما تحت‌تأثیر تسلط شاهان قدرتمند صفوی، همکاری با آنها را در مقام مشاوران و اداره‌کنندگان حکومت می‌پذیرفتند. به هر صورت، ضعف حاکمیت سلسلهٔ قاجار (۱۹۲۵-۱۷۹۴م/۱۳۰۴-۱۱۷۳ هـ ش) موجب شد علما، دوباره استقلال و نقش مخالف خود را به مثابه حافظان مذهب و بازدارندگان فزون‌خواهی‌های حکومت به دست آورند. طی قرون نوزدهم و بیستم، علما به تهدید استقلال ایران از طریق فروش امتیازات تجاری به قدرت‌های استعماری اروپا (نظیر نهضت تنباکو از ۹۲-۱۸۹۱م/۷۱-۱۲۷۰ هـ ش) اعتراض کرند. بعد از آن، آنها به منظور محدود نمودن استبداد سلطنتی و تقاضا برای ایجاد اصلاحات مشروطه (نظیر انقلاب مشروطیت، ۱۱-۱۹۰۵م/۱۲۹۰-۱۲۸۴ هـش)به بازاری‌ها (بازرگانان و صنتعگران) و اصلاح‌گران مدرن (روشنفکران و ملی‌گراهای غیردینی) پیوستند.

موضوعاتی نظیر تسلط خارجی، حفظ استقلال و هویت ملی، مشروطه‌خواهی و جایگاه قانون اسلامی در حکومت پهلوی (و بعد از انقلاب) دوباره مطرح شد و الگوی اتحاد مذهبی، به ویژه مسجد و بازار، تحت لوای اسلام در اواخر دهه ۱۹۷۰م/۱۳۵۰ هـ ش با انقلاب اسلامی ایران احیا شد. با وجود این، روحانیت در مقایسه با اعتراض تنباکو و شورش مشروطیت، در انقلاب ۱۱۳۵۸/۱۹۷۹ هـ ش، صرفاً نقش یاری‌دهنده نداشت بلکه مسلط و حاکم بود.

ایران مدرن

تاریخ ایران مدرن، تحت سلطهٔ پهلوی (۷۰-۱۹۲۵م/ ۱۳۵۸-۱۳۰۴ هـ ش) یا به عبارت دیگر، تحت حاکمیت رضاشاه پهلوی (۴۱-۱۹۲۵م/۲۰-۱۳۰۴ هـ ش) و پسرش محمدرضا شاه (۷۹-۱۹۴۱م/۵۸-۱۳۲۰ هـش) شکل گرفت. در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ رضاشاه، تحت تأثیر همتای معاصرش در ترکیه، «مصطفی کمال (آتاترک)»، بر نوسازی و ایجاد حکومت مرکزی قدرتمندی که بر ارتش و دیوان‌سالاری مدرن مبتنی باشد، توجه کرد. پادشاهی رضاشاه با اعمال سیاست‌هایی چون «تخته قاپوکردن» عشایر شورشی، مرکزیت دادن به ارتش و قوهٔ قضاییه، تأسیس بانک ملی و آماده‌سازی زیرساخت‌های مدرن ایران، وحدت ملی را نشانه گرفت. اگر

چه رضاشاه، تظاهر به اسلام می‌کرد و در سال‌های نخست سلطنتش، از حمایت رهبران مذهبی برخوردار بود، اما برخی از سیاست‌های ترقی‌خواهانهٔ او نظیر قراردادن زرتشتی‌گری در کنار اسلام به مثابه مذهب رسمی، انتخاب نام (پهلوی) و نمادهای ماقبل اسلام (شیر و خورشید) و از مهمتر، پذیرش اصلاحات قانونی و آموزشی مطابق با سبک و شیوهٔ غربی، بسیاری از علما را ناراضی کرد. همچنین آنها بخش زیادی از توان و امکانات خود را با اشغال شدن جایگاهشان توسط محاکم عرفی، وکلا، قضات، دفاتر اسناد رسمی و آموزگاران از کف دادند. علما و طبقات سنتی به ویژه از قانون متحدالشکل شدن لباس‌ها و اجبار مردان در پوشیدن لباس فرنگی، ممنوعیت روحانی از پوشیدن لباس روحانیت (۱۹۲۸م/۱۳۰۷ هش)، غیرقانونی اعلام کردن حجاب برای زنان (۱۹۳۵م/۱۳۱۴ هش) و کنترل و تصرف موقوفات به وسیلهٔ حکومت (۱۹۳۴م/۱۳۱۳ هش) ناراضی بودند.

با وجود آن که بسیاری از این اصلاحات برای طبقات بالا و متوسط مناسب و سودمند بود، ولی شکاف فرهنگی بین شهروندان هوادار غرب و اکثریت جامعهٔ ایران را افزایش داد.

اگر چه حکومت محمدرضا شاه، ظاهراً در ۱۹۴۱م/۱۳۲۰ هش، یعنی زمانی که انگلستان او را به جای پدرش بر تخت سلطنت نشاند آغاز شد، اما شروع واقعی حکومت او به پس از بازگشت وی از تبعید برمی‌گردد؛ زیرا از آن زمان به بعد بود که محمدرضا شاه با کمک دولت‌های غربی (به ویژه امریکا و انگلستان) و شرکت‌های چندملیتی پایه‌های قدرت خویش را تحکیم کرد. وابستگی فزایندهٔ شاه به غرب و اتکایش به حمایت ارتش و نیروی پلیس آموزش دیده در غرب و اسرائیل او را به تحقق برنامهٔ بلندپروازانهٔ نوسازی به سبک غربی ترغیب کرد. اجرای این برنامه که «انقلاب سفید» (۷۷-۱۹۶۳م/۵۶-۱۳۴۴ هش) نام گرفت، با اعمال سیاست سرکوب برای کنترل مخالفت همراه شد، به این معنا که شاه برای سرکوب مخالفت ملی‌گرایان آزادی‌خواه و مارکسیست‌ها، همانند دههٔ ۱۹۷۰، به سازمان اطلاعات مرکزی امریکا و پلیس مخفی‌اش (ساواک) که زیر نظر موساد (اسرائیل) آموزش دیده بود، متوسل شد.

محمدرضا شاه نیز مانند پدرش، در ابتدا از حمایت علما برخوردار بود؛ زیرا بسیاری از آنها در سال‌های اولیهٔ حکومتش، به خاطر این که سلطنت را حامی خود در مقابله با دین‌ستیزی افسار گسیخته و تهدید کمونیسم می‌دانستند، غیرسیاسی باقی

ماندند و اگرچه تا دهۀ ۱۹۷۰ به مخالفت مؤثر با حکومت نپرداختند، اما همان انتقادات اولیۀ آنها از زیاده‌روی‌های حکومت، موجب شد دستگاه امنیتی حکومت در دهۀ ۱۹۶۰، آنها را به مثابه نهادی مذهبی هدف حمله قرار دهد.

سیاست‌های پهلوی، کنترل دولت را به نحو فزاینده‌ای به حوزه‌هایی که سابق بر این در اختیار علما بود، گسترش داد. اصلاحات حکومت در آموزش و پرورش، امور قضایی و موقوفات مذهبی در دهۀ ۱۹۳۰، با اصلاحات ارضی در دهۀ ۱۹۶۰ دنبال شد و این امر، دارایی، درآمد و قدرت علما را بیشتر محدود کرد. از این گذشته، علما به مثابه طبقه‌ای که منزلت و قدرتشان مدت‌های مدید از طریق پیوند با نخبگان سیاسی تقویت شده بود، از دو شاخه شدن نظام آموزشی و جامعۀ ایران به دلیل تفاوت اساسی در نگرش و هویت موجود میان نخبگان و روشنفکران غیردینی از یک سو و روحانیان مذهبی از دیگر سو، رنج می‌بردند. همچنان که قدرت در دستان شاه و نخبگان غرب‌گرا و غیردینی متمرکزتر می‌شد، روابط دولت ـ علما به آهستگی رو به وخامت گذاشت و طبقۀ مذهبی که با طبقۀ تجار سنتی (بازار) اتحاد طبیعی داشت، با مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی توده‌ای (Populist) خود را درگیر کرد.

در اوایل دهۀ ۱۹۶۰، آیت‌الله روح‌الله خمینی در مقام سخنگوی اصلی ضدحکومتی در میان اقلیت رو به رشد علمایی مطرح شد که برنامۀ نوسازی شاه (به ویژه اصلاحات ارضی و حق انتخاب زنان) و روابط نزدیک ایران با ایالات متحده، اسرائیل و شرکت‌های چندملیتی را به مثابه تهدیدی برای اسلام و زندگی مسلمانان ایران و استقلال ملی تلقی می‌کردند. [امام] خمینی مخالفت سازش‌ناپذیر خود را با استبداد و نفوذ یا حاکمیت نیروهای بیگانه، از منبرش در قم شروع کرد. وی ایالات متحده را به منزلۀ «دشمن اسلام» در همۀ سیاست‌هایش محکوم نمود. به نظر ایشان «[ماهیت] این دشمن مخصوصاً در حمایتش از اسرائیل و نفوذش در ایران آشکار می‌شد».[1] در سال ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ هش، رویارویی در قم (۲۲ مارس/۲ فروردین) و مشهد (۳ ژوئن/۱۳ خرداد) به بازداشت [امام] خمینی در ۴ ژوئن/۱۴ خرداد (مصادف با ۱۰ محرم، سالگشت شهادت امام حسین[ع]) منجر شد. پس از آن، تظاهرات و شورش‌های توده‌ای به رهبری علما در شهرهای بزرگ آغاز شد و حکومت به طرز بی‌رحمانه‌ای همۀ آنها را سرکوب کرد. [امام] خمینی از زندان آزاد شد، ولی پس از آزادی، دوباره علیه حکومت به سخنرانی پرداخت. زمانی که پارلمان آزاد، قانون

مصونیت قضایی (Capitulation) اتباع امریکا را تصویب کرد و چند روز بعد از آن، ایران وامی به مبلغ ۲۰۰ میلیون دلار از امریکا گرفت، [امام] خمینی در این باره چنین گفت:

> *[دولت] ایران استقلال ما را فروخت، ما را جزو دول مستعمره حساب کرد، ملت مُسلم ایران را پست‌تر از وحشی‌ها در دنیا معرفی کرد... اگر نفوذ روحانیون باشد نمی‌گذارد این ملت اسیر انگلیس یک وقت باشد، اسیر امریکا یک وقت باشد. اگر نفوذ روحانیین باشد، نمی‌گذارد که اسرائیل قبضه کند اقتصاد ایران را، نمی‌گذارد که کالاهای اسرائیل در ایران بدون گمرک فروخته بشود!... ما زیر چکمهٔ امریکا برویم چون ملت ضعیفی هستیم؟! چون دلار نداریم؟! امریکا از انگلیس بدتر، انگلیس از امریکا بدتر، شوروی از هر دو بدتر... اما امروز سروکار ما با امریکاست.*[۲] (صحیفهٔ نور، ۱، ۲-۱۲۰ و ۹-۱۹۸).

[امام] خمینی در ۱۹۶۴ به ترکیه تبعید شد. در سال ۱۹۶۵ به عراق و از آن جا در ۱۹۷۸ به فرانسه عزیمت کرد. وی در تبعید، به تدریس، نوشتن (حکومت اسلامی) و سخنرانی علیه شاه ادامه داد و سیاست‌های «ضد اسلامی» شاه را محکوم کرد. اسنیت در تبعید، [امام] خمینی را قادر نمرد تا منتقدی صریح و سازش‌ناپذیر باقی بماند و سرانجام به صورت نماد اصلی مبارزه علیه شاه درآید. او در یکی از جلسات بحث خود در عراق، به طور خلاصه دیدگاهش را دربارهٔ اسلام و نقش روحانیت به این شرح بیان کرده بود:

> *اسلام برنامهٔ زندگی دارد. اسلام برنامهٔ حکومت دارد. اسلام قریب ۵۰۰ سال تقریباً یا بیشتر حکومت کرده است. اسلام از قبل از تولد انسان شالودهٔ حیات فردی را ریخته است. تا آن وقت که در عائله زندگی می‌کند شالودهٔ اجتماع عائله‌ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است. تا آن وقت که در تعلیم وارد می‌شود، تا آن وقت که در اجتماع وارد می‌شود، تا آن وقت که روابطش با سایر ممالک و سایر دول و سایر ملل هست، تمام این‌ها تکالیف دارد در شرع مطهر... سیاست دارد، اسلام، ادارهٔ مملکتی دارد، اسلام ممالک بزرگ را اداره می‌کند، اسلام... مسجد، مرکز سیاست اسلام بوده است... مطالب مربوط به جنگ‌ها، مربوط به سیاست مُدن، این‌ها همه در مسجد درست می‌شده است، شالوده‌اش در مسجد ریخته می‌شده است*[۳] (همان، ۹-۱۹۸).

مخالفت علیه شاه، در طول دهه ۱۹۷۰، افزایش یافت و طیف گسترده‌ای از جامعهٔ ایران را دربرگرفت، از جمله نویسندگان، شعرا، روزنامه‌نگاران، استادان و دانشجویان، مارکسیست‌ها و آزادی‌خواهان ملی‌گرا، روشنفکران غیردینی، سنت‌گراها و تجددگرایان اسلامی که دل‌مشغولی‌های مشترک همهٔ آنها، فقدان مشارکت سیاسی، از بین رفتن استقلال ملی و نبود هویت فرهنگی مذهبی در جامعه‌ای بود که به طور فزاینده‌ای رو به سمت غربی شدن می‌رفت. روحانیت به وسیله روشنفکران اسلام‌گرا و روشنفکران غیردینی که پیامشان به ویژه در میان اندیشه‌گران سیاسی و دانشجویان نفوذ داشت، جذب شد. «جلال آل‌احمد» یکی از اعضای سابق حزب (کمونیست) توده، دربارهٔ خطرات علاقهٔ افراطی ایران به غرب هشدار داد. اعتقاد اولیهٔ او به برنامهٔ نوسازی ایران، در انتقاد شدید و ستیزه‌جویانه‌اش از آنچه او «غرب‌زدگی» می‌نامید، به اوج رسید:

> *غرب‌زدگی می‌گویم همچون وبازدگی... دست‌کم چیزی است در حدود سن‌زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوساند؟ از درون پوستهٔ سالم برجاست اما فقط پوست است. عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی مانده... و اکنون در لوای این پرچم ما شبیه به قومی از خود بیگانه‌ایم. در لباس و خانه و خوراک و ادب و مطبوعات‌مان و خطرناک‌تر از همه در فرهنگمان. فرنگی‌مآب می‌پروریم و فرنگی‌مآب راه‌حل هر مشکلی را می‌جوییم*[۴] (آل‌احمد، ۷۸ و ۲۱).

«دکتر علی شریعتی»، روشنفکر تحصیل‌کردهٔ دانشگاه سوربن، نمایندهٔ نسل جدیدی از اندیشه‌گران معتقد به مذهب بود که دیدگاه‌های اصلاح‌گرایانه‌اش ترکیبی از ضدامپریالیسم جهان سومی، زبان علمی ـ اجتماعی غربی و شیعه‌گرایی ایرانی به منظور خلق ایدئولوژی انقلاب اسلامی برای اصلاح ساختار سیاسی ـ اجتماعی بود. وی نیز در بیانات و نوشته‌های خود «غرب‌زدگی» را محکوم می‌کرد:

> *بیایید رفقا اروپا را رها کنیم، بیایید به تقلید تهوع‌آور از اروپا خاتمه دهیم، بیایید به اروپایی پشت‌پا زنیم که همواره از انسانیت صحبت می‌کند، اما موجودات انسانی را در هر کجا که می‌یابد، درهم می‌کوبد.*[۵]

تفسیر «شریعتی» از اسلام، نگرش سوسیالیست‌های جهان سومی چون «چه گوارا» و «فرانتس فانون» را دربرمی‌گیرد. همانند الهیون رهایی‌بخش، «شریعتی» از کسانی که مذاهب سنتی را طرد می‌کردند، متمایز بود. در عوض، او بر شکست

امپریالیسم غربی که لازمهٔ احیای هویت فرهنگ مذهبی اسلامی و ایرانی بود، تأکید داشت. زیربنای دیدگاه انقلابی او «یگانگی هویت ملی» و «عدالت اجتماعی» بود و تنها، نهضت متعهد به این برنامه می‌توانست به شکستن سیطرهٔ «امپریالیسم جهانی شامل شرکت‌های چندملیتی و امپریالیسم فرهنگی، نژادپرستی، استثمار طبقاتی، مظلومیت طبقاتی، تبعیض طبقاتی و غرب‌زدگی» امید داشته باشد.[۶]

افکار و نگرش «جلال آل‌احمد»، «علی شریعتی» و «مهدی بازرگان» (مهندس، سیاستمدار و متفکر تجددگرای اسلامی)، نسلی از دانشجویان و روشنفکران را که از طبقات سنتی و متوسط مدرن برآمده بودند، تحت‌تأثیر قرار داد. بسیاری از آنها تحصیل‌کردگان دانشگاه‌های غیردینی بودند و شامل دانشمندان، مهندسان و سایر متخصصان می‌شدند. اغلب آنها در مناطق شهری می‌زیستند، گرچه بسیاری برای تحصیلات عالیه و استخدام، از دهکده‌ها، روستاها و مناطق روستایی به شهرها مهاجرت کرده بودند. این دانشجویان و متخصصان با گرایش اسلامی، بعدها در مبارزه علیه شاه به جمع روحانیان، طلاب و بازاری‌ها پیوستند.

در اواسط دههٔ ۱۹۷۰، اوضاع سیاسی ایران به نحو غم‌انگیزی به وخامت گرایید. سیاست‌های سرکوبگرانهٔ شاه؛ روشنفکران، ملی‌گرایان آزادی‌خواه، مارکسیست‌ها، روحانیان، تاجران و زمینداران را تحت‌تأثیر قرار داد و این عامل مشترکی را برای ایجاد نوعی نهضت و مخالفت گسترده پدید آورد. اسلام شیعی ثابت کرد که ماندنی‌ترین ابزار ریشه‌دار بومی برای بسیج یک نهضت توده‌ای مؤثر است و قادر است مفهوم هویت و تاریخ، نمادها و ارزش‌های مشترک را برای رهبری قدرتمند مذهبی ـ سیاسی ومراکز سازمانی نهضت فراهم آورد. اسلام شیعی، همچنین چارچوبی ایدئولوژیک عرضه کرد و از طریق آن به نهضت مظلوم و محروم مخالفت با هر نوع طاغوت معنا و مشروعیت بخشید، به نحوی که گروه‌های متنوعی توانستند به آن بپیوندند و در آن فعالیت کنند. روحانیانی چون «آیت‌الله خمینی[ره]، مطهری، طالقانی و بهشتی» در کنار ایدئولوگ‌های غیرروحانی نظیر «بازرگان و شریعتی»، ایدئولوژی‌های انقلابی و اصلاح‌گرایانه را بسط دادند. تحت‌تأثیر نوشته‌های سنی مذهبان فعال اسلامی چون «حسن‌البنا» و «سید قطب» از جمعیت اخوان‌المسلمین مصر، «محمد اقبال» و «مولانا ابوالعلی مودودی» از جماعت اسلامی پاکستان؛ مخالفان ایرانی، تاریخ و معتقدات شیعه را مطابق اوضاع و احوال خودشان باز تفسیر کردند. در نتیجه، ایدئولوژی

انقلابی ایران، به نحو بارزی ایرانی و شیعی بود. شهادت وارث بر حق [حضرت] علی [ع] و فرزندش [امام] حسین [ع] توسط خلیفهٔ «غاصب» سنی ـ یزید ـ در کربلا در سال ۶۸۰م/۶۹ هـش انگاره‌ای برای انقلاب ایران به شمار می‌رفت.

این رخداد فراتاریخی، [خمیرمایهٔ] داستان و نمادهای مقدس ظلم و عصیان، مصیبت و شهادت و جنگ عادلانه (جهاد) علیه نیروهای استبداد و بی‌عدالتی اجتماعی را فراهم کرد. سربازان سرور نیکان ([امام] حسین[ع]، سلطان مبارزه)، بر ضد نیروهای شیطانی رقیب ـ شاه ـ هدایت شدند. در این میان، رهبری مذهبی، پاک و مقدس باقی ماند که نه با حکومت همکاری کرد و نه حکومت موفق شد او را به سکوت وادار کند. البته این واقعیتی است که شماری از روحانیون کاریزماتیک، چون «[امام] خمینی[ره]، طالقانی و بهاءالدین محلاتی به دلیل موضع مخالفشان در دورهٔ حکومت شاه دچار تنگناهایی شدند. «برخورد محاکم سلطنتی با روحانیت، تقریباً شامل گسترهٔ کاملی از اذیت و آزار و مانع‌تراشی اداری تا زندان، تبعید و حتی اعدام می‌شد».[۷] اما حکومت در تحدید قدرت روحانیون که روزبه‌روز از طریق مساجد به نفوذشان افزوده می‌شد، در مقایسه با خفه کردن صدای رهبران مخالفان غیردینی، کمتر موفق بود. به اصلاح‌گران غیرروحانی نظیر «شریعتی و بازرگان» عنایت بسیاری می‌شد، به ویژه از سوی نسل جوان از خودبیگانه شده و شدیداً ستیزه‌جو. نظام مسجد ـ علما، شبکه‌ای از مراکز ملی برای ارتباط و فعالیت‌های سیاسی و نیز گنجینه‌ای از رهبری توده‌ها را فراهم می‌کرد.

سال ۱۹۷۸ م/۱۳۵۷ هـ ش، نقطهٔ عطفی در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. روشنفکران سیاسی، علما، دانشجویان و تجار به خاطر واکنش حکومت به اعتراضات سیاسی، از اواخر ۱۹۷۷ تا سپتامبر ۱۹۷۸، به هیجان آمدند اگر چه بسیاری از تظاهرات صلح‌آمیز بود. راه‌پیمایی‌های اعتراض‌آمیز و اعتصابات به مجرد برخورد پلیس و ارتش با تظاهرکنندگان به خشونت انجامید و در این میان بسیاری کشته و مجروح شدند. به محض این که محورهای اصلی جنبش (نهضت) یعنی علما، تجار و دانشجویان، بازارها و دانشگاه‌ها را تعطیل کردند، مساجد علاوه بر محلی برای عبادت، به مکانی برای برپایی مراسم سیاسی و بسیج عمومی تبدیل شد. در نیمهٔ اول ۱۹۷۸ م/۱۳۵۷ هـ ش، تظاهرات در تبریز، یزد و قم با تیراندازی نیروهای حکومتی به روی مردم معترض، به خشونت گرایید. معترضان در عوض به نمادهای

حکومت پهلوی و دولت «غربی» او؛ مجسمه‌های شاه، مشروب‌فروشی‌ها، سینماها، و مهمانسراهای مجلل حمله بردند. جمعیت خشمگینانه فریاد می‌کشید: «مرگ بر شاه»، «نابود باد امریکا»، «حسین سرور ماست، خمینی رهبر ماست». در سپتامبر ۱۹۷۹/ شهریور ۱۳۵۷ هـ ش، آشوب‌ها در تهران به اوج خود رسید، در ۷ سپتامبر/ ۱۶ شهریور، جمعیتی بالغ بر ۵۰۰۰۰۰ نفر از تظاهرکنندگان به تحمیل قوانین غربی اعتراض کردند. در ۸ سپتامبر/ ۱۷ شهریور (جمعه سیاه)، ۷۵۰۰۰ نفر از تظاهرکنندگان، نشستی در میدان ژاله ترتیب دادند. سربازان، تانک‌ها و هلکوپترهای جنگی که امریکا به میزان زیاد در اختیار شاه قرار داده بود، به جمعیت حمله کردند.

جمعهٔ سیاه که گروه مخالفان را وحدت بخشید و بخش‌های مختلف مردم را تحت لوای اسلام بسیج کرد، به مثابه نقطهٔ عطفی در تاریخ انقلاب باقی ماند. کارگران حرفه‌ای و یقه سفیدها و یقه آبی‌ها به علما، طلاب، روشنفکران، دانشجویان، بازاری‌ها و شهرنشینان فقیر پیوستند. نمادها، شعارها و ایدئولوژی اسلامی و زیربنای مسجد - روحانیت، هستهٔ انقلاب را شکل داد. میلیون‌ها ایرانی به خیابان سرازیر شده فریاد می‌کشیدند: «الله‌اکبر». آوردگاه اسلام سنتی می‌غرید. مذهبی و غیر مذهبی، مبارز دینی و غیر دینی، سنت‌گرا و تجدد خواه، به نماز جمعه رفتند و تحت لوای اسلام به تظاهرات پرداختند و تصاویر [امام] خمینی و «شریعتی» را با خود حمل کردند. زنانی که پوشش غربی داشتند و از شیوه‌های زندگی غربی بهره می‌بردند به خواهران سنتی خود در پوشیدن چادر به عنوان نماد اعتراض، پیوستند. همهٔ مردم اعم از روستایی و شهری، طبقات سنتی و مدرن، کارگران یقه سفید و یقه آبی از اعتصابات حمایت کردند و در اواخر اکتبر/مهر، دامنهٔ آن؛ فروشگاه‌ها، مدارس، ادارات دولتی، مناطق نفت‌خیز و پالایشگاه‌ها را دربرمی‌گرفت.

در ماه دسامبر/ آذر، در ماه محرم، گروه‌های مذهبی به راه‌پیمایی اعتراض‌آمیزی دست زدند. در تهران در مراسم عزاداری روز عاشورا حدود ۲ میلیون نفر در خیابان‌های پایتخت راه‌پیمایی کردند و خواهان سقوط شاه، بازگشت [امام] خمینی و برقراری حکومت اسلامی شدند. شاه فرومانده که به حمایت امریکا مطمئن نبود و دیگر توان اداره کشور را نداشت، در ۱۶ ژانویه ۱۹۷۹/ ۲۶ دی ۱۳۵۷، کشور را ترک کرد، در ۱ فوریه ۱۹۷۹/ ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، آیت‌الله خمینی با یک فروند هواپیمای جت اجاره شده از فرانسه، در حالی که تعدادی از یاران و خبرنگاران رسانه‌های غربی

نیز وی را همراهی می‌کردند، به ایران آمدند و میلیون‌ها ایرانی مشتاق در فرودگاه تهران از ایشان استقبال کردند.

از پادشاهی تا جمهوری اسلامی

به رغم نابسامانی‌هایی که ملازم تمام انقلابات است، جمهوری اسلامی در دوره‌ای نسبتاً کوتاه شکل گرفت و اهداف دوگانه‌اش را پی‌گیری کرد؛ نهادینه کردن انقلاب در داخل و صدور آن در خارج. در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰، جمهوری اسلامی نهادینه شد و روحانیون مبارز به طور کامل حکومت را در اختیار خود گرفتند. حکومت جدید از منظر احیاگرانه، بر مبنای مقیاس‌هایی به پاک‌سازی جامعهٔ فاسد پرداخت. قماربازی و مشروب‌خواری ممنوع اعلام شد، باشگاه‌های شبانه و مشروب‌فروشی‌ها تعطیل شدند و برای مواردی چون فحشا، قاچاق مواد مخدر و دیگر اشکال فساد، تنبیهات سختی در نظر گرفته شدند. مساجد و رسانه‌های گروهی، برای تبلیغ ایدئولوژی اسلامی به کار گرفته شد. و از همه مهم‌تر، تغییرات اساسی سازمانی صورت گرفت. در همه‌پرسی مارس ۱۹۷۹/فروردین ۱۳۵۸، نظام شاهنشاهی ایران به جمهوری اسلامی تغییر یافت و مجلسی از خبرگان که روحانیت آن را هدایت می‌کرد، پیش‌نویس قانون اساسی جدید را تهیه نمود که در همه‌پرسی عمومی به تصویب رسید. قانون اساسی که بر مبنای برداشت [امام] خمینی از حکومت اسلامی تدوین شده بود، حکومت مستقیم روحانی با رهبری ایشان را بنیان گذاشت. در حالی که در قانونی اساسی نظریهٔ حاکمیت مردمی پذیرفته شده بود، با وجود این، اصل حکومت فقیه (ولایت فقیه) حفظ و تصریح شد که فقیه را باید شورای نگهبان که مرکب از حقوق‌دانان مسلمان است، یاری کنند.

[امام] خمینی نظریهٔ ولایت فقیه خود را سال‌ها پیش در جلسات بحث و نیز در خلال نوشته‌هایش طرح کرده بود. مبنای آموزهٔ شیعه بر این اصل قرار دارد که در زمان غیبت حاکم عادل یا امام غایب [عج]، جامعهٔ مسلمان باید با قانون اسلام و شریعت اداره شود. [امام] خمینی با پذیرش ضرورت این که حاکم مسلمان واقعی می‌بایست با «جامعیت علمی، عدالت و منش اخلاقی»اش شناخته شود، معتقد بود که فقهای مسلمان به جای این که صرفاً مشاور حاکم باشند، باید مستقیماً حکومت کنند، زیرا آنها در مقام صاحب‌نظران شریعت، آمادگی بیشتری برای تضمین حکومت بر مبنای

قانون اسلام دارند. [امام] خمینی بر آن بود که حاکمیت فقیه، همان چیزی است که پیامبر اسلام اعمال می‌کرد. فقیه همان اقتدار را دارد، اگر چه منزلتش در حد منزلت حضرت رسول نیست. او می‌تواند همانند ایشان، امور حکومت را اداره و نظارت کند. چنین حکومتی ممکن است به وسیلهٔ جمعی از فقها یا حتی یک فقیه اعمال شود.

قانون اساسی، [امام] خمینی را فقیه نامید و بعد از وفات ایشان، ادارهٔ امور را به جانشین واجد شرایط یا به شورایی مرکب از ۳ تا ۵ نفر فقیه واگذار کرده است، چنان که بعد از رحلت [امام] خمینی در چهارم ژوئن/چهاردهم خرداد، رئیس جمهور [آیت‌الله سید] علی حسینی خامنه‌ای در مقام فقیه به جانشینی ایشان انتخاب شد. [ولی] فقیه با آخرین مرتبه اقتدار، رهبر اصلی سیاسی مذهبی کشور است. او آخرین مرجع تفسیرکنندهٔ قانون اسلامی به شمار می‌رود. همچنین انتصاب اعضای شورای نگهبان، تعیین سران قوهٔ قضاییه، ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و نظارت بر رئیس جمهور، نخست وزیر و مجلس بر عهده اوست. هم رهبران تجددگرایی نظیر «مهدی بازرگان» و «ابوالحسن بنی‌صدر» و هم شخصیت‌هایی چون «شریعتمداری»، «مخالف پذیرش نظام مبتنی بر فقیه بودند. اما اکثریت روحانیان در مجلس خبرگان [قانون اساسی] از نظام مبتنی بر ولایت فقیه حمایت کردند. تعداد معدودی هم که ترس داشتند این نهاد به دیکتاتوری منجر شود، به وسیلهٔ اکثریتی که معتقد بودند ولایت فقیه مانع دیکتاتوری است، مجاب شدند. یکی از آنها در این باره چنین گفت: «فقیه همانند پیامبر، برای مردم رحمت، محبت و عدالت می‌آورد، نه دیکتاتوری».[۸] سرانجام اکثریت اعضای مجلس با نظر [امام] خمینی [ره] موافقت کردند: «ولایت فقیه چیزی نیست که به وسیلهٔ مجلس خبرگان ایجاد شود، آن را خداوند مقرر کرده است».[۹]

بنابراین، برتری قانون اساسی و فقها ([ولی] فقیه، شورای نگهبان و قوه قضاییه)، بنیانی را برای تحکیم سلطهٔ روحانیت بر حکومت ایجاد کرد. انقلاب، مجموعه‌ای از نخبگان دینی و غیر دینی، طبقات اجتماعی، احزاب و جنبش‌های چریکی‌ای که نمایندگی گسترده‌ای از گرایش‌های مذهبی و سیاسی را بر عهده داشتند، گردهم می‌آورد. اینان گرچه همگی درصدد مبارزه با دشمن (استبداد پهلوی و کنترل خارجی) و دستیابی به هدفی مشترک (تحقق جامعهٔ عادلانه و متساوی‌تر) بودند، اما هیچ‌گونه توافقی بر سر نوع رهبری حکومت جدید نداشتند. بسیاری برای آنچه در روزهای

اولیهٔ بعد از وقوع انقلاب رخ داد، آماده نبودند و اغلب به آثار [امام] خمینی [ره] و دیدگاه‌های او دربارهٔ ماهیت حکومت و سیاست ناآگاه بودند. انتقادات [امام] خمینی از شاه و فراخواندن وی به برپایی نوعی نظم سیاسی ـ اجتماعی نوین، با سایر انتقادات وی از حکومت پهلوی متعارض نبود. با وجود این، مشاوران امام در پاریس و ایران که لحظه به لحظه بازگشت او را به ایران پی‌گیری می‌کردند، متفکرانی غیر روحانی بودند که تحت تأثیر جهان‌بینی «شریعتی» قرار داشتند. آنها افرادی چون «ابوالحسن بنی‌صدر» ـ تحصیل‌کردهٔ فرانسه ـ «صادق قطب‌زاده»، «منصور فرهنگ» و «ابراهیم یزدی» ـ تحصیل‌کردهٔ امریکا - بودند. حتی زمانی که [امام] خمینی در مقام نماد اصلی و رهبر انقلاب مطرح شد، بسیاری از مبارزان انتظار داشتند که روحانیان بعد از پیروزی انقلاب، دوباره به همان مساجد و مدارس (جلسات بحث) بازگردند.

هنگامی که [امام] خمینی در فوریهٔ ۱۹۷۹/بهمن ۱۳۵۷، «مهدی بازرگان» را به نخست وزیری دولت موقت منصوب کرد، تنش و رقابت بین دو گروه رقیب، که به نظر می‌رسید دولتی دوگانه باشند، بالا گرفت: «روحانیان مبارز» که شورای انقلاب را در کنترل داشتند و «کابینهٔ بازرگان». در ۱۹۸۰/ ۱۳۵۹ «بازرگان» استعفا کرد و «بنی‌صدر» در مقام نخستین رئیس جمهور ایران انتخاب شد و حزب جمهوری اسلامی که تحت کنترل روحانیان بود، اکثریت کرسی‌های مجلس را در انتخابات از آن خود کرد. اما اعتقاد «بنی‌صدر» مبنی بر این که روحانیان بیشتر نقشی غیر مستقیم دارند تا مستقیم، موجب شد با حزب جمهوری اسلامی که «آیت‌الله [سید] محمد حسین بهشتی» آن را رهبری می‌کرد، دچار مشکل شود. اگر چه «بنی‌صدر» در شکل‌دهی سازمان سیاسی و حوزهٔ انتخاباتی خاص خودش شکست خورد، اما در ژوئن ۱۹۸۱، حزب مسلط مجلس یعنی حزب جمهوری اسلامی، او را استیضاح کرد و با تأیید امام از قدرت برکنار نمود.

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی امنیت داخلی را برقرار کرد و نقش کنترل قدرت در ارتش را برعهده گرفت. کمیته‌های انقلاب و سازمان‌ها (بنیاد مستضعفان، جهاد سازندگی، کمیسیون بازسازی و نوسازی مناطق جنگ زده) در اقدامات زیادی از خدمات اجتماعی تا برقراری امنیت، درگیر بودند. مقامات و اعضای نهادهای حکومت سابق در ارتش، پلیس، وزارت‌خانه‌ها، دانشگاه‌ها و مدارس پاک‌سازی شدند و دگراندیشان اسلامی، غیر دینی و چپ‌گرا سکوت کردند.

انتصابات بر مبنای صلاحیت‌های انقلابی و صداقت ایدئولوژیکی صورت می‌گرفت. سرانجام دفاتر حزب نهضت آزادی تعطیل شد، «بنی‌صدر» به پاریس گریخت و «صادق قطب‌زاده» هم که شماری از پست‌ها، شامل وزارت امور خارجه را در اختیار داشت، به دلیل مشارکت در توطئه ترور [امام] خمینی [ره] اعدام شد.[۱۰]

صداهای مخالفان روحانی و غیر روحانی در زیر انتقادات انبوه روحانیت متعهد و غیرروحانیان و با اقدامات دولت برای تعبیر و حفظ تقدس ایدئولوژیکی، خاموش شد. روحانیان واقعی؛ محاکم عرفی را برچیدند و شبکه‌ای از واعظان مساجد که در مقام نمایندگان [امام] خمینی [ره] خدمت می‌کردند، روی کار آمدند. آنها، ایرانیان را در هر جمعه در نماز موعظه می‌کردند و در مراسم سیاسی ـ مذهبی به منظور اسلامی کردن و بسیج نمودن مردم در جهت ایدئولوژی حکومت به ایراد خطابه می‌پرداختند.

در اوایل دهۀ ۱۹۸۰، اعضای «غیر روحانی درجۀ دوم جمهوری اسلامی» که در دولت خدمت می‌کردند و در دیوان سالاری دولتی، موقعیت‌های حساسی در اختیار داشتند، به حمایت از روحانیت مبارز می‌پرداختند.[۱۱] این دیوان سالاران غیر روحانی عموماً زمینۀ تحصیلی و اجتماعی مشترکی داشتند. بیشتر آنها زیر چهل سال و از طبقۀ متوسط و خانواده‌های بازاری، و اغلب جزو نخستین نسلی بودند که تحصیلات دانشگاهی (اغلب در علوم پزشکی) در داخل یا خارج داشتند[۱۲] و افرادی چون [میر] «حسین موسوی» نخست وزیر، «علی‌اکبر ولایتی» وزیر امور خارجه و مقامات وزارت‌خانه‌ها، خدمات عمومی و اعضای مجلس نمایندگی‌آنها را عهده‌دار بودند. بنابراین، جمهوری اسلامی بر مبنای اتحاد روحانیان و غیر روحانیان که به [امام] خمینی و انقلاب متعهد بودند، بنا شد، به رغم تمایزاتی که در دیدگاه و روش‌هایشان وجود داشت.

سرانجام حکومت، سازمان‌ها و احزاب چپ‌گرا را حذف کرد. در سال‌های نخست بعد از انقلاب، رابطۀ حکومت با چپ‌گراها، اگر نگوییم حمایت‌گونه، حالتی از تساهل دو جانبه داشت. اما، مدت زمان کوتاهی بعد از عزل «بنی‌صدر» در ۱۹۸۱، گروه موسوم به مجاهدین علیه حکومت شورش کردند. آنها با پاسداران انقلاب در سراسر کشور درگیر شدند و دست به ترور روحانیان برجسته زدند. اعتقاد بر این بود که آنها، مسئولیت بمب‌گذاری در دفتر حزب جمهوری اسلامی (ژوئن ۱۹۸۱) را که در آن «آیت‌الله بهشتی» - مؤسس حزب - و سایر سران حزب کشته شدند، بر عهده داشتند.

بمب‌گذاری بعدی (آگوست ۱۹۸۱) موجب مرگ رئیس جمهور [محمد] «علی رجایی» و نخست وزیر [محمد] «جواد باهنر» شد. حکومت با دستگیری‌ها و مبارزات گسترده به مقابله [با عاملان بمب‌گذاری‌ها] برخاست و سرانجام موفق شد خطر داخلی [منافقین] را در حدود سال ۱۹۸۲ بطور مؤثری خنثی کند.[۱۳]

حزب توده، در درون نظام به فعالیت ادامه داد و از مجاهدین حمایتی نکرد. به هر صورت با گرم‌تر شدن روابط اتحاد شوروی با عراق در جریان جنگ ایران و عراق، حکومت بساط حزب توده را در ۱۹۸۳ برچید، بسیاری از سران و اعضای حزب را دستگیر کرد و سپس این حزب را غیرقانونی اعلام کرد. بدین ترتیب، در اواسط دهۀ ۱۹۸۰ روشن شد که روحانیت انقلابی، حکومت خود را تحکیم کرده است.

صدور انقلاب

هدف اصلی سیاست خارجی ایران، از همان آغاز به کار حکومت جدید، تبلیغ و گسترش اسلام انقلابی بود. این هدف در وظیفه‌ای ریشه داشت که قرآن برای مسلمانان در جهت تحقق و تبلیغ پیام الهی در سراسر گیتی معین کرده است. هدف صدور انقلاب با گسترش و فتوحات تاریخی اسلام (گسترش صلح اسلامی) تحت حاکمیت [حضرت] محمد [ص] و خلفای او همراه شده بود و این شیوه در دیدگاهی که قائل به تمایز بین دارالاسلام و دارالفکر است، انعکاس یافته بود. در حقیقت، قانون اساسی جدید ایران به وضوح نشانگر وجه اسلامی سیاست خارجی پویا و مبارزه جویانه‌ای است که هدفش اتحاد دنیای اسلام و گسترش حاکمیت خداوند در روی زمین است.[۱۴]

آیت‌الله خمینی طرفدار انقلاب غیر فرقه‌ای یا جهانی اسلام بود؛ انقلابی که هدفش از بین بردن شکاف سنی و شیعه در اسلام و آزادی مسلمانان بر حق شیعه و تمامی مظلومان جهان است. یکی از اهدافی که در قانون اساسی جدید بر آن تصریح شده، «تداوم بخشیدن به انقلاب در داخل و خارج» است و این، هدفی بود که بیش از سایر اهداف انقلابی، توجه رسانه‌های غربی را به خود معطوف کرد و در دل‌های غربیان و [سران] حکومت کشورهای اسلامی هراس افکند. برنامه‌های «صدای انقلاب اسلامی» از مسلمانان کشورهای خلیج فارس و ماورای آن، درخواست می‌کرد که علیه حکومت‌هایشان قیام کنند. در این شرایط، هم لفاظی‌های تند ایران و هم واکنش افراطی مخالفانش، تمییز اغراق انقلابی از واقعیت را مشکل کرده بود.

انقلاب ایران در زمان مناسب و در زمینهٔ مساعد تاریخی اتفاق افتاد. در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و به ویژه طی دههٔ ۱۹۷۰، اغلب مسلمانان جهان، شاهد احیای ایمان در زندگی فردی و اجتماعی‌شان بودند. توجه بیشتر به مناسک مذهبی (نماز خواندن، روزه گرفتن، پوشش مذهبی، ارزش‌های خانوادگی) با تأکید مجدد دولت و جامعه بر اسلام همراه شده بود. دولت‌ها در لیبی، مصر، سودان، پاکستان و مالزی برای مشروعیت بخشیدن به حکومت و سیاست‌هایشان به اسلام متوسل شدند، در حالی که جنبش‌های مخالف نیز برای به دست آوردن حمایت مردمی، زیر چتر اسلام گرد آمده بودند. بیانات و نهادهای اسلامی و نیز شخصیت‌های تاریخی اسلامی در سیاست مسلمانان به ابزاری تبدیل شدند که اغلب حکام از آن برای تقویت ملی‌گرایی استفاده می‌کردند یا مخالفان حکومت برای به چالش کشیدن ایدئولوژی‌های «معطوف به غرب» و «ملهم از دین ستیزی» حکومت بهره می‌بردند.

در تجربه و ایدئولوژی انقلابی ایران نشانه‌های زیادی است که با موضوعات و علایق احیاگرایانه در دیگر جوامع مسلمان شدت یافت. نخستین و مهم‌ترین عاملی که موجب شد انقلاب ایران به مثابه انقلاب اسلامی تلقی شود، ناشی از ایدئولوژی اسلامی و رهبران روحانی و غیر روحانی آن بود که ایدئولوگ‌های اولیهٔ جمهوری اسلامی، «آیت‌الله خمینی» [ره] و «دکتر علی شریعتی» آن را طرح کرده بودند. این گونه بود که این انقلاب، نخستین نمونهٔ انقلابی موفق و ملهم از اسلام بود. دوم این که، انقلاب سفید شاه به مثابه الگوی اصلی نوسازی به سبک و شیوهٔ غربی در خاورمیانه، زمینه‌ای وسیع برای نارضایتی‌های گسترده ایجاد کرد؛ نارضایتی‌هایی که بخش عمدهٔ آن از ناحیهٔ مسلمانانی بود که در مقام منتقدان سرسخت معتقد بودند که الگوهای توسعهٔ غربی فقط برای طبقهٔ متمایز نخبهٔ شهری سودمند است و به دلیل رواج وابستگی سیاسی و فرهنگی به غرب، به استقلال و حاکمیت ایران لطمه می‌زند. سوم این که، واکنش علیه «غرب زدگی» با مفهوم نویی از افتخار به گذشتهٔ شکوهمند و جست و جوی هویتی که بر اصالت و بازگشت به ارزش‌های بومی یا تحصیل مجدد آن تأکید داشت، همراه بود. و چهارم این که، به رغم تمایزات گسترده بین‌جوامع مسلمان، بازگشت به معنای احیای مجدد تاریخ و میراث اسلامی آنها بود.

برای مدتی، تجربهٔ احیاگرانهٔ اسلامی از شکست و سرخوردگی غربی کردن، با افتخار قدرت نوبنیاد و موفقیت اقتصادی امت مسلمان که تحریم نفتی ۱۹۷۳ مظهر

آن بود، جبران شد. ایران، نخستین انقلاب سیاسی «اسلامی» موفق را به جهان عرضه کرد؛ انقلابی که به نام اسلام و با شعار «الله‌اکبر» بر مبنای ایدئولوژی و نمادگرایی شیعه و رهبری روحانیت و غیر روحانیت اسلام‌گرا استوار بود و مسلمانان سراسر جهان از ثمرهٔ آن که همانا اوج گرفتن مفهوم هویت اسلام، بازگشت غرور و اقتدار مسلمانان در جهانی که تحت سلطهٔ ابر قدرت‌هاست، محظوظ شدند. علاوه بر این، آیت‌الله خمینی[ره] تجربهٔ ایران را راهنمایی برای تغییر سیاسی و ایدئولوژیکی امت جهانی اسلام می‌دانست. برنامهٔ او متحد کردن تمام مسلمانان در نبردی سیاسی و فرهنگی علیه شرق و غرب بود. با پیروزی در این نبرد، ایران آماده بود تا اصول خود را در کشور خویش و جهان خارج از آن تبلیغ کند.

اصول ایدئولوژی اسلامی ایران بی‌درنگ به مثابه معیارشناسان، فعالان اسلامی در جهان طرح شد که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تأکید مجدد بر اسلام به مثابه شیوهٔ زندگی تمام عیار.

۲. اعتقاد به این که پذیرش الگوی غیر دینی و غربی جدایی دین از دولت سرمنشأ تمام مصایب اجتماعی، اقتصادی، نظامی و سیاسی جوامع مسلمان است.

۳. اعتقاد راسخ به این که بازگشت قدرت و موفقیت‌های مسلمانان نیازمند برگشت به اسلام و حاکمیت دین الهی به جای سرمایه‌داری غربی و روسیه ملهم از مارکسیسم و سوسیالیسم است.

۴. معرفی دوبارهٔ شریعت (قانون اسلامی) به مثابه طرح اسلامی جامعه‌ای مطلوب که اجتماعی عادلانه و اخلاقی از مؤمنان است.

۵. تمایل به نبرد (جهاد)علیه تمام ناراستی‌ها، حتی اگر لازمهٔ آن تحمل سختی‌ها و در صورت لزوم به شهادت رسیدن در راه خدا باشد.

در حالی که تصورات زیادی در سراسر جهان اسلام در حال جولان بود، موفقیت‌های انقلاب ایران، شماری از حکومت‌های مسلمان را بیمناک کرد. هیئت‌هایی از رهبران مسلمان از شمال امریکا تا جنوب شرق آسیا (از جمله «صادق المهدی» از سودان، «انور ابراهیم» از مالزی و «نور میسوری» از فیلیپین) برای عرض تبریک به [امام] خمینی [ره] به تهران سفر کردند. شیعیان در سایر کشورهای خلیج [فارس] و پاکستان که اقلیت مهمی را تحت حکومت سنی‌ها تشکیل می‌دادند، جسورانه هویت فرقه‌ای خودشان را اظهار کرده، مراسم عبادی خود را به جای آورده،

نارضایتی خود را از حکومت موجود بیان نمودند. گروه‌های سنی همانند شیعیان از مصر (جمعیت میانه‌رو اخوان‌المسلمین و تندرو الجهاد) تا مالزی (ای بی آی ام، جنبش جوانان مسلمان مالزی، مبارزان پی ای اس، حزب اسلام در مالزی) ملهم از نمونهٔ ایران بودند. «یاسر عرفات» یکی از نخستین هیئت‌هایی را که به ایران آمد، رهبری کرد. جایی که او دفتر سازمان آزادی بخش فلسطین (پی ال اُ) را در ساختمانی که قبلاً مأموران اسرائیلی در آن مستقر بودند، افتتاح کرد. در همین زمان، حکام مسلمان و مخالفان اسلامی با «شبه خمینی» خواندن دشمنان خویش، دولت ایران را به دلیل نفوذ بی‌جا در سیاست داخلی خود متهم می‌کردند.[۱۵]

حکام کشورهای خلیج [فارس]، از جذابیت زبان و الگوی انقلابی ایران بیمناک بودند. در عراق، جایی که شیعیان حدود ۶۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، حکومت بعثی ـ سوسیالیستی صدام حسین با بروز شورش‌هایی در کربلا، نجف و کوفه (ژوئن ۱۹۷۹) به لرزه افتاد. [امام] خمینی[ره]، «صدام حسین» را به کفر محکوم کرد و [مردم عراق] را به سرنگون کردن حکومت وی فراخواند. «صدام حسین» با تشویق اعراب ایران به شورش، به مقابله برخاست.

در همین زمان «آیت‌الله محمدباقر صدر» - یکی از برجسته‌ترین و با نفوذترین روحانیون شیعه ـ از انقلاب ایران و [اندیشه] حکومت مبتنی بر [ولایت] فقیه [امام] خمینی [ره] استقبال کرد. حکومت عراق به ارتباط ایران با شیعیان فعال عراق، به ویژه حزب الدعوه و مجاهدین که در ۱۹۷۹ تشکیل شده بود، مظنون شد.[۱۶] رهبران شیعه دستگیر شدند. «آیت‌الله صدر» ـ کسی که حکومت بعث عراق را غیراسلامی خواند و هرگونه معامله‌ای را با آن حرام اعلام کرد ـ در آوریل ۱۹۸۰ اعدام و حزب‌الدعوه غیرقانونی اعلام شد. در فضایی که دو دولت [عراق و ایران] بر مبنای خصومت‌های عربی - ایرانی و رقابت‌های سنی- شیعه که قرن‌ها سابقه داشت، با یکدیگر رفتار می‌کردند، اوضاع به سرعت رو به وخامت گرایید. در ۲۲ سپتامبر ۳۱/۱۹۸۰ شهریور ۱۳۵۹، عراق به خاک ایران تجاوز کرد و جنگی آغاز شد که ۸ سال به طول انجامید.

[امام] خمینی [ره] از حکومت‌های عربستان و کشورهای خلیج [فارس] انتقاد کرد؛ هم به دلیل این که حکومت آنها حکومت پادشاهی غیراسلامی بود و هم به دلیل روابط اقتصادی و نظامی دولت این کشورها با ایالات متحده که [امام] از تأثیر روابط سست و بی‌پایهٔ این کشورها با امریکا، با تعبیر «اسلام امریکایی» یاد می‌کرد. نوارهای

سخنرانی و اعلامیه‌های [امام] خمینی[ره] و برنامه‌های روزانهٔ بخش عربی رادیو ایران، انتقادات [امام] خمینی [ره] و دستورات او را بیان می‌کرد:

حکام عربستان سعودی لباس مسلمانان را می‌پوشند، اما شیوهٔ زندگی آنها تجمل‌پرستانه،، بی‌شرمانه و مبتنی بر هوا و هوس است. ثروت‌های مردم را می‌گیرند و آن را تلف می‌کنند. به قمار بازی، شراب‌خواری و می‌گساری مشغولند. [در این صورت] تعجبی نخواهد داشت اگر مردم در مسیر انقلاب حرکت کنند، به خشونت دست بزنند و مبارزه‌شان را برای تحصیل منابع و حقوق‌شان ادامه دهند.[۱۷]

در نوامبر ۱۹۷۹، عربستان سعودی با وقوع ۲ انفجار به لرزه درآمد. در بیستم نوامبر، مبارزان سنی عربستان سعودی که پادشاهی سعودی را محکوم می‌نمودند، مسجد بزرگ مکه [مسجد الحرام] را به مدت دو هفته تصرف کردند. [امام] خمینی [ره] در این باره گفته بود که دست امریکایی‌ها در پشت جریان اشغال مسجد است. [در آن زمان] برای این که به سفارت‌خانه‌های آن کشور حمله شود، سفارت امریکا در اسلام‌آباد پاکستان به آتش کشیده شد. در حالی که عربستان سعودی از واقعهٔ تصرف [مسجد الحرام] سر در گریبان بود، شورش‌هایی در استان ثروتمند نفتی عربستان (الحصا) که ۲۵۰۰۰۰ نفر از شیعیان، یعنی ۳۵ درصد جمعیت را شامل می‌شوند، به وقوع پیوست. احساسات و اعتراضات سرکوب شدهٔ شیعیان، که از تبعیض حکام سنی آزرده‌خاطر و خواهان توزیع عادلانه‌تر درآمد نفت و خدمات عمومی بود، در پاسخ به انقلاب ایران و به نشانهٔ سپاس از پیروزی [امام] خمینی [ره]، شدت گرفت.

حوادث در اوایل دههٔ ۱۹۸۰، چیزی برای فراگیری بین مسلمانان و دولت‌های غربی نداشت. بیانیه‌هایی که دولت ایران صادر می‌نمود، همراه با رهبری روحانیانی که به سیاستی توسعه طلبانه دعوت می‌کردند، اوضاع را وخیم‌تر کرد. «رئیس جمهور [آیت‌الله سید]علی خامنه‌ای» به ائمه جماعات ۴۰ کشور توصیه کرد تا مساجدشان را به «پایگاه عبادت و [مبارزه] فرهنگی و نظامی [برای]... آماده‌سازی زمینه برای تشکیل حکومت اسلامی در تمامی کشورها» تبدیل کنند.[۱۸] جنگ ایران و عراق، روابط ایران با همسایگانش را تحت‌تأثیر قرار داد. کشورهای خلیج [فارس]؛ شورای همکاری خلیج [فارس] (جی سی سی) را تشکیل دادند و حمایت‌های مالی چشمگیر خود را به عراق آغاز کردند. [امام] خمینی [ره] این کشورها را به «بازگشت به دامان اسلام، رها

کردن رژیم صدام حسین در بغداد و تلف نکردن ثروت ملت‌هایشان» فراخواند و سعودی‌ها نیز در مقابل این بیانات تند و خشونت‌آمیز واکنش نشان دادند.[۱۹]

ایران از مراسم سالانهٔ حج در مکه برای تبلیغ پیام انقلابی‌اش استفاده کرد. «آیت‌الله خمینی» [ره] و سایر روحانیان برجسته ادعای سعودی‌ها را مبنی بر این که حافظان مکانی مقدس‌اند، رد نموده، از این [اندیشه] که حج ابعاد سیاسی دارد، دفاع می‌کردند. در مراسم حج، زائران ایرانی، ضمن حمل تصاویری از [امام] خمینی [ره] شعارهایی علیه امریکا، شوروی و اسرائیل می‌دادند و همین امر نیروهای امنیتی سعودی را در ژوئن ۱۹۸۲ ناچار به رویارویی با آنها کرد. برخوردها در سال‌های بعد همچنان ادامه یافت و در ۱۹۷۸ زمانی که بیش از چهارصد نفر از زائران در رویارویی با نیروهای امنیتی سعودی جان خود را از دست دادند، به اوج رسید.

بحرین و کویت نیز با شورش شیعیان تهدید شده بودند. در سال ۱۹۸۱، حکومت بحرین کودتای الهام گرفته از ایران را که جبههٔ رهایی بخش بحرین آن را رهبری می‌کرد، خنثی کرد. کویت، کشوری که ۳۰ درصد جمعیتش را شیعیان تشکیل می‌دهند، با بمب‌گذاری در سفارت‌خانه‌های امریکا و فرانسه در ۱۹۸۳ و وقوع ناآرامی بین شیعیان در ۱۹۸۷ و ۱۹۸۹، دچار آشوب شد.

به رغم این آشوب‌های پراکنده و ترس حکومت‌ها از بروز ناآرامی‌های توده‌ای، نظیر آنچه در ایران به وقوع پیوست، جای تعجب است که ایران انقلابی در سازمان دادن به شیعیان عراق و مردم کشورهای خلیج [فارس] ناموفق بوده است. به طور کلی، اغلب شیعیان عراقی که اکثریت بدنهٔ ارتش عراق را تشکیل می‌دادند به ملت خود در مقابل هم کیشانشان در ایران وفادار ماندند. دسته‌های خشونت طلب در کشورهای خلیج [فارس] نتوانستند به جنبش‌های مهم انقلابی تبدیل شوند، به طوری که حکومت‌ها با استفاده از سیاست سرکوب و تأمین نیازهای اقتصادی و به عبارت دیگر، با پرداختن به اعتراضات اقتصادی ـ اجتماعی، اقدامات امنیتی و تعقیب ناراضیان را مدنظر قرار دادند.

تجربهٔ لبنان در دههٔ ۱۹۸۰، برخلاف آنچه در کشورهای خلیج [فارس] رخ داد، بسیار تند و تیز بود. پاسداران انقلاب به لبنان وارد شدند و جمهوری [اسلامی] به مبارزان شیعی یا سازمان‌هایی چون «امل اسلامی»، «حزب‌الله» و «الجهاد» که با شبه نظامیان مسیحی و مسلمان به یکسان مبارزه می‌کردند و هدف نهایی آنها ایجاد

حکومتی اسلامی بود، کمک‌های مادی، آموزشی و مالی عرضه می‌کرد. شاید به همین دلیل هر جا خبری از بمب‌گذاری در ماشین‌ها و سفارتخانه‌ها، گروگان‌گیری، یا مواردی از این دست می‌شود، ایران در معرض سوءظن قرار دارد و شاید لبنان، هوشیارانه‌ترین و جسورانه‌ترین نمونه از تأثیر پذیری مستقیم از انقلاب ایران باشد.

در پی آتش بس در ۱۹۸۸ که به جنگ ایران و عراق پایان داد، ایران متوجه وظیفهٔ دشوار بازسازی شد. تلفات انسانی و اقتصادی جنگ کمرشکن بود. دفاع از اسلام و ملت ایران نیازمند وحدتی ملی بود تا بتواند توجه مردم را از مشکلات جدی داخلی به خود معطوف کند. دست نیافتن به پیروزی، اقتصادی جنگ زده و وضعیت نابسامان زندگی در ایران، ژرف‌نگری در اهداف انقلاب را موجب شد. همچنین به نارضایتی و وخیم‌تر شدن تمایزات ایدئولوژیکی حکومت دربارهٔ راهبردهای بازسازی ملی و صدور انقلاب انجامید. تقسیماتی که در درون نخبگان حاکم از آغاز جمهوری اسلامی وجود داشت، در منازعات بین پیشروها و میانه‌روها، گفت‌وگوهای پارلمانی به ویژه در جنگ ایران و عراق هر چه بیشتر خود را نشان داد. در حالی که کانون رهبری ایران به انقلاب متعهد بود، گروه‌های رقیب در موضوعات خارجی و داخلی نظیر اصلاحات ارضی، بومی کردن، تبلیغ انقلاب در خارج و از سرگیری روابط با غرب با هم اختلاف داشتند.

تلاش‌های بعد از انقلاب که در جهت پیدا کردن بدیلی اسلامی و استفاده از آن در برنامهٔ نوسازی شاه صورت گرفت، شکاف عمیقی بین کسانی که هوادار آزادیِ بخش خصوصی بودند از یک سو و کسانی که از اصلاحات اقتصادی ـ اجتماعی ریشه‌ای با کنترل دولت بر بخش اقتصاد دفاع می‌کردند از سوی دیگر، ایجاد کرد. این تمایزات، با تفسیرهای متمایز از حقوق اسلامی و منافع متضاد طبقاتی تقویت شد. پارلمان در پی تصویب قوانینی بود که از طریق اصلاحات ارضی، گسترش کنترل دولت بر اقتصاد و محدود کردن تجارت آزاد، تغییرات اساسی اجتماعی ایجاد کند. اما بازاریان که ستون فقرات مالی علما و انقلاب بودند همراه با زمین‌داران و... به شدت با چنین اقداماتی مخالفت کردند و آن چنان نفوذ خود را به کار گرفتند که شورای نگهبان ناگزیر اصلاحات قانونی را در مخالفت با قانون اسلامی وتو کرد. در حالی که سنت‌گرایان تمایل به پیروی از هنجارهای گذشته داشتند، اکثر اصلاح‌طلبان رادیکال مدعی بودند که واقعیت‌های جدید، نیازمند تفسیرهای حقوقی تازه است.

بین آگوست ۱۹۸۸ و فوریه ۱۹۸۹، همزمان با تسلط یافتن عمل‌گرایان، روابط با غرب به گرمی گرایید، رفت و آمد هیئت‌های سیاسی و اقتصادی غربی افزایش یافت و ایران، در سازمان ملل و از طریق هیئت‌های بین‌المللی تلاش کرد تا تصویر مناسبی به ویژه در زمینهٔ حقوق بشر از خود نشان دهد. همان گونه که بسیاری از تحلیل‌گران، سرگرم جریان عادی شدن روابط با غرب بودند و حتی احتمال پیشرفت در روابط ایران با ایالات متحده وجود داشت، ناگهان در فوریهٔ ۱۹۸۹ با انتشار کتاب آیات شیطانی «سلمان رشدی» موجی آغاز شد. [امام] خمینی [ره]، این کتاب، ناشران آن و همچنین انگلیس و امریکا را محکوم کرد و فتوای او برای اعدام نویسندهٔ کتاب، بحرانی بین‌المللی به وجود آورد، از جمله شورش‌ها و قتل‌هایی در پاکستان و هند، در حین برگزاری جشن‌های مربوط به دهمین سالگرد انقلاب ایران به وقوع پیوست.

مسئلهٔ «سلمان رشدی» موجب شد حکومت از نفوذ اردوی منعطف‌تر عمل‌گرا به دور بماند و در ضمن فرصتی برای احیای رهبری اسلامی [امام] خمینی در عرصهٔ جهان اسلام و برانگیختن دوبارهٔ شور و اشتیاق مبارزه در راه اسلام در میان مسلمانان جهان، فراهم شود و توجه مردم از مشکلات آزاردهندهٔ اقتصادی - اجتماعی به این مسأله معطوف گردد.

۱۰ سال پس از انقلاب، باز هم ایران، خویش را بر سر دو راهی دیگری می‌دید؛ به لحاظ بین‌المللی نسبتاً در جامعه بین‌المللی منزوی بود. به علاوه، زیاده‌روی‌های انقلاب بسیاری از حامیان اولیه‌اش را در جهان اسلام سرخورده کرده بود. از سوی دیگر، جنگ با عراق، علاوه بر تلفات اقتصادی و انسانی بسیار، فضایی برای فرصت‌های جدید و آرزوهای تحقق نیافته فراهم آورده و خود نیروی بالقوه‌ای برای ظهور برخی مشکلات جدی شده بود. نیاز به بازسازی پس از جنگ، تعمد به ساختن جامعه‌ای مبتنی بر عدالت که در آغاز انقلاب وعده داده شده بود و نزاع بر سر قدرت، همگی چالش‌های جدی جمهوری اسلامی ایران به شمار می‌روند.

۳

صدور انقلاب ایران: سیاست، اهداف و وسایل

روح‌الله کارگر رمضانی

جمهوری اسلامی ایران از هنگام استقرار، در پی چندین دهه مبارزه اصلی اسلامی و مردمی یکی از وظایف اصلی خود را دفاع از اسلام عزیز، آرمان‌های مقدس خویش و مسلمانان مظلوم در هر جای جهان دانسته است (وزارت امور خارجه ایران، ۱۷ اسفند ۱۳۶۷).

محکومیت سلمان رشدی به مرگ از سوی آیت‌الله روح‌الله خمینی بحران جهانی تازه‌ای را شعله‌ور کرد. این حرکت نشان داد که تعهد مؤکد ایران به صدور انقلاب، زنده و پابرجاست و نیز نشان داد که ارزیابی بازتاب نسبی فعالیت‌های صدور از سوی ایران در مقایسه با علل داخلی رستاخیز اسلامی در دیگر جوامع، می‌تواند نه تنها برای جهان اسلام بلکه به طور کلی برای نظام بین‌المللی معانی عمیقی داشته باشد. چنین ارزیابی و برآوردی، رسالت اساسی این کتاب است که در پی کندوکاو در بازتاب جهانی انقلاب ایران برآمده است. هدف اصلی این فصل، کاوشی در سیاست‌ها، مقاصد و ابزارهای صدور انقلاب بر بستر کلی سیاست خارجی ایران است.

کاربرد اصطلاح «صدور انقلاب» برخلاف اصطلاحاتی چون «مداخله»، «تجاوز» و «دفاع از خود» در نوشته‌های مربوط به روابط بین‌الملل معمولاً دیده نمی‌شود. با این حال، ایده اصلی در پیگیری اقدام به صادر کردن انقلاب، نه دقیقاً در برداشت اروپا محوری و به زبان جامعه بین‌الملل پس از [معاهده] وستفالیا، بلکه در تعریف وسیع کلمه، بخشی از روابط بین‌الملل کهن و کنونی است.[1] مفهوم صادر کردن انقلاب، چه در انقلاب اسلامی پیامبر (ص) که می‌تواند وجهی قدسی داشته باشد و چه در انقلاب‌های امریکا، فرانسه و روسیه که دنیوی و غیرمذهبی بوده است، نتیجه قهری پدیده انقلاب در سراسر تاریخ جهان است. این موضوع برای نمونه متأخر انقلاب ایران نیز صدق می‌کند. امریکا با مداخله می‌خواهد دموکراسی را در جهان تضمین

کند؛ موارد ایران، گواتمالا، السالوادور و نیکاراگوآ شاهد مثال است. اتحاد شوروی با دخالت خویش می‌خواهد سوسیالیسم را برای جهان تضمین نماید؛ شاهد امر، موارد چکسلواکی و افغانستان است. جمهوری اسلامی ایران نیز با صدور انقلاب خود می‌خواهد اسلام را در جهان تضمین کند؛ شاهد قضیه موارد خلیج‌فارس، لبنان، آذربایجان شوروی و ترکمنستان است.

سیاست

ظهور صدور انقلاب به مثابه اصلی بنیادی در سیاست خارجی، همچون خود انقلاب ایران، بازتاب پویایی سیاسی داخلی ایران است. قیام در ایران، مخالفتی مردمی علیه سیاست خارجی شاه و سیاست داخلی او بود.[۲] نیروهای مختلف مخالف چنان علیه پیمان عملی شاه با ایالات متحده اتفاق داشتند که علیه حاکمیت سرکوب‌گر وی همداستان بودند. برچسب انقلابی «شاه امریکایی» نشانهٔ آزردگی همگانی از دست نشاندگی ایران بویژه در مقام «ژاندارم» منصوب نیکسون در خلیج فارس بود. ریشه‌های انقلاب ایران را چه به سرنگونی حکومت ملی محمد مصدق از سوی سیا در سال ۱۳۳۲ نسبت دهیم، چه به سرکوب خونین قیام ۱۳۴۲ به رهبری [امام] خمینی علیه شاه منسوب کنیم و چه در تحولات پیش از آن در جامعه، سیاست و فرهنگ ایران بجوییم، این حقیقت باقی است که هیچ گاه پیش از دوره ۵۶-۱۳۵۱ بیگانگی و جدایی از رژیم شاه و ایالات متحده به چنین سطح انفجاری در ابراز احساسات مردمی نرسیده بود.[۳]

در روزهای اولیه رژیم [امام] خمینی، از انتصاب مهدی بازرگان به نخست وزیری حکومت موقت در بهمن ۱۳۵۷ تا تصرف سفارت ایالات متحده در تهران به دست دانشجویان ایرانی در آبان ۱۳۵۸، اصل توازن در سیاست خارجی ایران، چه در نظریه و چه در عمل حاکم بود. به لحاظ تاریخی، اصل توازن بسیار مرهون ایرانیان برخوردار از تحصیلات جدید بود. میرزا تقی‌خان معروف به امیرکبیر نخستین بار این اصل را طی دوره کوتاه صدارت خود در سال‌های ۳۰-۱۲۲۷ به عنوان تقابلی در برابر اصل اروپایی موازنه قوا مطرح ساخت.[۴] او معتقد بود که ایران با حفظ توازنی بین نفوذ رقبای بریتانیایی و روسی، به جای متعهد ساختن خود به یکی از این دو قدرت استعماری، بهتر می‌تواند استقلال خویش را تضمین کند. مصدق نیز در دوره کوتاه

نخست‌وزیری خود در سال‌های ۳۲-۱۳۳۰ کوشید سیاست موازنه منفی را تعقیب کند.[۵] اما مداخله پنهان سیا حکومت او را از میان برداشت و از آن هنگام رژیم شاه تا آنگاه که خود نیز سرنگون شد، به متحد سرسخت ایالات متحده بدل گردید.

اگر چه یک مسلمان پارسا یعنی بازرگان در مقام مهندسی با تحصیلات مدرن کوشید همان سیاستی را در قبال قدرت‌های بزرگ دنبال کند که همکار و دوست قدیمی‌اش مصدق داشت اما حکومت او به عضویت ایران در سازمان پیمان مرکزی (سنتو) که مورد حمایت ایالات متحده بود و قرارداد دفاعی ۵ مارس ۱۹۵۹ ایران و ایالات متحده پایان داد و در همین حال مواد نامطلوب ۵ و ۶ عهد نامه ۱۹۲۱ ایران و اتحاد شوروی را رد کرد.[۶] حکومت بازرگان در پی مناسبات دوستانه با همسایگان مسلمان ایران برآمد و نیز تمایل خود را به تقویت سازمان همکاری اقتصادی منطقه‌ای (ارسی دی) که در سال ۱۹۶۴ با پاکستان و ترکیه منعقد شده بود، نشان داد. به تصدیق وزارت امور خارجه عراق، حکومت بازرگان در پی بهبود روابط با بغداد نیز بود[۷] و زمانی که آیت‌الله صادق روحانی تهدید کرد بحرین را اگر حکومتی اسلامی از نوع ایران برنگزیند ضمیمه ایران خواهد کرد، بازرگان اظهارات غیرمجاز آیت‌الله روحانی را رد کرد و هیأت‌هایی به بحرین و عربستان سعودی فرستاد تا نگرانی‌های آنها را برطرف کند.[۸]

تصرف سفارت ایالات متحده در تهران نه تنها به استعفای حکومت بازرگان در ۱۵ آبان ۱۳۵۸ شتاب بخشید، بلکه در سیاست خارجی ایران نیز شکاف انداخت. تا ۳۰ دی ۱۳۵۹ که بحث بر سر گروگان‌های امریکایی فرو نشست، دانشجویان پیرو [امام] خمینی برای تسلط بر سیاست خارجی ایران با وزرایی مثل ابوالحسن بنی‌صدر و صادق قطب‌زاده دست و پنجه نرم می‌کردند. بنی‌صدر و قطب‌زاده در عمل متأثر از جهت‌گیری سیاست خارجی مصدق بودند؛ هر چند بنی‌صدر خط‌مشی «توازنی» خود را با اصطلاحات اسلامی تفسیر می‌کرد. یعنی مفهوم سیاست خارجی اسلامی او به جای منافع جهان اسلام یا کل جهان سوم تقدم نخست را به منافع ملی ایران می‌داد.[۹] بدین دلیل، وی تصرف سفارت را مغایر حقوق ملل می‌دید و به دنبال فرونشاندن مجادله با ایالات‌متحده به صور مسالمت‌آمیز بود. قطب‌زاده از سوی دیگر صرفاً به سیاست «موازنه منفی» مصدق متعهد بود و در توصیف سیاست خارجی خود با آن اصطلاحات تردید نمی‌کرد.[۱۰]

دشمنی دانشجویان با ایالات متحده با دوستی آنان نسبت به جنبش‌های آزادیبخش ضد امریکایی و ضد غربی همراه بود. به گفته بازرگان، دانشجویان مورد پشتیبانی عناصر چپ‌گرای حزب توده و سازمان مجاهدین خلق بودند و این امر احتمالاً در زمان تسخیر سفارت درست بوده است. با این حال، پس از چندی اسلام‌گرایان راست افراطی بر گروه دانشجویان مسلط شدند؛ کسانی که در معرفی آنان بهترین توصیف اطلاق آرمان‌گرایی رادیکال پیرو [امام] خمینی است.[۱۱] بسیاری از چنین آرمان گرایی در میان مریدان روحانی [امام] خمینی هم دیده می‌شدند. این آرمان گرایان رادیکال اعم از غیر روحانی یا روحانی ندای صدور انقلاب از سوی [امام] خمینی را به این صورت تفسیر می‌کردند که این امر به هر قیمتی باید عملی شود. برخلاف تمایل سیاستگذاران ایران به خصوص بنی‌صدر و قطب‌زاده، دانشجویان، کنفرانسی بین‌المللی با شرکت حدود شانزده جنبش آزادیبخش از سراسر جهان در تهران تدارک دیدند. دیگر آرمان‌گرایان رادیکال همچون محمد منتظری فرزند آیت‌الله حسینعلی منتظری کوشیدند با هر وسیله‌ای از جمله کاربرد زور به صدور انقلاب اقدام کنند. محمد منتظری به تشکیل سازمان انقلابی توده‌های جمهوری اسلامی [ساتجا] پرداخت و از آذر ۱۳۵۸ در صدد اعزام رزمندگان مسلمان به لبنان بر آمد؛ پاسداران انقلاب مدت‌ها پس از آن در سال ۱۳۶۱ به لبنان اعزام شدند. وی با بنی‌صدر و قطب‌زاده نیز درست همان طور که با بازرگان مخالف بود، به مخالفت برخاست.

گر چه چنان که خواهیم دید خواسته [امام] خمینی مبنی بر صدور انقلاب عمیقاً در ایدئولوژی او و فرهنگ سیاسی ایرانی - اسلامی ریشه دارد، به نظر من این موضوع از بوته بحران گروگان‌گیری سر برآورد. تصرف سفارت ایالات متحده در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ و سقوط حکومت بازرگان، ۲ روز بعد از آن از سوی [امام] خمینی، به «انقلاب دوم» ملقب شد؛ رویدادی که [امام] خمینی آن را مهم‌تر از سرنگونی رژیم شاه خواند. از چشم‌انداز سیاست داخلی ایران، این انقلاب دوم نشانه نخستین حرکت موفقیت‌آمیز اسلام‌گرایان علیه میانه‌روان یا ناسیونالیست‌هایی بود که مخالفانشان به گونه‌ای تحقیرآمیز برچسب «لیبرال» به آنها زدند. اسلام‌گرایان ضد لیبرال شامل گروه‌های غیر روحانی و روحانی و نیز آرمان گرایان رادیکال و واقع‌گرایان عمل‌گرا بودند. سایر آرمان گرایان روحانی مثل حسینعلی منتظری، واقع گرایان روحانی

همچون هاشمی رفسنجانی، آرمان گرایان غیرروحانی نظیر میرحسین موسوی و واقع‌گرایان غیرروحانی چون علی‌اکبر ولایتی با آنان مخالف بودند.

نشانه دیگر این انقلاب دوم، تغییر شکل سیاست خارجی مبنایی ایران در موازنه به سیاست خارجی جدال میان خیر و شر بود. طبق آن توازن، حکومت نظام بین‌المللی را می‌پذیرفت و می‌کوشید با حفظ توازن قوا و نفوذ در رابطه با دیگر کشورها از منافع ملی ایران حمایت کند و آن را ارتقا بخشد. پس از انقلاب دوم، نقش‌آفرینان سیاست خارجی نقش مشروعیت نظام بین‌المللی موجود را زیر سؤال بردند؛ آنان در پی حمایت و ارتقاء منافع اسلامی ایران با رد سلطه هر دو ابرقدرت در نظام بین‌المللی و از طریق صدور انقلاب به سراسر جهان برآمدند. به عبارت دیگر، انقلاب دوم اصول دوگانه «نه شرقی نه غربی جمهوری اسلامی» و «صدور انقلاب» را وارد سیاست خارجی ایران کرد. در بخش آتی مبانی این دو اصل را بررسی خواهیم کرد. تنها اشاره به این نکته کافی است که این دو به طور اصولی در قانون اساسی جدید جمهوری که در آذر ۱۳۵۸ حدود ۲ ماه پس از تسخیر سفارت تصویب شد، جای گرفت.[۱۲]

به دلیل مخفی‌کاری بسیاری از فعالان ایران دشوار است با قاطعیت بیان کنیم چه موقع برای نخستین بار اصل صدور انقلاب اعمال شد. با این حال، می‌توان گفت که این امر تا پس از «انقلاب سوم» یعنی برکناری بنی‌صدر از ریاست جمهوری در خرداد ۱۳۶۰ به طور کامل اجرا نشد. به طور اخص می‌شود گفت که این اصل رسماً طی دوره مسئولیت میرحسین موسوی در مقام وزیر خارجه (تیر تا آذر ۱۳۶۰) اتخاذ شد. این مطلب را به این دلایل می‌توان ثابت کرد: نخست آن که هیچ یک از وزرای خارجه پیش از [نخست وزیری] محمدعلی رجایی یعنی نه کریم سنجابی، ابراهیم یزدی، ابوالحسن بنی‌صدر و نه صادق قطب‌زاده به صدور انقلاب معتقد نبودند؛ هر چند بنی‌صدر از «رسالت جهانی» انقلاب سخن می‌گفت. دوم آن که رجایی گرچه یک غیرروحانی اسلام‌گرا و معتقد به صدور انقلاب بود، ولی طی بخشی از دورهٔ کوتاه تصدی خود در صدد فرو نشاندن منازعه گروگان‌گیری با ایالات متحده بود. سوم آن که موسوی نخستین وزیر خارجه‌ای بود که ضرورت ایجاد کمیته‌ای را در وزارت امور خارجه در نظر گرفت که «از منظر عقیدتی و اصل حاکمیت الهی، مبنایی برای سیاست خارجی تعیین کند».[۱۳] علاوه بر این، وی تصمیم گرفت «طرحی برای جبهه

اسلامی» در سراسر جهان ترسیم کند که به گفته او وزارت خارجه ایران آن را «دنبال کند؛ زیرا جنگ علیه امپریالیسم باید در سر تا سر عالم رخ دهد.»[۱۴]

با این همه از پیامدهای مهم‌تر، تشکیل شورای انقلاب اسلامی در مقام سازمانی فراگیر بود که گروه‌هایی همچون مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق، جنبش انقلاب اسلامی جزیره العرب، جبهه اسلامی آزادیبخش بحرین و گروه‌های آزادیبخش برای سوریه و لبنان را دربرمی‌گرفت.

این گروه‌ها با سپاه پاسداران انقلاب اسلامی از طریق واحد نهضت‌های آزادی‌بخش اسلامی سپاه مربوط بودند. طبق قانون اساسی ایران، سپاه «نه تنها برای دفاع از مرزها بلکه برای رسالت اعلام شده در کتاب خود یعنی جهاد در راه خدا و جنگ برای بسط حاکمیت شریعت یا قانون خدا در جهان مسئول خواهد بود».

سرکوب ناسیونالیست‌های لیبرال و چپ‌گراها به عنوان پیامد انقلاب دوم و سوم برتری سیاسی اسلام‌گرایان را تضمین کرد. اما همانطور که نیروهای ناهمگون سیاسی در مخالفت با رژیم شاه همدست شده و پس از سقوط او به سرعت متفرق شده بودند، اسلام‌گرایان در آغاز نیروهایشان را علیه ناسیونالیست‌های لیبرال و چپ‌گرایان متحد کرده و بعد از پیروزی بر مخالفانشان به دسته‌هایی تجزیه شده بودند. با توجه به سیاست خارجی کلی ایران، اسلام‌گرا به آنچه می‌توان «آرمان‌گرایان رادیکال» و «واقع‌گرایان عمل گرا» توصیف کرد، تقسیم شدند. [امام] خمینی به این تقسیم‌بندی به صورت «دو مکتب فکری» اشاره می‌کرد و حال آن که هاشمی رفسنجانی صرفاً از آنان به عنوان «دسته‌هایی» سخن می‌گفت. منظور از «آرمان گرایان رادیکال» و «واقع‌گرایان عمل‌گرا» را باید در بحث ذیل در باب اهداف و وسایل صدور انقلاب روشن کرد.[۱۵]

اهداف

برای شناخت نتیجه مطلوب صدور انقلاب، نه تنها فلسفه سیاسی [آیت‌الله] خمینی بلکه جنبه‌هایی از سنت سیاسی ایرانی - اسلامی را نیز که حتی آیت‌الله [خمینی] نمی‌توانست از آن فارغ باشد، باید بررسی کرد. کندوکاو مفصل این مطالب در این مختصر نمی‌گنجد اما ارتباط آنها با اهداف و ابزارهای صدور انقلاب مستلزم حداقل تحلیلی مختصر است.

یکی از ویژگی‌های بنیادی و فرهنگ سیاسی ایران که به ایران پیش از اسلام باز

می‌گردد، مسأله همیشگی استقرار جامعه آرمانی پاکی است که عمدتاً به زمان عدالت جهانی تعریف می‌شود چنانکه آدا. بی. بوزمن اشاره می‌کند، دولت‌مردان ایران «برای نخستین بار به بیان شناخته شده تاریخی» مشکلات اصول اخلاقی در روابط بین‌الملل در قرن ششم پیش از میلاد که استبداد امپراتوران ساختار همه جوامع را مبتلا ساخته بود، مطرح کردند. امپراتوری ایران تا حد زیادی در نتیجه «سیاست مدارا» حدود ۲۰۰ سال به صلح «جهانی» دست یافت. بوزمن این مدارا را به کشورداری و نه اخلاق مذهبی قرن ششم پیش از میلاد نسبت می‌دهد.[۱۶] به عبارت دیگر، سیاست خارجی مدارا در زمان‌های قدیم به جای آرمان‌گرایی دینی نوعی واقع‌گرایی مدبّرانه را منعکس می‌کرد.

این واقعاً از سر تدبیر و خردورزی بود که این دولتمردان روزگار گذشته تنوع فرهنگی مردمانی را که بر آن حکومت می‌کردند، به عنوان ابزار حفظ امپراتوری ایران به رسمیت می‌شناختند؛ امپراتوری که از همه امپراتوری‌های پیش از خود در غرب چین وسیع‌تر بود. اما به نظر من، این واقع‌گرایی از آرمان‌گرایی اساساً مبتنی بر مذهب که دولت‌مردان ایران و اتباع آنان را ملزم می‌ساخت هنجار عدالت را در رفتار خود مراعات کنند، جدایی‌ناپذیر بود. اعتقاد بر این بود که تنها فرد و جامعه عادل خوب است. حکومت و حکومت شوندگان به یک نسبت به اخلاق زرتشتی در باب پندار نیک در اندیشیدن، گفتار نیک در سخن گفتن و کردار نیک در رفتار کردن مقید بودند.

همه اینها، تحت رهبری «نیروی خیر» جهانی، اهورا مزدا بود که انتظار می‌رفت بر «نیروی شر» رقیب، اهریمن چیره شود. حکومت کننده نیز همچون حکومت شونده ناگزیر بود تحت راهبری اهورامزدا باشد. داریوش شاه گفت: «به خواست اهورامزدا من از سرشتی هستم که دوستدار دادگری‌ام و نه دوستدار بیداد. آنچه درست است مطلوب من است. من دوستدار کسی نیستم که از دروغ پیروی می‌کند».

نه ایران کنونی و نه اسلام، نتوانست از این ارزش‌های فرهنگی پیش از اسلام به ویژه آرمان جامعه‌ای عادلانه رها شود مالیز روثوِن ناظر غربی به اهمیت بیش از اندازه عدالت در اسلام اشاره می‌کند. «در حالی که مسیحیت اساساً دین محبت است، اسلام بیش از هر چیز دین عدالت است».[۱۷] و باید بیفزایم در سنت فرهنگی شیعی عموماً و در فرهنگ تشیع امامی خصوصاً، عدالت در کیان همه ارزش‌ها در بالاترین مرتبه قرار می‌گیرد. شهادت فجیع و خونین امام حسین در کربلا نماد بی‌عدالتی تاریخی روا شده

بر شیعیان به دست ظالمی به نام شمر است. انتقام مظلومیت امام حسین در تاریخ تنها زمانی گرفته خواهد شد که مهدی، امام دوازدهم، ظهور کند و عدالت را در سراسر جهان برقرار کند.

این امید به موعود برای استقرار نظم عادلانه جهانی در میان محرومین شیعه ماهیتی دفاعی داشت و از جدال میان اقلیت شیعه و اکثریت سنی سربرآورد. برای شیعیان ایرانی این امید و انتظار مسیحیایی در بدو امر محافظی در برابر فتوحات عرب در قرن هفتم میلادی بود. بعدها در قرن شانزدهم میلادی که سلسله صفوی برای نخستین بار در تاریخ اسلام تشیع را ایدئولوژی دولتی قرار داد، تشیع هنوز ماهیتی دفاعی داشت و بدواً ساز و کاری محافظتی در برابر تهاجم امپراتوری قدرتمند عثمانی بود.

طی دو سده پیش از انقلاب ایران، مسأله باستانی ایرانی - اسلامی جستجوی عدالت مبنای مبارزه بر سر استقلال از روسیه، هم تزاری و هم کمونیستی، و از قدرت‌های غربی، نخست بریتانیا و سپس ایالات متحده بود. خواسته عمومی ایجاد عدالت‌خانه که علمای شیعه تا حدی در رهبری آن نقش داشتند انقلاب مشروطه ۹۰-۱۲۸۴ را دامن زد که در پی محدود کردن استبداد سلطنت مطلقه و سلطه سیاسی و اقتصادی انگلیسی‌ها و روس‌ها بر ایران بود. محمد مصدق، نهضت ملی (۳۲-۱۳۳۰) خود را مبارزه‌ای اساساً «اخلاقی» علیه انقیاد دیرین ایران توسط بریتانیایی‌ها می‌دید. جالب است که همان مفهوم انقیاد را [امام] خمینی در نشان دادن ماهیت سلطه ایالات متحده در سال ۱۳۴۳ که پنتاگون توافق‌نامه تحقیرآمیزی را با رژیم شاه منعقد کرد، به کار برد. به این ترتیب، با وجود تفاوت ماهوی نهضت، اساساً ناسیونالیستی سکولار مصدق و نهضت اسلامی [امام] خمینی، هدف مشترک این دو، مسأله تأکید بر عدالت است که نشانه‌ای از میراث و فرهنگ سیاسی ایرانی - اسلامی است.

چه نوع عدالتی را [امام] خمینی در نظر داشت و ارتباط آن با صدور انقلاب چه بود؟ [امام] خمینی خواهان عدالتی جهانی بود و اعتقاد داشت که فقط نظم جهانی اسلامی می‌تواند چنین عدالتی را فراهم آورد. افزون بر این، تنها یک جمهوری اسلامی به رهبری فقیه همچون ایران می‌تواند راه استقرار نظم اسلامی جهانی را هموار کند. این برداشت، ولایت فقیه، مفهوم ابداعی اندیشه سیاسی [امام] خمینی

است. به لحاظ سنتی، رهبری جامعه شیعه به خدا، پیامبر اسلام و ائمه معصومین تعلق دارد، اما [امام] خمینی آن رهبری را به فقیه تسری داد؛ کسی که اقتدار دنیوی و معنوی متعلق به اوست و باید در غیبت امام غایب که در آخر زمان برای برقراری نظم جهانی عادلانه ظهور خواهد کرد، این اقتدار را اعمال کند. [امام] خمینی کاملاً تأکید می‌کرد که مقصد اسلام عرضه عدالت برای همه عالم و نه صرفاً برای ایران یا حتی برای جهان اسلام است. «اسلام خاص یک مملکت، چند مملکت، یک گروه (از مردم یا ممالک) یا حتی مسلمین نیست، اسلام برای بشر آمده است. اسلام به بشر خطاب می‌کند و تنها بر حسب مورد مؤمنین را مخاطب می‌سازد. اسلام می‌خواهد همه بشر را زیر چتر عدالت خود بیاورد».[۱۸]

این توجه اسلام به انسان به وضوح در قانون اساسی ایران منعکس است اگر چه ماده ۱۱ مقرر می‌دارد که حکومت ایران «باید تلاش‌های مستمری به منظور تأمین وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام مبذول دارد». ماده ۱۵۴ بیان می‌کند که «جمهوری اسلامی ایران هدف خود را سعادت بشر در همه جوامع انسانی می‌داند». به این ترتیب، وحدت جهان اسلام و سعادت بشر اهداف نهایی سیاست خارجی ایران انقلابی را تشکیل می‌دهد و وحدت جهان اسلام گام اول در مسیر سعادت همه بشر تلقی می‌شود، اما جوهره آن سعادت را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟

پاسخ به این پرسش را می‌توان در متن تلقی [امام] خمینی از ماهیت انقلاب اسلامی در ایران بررسی کرد. در مقایسه انقلاب‌های جدید از جمله فرانسه و روسیه با ایران، وی عقیده داشت که آن انقلاب‌ها اساساً از ملاحظات «مادی» ملهم بود و حال آن که انقلاب ایران عمدتاً انگیزه‌ای الهی داشت.[۱۹] به دلیل این معنویت بارز و متمایز انقلاب ایران، «عدالت اسلامی برای همه» می‌تواند برای کل بشر سعادت بیاورد. این دوگانگی اساساً میان ماده و معنی در تاریخ فکری خاورمیانه شناخته شده است. [امام] خمینی نخستین کسی بود در دوران جدید که آن را در گفته‌های خود در باب روابط بین‌الملل ایران به میان کشید.

نمونه‌ای از این تلاش در نامه ۱۱ دی ۱۳۶۷ [امام] خمینی به میخائیل گورباچف رهبر شوروی دیده می‌شود که در آن وی به صراحت اعلام کرد که شرق و غرب هر دو به لحاظ ایدئولوژیک ورشکسته‌اند؛ زیرا فاقد ارزش‌های معنوی‌اند. [امام] خمینی پیشنهاد کرد این «خلاء عقیدتی» را با ارزش‌های اسلامی که به تنهایی «می‌تواند

وسیله‌ای برای رفاه و رستگاری همه ملل باشد» پر کند. مارکسیسم «به هیچ یک از نیازهای واقعی انسان پاسخ نمی‌دهد؛ ایدئولوژی‌ای مادی است و ممکن نیست بشر را از طریق مادی‌گرایی از بحران بی‌اعتقادی به معنویت که بنیادی‌ترین درد جامعه انسانی در غرب و شرق است، نجات دهد. در حالی که بسیاری در غرب از پرسترویکا و گلاسنوست گورباچف استقبال کردند، [امام] خمینی به او توصیه کرد: «من قویاً به شما اصرار می‌کنم که در شکستن دیوارهای خیالات مارکسیستی به زندان غرب و شیطان بزرگ سقوط نکنید» وی با تکرار این نکته که ناخرسندی در غرب و شرق بازتاب فقدان معنویت است، صریحاً به گورباچف اظهار داشت: «انسان باید به حقیقت رو کند. مشکل اصلی کشور شما مسأله مالکیت، اقتصاد یا آزادی نیست. مشکل شما بی‌ایمانی به خداست؛ همان مشکلی که غرب را نیز به سوی فساد و تباهی کشانده است. مشکل اساسی شما مبارزه طولانی و بیهوده با خداست که منشأ حیات و خلقت است».

[امام] خمینی در تلاش برای معرفی اسلام در مقام راه بدیل در مقابل شیوهٔ زندگی غربی پیشنهاد کرد که شوروی‌ها با استناد به «کتاب‌های فارابی و بوعلی سینا علاوه بر کتب فلاسفه غرب» به تحقیق در باب اسلام بپردازند. او همچنین گورباچف را به کتاب‌های سهروردی در خصوص «حکمت اشراق» و آثار عرفا «به ویژه آثار محی‌الدین ابن عربی» ارجاع داد. وی در پایان اظهار داشت: «من صریحاً اعلام می‌کنم جمهوری اسلامی ایران به عنوان بزرگترین و قدرتمندترین پایگاه جهان اسلام به سادگی می‌تواند در پُر کردن خلاء عقیدتی نظام شما کمک کند...».[۲۰]

اصول دوگانه سیاست خارجی ایرانِ [امام] خمینی، در نامه به گورباچف تلویحاً آمده است. نخست [امام] خمینی با رد هر دو شیوه شرقی و غربی زندگی به دلیل فقدان معنویت مذهبی، به اصل مورد نظر خود، «نه شرقی نه غربی» استناد می‌کند. دوم با پیشنهاد این که ایران به عنوان قوی‌ترین پایگاه جهان اسلام به سادگی می‌تواند خلاء عقیدتی را در هر جای جهان پُر کند، [امام] خمینی عملاً به صدور انقلاب پرداخت که در این مورد، این امر درباره شوروی و به وسیله بحث فلسفی صورت گرفت. وی با توجه به اصل اول یک دهه پیشتر اعلام کرده بود که «ملتی که یک صدا فریاد می‌زند جمهوری اسلامی می‌خواهد، نه شرقی نه غربی بلکه فقط جمهوری اسلامی را می‌خواهد، به این ترتیب، ما حق نداریم بگوییم ملتی که دست به قیام زده،

برای داشتن دموکراسی چنین کاری کرده است...»[۲۱] در جهان‌بینی [امام] خمینی «دموکراسی اسلامی» از انواع شرقی و غربی برتر است. [امام] خمینی با توجه به اصل دوم حدود یک دهه پیشتر اظهار داشت:

> *ما باید با شدت هر چه بیشتر انقلاب خود را به جهان صادر کنیم و این طرز فکر را که قادر به صدور انقلاب نیستیم، کنار بگذاریم؛ زیرا اسلام بین کشورهای اسلامی تمایز قائل نیست. ما حامی تمامی محرومان می‌باشیم. همه ابر قدرت‌ها و همه قدرت‌ها برای از بین بردن ما برخاسته‌اند. اگر ما در محیط محدودی باقی بمانیم، قطعاً با شکست روبرو می‌شویم.*[۲۲]

به این ترتیب، وقتی در پرتو فرهنگ سیاسی ایرانی - اسلامی و فلسفه سیاسی [امام] خمینی نگریسته شود، سه هدف اصلی در صدور انقلاب پدیدار می‌شود. در کوتاه مدت، این امر وسیله‌ای برای دفاع از جمهوری اسلامی به رهبری یک فقیه بلند مرتبه یا ۳ یا ۵ تن از فقهاست. این موضوع، وسیله‌ای نیز برای تأمین امنیت بین‌المللی این جمهوری به ویژه در خلیج فارس است و در درازمدت، وسیله‌ای برای استقرار نهایی نظمی جهانی زیر چتر «عدالت اسلامی» است. اما نکته مهم، در ترتیب و توالی این موارد است. در حالی که اهداف کوتاه مدت‌تر نسبتاً شفاف است، روشن نیست آیا هدف بلندمدت را می‌توان به واقع «هدف» خواند؛ به رغم این نکته که قانون اساسی ایران حکومت را مقید می‌سازد تلاش‌های مستمری در جهت تحقق وحدت فراگیر جهان اسلام مبذول دارد و در حقیقت دقیقاً کلمه «هدف» را در مورد «سعادت بشر در همه جوامع انسانی» به عنوان مقصد نهایی به کار می‌گیرد. یک دلیل برای عدم وضوح، این نکته است که جستجوی ایرانی - اسلامی برای نظم جهانی عادلانه، چنان که دیده‌ایم، اساساً موعودگرایانه و عمدتاً اشتیاقی تدافعی است دلیل دیگر این است که در نگاه [امام] خمینی نیل به سعادت اسلامی جهانی مایه امید و وقوع تدریجی است. به بیان ایشان «ما امیدواریم این امر تدریجاً واقع شود».[۲۳]

وسایل قهرآمیز

ابهام بسیاری درباره ابزارها یا وسایلی که انقلاب باید با آن صادر شود، وجود دارد. نخستین و مهم‌ترین سؤال این است که آیا استفاده از زور مجاز است. [امام] خمینی و پیروانش در مناسبت‌های بسیار پیوسته اعلام کرده‌اند که از «شمشیر» نباید استفاده

شود. برای مثال به این گفته آیت‌الله [خمینی] توجه کنید: «صدور این عقیده به شمشیر نیاز ندارد. صدور اعتقاد با زور، صدور نیست».[۲۴] یا این اظهار نظر که «وقتی می‌گوییم ما می‌خواهیم انقلابمان را صادر کنیم، نمی‌خواهیم این کار را با شمشیر انجام دهیم.»[۲۵] اما آیا این امر به این معناست که استفاده از نیروی مسلح ممنوع است. در نگاه اول، دیدگاه [امام] خمینی که استفاده از زور تنها در دفاع از خود مجاز است، یعنی رهنمودهایی که هم با هنجارهای حقوقی شیعه و هم با اصول حقوق بین‌الملل نوین سازگار است، ظاهراً بکارگیری نیروی نظامی را، علی‌الاصول به هر شکل، برای صدور انقلاب ممنوع می‌سازد. اما مفهوم دفاع از خود در ایدئولوژی [امام] خمینی همان نوع مشکل را در تعریف پدید می‌آورد که در ماده ۵۱ منشور ملل متحد دیده می‌شود: دفاع از خود شامل چه چیزهایی است؟ در حقیقت، نظر [امام] خمینی حق مبهم‌تر است؛ جهان‌بینی ایشان برای دولت ملی سرزمینی تقدم کمتری قائل است تا دارالاسلام که در هیچ جای جهان مرزهای شناخته شده‌ای ندارد.

ماهیت دشوار این ابهام نظری را قریب هشت سال جنگ خونین ایران با عراق به خوبی نشان می‌دهد. در آغاز جنگ [امام] خمینی به ایرانیان گفت: «شما برای حفظ اسلام می‌جنگید و او (صدام حسین) برای انهدام اسلام می‌جنگد. الان اسلام به تمامی با کفر مواجه است و شما باید از اسلام حفاظت و حمایت کنید... هر کس باید بر حسب توانایی‌اش از اسلام دفاع کند...».[۲۶] از آنجا که معمولاً این اتفاق نظر هست که عراق در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ به ایران حمله کرد، ممکن است گفته شود که ایران در آن زمان در کار دفاع از خود بود به طوری که این مفهوم، معنایی سرزمینی و ارضی بیابد؛ هر چند این عمل به نام اسلام صورت گرفت. این نظر توسط خود [امام] خمینی در فروردین ۱۳۶۰ که حمله موفق ایران در منطقه شوش - دزفول، زمینه بازپس‌گیری خرمشهر را در خرداد و بیرون راندن تقریباً همه نیروهای عراقی از اراضی ایران را در تیرماه فراهم کرد، تأکید شد: «امروزه ایران هنوز به آن چیزی که در آغاز گفت، متعهد است ؛ ما قصد جنگ با هیچ کشوری اعم از اسلامی یا غیراسلامی را نداریم تاکنون ما تنها مشغول دفاع از خود بوده‌ایم که وظیفه الهی و حق انسانی همه است. ما هیچ‌گاه قصد تجاوز علیه سایر کشورها را نداشته‌ایم».[۲۷]

با این حال، در ۲۳ تیر ۱۳۶۱، ایران جنگ در خاک عراق را آغاز کرد و تا ۲۷ تیر ۱۳۶۷ [امام] خمینی تصمیم به قطع جنگ نگرفت. چرا این کار را شش سال زودتر

نکرد؟ آیا جنگ برای دفاع از خود ادامه یافت یا به منظور صدور انقلاب؟ تا ۳ اسفند ۱۳۶۷، همه رهبران ایران تکذیب می‌کردند که مقاومت ایران در مسیر «پیروزی نهایی» با هدف صدور انقلاب صورت می‌گیرد، اما در آن تاریخ [امام] خمینی خود اظهار داشت:

> *هر روز جنگ برای ممانعت بود و ما در همه ابعاد از آن استفاده کردیم. ما انقلابمان را از طریق جنگ به دنیا صادر کردیم؛ ما از طریق جنگ، ظلم و ستم متجاوز را ثابت کردیم. از طریق جنگ بود که دشمنان و دوستانمان را شناختیم. در طول جنگ بود که فهمیدیم باید روی پای خودمان بایستیم. از طریق جنگ بود که پشت ابرقدرت‌های شرق و غرب را شکستیم. از طریق جنگ بود که ریشه ثمرات انقلاب اسلامی خود را مستحکم کردیم (تأکید از ماست).*[۲۸]

به جز جنگ دفاعی، چه وسیله قهرآمیز دیگری برای صدور انقلاب مجاز است؟ حول و حوش این سؤال نیز ابهام بسیاری وجود دارد. درست همان طور که جنگ تقبیح می‌شد، مداخله نظامی را نیز [امام] خمینی و دیگر رهبران ایران محکوم می‌کردند. آیت‌الله حسینعلی منتظری در ۸ آبان ۱۳۶۷ صریحاً بیان داشت که «مسأله صدور انقلاب... موضوع مداخله مسلحانه نیست». اما «قانون اساسی زمینه اقدام برای انتشار این انقلاب را، هم در داخل و هم در خارج فراهم می‌سازد» (تأکید از ماست). علاوه بر این، در پیگیری هدف سعادت جهانی «با وجود خودداری کامل از هر نوع اعمال نفوذ در امور داخلی سایر ملل، (جمهوری اسلامی ایران) از مبارزه مستضعفین علیه مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند».[۲۹] و تأکید [امام] خمینی بر این که ایران در خصوص هیچ کشوری نه جاه‌طلبی و (نه) حق داشت و صرفاً مسأله دفاع از خود است[۳۰] به روشن شدن حدود مداخله ایران کمک نمی‌کند؛ چراکه مفهوم دفاع از خود از ابهام بسیاری برخوردار است. اظهارت روشن [آیت‌الله] علی خامنه‌ای رئیس جمهور سابق نیز مبنی بر این که قانون اساسی مداخله ایران را در امور داخلی دیگر ملل ممنوع می‌کند، نه این ابهام را می‌زداید و نه مانع اقدامات مداخله‌جویانه دار و دسته‌های آرمان‌گرای رادیکالی نظیر گروه مهدی هاشمی می‌شود که در تابستان ۱۳۱۳ کوشیدند از حجاج برای قاچاق اسلحه به عربستان سعودی استفاده کنند.

به منظور اشاره به ابهامات نظری پیرامون ابزار صدور انقلاب، من میان مفاهیم «جنگ دفاعی» و «جنگ تهاجمی» (جهاد) تفاوت زیادی قائل شده‌ام زیرا در مکتب

فقهی شیعه امامی، دومی حق ویژه ائمه معصومین است نه فقیه که تنها جنگ دفاعی است. من همچنین بین جنگ به طور کلی و مداخله بویژه مداخله مسلحانه تمایز قائل شده‌ام. اما در نوشته‌های موجود در باب روابط بین‌الملل همه این قبیل تفاوت‌ها می‌تواند مشمول مفهوم کلی مداخله قرار گیرد که شامل طیف کاملی از فعالیت‌ها، از برنامه‌های رادیویی تبلیغاتی تا تهاجم مسلحانه به مرزهای بین‌المللی[۳۱] و از نظر من صدور انقلاب است.

پس، این تصویر جامع از مداخله شامل همه فعالیت‌های مربوط به صدور [انقلاب] در ایران انقلابی دوران [امام] خمینی می‌شود. حکومت ایران به بسیاری از انواع فعالیت‌های مداخله جویانه از تبلیغات تحریک‌آمیز تا جنگ ممتد متهم شده است. اهداف اصلی صدور انقلاب از چهار ناحیه جغرافیایی عمده تشکیل شده است. خلیج‌فارس، آسیای مرکزی و قفقاز شوروی، افغانستان و لبنان. در خلیج فارس هدف‌های مشخص عبارت از بحرین، عربستان سعودی و به خصوص کویت بود. در ناحیه شوروی این هدف‌ها از آذربایجان و ترکمنستان تشکیل می‌شد. در افغانستان و لبنان مسلمانان شیعه اهداف اولیه به شمار می‌آمدند؛ هر چند گروه‌های هشت‌گانه مجاهدین افغان طرفدار ایران در ایران مستقر بودند و جنبش حزب‌الله هوادار ایران در لبنان استقرار داشت. تنها در لبنان است که ایران از هنگام تهاجم ژوئن ۱۹۸۲ اسرائیل به لبنان، دسته‌ای از پاسداران انقلاب را با استقبال اولیه سوریه نگه داشته است و تنها در لبنان گروه‌های طرفدار ایران، همچنان گروگان‌های غربی را در اختیار دارند و این در حالی است که ایران مدعی است گروگان‌هایش به رغم شواهد موجود، هنوز زنده‌اند.

علاوه بر گروگان‌گیری توسط گروه‌های طرفدار ایران در لبنان، ایران به اقدامات مداخله‌گرانه مؤثر دیگری متهم شده است. این اقدامات برای مثال عبارتند از تلاش برای کودتا در بحرین در دسامبر ۱۹۸۱، بمب‌گذاری انتحاری کامیونی علیه نیروهای نظامی امریکایی و فرانسوی در لبنان در اکتبر ۱۹۸۳، و چندین فقره بمب‌گذاری در کویت در دسامبر همان سال. پاسداران انقلاب ایران، رزمندگان شیعه محلی راکمک و تقویت کردند و در برخوردهای مسلحانه با نیروهای اسرائیلی در لبنان درگیر شدند.[۳۲] اتهامات علیه ایران در خصوص هواپیما ربایی و انفجار هواپیماها و حتی بمب‌گذاری کامیونتی در ایالات متحده در مارس ۱۹۸۹ را هم می‌توان به این فهرست افزود. این کامیونت را همسر خلبان ویل سی راجرز می‌راند؛ خلبانی که دستور پرتاب موشک به

هواپیمای مسافربری ایران را بر فراز خلیج فارس در ۳ ژوئیه ۱۹۸۸ صادر کرد و باعث مرگ ۲۹۰ نفر شد. دانشجویان مبارزه‌جوی ایرانی در ایالات متحده مظنون به همدستی در این بمب‌گذاری بودند. اما صدور انقلاب توسط اعمال تروریستی در مواقعی همان مقدار اسرارآمیز است که به طور نظری نیز مبهم می‌نماید.

وسایل مسالمت آمیز

آیا این مسأله که چه وسایل مسالمت‌آمیزی، در تئوری و در عمل، برای صدور انقلاب ترجیح داده می‌شود، از ابهام کمتر و وضوح بیشتری برخوردار است؟ به طور کلی پاسخ مثبت است. در دوره [امام] خمینی سه وسیله غیر قهرآمیز ظاهر شد. صدور انقلاب با نمونه، با حمایت از جنبش‌های آزادیبخش و با تبلیغ.

در مورد صدور انقلاب از طریق نمونه دو رویکرد مطرح است. یک رویکرد، اسلامی کردن تمام عیار خود ایران را مورد نظر قرار می‌دهد. این رویکرد را آیت‌الله منتظری در مهر ۱۳۶۷ چنین توصیف کرد:

> *مسأله صدور انقلاب...موضوع مداخله مسلحانه نیست. بلکه هدف این است که اگر ما کشورمان را بر اساس اسلام بسازیم، اگر سنن پیامبر و ائمه معصومین را سرمشق خود قرار دهیم، و اگر اهداف، آرمان‌ها و ارزش‌هایی را که اسلام بر آنها تأکید کرده است اجرا کنیم، به وسیله آن نکته کشورمان و انقلابمان سرمشقی برای سایر کشورهای مستضعف و آن کشورهایی خواهد شد که تحت سرکوب و ستم ابرقدرت‌ها قرار گرفته‌اند. آنها برای آزادی خود از یوغ استکبار راه ما را انتخاب خواهند کرد.*[۳۳]

دومین رویکرد، رویکرد بازسازی جامعه و اقتصاد ایران پس از جنگ است. هاشمی رفسنجانی معتقد است که جهان به اشتباه فکر می‌کند که «ما می‌خواهیم انقلابمان را با حمله به کشورهای دیگر از طریق جنگ و اقدامات نظامی صادر کنیم. وی می‌افزاید اما «اگر اکنون (اوضاع پس از جنگ) از عهده ایجاد نوع قابل قبولی از جامعه برآییم و مدلی مناسب از توسعه، پیشرفت تکامل و اخلاقیات صحیح اسلامی برای جهان به وجود بیاوریم، به آنچه جهان از آن می‌ترسد یعنی صدور انقلاب اسلامی نائل خواهیم شد».[۳۴] در مناسبت دیگری او با گفتن این که کاخ سفید «همیشه فکر می‌کند انقلاب اسلامی قصد دارد با فتح خود را صادر کند.» همین فکر را بیان کرد.

وی سپس افزود: «این موضوع همسایگان ما را می‌ترساند (اما) آنها اکنون می‌دانند که اگر ما مدعی صدور انقلابمان هستیم، قصد ما، عرضه فکر، آرمان و مسیر قرآن است. پس از هشت سال جنگ ما در موضعی ثابت قدم‌تر، مصمم‌تر و با تجربه‌ای بیشتر درباره آرمان‌هایمان و اشتیاق به حفظ انقلاب قرار داریم».[۳۵]

طبق قانون اساسی، صدور انقلاب از راه حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش به طور اخص در مورد «گسترش روابط بین‌الملل با دیگر جنبش‌های اسلامی» اعمال می‌شود. نیازی به توضیح مفصل در این باره نیست؛ چرا که پیشتر درباره آن بحث شد. کافی است این نکته را اضافه کنیم که پشتیبانی از جنبش‌های آزادی‌بخش مرجح‌ترین انتخاب آرمان‌گرایان رادیکال است. برای نمونه منتظری نیز که طرفدار اسلامی کردن کامل ایران است، بر این نظر است که انقلاب ایران «نه محدوده‌ای دارد و نه مرزی» و می‌افزاید:

> *من گفته‌ام که ما باید ترتیباتی بدهیم که جهان اسلام و همه ملل مظلوم و مستضعف بتوانند به طریقی با مرکز این نهضت عظیم، نهضتی که موازنه فعلی جهان را به هم زده است، مرتبط شوند. با ایدئولوژی و تفکر اسلامی باید به آنها کمک کرد. نهایتاً انقلاب و رهبری باید از چارچوب مقررات محدود کشور و دولت جدا شود.*[۳۶]

آرمان‌گرای رادیکال دیگر، علی‌اکبر محتشمی، وزیر کشور نیز مدافع این رویکرد است: «ما انقلاب جدا افتاده‌ای محصور در مرزهایمان نیستیم ما از سایر جنبش‌های اسلامی در دیگر کشورها حمایت می‌کنیم. این جنبش‌ها عبارتند از: مجاهدین افغان، عراقی‌ها، فلسطینی‌ها و لبنانی‌ها. ما در حمایت از این حرکت‌ها احساس مسئولیت می‌کنیم».[۳۷]

صدور انقلاب از راه تبلیغ شامل روش‌های متنوع بسیاری است که اجرای آن الزاماً به مقامات ایران محدود نمی‌شود. برای مثال، در یک مورد [امام] خمینی قهرمانان دانشجوی عازم خارج از کشور را به صدور انقلاب از طریق الگوی رفتاری اخلاق اسلامی آنها تشویق کرد: «کارهای شما، عملتان و رفتارتان باید نمونه باشد و به واسطه شما انقلاب اسلامی به جای‌های دیگر برود، انشاالله».[۳۸] اما صدور به خارج به کمک تبلیغات، مسئولیت ویژه دیپلمات‌هاست به طوری که [امام] خمینی زمانی به سفیران و کاردارهای ایران توضیح داد: «ما اسلام را فقط وقتی صادر کرده‌ایم که به رشد اسلام و اخلاق اسلامی در آن کشورها کمک کنیم. شما مسئوولید و این وظیفه‌ای

است که شما باید انجام دهید... این تکلیف است».[۳۹] سخنان علی‌اکبر ولایتی وزیر خارجه در این خصوص چنین است: «ما به صدور انقلابمان ادامه خواهیم داد، اما به صورت فرهنگی. کشورهای غربی همین کار را می‌کنند. آنها فرهنگ، روش فکری و ارزش‌هایشان را به کمک رسانه‌های جمعی یا دانشگاه‌هایی که دانشجویان خارجی در آن درس می‌خوانند، صادر می‌کنند...».[۴۰]

ایران از علمای خارجی نیز برای صدور انقلابش استفاده می‌کند. علاوه بر پذیرایی از دسته دسته روحانیان خارجی، ایران کنگره‌هایی بین‌المللی برای آنها تشکیل می‌دهد و از آنان دعوت می‌کند. در اجتماع ۵۰۰ تن از علمای خارجی در اردیبهشت ۱۳۶۲ [امام] خمینی به آنان گفت: «شما باید وضعیت ایران را بررسی کنید. شما باید مردم را دعوت کنید مانند ایران قیام کنند».[۴۱] علاوه بر این، هم از طلاب خارجی و هم ایرانی برای صدور انقلاب استفاده می‌شود. مثلاً بیش از ۱۰۰۰ طلبه حاضر در کنفرانسی برای تبلیغات اسلامی در دی ۱۳۶۷ به تحلیل «روش‌های مختلف ارتباطات، شیوه مقابله با تبلیغات غربی و گسترش پیام اسلام» پرداختند. طلاب حاضر در این اجلاس از نقاطی چون نیجریه، پاکستان، هند، فیلیپین، مصر، ترکیه، هنگ کنگ، بریتانیا، فرانسه، سویس، سنگال و گویان آمده بودند.[۴۲]

رمان سلمان رشدی به نام آیه‌های شیطانی را [امام] خمینی توطئه‌ای علیه اسلام دید. در اعلام حکم مرگ برای رشدی در ۲۵ بهمن ۱۳۶۷ وی اظهار داشت:

> *من به اطلاع مسلمان سرافراز می‌رسانم که... آیه‌های شیطانی... علیه اسلام، پیامبر و قرآن است... موضع این کتاب... حرکتی حساب شده با هدف ریشه کن کردن دین و دیانت و بالاتر از همه، اسلام و روحانیت است... مسأله برای آنها (قدرت‌های غربی) مسأله دفاع از یک فرد نیست. مسأله برای آنها حمایت از جریانی ضد اسلامی و ضد ارزشی است که به وسیلهٔ مؤسساتی طرح‌ریزی شده است که به صهیونیسم، انگلیس و امریکا تعلق دارد و آنها را با جهل و نادانی علیه اسلام قرار داده‌اند.*[۴۳]

از نگاه ایران، حکم مرگ [از سوی امام] خمینی نه تنها جلوه‌ای از مجازات اسلامی کفر و ارتداد بود، بلکه به صدور انقلاب کمک کرد. اگر چه ۴۶ عضو سازمان کنفرانس اسلامی (آی سی اُ) در قطعنامه صادر شده در ۱۶ مارس ۱۹۸۹ صریحاً حکم مرگ [از سوی امام] خمینی را تأیید نکردند، اما مطبوعات ایران کوشیدند با استقبال از این

کنفرانس به عنوان پیروزی برای جمهوری اسلامی ایران برداشت تبلیغاتی کنند. «اعلام سلمان رشدی به عنوان مرتد توسط سازمان کنفرانس اسلامی، پیروزی بزرگ برای ایران» به صورت تیتر اصلی صفحه اول روزنامه اطلاعات ظاهر شد. کیهان، جمهوری اسلامی، تهران تایمز و کیهان اینترنشنال نیز پیروزی ایران را با جار و جنجال مطرح کردند. در سر مقاله ابرار اظهار شد: «برعکس آنچه غرب انتظار داشت، سازمان کنفرانس اسلامی... در حمایت از رهبری و حکومت جمهوری اسلامی ایران فتوای امام خمینی را... به زبان دیپلماتیک تأیید کرد».[۴۴]

تعریف دوباره صدور انقلاب

بدیهی است سیاست صدور انقلاب ایران مثل هر جنبه دیگر از سیاست خارجی ایران، بازتاب تعامل پویایی سیاست داخلی ایران و محیط خارجی آن است. در خاتمه این بررسی مقتضی است مشخص کنیم که جنبه سیاست داخلی که بیشتر مواقع سیاست صدور انقلاب حکومت را طی دهه نخست انقلاب ایران شکل می‌داد، شیوه رهبری [امام] خمینی بود. وی به منظور خدمت به منافع کلی ایران در «وحدت اسلامی» پیوسته نقش توازن بخش نهایی را در میان دسته‌های سیاسی مختلف اعم از آرمان‌گرایان رادیکال و واقع‌گرایان عمل‌گرا ایفا می‌کرد. در ۵ اسفند ۱۳۶۷ او چنین شیوه‌ای را در رهبری در سخنرانی رسمی «بسیار مهمی» خطاب به فضلا و طلاب و ائمه جمعه تصدیق کرد: «به خاطر حفظ توازن میان گروه‌های مختلف، من همیشه دستورهای تلخ و شیرینی داده‌ام چون همه آنها را عزیزان و فرزندانم می‌دانم».[۴۵]

[امام] خمینی در حفظ این نقش توازن بخش، بسته به اوضاع و احوال، گاه از آرمان گرایان رادیکال حمایت می‌کرد و گاه به پشتیبانی از واقع گرایان عمل‌گرا می‌پرداخت. وی در حمایت از گروگان گرفتن امریکایی‌ها به وسیله دانشجویان مبارز عملاً در مقابل حکومت میانه‌رو مهدی بازرگان قرار گرفت. در نتیجه، بحران گروگان‌گیری بوته امتحان سیاست خارجی مقابله گرایانه ایران به طور کلی و صدور انقلاب آن به طور خاص شد. در عمل [امام] خمینی در ۲۳ تیر ۱۳۶۱ نیز که تصمیم گرفت با هدف دوگانه بازپس‌گیری اراضی ایران و صدور انقلاب به عراق حمله ور شود، از آرمان گرایان رادیکال حمایت کرد.

در عین حال، با پذیرش آتش‌بس در ۲۷ تیر ۱۳۶۷، [امام] خمینی عملاً از

واقع‌گرایان عمل‌گرا که هیچگاه قطعنامه ۵۹۸ سازمان ملل را رد نکرده بودند، حمایت کرد. تا ماه‌ها پس از پذیرش این قطعنامه، قدرت گروه‌های واقع‌گرا رو به افزایش به نظر می‌رسید. آنها شروع به توسعه روابط دیپلماتیک با فرانسه، بریتانیا و کانادا، تقویت روابط با آلمان غربی و اولویت بخشیدن به بازسازی پس از جنگ کردند. در این موقع بود که فکر صدور انقلاب با [ساختن] نمونه ایرانی با اقتصاد شکوفا، سیاست مترقی و جامعه مردمی مورد حمایت گروه‌های واقع‌گرا قرار گرفت. هاشمی رفسنجانی صادقانه تأیید کرد که «اگر معنای صدور انقلاب رساندن پیام به گوش‌های مردم باشد، باید بگوییم اهداف ما هنوز به قدر کافی در ذهن مردم جهان روشن نیست».[۴۶] با این حال، این شتاب آشکار به سوی گشایش درها به روی غرب ظاهراً به بیدار باش آرمان‌گرایی رادیکال انجامید. مسئله سلمان رشدی به کمک آنان آمد. در فاصله اعلام حکم مرگ رشدی در ۲۵ بهمن ۱۳۶۷ و درگذشت [امام] خمینی در ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ یک بار دیگر کفه ترازو به نفع آرمان‌گرایی رادیکال سنگینی کرد. [امام] خمینی در سخنرانی فوق‌الذکر خود در ۵ اسفند ۱۳۶۷ نه تنها طبق معمول به «لیبرال‌ها» و «منافقین» (مجاهدین خلق) حمله کرد بلکه برای نخستین بار به واقع گرایان عمل گرا نیز اخطار کرد. اعمال حکم مرگ درباره یکی از اتباع بریتانیایی ساکن خارج از ایران، آخرین تلاش [امام] خمینی برای صدور انقلاب بود. وی در انتقاد از شتاب نمایان واقع‌گراهای عمل‌گرا برای بهبود مناسبات با کشورهای غربی گفت:

> *ضرورتی برای ما وجود ندارد که در پی ایجاد روابط گسترده باشیم، زیرا در این صورت دشمن فکر می‌کند که ما آن قدر وابسته و نیازمند به وجود آنها هستیم که کاملاً از اهانت‌های آنها به اعتقادات و مقدسات مذهبی خویش چشم‌پوشی می‌کنیم. آنهایی که بر این اعتقاد خود اصرار دارند که ما بایستی در سیاست‌ها، اصول و دیپلماسی خود تجدیدنظر کنیم، کسانی که بر این اعتقادند که ما در اشتباه بوده‌ایم و نباید اشتباهات خود را تکرار کنیم، کسانی که هنوز بر این اعتقادند که جنگ و شعارهایمان باعث بدبین شدن غرب و شرق به ما خواهد شد، و تمام این مسائل سبب انزوای کشور ما خواهد شد، آنهایی که بر این گمانند که چنانچه ما به روش متداول امروزی عمل نماییم آنها نیز به ملت‌ها، اسلام و مسلمان‌ها احترام می‌گذارند، این مورد (کتاب آیات شیطانی سلمان رشدی) برای آنها مثال و نمونه خوبی است (تأکید از ماست).*[۴۷]

این انتقاد از واقع‌گرایان عمل‌گرا که با پذیرش ادوارد اِی شوارد نادزه وزیر خارجه شوروی هنگام دیدارش از تهران در بهمن ۱۳۶۷ همراه شد، در نظر واشنگتن به مثابه چرخشی به سمت شرق در سیاست خارجی ایران تلقی گردید. حکومت آمریکا از کشمکش میان ایران و کشورهای اروپای غربی بر سر مسأله رشدی بهره‌برداری کرد. امریکا از صمیمیت شوروی با ایران نیز در زمانی که هنوز ۹ گروگان امریکایی در اسارت گروه‌های لبنانی به پشتیبانی ایران مشهور بودند، آزرده خاطر بود. دیدار خرداد ۱۳۶۸ رئیس متنفذ مجلس ایران هاشمی رفسنجانی از اتحاد شوروی، پذیرفتن وی به مثابه رئیس دولت از سوی میخائیل گورباچف و امضای توافق‌نامه دراز مدت اقتصادی و نظامی، همه و همه شک غربی‌ها به ویژه امریکایی‌ها را نسبت به چرخش ایران به سمت اتحاد شوروی برانگیخت.

با این حال، به گونه‌ای متناقض در مورد ایران انقلابی، راه واشنگتن می‌تواند از طریق مسکو بگذرد. ایران در پیگیری اصول بنیادی سیاست خارجی خود ناچار خواهد بود همکاری با شرق را به وسیله همکاری با غرب توازن بخشد تا از نفوذ غالب یکی از دو اردوگاه یا وابستگی به یکی از آن دو بپرهیزد.[۴۸] این معنای واقعی اصل «نه شرقی نه غربی» ایران به گونه‌ای است که همه رهبران عمده ایران طی دهه گذشته [اولین دهه پس از انقلاب] تفسیر کردند. حتی [امام] خمینی به رغم اخطارهای شدید نسبت به وابستگی به شرق یا غرب، در سفارش‌های خود پذیرفت که نیاز ایران به کمک خارجی «حقیقی غیر قابل بحث» است.

به گونه‌ای عجیب‌تر، فتح باب روابط بی‌سابقه با اتحاد شوروی ممکن است نشانه ورود مجدد ایران به جامعه بین‌الملل باشد و از جمله عادی شدن مناسبات با ایالات متحده را شامل شود. در این صورت، آموزه صدور انقلاب ایران را می‌توان دوباره تعریف کرد تا امکان روابط عادی با سایر کشورها فراهم شود. و این آموزه، فراتر از هر چیز دیگر، مستلزم چشم‌پوشی ایران، هم در کلام و هم در عمل، از کاربرد مستقیم یا غیر مستقیم نیرو به مثابه ابزار صدور انقلاب است. چشم‌انداز صدور موفقیت‌آمیز انقلاب ایران از طریق ایجاد نمونه‌ای از «رفتار اخلاقی اسلامی»، با استعانت از کلمات آیت‌الله خمینی، در آینده نزدیک می‌تواند روشن‌تر از آنی باشد که طی تمامی دهه نخست جمهوری اسلامی بود. محتمل است که تفوق سیاسی آیت‌الله سید علی خامنه‌ای در مقام جانشین [آیت‌الله] خمینی و هاشمی رفسنجانی در جایگاه قوی‌ترین

رئیس جمهور از هنگام استقرار جمهوری بتواند به تعریف غیر مداخله‌گرایانه اصل صدور انقلاب منجر شود. این رهبران، برداشتی مبتنی بر واقع‌گرایی سیاسی ابراز کرده و عزم برقراری روابط ایران با سایر کشورها از جمله ایالات متحده را بر اساس مفهوم توازن به جای ایده جدال‌خیز و شر نشان داده‌اند. تا جایی که چنین تغییر اساسی و تحول عمده‌ای بتواند صورت گیرد تلاش‌های آتی در زمینه صدور انقلاب ایران در طول دهه دوم حیات جمهوری اسلامی ایران آرام و کنترل شده خواهد بود.

٤

ایدئولوژی و جهان‌بینی ایرانی: صدور فرهنگی انقلاب

فرهنگ رجایی

ایران اکنون تجربهٔ یک دهه حکومت اسلامی را پشت سر نهاده است.[۱] شعار رسمی این کشور این بود: «جمهوری اسلامی نه یک کلمه زیاد، نه یک کلمه کم».[۲] این شعار به ایدئولوژی آیت‌الله امام روح‌الله موسوی خمینی اشاره دارد که به صورت کلی در اثر فقهی مهم او[۳] جلوه‌گر شده و در درس‌های او در نجف به سال ۱۹۷۱ به طور مشخص‌تری مطرح و شکل یک بیانیه را به خود گرفته است.[۴]

درباره مفهوم بیانیه [امام] خمینی در ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران و خط مشی و عملکردهای حکومت، تفسیرهای مختلف و گاه متضادی وجود داشته است. در نتیجه، چه در داخل و چه در خارج ایران، درک روشنی از پیچیدگی نظم جدید وجود ندارد. این سر درگمی را عامل دیگری تشدید می‌کند که با ماهیت انقلاب مرتبط است و عبارت از این است که نتیجهٔ نهایی هنوز روشن نیست؛ زیرا انقلاب هنوز به پایان نرسیده است. حکومت انقلابی ایران از چالش‌های زیادی جان سالم به در برده است: ترور بسیاری از رهبران اصلی آن، حدود یک دهه فشار و تحریم اقتصادی بی‌وقفه، یکی از طولانی‌ترین جنگ‌های متعارف دوران اخیر و مهمتر از همه، درک نادرست پیام و محتوای انقلاب در سطح بین‌المللی. در همین زمان، کشور، اسلامی شدن را در بسیاری از زمینه‌ها مانند بانکداری، انقلاب فرهنگی و بازنگری اصول قضای اسلامی تجربه می‌کرده است. در عرصهٔ سیاسی، ایران می‌کوشد روندهای مردم‌سالارانهٔ خود را تثبیت نماید (در ده سال گذشته، جمهوری اسلامی ایران لااقل سالی یک انتخابات برگزار کرده) و انقلابِ خود را حفظ و «صادر» می‌کند. ایدئولوژی رسمی حکومت و انقلاب تفسیر خاصی از اسلام شیعی را نشان می‌دهد و شکل حکومت انقلابی، «ولایت فقیه» نام دارد که همان تفسیر [امام] خمینی از نظریهٔ سیاسی تشیع است.[۵]

بدین ترتیب، نظام جدید خط‌مشی‌ها و عملکردهایی را در پیش رو دارد که از انقلاب نشأت گرفته و آشکارا بر اصول انقلابی مبتنی است. در همین حال، ایران، همچون اکثر دولت‌های تثبیت شده از مصالح ملی خود پیروی می‌کند که موقعیت جغرافیایی، حاکمیت ملی، سنت‌های سیاسی و اجتماعی و نیز دیگر عوامل مؤثر بر مصلحت کشور تعیین کنندهٔ آن است. برای فهم این معما یا پارادوکس، باید سازوکارهای درونی و سیاست‌های ایران را درک کرد که این موضوع مجال گسترده‌ای می‌طلبد. من یکی از اجزای این معما یعنی صدور انقلاب را با طرح دو سؤال کلی تحلیل خواهم کرد: نخست، ویژگی‌های ایدئولوژی و جهان‌بینی جدید ایران چیست؟ دوم، این ایدئولوژی چه تأثیری بر شرایط صدور انقلاب دارد؟ در مورد موضوع دوم نیز سه سؤال مطرح می‌شود: بر اساس قانون اساسی ایران و اظهارات رهبران انقلاب، معنای صدور انقلاب چیست؟ صدور انقلاب، به صورتی که در سیاست‌ها و رفتارهای ایران در دهه گذشته تجلی یافته، عملاً چه معنایی پیدا کرده است؟ آیا این هدف تاکنون به شکل چشمگیری تحقق یافته و جامهٔ عمل پوشیده است یا خیر؟

ایدئولوژی انقلاب

جلال‌الدین محمد مولوی بلخی، شاعر و عارف بزرگ ایران، در شعری می‌گوید: «قوت باده بشکند جام را»؛ این تمثیل به خوبی انقلاب را به صورت نمادین بیان می‌کند. باده را می‌توان کل کالبد اجتماعی و تمامی تعاملات و پویایی‌های جامعه دانست؛ جام را ساختار آن جامعه به شمار آورد؛ و شکستن جام را با قوت باده، به مثابه انقلاب محسوب کرد. چون بادهٔ انقلاب در ایران تشکیلات سیاسی موجود را نابود کرد، اسلام به چارچوب حاکم دولت و جامعه تبدیل شد و اساس ساختار و محتوای نظم جدید را پدید آورد.

در اینجا، در صدد بیان این نکته نیستیم که چرا توجه به اسلام در آستانه انقلاب، به نیروی غالب تبدیل شد و تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که انقلاب شکلی را پذیرفت که ایرانیان پایبند به اسلام بدان بخشیدند. آیا این واقعیت دربارهٔ ایدئولوژی حاکم در ایران و شکل حکومت در آن، نکته‌ای را برای ما روشن می‌سازد یا برای درک مشکلات رویاروی صدور انقلاب به ما کمکی می‌کند؟ اگر بدانیم که مراد از اسلام در ایران امروز چیست، پاسخ مثبت خواهد بود. اریک رولو در سال ۱۹۷۸ در

مصاحبه‌ای با آیت‌الله خمینی، رهبر انقلاب اسلامی، این پرسش را مطرح کرد:

س: شما می‌گویید در ایران جمهوری اسلامی باید تأسیس شود. این برای ما فرانسویان روشن نیست؛ زیرا جمهوری می‌تواند بدون داشتن پایه‌ای دینی وجود داشته باشد. نظر شما چیست؟ جمهوری شما بر سوسیالیسم، فرایندهای دموکراتیک، انتخابات، قانون اساسی یا چه چیزی مبتنی است.

ج: منظور از جمهوری همان نوع جمهوری است که در سایر کشورها وجود دارد. این که ما آن را جمهوری اسلامی می‌خوانیم، به این دلیل است که همه شرایط برای کاندیداها و نیز قوانین متکی به اسلام است، لکن انتخاب از آن مردم است. شکل جمهوری همان چیزی است که در جاهای دیگر هست.[۶]

گر چه این عبارات نشان نمی‌دهد که منظور از اسلام دقیقاً چیست، اما آثار پر حجم امام خمینی نشان می‌دهد که نوع اسلامی که او در نظر دارد، تشیع دوازده امامی است که در بافتاری ایرانی شکل گرفته است. آنچه در ایران امروز در زمینهٔ عادات و رسوم قومی، هنجارها، چارچوب فکری و خودآگاه جمعی حاکم دیده می‌شود، عبارت است از تجلی فرهنگی سیاسی که عملاً هویت ملی ایرانی را حفظ کرده است. پیام‌های انقلابیون و سیاست‌های جمهوری اسلامی در بافتار فرهنگ سیاسی ایرانی بلوغ یافته و تحت تأثیر آن قرار گرفته است.

تعامل اندیشهٔ انقلابی و این بافتار ویژگی‌هایی را به نمایش گذاشته که، به اعتقاد من، ایدئولوژی و جهان‌بینی حاکم در ایران امروز را شکل می‌دهد.

آرمان‌گرایی

همه انقلاب‌ها لااقل در ظاهر، سودای آرمان‌گرایی در سر دارند. نبرد نهایی که نظام پیشین را در هم می‌ریزد، از ستیز بین «آرمان شهر» و وضعیت موجود ریشه می‌گیرد. انقلابیون، آرمان‌شهر را نه انگاره‌ای خیالی یا ناکجا آباد که طرحی تحقق‌پذیر می‌شمارند. شاید این نکته نشان دهد که چرا انقلابیون به آنچه می‌گویند، اعتقاد دارند و معمولاً بر اساس اعتقادات خود عمل می‌کنند. در انقلاب اسلامی، گرایش به ناکجا آباد و خیال‌پردازی به دو دلیل نیرومندتر است: تأثیر عرفان اسلامی و خصلت‌های آرمان‌گرایانه تفکر سیاسی و اجتماعی در ایران در طول دو سدهٔ گذشته.

بنابر مجموعهٔ اصول مبنایی که عرفان ایرانی ارائه می‌کند، فرد می‌تواند به انسان

کامل تبدیل شود. [امام] خمینی خود گفته است که یک انسان صالح می‌تواند یک کشور را نجات دهد، اما یک انسان بد می‌تواند آن را نابود کند.[۷] در این دیدگاه، محور توجه حیات اجتماعی، جستجوی انسان خوب یا تعلیم دادن چنین انسانی است و سیاست‌ها بر اساس تعلیم و تربیت و ادارهٔ هماهنگ دولت تعریف می‌شود. در حالی که جوهرهٔ سیاست‌گذاری به تخصیص منابع مادی و در نتیجه قدرت محدود و کمیاب توجه دارد، عرفان زندگی دنیوی را بی‌اهمیت می‌داند. چنان که جواد طباطبایی، پژوهشگر ایرانی، می‌گوید: «عارفان بزرگ»، منزل «در دایرهٔ حیرت» دارند و «بنیاد عمر را بر باد» می‌دانند و حال آن که در سیاست، اصل بر بقاست».[۸]

عرفان نقشی مهم در روح و روان ایرانیان دارد و موضع و موقعیت امام خمینی که خود عارف بود، تأثیر زیادی در این امر داشته است. شاید دلیل اصلی این که رهبر ایران سیاست در مفهوم رایج آن را شیطانی می‌دانست، همین ذهنیت باشد.[۹] در ایدئولوژی [امام] خمینی، فرض‌های سیاسی بر خوش‌بینی، عقل‌گرایی و امید به تحول انسانی مبتنی است. در واقع، عدم تأکید بر نهادسازی در ایران پس از انقلاب از چنین تصوری نسبت به سیاست سرچشمه می‌گیرد. اما در عوض، نیروی زیادی صرف کشف افراد مکتبی، متعهد و صادق می‌شود.

دومین دلیل آرمان‌گرایی در انقلاب اسلامی با تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی در ایران در طول دو سده گذشته ارتباط مستقیم دارد. این تفکر واکنش مستقیمی بوده است به موج فزون‌خواه و پرقدرت نوگرایی یا مدرنیسم و فرهنگ غربی. روشنفکران ایرانی ارادت زیادی به نوگرایی نشان داده‌اند و در عین حال، نسبت به گذشته باشکوه خود ابراز دلتنگی زیادی کرده‌اند.[۱۰] آنان تصوری موهوم و آرمانی از تاریخ خود آفریده و بدین‌گونه خود را در گذشته زندانی کرده‌اند؛ گذشته‌ای که به جای آن که به آنها کمک کند با واقعیت‌های دنیای مدرن روبرو شوند، بیشتر آنها را زمین‌گیر کرده است.[۱۱] افزون بر این، به اعتقاد این روشنفکران، تنها چیزی که مانع تحقق گذشته با شکوه آنان شده، قدرت شیطانی دیگران، به ویژه ملت‌های بیگانه بوده است. مفهوم «شیطان بزرگ» را در این بافتار به روشنی می‌توان درک کرد.

جهان شمولی

ویژگی اصلی انقلاب اسلامی، تبلیغ اسلام و اصول اساسی آن است. اسلام تنها راه

مستقیم سعادت بشر بدون توجه به رنگ، نژاد و فرهنگ شمرده می‌شود. یکی از رهبران روحانی و شخصیت‌های مهم انقلاب و از سران سازمان تبلیغات اسلامی اظهار می‌دارد که جهان شمولی اسلامی با انقلاب بیشترین ارتباط را دارد: «صدور انقلاب در گسترش فرهنگ اسلامی و افزایش اقتدار اسلامی جلوه‌گر می‌شود». اما بلافاصله می‌افزاید: «افزایش اقتدار اسلامی به معنای سلطه جمهوری اسلامی ایران نیست، بلکه به معنای حاکمیت اسلام یعنی احکام و موازین اسلامی است». او در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان حاکمیت اسلام را تأمین کرد، نشانه‌ای داد که بر اساس آن می‌توان دریافت رهبران مذهبی برجسته ایران از انقلاب چه تصوری دارند:

> *حاکمیت اسلام محقق نمی‌شود مگر در سایهٔ اتحاد اسلامی و این هم ممکن نیست مگر آن که انقلابی به وجود آید. منظور ما [از انقلاب] کمال به سوی خداوند است. بدین معنا، آنچه در روسیه اتفاق افتاد، یک انقلاب نبود، زیرا حرکت از یک وضعیت مادی به وضعیت مادی دیگری بود؛ در حالی که انقلاب فرانسه را می‌توان نوعی انقلاب دانست، زیرا خواستار تحقق نظمی اجتماعی بود که در آن حقوق اساسی انسان محفوظ بماند».*[۱۲]

به عبارت دیگر، روندی را که هدف آن فقط تغییر اجتماعی و اقتصادی است، نمی‌توان انقلاب شمرد. در آیات قرآنی زیر دلیل این امر ذکر شده است: «خدا وضع مردمی را دگرگون نمی‌کند تا آن مردم خود دگرگون شوند» (رعد/۱۱). «خدا نعمتی را که به قومی ارزانی داشته است، دگرگون نمی‌سازد، تا آن قوم خود دگرگون شوند» (انفال/۵۳).[۱۳]

هر انقلابی باید از خود فرد آغاز شود و به این ترتیب، تغییر و تحول اجتماعی پدیدار می‌شود. علاوه بر این، گستردش چنین نگرشی در سراسر جهان، بخشی از تعالیم اسلام است. مختصر آن که اگر انقلابی خود را «اسلامی» می‌داند، صدور انقلاب نه تنها حرکتی انقلابی بلکه وظیفه‌ای انقلابی است. از همین روست که رهبران انقلاب این همه ایدهٔ صدور انقلاب را تکرار کرده و آن را در قانون اساسی ایران نیز گنجانده‌اند.

اصل ۱۵۴ قانون اساسی بیان می‌کند که:

> *جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال، آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین، در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر از مبارزه*

حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند.[۱۴]

مجلس خبرگان که کار بازنگری قانون اساسی پیشنهادی را برعهده داشت، به بررسی این اصل پرداخت. اصل یاد شده یکی از اصل‌هایی بود که کمترین بحث را برانگیخت و در واقع از معدود اصل‌هایی بود که نمایندگان بر آن اتفاق نظر داشتند. بسیاری این حمایت گسترده را به معنای تجویز تبلیغ برای صدور انقلاب به سراسر جهان دانستند. نایب رئیس مجلس خبرگان در این باره اظهار داشت: «این اجماع، نشانه‌ای است از این که انقلاب ما... انقلابی است جهانی و برخلاف آنچه برخی ممکن است بگویند. به مرزهای ایران محدود نخواهد شد، مشروط به این که مدلی از جامعه برای کشور خود بسازیم».[۱۵] به این ترتیب، جهان شمول بودن انقلاب و ایدئولوژی آن قطعی دانسته شده بود.

دیدگاه‌های [امام] خمینی دربارهٔ صدور انقلاب ارتباط مستقیمی با توصیف انقلاب ایران از سوی او دارد. به نظر او، این انقلاب، انقلابی اسلامی است، یعنی منحصر به ایران نیست: «اسلام وحی شده است برای بشر... بنابراین، یک نهضت اسلامی نمی‌تواند خودش را منحصر بکند به یک مملکت».[۱۶] این درک جهان شمول از اسلام در سخنرانی‌ها و نوشته‌های وی تکرار می‌شود. در واقع، [امام] خمینی این اندیشه را که «اسلام برای تمام بشر است»، با نیاز به صدور انقلاب برابر می‌داند: «وقتی می‌گوییم ما می‌خواهیم انقلابمان را صادر کنیم، منظورمان این است که دوست داریم این معنویت و این اشتیاقی را که در ایران می‌بینیم، صادر کنیم».[۱۷] این معنویت و اشتیاق است که «دل‌های» مردم را دگرگون می‌کند و موجب می‌شود آنها به پاخیزند و جوامع خود را تغییر دهند.

این درک از صدور انقلاب را دیگر رهبران اصلی ایران نیز بارها به تصریح بیان کرده‌اند. مثلاً آیت‌الله منتظری تأکید می‌کند: «یک خصلت انقلاب در ایران، اسلامی بودن آن است... معلوم است وقتی که یک انقلاب بر تعالیم آزادی‌بخش اسلام بنا شده باشد، حتماً ماهیت جهانی دارد». منتظری صدور انقلاب را «تنها خصوصیت بزرگ حرکت عظیم ملت ما» می‌داند. او با اتخاذ موضعی مشابه [امام] خمینی می‌گوید: «جوهر انقلاب اسلامی فقط در تحول مکتبی و تغییر در وضعیت ملت‌هاست که بپا خیزند و پس از معرفت یافتن به مفاهیم الهی سرنوشت و مقدرات خود را در دست گیرند...»[۱۸] در اینجا نیز، مفهوم قرآنی «تغییر دل‌ها» در اندیشهٔ صدور انقلاب نقشی

محوری دارد. ارتباط متقابل انقلاب ایران با صدور آن در دیدگاه‌های [آیت‌الله] علی خامنه‌ای، رئیس جمهور، و هاشمی رفسنجانی، رئیس مجلس، نیز دیده می‌شود. [آیت‌الله] خامنه‌ای بیان می‌کند: «اساس و فکر این انقلاب به کشور ما و این ملت محدود نمی‌شود».[۱۹] در همین حال، رفسنجانی تأکید می‌کند: «از همان اول انقلاب ما متوجه شدیم که انقلاب، پدیده‌ای نیست که در داخل یک مرز محدود بماند».[۲۰] از نظر این دو، صدور انقلاب به معنای گستراندن اندیشه‌ها، روحیه و شور انقلابی است.[۲۱]

بدین سان، بر اساس این تفکر اسلامی که تغییر در دل فرد پیش‌شرط هرگونه تحول اجتماعی است، می‌توان نتیجه گرفت که از دید رهبران عالی ایران صدور انقلاب به معنای صدور احساس، همبستگی، روحیه و شور نسبت به عقاید و اعمال اسلامی است. در این مفهوم، جهان شمولی اسلامی ارتباط مستقیمی با انقلاب و صدور آن دارد.

مردمی بودن

واژهٔ فارسی «مردمی» مفهوم مهمی در ایران انقلابی است. انقلاب حرکتی بود هم مردمی و هم مردم‌گرا، زیرا عملاً تمام اقشار جامعه ایران در آن شرکت جستند و به آن کمک کردند.[۲۲] رژیم حاکم هنوز خود را مردم‌گرا می‌داند، نه بدین معنا که تمام اقشار جامعه از آن حمایت می‌کنند - که بسیاری مایلند این باور را داشته باشند - بلکه به این معنا که طرفدار فرهنگ غالب یا توده‌ای است. این مردم گرایی از تاریخ طولانی تشیع ریشه می‌گیرد[۲۳] که با شگفتی تمام، به گفتهٔ شادروان حمید عنایت، در آغاز جنبشی بود که نپذیرفت «نظر اکثریت لزوماً درست یا بر حق است» و به جای آن «برتری و علو اخلاقی اقلیتی محصور» را پذیرفت.[۲۴] از آن جا که در طول تاریخ اسلام، تشیع در اقلیت بوده است، علمای شیعه به سبب جدایی از اکثریت حاکم سنی، مجبور بوده‌اند هر چه بیشتر بر پشتیبانی توده‌های مردم تکیه کنند. این رابطه، وابستگی متقابل قدرتمندی بین آنها پدید آورد. اما مزایای مردم‌گرایی محدودیت‌هایی هم دارد، چنان که آیت‌الله مرتضی مطهری می‌گوید: اگر اتکاء روحانی به مردم باشد قدرت به دست می‌آورد، اما حریت را از دست می‌دهد... روحانیت متکی به مردم، قادر است با مظالم و تجاوزات دولت‌ها مبارزه کند اما در نبرد با عقاید و افکار جاهلانه مردم ضعیف و

ناتوان است، ولی روحانیت متکی به دولت‌ها در نبرد با عادات و افکار جاهلانه نیرومند است و در نبرد با تجاوزات و مظالم دولت‌ها ضعیف است.[۲۵]

در شرایط سیاسی امروز ایران، رژیم حاکم به راحتی می‌تواند با تأکید بر وقایع مصیبت‌بار تاریخ شیعه، همچون شهادت غم‌انگیز سومین امام تشیع، امام حسین[ع] در کربلا در هزار سال پیش، توده‌ها را برانگیزد اما بر همین مبنا، نخبگان حاکم گرفتار محدودیت‌های فرهنگ عامه هستند. این ارتباط نزدیک تشیع با مذهب و فرهنگ عامه نه تنها بر ساختار و نقش جمهوری در ایران مؤثر بوده، بلکه در انعکاس ارزش‌های آن در خارج نیز تأثیر بسزایی داشته است، که بعداً در این باره سخن خواهیم گفت.

ایرانی‌گرایی

به رغم آن که [امام] خمینی و دیگر رهبران انقلاب، بارها ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم را محکوم کرده و کوشیده‌اند نقش ملی‌گرایی ایرانی را ناچیز جلوه دهند،[۲۶] ولی حکومت کنونی از چیزی که شاید بتوان فرهنگ سیاسی ایرانی نامید به شدت تأثیر پذیرفته است. این تأثیرپذیری، میراثی است کهن. هانری کربن در اثر ماندگار خود پیوند نزدیک ایدئولوژی و جهان‌بینی باستانی ایران را با تفسیر شیعه از امامت به مثابه نهادی سیاسی نشان می‌دهد.[۲۷] امام در اندیشهٔ سیاسی شیعه نقشی بسیار شبیه حکیم ـ پادشاه در سنت افلاطونی دارد و امامت نیز بسیار همانند پادشاهی آرمانی نزد آریایی‌های قدیم در فلات ایران است.[۲۸] همهٔ آنان حافظان نظمی مقدس هستند و نیروهایی متعالی آنها را برتر و فراتر از انسان‌های معمولی قرار داده‌اند.

وظیفهٔ اصلی حاکم، نظارت بر حُسن اجرای حق است که در بافتار اسلامی خود را به شکل شریعت اسلامی آشکار کرده است. عبارات زیر از رسالهٔ [امام] خمینی دربارهٔ حکومت را می‌توان بر اندیشهٔ افلاطونی و تفکر سنتی ایرانی منطبق دانست: «حکمت خالق حکم کرده است که انسان بر اساس عدل زندگی کند و در محدوده‌هایی که شرع تعیین کرده عمل نماید... بنابراین، امروز و همیشه وجود یک حاکم... ضروری است... که هدایت‌گر مورد اعتماد و هشیار خلق خدا باشد و انسان را به تعالیم، مکتب، شرع و نهادهای اسلام هدایت کند».[۲۹]

بر طبق ایدئولوژی حاکم در ایران امروز، حاکم باید فقیهی باشد که راه حق را

تشخیص دهد.[۳۰] افزون بر این، عنصر فرهمند یا کاریزماتیک رهبری [امام] خمینی کاملاً با اعتقاد ایرانیان پیش از اسلام به فره ایزدی، که از ویژگی‌های پادشاه آرمانی به شمار می‌رفت، مطابقت دارد.[۳۱] به گفته دکتر جواد طباطبایی، اندیشهٔ سیاسی در بخش شرقی جهان اسلام به شدت از مفهوم ایرانی پادشاهی آرمانی تأثیر پذیرفته و این تأثیر خود را در سنت نگارش راهنمای حکومت کردن که معمولاً با عنوان «مرآة الامرا» شناخته می‌شود، آشکار ساخته است. در مقابل، اندیشهٔ سیاسی در پارهٔ غربی جهان اسلام در جهت ترویج اصول شریعت دربارهٔ سیاست بوده است. متفکران اسلامی در سنت ایرانی، اندرزنامه می‌نوشتند و مسلمانان خارج از این سنت، شریعت‌نامه.[۳۲]

این دریافت ایرانی - اسلامی از سیاست که تحت تأثیر ایران [قدیم] بوده است، موجب می‌شود که درک پیام اصلی انقلاب و تلاش در راه صدور آن برای مسلمانان غیر ایرانی دشوار باشد. بدین ترتیب، انقلاب اسلامی که اصل «نه شرقی نه غربی، جمهوری اسلامی» آن را به پیش برد، اینک [انقلاب] «اسلامی» در مفهوم ایرانی آن شده است. در این‌جا تأثیر این برداشت را بر صدور انقلاب بررسی خواهیم کرد.

صدور انقلاب

کرین برینتون در اثر برجسته خود دربارهٔ ماهیت جهان شمول انقلاب‌های ریشه‌دار بحث می‌کند. او اظهار می‌داردکه انقلابیون در طول تاریخ «همگی کوشیده‌اند که اصول انقلاب خود را ترویج کنند». بنابراین، می‌توان این حکم کلی را صادر کرد که گویا صدور انقلاب پیامد طبیعی شور انقلابی است، به ویژه به سبب آن که انقلابیون حق به جانب هستند و نیز «تندروهای متدین و موفق ما...، مجاهدان، سرسپردگان، پارسایان و مردانی هستند که می‌خواهند بهشت را به زمین بیاورند».[۳۳]

انقلاب ایران، هر چند شکل و موقعیتی منحصر به فرد دارد، به سبب آن که از ویژگی‌های انقلاب‌های متعارف برخوردار است و مبارزات و مبارزان خاص خود را دارد، از قانون برینتون مستثنا نیست. شواهدی وجود دارد که در نخستین روزهای حکومت جدید، فکر صدور انقلاب در ذهن مردم زنده بوده است. این موضوع در سر مقاله‌های روزنامه‌های تهران و مهمتر از آن در خطبه‌های نماز جمعه، پر اهمیت‌ترین تریبون عمومی که پس از انقلاب نهادینه شد، مطرح گردید. مثلاً آیت‌الله منتظری

می‌گوید: «ما هنوز راه زیادی داریم که طی کنیم، ما امیدواریم این انقلاب اسلامی که در ایران هست، به تمام کشورهای اسلامی دیگر به خوبی صادر شود».[۳۴]

به نظر می‌رسد که از میان چهار ویژگی ایدئولوژی حاکم در ایران، که پیشتر دربارهٔ آنها سخن گفتیم، جهان شمولی اسلامی نیرومندترین و برانگیزنده‌ترین عامل برای صدور انقلاب است. یکی از مقامات سازمان تبلیغات اسلامی که مسؤول امور مربوط به صدور انقلاب است، توضیح می‌دهد: «صدور انقلاب، جزء ضروری اسلام و از بدیهیات فقهی است؛ زیرا همچنان که قبلاً بحث کردیم، اسلام برای نجات تمام بشریت آمده است».[۳۵] احتمالاً جهان شمولی دیر زمانی در آینده نقش چشمگیری در تلاش برای صدور انقلاب خواهد داشت.

دیگر ویژگی‌های این انقلاب که جاذبهٔ زیادی به ویژه برای ستمدیدگان سراسر جهان داشت، آرمانگرایی و مردمی بودن آن بود. انقلاب، امیدها و آرزوهای زیادی را در مردم جهان برانگیخت. در روزهای آغازین انقلاب، بسیاری از صاحب‌نظران مسائل سیاسی خاورمیانه بر این نظر بودند که ممکن است کشورهای دیگری در منطقه با سرمشق گرفتن از ایران، دست به انقلاب بزنند. اما تاکنون در جای دیگری، انقلابی به سان انقلاب ایران روی نداده است. به نظر می‌رسد که ویژگی دیگر ـ یعنی ایرانی‌گرایی ـ اگر نگوییم تأثیر مهمی در محدود کردن انقلاب داشته، لااقل قالب و چشم‌انداز خاصی به آن بخشیده است. بسیاری از اندیشمندان سیاسی، حتی مدافعان پر و پا قرص انقلاب، شکوه دارند که انقلاب به میزان زیادی خصلت‌های شیعی و ایرانی به خود گرفته است. با این حال، رویدادهای نخستین دههٔ جمهوری اسلامی نشان می‌دهد که انقلاب از جهات گوناگون بر منطقه و جهان اثر گذاشته که از مهمترین آنها این بوده که تجربهٔ ایران الگویی شده برای مردمی که علیه ستم مبارزه می‌کنند.

و اما این سرمشق، یعنی ایران، با چه روش‌هایی خود را به کشورهای دیگر معرفی می‌کند؟ رویدادهای ۱۰ سال گذشته نشان می‌دهد که این پرسش مهم پاسخ یگانه‌ای ندارد. نهادهای چندی شکل گرفته و شیوه‌های گوناگونی آزموده شده‌اند تا انقلاب صادر شود. مثلاً [امام] خمینی در سخنرانی‌های خود بارها بر «شیوهٔ ایجاد ارتباط، ترویج، آگاهی دادن و دعوت» تأکید کرده است. من این چند واژه را برگزیده‌ام تا معنای واژه عربی تبلیغ را بفهمانم.

این واژه از ماده بَلَغَ به معنای «رسیدن»، «به دست آوردن» یا «تأثیر نهادن» مشتق

شده است. تبلیغ، معنای «به کیش خود فراخواندن» را نیز دارد. بدین ترتیب، از دیدگاه [امام] خمینی شور انقلابی را می‌توان از طریق انتقال فرهنگی، ایجاد ارتباط و تبلیغ صادر کرد: «بزرگترین وسیله‌ای که می‌شود انقلاب با آن پیروز بشود در اینجا و صادر بشود به بیرون، تبلیغات است در شکل درست آن».[۳۶]

[امام] خمینی همچنین کلمه دعوت را با همان کاربرد مارتین لوتر و با همان توضیح وبر به کار می‌برد.[۳۷] به عبارات زیر از سخنان [امام] خمینی خطاب به افراد هیئت وزیران و نیز اعضای مجمع تشخیص مصلحت توجه کنید:

> *مایی که می‌خواهیم اسلام در همه جا باشد و می‌خواهیم اسلام صادر بشود، ما که نمی‌گوییم می‌خواهیم با سرنیزه صادر بکنیم. ما می‌خواهیم با دعوت، با دعوت به همه جا، اسلام را صادر کنیم. ما می‌خواهیم یک الگویی از اسلام در عالم ولو الگوی ناقصی باشد نشان بدهیم.*[۳۸]

با وجود این تأکیدها بر دعوت، ارتباط و تبلیغ، می‌توان عبارت‌هایی را یافت که [امام] خمینی در آنها امکان استفاده از قوهٔ قهریه و شیوه‌های غیر صلح‌آمیز را مردود نمی‌داند:

> *ایران می‌خواهد که اسلام را در خود و در سایر بلاد اسلامی عرضه کند و ترویج کند... علمای اسلام باید در صحنه بیایند... باید با تبلیغات، مسلمین را در صحنه نبرد بیاورند... دولت‌ها را آگاه کنند، اگر خاضع شدند دولت‌ها و حاضر شدند به مضامین اسلامی رفتار کنند، بپذیرند آنها را و اگر حاضر نشدند، با آنها ستیز کنند و نترسند از چیزی.»*[۳۹]

اما این عبارت انتخاب شده نشان نمی‌دهد که صدور انقلاب دقیقاً به چه شیوه‌ای باید انجام گیرد. علاوه بر این، با عبارت‌های دیگری که هر گونه دخالت در امور کشورهای دیگر را نفی می‌کند، تضاد دارد. همچنین باید در نظر داشت که تعبیر «با آنها مبارزه کنند» به این معنا نیست که ایران باید برای آنها سلاح بفرستد، بلکه این وظیفه مسلمانان دیگری است که علما، رهبری و هدایت آنها را در دست دارند. به عبارت دیگر، همچنان که علمای اسلامی در ایران فعالانه احساسات مذهبی را از نو در مردم زنده کردند و آنان را به مبارزه علیه حکومت برانگیختند، علمای دیگر نیز باید همین کار را در کشورهای خود انجام دهند. این، نکته‌ای دقیق و پیچیده است که بسیاری افراد، چه در داخل و چه در خارج ایران، آن را در نیافته‌اند.

در حالی که [امام] خمینی به تبلیغ اعتقاد داشت، در نخستین روزهای انقلاب در ایران دربارهٔ شیوه‌های دیگر صدور انقلاب بحث و گفتگو می‌شد - و این شیوه به کار نیز می‌رفت. بسیاری از رهبران اصلی، از جمله اعضای دولت موقت، از ایجاد «مدینه نمونه» سخن می‌گفتند. استدلال آنان این بود که انقلاب کالا نیست که بخواهد صادر یا وارد شود و معتقد بودند که در عوض جامعه ایران باید به صورت نمونه‌ای برای دیگران درآید. دست کم برای مدتی، همگان بر رویکرد نمونه‌سازی برای صدور انقلاب اتفاق نظر داشتند. محمدعلی رجایی، ضمن تأکید بر این که صدورانقلاب به مصلحت جمهوری [اسلامی] است، می‌گفت: «هنگامی که ما آرمان‌های انقلاب را در ایران تحقق ببخشیم، انقلاب خود به خود به یک سرمشق تبدیل خواهد شد»[۴۰] آیت‌الله بهشتی در پاسخ به پرسشی دربارهٔ صدور انقلاب گفت: «هدف ما... ساختن جامعهٔ خوبی است که مورد توجه همسایگان ما قرار گیرد. این امر باعث صدور انقلاب خواهد شد».[۴۱]

با استعفای دولت موقت، رهبری گستردهٔ امام خمینی با تفسیرهای دوگانهٔ آن ـ تبلیغ و مبارزهٔ غیر صلح‌آمیز ـ به دستورالعمل صدور انقلاب تبدیل شد. سابقهٔ جمهوری اسلامی ایران در دههٔ گذشته استفاده از هر دو شیوه را نشان می‌دهد. شیوهٔ نخست، شکل ایجاد ارتباط و ترویج مذهبی را به خود گرفته - که صدور فرهنگی انقلاب است ـ حال آن که شیوهٔ دوم خود را در حوزهٔ سیاسی و سیاست خارجی نشان داده است. در این حوزه، صدور انقلاب بر محقق ساختن اصل مکرر «نه شرقی نه غربی» مبتنی است. تمام جنبه‌های سیاست خارجی ایران جلوه‌های این شعار نیستند و در حقیقت، دشوار می‌توان تعیین کرد که جمهوری اسلامی در کجا منافع ملی را تعقیب می‌کند و در کجا در پی تحقق بخشیدن به اصول انقلابی است. افزون بر این، از آن جا که نمی‌توان انکار کرد انقلاب اسلامی، انقلابی فرهنگی است، تمرکز بر ابعاد فرهنگی مجرای روشن‌تری برای درک تأثیر ایدئولوژی حاکم بر موضوع صدور [انقلاب] فراهم می‌آورد.[۴۲]

چند نهاد برای اجرای صدور انقلاب تأسیس شده که مهمترین آنها سازمان تبلیغات اسلامی، مدرسهٔ حجتیه در قم، بنیاد اندیشه و بنیاد فارابی است. در حالی که همهٔ این نهادها به طریقی به دولت وابسته‌اند، از خودمختاری نسبی نیز برخوردارند؛ زیراکم و بیش به صورت خصوصی تأسیس و تأمین مالی شده‌اند. بنابراین، زمانی که

از [امام] خمینی سؤال شد که آیا می‌توان سهم امام را برای صدور انقلاب مصرف کرد، او پاسخ مثبت داد و حتی به این کار توصیه کرد.

سازمان تبلیغات اسلامی در سال ۱۹۸۱ تأسیس شد تا دستگاهی باشد که از طریق آن صدای رستاخیز نوین اسلامی، در داخل و خارج ایران، طنین‌افکن و گسترده شود. وظیفهٔ اصلی این سازمان «صدور فرهنگ انقلاب» است و در این کار نسبتاً موفق بوده است. گزارش سالانهٔ این سازمان برای سال ۱۹۸۷ اعلام می‌دارد که «صدور انقلاب، یکی از اهداف رهبر جامعه (امام خمینی) و جمهوری اسلامی ایران است. این حرکت مقدس نه با شمشیر و نه با سایر سلاح‌ها صورت خواهد گرفت، بلکه با استفاده از قلم، گفتار، تبلیغ و هنر تحقق خواهد یافت.»[۴۳]

این سازمان برای دستیابی به اهداف خود، کتاب‌هایی به انگلیسی، عربی، فرانسه، آلمانی، ترکی، اردو، کردی، هندی و زبان‌های دیگر منتشر می‌کند و نیز فصلنامهٔ «التوحید» را با عنوان فرعی «نشریه اندیشه و فرهنگ اسلامی» نشر می‌دهد. عنوان نشریه قابل‌توجه است؛ زیرا به معنای یکپارچگی اسلام و یکتایی خداوند است. مقالات آن ضمن معرفی اصول اسلام بر حفظ وحدت مسلمانان تأکید دارد. این نشریه به زبان‌های انگلیسی، عربی، اردو و هندی انتشار می‌یابد. سازمان همچنین فیلم‌های سینمایی و ویدئویی در موضوعات مختلف می‌سازد و در سمینارها، کنفرانس‌ها و دیگر همایش‌های اسلامی در سراسر جهان شرکت می‌جوید. این سازمان به مناسبت سالگرد انقلاب اسلامی (بهمن‌ماه هر سال) کنفرانس بین‌المللی سالانه‌ای دربارهٔ مشکلات و مسائل جهان اسلام برگزار می‌کند. موضوعات ۷ سال گذشته عبارت بوده‌اند از: ویژگی‌های جامعهٔ اسلامی، قرآن، حکومت اسلامی، حقوق بشر در اسلام[۴۴] و ترویج و تبلیغ. در کنفرانس سال ۱۹۸۹، بیش از ۱۰۰ شرکت‌کنندهٔ خارجی حضور داشتند.

مدرسه حجتیه را در اصل آیت‌الله حجت، از علمای برجسته قم، بنیان نهاد. پس از انقلاب، آیت‌الله منتظری آن را به یک مدرسه اسلامی ـ بین‌المللی تبدیل کرد. در اوایل انقلاب، طلابی از سراسر جهان، به ویژه از کشورهای افریقایی، به این مدرسه می‌آمدند و این مدرسه هنوز هم به جذب طلابی از کشورها و مذاهب فقهی دیگر ادامه می‌دهد. هدف این مدرسه، صدور انقلاب از طریق آموزشی است و هر ۵ مذهب فقهی شیعه و سنی در آنجا تدریس می‌شود.

بنیاد اندیشه، مؤسسه‌ای است که تحت‌نظر وزارت ارشاد فعالیت می‌کند. هدف اصلی آن این است که محور تبلیغ اسلام از راه چاپ کتاب و نشریه باشد. در حال حاضر، این بنیاد ۱۰ نشریه به ۸ زبان از جمله ژاپنی منتشر می‌کند و آنها را به بیش از ۱۴۰ کشور در سراسر جهان می‌فرستد.

سرانجام، بنیاد فارابی مؤسسه‌ای است نیمه خصوصی که به تولید فیلم می‌پردازد. مدیر بنیاد دربارهٔ اهداف آن می‌گوید: «بنیاد می‌خواهد فیلم‌های خوبی بسازد و صنعت سینمای ایران را به پیش ببرد».[۴۵] اما این بنیاد در عمل برای گسترش ارزش‌های اسلامی و آرمان‌های انقلابی از طریق فیلم‌های خود فعالیت می‌کند و بسیاری از فیلم‌های آن در جشنواره‌های بین‌المللی با استقبال خوبی روبرو شده است.

به نظر می‌رسد که هر ۴ مؤسسه رو به رشد هستند. دلیل اساسی و روح پیش برنده فعالیت این مؤسسات، «الگوسازی» و اجازه دادن به «اسلام و انقلاب» است تا «خود سخن بگویند». این اهداف ما را به این نتیجه می‌رساند که در ایران اتفاق نظری پدید آمده است تا رویکرد الگوسازی حاکم شود. شاید کسی به ماجرای سلمان رشدی اشاره کند و بر اساس آن چنین استنتاجی را نادرست بشمارد. اما این موضوع همهٔ مسلمانان، از انقلابی و غیر انقلابی، را خشمگین کرد و باید از این زاویه به آن نگریست. علاوه بر این، برخی استدلال می‌کنند برنامه‌هایی وجود دارد تا روندی را که ایران با این همه سختی شروع کرده است، بر هم زند. پیشتر گفتیم که در اوایل حکومت جدید، بحث‌هایی دربارهٔ شیوه‌های صدور انقلاب وجود داشت در حالی که اکثریت از الگوسازی سخن می‌گفتند یا در واقع، مفهوم انقلاب در یک کشور را بیان می‌کردند، کسانی بودند که از انقلاب دائمی بحث می‌کردند. این بحث‌ها در ایران خود را در قالب «نظریهٔ آتشفشان» در برابر نظریهٔ «ام‌القری» جلوه‌گر می‌کرد. پس از برکناری دولت موقت، طرفداران نظریهٔ افراطی آتشفشان برتری یافتند. بی‌تردید بسیاری عملکردهای افراطی به نام انقلاب انجام می‌گرفت. اما انقلابیون با تلاش برای تحقق بخشیدن به آرمان‌شهر خود، شکافی دائمی بین شهر آرمانی و شهر واقعی به وجود آوردند. واقعیت‌های قدرت سیاسی و پیچیدگی‌های نظام بین‌المللی، بازاندیشی زیادی را ایجاب کرد و بار دیگر اندیشه الگوسازی به دیدگاه غالب تبدیل شد.

بسیاری معتقدند که نامهٔ [امام] خمینی به میخائیل گورباچف در ژانویه ۱۹۸۹ رویکردی بود که باید از همان آغاز اتخاذ می‌شد. بسیاری پیام [امام] خمینی را با

هیئت‌ها و نامه‌های سیاسی که پیامبر در آغاز حکومت خود به سران سرزمین‌های دیگر می‌فرستاد، مقایسه کرده‌اند. [امام] خمینی ضمن رد مارکسیسم و لیبرالیسم غربی و معرفی اسلام به منزله جانشین، از گورباچف دعوت کرد که «درباره اسلام تحقیق جدی انجام دهد».[۴۶] بی‌تردید، بسیاری نیز این نامه را یک تاکتیک سیاسی می‌دانند، اما صرف‌نظر از مقصود سیاسی آن، این پیام نشانهٔ مسلم پیدایش این دیدگاه است که راه درست صدور انقلاب، الگوسازی از طریق ساختن جامعه‌ای آرمانی است.

تنها گذر زمان آشکار خواهد کرد که آیا این تغییر تأکید موفق خواهد بود یا نه. اما با توجه به شرایط دههٔ گذشته، چه عواملی موجب محدود بودن موفقیت ایران در تکرار الگوی خود یا صدور انقلاب بوده است؟ شاید مهمترین عامل، بافتار خاص ایرانی انقلاب بوده است. در حالی که در آغاز انقلاب صفت «اسلامی» در لفظ بکار می‌رفت، انقلاب در عمل شکل جنبش مردم‌گرای ایرانی - شیعی به خود گرفت. مثلاً زمانی که مدرسهٔ حجتیه آموزش طلاب متبحر در فقه جعفری را آغاز کرد، تعداد زیادی از طلاب سنی مذهب خود را از دست داد. طلبه‌ای از یکی کشورهای افریقایی به من گفت: «اگر من در قم در مذهب سنی خودم خوب آموزش می‌دیدم، بهترین عامل صدور انقلاب برای شما بودم. اما در عوض، ناچارم اینجا را ترک کنم؛ زیرا نیامده‌ام که آموزش‌های شیعی ببینم». یکی از مقامات به وجود این مانع اذعان کرد و به تلخی گفت: «تشیع نه تنها مذهب رسمی کشور تعیین شده، بلکه در سخنان رهبران مختلف نیز خود را مذهب رسمی نشان می‌دهد».

علاوه بر آثار محدودکنندهٔ ایرانی‌گرایی و تشیع، عوامل دیگری نیز مانع صدور انقلاب شده‌اند. نخست آن که به طور کلی انقلاب‌ها به ندرت صادر شده‌اند مگر از طریق مداخلهٔ نظامی یا پذیرش بومی، که واقعاً نمی‌توان آنها را صدور نامید. حکومت‌های کمونیستی و سوسیالیستی در اردوگاه شرق تازه‌ترین نمونه‌ها هستند. دومین دلیل کارکردی‌تر در چگونگی درک رهبران ایران در انگیزه‌های انقلابشان نهفته است. آنان به حق معتقدند که انقلاب به سبب گسترش پیام‌های مختلف در بین مردم روی داد. از نظر آنان «قوت باده» جام را نشکست بلکه کسی فرمان داد که جام بشکند. یکی از پذیرفته‌ترین کتاب‌ها دربارهٔ انقلاب را که سید حمید زیارتی (روحانی) سرپرست سازمان اسناد انقلاب اسلامی - نگاشته است، ملاحظه کنید.[۴۷] این کتاب بر رهبران انقلاب، به ویژه [امام] خمینی، تأکید دارد. من منکر نقش عظیم [امام]

خمینی در انقلاب نیستم، اما با دریافت ساده‌نگرانهٔ ایشان از انقلاب مبنی بر این که اگر حقیقت در بین دیگر کشورها تبلیغ شود آنان علیه حکومت‌های خود به پا می‌خیزند، موافق نیستم. البته این امر تحقق نیافت. هر چند نشانه‌هایی وجود دارد که انقلابیون پیچیده‌تر و در عین حال واقع بین‌تر شده‌اند، اما بر سر اصول انقلابی، به ویژه جهان‌شمولی اسلامی، سازش نکرده‌اند. گونه‌ای از تفسیر اسلامی از سیاست تا دیر زمانی در ایران خواهد پایید.

انقلاب به مثابهٔ تلاشی برای بازجست هویت و عزت ملی از دست رفته ایران آغاز شد. به قضاوت من، دلیل این که ایدئولوژی حاکم ویژگی‌هایی همچون جهان‌شمولی اسلامی، ایرانی‌گرایی و مردم‌گرایی از خود نشان می‌دهد، از ویژگی‌های عام انقلاب، که انقلابی مردمی و کلاسیک است، سرچشمه می‌گیرد. نتیجه‌گیری کلی من این است که تنها تعصب و افراطی‌گری انقلابی، که در تمامی انقلاب‌های کلاسیک عمومیت دارد، تعدیل یا به کلی کنار گذاشته خواهند شد. ویژگی‌های دیگر باقی می‌مانند و فرهنگ سیاسی آینده، جامعه ایران را، حتی پس از فوت امام خمینی، شکل خواهند داد.

۵
عراق: تهدیدهای انقلابی و پاسخ‌های رژیم

فیلیپ رابینز

اگر یک دولت از بازتاب انقلاب ایران به هراس افتاد، این دولت عراق بود. این نگرانی از ۲ عامل نشأت می‌گرفت. نخست، عامل جغرافیاست. موقعیت همسایگی ایران و طول مرز مشترک بین دو کشور به معنای آن بود که احتمال تأثیرپذیری عراق از تحولات ایدئولوژی و ساختار قدرت همسایه شرقی خود بسیار زیاد است. عامل دوم، همپوشی هویت ایرانیان و عراقی‌هاست. نگرانی خاص عراق این واقعیت بود که اکثر مردم آن با ایران شیعه هم‌مذهبند و در عین حال، شمار کثیری از شهروندان عراقی نیز ایرانی‌الاصلند. انقلاب ایران، به ویژه به دلیل جاذبه مذهبی و سیاسی برای مسلمانان شیعه، برای گذشتن از مرزی نفوذپذیر، متین و مستحکم ظاهر شد و جامعه پذیرای آن در عراق شد.

احساس ناراحتی حکومت عراق در پی انقلاب واضح و مشهود بود و خود را در سیاست‌های مشوش و محتاطانه‌ای که متعاقباً از سوی عراق اتخاذ شد، نشان داد. در آغاز، حکومت عراق پیروزی در مبارزه را به طرف ایرانی خود تبریک گفت.[۱] بعلاوه، این رژیم از انتقاد از رهبر انقلابی ایران، آیت‌الله خمینی، «به دلیل ترس از تأثیر این جنبش در عراق» اکراه داشت.[۲] با این حال، از منظر عراق به سرعت معلوم شد که اتخاذ چنین مشی مسالمت‌آمیزی انقلاب را از چنان بازتابی باز نخواهد داشت. در اوایل سال ۱۹۸۰، دیدگاه عراق این بود که «اگر جمهوری اسلامی شیعه آیت‌الله خمینی خود را پابرجا سازد، به پوشش دادن و دربرگرفتن جنوب عراق، وطن جمعیت کثیر شیعه کشور و جایگاه شهرهای مقدس شیعیان، نجف و کربلا، متعهد می‌شود».[۳]

نگرانی اولیه حکومت عراق و در واقع بسیاری از شهروندان آن از تهدید ناشی از انقلاب ایران، در آن زمان به قدر کافی واضح بود. با این همه، حدود ده سال بعد، به دلیل روشی حاشیه‌ای که در آن انقلاب بر جامعه عراق اثر گذاشته است، این تشویش

و نگرانی می‌توانست ظاهر شود. البته، جنگ بین دو کشور در دهه نخست، به روابط دو جانبه پس از سقوط شاه سایه افکند و بسیاری در اواسط دهه ۱۹۸۰ پیش‌بینی کردند که عراق به لحاظ نظامی مضمحل خواهد شد و این امر احتمالاً به تجزیه این دولت مدرن خواهد انجامید. چنان که خواهیم دید، این پیش‌بینی متضمن تعبیر نادرستی از مشکلات عراق در آن زمان بود. اما حامیان این دیدگاه کسانی بودند که به درستی فروپاشی قریب‌الوقوع عراق را به موفقیت احتمالی ماشین نظامی ایران نسبت می‌دادند، نه شورش و ناآرامی داخلی در عراق تحت‌تأثیر آثار نمونه انقلاب ایران.

در این فصل، این مسئله عنوان می‌شود که چرا انقلاب ایران اثر نسبتاً ناچیزی بر سیاست عراق داشته است. این بحث به چند موضوع مرتبط می‌پردازد: ماهیت رابطه بین سلسله مراتب مذهبی شیعه در عراق و ایران، تأثیرات تعیین کننده بر دیدگاه عراق نسبت به انقلاب ایران و سیاست‌های کنونی رژیم عراق نسبت به جامعه شیعه خود.

جاذبه استثنایی و خاص‌گرایانه انقلاب اسلامی

در آغاز روشن نبود کدام الگوی ایدئولوژیک بر انقلاب ایران غالب خواهد شد. در جنبش مخالفان علیه رژیم اقتدارگرای شاه، زمینه فراوانی برای جذب عرب‌های لیبرال و روشنفکر وجود داشت. کمونیست‌ها و گروههای اسلامی چپ‌گرا نیز نقش مهمی داشتند. چهره‌های مذهبی در ایران که بر انقلاب مسلط شدند، بر مبارزه همه مخالفان تأکید می‌ورزیدند. ندای وحدت این نهضت به زبان کلی اسلامی بیان می‌شد و برای گروههای مذهبی بخصوصی طرح نمی‌گردید. با این حال، در عراق توجه و علاقه به انقلاب از آغاز گستره محدودتری داشت؛ به گونه‌ای که هم حکومت و هم شهروندان به یکسان به جنبش به چشم نهضتی مشخصاً شیعه‌گرایانه می‌نگریستند. این دیدگاه در بدو امر بیشتر مربوط به نقش و کارکرد پویایی سیاسی و اجتماعی عراق بود تا خود انقلاب. سرانجام، این تصویر و برداشت به گونه‌ای بود که حکومت‌گران اسلامی در تهران نتوانستند آن را محو کنند و از آن برکنار بمانند.

دو دلیل عمده اقامه می‌شود که چرا انقلاب ایران در چشم عراقی‌ها بدین گونه تفکیک‌ناپذیر با خاص‌گرایی شیعی یکسان انگاشته شد. نخست، تجربه تاریخی شیعه در عراق است که در آن ناسازگاری سیاسی از جانب جامعه شیعی قدمتی بیش از

انقلاب ایران داشت. در واقع، مخالفت خودآگاهانه شیعیان با سازمان دولت مدرن عراق درست به آغاز تشکیل آن بازمی‌گردد. رهبران مذهبی و قبیله‌ای شیعه پیشگام قیام ۱۹۲۰ علیه تصویب تحت‌الحمایگی عراق از سوی بریتانیا بودند. اگر چه ویژگی خیزش ۱۹۲۰ همکاری نزدیک بین بزرگان و رجال سنی و شیعی بود، اما این اتحاد به سرعت از بین رفت. در ۱۹۲۲، ناسیونالیست‌های سنی میانه‌رو کم‌وبیش در جمع نخبگان سیاسی پذیرفته شدند. این امر عمدتاً سبب شد که رهبران شیعه اعم از بزرگان مذهبی و سران قبایل با پذیرش پیمان انگلیس و عراق و انتخابات مجلس مؤسسانی که قرار بود آن پیمان را تصویب کند، به مخالفت برخیزند.

این دوره در تاریخ عراق از آن رو نیز مهم است که گستردگی و دامنه آمادگی بعضی از رهبران مذهبی شیعه و تمهیدات آنها را برای متوسل شدن به دولت ایران به منظور کمک به آنچه عملاً منازعه سیاسی داخلی بود آشکار می‌کند. مجتهدان شیعه در کسب حمایت از ایران با جمعیت مذهبی بزرگتر شیعیان نزدیکی و همدردی داشتند. به این مناسبت، مجتهدان در عبور از مرز برای ابراز اعتراض خود و جلب حمایت حکومت تهران عملاً دست به کار شدند، اما با امتناع ایران از مداخله، اعتراض آنان فروکش کرد.

فعالیت مستقیم شیعه علیه حکومت عراق طی دهه‌های بعدی رو به افول نهاد. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شیعیان ناراضی به ابراز مخالفت خود از طریق فعالیت سیاسی تعمیم‌یافته‌تری روی آوردند. حزب بعث و حزب کمونیست عراق، دو سازمان غیرشیعی، وسیله اعتراض سازمان یافته شیعیان شد.[۴] در این موارد، شعارها و نمادهای خاص‌گرایانه شیعی به ترتیب تحت‌الشعاع شعارها و نمادهای عرب‌گرایی و طبقه‌گرایی قرار گرفت.

با این همه، اعتراضات خودآگاهانه صرفاً شیعی درست پیش از انقلاب ایران در حال افزایش بود. مطمئناً یکی شدن مناسبت‌های مذهبی شیعی با فعالیت ضدرژیم در دهه ۱۹۷۰ از سرگرفته شده بود.[۵] در سال ۱۹۶۹، نخستین آشوب‌های دهه‌ای شیعیان رخ داد. در ژوئن ۱۹۷۰، تشییع جنازه مرجع مذهبی برجستهٔ شیعه، آیت‌الله محسن حکیم، بهانه‌ای برای اعتراضات ضدحکومتی شد. در ۱۹۷۴، مراسم عاشورا به تظاهرات سیاسی تبدیل شد. چند تن از شرکت‌کنندگان در این اعتراضات به زندان افتادند و پنج تن از رهبران اعدام شدند. سه سال بعد، تظاهرات گسترده عاشورا در کربلا و نجف به شورش‌هایی انجامید که چند روز دوام یافت.

یکی شدن انقلاب ایران با خاص‌گرایی شیعی، همچنین به مثابه پیامد طبیعی رابطه نزدیک میان رهبری مذهبی رادیکال شیعه مستقر در نجف و کربلا و رهبری اسلامی ایران که بر انقلاب سیطره یافت، شکل گرفت. پیوندهایی که بین علمای شیعه در عراق و ایران وجود داشت، فارغ از مرزهای ارضی، نزدیکی خود را حفظ کرد. بعلاوه، در جهان دولت ـ ملت‌های معاصر، رسم و روالی که از گذشته موجود بود، روی آوردن به دول خارجی در کشمکش‌های سیاسی داخلی را تدارک دید. رابطه تاریخی نزدیک ایران با نجف و کربلا به معنی «قوت نفوذ ایران» در این دو شهر بود.[۶]

افزون بر این، رابطه مخصوصی میان چهره‌های رادیکال‌تر در هر دو کشور وجود داشت که به اوایل دهه ۱۹۶۰ بازمی‌گشت. [امام] خمینی از سال ۱۹۶۵ تا سال ۱۹۷۸ در نجف بود؛ جایی که شماری از رادیکال‌های مهم شیعه عراقی شامل آیت‌الله محسن حکیم، فرزندانش مهدی و محمد، آیت‌الله محمدباقر صدر در آن زندگی می‌کردند. گزارش شده که [امام] خمینی، طی دوره تبعید خود، به آیت‌الله صدر «بسیار نزدیک» بوده است.[۷] این اتحاد با رابطه‌ای که بین همراهان و هواداران دو رهبر رادیکال شیعه ایرانی و عراقی پدید آمد، وسعت بیشتری گرفت.

رابطه تنگاتنگ [امام] خمینی و وابستگان ایشان با مجتهدان رادیکال شیعه در نجف، سرانجام به صورت شمشیری دو دم ظاهر شد. در آغاز این رابطه یقیناً برای هر دو طرف مزایایی داشت. اسلام‌گرایان ایرانی ارتباطات و پیوندهای خود را با رهبران مذهبی ریشه‌دار و طراز اول شیعه در داخل عراق استحکام بخشیدند و پایگاه حمایتی حاضر و آماده‌ای در میان نخبگان سرشناس و صاحب‌نام به دست آوردند. رادیکال‌های عراقی از زندگی کردن و درس خواندن در کنار [امام] خمینی به منبع الهام و تحول عقیدتی دست یافتند. اهمیت این مشارکت و پیوستگی، با فرار شاه و بازگشت پیروزمندانه [امام] خمینی به تهران، به نحو شگفت‌انگیزی افزایش یافت.

اما جنبه‌های منفی این رابطه در ناتوانی انقلابیون ایران و حامیان شیعه عراقی آنان در برقراری اقتدار رهبری بر جامعه سیاسی وسیع‌تر در عراق ظاهر شد. این نزدیکی رابطه به معنای این بود که مجتهدان رادیکال شیعه عراقی روی آوردن و توسل به کل عراق را در عمل ناممکن یافتند و این عاملی بود که در شکست باقر صدر اهمیت و حساسیت خود را نشان داد. آیت‌الله صدر مجدّانه کوشید اعتبار و صلاحیت عمومی و جامع‌الاطراف خود را، هم پیش از رابطه با [امام] خمینی و هم طی آن، حفظ کند و این

امر در هیچ جا آشکارتر از تعالیم مکتوب وی دیده نمی‌شود. یکی از صاحب‌نظران به این نتیجه رسیده است که در آثار مهم صدر، «به هیچ وجه نمونه و مثالی از هیچ ارجاع و استناد خاصی به تشیع دیده نمی‌شود»؛ به عبارت دیگر، نوشته‌های او به نحو بارزی کل‌گرا و همه‌نگر است.[۸] اگر چه جای بحث است که آیا صدر پیشاپیش در تلاش برای کسب وجهه و جایگاه مرجعیت مورد وثوق همگانی شکست‌خورده بود یا نه، اما همبستگی و نزدیکی او به [امام] خمینی و ایران انقلابی، این دریافت را قطعیت بخشید.

نهایتاً علمای شیعه در هر دو کشور عراق و ایران بهتر دیدند منحصراً بر چنین اتحادی تکیه کنند. برنامه‌های بخش عربی صدا و سیمای ایران به صدر به عنوان «خمینی عراق» استناد می‌کردند.[۹] زمانی که فشار بر صدر تشدید شد و نشانه‌های بارزی دریافت شد که وی قصد ترک کشور را دارد، [امام] خمینی به اصرار از او خواست که در داخل عراق بماند. صدر سرانجام در ژوئن ۱۹۷۹ هنگامی که می‌کوشید راهپیمایی و حرکتی دسته‌جمعی به سوی ایران برای تبریک به [امام] خمینی را به عنوان اقدامی که پیوند ناگسستنی بین دو طرف را تجسم می‌بخشید رهبری کند، دستگیر شد.

اعدام آیت‌الله صدر، در آوریل سال بعد، در پی دوره‌ای طولانی از تحت‌نظر بودن وی رخ داد. در آغاز هیچ اطلاعیه‌ای در خصوص مرگ او صادر نشد و اخباری که فاش می‌شد، موثق نبود. در توضیحات حامیان صدر و جنایتی که با اعدام وی صورت گرفته بود، بیشتر گزارش‌های روزنامه‌ها از او صرفاً به عنوان رهبر اعتراضات شیعیان ذکر می‌کردند. روزنامه کویتی «القبس» که قضیه را فاش کرد، گزارش داد که اتهام صدر رهبری حزب مخفی هوادار ایران به نام الدعوه بود.[۱۰] اخبار غربی در گزارش از مرگ وی، او را به همین منوال می‌دیدند؛ یکی از آن میان صدر را به عنوان «محرک احساسات ضدحکومتی شیعیان عراق» گناهکار شناخت.[۱۱]

جانشینی صدر، موضوع مطرحی در میان رهبران شیعه عراق بود. فرزند [آیت‌الله] محسن حکیم، محمدباقر حکیم، مدعی مقام و منصب آیت‌الله صدر شد. اما اعتبار مذهبی او در مقایسه چندان قوی نبود و جمعیت شیعه عراق در خصوص طرفداری و تبعیت مذهبی خویش بیش از پیش دچار تفرقه و دو دستگی شدند. محمدباقر حکیم که از سرکوب روحانیان رادیکال عراق گریخته بود، به تهران پناهنده شد. این حرکت،

او را هر چه بیشتر با انقلاب ایران و ماهیت صرفاً شیعی آن همراه ساخت. این مهاجرت، همچنین به این معنا بود که برداشت‌ها از مذهب و ملیت، مبهم و نامشخص شد.

موقعیت حکیم با درگرفتن جنگ ایران و عراق و افزایش توسل به ناسیونالیسم عراقی و عربی در عراق، دشوارتر شد. هرگونه اعتبار گسترده‌تری که حکیم احیاناً کسب کرده بود، در ژوئیه ۱۹۸۲ که نیروهای ایران در طول مرز به نبرد پرداختند و جنگ به طور جدی در خاک عراق آغاز شد و در همان حال، حکیم همچنان در ایران ماند، از میان رفت. حکیم نه تنها تلویحاً به حمایت از تلاش‌های جنگی ایرانی‌ها ادامه داد، بلکه همزمان مساعی سیاسی خود را تشدید کرد. در سال ۱۹۸۲، تشکیلاتی که عملاً حکومت شیعی در تبعید بود و مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق خوانده می‌شد، به سرپرستی حکیم به وجود آمد. از آن پس، آشکار شد که حکیم راهبرد جایگزینی برای تداوم موقعیت سیاسی خود در عراق جز پیروزی اقدامات جنگی ایرانیان ندارد. به حاشیه رانده شدن و انزوای حکیم در صحنه سیاسی عراق با روشی که رژیم عراق با بخشودگی دیگر اعضای باقی مانده خاندان او در کشور در پیش گرفت، جلوه‌گر شد.[۱۲]

برداشت‌های نادرست ایران درباره جامعه شیعه عراق

در آوریل ۱۹۸۰، ایران و عراق به گونه‌ای مصالحه‌ناپذیر از یکدیگر جدا شدند. رژیم ایران اهداف خود را در مورد عراق آشکارا بیان کرد: «طبق اعلام وزیرخارجه، ما تصمیم گرفته‌ایم رژیم بعثی عراق را براندازیم». [امام] خمینی خود اظهار داشت که مسلمانان ایران و عراق باید «رهبران شرور بعثی» را ساقط کنند.[۱۳] با این حال و به رغم این الفاظ بی‌انعطاف و صریح، دولت ایران عملاً؛ هیچ تدارکی برای جنگی رسمی میان دو کشور فراهم نساخت.[۱۴] این مغایرت را تنها با این نکته می‌توان به طور متقاعدکننده توضیح داد که رهبری انقلاب ایران، بهبودپذیری عراق را بسیار کمتر از واقع و ماهیت پراکنده و تجزیه شده سیاست و جامعه عراق را بیش از حد برآورد کردند. به طور خلاصه، شاید برای تهران متصور نبود که رژیم عراق زیر بار عدم محبوبیت و غیرمردمی بودن خود از هم نپاشد.

بسیاری از ناظران خارجی در پیش‌بینی احتمال ناآرامی و شورش در میان جامعه

شیعه عراق دچار اشتباه شدند. از میان آنان که در باب وضعیت سیاسی [عراق] قضاوت نادرستی داشتند، سران رژیم ایران بودند که درباره جامعه شیعه در عراق یک رشته برداشت‌های غلط داشتند. تحلیل آنان عمدتاً بر پایه تجربه مستقیمی مبتنی بود که آیت‌الله خمینی و طرفدارانش از زندگی در عراق یا دیدار از آن کشور کسب کرده بودند. احتمالاً طول زمانی که این افراد در جنوب عراق گذراندند، آنان را مطمئن کرد که درک کامل و همه‌جانبه‌ای از جامعه شیعه آن کشور دارند. گذشته از آن، اینان در میان رهبران عالیرتبه شیعه عراق زندگی می‌کردند و در تعالیم و دروس آنان شریک بودند.

اما گسترهٔ این تجربه، فریبنده بود. شخصیت‌های مذهبی ایرانی عمدتاً در نجف می‌زیستند. آنان احیاناً برای زیارت به زیارتگاه‌های شیعیان به ویژه کربلا می‌رفتند اما به دیگر نواحی کشور چندان سفر نمی‌کردند. با اطمینان می‌توان گفت که تجربه و شناخت آنان از نواحی روستایی شیعه‌نشین، محلات شیعه‌نشین بغداد و شهرهای جدید شیعه‌نشین مختصر و محدود بود. حتی اگر در محدوده وسیع‌تری سفر می‌کردند، امکان برقراری ارتباط آنان با شیعیان عادی عراقی چندان وسیع نبود. گفته می‌شود [امام] خمینی تنها عربی کلاسیک می‌دانست و این مسئله به توضیح این که چرا وی در طول اقامت خویش در عراق نسبتاً منزوی شناخته می‌شد، کمک می‌کند.[۱۵] همچنین، روحانیان ایرانی تنها اطلاع محدودی از عمق آگاهی مذهبی و سیاسی توده شیعیان عراق داشتند و شناخت آنان از الگوهای هویتی که چنین مردمی از آن برخوردار بودند، اندک بود.

در نتیجه، احتمالاً رهبران اسلامی ایران تجربه خود را از نجف کسب کردند و آن را به کل جمعیت شیعه عراق تعمیم دادند. اما معلوم شد که نجف نمی‌توانست نماینده جامعه بزرگتر شیعی باشد. تجمع روحانیان رادیکال در نجف به این معنا بود که شیعیان این شهر احتمالاً بیش از هم‌مذهبان خود در سایر نقاط در چنین دیدگاهی سهیم بودند. بعلاوه، اصطکاک فزاینده بین اعضای شاخص این جنبش رادیکال و رژیم عراق به معنای آن بود که روابط میان نجف و مقامات غیرمذهبی بسیار بیش از آنچه در مورد سایر نقاط کشور دیده می‌شد، رو به خرابی گذاشته بود.

این رادیکالیسم ژرف‌تر، همراه با نارضایی حاد از مقامات مرکزی، بازتاب خود را به صورت بروز اعتراض و خشونت در نجف ظاهر ساخت و به آن صورت در هیچ

جای دیگر کشور تکرار نشد. این الگو طی دهه ۱۹۷۰ پس از انقلاب ایران و حتی پس از دستگیری و اعدام آیت‌الله صدر مصداق یافت. در واقع، شایان ذکر است که برای مرگ صدر، «هیچ‌گونه اعتراض عمومی در اینجا [در عراق]، حتی برای چهلم وی صورت نگرفت».[۱۶]

روحانیان رادیکال نجف احتمالاً رهبران انقلابی ایران را در ارزیابی خوش‌بینانه و دلگرم‌کننده‌شان از موازنه سیاسی در عراق تشویق کرده‌اند. برای نمونه، آیت‌الله صدر پس از دستگیری مدعی شد: «من در اینجا تنها نیستم؛ هزاران تن از مسلمین واقعی در اطراف من‌اند و همه آنان یک روح‌اند در چند بدن».[۱۷]

انقلابیون ایران، براساس تجربیات دست اول روشن اما فریبنده خود و تشویق و ترغیبی که ظاهراً از سوی روحانیان رادیکال شیعه در عراق دریافت می‌کردند، اعتقادی راسخ داشتند که عراق به زودی الگوی آنان را دنبال خواهد کرد. این تحلیل به طور مکرر در تبلیغات آنان انعکاس می‌یافت. نمونه‌ای از چنین شعارهایی این احساس اجتناب‌ناپذیر را که حکومت تهران ظاهراً ایدهٔ سقوط رژیم عراق را در سر داشت، به خوبی نشان می‌دهد: «سرزمین مقدس عراق که مدفن محبوب‌ترین و برگزیده‌ترین شخصیت‌های تاریخ بشر [علی و حسین] است،... اکنون نزدیک است که ندای اسلام را با خیزشی شکوهمند برآوَرَد و با سرمشق گرفتن از مراحل مختلف پیشرفت و گسترش انقلاب اسلامی ایران، دور نیست که حکومت عدل الهی و جمهوری اسلامی را بر پا دارد».[۱۸] ایرانیان، دست‌کم دربارهٔ عراق، فریب شعارهای خود را خورده بودند.

همچنان که سایر مفسران خارجی را اغلب به اشتباه می‌اندازد، انقلابیون ایرانی هم خطای تعمیم را دربارهٔ ماهیت جامعه شیعی عراق مرتکب شدند. بدفهمی و سوءتفاهمی دیرپا، تلقی این جامعه به صورتی یکپارچه‌تر از وضعیت واقعی آن است. در سطح محلی و به ویژه در نواحی روستایی، پیوندهای خویشاوندی هنوز تعیین‌کننده وفاداری‌های اصلی و ملموس‌تر از گرایش‌ها و تمایلات فرقه‌ای و قومی عمومی است. در واقع، تماس با دولت همچنان از طریق رهبران قبایل صورت می‌گیرد.[۱۹] توانمندی روابط طایفه‌ای و قبیله‌ای، پایدار و ماندگار است؛ زیرا این روابط بر پایه تقریباً پیوسته‌ای بر حسب دسترسی به منابع و مناصب نفوذ، واجد اهمیت هستند.

درک نادرست دیگر از عراق در خارج از این کشور بر این پایه استوار است که رژیم بعثی در بغداد تنها در نتیجه زور و فشار حکومت ادامه حیات می‌دهد. احتمالاً انقلابیون در تهران نیز بر اثر تجربه خود از شاه، دارای چنین نظری بودند. آنان هم محتملاً بر این گمان بوده‌اند که در زیر ظاهر اقتدارگرایی عراق، انفجار شورش مردمی را می‌شد انتظار کشید. هر چند در عراق سرکوب و استبداد به صورت گسترده‌ای به کار گرفته می‌شد، ولی این که نتیجه‌گیری شود که ثبات نسبی این کشور تنها در سایه زور و سرکوب حاصل شده، نوعی ساده‌نگری و کوچک کردن موضوع است.

چنین دیدگاهی از تحولات اجتماعی و سیاسی رخ داده در عراق به ویژه از دهه ۱۹۷۰ به این سو که در نتیجه توزیع عادلانه‌تر منابع بیشتر صورت گرفت، غفلت می‌ورزد. افزایش فراوان درآمد ملی و توسعه نقش دولت در تخصیص منابع به تحولات سریع در جامعه منجر شده و به افزایش اهمیت دولت انجامیده است. مخارج و هزینه‌های عظیم برای خدمات اجتماعی بخصوص آموزش و بهداشت، سطح زندگی عراقی‌ها را بهبود بخشیده است. توزیع گسترده‌تر و منصفانه‌تر منابع نیز افزایش مصرف را در همه سطوح جامعه طی دوره زمانی نسبتاً کوتاهی تضمین کرده است.

نمی‌توان شک کرد که توسعه سریع بودجه و هزینه‌های دولتی، اگر نه بیشتر، دست‌کم به اندازه سایر مناطق، منافعی را نصیب نواحی شیعه‌نشین کشور کرده است. در نتیجه، شکاف میان شیعه‌ها و اهل تسنن در عراق بسیار کم شده است. برای نمونه، در سال ۱۹۷۸، درست پیش از انقلاب ایران این اختلاف در خصوص ثبت‌نام در مدارس ابتدایی میان استان‌های شیعه‌نشین جنوب و سه استان سنی‌نشین عربی تقریباً به طور کامل از میان رفته بود. در مورد تسهیلات پزشکی نیز این شکاف تا آن زمان رفع شده بود. در خصوص بیمارستان‌ها، جامعه شیعی عملاً از وضع بهتری برخوردار بود؛ در استان‌های شیعه‌نشین یک واحد بیمارستان برای هر ۵۹۰۰۰ نفر وجود داشت و در مقایسه با آن در نواحی سنی‌نشین هر ۶۱۰۰۰ نفر یک بیمارستان داشتند.

گام‌های بلندی که در زمینه آموزش در میان شیعیان برداشته شد، به تسهیل قشربندی جدیدتری در جامعه عراق کمک کرد. فب‌مار مشاهده کرد که «شمار کثیری از آنان که در ادارات و حِرَف گوناگون مشغول به کارند، شیعه‌اند و در برخی از حِرَف و

مشاغل شیعیان غلبه دارند».[۲۰] چنین شواهدی مبیّن آن است که رژیم در ادغام شیعیان در طبقه متوسط عراق کاملاً موفق بوده است. علاوه بر این، این فرایند محتملاً ارزش‌ها و هنجارهای شیعیان عراق را تغییر داده و آنان را از فرقه‌گرایان هم‌مذهب خود به طور فزاینده‌ای متمایز ساخته است.

نواحی شیعه‌نشین عراق از سیاست‌های کلی توسعه اقتصادی و صنعتی شدن نیز سود جسته است. تلاش‌های توسعه‌ای بر ارتقا و بهبود کیفیت زندگی روستایی از طریق تأمین زیرساخت‌های بهتر متمرکز شده است. دولت جاده‌هایی در نواحی کشاورزی ساخته، برق‌رسانی به روستاها را گسترش داده و شبکه‌های تأمین آب شیرین احداث کرده است. تأمین این منابع موجب تماس نزدیک‌تر روستانشینان شیعه با دولت شد و احتمالاً برداشت آنان را از اقتدار حکومت مرکزی بهبود بخشید. چنین توسعه و تحولی مطمئناً وابستگی روستاها به دولت و خدمات دولتی را افزایش داد و به دولت کمک کرد تا روستاییان را مستقیماً مخاطب قرار دهد. تهیهٔ تلویزیون به صورت رایگان برای روستاییان جنوب در اواخر دهه ۱۹۷۰، با به کار انداختن مولدهای برقی تازه نصب شده نقش روستاییان را به عنوان مصرف‌کننده بهبود بخشید. این امر، همچنین توانایی دولت را برای گفتگوی مستقیم با روستاییان شیعه افزایش داد و به این طریق دولت را به آنان نزدیک‌تر ساخت.

سیاست‌های دولت در باب صنعتی شدن و پروژه‌های عظیم مربوط به زیرساخت‌ها که این سیاست‌ها را همراهی می‌کرد، به سهم خود رفاه مادی جمعیت شیعه جنوب را بهبود بخشید. در نیمهٔ دهه ۱۹۷۰، حکومت عراق کوشید شالوده صنعتی جنوب را با توجه خاص به پتروشیمی پی‌افکند. سرمایه‌گذاری‌هایی نیز به توسعه خطوط عمودی ارتباطات بین پایتخت و جنوب و گسترش تسهیلات بندری جنوب اختصاص یافت. این پروژه‌ها «مشاغل نسبتاً پر درآمد و مطمئنی را برای بسیاری از جوانان شیعه» ایجاد کرد[۲۱] که تلقی این کارگران را نسبت به دولت بهبود بخشید و این دگرگونی مهم در دیدگاه معمولاً منفی جامعه شیعه بود که از دهه ۱۹۲۰ به این سو وجود داشت. افزایش شمار کارکنانی با وابستگی مالی به دولت در جنوب نشان می‌دهد که دولت تا چه حد در نواحی شیعه‌نشین نفوذ کرده بود. اهمیت چنین حقوق‌هایی در تعادل عواید روستاییان، همچنین نشانگر آن است که دولت، موقعیت وابسته چنین مناطقی را نسبت به مرکز افزایش داده بود.

زمانی که بار مالی جنگ ایران و عراق امکان ادامه «سیاست چماق و هویج» را در سال ۱۹۸۲ از حکومت عراق سلب کرد، سرمایه‌گذاری در نواحی جنوبی، همچون سایر نقاط کشور، طبعاً متوقف شد. اما اعلام آتش‌بس، تجدید توسعه زیرساخت‌ها را در بخش جنوبی عراق در پی داشت. یکی از نخستین پروژه‌های مهم بازسازی، ساخت دوباره شهر دوم عراق، بصره و شهر کوچک فاو بود. طبق گزارش‌ها با پول عراق مبلغی معادل تقریباً ۵ میلیارد دلار صرف بازسازی بصره شد که در آن راه‌سازی و خدمات رفاهی در اولویت قرار گرفت.[۲۲] در حقیقت، روند «بازسازی» برای پنهان‌سازی این امر بکار گرفته شده که منابعی اضافی در جهت تبدیل بصره به شهری مدرن‌تر از آن که پیش از جنگ بود، تخصیص یابد.[۲۳] واقعیت این است که به سختی می‌توان با این برداشت که شیعیان عراق در معرض فرایند «ادغام در اقتصاد» قرار گرفته‌اند، مخالفت کرد.[۲۴]

به این ترتیب، تصور وجود شیعیان تقریباً مستقل از دولت عراق، از نظر اقتصادی و از لحاظ فرهنگی، به سرعت از میان رفت. تغییرات مهمی نیز در موضع شیعیان نسبت به نخبگان سیاسی رخ داده است. در پی تثبیت دولت عراق در دهه ۱۹۲۰، شیعیان از امور سیاسی کشور تا حدود زیادی دور ماندند. این وضع، پس از سقوط سلطنت به صورت بدتری ظاهر شد. بین سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۵۸، ۲۱ درصد سیاستمداران رده‌های بالا در عراق شیعه بودند. این رقم به تنهایی ۱۶ درصد طی ده سال پس از آن نزول کرد و اعاده اعتراضات شیعیان خودآگاه را در پی‌آورد.

در دوره‌های متأخر به نظر می‌رسد جانب‌گیری‌های ضدشیعی مسیر معکوسی پیموده است. در یک بررسی معلوم شده است که در فاصله ژوئن ۱۹۸۲ تا ژوئن ۱۹۸۷، ۳۳ درصد اعضای شورای فرماندهی انقلاب شیعه بودند. طی همین دوره، حدود ۵۰ درصد از اعضای فرماندهی منطقه‌ای حزب بعث، یعنی نسبتی که شمار نسبی شیعیان را در جمعیت کشور بیشتر نمایندگی می‌کرد، شیعه بودند. گردآورنده این تحقیق نتیجه می‌گیرد که «نمایندگی شیعه در نخبگان سیاسی در حاکمیت بعثی‌ها در تاریخ دولت عراق امروزی بی‌همتاست».[۲۵] پس از آتش بس در جنگ ایران و عراق، به نظر می‌رسد تمایل به نمایندگی هر چه بیشتر شیعیان در میان نخبگان سیاسی ادامه یافته باشد. در ۵ ژوئن ۱۹۸۹ یک شیعه، سعدون حمادی، به سمت یکی از سه معاون نخست‌وزیر عراق ارتقا یافت.

تحلیل بعدی در باب ادارات و ارتش نشان می‌دهد که موقعیت و جایگاه شیعیان در عراق روی هم رفته در حال بهبود است. از ۱۰۰ کارمندی که دارای مراتب مدیر کلی یا معادل آن هستند، نیمی شیعه بودند؛ در حالی که یک تا دو درصد از گروه دیگری که معمولاً در صحنه سیاسی منظور می‌شوند، یعنی از کردها بودند. از ۶۰ افسر ارشد ارتش حائز درجات سرتیپی یا بالاتر (شاید ۱۰ تا ۱۵ درصد کل طبقه افسران)، ۲۰ تا ۲۵ درصد شیعه بودند.[۲۶] هر چند این رقم مشخصاً نسبت به کل جمعیت عراق تناسبی ندارد، اما همین رقم خود مهم است؛ چرا که به طور مرسوم، سنی‌ها افسران ارتش عراق را تشکیل می‌دهند و شیعیان عمدتاً سربازان این ارتش هستند.

پاسخ‌های عراق به تهدیدهای داخلی

به دلیل همه این خاص گرایی‌ها و محاسبات نادرست مخالفان در داخل عراق و پشتیبانان آنان در ایران، رژیم بعثی بغداد با چالش سیاسی مهمی روبرو شد. شورش‌های ادواری که در برخی نواحی شیعه‌نشین در اواخر دهه ۱۹۷۰ رخ داد، همراه با اعتماد به نفش روزافزون شیعیان رادیکال عراق و فضای حاصل از شعارهای ایرانیان، موقعیت حکومت را به طور فزاینده‌ای نامطمئن ساخت. این امکان نیز وجود داشت که مخالفت ناراضیان کرد احتمالاً یک بار دیگر به جریان افتد و فشاری که متوجه رژیم عراق بود، تشدید شود. از جمله مهمترین نگرانی‌ها، اختلافات عمیقی بود که در میان بالاترین رده‌های رهبری بر سر چگونگی برخورد با چالش رو به ظهور بروز می‌کرد.[۲۷] ماهیت و انسجام پاسخ رهبری به ثبات و تداوم ساختار قدرت عراق احتمالاً می‌بایست حساس و سرنوشت ساز باشد.

پاسخ رهبری عراق به این تهدیدهای داخلی متضمن به کارگیری دو تاکتیک همزمان بود: کوششی برای مصالحه و دل‌جویی از شیعیان به طرق مختلف و سیاستی آشتی‌ناپذیر در مواجهه و حتی نابودی افراد و سازمان‌هایی که فعالانه به مخالفت می‌پردازند یا گمان می‌رود احتمالاً به مقابله با رژیم برخیزند.

از سال ۱۹۷۷، حکومت بعثی جمعیت شیعه را عنصر مهمی قلمداد کرده بود که امکان داشت نهایتاً به چالش با وضع موجود برخیزد. در نتیجه، رژیم در آن هنگام تلاش‌های چشمگیری برای پذیرش شیعیان از طریق انتصاب شماری از آنان به

عضویت در شورای فرماندهی انقلاب به کار بست. این توجه دقیق به وضعیت شیعیان در حیات عمومی، پس از انقلاب ایران و در طول جنگ خلیج [فارس] ابعاد بیشتری گرفت. مجلس ملی که در ژوئن ۱۹۸۰ به وجود آمد، از ۴۰ درصد شیعه تشکیل شد و در سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۸۴ رئیس این مجلس نیز شیعه بود.

علاوه بر مساعی کلی برای ارتقاء رفاه مادی شیعیان از طریق سیاست‌های توسعه از پیش طراحی شده، رژیم همچنین توجه خاص به نواحی مسأله‌دار را هدف قرار داد. همچنین، به شهرهای شیعه‌نشین نجف و کربلا و نیز برخی مناطق شیعه‌نشین بغداد مبالغ قابل توجهی کمک‌های اضافی تخصیص یافت. کمک‌های مالی فراوانی به نوسازی زیارتگاه‌ها و اماکن مقدس شیعیان اختصاص داده شد: «در نجف حدود ۲۲۰ میلیون دلار برای هزینه‌های حرم حضرت علی (ع) کنار گذاشته شد و در کربلا ۶۰ میلیون دلار برای بازسازی مقابر امام حسین (ع) و حضرت عباس (ع) تخصیص یافت».[۲۸] البته چنین هزینه‌هایی اثر مضاعف قابل توجهی نیز بر اقتصاد محلی داشت و به ویژه به نفع کارگران ساختمان، صنعتگران و کسبه محل تمام شد.

وجوه دیگری هم مستقیماً به نفع مردم اختصاص یافت. کمکی به مبلغ ۵۲ میلیون دلار صرف احداث بیمارستانی در نجف شد. همچنین در سال ۱۹۸۱، اعتبار مالی پروژه‌های متعددی در زمینه مسکن و کشاورزی در کربلا تأمین گشت. در بغداد نیز شهرک مخروبه و جُرم خیزالثوره که ۸۰ درصد جمعیت آن شیعه‌اند،[۲۹] کمک فراوانی دریافت کرد. در سال ۱۹۸۲، نام این شهرک به شهر صدام تغییر یافت و بسیاری از ساختمان‌های کهنه و فرسوده آن با بناهای بتونی جدید جایگزین شد. شبکه گسترده‌ای از راهها نیز احداث شد که انتظامات ناحیه را به نحو آشکاری بهبود بخشیده است. اگر چه شبها امنیت این شهرک همچنان نامطمئن است، اما ناآرامی‌های اواخر دهه ۱۹۷۰ در آن حد تکرار نشده است.

به این ترتیب، منابع حکومت مرکزی به صورت گزینشی برای تفرقه‌افکنی در میان روحانیان شیعه بکار گرفته شد. مجتهدان شیعه در فهرست حقوق بگیران دولتی قرار گرفتند و در همین حال کمک‌های بیشتری در اختیار آن دسته از رهبران مذهبی که آشکارا به مقابله با رادیکال‌ها پرداختند، اختصاص یافت. شاخص‌ترین این رهبران، علی کاشف‌الغطا بود که به خانواده مهمی از علمای نجف تعلق داشت.[۳۰] چنین سرمایه گذاری‌هایی کاملاً به نفع رژیم تمام شد: کاشف الغطا همراه با روحانی شیعه

برجسته دیگری در عراق، علی الصغیر، علناً به ردّ فلسفه سیاسی ولایت فقیه آیت‌الله خمینی پرداختند.[۳۱]

رژیم عراق همواره آماده و در تدارک کاربرد زور در سرکوب ناآرامی‌ها بوده است. از ارتش برای توقف اعتراضات خشونت بار در نجف و کربلا طی دهه ۱۹۷۰ منظماً استفاده شد. به هر حال، در پی انقلاب ایران شکافی در شورای فرماندهی انقلاب بر سر حد و اندازه سرکوبی که برای فرونشاندن ناآرامی‌های شیعیان می‌بایست به کار گرفته می‌شد، بروز کرد. اما کودتای شتابانی که بر اثر آن صدام حسین قدرت رسمی را نیز علاوه بر قدرت غیررسمی در کشور به دست گرفت، کنار گذاشتن پرزیدنت احمدحسن البکر، و تصفیه بعضی از افسران ارشد در ژوئیه ۱۹۷۹ به معنی پایان این مجادله درونی محافل حزبی رده بالا بود.

استحکام موقعیت سرسختان درون حزب حاکم و بدست‌گیری ناگهانی قدرت از سوی صدام حسین به تدارک هر چه بیشتر مواجهه با جنبش رادیکال شیعی انجامید. کوتاه زمانی پس از کناره‌گیری بکر، آیت‌الله صدر در منزل تحت بازداشت قرار گرفت و تعداد زیادی از پیروانش توقیف شدند. با آن که شمار دقیق آنان که دستگیر و متعاقباً اعدام شدند نامشخص است، ولی آنچه معلوم است این تعداد بسیار زیاد بود. در اواسط ژوئیه ۱۹۷۹، حرکت التحریرالاسلامیه (جنبش آزادیبخش اسلامی) عراق برآورد کرد که ۸۶ تن که بسیاری از آنان نمایندگان صدر هستند، در انتظار اعدام بسر می‌برند؛ ۵۹۰ نفر به حبس ابد محکوم گشته‌اند، ۱۱۰۰۰ نفر دستگیر شده‌اند؛ و ۳۶ تن زیر شکنجه جان باخته‌اند.[۳۲] هر چند ارقام ذکر شده احتمالاً اغراق‌آمیز باشد، اما معرف میزان گستردگی قلع و قمع است و نشان می‌دهد که رژیم در تدارک کاربرد ابزارهای سرکوبی بی‌حد و حصر بود.

هنگامی که تهدید داخلی در بهار آتی یک بار دیگر تشدید شد، رژیم به روش‌های باز هم آشتی‌ناپذیرتری علیه مقابله جویان با خود روی آورد. در ۸ آوریل ۱۹۸۰، آیت‌الله صدر اعدام شد؛ این تصمیمی حساس و بی‌سابقه برای رژیم بود. حکومت در پی مشروعیت بخشیدن به این اعدام از طریق تصمیم‌گیری شورای فرماندهی انقلاب در خصوص مجازات مرگ برای عضویت در حزب‌الدعوه بود؛ تصمیمی که قرار شد عطف به‌ماسبق شود و برای قبل از آن قرار نیز به کار رود.[۳۳] به طور تاکتیکی و در کوتاه‌مدت یا میان‌مدت، اعدام صدر به نفع رژیم بغداد تمام شد. این اقدام، یک

روحانی شیعه مخالف را به هر شکل از میان برد و در غیاب جنبشی سازمان یافته با پشتیبانی گسترده، مخالفت‌های شیعیان به سرعت از هم گسیخت. یکی از ناظران خاطرنشان کرد که «با کشته شدن صدر، نیرو و توانی که کاریزمای وی آفریده بود، سریعاً از بین رفت».[۳۴] رژیم از تبعید و نفی بلد نیز ـ در عمل یا به‌صورت تهدید به آن ـ برای فشار بر مخالفان سرسخت و سازش‌ناپذیر خود به ویژه آنان که تصور می‌رفت بیش از همه مستعد فعالیت‌های رادیکال شیعی مورد پشتیبانی ایران باشند، استفاده می‌کرد. تبعیدها به خصوص متوجه ایرانیان ساکن عراق و عراقی‌های ایرانی الاصل بود. صرف داشتن نامی ایرانی، صاحب آن نام را در معرض اخراج قرار می‌داد. شواهدی در دست است که تعدادی از شیعیان عراقی ناراضی نیز بیرون رانده شدند.[۳۵] دراین مورد هم رقم واقعی اخراج شدگان نامعلوم است؛ ارقام از ۳۰۰۰۰ تا ۳۵۰۰۰۰ رادر بر می‌گیرد؛[۳۶] گرچه رقم اخیر احتمالاً شامل همه تبعیدیان عراقی در ایران است که بسیاری از آنان در تصفیه‌های پیشین اخراج شده‌اند.[۳۷]

اخراج این «ایرانیان» ظاهراً بخشی از سیاست هماهنگ رژیم عراق در خصوص مقصر دانستن ایران و عوامل آن در بی‌ثباتی کشور به جای پذیرش این واقعیت است که شهروندانی در خود کشور هستند که نارضایتی‌هایی واقعی دارند. رژیم عراق همزمان با تلاش [حزب] الدعوه در سوء قصد به جان طارق عزیز عضو شورای فرماندهی انقلاب و معاون نخست وزیر در آوریل ۱۹۸۰، هجومی را علیه به اصطلاح ستون پنجم ایران آغاز کرد. سوء قصد کننده که بی‌درنگ کشته شد، یک عراقی ایرانی الاصل توصیف شد. انتشار این قبیل اطلاعات به این صورت تفسیر می‌شد که «عراق همسایه خود ایران را در این واقعه مقصر می‌شناسد».[۳۸] حمله به تشییع‌کنندگان جنازه دانشجویی که در جریان سوء قصد به طارق عزیز کشته شد، به بهترین نحو مورد بهره‌برداری قرار گرفت. رادیو بغداد گزارش داد که حمله دوم هنگامی رخ داد که تشییع جنازه «به خیابانی رسید که مدرسه ایرانیان و خانه‌های چند ایرانی در آن قرار دارد». در آن نقطه «یکی از ایرانیان» بمبی در مسیر تشیع جنازه پرتاب کرد.[۳۹]

آنچه رخ داد، دست‌کم برای اعضای [حزب] الدعوه روشن بود. این حزب در بیانیه‌ای که طی آن مسؤولیت اقدام علیه جان طارق عزیز را به عهده گرفت، رژیم عراق را متهم کرد که با مسؤول دانستن ایران «می‌کوشد افکار عمومی عراق را آشفته و منحرف کند».[۴۰] اما مقامات عراقی از این رویه منصرف نشدند و همچنان گناه

خراب‌کاری‌ها و براندازی‌ها را به «ایرانی‌الاصل‌ها» نسبت می‌دادند.[۴۱] این اتهامات و نسبت دادن‌های مکرر از سوی سخنگویان حکومت حاکی از آن است که چنین برچسب‌هایی در میان بخش قابل توجهی از جمعیت عراق به مثابه نوعی واکنش عمل می‌کند. در واقع، در آستانه بروز جنگ ایران و عراق، صدام حسین با متهم ساختن آیت‌الله خمینی به استفاده از اسلام به عنوان سپری برای «اشتیاق توسعه‌طلبانه ایران» به تکرار این مضمون پرداخت.

نتیجه‌گیری

از آغاز، تصور و برداشتی که از انقلاب ایران در عراق می‌شد، نوعی فرقه‌گرایی محدود و تنگ‌نظرانه بود. تنش‌های تاریخی بین جوامع شیعه و سنی در عراق، چارچوبی سیاسی و روانی فراهم آورد که این انقلاب اصولاً درون آن جای می‌گرفت. رهبران رادیکال شیعه در عراق نمی‌توانستند زمینه ذهنی و شناخت هموطنان هم مذهب خود را عوض کنند. اگر چه تلاش‌هایی صورت گرفته بود تا به عراقی‌ها بر مبنای کل‌گرایانه و جامع نگریسته شود، اما رهبری شیعه در سطوح بالا بیش از پیش در برابر عرضه پیام خاص گرایانه تسلیم شد. وقوع انقلاب اسلامی در ایران شیعی، توسل به کل گرایی از سوی رهبران شیعه عراق را در معرض سوء ظن و تردید قرار داد. بدون رد و طرد انقلاب ایران، مخالفان رادیکال شیعه احتمالاً هرگز نمی‌توانسته‌اند در بسیج جوامع غیر شیعی علیه رژیم بعث موفق شوند.

در خاص گرایی و ویژه‌نگری رو به رشد مخالفان رادیکال شیعه در برابر اقدامات و شعارهای رهبران مذهبی و حکومتی انقلاب ایران، عدول و عقب‌گردی وجود نداشت. ایرانی‌ها نیز بر مبنای تصورات و مفروضات نادرست خود درباره یکپارچگی جامعه شیعه عراق و ماهیت ظاهراً آسیب‌پذیر رژیم حاکم، به نوبه خود منحصراً به مخالفان شیعه عراق متکی بودند. این تصورات بر اساس تحلیلی سطحی و تردیدناپذیر ناشی از تجربه طولانی اما محدودی که برخی رهبران ایرانی از عراق داشتند، مبتنی بود. رهبری رادیکال شیعی در عراق، چنین نتیجه‌گیری‌ها و جمع‌بندی‌هایی را تعدیل نکرد و در واقع به نظر می‌رسد به تشدید آن نیز کمک کرده باشد.

به رغم ضعف مخالفان شیعه، رژیم عراق حتی پیش از انقلاب ایران و خصوصاً

پس از آن آشکارا در مقابل چالشی جدی قرار گرفت. موفقیت رژیم در حفظ قدرت و کشاندن دولت عراق به جنگی دراز مدت و پر هزینه با ایران تا حدود زیادی ناشی از سیاست‌هایی است که در پیش گرفت. در مورد جامعه شیعه عراق، رژیم در پی تمایز قائل شدن میان آنانی بوده است که به لحاظ سیاسی علیه او تشکل یافته و آن‌ها که سکوت و آرامش پیشه کرده‌اند. گروه نخست در معرض مبارزه‌ای رو در رو که غالباً به کاربرد زور انجامیده است، قرار گرفته‌اند. اما برای اکثریت وسیعی از شیعیان عراقی پاداش‌های اقتصادی و پیشرفت‌های اجتماعی شگرفی حاصل شده که ناشی از نوعی سیاست تخصیصی و توزیعی است که به نفع نواحی جغرافیایی خاصی که اکثریت شیعی در آن سکونت دارند، تمام شده است.

۶

بازتاب انقلاب ایران بر شبه جزیره عربستان و کشورهای خلیج [فارس]

دیوید ای. لانگ

تفاوت میان نقاط عطف مهم و موارد تکراری، غالباً در چشم بیننده مهم است. این امر به ویژه در مورد خاورمیانه صدق می‌کند؛ جایی که زمان در آن خطی نیست و به اراده ناظر می‌تواند سرعت یابد، کند شود، بایستد، یا به عقب باز گردد.

ده سال پس از انقلاب ایران، هنوز دشوار است تعیین کنیم این انقلاب در کدام یک از این دو مقوله جای می‌گیرد؛ چه رسد به این که معلوم کنیم بازتاب آن بر شبه جزیره عربستان و کشورهای خلیج [فارس] چگونه بوده است. تقریباً نه تنها مطلب تازه‌ای درباره این انقلاب از نظر فکری یا عقیدتی وجود ندارد، بلکه رهبران ایران خودآگاهانه کهنه‌ستایی می‌کنند و پیروان خود را تشویق می‌نمایند که زمان را به سال‌های اولیه اسلام باز گردانند. هم زمان، انقلاب ایران برای تحلیل تحولات سیاسی و اجتماعی ایران و حتی همسایگان بلافصل خود در شبه جزیره عربستان و خلیج، چارچوب داوری کاملاً جدیدی آفریده است. به این ترتیب، هر گونه مطالعه سیاسی در باب خلیج که پیش از انقلاب صورت گرفته، تقریباً کهنه و منسوخ شده است.

دشواری دیگری را نیز در سنجش بازتاب انقلاب ایران بر کشورهای خلیج می‌توان تشخیص داد. برای نمونه تا پیش از سقوط رژیم شاه، بیشتر سیاستگذاران قدیمی در واشنگتن و نقاط دیگر متقاعد شده بودند که شاه از توانایی کافی برای همه مشکلات رو در روی خود برخوردار است. هیچ کس نمی‌توانست اخبار بدی از دورنمای وقایع بدهد. با این حال، در پی انقلاب ایران همان سیاستگذاران، همه پادشاهی‌های محافظه‌کار خلیج را ایران‌های کوچکی می‌پنداشتند که آمادگی انقلاب را دارند و سرنوشت آنها فروپاشی است و در آن موقع هیچ کس نمی‌توانست اخبار خوبی درباره خلیج بدهد.

بازتاب و تأثیر قبلی و آتی انقلاب ایران هر چه بوده است، دیگر هیچ‌گاه انقلابی به سبک ایران در خارج از ایران رخ نخواهد داد و هرگز انقلاب دیگری درست همانند انقلاب گذشته واقع نخواهد شد. هر کشوری در منطقه با کشور دیگر متفاوت است و چنانچه در یک یا چند کشور از این میان، انقلابی به وقوع پیوندد، هیچ یک از الگوی ایران پیروی نخواهد کرد بلکه قالب خاص خود را خواهد داشت. در حقیقت، انقلاب ایران دو پدیده متمایز است. از یک سو، جنبشی بنیادگرا برای احیای اسلام است که ریشه‌های آن به صدر اسلام باز می‌گردد. از سوی دیگر، این انقلاب، یک انقلاب سیاسی ناسیونالیستی ایرانی است که بیش از آن که از نظر مذهبی مهم باشد، اهمیت ژئوپولیتیکی دارد. برای سنجش دقیق بازتاب این انقلاب بر خلیج، باید آن را در هر دو زمینه بررسی کرد. البته مشکل در اینجاست که این کار تا حدودی مانند آن است که بکوشیم تخم‌مرغ به هم زده‌ای را به حالت اول برگردانیم.

احیای اسلام در ایران و خلیج [فارس]

پیش از تحلیل بازتاب احیاگری اسلامی در ایران بر خلیج [فارس]، چند نکته را درباره بنیادگرایی اسلامی به مفهوم کلی آن باید خاطرنشان کنیم. نخست آن که بنیادگرایی اسلامی، جنبشی یکسان و یکپارچه نیست. چندین جریان بنیادگرایی در جهان اسلام وجود دارد که همه آنها اساساً مستقل از یکدیگرند. دوم آن که بنیادگرایی ستیزه‌جوی مذهبی به جهان اسلام محدود نمی‌شود. این بنیادگرایی بخشی از جریانی جهانشمول است برای شناخت ریشه‌ها و تعیین هویت فرد از طریق تلاش برای بازگشت به «حقایق بنیادی» صریح در مواجهه با جهانی تهدیدکننده و نسبیت‌گرا. همه ادیان مهم از جمله مسیحیت، یهودیت، اسلام، بودایی، سیک و هندو جریان‌های بنیادگرایانه‌ای دارند. سوم آن که جنبش‌های سیاسی انقلابی تحت نام اسلام (یا هر مذهب دیگری) بیش از آن که انگیزه دینی داشته باشند، انگیزه‌های سیاسی، روانی و اجتماعی دارند. میان ناب‌گرایی الهی و بنیادگرایی ستیزه‌جوی سیاسی، تفاوتی اساسی وجود دارد، گرچه این دو همدیگر را می‌پوشانند. به این ترتیب، ۲ زمینه اصلی وجود دارد که انقلاب اسلامی ایران در آن زمینه‌ها بر کشورهای خلیج اثر گذاشته است: قلمرو عقیدتی ـ فکری و قلمرو روانی ـ سیاسی.

بازتاب عقیدتی ـ فکری

وجود تفاوت مذهبی اساسی بین ایران و کشورهای خلیج که بر پذیرش این کشورها نسبت به احیاگری اسلامی در ایران اثر می‌گذارد، غلبه اسلام شیعی در ایران و اسلام سنی در کشورهای خلیج است. بازتاب فکری و آموزه‌ای انقلاب اسلامی ایران بر سنی‌های خلیج تقریباً هیچ بوده است. بنیادگرایی اسلامی در میان اهل تسنن از سنت کاملاً متفاوتی سرچشمه می‌گیرد. از این رو، جاذبه عقیدتی ـ فکری احیاگری در کشورهای خلیج عموماً در میان جوامع شیعی بوده است که در بیشتر موارد اقلیت محسوب می‌شوند و در همه موارد و در حیطه نظام‌های سیاسی تحت سیطره اهل تسنن قرار دارند.[۱]

برای شناخت بهتر پذیرش (یا عدم پذیرش) احیاگری ایرانی از سوی سنی‌ها یا شیعیان در خلیج، نگاهی اجمالی به تفاوت‌های آموزه‌ای بین بنیادگرایی سنی و شیعی می‌تواند سودمند افتد. اسلام بیشتر یک نظام حقوقی است تا نظامی کلامی، و تفاوت‌ها و اختلافات در برداشت‌ها و تفاسیر شیعی و سنی از شریعت به طور شگفت‌آوری اندک است. بنابراین، بازگشت به بنیادگرایی اسلام، چه سنی و چه شیعی، به معنای رسیدن به اختلافاتی فاحش در فقه اسلامی نیست.

اگر چه سنی و شیعی در اصل ماهیتاً سیاسی بود، ولی اختلافات کلامی و روانی عمده‌ای نیز در گذر زمان بروز کرد. علاوه بر هزاره‌گرایی و وعده بازگشت امام غایب برای اعاده عدالت به جهان،[۲] تاریخ شیعه برای پیروان خویش سنت قدرتمند شهادت را هم به ارث گذاشت. این عقده شهادت، در نبودن اعتدال و میانه‌روی در میان پیروان بنیادگرایی شیعی نقش دارد. هزاره‌گرایی و اعتقاد به امام غایب، مضامین چندی برای نظریه سیاسی شیعه به همراه دارد. نخست آن که این عقیده مستلزم پذیرش واسطه‌ای میان خدا و انسان (امامان زمینی) است که در سنت اهل تسنن دیده نمی‌شود. دوم آن که چون امام دوازدهم به طور مخفیانه زندگی می‌کند، هیچ فرمانروای دنیوی زنده‌ای نمی‌تواند آن مقام را به دست آورد. بنابراین، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که مشروعیت هر رهبر دنیوی را جامعه مذهبی می‌تواند زیر سؤال ببرد؛ جامعه‌ای که تا بازگشت مهدی نماینده اوست و از حق اجتهاد یا تفسیر مستقل قوانین الهی برخوردار است.

بر این مبنا، آیت‌الله خمینی برای حفظ جامعه در برابر فساد، برداشت خود را از ولایت فقیه مطرح ساخت. این برداشت هسته احیاگری اسلامی ـ ایرانی است. با

تعمیم این مفهوم، مشروعیت هر نظام سیاسی دیگری را اعم از این که مسلمانان در رأس آن باشند یا غیر مسلمانان، می‌توان زیر سؤال برد و این نظام‌ها می‌تواند شامل حکومت‌های مسلمان کشورهای خلیج و به ویژه حکومت ناسیونالیست عربی غیرمذهبی تحت سیطره سنی‌ها در عراق باشد. علاوه بر این، وظیفه دینی مسلمانان است که به مخالفت قهرآمیز با همه حکام نامشروع که دشمنان اسلام محسوب می‌شوند، بپردازند؛ این نبرد به جهاد معروف است و اساس سیاست خارجی ستیزه‌جوی ایران در صدور انقلاب است.

متقابلاً، اهل تسنن که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند، با اقتدار دنیوی بهتر کنار آمده‌اند؛ به این ترتیب که حکومت‌های غیرمذهبی کشورهای مسلمان را تا آنگاه که قوانین اسلامی را مراعات کنند، مشروع می‌دانند. با این حال، در طول تاریخ اسلام سنی، تلاش‌هایی برای تصفیه مذهب از طریق بازگشت به بنیادهای شریعت صورت گرفته است. یکی از مهمترین تأثیرات بر احیاگری بنیادگرای سنی معاصر، آموزش‌ها و نوشته‌های تقی‌الدین احمد بن تیمیه (ف ۱۳۲۸ میلادی) است.[۳] ابن تیمیه از پیروان مکتب فقهی حنبلی بود که بنیادگراترین مکتب اسلام سُنی محسوب می‌شود. او نه تنها خواهان اصلاح مبتنی بر تعالیم بنیادی شریعت بود، بلکه بر خلاف غالب سُنی‌ها مدعی بود که اجتهاد هنوز معتبر و خود او یک مجتهد است.

ابن‌تیمیه معتقد بود که تنها مشروعیت سیاسی، ناشی از اسلام است. وی مفهوم اسلامی جاهلیت را که قبلاً به دوران پیش از اسلام اشاره داشت، تفسیر دوباره‌ای کرد و آن را به هر حاکم مسلمان زنده‌ای که عمداً قانون خدا را مراعات نکند، تعمیم داد. او همچنین مدعی شد که وظیفه جامعه مسلمان است که با آنان به جهاد برخیزد؛ کاری که پیشتر به دشمنان خدا محدود بود و علیه حکام مسلمان مشروع دانسته نمی‌شد.

این تأکید بر وجوه «جنگ مقدس» در جهاد، به کاربرد این اصطلاح نزد [امام] خمینی بسیار نزدیک است. در هر دو مورد، ادله این امر برای مسلمانانی که در پی توجیه مقابله خشونت‌آمیز با حکومت‌های غیر مذهبی، چه در کشورهای مسلمان و چه غیر مسلمان، برمی‌آمدند بدیهی است. در چشم آنان این امر خشونت سیاسی در دفاع از اسلام به منظور ایفای وظیفه دینی جهاد را پرورش می‌دهد.

تعالیم ابن‌تیمیه با آن که برای علمای مسلمان شناخته شده بود، در طول قرون متمادی تأثیر نسبتاً ناچیزی بر اندیشه سیاسی اسلام نهاد. اما در سده بیستم، عقاید

وی در باب جاهلیت و جهاد به صورت مبنا، آموزه‌ای برای خیزش بنیادگرایی اسلامی ستیزه‌جوی سنی درآمده است.

به این ترتیب، در مجموع به رغم تفاوت‌های کلامی، همانندی‌های زیادی در مبانی فکری و عقیدتی بنیادگرایی رادیکال سنی و شیعی وجود دارد: رد مشروعیت رژیم‌های مسلمان و غیر مسلمانی که مطابق با قوانین الهی حکومت نمی‌کنند، کاربرد اجتهاد در تفسیر قوانین الهی و اعلام جهاد در مسیر کاربرد زور. با این حال، هر یک از دو طرف توجیه فکری کافی برای بنیادگرایی دارند و هیچ یک از دو سنت الهام‌بخش دیگری برای تبدیل به سنت دیگر نیست.

این موضوع، به ویژه در مورد عربستان سعودی صدق می‌کند. محمد بن عبدالوهاب که دعوت ابن تیمیه برای مردود شمردن شیوه‌ها و اعمال نو آورانه در اسلام و بازگشت به آموزه اصیل اسلام وی را ترغیب کرده بود، احیای حنبلی‌گرایی را در عربستان سعودی آغاز کرد. به این ترتیب، برای سعودی‌ها نه تنها احیای اسلام در ایران منحصراً شیعی است، بلکه دو سده پس از احیاگری آنان، که مبتنی بر آثار انقلابی‌ترین بنیادگرای سنی همه اعصار یعنی ابن تیمیه است، ظاهر شد.

بدین سان، بازتاب فکری ـ عقیدتی احیاگری اسلامی در ایران بر کشورهای خلیج تقریباً به طور کامل به جوامع شیعی محدود می‌شود. قضاوت در این باب که نوشته‌های [امام] خمینی و دیگران تا چه حد بر اندیشه‌ها و اذهان شیعیان خلیج تأثیر گذارده است، عملاً غیر ممکن است. در عراق، تعالیم و نوشته‌های بنیادگرایانه آیت‌الله محمدباقر صدر زمینه اصلی برپایی حزب‌الدعوه را در اواخر دهه ۱۹۶۰ فراهم کرد، اما این امر به پیش از انقلاب ایران برمی‌گردد. با این حال، حزب‌الدعوه در اقدامات تروریستی در عراق و کویت، به ویژه پس از انقلاب، شرکت کرد و به این ترتیب آشکارا تحت‌تأثیر این انقلاب بود. محمدباقر صدر نیز هنگامی که [امام] خمینی در عراق در تبعید به سر می‌برد، با وی در تماس بود (صدر در سال ۱۹۸۰ اعدام شد).

نفوذ [امام] خمینی و احیاگری اسلامی ایران بر باقر صدر و حزب الدعوه هر چه بود، تعداد چندانی از شیعیان شبه جزیره عربستان را به اتخاذ فعالیت سیاسی خشن مشابهی برنینگیخت. در واقع، بر اساس حد نسبتاً اندک نا آرامی‌های سیاسی شیعیان که در ده سال متعاقب انقلاب ایران در خلیج به وقوع پیوست، بازتاب فکری و عقیدتی آن بر شیعیان خلیج ظاهراً بسیار کمتر از هراس رژیم‌های خلیج ازآن‌بوده‌است.

بازتاب روانی ـ سیاسی

برخی بازتاب روانی انقلاب ایران را با جنگ ۱۹۰۵-۱۹۰۴ روسیه و ژاپن مقایسه می‌کنند که در آن کشوری جهان سومی قدرت اروپایی عظیمی را تحقیر کرد. حقایق این دو برخورد دقیقاً همانند نیستند، اما حقایق هیچگاه در دریافت‌ها و برداشت‌ها نقش اساسی نداشته‌اند. به هر روی، این انقلاب در نگاه بسیاری از مردم جهان سوم، پیروزی مردمی ستمدیده بر سلطنتی خودکامه و هم‌پیمان با ایالات متحده تلقی شد. به هر حال، همه مردم جهان سوم چنین دیدگاهی نداشتند و اندک زمانی پس از انقلاب، افراط کاری و زیاده‌روی رهبران ایرانی برای بسیاری از کسانی که در آغاز از این انقلاب الهام می‌گرفتند، نفرت و بیزاری به بار آورد.

برای آن که رویدادی چون احیای اسلام در ایران، بازتاب روانی قابل ملاحظه‌ای داشته باشد، مخاطبان پذیرنده‌ای باید داشته باشد که بتوانند انقلاب را از خود بدانند؛ صرف نظر از این که چقدر با وضعیت آنان ـ با خشم و نارضایی و امیدهای آنان به جبران آن ـ مربوط باشد. در میان اهل تسنن خلیج، هیچ آمادگی و پذیرشی برای هیچ نوع جنبش انقلابی وجود نداشت و اگر بود، اندک بود. جوامع سنی کشورهای خلیج با هر میزان نارضایی سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی معمولاً با ثبات و پایدارند و به خشونت و انقلاب چون راه حل نارضایی‌های خود نمی‌نگرند.

به علاوه، همه رژیم‌های خلیج به استثنای عراق محافظه‌کارند و شهروندانی که از اقتدار مستقر ناراضی‌اند، معمولاً مارکسیسم و سوسیالیسم عربی را برای توجیه عقیدتی انقلاب برگزیده‌اند و نه بنیادگرایی اسلامی را. بزرگترین تهدید امنیتی داخلی در خلیج در دهه ۱۹۷۰ از سوی چپ یعنی شورش ظفار در عمان نشأت گرفت که ناسیونالیست‌های عرب مارکسیست آن را رهبری می‌کردند.

با وجود این، نگرانی رسمی قابل توجهی در جانب عربی خلیج در خصوص بازتاب روانی بالقوه احیاگری اسلامی ایران و تهدید بالقوه‌ای که بر امنیت داخلی اعمال می‌کرد، وجود داشت. از همان آغاز انقلاب، رادیو تهران و رادیو اهواز روزانه دشنام‌هایی علیه رهبران خلیج در برنامه‌های زبان عربی که عمدتاً برای شنوندگان عرب شیعه طرح شده بود، پخش می‌کردند.

در مورد عربستان سعودی بعضی از حساس‌ترین مناصب در تأسیسات نفتی به کارگران ماهر شیعه واگذار شده بود؛ زیرا آنان در برابر وسوسه‌های ناسیونالیست‌های

ستیزه‌جوی عرب، به ویژه در دوره ناصر، نفوذناپذیر بودند. این کارگران همواره به آرامکو که برای آنان مشاغل و فرصت‌های بهتری فراهم آورده بود، وفادار بودند. اما سن متوسط در استان شرقی عمدتاً شیعه‌نشین عربستان سعودی حدود ۱۷ سال بود و این هراس و نگرانی وجود داشت که شیعیان جوان‌تر که هیچ‌گاه فقر دوره پیش از نفت را نمی‌شناختند، در وفاداری‌های والدین خود شریک نباشند. در نتیجه انقلاب ایران، جامعه شیعه تهدید امنیتی عمده‌ای تلقی شد.

در سال‌های آغازین پس از انقلاب، چنین ترس و هراسی بی‌اساس به نظر نمی‌رسید. در سر تا سر خلیج بحث‌های سیاسی در حسینیه‌های شیعیان افزایش یافت و تشدید شد. در نوامبر ۱۹۷۹ و بار دیگر در ژانویه ۱۹۸۰، شورش‌های فرقه‌ای و ناآرامی‌هایی در استان شرقی بروز کرد. موضوعی که این اقدامات و فعالیت‌ها را شعله‌ور کرد، سال‌های غفلت تدریجی حکومت نسبت به جامعه شیعی بود، اما تردیدی نمی‌توان داشت که شرکت‌کنندگان در این فعالیت‌ها تحت تأثیر انقلاب ایران بودند. همچنین در نوامبر ۱۹۷۹، جهمان بن سیف‌العُتیبی تصرف مسجدالحرام را در مکه برنامه‌ریزی کرد و مدعی شد که مهدی برای پیرایش اسلام ظهور کرده است. گرچه ارتباط مستقیمی بین واقعه مسجدالحرام و ایران نبوده است، اما بازتاب روانی انقلاب محتملاً عاملی مؤثر بود.

در بحرین که همچون ایران اکثریتی شیعه دارد، حداقل دو کودتا را می‌توان به پشتیبانی ایران مرتبط کرد. جدی‌ترین آنها در دسامبر ۱۹۸۱، به دستگیری ۷۳ تن انجامید. کویت نیز شاهد چندین ناآرامی شهری و اقدام تروریستی بود که می‌تواند به ایران ارتباط یابد. این موارد، یک رشته حملات تروریستی شیعیان را در اوایل دهه ۱۹۸۰ شامل می‌شود که اوج آن حمله به سفارتخانه‌های فرانسه و ایالات متحده و تأسیسات امریکایی و کویتی توسط اعضای حزب الدعوه عراقی مورد حمایت ایران در دسامبر ۱۹۸۳ و نیز ربودن هواپیماهای کویت در سال‌های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۸ بود.

به رغم این حوادث و سیاست جدی ایران در صدور آشکار انقلاب اسلامی، ناآرامی‌های سیاسی شیعیان در کشورهای خلیج رشد چندانی نداشته است. هر چند بیداری سیاسی شیعیان افزایش یافته و جمعیت جوان بر مقدار شتاب و ناشکیبایی در صحنه سیاسی افزوده است، ولی خیزش‌های عمومی در مقیاس وسیع از سوی جوامع شیعه محلی که زمانی موجب هراس دولت‌های خلیج بود، چندان تحقق نیافته

است. حتی ارتش عراق که عمدتاً شیعی است، در طول جنگ ایران و عراق وفادار ماند. در بسیاری از موارد، این نبردها جنگ سنی با شیعه نبود، بلکه جنگ شیعه با شیعه بود.

پاسخ مشخص و واحدی به این که چرا به رغم نارضایتی‌های بسیار واقعی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی موجود در جوامع شیعی سراسر خلیج، خیزش‌های مورد انتظار رخ نداده است، وجود ندارد. توضیح این مطلب به چند عامل اساسی مربوط می‌شود: نخست و مهمتر از همه این که، تعدّی و زیاده‌روی حکومت ایران نسبت به شهروندان خود در قسمت عربی خلیج وحشت و انزجار آفرید و بسیار نامطلوب‌تر از سیاست‌ها و اعمال رژیم‌های محلی موجود دیده شد. ممکن است زندگانی گاه برای جوامع شیعه خلیج ناخوشایند به نظر رسد، اما تحمل‌ناپذیر نیست.

دوم، جنگ ایران و عراق عموماً نه تنها تهدیدی نسبت به رفاه سنی‌های خلیج بلکه علیه رفاه شیعیان تلقی می‌شد؛ چراکه حملات به نفتکش‌ها و تأسیسات نفتی بر رفاه کل جمعیت خلیج تأثیر نامطلوبی نهاد. تا حدودی شیعیان در سرتاسر خلیج و نه صرفاً در ارتش عراق، از کشورهای خویش در این منازعه حمایت کردند. به عبارت دیگر، جنگ ایران و عراق بیش از آن که به جدال شیعه و سنی تعبیر شود، مخاصمه عرب و فارس تلقی شد.

سوم، هیچ رهبر شیعه بومی پر جذبه‌ای ظهور نکرده است تا پندارها و پشتیبانی‌های جوامع شیعی خلیج را برانگیزاند یا احساسات مبهم نارضایتی را به سوی مخالفت سازمان یافته متمرکزی هدایت کند. بدون سازماندهی و رهبری، بیان مؤثر مخالفت سیاسی نمی‌تواند صورت گیرد. شواهدی در دست است که ایرانی‌ها کوشیده‌اند مخالفت سازمان یافته را تشویق کنند، اما جز در لبنان که نارضایی‌های شیعیان بسیار بیشتر بود، رهبران محلی مهمی نیافتند که از گروه‌های وفادار نیز برخوردار باشند.

چهارم، دولت‌های خلیج نه فقط اقدامات امنیتی داخلی را خصوصاً در مناطقی با جمعیت کثیر شیعه و در تأسیسات مهم استراتژیک تشدید کردند، بلکه نسبت به نارضایتی‌ها و شکایات مشروع شیعیان حساس‌تر بوده و در قبال تقاضاهای آنان پذیرش بیشتری داشته‌اند. برای مثال، در پی شورش‌های شیعه‌ها در عربستان سعودی در سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰، ملک خالد برای گشایش پایگاه دریایی جبیل از استان

شرقی بازدید کرد و تلاش ویژه‌ای برای ملاقات با بزرگان شیعه و شنیدن گلایه‌ها و شکایات جوامع شیعی مبذول داشت. حکومت سعودی از آن زمان به بعد توسعه فزاینده هزینه‌گذاری در نواحی عمدتاً شیعه‌نشین را دنبال کرده است.

پنجم، اگر چه ثروت نفت تا حدودی به صورت بی‌تناسب در میان سنی‌ها تقسیم شده است، اما شیعیان نیز در شکوفایی حاصل از نفت سهیم بوده‌اند و سطح زندگی آنان بسیار بالاست. علاوه بر این، سیاست‌های شرکت‌های نفتی در ایجاد ذهنیت طبقه متوسطی قوی در خلیج حتی در میان کارگران ماهر سهیم بوده است؛ به طوری که مشابه آن عملاً در خارج از کشورهای صنعتی غرب شنیده نشده است.

عامل دخیل دیگری هم ممکن است نقش داشته باشد. در غرب، تشیع غالباً مذهبی متمرکز در ایران دیده می‌شود. حقیقت آن است که مأمن اصلی «پیروان علی» در عراق کنونی بود. از مقدس‌ترین شهرهای اسلام شیعی پس از مکه و مدینه، نجف و کربلا در عراق هستند، نه قم و مشهد در ایران. بیشتر روحانیان شیعه خلیج در حوزه‌های شیعه عراق تحصیل کرده و از زمان جنگ ایران و عراق بسیار کمتر خطر سفر به ایران را پذیرفته‌اند. جنگ، با قالب فارس در مقابل عرب، احتمالاً به تقویت این احساس که می‌توان همزمان هم عرب خوب و هم شیعه خوب بود، کمک کرده است.

فقدان جنبش‌های شیعی انقلابی گسترده در خلیج که با الهام از ایران یا دست کم تحت تأثیر آن باشد، به این معنا نیست که انقلاب اسلامی ایران هیچ بازتاب روانی - سیاسی بر منطقه نداشته است. یکی از مهمترین نتایج این انقلاب، چالش ایران در برابر ادعای ضمنی عربستان سعودی در قیمومت معنوی جهان اسلام و راه و روش اسلامی زندگی است.

ادعای سعودی‌ها تا حدودی مبتنی بر قیمومت دو شهر مقدس اسلام، مکه و مدینه و تا اندازه‌ای بر مبنای تعالیم احیاگری اسلامی خاص خود، وهابیت، است. جهان‌بینی سعودی‌ها، در چارچوب وهابیت، اساساً از تقسیم دو قطبی کلاسیک اسلامی دارالاسلام (مللی که تحت قوانین الهی زندگی می‌کنند) و دارالحرب (ملحدان یا مللی که خارج از قوانین الهی زندگی می‌کنند) پیروی می‌کند. این دیدگاه دو قطبی با مدل غربی ملل جهان اسلام در برابر ملل کمونیست مطابقت می‌کند؛ به این ترتیب، بزرگترین تهدید در برابر جهان اسلام و جهان آزاد از سوی کمونیست‌هاست که ملحد

تلقی می‌شوند. اسرائیل به عنوان کشوری موحد که ملل مسلمان و عرب را تهدید می‌کند، در جهان بینی سعودی‌ها انحراف و استثنا محسوب می‌شود. سعودی‌ها مدعی‌اند که این انحراف نتیجه صهیونیسم غیر مذهبی است که آنان شدیداً با آن مخالفند، و نه ناشی از یهودیت که مورد احترام آنهاست. هدف اصلی سیاست خارجی آنها متقاعد کردن ایالات متحده در این جهت بوده است که از فشار به اسرائیل برای پذیرش خود مختاری فلسطینیان پشتیبانی کند تا این کشمکش تفرقه‌انگیز پایان پذیرد و همه نیروها بر توقف گسترش کمونیسم ملحد متمرکز شود.

بدین‌سان، در جهان‌بینی سعودی‌ها به طور سنتی بزرگترین تهدید علیه جهان اسلام عموماً و علیه عربستان سعودی و خلیج خصوصاً از سمت چپ طیف سیاسی ـ کمونیسم ملحد ـ ناشی می‌شود. با این حال، ظهور احیاگری اسلامی در ایران که بزرگترین تهدید در برابر جهان اسلام را ناشی از غرب‌گرایی غیر مذهبی می‌بیند، در بردارنده تهدید جدیدی است نه از جناح چپ، بلکه از جناح راست. این امر برای رژیم سعودی فوق‌العاده نگران کننده و آزاردهنده است؛ چرا که این رژیم از آغاز احیاگری وهابیت در حدود ۲۵۰ سال پیش خود را جناح راست ناب‌گرای اسلامی دانسته است.

سعودی‌ها ادعای قیمومت ایران بر جهان اسلام و به چالش کشیدن مشروعیت رژیم سعودی را بر مبنای قوانین اسلام، ساده نمی‌گیرند. نقطه ثقل این چالش از سوی ایران به ویژه بر حج متمرکز بوده است که هر ساله هزاران ایرانی و نزدیک به ۲ میلیون مسلمان به آن می‌پردازند. سعودی‌ها قیمومت خود را بر حج و اماکن مقدس بسیار جدی می‌گیرند و به طور سنتی اختلافات سیاسی را در پذیرایی مسلمانان برای انجام این وظیفه ایمانی نادیده می‌گیرند.

ایرانی‌ها از زمان انقلاب به این سو کوشیده‌اند در کار حج اختلال ایجاد کنند تا نشان دهند که سعودی‌ها برای قیمومت اماکن مقدس ناتوان و ناشایسته‌اند. هر ساله حجاج ایرانی دست به تظاهرات زده، اعلامیه‌های ضد سعودی پخش کرده و معمولاً سعی داشته‌اند احساسات حجاج را علیه سعودی‌ها تحریک کنند. این وضع در ژوئیه ۱۹۸۷ که طبق برآوردها ۲۰۰ حاجی ایرانی یا بیش از این تعداد در تظاهرات خشونت‌باری که به تشویق تهران صورت گرفت کشته شدند، به اوج خود رسید. این حادثه برای ایران نتیجه معکوس داشت؛ چرا که بخش اعظم جهان اسلام با سعودی‌ها همدردی نمودند و ایران را برای این خشونت ملامت کردند. با این حال، گرچه

سعودی‌ها در این واقعه تبرئه شدند، اما تا حدودی در موضع دفاعی قرار گرفتند. برای مثال، مقاله‌ای درباره قیمومت سعودی بر اماکن مقدس در یکی از شماره‌های سال ۱۹۸۸ اهلاً و سهلاً، مجله هواپیمایی سعودی، منتشر شد که لحن آن به صورتی نامعمول دفاعی بود.

در همین اواخر، رأی آیت‌الله خمینی در فوریه ۱۹۸۹ مبنی بر محکومیت سلمان رشدی به مرگ برای کتابش، آیات شیطانی، دست کم تا حدودی به مبارزه طلبیدن عربستان سعودی بر سر قیمومت روحانی جهان اسلام بود. این کتاب از نظر اسلامی آشکارا کفرآمیز است و آزادی گفتار را که از ارزش‌های غیر مذهبی غربی است، در برابر توهینی جدی ـ حتی مستوجب مرگ ـ در قوانین اسلامی، نقض می‌کند. ایرانی‌ها ظاهراً امیدوار بودند که سعودی‌ها را در تنگنای متابعت از رهبری ایران یا مقصر بودن در چشم‌پوشی از کفرگویی قرار دهند. در عوض، در کنفرانسی از علمای اسلامی که در مکه برگزار شد، این اجماع حاصل شد که پیش از آن که چنین حکمی اعلام گردد، رشدی باید نخست در برابر دادگاهی اسلامی ظاهر شود. در واکنش به این رویکرد میانه‌روانه، یکی از حامیان اهل [عربستان] سعودی - امام مسلمانان بلژیک، هلند و لوکزامبورگ ـ همراه با معاون تونسی خود در بروکسل در ۲۹ مارس ۱۹۸۹ به قتل رسیدند.

چالش انقلاب اسلامی ایران همراه با آن چه سعودی‌ها آن را مسئوولیت‌ناپذیری ایالات متحده در خصوص نگرانی‌های امنیتی آنها (با تداوم حمایت امریکا از اسرائیل و امتناع از تأمین نیازهای اولیه دفاعی سعودی) تلقی می‌کردند، می‌توانست پس از مدتی از لحاظ روانی تحولی در نگرش سعودی‌ها به غرب ایجاد کند. کلاً در چارچوب چشم‌انداز احیاگری اسلامی خود عربستان سعودی است که ایالات متحده و غرب را، نه به صورت بخشی از جهان موحد در مقابل کمونیسم مرتد، بلکه مانند یک تهدید نوگرای غیرمذهبی برای اسلام می‌بیند. این دقیقاً تفسیری است که بعضی از بنیادگرایان ستیزه‌جوی سنی، از جمله آنان که انورسادات رئیس جمهور مصر را ترور کردند، از تعالیم ابن‌تیمیه می‌دهند.

انقلاب ناسیونالیستی ایران و خلیج [فارس]

از بسیاری جهات، بیشترین تأثیر احیای اسلام در ایران بر خلیج، قومی و

ناسیونالیستی بوده، نه مذهبی و التهابی عقیدتی در جهت دوباره شعله‌ور کردن روابط همیشه ملتهب میان ایرانیان و همسایگان عرب آنها فراهم ساخته است.

پیش از انقلاب، مواجهه سیاسی اصلی در خلیج، نه جنبه سنی و شیعه داشت و نه عرب و فارس بلکه میان محافظه‌کاران و رادیکال‌ها بود. عراق تهدیدی مشترک تلقی می‌شد؛ هم علیه ایران و هم علیه دولت‌های محافظه‌کار خلیج در شبه‌جزیره عربستان: کویت، عربستان سعودی، بحرین، قطر، امارات متحده عربی و عمان. رژیم تک حزبی بعثی عراق طرفدار ملغمه‌ای از سوسیالیسم یا دست‌کم کاپیتالیسم دولتی و ناسیونالیسم عربی بود که با حسرت و آرزوی عصر طلایی خلفای عرب (برای عراقی‌ها، منظور از آن خلفای عباسی بغداد بود)، دشمنی با اسرائیل و صهیونیسم و تنفر از امپریالیسم غرب همراه می‌شد. در سال ۱۹۷۲، عراق با اتحاد شوروی پیمان دوستی امضا کرد.

حزب سوسیالیست بعث عربی، در واقع در سوریه پایه‌گذاری گردید و به حزب واحد آن کشور نیز تبدیل شده بود. اما اختلافات سیاسی میان عراق و سوریه بر پیوندهای عقیدتی سایه افکند و هر دو مدعی اصالت خود و بدعت‌گذاری دیگری شدند. با این حال، این شکاف تا پس از انقلاب ایران اهمیتی در منطقه نیافت.

عراق در مقام یک کشور عربی ضدغربی طرفدار شوروی، تهدیدی علیه ایالات متحده تلقی می‌شد که می‌کوشید سیاست خود را در خصوص خلیج بر مبنای بزرگترین کشورهای محافظه‌کار منطقه، ایران و عربستان سعودی، و در قالب سیاست موسوم به دو ستون بنا نهد. با نادیده گرفتن رقابت‌های قومی ـ ملی نهانی و تفرقه آشکار بین رژیم‌های عرب سنی و رژیم ایران شیعی، ایالات متحده و متحدانش درجه همکاری ممکن میان آنها را غالباً بیش از حد برآورد می‌کردند.[۴] با این حال، مواجهه محافظه‌کاران به رادیکال‌ها، هم در سطح منطقه و هم در چشم‌اندازی جهانی بر اندیشه ژئوپولیتیکی مرتبط با خلیج، تا پیش از انقلاب ایران، غلبه داشت.

برای سایر اعراب خلیج [فارس]، تهدیدهای عراق در بُعد ارضی و به صورت خرابکاران اعزامی از سوی رژیم بغداد به کشورهای خلیج دیده می‌شد. به ویژه کویت نسبت به ادعای عراق بر ۲ جزیره مرزی استراتژیک کویتی وربه و بوبیان حساس بود.

در مورد ایران، دو موضوع اصلی مشاجره ـ حمایت این کشور از مخالفان کرد در عراق و مخالفت با قرار قدیمی عثمانی و انگلیس در خصوص تعیین مرزهای ایران و

عراق در امتداد شط‌العرب که تفوق عراق را بر ساحل ایران به همراه داشت ـ هر دو در سال ۱۹۷۵ موقتاً حل شد. در قراردادی که در الجزیره امضا شد، شاه پذیرفت که پشتیبانی از کردها را متوقف سازد و عراق با تقاضاهای ایران مبنی بر تعیین مرز مشترک در میانه شط‌العرب موافقت کرد. به این ترتیب، تا آستانهٔ انقلاب وضع ثبات منطقه‌ای و سطح همکاری ایران با همسایگان عرب محافظه‌کار خود تقریباً در حد انتظار خوب بود.

با انقلاب ایران کل الگوی استناد به اصلاحات محافظه‌کار ـ رادیکال بهم ریخت. جمهوری اسلامی ایران به یک نسبت برای کشورهای محافظه‌کار خلیج و عراق تهدید تلقی شد. در واکنش به سیاست خارجی ستیزه‌جویی که ایران برای گسترش نمودهای انقلاب اسلامی خود پیش گرفته بود، رقابت‌های ناسیونالیستی کهنه و آشکار دوباره ظاهر شد. تنش‌های میان عراق و ایران تقریباً بی‌درنگ بالا گرفت و نهایتاً به بروز جنگ ایران و عراق در سپتامبر ۱۹۸۰ انجامید. عراقی‌ها که به ایران هجوم بردند،مدعی شدند که به دلیل افزایش برخوردهای مسلحانه مرزی به تحریک ایران، به این اقدام دست زدند. با وجود این، عراق محتملاً حساب کرده بود که قابلیت نظامی برتر ایران بر اثر تصفیه‌های نظامی صورت گرفته، پس از خلع شاه درهم شکسته شده است.

بازسازی ارتش ایران و رژیم جدید را تقریباً همه ناظران خارجی دست کم گرفته بودند. [امام] خمینی و روحانیان طرفدار او کاملاً تثبیت شده بودند و نیروهای نظامی ایران با پیشتازی هزاران نیروی ضربتی و رزمنده جان بر کف، عراق را از ایران بیرون راندند. به این ترتیب جنگ به بن بست کشیده شد.

استراتژی عراق، دست یافتن به پیروزی سریع بود؛ چرا که عراق منابعی برای تداوم جنگ درازمدت نداشت. با بن‌بستی که در جنگ ایجاد شد، هر دو طرف به گونه‌ای فزاینده در فشار سخت اقتصادی قرار گرفتند، اما عراق مشکلات بیشتری داشت. ایرانی‌ها نه تنها بنیان اقتصادی مستحکم‌تری داشتند، بلکه به دلیل وابستگی احساسی به [امام] خمینی و رژیم وی، حاضر بودند سختی بسیار بیشتری را تحمل کنند. جنگ برای آنان جنبه جهاد پیدا کرده بود. علاوه بر این، ایرانی‌ها در آغاز بسیار بیش از آن که عراقی‌ها توانستند صادرات نفت ایران را از کار بیندازند، امکان آن را یافتند که صادرات نفت عراق را فلج کنند (بعدها در جنگ، کشیده شدن خط لوله

عراق به ترکیه و جنگ نفت‌کش‌ها این برتری اولیه ایرانی‌ها را تا حدودی خنثی کرد).

هدف این مقاله، بحث در اطراف جزییات جنگ طولانی هشت ساله ایران و عراق نیست. هدف ما نشان دادن این نکته مهم است که جنگ به مثابه پیامد مستقیم انقلاب، در صف‌بندی و اتحاد کاملاً تازه‌ای در کشورهای خلیج سهیم بود. چشم‌انداز شکست عراق در جنگ، زنجیره‌ای از جابجایی‌های سیاسی عمده را در جهان عرب و فراتر از آن فراهم ساخت. کشورهای محافظه‌کار تولید کننده نفت در شبه‌جزیره عربستان که پیش از آن عراق را به چشم تهدیدی مخاطره‌آمیز می‌نگریستند، به تضمین کنندگان و متعهدان اصلی تلاش‌های جنگی عراق تبدیل شدند. اردن مرزهای خود را نیز برای انتقال وسایل جنگی گشود و پشتیبانی مصر از عراق به خروج تدریجی این کشور از انزوا در جهان عرب پس از پیمان مصر و اسرائیل کمک کرد. در واقع اگر سوریه، رقیب اصلی و سرسخت عراق، با شکستن غیرمنتظرانه صفوف اعراب علیه دشمنی خارجی جانب ایران را نگرفته بود، جنگ می‌توانست به طور کامل ویژگی منازعه عرب و فارس را به خود بگیرد. به این ترتیب، جنبه‌های عربی - فارسی این رودررویی در خلیج در درجه اول اهمیت قرار گرفت.

در حوزه سیاست جهان عرب، جنگ در همان حال که به انزوای سوریه انجامید، عراق را پس از سال‌ها انزوا به جریان اصلی سیاسی عربی بازگرداند و به کاهش نفرت از مصر در چشم برادران عرب این کشور کمک کرد. به علاوه، جدایی تلخ سوریه و عراق میان رادیکال‌های عرب که بیش از همه مخالف صلح با اسرائیل بودند، تفرقه ایجاد کرد و میانه‌روها را در موضع برتری قرار داد. متأسفانه شکاف در صفوف اعراب به اضافه تفرقه‌های همراه با آن در سیاست‌های اسرائیل امکان هیچ پیشرفتی را در روند صلح اعراب و اسرائیل فراهم نیاورد، اما از احتمال تجدید برخورد نظامی بیش از پیش کاست.

شگفت آن که جنگ آمریکا و شوروی را موقتاً در کنار یکدیگر قرار داد؛ چرا که هیچ یک از این دو، به دلایل متفاوت، خواهان شکست عراق نبودند. در نتیجه، این جنگ منطقه‌ای عملاً در کاستن از تنش‌های جهانی در منطقه خلیج مؤثر افتاد. بعدها کویتی‌ها از هر دو ابر قدرت خواستند که از کشتیرانی و حمل و نقل بیطرفانه در خلیج محافظت کنند.

برای شوروی‌ها جنگ مستلزم این نیز بود که به بازی ظریف حفظ موازنه در

روابط نزدیک خود با هر دو طرف مخاصم سوری و عراقی بپردازد. در مورد ایالات متحده این جنگ به معنی برقراری مجدد روابط دیپلماتیک با عراق یعنی تنها کشور عربی مهمی بود که پس از جنگ ۱۹۶۷ اعراب و اسرائیل هنوز خارج از حیطه دسترسی امریکا قرار داشت.

اما برای کشورهای خلیج احتمالاً مهمترین بازتاب انقلاب ایران افزایش همکاری آنها بود که نمونه بارز آن در شورای همکاری خلیج متجلی شد. درک ضرورت چنین همکاری و اتفاقی به سال ۱۹۶۸ بر می‌گردد؛ یعنی زمانی که انگلیسی‌ها برای نخستین بار اعلام کردند که قصد دارند تا سال ۱۹۷۱ به ترتیب توافقی که طبق آن انگلستان مسئول دفاع، امور مالی و امور خارجی بحرین، قطر و هفت امارت متصالحه بود، پایان دهند. انگلیسی‌ها در تلاش‌های خود برای متحد کردن همه نُه امارت در فدراسیونی واحد ناکام ماندند. در ۱۹۷۱ یعنی سال خروج انگلستان، بحرین و قطر استقلال را در پیش گرفتند و حال آن که امارت‌های متصالحه به امارات عربی متحده تبدیل شدند. با وجود این، مساعی مربوط به همکاری جمعی ادامه یافت.

در نوامبر ۱۹۷۶، اجلاسی از وزرای خارجه خلیج در مسقط ـ عمان برگزار شد و درباره سازمانی برای همکاری منطقه‌ای به بحث و بررسی پرداخت. تلاش برای حضور عراق و ایران در اجلاس با شکست مواجه شد؛ زیرا عراق تهدید اصلی برای امنیت دیگران تلقی می‌شد و به ایران نیز کشورهای عرب در مجموع اعتمادی نداشتند. خشم و آزردگی از نمونه‌های واقعی و متصور از آن چه کشورهای عربی آن را امپریالیسم فارسی می‌خواندند، هنوز زیاد بود. بخش‌هایی از خط میانی در خلیج برای تعیین حقوق حفاری نفت ایرانی‌ها و اعراب تا آن زمان در موقعیت ملتهبی مورد بحث واقع می‌شد. تصرف سه جزیرهٔ کوچک مورد ادعای امارات عربی متحده در خلیج توسط ایران، تحقیر و اهانتی نسبت به حاکمیت و اقتدار اعراب تلقی شد؛ اگر چه ایران از ادعای خود بر بحرین دست کشید حتی نام خلیج (عربی در مقابل فارس) مورد مشاجره بود.

نه تنها وقوع جنگ ایران و عراق تهدید امنیتی مشترکی برای کشورهای خلیج و شبه جزیره عربستان آفرید، بلکه با حذف ایران و عراق از مذاکرات، راه برای ایجاد سازمان همکاری منطقه‌ای هموار شد. در ژانویه ۱۹۸۱، در نشست وزرای خارجه اسلامی در طائف، عربستان سعودی، شش کشور عربی خلیج ـ کویت، عربستان

سعودی، بحرین، قطر، امارات عربی متحده و عمان ـ با تشکیل شورای همکاری خلیج موافقت کردند. این سازمان رسماً زمانی ایجاد شد که سران کشورهای عضو در ۲۵ و ۲۶ مه ۱۹۸۱ در ابوظبی ملاقات کردند.[۵]

کار شورای همکاری خلیج از ملاحظات امنیتی متقابل بسیار فراتر رفت. در واقع، کشورهایی چون کویت از آغاز می‌خواستند که جنبه‌های امنیتی همکاری را در مقایسه با جنبه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کم اهمیت جلوه دهند. با این حال، این تهدید نظامی ناشی از جنگ ایران و عراق و آمیزه‌ای از تهدید نظامی و خرابکارانه سیاست خارجی ستیزه‌جوی ایران در گسترش انقلاب خود بود که تسریع‌کننده تشکیل نهایی شورای همکاری خلیج شد. با گذشت زمان، کل از مجموع اجزاء فراتر رفت. از آن‌جا که اعضای شورا به ایده همکاری به مثابه ابزار مؤثری در پرداختن به منافع منطقه‌ای و نیل به اهداف منطقه‌ای عادت کردند، موقعیت شورای همکاری خلیج ترفیع یافته است. بنابراین، اهمیت این شورا باید از مواجهه جاری سیاسی، نظامی و عقیدتی میان ایران و همسایگانش در خلیج دیرپاتر بماند.

نتیجه‌گیری

ده سال پس از انقلاب ایران، ارزیابی بازتاب واقعی آن در خلیج هنوز دشوار است. برای نمونه توضیحی بر جستجوی تحول انقلابی در خلیج، آموزه احیاگری اسلامی ایران قطعاً فاقد جاذبه فکری یا عقیدتی بوده است. علاوه بر این، ناراضیان و مخالفانی هم که به لحاظ سیاسی احیاناً متأثر از چنین آموزه‌هایی باشند، به طور قطع وجود نداشته‌اند.

با این حال، نمی‌توان گفت که این امر حتی در آینده نزدیک، همواره چنین خواهد بود. بسیاری از موانع ساختاری اصلی نارضایتی، بویژه در میان جوامع شیعی، هنوز موجود است. از نظر سیاسی این احساس در بین شیعیان وجود دارد که شهروند درجه دوم‌اند؛ از حیث اجتماعی شیعیان احساس می‌کنند که اکثریت سنی (اقلیت سنی در بحرین و عراق) نسبت به آنان تبعیض روا می‌دارند؛ و از لحاظ اقتصادی توزیع ثروت‌های نفتی، اگر نه بر طبق برنامه و به صورت طراحی شده، در عمل معمولاً به نفع جامعه سوداگر سُنی است. آنچه فقدان آن محسوس است، سازمان و رهبری است.

ظهور رهبری فرهمند که ندای انقلاب در دهد و توجه توده‌های مردم را جلب کند، می‌تواند سریعاً وضعیت را تغییر دهد.

با این حال چنین اتفاقی، باز هم بدترین سناریوست. حتی با کاهش جزیی سطح زندگی در نتیجه اشباع نفت، میزان نارضایتی عمومی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در مجموع مهار شدنی به نظر می‌رسد. علاوه بر این، در بیشتر کشورهای خلیج، جوامع شیعه ممکن است توانایی ایجاد ناآرامی‌های شهری را داشته باشند، اما به لحاظ زمانی مشکلات بسیار بیشتری در تهدید رژیم‌های خود دارند. اگر چالشی در برابر یکی از رژیم‌های خلیج صورت گیرد، که وقوع آن در زمان حاضر محتمل به نظر نمی‌رسد، اما این چالش به احتمال زیاد از سوی سنی‌ها خواهد بود؛ و اگر چنین چالشی بنیادگرایانه باشد، بیشتر متأثر از نوشته‌های ابن تیمیه، مودودی و قطب خواهد بود تا نوشته‌های شریعتی و [امام] خمینی.

بازتاب سیاسی انقلاب، عمدتاً به دلیل جنگ ایران و عراق، مشهودتر بوده است. در نتیجه جنگ، سیاست‌های خلیج اکنون تحت تأثیر ضدیت و انزجار آشکار عرب و فارس نسبت به یکدیگر است. اما نمی‌توان گفت که غلبه اختلافات قومی عرب و فارس در سیاست‌های خلیج پایدارتر و ماندگارتر از غالب بودن اختلاف‌های عقیدتی گذشته میان محافظه‌کاران و رادیکال‌ها خواهد بود.

به طور خلاصه، حتی پس از ده سال، چیزی بیش از داوری‌های محتاطانه درباره بازتاب انقلاب ایران بر خلیج، بسیار مخاطره‌آمیز است. به احتمال زیاد، هنگامی که انقلاب از منظر ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال بعد نگریسته شود، ده سال را نمی‌توان زمانی کافی برای داوری در باب جوانب کامل آن در خلیج و جهان دانست.

۷
لبنان: جدال داخلی و ارتباط با ایران

اوگوستوس ریچارد نورتون

ایران در تلاش برای صدور انقلاب اسلامی و گسترش نفوذ خود در میان بیش از یک میلیون مسلمان شیعه که حداقل یک‌سوم جمعیت لبنان را تشکیل می‌دهند، آرایش نیروها را در لبنان از سال ۱۹۸۲ به این سو تغییر داده است. تلاش‌های ایران در زمانی مقتضی صورت گرفته است: چند سال اخیر شاهد فروپاشی اقتصاد لبنان، سرخوردگی از میانه‌روی سیاسی و بی‌اعتبار شدن آن و افزایش سطح عمومی فقر بوده است. برای شمار کثیری از مسلمانان شیعه و همکیشان سنی آنها، اسلام، هم جایگزینی منحصر به فرد و بدیلی انسانی برای نظام جنگی و سال‌های طولانی قتل و خونریزی است و هم پناهگاهی آشنا برای گریز از اضطراب‌ها و نگرانی‌های جدال روزمره برای بقا.

اگر نه همه، حداقل بسیاری از مسلمانان شیعه آیت‌الله روح‌الله خمینی را به مثابه محور نظام معاصر اسلام حرمت می‌نهند، اما تنها دسته‌ای از شیعیان لبنان با گروههایی ارتباط دارند که موقعیت سیاسی آنها ناشی از حمایت ایران بوده است. در حقیقت، اقدامات ایران در لبنان موفقیت محدودی داشته است. ستیزه‌جویی و سرسختی شیعیان، مقاومت و نفرت دیگر جوامع لبنان را برانگیخته است؛ چرا که پیامدهای نقش مسلط شیعه به ویژه هنگامی که در قالب استقرار نظام حکومتی اسلام ارائه می‌شود، موجب هراس این جوامع می‌شود. غالباً جسارت سیاسی و ستیزه‌جویی فزاینده شیعیان به پیدایش اکثریتی فعال از لبنانی‌های مخالف با چیرگی سیاسی شیعه کمک کرده است. به این ترتیب، مارونی‌ها، دروزیان و سُنی‌ها با آن که اغلب با یکدیگر اختلاف دارند، اما در این که مانع از تحقق رؤیاهای نشأت گرفته از تهران شوند، عملاً هم پیمان و متحد بوده‌اند.

خطا نیست اگر گفته شود که بازماندگان بالقوه اصلی در لبنان، مسلمانان سنی

هستند که در هر توزیع احتمالی امتیازات سیاسی، غرور و افتخار ناشی از موقعیت خود را به نفع شیعیان از دست می‌دهند. بدین سان، بسیاری از سنیان معتقدند که خواسته‌های شیعیان تهدیدهای مستقیمی نسبت به موقعیت و جایگاه آنان است. این اعتقاد نه تنها در نگرش‌های سیاسی سیاستمداران رسمی سنی متجلی است، بلکه در سطح عامه نیز در ظاهر جنبش‌های احیاگرانه سنی که آشکارا ضد شیعه‌اند، تجلی می‌یابد.[1] به رغم تلاش‌های ایرانیان برای مطرح کردن انقلاب در قالب‌های اسلامی فراگیرتر، انقلاب به عنوان اقدامی مشخصاً شیعی تصور می‌شود؛ به ویژه در لبنان که امتیازات سیاسی آشکارا با مسائل فرقه‌ای پیوند دارد.

بخشی از شدیدترین مقاومت‌ها در برابر تلاش‌های جاه‌طلبانه ایران از درون خود جامعه شیعه صورت گرفته است؛ جامعه‌ای که در آن چنین استنباط می‌شود که بازسازی لبنان، هر زمان که صورت می‌گیرد باید اقدامی جمعی و با همکاری باشد. از سال ۱۹۸۸، حامیان ایران که به صورت غیرمنسجم در حزب‌الله گرد آمدند، خود را در جنگ با شیعیانی یافته‌اند که با دیدگاه سیاسی ایران توافقی ندارند. در بخش‌های پایینی بیروت، حزب‌اللهِ طرف حمایت ایران پیروزی‌های عمده‌ای به دست آورده، اما در جنوب [لبنان] که سکونتگاه اصلی شیعیان است، اَمَل که جنبش سیاسی مصلحت‌جو، عمل‌گرا و میانه‌روتری است، پیروزی قاطعی کسب کرده است. سهم‌ها، ساختارهای صرفاً سیاسی یا مذهبی ـ انتزاعی نیستند بلکه عادی و روزمره‌اند و به چگونگی تأمین معاش مردم مربوط می‌شوند.

علاوه بر این، ایران از جانب رقیبان منطقه‌ای با رقابتی سخت در لبنان روبرو بوده است. سوریه در سال ۱۹۸۲، مداخله ایران را تسهیل کرد تا طرح‌های اسرائیل و امریکا را برهم زند و با متحدان پیشین لبنان که ممکن بود به تلاش در ایجاد فاصله میان خود و دمشق بپردازند، مقابله کند. اما دمشق اکنون اغلب خود را در مقابل متحد راهبردی خویش می‌یابد و سوریه به این تصمیم اتفاقی رسیده است که قدرت حزب‌الله را محدود سازد. عراق را دیگر جنگ خلیج [فارس] محدود نساخته و این کشور به مثابه حریف هر دو کشور ایران و سوریه، به پشتیبان اصلی نیروهای مسلط مارونی لبنانی تبدیل شده و بغداد خواست خود را برای محو نفوذ ایران در لبنان مخفی نکرده است. اسرائیل که از به اصطلاح «منطقه امنیتی» خود عمل می‌کند، آموخته است که میان دشمنان موردی یا موقت و دائمی خود فرق گذارد؛ به این

ترتیب، اینک تل‌آویو بیش از پیش فهمیده است که حزب‌الله و ایران دشمنان همیشگی‌اند. زمانی سازمان آزادیبخش فلسطین (ساف) به رهبری یاسر عرفات حزب‌الله را متحد مناسبی در مقابل امل یافت، اما فرصت‌ها و موقعیت‌های تازه، متحدان جدیدی را مطرح ساخت. پس از قریب یک دهه نبرد، امل و شاخه اصلی ساف به نگرانی‌های مشترکی در جنوب لبنان پی برده‌اند؛ جایی که هم شیعیان و هم افراطی‌های فلسطینی به چالش در برابر منافع آنها برخاسته‌اند.

سرانجام، نیروهای حائل سازمان ملل در لبنان (یونیفیل)* که اغلب حاشیه‌ای و در انزواست و معمولاً بازیگری سیاسی در صحنه لبنان تلقی نمی‌شود، به عنوان متحد ضمنی میانه‌روان شیعه نقشی اساسی ایفا می‌کند. حاصل این که دست‌اندازی ایران در لبنان را عوامل محلی و رقابت منطقه‌ای محدود و کم اثر کرده است. به رغم این محدودیت‌ها و موانع، نفوذ ایران در لبنان تنها در طول چند سال رشد چشمگیری داشته است.

نفوذ ایران بیش از هر چیز در عرصه دیپلماتیک مشهود بوده است؛ عرصه‌ای که در آن فرستادگان سیاسی نقشی مهم هر چند صرفاً پشتیبانی کننده و دیپلماتیک دارند. علی‌اکبر ولایتی وزیرخارجه از توافقی خبر داد که در ژانویه ۱۹۸۹ در دمشق صورت گرفت و به زدوخوردهای خونین بین نیروهای متخاصم میلیشیای حزب‌الله و امل پایان داد. میانجی‌های ایرانی کوششی اگرچه با موفقیت محدود به خرج دادند تا به «جنگ اردوگاه‌ها» که در سال‌های ۸۷-۱۹۸۵ درگیر بود، خاتمه دهند. در سال ۱۹۸۵، زمانی که سوری‌ها کوشیدند جنبش توحید (مربوط به اهل تسنن) را در تریپولی (طرابلس شرق) سرکوب کنند، میانجیگری ایران (در پی وساطت رئیس‌جمهور علی خامنه‌ای) منجر به توافقی میان رهبر توحید شیخ سعید شعبان و دمشق شد. شعبان ضمناً از متحدان مهم ایران بوده است.

دامنه انعکاس جزمیت‌های انقلابی ایران در میان شیعیان لبنان نیز گرچه کمتر مشهود بوده، ولی مسلماً به اندازه این دست‌اندازی‌های دیپلماتیک تأثیر داشته و دلیلی برای خلاف‌ها و جرائم موهن توسط بازیگران محلی که به درجات گوناگون خودمختاری دارند، فراهم آورده است. ربودن خارجی‌ها که مسلمانان شیعه را در افکار عمومی جهان چنین بدنام کرده، تا حدود زیادی ناشی از عناد و خصومتی ضدغربی

*. United Nations Interim Force in Lebanan (UNUFIL).

است که از جانب تهران گسترش می‌یابد. در جنوب لبنان، بدگمانی‌های دامن زده شده از سوی ایران نسبت به سازمان ملل، گاه حضور ثبات‌بخش نیروی حائل سازمان ملل را به مخاطره انداخته است. نیروهای حافظ صلح غالباً به حفظ منافع اسرائیل به جای حفاظت از منافع لبنان متهم شده‌اند و این اتهامی است که نه در لبنان بلکه در تهران زده شده است.

اگر نقش مزاحم و ناخوانده تهران در لبنان نبود، احتمالاً خشونت کمتری به بار می‌آمد و لبنانی‌ها به حل و فصل اختلافات خود چند گام نزدیک‌تر می‌شدند. انقلاب ایران سایه بزرگی افکنده که در آن میانه‌روی اغلب از نظر محو شده و فرقه‌گرایی رشد کرده است. موفقیت شگرف ایران، اثرگذاری بر فضای مباحثات سیاسی و محدود کردن اختیارات سیاسی بوده است. سیاسیون شیعه‌ای که در برابر نفوذ ایران ایستادگی می‌کنند، پیوسته در معرض خطر بی‌اعتباری قرار دارند؛ به این ترتیب که در مقابل اسراییل نرمش نشان می‌دهند، در برابر حریفان سیاسی غیرشیعه خود بیش از حد مسالمت‌جویند، در حفاظت از حقوق محرومان و مستضعفان شور و حرارت کافی ندارند، یا حتی ضداسلامی‌اند. بدین‌سان، در حالی که ایران زمینه عینی تأسیس جمهوری اسلامی را در لبنان ندارد و چنین هدفی، احتمالاً دنبال نمی‌شود،[۲] اشتباه نیست اگر از نفوذ مؤثر ایران در لبنان سخن به میان آید.

شیعیان در سیاست لبنان

ناظران خارجی عموماً از گروههای رسمی فرقه‌ای یا مذهبی چنان سخن می‌گویند که گویی آنها بازیگرانی واحد و یکپارچه‌اند، اما واقعیت امر نشان از نادرستی این تعمیم دارد. جامعه لبنان، بافت پیچیده‌ای از خانواده‌ها، طایفه‌ها و دسته‌هایی است که برای آنها ایدئولوژی سیاسی در تعیین رفتار سیاسی از اهمیت کمی برخوردار است. سیاست مارونی‌ها، دروزیان و سُنی‌ها هر یک حاصل مجموعه متنوعی از رقیبان، مخالفان، وفاداری‌های مختلف، اهداف و برنامه‌های متضاد است. در هر تلاش منسجمی برای شناخت و درک این که هر کس چه می‌کند، برای چه کسی و چرا چنین می‌کند، جنبه غیررسمی و درون فرقه‌ای نیز باید در نظر گرفته شود. این امر در مورد جامعه شیعی نیز که زیر لوای هیچ حزب سیاسی یا جنبش واحدی متحد نشده است، به همان اندازه صادق است.

فرقه‌های مذهبی در لبنان، واقعیت انتسابی گریزناپذیری است. لبنانی به مذهبی زاده می‌شود که قلمرو فرهنگی او را تعیین می‌کند و هویت اجتماعی و سیاسی وی را دقیقاً مشخص می‌سازد. از آنجا که دولت رنگ‌باخته، برجستگی هویت فرقه‌ای افزایش یافته است. اکنون مقاصد سیاسی عموماً با نیازهای فرقه‌ای بیان می‌شود. به هر حال، به دنیا آمدن به عنوان شیعه لبنانی یا مارونی لبنانی یا دروز لبنانی به معنای گرایش مادرزادی معین به افراط مذهبی نیست و چیزی است مشابه آن که یهودی متولد شدن، مستلزم آن باشد که شخص یهودی حلال و حرام را در یهودیت رعایت کند. برچسب‌های مذهبی را باید از احساسات احیاگرانه متمایز دانست؛ به ویژه که غالباً بیش از حد بر بکارگیری برچسب فرقه‌ای تأکید می‌شود. از آنجا که برچسب فرقه‌ای دامنه تنوع رفتارها را محدود می‌کند، با استفاده از این برچسب نمی‌توان واکنش افراد را در برابر قضایای مذهبی چه اسلامی یا غیر آن به درستی پیش‌بینی کرد.

به‌رغم شواهدی قوی در رد این مسئله، برخی پژوهشگران وسوسه شده‌اند که تاریخ اخیر شیعیان لبنان را به طور جدی تحریف کنند و خشم و فعال شدن آنان را محصول جانبیِ اجتناب‌ناپذیر در یک سنت مذهبیِ ضدثبات تعبیر کنند. دیگران این تاریخ را طوری ساده کرده‌اند که شیعیان به صورت کل یکپارچه و همسانی فرض می‌شوند و جامعه‌ای متعصب، خودآزار، بی‌خرد و مشتاق شهادت تلقی می‌گردند. در این تصویرسازی‌ها، فردیت شیعیان انکار می‌شود و تنوع انگیزه‌ها و زمینه‌هایی که تحرک سیاسی آنان را در گذشته و حال سبب شده است، نادیده انگاشته می‌شود.

این نکته هم که خیزش شیعیان در لبنان صرفاً حاکی از رد اقتدار غیرمذهبی از سوی آنان است، گمراه‌کننده است. این امر معمولاً صادق نیست که شیعیان هر نوع اقتدار دنیوی را نامشروع دانسته و رد کرده‌اند؛ هر چند بعضی از آنان چنین تعبیری از اعتقادات جزمی خود داشته‌اند.[۳] در حقیقت، تاریخ تشیع، بیش از امتناع، سرشار از انعطاف است. بیشتر شیعه‌های لبنان مشروعیت دولت دنیوی را رد نمی‌کنند؛ گرچه از تأیید رژیم‌هایی که به خواسته‌ها و نیازهای آنها توجهی نمی‌کنند، امتناع می‌ورزند. از آنجا که حکومت لبنان به طور فزاینده‌ای نسبت به نیازها و تقاضاهای شهروندان خود بی‌توجه شده، رویکرد سازگاری و انعطاف جای خود را به رد و امتناع داده است.

جنگ داخلی ۷۶-۱۹۷۵، این نظر قطعی را دربارهٔ حکومت لبنان به وجود آورد که نتوانسته است خواسته‌های بسیاری از شهروندان خود را برآورد. با این حال، از

۱۹۷۶ تا ۱۹۸۲، بسیاری از لبنانی‌ها به از میان بردن حکومت خود رغبتی نداشتند، بلکه خواستار بازسازی آن بودند. این اجماع وجود داشت که دستگاه حکومتی درهم شکسته است؛ هر چند کماکان طرح مورد توافقی برای تثبیت آن به نظر نمی‌رسید. گروههایی مانند امل، سیاست رسمی فرقه‌ای را علناً محکوم می‌کردند و خواهان رهایی از نظام فرقه‌ای بودند؛ اما در مقام عمل به نظر می‌رسید امل از حفظ این موقعیت در صورتی که سهم بیشتری را در اختیار داشته باشد، ناراضی نیست. به هر حال، از سال ۱۹۸۲، این تلقی به طور فزاینده‌ای پیش آمد که این حکومت مستعد اصلاح نیست. این امر عمدتاً ناشی از ناکامی خود لبنانی‌ها و به ویژه مارونی‌ها بود که در آغاز و هنگامی که امید گسترده و روح گفت و شنود غلبه داشت، نتوانستند فرصتی به چنگ آورند.

در واقع، مشکل بتوان بدون تأسف عمیق، به دوره ۸۳-۱۹۸۲ نگریست. مشخصه این دوره، بیش از هر چیز دیگر فقدان محسوس خردورزی از جانب بسیاری از رهبران لبنان و نیز قدرت‌های خارجی بود که در آن زمان از نفوذ زیادی در سیاست لبنان برخوردار بودند. مسیحیان مارونی که دارای تفوق سیاسی بودند، گوش شنوایی برای مطالبات موجه مربوط به اصلاحات سیاسی نداشتند. اندکی سخاوت و بزرگ‌منشی می‌توانست وضع را تا حدود زیادی متفاوت سازد. با این حال، رئیس‌جمهور امین جمیل و مشاورانش چنان عمل می‌کردند که گویی مشخصاً از تحولات اجتماعی و سیاسی جدی و حساسی که تا آن زمان به‌ویژه در جامعه شیعه رخ داده است، غفلت می‌ورزند. حکومت به جای استقبال از اصلاح‌طلبان شیعه، برنامه ارعاب و سلطه را برگزید و در این رهگذر، همان چهره‌های سیاسی راکه می‌شد با آنان گفتگویی سازنده داشت، بی‌اعتبار ساخت.

اسراییل و ایالات متحده، که به فرصت‌های رقابتی استراتژیکی دست یافته بودند، در ارزیابی صحنه سیاسی لبنان بسیار شتاب کردند. در نظر اسراییل، در کشوری که تهدیدهای اصلی در آن از ناحیه مارونی‌ها، دروزیان و البته سازمان آزادیبخش فلسطین صورت می‌گرفت، شیعیان صرفاً حضوری نمادین داشتند. فقط هنگامی که ارتش اسراییل توسط مجموعه‌ای از لبنانی‌ها شامل بسیاری از شیعیان شکست خورد، مقامات حکومتی توانستند بفهمند چه شناخت نادرستی از لبنان داشته‌اند. از نگاه ایالات متحده، لبنان همچون پولی بود که کسی می‌یابد و

نمی‌خواهد سؤالات زیادی دربارهٔ آن بپرسد مبادا که صاحب واقعی پول مدعی آن شود. سمت و سوی دیپلماسی ایالات متحده در پاییز ۱۹۸۲، بی‌هدف و نامنسجم بود و در عمل، ۶ ماه پس از شروع تهاجم ژوئن ۱۹۸۲، اسراییل دست به اقدام زد و آنگاه این اقدام به امضای توافق ۱۷ مه منجر شد. این موافقت‌نامه چنان نامتوازن و به نفع اسراییل بود که تقریباً هیچ ناظر آگاهی احتمال اجرای آن را نمی‌داد. برای اعتبار بخشیدن به آن، ایالات متحده بر حکومت لبنان فشار آورد تا روندی اصلاحی را آغاز کند، اما این فشار بسیار دیرهنگام بود. نتیجه قابل پیش‌بینی همه این قضایا خشم و سرخوردگی فزاینده شیعیان بود، صرف‌نظر از این که این امر عملاً دعوتی از رقیبان سوری و ایرانی بود که کاملاً توجه خود را به صحنه معطوف دارند.

هم چنان که زمان می‌گذشت و فرصت از کف می‌رفت، حکومت [لبنان] حکومتی نامشروع، معیوب و اصلاح‌ناپذیر جلوه‌گر می‌شد. پس از انتخابات ریاست جمهوری نافرجام ۱۹۸۲ و تعمیق شکاف‌ها و جدایی‌ها، موضع شیعیان سخت‌تر شد. بسیاری از شیعیان به جای پذیرش اقتدار حکومتی ضعیف و حقیر، خود را از آن کنار کشیدند. در سال‌های پیش از آن، ناامنی سیاسی جامعه مارونی به مثابه فرضی مسلم پذیرفته می‌شد و تقاضاها برای از میان بردن مشی رسمی فرقه‌گرایی با مطالبه امکان تداوم انحصار مارونی‌ها در امر ریاست جمهوری همراه بود مشروط به آن که نظام [سیاسی] به طور کلی بازسازی شود. آن آهنگ توافق و سازگاری اکنون کمتر شنیده می‌شود. حزب‌الله از این روحیه امتناع‌گرایانه سود برده و نیز آن را ارتقا بخشیده است.

شیعیان، فوراً در عرصه سیاسی ظاهر نشدند و به تدریج همچون عروسک خیمه‌شب‌بازی ایرانیان به صحنه آمدند. شیعه‌ها بیش از سی‌سال در پی جایگاه خود در جامعه و سیاست لبنان می‌گشتند.[۴] در حقیقت، همچون بیشتر رویدادهای سیاسی، سرگذشت ورود شیعیان به سیاست لبنان داستانی پیچیده است که در چندین مرحله رخ داد.[۵] پس از تهاجم ۱۹۸۲ اسراییل، که اتحادهای میان فرقه‌ای از بین رفت و سازمان‌های سیاسی ناهمگن فرقه‌ای فروپاشید، جوانان شیعه اعم از زن و مرد به سازمان‌های صرفاً شیعی پیوستند و حتی تاکنون استثناهای بسیاری در این زمینه وجود دارد. نکته مهم این است که بسیج سیاسی شیعیان لبنان به مثابه جامعه‌ای از مردم آگاه و برخوردار از اعتماد به نفس پیش از ظهور اقلیتی شیعه افراطی فقط طی چند دهه صورت گرفت.

در عمل، ایران توانسته است محرومیت‌ها و نیازهای مجموعه جمعیتی را که پیش از سقوط شاه در سال ۱۹۷۹ کاملاً سیاسی شده بودند، مطرح سازد. بنیانگذار امل، سیدموسی صدر، که غیبت او در سال ۱۹۷۸ نقطه عطف مهمی در تحرک و بسیج شیعیان بود، از ایدئولوژی و آرمانی حمایت کرد که بیش از تجدیدنظرطلبی شیعی آیت‌الله خمینی به اصلاح‌طلبی علی شریعتی نزدیک بود. افزون بر این، به این نکته باید اشاره کرد که مشخصه سال‌های ۸۲-۱۹۷۸، دوره‌ای بحرانی در بسیج سیاسی شیعیان، احیای امل بود؛ جنبشی مردم‌گرا زیر سیطره غیرروحانیان ـ شامل بسیاری از نوکیسه‌گان ـ که به جای تخریب نظام سیاسی لبنان خواهان اصلاح آن بودند.

با انقلاب در ایران که در سال ۱۹۷۸ نیرویی گرد آورد، بسیاری از شیعیان لبنان از اقدامات همکیشان ایرانی خود الهام گرفتند. حتی با این حال، در خصوص بازتاب سرنگونی شاه نباید اغراق کرد. بسیاری از شیعه‌های لبنان دیدگاهی دوگانه نسبت به این انقلاب اتخاذ کردند. از یک سو، سقوط شاه ثابت کرد که حکومتی نامشروع را نمی‌بایست با خشنودی تحمل کرد؛ حتی اگر انجام این امر زیر لوای اسلام مقدور نباشد. از سوی دیگر، وسیعاً تصدیق شده است که راه‌حل‌های ایران الزاماً حلال مشکلات لبنان نیست. هنگام بحث از رویدادهای ایران معمول است که بسیاری از شیعیان لبنانی دقیقاً به این تمایز اعتراف می‌کنند.

اگر انقلاب اسلامی مدلی عملی برای لبنان نبود، با این حال، نمونه‌ای برای امل محسوب می‌شد. امل، به مثابه جنبش شیعی موثق، از فرصت پرشور فراهم شده از انقلاب سود برد. رشد امل در سال‌های بعد عمدتاً مدیون اعتبار انقلابی صدر در مقام پشتیبان اصلی [آیت‌الله] خمینی و حریف سرسخت شاه بود؛ هر چند هر دو خصوصیت شایسته توصیف‌اند. حدس زدن درباره نقشی که موضع عملگرا و اصلاح‌طلب صدر ممکن بود عملاً در ایران پس از انقلاب ایفا کند، اغواگرانه است. به احتمال زیاد وی می‌توانسته است جانشین [آیت‌الله] خمینی باشد. چند تن از مقامات ارشد امل، مشخصاً دو ایرانی، مصطفی چمران و صادق قطب‌زاده، در رژیم جدید مناصب مهمی به دست آوردند. با این حال، به هیچ وجه معلوم نیست که صدر سرنوشتی بهتر از چمران و قطب‌زاده می‌داشت. هر دو با مرگی خشونت‌بار روبرو

شدند؛ اولی بر اثر سقوط با هواپیما در جبهه عراق کشته شد* و دومی در پی اعتراف به ایفای نقشی در توطئه ترور آیت‌الله خمینی اعدام گردید.

همچنین لازم به تأکید است که وفاداری‌ها و تعلقات سیاسی شیعیان دربرگیرندهٔ عرصه سازمانی و ایدئولوژیک فراخ‌تری است از آنچه در طیف امل ـ حزب‌الله ظاهر می‌شود. مسئله صرفاً این نیست که آیا یک شیعه از دیدگاه حزب‌الله دربارهٔ استقرار جمهوری اسلامی در لبنان طرفداری می‌کند یا از موضع امل در طلب نظام اصلاح شده‌ای که در آن سهم سیاسی شیعیان با جایگاه آنان در مقام تکثر در لبنان انطباق داشته باشد. نه تنها در داخل خود امل و حزب‌الله گرایش‌ها و رویکردهای بسیاری وجود دارد، بلکه همه شیعیان لبنان هم به هیچ وجه فعالیت خود را به یکی از این ۲ جنبش محدود نکرده‌اند. بسیاری از شیعیان همچنان عضو حزب کمونیست لبنان و حزب سوسیال ناسیونالیست سوری محسوب می‌شوند و شیعیان بسیاری نیز از هر گونه گرایش و هواخواهی سازمانی اجتناب ورزیده‌اند.

در بررسی پژوهشی از ۴۰۰ دانشجوی شیعه (۲۷۳ مرد و ۱۲۷ زن) که در سال ۱۹۸۷ در دانشگاه لبنان در بیروت انجام شد، پروفسور هلال کاشان از دانشگاه امریکایی بیروت به این نتیجه رسید که تنها ۱ نفر از هر ۵ مرد (در برابر ۱ نفر از هر ۳ زن) ارتباط با حزب‌الله را تأیید کرد و اندکی کمتر از ۱ نفر از هر ۳ مرد (در مقابل ۱ نفر از هر ۱۴ زن) خود را با امل مرتبط خواند[۶] (همچنان که می‌شد انتظار داشت، با درنظر گرفتن روزه ماه رمضان، قرائت قرآن، یا تعداد دفعات برگزاری نماز، سطح بالاتری از تعلق مذهبی در مورد اعضای حزب‌الله گزارش شد). ۱۲ درصد پاسخگویان مرد و زن از ارتباط با حزب کمونیست لبنان خبر دادند و ۸ درصد خود را با حزب سوسیال ناسیونالیست سوری مرتبط دانستند. بیش از یک‌چهارم کل مردان و بالغ بر چهل درصد زنان اظهار داشتند که هیچ‌گونه تمایل و سمت‌گیری سیاسی ندارند. در حالی که یافته‌های کاشان بر ارائه نسبت‌هایی قطعی دربارهٔ کل شیعیان دلالت نداشت، با این حال نشان می‌داد که در میان بخش قابل‌توجهی از جوانان شیعه تنوعی بسیار بیش از آنچه اغلب تصور می‌شود، وجود دارد.

وجه مشخصه نیم دههٔ اخیر، جهت‌گیری‌های رادیکال و فرقه‌گرایانه در میان

---

*. شهادت دکتر مصطفی چمران در جبهه دهلاویه ظاهراً بر اثر اصابت گلوله خمپاره عراقی‌ها صورت گرفت ـ م.

جامعه شیعه لبنان بوده است. امل که امید داشت در اوایل دهه ۱۹۸۰، صدای تشکیلاتی غالب در میان شیعیان باشد، با ریزش پیوسته هواداران خود روبرو شده است. رهبری ناکارآمد و حتی ناشایسته، فساد و غرور و نخوت، به از میان رفتن تدریجی حمایت از آن به ویژه در محلات شهری پرجمعیت اطراف بیروت غربی انجامیده است.

حزب‌الله متکی به ایران که بدیل امل شده، در مقام چالش‌گری شایسته و فعال که به خوبی رهبری می‌شود، به صحنه آمده است. گرچه روحانیان جوان شیعه بر حزب‌الله تفوق دارند، اما این حزب در عضوگیری و جذب هوادار از میان شیعیان تحصیل‌کرده با تخصص‌های غیرمذهبی که بسیاری از آنان اعتماد خود را به امل از دست داده‌اند، کارایی خاصی داشته است. جنگ ماه مه ۱۹۸۸ در حومه بیروت که در آن جنگجویان حزب‌الله بر شبه نظامیان امل پیروز شدند، موفقیت مداوم حزب‌الله را در عضوگیری از شیعیان از جمله بسیاری از اعضای ناراضی سابق امل جلوه‌گر کرد. نشانه کاهش پشتیبانی از امل در حومه‌ها، شایعات بسیار رایجی بود مبنی بر این که حزب‌الله با تطمیع مدافعان محلی امل بعضی از مواضع امل را فتح کرد. صرف‌نظر از میزان صحت چنین شایعاتی، گزارش‌های موثق حاکی از آن است که بسیاری از مدافعان امل به جای جنگیدن، پست‌های خود را ترک کردند. هنگامی که امل به تلافی این شکست محلاتی را که از آن رانده شده بود به توپ بست، پشتیبانی از امل بیش از پیش کاهش یافت.

هر چند امل هنوز مدعی است که از تعداد اعضای بیشتر و پایگاه مستحکم حمایت مردمی در جبل عامل برخوردار است، اما حزب‌الله در مقام نیرویی سیاسی در لبنان جایگاه مستحکمی یافته است. ناامنی دیرپا، توقف اصلاحات سیاسی و فروپاشی اقتصاد لبنان، اسلام را به منزلهٔ راه حل مشکلات لبنان مطرح ساخته است. موسی صدر زمانی خاطرنشان کرد که مهمترین نقش او نگهبانی از نمادهای دینی است و این بینش در میان کسانی که برای کسب حمایت شیعیان می‌جنگند، هنوز از میان نرفته است. با اشاره موافق ایران، هم امل و هم حزب‌الله از نمادگرایی توانمند و مؤثر تشیع برای کسب پشتیبانی بهره می‌گیرند. برای نمونه، مراسم عاشورا نه صرفاً به یکی از مناسک مذهبی و وسیله‌ای برای شفاعت یا توسل، بلکه به نمادی انقلابی بدل شده است.

در جنوب لبنان که حدود یک‌سوم شیعیان در آنجا زندگی می‌کنند و خصومت عمیقی علیه ساف جریان دارد، حزب‌الله موفقیت بسیار کمتری داشته است. مواضع ثابت امل علیه اعاده حضور مسلحانه ساف در این منطقه، بازتابی از احساسات محلی است و محبوبیت امل را در مقابل حزب‌الله تضمین کرده است. امل در آوریل ۱۹۸۸ که به حضور نظامی سازمان یافته حزب‌الله در منطقه پایان بخشید، تفوق خود را قدرتمندانه به نمایش گذاشت.

حزب‌الله گر چه تا پیش از تهاجم ۱۹۸۲ اسراییل، حضوری مخفی و نهانی داشت، ولی از آن پس، به جنبشی مرئی و پرجذبه تبدیل شد. حزب‌الله با اعضایی متشکل از روحانیان جوان و پرشور که عملاً همگی ۳۰ تا ۴۰ سال عمر دارند، با موضع مصالحه‌جویانه امل و رهبر آن نبیه‌بری شدیداً به مخالفت برخاست. در حالی که بیروت در محاصره بود، از قدرت و حضور سوریه کاسته شده و ساف از جنوب لبنان خارج شده بوده، بری پذیرفت که به کمیته نجات ملی* بپیوندد؛ کمیته‌ای که اعضای آن عبارت بودند از ولید جنبلاط رهبر دروزی‌ها و بشیر جمیّل سرکردهٔ میلیشیاهای مارونی که چندی بعد به صورت برنده اصلی در تهاجم اسراییل ظاهر شد. هر چند این کمیته ناکارایی خود را نشان داد، اما مشارکت بری در آن وی را در چشم ۳ طرف این قضیه خوار کرد: سوریه، ایران و رزمندگان شیعه رقیب. حزب‌الله در برنامه ۱۹۸۵ خود این کمیته را چنین توصیف کرد: «پل امریکایی‌ها و اسراییلی‌ها برای عبور فالانژها به قصد سرکوب مظلومان».[۷]

با رضایت تلویحی سوریه که نگران آن بود امل راه خود را برود، ایران در سال ۱۹۸۲ حدود ۱۰۰۰ پاسدار را به دره بقاع در بعلبک اعزام کرد.[۸] پاسداران به مثابه وسیله مهمی برای دسترسی نظامیان ایرانی به متحدان لبنانی و نیز نیرویی آموزشی برای شبه‌نظامیان حزب‌الله عمل کردند.

اما ریشه‌های جنبش حزب‌الله نه فقط به ایران بلکه به عراق نیز می‌رسد. از نظر تاریخی، شهر مقدس نجف (مدفن امام علی که شیعیان او را جانشین راستین پیامبر می‌دانند) محل آموزش روحانیان شیعه در علوم اسلامی بوده است. در نجف، روحانیان جوان با آیت‌الله محسن حکیم، محمدباقر صدر (پسر عموی عراقی موسی صدر) و روح‌الله خمینی که بیشتر دوران تبعید خود را (از ۱۹۶۵ تا ۱۹۷۸) در آنجا

*. National Salvation Committee

گذراند، در تماس بودند. موسی صدر، محمدمهدی شمس‌الدین نایب رئیس مجلس اعلای اسلامی شیعیان لبنان و محمدحسین فضل‌الله که نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش چارچوبی عقیدتی برای حزب‌الله فراهم کرد، همگی در دهه ۱۹۶۰ در نجف به تحصیل اشتغال داشتند. اگر حوزه‌های شیعی نجف کتاب سال انتشار می‌دادند، می‌توانست حاوی تصاویری باشد از ابراهیم امین، عباس موسوی، حسن نصرالله، صبحی طفیلی و راغب حرب (ترور به سال ۱۹۸۴) رهبران شاخص حزب‌الله که طی دهه ۱۹۷۰ در نجف درس می‌خواندند.

امل در بهار ۱۹۸۴ بر اوضاع مسلط شد. در فوریه آن سال، تیپ ششم ارتش لبنان در بیروت غربی منحل شد و با حمایت مخالفان تقویت شد. در آوریل، رئیس‌جمهور امین جمیّل که در مقهور کردن مخالفان ناکام مانده بود، انتخابی جز آوردن نبیه‌بری و متحد دروز وقت وی، ولید جنبلاط، به حکومت وحدت ملی نداشت. موقعیت پر زرق و برق بری موهبت بی‌دردسری نبود: مقام وزارتی او، هم موقعیت و هم انتظارات گسترده‌ای را از وی برای حل مشکلات به بار آورد. پیوستن به حکومت معمولاً به معنای نوعی تعهد ضمنی به بقای حکومت است و برای مخالفان بری در حزب‌الله و حتی در خود امل، پشتیبانی او از حکومت دقیقاً گواه دیگری بر دورویی او بود. قدرت بری به رغم پست حکومتی وی شدیداً رو به تحلیل می‌رفت. در سال ۱۹۸۶، تهدیدات مکرر او به مرگ موجب شد به دمشق برود و تا فوریه ۱۹۸۷ که با ورود نیروهای سوری به بیروت غربی توانست به لبنان بازگردد، در سوریه ماند.

امل به ممانعت از استقرار مجدد فلسطینیان مسلح که تا پیش از تهاجم ۱۹۸۲ جریان داشت، کاملاً متعهد است. به این ترتیب، با نفوذ دوباره جنگجویان فلسطینی به لبنان که اغلب با کمک مقامات دولتی صورت می‌گرفت، امل با حمایت مجدّانه سوریه «جنگ اردوگاه‌ها» را آغاز کرد. اردوگاه‌های پناهندگان در بیروت به ویژه برج‌البراجنه، صبرا و شتیلا از سال ۱۹۸۵ تا دسامبر ۱۹۸۷ تحت محاصره شدید امل قرار داشتند و در جنوب لبنان، رشادیه تا سال ۱۹۸۸ در محاصره بود. اما این محاصره از نظر نیروی انسانی، تدارکات و اعتبار بسیار پرهزینه بود؛ زیرا امل نهایتاً در مقهور ساختن اردوگاهها ناکام ماند. تهاجم ضدفلسطینی، فرصتی طلایی برای بر باد دادن قدرت امل بود و مارونی‌ها، دروزی‌ها، سُنی‌ها و نیز حزب‌الله این فرصت را مغتنم شمردند.

حمایت‌های ایران

از سال ۱۹۸۲، ایران به منظور پیشبرد نفوذ خود در میان شیعیان و گسترش انقلاب اسلامی، مبلغ قابل توجهی پول که احتمالاً دست‌کم به نیم میلیارد دلار می‌رسد، به لبنان سرازیر کرده است.[۹] این کمک‌ها برای تسلیح و تجهیز مالی حزب‌الله و پیشبرد انجام خدمات اجتماعی شامل بیمارستان‌ها، مدارس و خدمات بهداشتی مورد استفاده قرار گرفته است.[۱۰] پاسداران اعزامی به بعلبک در سال ۱۹۸۲ به آموزش نظامی شبه‌نظامیان شیعه و انتقال سلاح برای حزب‌الله پرداخته‌اند. سفارت ایران در دمشق نقشی مستقیم در هدایت فعالیت‌های حزب‌الله ایفا می‌کند و طبق گزارش‌های منتشر شده مرکز برنامه‌ریزی اقدامات تحریک‌آمیز در جهت خشونت‌های سیاسی نظیر حملات ۱۹۸۳ به سفارت ایالات متحده در بیروت و واحدهای دریایی امریکایی نیروی چندملیتی حافظ صلح نیز بوده است.[۱۱]

علی‌اکبر محتشمی، سفیر پیشین ایران در دمشق که به ایران بازگشت و پست وزارت کشور را به دست گرفت، آنچنان که نبیه بری توصیف کرده است، مهره اصلی گروه سفارت بود که در مورد حزب‌الله «می‌نوشت، اجرا می‌کرد و هدایت می‌کرد».[۱۲] محتشمی در اوت ۱۹۸۹، زمانی که رئیس جمهور هاشمی رفسنجانی کابینه‌اش را معرفی کرد، پست وزارتی خود را از دست داد، اما روابط نزدیک با حزب‌الله را همچنان ادامه داد. در نوامبر ۱۹۸۹، وی به لبنان سفر کرد و در جریان ملاقات با مقامات حزب‌الله تأکید ورزید که در ایران همچنان در مواضع خود قدرتمندانه پابرجاست.

پشتیبانی مالی ایران از حزب‌الله به طور متوسط ماهانه حدود ده میلیون دلار بوده است؛ اگر چه گزارش‌های اخیر نشان می‌دهد که این مبلغ در پی پایان جنگ خلیج [فارس] به یک میلیون دلار در ماه کاهش یافته است.[۱۳] با این حال، شیخ فضل‌الله در بازگشت از ایران در نوامبر ۱۹۸۸ به روزنامه حزب‌الله، «العهد»، گفت که حمایت سخاوتمندانه ایران ادامه خواهد داشت.

نمونه‌ای از پروژه‌های اخیراً سرمایه‌گذاری شده حاکی از وسعت عمل حمایت‌های ایران است. در نوامبر ۱۹۸۸ جهاد سازندگی اعلام کرد که به تعمیر ۴۰۰ واحد مسکونی در یُهمور، زالیا، لیبیا، سُهمور، عین‌تینه و مشغره از نظر مالی کمک می‌کند. جهاد سازندگی همچنین در حال بازسازی یا مرمت مدارس، حسینیه‌ها و پناهگاههایی در این روستاها و همچنین درمانگاه‌هایی در عین‌تینه و مشغره است.

عین‌تینه صاحب شبکه آب‌رسانی نیز می‌شد. جهاد سازندگی فروشگاهی در مشغره باز کرده است و به فروش ادوات و تجهیزات کشاورزی و نیز دارویی با قیمت‌های یارانه‌ای بسیار ارزان می‌پردازد.

شورای اسلامی بهداشت، یک دوره آموزشی دفاع شهری و کمک‌های اولیه ترتیب داده است. کمیته [امداد] امام از طرف ایران در پاییز ۱۹۸۸ مبلغ ۲۵ میلیون لیره (پوند) لبنان وام اعطا کرد. ۶۴ وام جمعاً به مبلغ ۶/۲۵۵/۰۰۰ لیره برای ازدواج، ۱۸ وام مجموعاً به میزان ۴/۸۷۵/۵۰۰ لیره برای هزینه مدارس و ۷۲ وام جمعاً به مقدار ۱۴/۱۳۱/۵۰۰ برای راه‌اندازی مشاغل کوچک پرداخت شد. از هنگام برقراری این کمک، کمیته ۸۴۶ وام کلاً به مبلغ ۵۰/۱۹۴/۵۲۵ لیره در اختیار گذاشته است. در سال ۱۹۸۸ نرخ مبادله معادل تقریباً ۵۰۰ لیره لبنان در مقابل هر دلار امریکا بود.[۱۴]

ایران در پی حفظ رابطه با شماری از شخصیت‌ها و گروههای شیعی حتی خارج از دایره حزب‌الله بوده است. این تلاش‌ها را می‌توان بازتاب رقابت‌های درون رژیم ایران تفسیر کرد، اما تحولات اخیر عملاً چرخشی را به سمت مسیری میانه در لبنان، به زیان حزب‌الله و با ناخشنودی آشکار این گروه، آشکار می‌سازد. دیدار مفتی شمس‌الدین از ایران در دسامبر ۱۹۸۸، سخنگویان حزب‌الله را خشمگین کرد و شیخ فضل‌الله را واداشت تا با لحنی تلخ و گزنده خاطرنشان کند که این دیدار بی‌فایده بود؛ چرا که راه‌حل‌ها را نه در ایران بلکه در لبنان باید یافت. در روابط بین فضل‌الله و ایران لحظات سختی وجود داشته است، اما در گذشته آنان برخلاف قضاوت فضل‌الله که ایران اوضاع اجتماعی پیچیده در لبنان را نمی‌شناسد و بیش از حد بر تحمیل استقرار یک جمهوری اسلامی اصرار می‌ورزد، پیش رفتند. فضل‌الله دیدگاه نسبتاً محدودی دربارهٔ سرعت تغییراتی که می‌تواند در لبنان رخ دهد، دارد، اما جالب اینجاست با آن که تصمیم‌گیرندگان اصلی در ایران نیز به این ارزیابی رسیده‌اند، احتمالاً در عمل خواستار پذیرش توافقی خواهند بود که به زیان فضل‌الله و حزب‌الله تمام خواهد شد.

اتهام تروریسم

تروریسم بلایی در روابط عمومی کل لبنان بوده است، اما شیعیان بیشترین بها را در ازای اعمال موهن چند تن تروریست پرداخته‌اند. همه لبنانی‌ها، بخصوص شیعه‌ها، می‌بینند که مقامات کنسولی، نیروهای پلیس و مأموران گمرک غالباً آنان را مجرم

فرض می‌کنند. در واقع، کاملاً واضح است که اکثریت با این ایده موافقند که تروریسم نتایجی فوق‌العاده منفی دربردارد. در یک نظرسنجی از دانشجویان شیعه لبنانی در سال ۱۹۸۷، ۹۲ درصد شدیداً با گروگانگیری مخالفت داشتند و ۹۳ درصد بر این نظر بودند که گروگان‌ها بی‌هیچ قید و شرطی بی‌درنگ باید آزاد شوند.[۱۵]

اگر چه سخنگویان حزب‌الله سخت در پی آن بوده‌اند که حساب این حزب را از ربودن غربی‌ها جدا کنند، اما این نظر وسیعاً رایج است که سازمان جهاد اسلامی که مسئول بعضی از آدم‌ربایی‌ها قلمداد شده، صرفاً پوششی مناسب برای اعمال حزب‌الله است. بدیهی است خطوط سلسله مراتبی کاملاً منظمی وجود دارد که همه از یک رهبری مرکزی دستور می‌گیرد. در این که چه کسی حزب‌الله را رهبری می‌کند مجهولات زیادی وجود دارد، اما تنها نظر قاطعی که می‌توان داد این است که این جنبش از سوی رهبرانی روحانی هدایت می‌شود که شامل گروهها و دسته‌های بسیاری است. در چنین جوی حتی ایران به جای اداره کردن و دستور دادن باید به اقناع و واداشتن متوسل شود. به عبارت دیگر، به رغم پیوند و ارتباط حزب‌الله با ایران، خطاست اگر دسته‌ها و باندهای درون حزب‌الله را فاقد هرگونه آزادی عمل بدانیم.

از طرف دیگر، چندین مورد گروگانگیری وجود داشته که به طور نسبتاً آشکار به ایران مربوط بوده است. برای نمونه، زمانی که چارلز گلاس در ژوئن ۱۹۸۷ ربوده شد، ان.بی.سی. از قول مقامات ایالات متحده گزارش داد که شواهد قطعی نشان می‌دهد که این اقدام به دستور ایران صورت گرفته است. اتهامات بر استراق سمع ارتباطات دیپلماتیک میان ایران و حزب‌الله مبتنی بود: «در آغاز، مقامات ایالات متحده مطمئن نبودند که فردی امریکایی در لبنان اسیر شده باشد. هنگامی که شنودها متوجه گلاس شد، مقامات کوشیدند به گزارشگر امریکایی اخطار دهند. اما بسیار دیر شده بود».[۱۶]

تعدادی از متهمان به تروریسم نیز با ایران مربوط بوده‌اند. از میان شاخص‌ترین آنها عبدالهادی حمادی مسئول امنیتی حزب‌الله را می‌توان ذکر کرد.[۱۷] حمادی منظماً به ایران سفر می‌کند و در اوایل سال ۱۹۸۷، دو ماه از آنجا دیدن کرد. برادر وی، محمدعلی حمادی، به دلیل نقشی که در سال ۱۹۸۵ در ربودن هواپیمای تی.دبلیو.ای در پرواز شماره ۸۴۷ داشت، در یکی از دادگاههای آلمان محکوم شد.

از دیگر شیعیانی که با ایران پیوندهای تنگاتنگی دارد، عماد مغنیه است. نظر بسیاری بر آن است که او نقشی تعیین‌کننده در ترورهای مرتبط با حزب‌الله دارد. یکی

از گزارش‌های خبری او را مغز متفکر ربودن هواپیمای ۸۴۷ تی.دبلیو.ای به حساب آورده بود.[۱۸] گفته می‌شود مغنیه که حدوداً سی ساله است، پیوندهای نزدیکی با سازمان‌های اطلاعاتی ایران و سوریه دارد.[۱۹] یکی از بستگان او به نام مصطفی یوسف بدرالدین به دلیل نقشی که در حملات دسامبر ۱۹۸۳ به شش مورد تأسیسات خارجی و کویتی از جمله سفارت ایالات متحده داشت، اکنون در کویت زندانی است. شایان ذکر است که هفده زندانی گرفتار در کویت مربوط به واقعه دسامبر، در بسیاری از خواسته‌های گروگانگیران مطرح بوده‌اند (دو تن از این هفده زندانی پس از گذراندن محکومیت خود آزاد شده‌اند).

ایران کوشیده است از رسوایی حاصل از اقدامات شیعیان لبنان به نام اسلام فاصله بگیرد و در دو سال گذشته چهره‌های شاخص ایران گروگانگیری را آشکارا محکوم کرده‌اند. برای مثال، هاشمی رفسنجانی رئیس جمهور ایران اعلام کرد که «ما صراحتاً می‌گوییم که گروگانگیری اشتباه است».[۲۰] به نظر می‌رسد که تا حدودی ایران مخاطب خشم شیعیان لبنانی است که از برچسب تروریست بودن آزرده‌اند. مفتی جعفری، عبدالامیر قبلان که از حامیان قدرتمند امل است، گروگانگیری را چنین توصیف کرده است: «شرارتی که برای خدمت به اسلام انجام نمی‌شود». وی اظهار می‌دارد «کشوری که گروگانگیری را تشویق می‌کند (ایران)، باید چنین عملی را در خاک خود انجام دهد».[۲۱] نبیه بری نیز که معتقد است شأن و ارزش مبارزه شیعیان را تروریسم پایمال کرده است، با همین صراحت سخن می‌گوید: «نام شیعه با تروریسم مترادف شده است؛ در حالی که شیعیان در واقع قهرمان مقاومت و مبارزه‌اند. مرز بسیار باریکی تروریسم و مبارزه را از هم جدا می‌کند و ما نباید این مرز را از میان برداریم».[۲۲]

شیعیان علیه شیعیان: انفجار ۱۹۸۸

حتی پیش از وقوع جنگ ۱۹۸۸، روابط حزب‌الله با امل دهها و شاید صدها نمونه برخوردهای کوچک را شاهد بود که بندرت در روزنامه‌های غربی گزارش می‌شد اما آتش خشم و آزردگی را در خیابان‌ها برمی‌افروخت. جرقه‌ای که در فوریه ۱۹۸۸ به جنگی مهیب دامن زد، ربودن سرهنگ دوم نیروی دریایی ایالات متحده، ویلیام آر هیگینز بود که از سوی سازمان نظارت بر آتش‌بس ملل متحد به عنوان ناظر نظامی غیرمسلح پشتیبانی می‌شد. این آدم‌ربایی احتمالاً به مناسبت چهارمین سالگرد ترور

شیخ راغب حرب از رهبران مهم و برجسته حزب‌الله در جبشیت صورت گرفته بود.

حزب‌الله، سازمان ملل را که از دیرباز به چشم ابزار مشروعیت بین‌المللی دیده می‌شد، به عنوان ابزار نفوذ ایالات متحده و اسراییل تنبیه کرده است. تا سال ۱۹۸۶ یک رشته حملات به سربازان یونیفیل صورت گرفته بود که هدف از آن عمدتاً این بود که ساکنان بیشمار جنوب لبنان را از اتکا به یونیفیل برای تأمین صورت عادی زندگی خود هراسان و رویگردان سازد.

حملات به یونیفیل جزء ناگسستنی مبارزه میان حزب‌الله و امل است. هدف امل اعاده امنیتی پایدار در جنوب لبنان است؛ هدفی که بازتاب خواسته‌های مردمی کسانی است که در آنجا زندگی می‌کنند و در این هدف، یونیفیل متحد طبیعی امل است. در واقع، همزیستی ویژه‌ای میان یونیفیل و امل وجود دارد؛ نه به دلیل وجود توطئه‌ای بین‌المللی، آن چنان که حزب‌الله متهم می‌کند، بلکه از آن رو که دو طرف [یونیفیل و امل] در جهت منافع یکدیگر عمل می‌کنند. برای امل، یونیفیل نشانه‌ای از مشروعیت است. یونیفیل بیش از جنبه امنیتی، از نظر جلب توجه بین‌المللی اهمیت دارد و در واقع منبع مهمی برای کسب غیرمستقیم کمک بین‌المللی است. یونیفیل در مواجهه با این واقعیت که نمی‌تواند اختیارات خود را عمل کند، وظیفه حفظ امنیت سربازان خود و منطقه استقرار آنان را به عهده گرفته است. از این رو، عجیب نیست که سربازان یونیفیل از وجود نیرویی بومی استقبال کنند که با آنها همکاری و از اقدامات آنها پشتیبانی می‌کند و به این ترتیب، یونیفیل برخلاف ارتش جنوب لبنان، بازیگری مشروع در صحنه سیاست لبنان تلقی شود.

موضع امل را نبیه‌بری در سال ۱۹۸۷ به وضوح بیان کرد: «ما به حمایت از یونیفیل که از حقوق ما و تداوم زندگی مردم در سرزمین‌شان مراقبت می‌کند، ادامه می‌دهیم. هر حمله‌ای به یونیفیل به معنای حمله به مقاومت و وطن است و در نتیجه، حمله‌ای است علیه مردم. سوداگری با دین دیگر بس است. با نهایت احترام، باید گفت هر عمامه به سری عالم نیست. حمله به یونیفیل را بس کنید».[۲۳]

حزب‌الله حضور یونیفیل را دقیقاً نمونه دیگری از نخوت و خودخواهی قدرتمندان دانسته و یونیفیل را نیرویی خوانده است که نه به منفعت لبنان بلکه به سود اسراییل عمل می‌کند؛ چرا که سربازان یوینفیل جنبش مسلحانه را از حمله به منطقه امنیتی اسراییل باز می‌دارند. این لفاظی سیاسی ممکن است دست‌کم تا حدی ریاکارانه باشد.

مسأله واقعی این نکته است که امل بر اثر همراهی با یونیفیل تقویت می‌شود. اگر چه حملات از آن هنگام متوقف شده، اما این امر بیش از آن که ناشی از تغییر نگرش‌های درونی حزب‌الله باشد، پیامد واکنش منفی مردم به این حملات است.

ربودن سرهنگ هیگینز احتمالاً کار مصطفی دیرانی، گروهبان سابق دفتر اطلاعاتی ارتش لبنان بود. دیرانی در عین حال که از مأموران امل بود، به عنوان یکی از هواداران حزب‌الله شناخته می‌شد. او نیروی خودمختاری به نام مقاومت مؤمنه ایجاد کرد که موفق شد با سیطره مؤثر رهبر محلی امل، داود سلیمان داود، مقابله کند (در پی ربودن هیگینز، دیرانی از امل اخراج شد).

داود این آدم‌ربایی را توهینی مستقیم به امل و به تلاش‌های خود در جهت حفظ محیط امنیتی باثباتی در جنوب تلقی کرد. داود، با آگاهی از احساسات محلی، قلمرو حملات مجاز مقاومت علیه اشغالگران اسراییلی را در جنوب لبنان مشخصاً تعیین حدود کرد. تعیین این خطوط صرفاً تصمیمی سیاسی از سوی امل نیست بلکه بازتاب واقعی نگرش مردم جنوب است که نمی‌خواهند در وضعیت جنگی زندگی کنند. موضع امل این بوده است که هیچ حمله‌ای از «مناطق آزاد شده» یا نواحی تحت نفوذ مستقیم امل علیه مناطق امنیتی صورت نگیرد. رزمندگانی چون دیرانی در برابر محدودیت‌های اعمال شده توسط داود تاب مقاومت را از دست داده بودند و از این که رزمندگان امل مانع از عملیات طرفداران و متحدان او می‌شدند، به خشم می‌آمدند.

در پی ربودن هیگینز، تنش‌ها به سرعت بالا گرفت تا آن که امل به عملیاتی برای محو حضور حزب‌الله در جنوب دست زد. امل در کار خود موفق شد؛ هر چند این موفقیت به قیمت جان داود تمام شد (وی در سپتامبر ۱۹۸۸ در کمینی در نزدیکی بیروت به قتل رسید). پاسخ حزب‌الله اقدام متقابل به تهاجم در ماه ژوئن بود که طی آن یک رشته پیروزی‌های قاطع در حومه‌های بیروت به دست آورد که این امر به مداخله گسترده سوریه انجامید.

برخوردها تا نوامبر ادامه یافت. در این هنگام، جنگ در اطراف بیروت از سرگرفته شد. این بار امل بسیاری از اراضی از دست رفته را هر چند به قیمت تلفات وحشتناک غیرنظامیان به دست آورد. به‌رغم این که بعضی از روزنامه‌های ایران این جنگ را تلاش سوریه برای از صحنه راندن حزب‌الله توصیف کردند،[۲۴] شدت و سبعیت نبرد موجب شد که رفسنجانی هر دو طرف را به باد انتقاد گیرد و آنها را به «انجام

جنایت‌هایی به نام اسلام» متهم سازد. رفسنجانی گفت که «از همه آنان که سلاح‌های خود را به جای دشمن خود اسراییل به سوی همکیشان شیعی خویش نشانه گرفته‌اند، اظهار انزجار و برائت می‌کند».[۲۵] شدیدترین نبردها تا اواخر ژانویه ۱۹۸۹ که دیپلماسی سوریه و ایران قرار و مدارهایی میان امل و حزب‌الله ترتیب داد، ادامه یافت.

توافق‌نامه هشت جانبه، که از سوی وزرای خارجه سوریه و ایران اعلام شد، شامل بندهای مهمی بود. سیطره امل در جنوب به رسمیت شناخته شد؛ گر چه حزب‌الله اجازه یافت به اجرای برنامه‌های سیاسی، فرهنگی و اطلاعاتی در آنجا بپردازد، قرار شد وضعیت پیش از ۱۹۸۲ اعاده نشود که این امر به حضور مسلحانه ساف اشاره داشت. همچنین موافقت شد که به کارکنان سازمان ملل و مؤسسات انسان‌دوستانه حمله‌ای صورت نگیرد و برای قطعی کردن توافق‌نامه قاتلان داود به امل تسلیم شدند.

به‌رغم چنین توافقی، کشمکش‌های میان امل و حزب‌الله ادامه دارد. اما حزب‌الله دیگر از حمایت انحصاری ایران برخوردار نیست. این موضوع از بیانیه مهمی که از طرف سفارت ایران در بیروت انتشار یافت، معلوم می‌شود: «سفارت طبق آنچه شریعت اسلام توصیه می‌کند، دست خود را به سوی همهٔ مؤمنانی که برای خاموش کردن و فرونشاندن آتش این فتنه و آشوب سخت می‌کوشند، دراز می‌کند. سفارت از هر گامی در تلاش برای مصالحه میان دو طرف و پایان بخشیدن به جنگ پشتیبانی خواهد کرد. سفارت جمهوری اسلامی از آنِ همه است و برای پایان دادن به این نزاع خونین می‌تواند به ندای همه گوش فرادهد».[۲۶]

سوریه، ایران و لبنان

دمشق در فراهم ساختن زمینه استقرار و تقویت ایرانی‌ها در سال ۱۹۸۲ نقش مهمی داشت و این در زمانی بود که سوریه خود ضعیف و خواهان آن بود که عناصری چون امل را که موضع معتدلی اتخاذ کرده و در تلاش بهبود روابط با ایالات متحده بودند، تضعیف کند. از سال ۱۹۸۲، حساس‌ترین و ظریف‌ترین موازنه‌ای که سوریه برقرار کرده، حفظ رابطه راهبردی خویش با ایران و همزمان با آن در سیطره خود نگه داشتن حزب‌الله طرفدار ایران بوده است. چندان از آن زمان نگذشت که در سال ۱۹۸۴، دمشق

به سوی حزب‌الله تمایل یافت؛ چرا که این جنبش در برقراری موازنه با امل که در سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ کوشیده بود سوریه را در اختیار خود گیرد، مفید شناخته شد. پس از عقب‌نشینی نیروی چند ملیتی از بیروت در اوایل سال ۱۹۸۴، امل به سوریه نزدیک شد اما در آن هنگام حزب‌الله در میان شیعیان کاملاً تثبیت شده بود.

اهداف اعلام شده از سوی حزب‌الله یا ایران برای استقرار جمهوری اسلامی در لبنان، در دمشق با هواداری و همراهی روبرو نمی‌شود، اما سوریه از برخورداری رودررو و تعیین‌کننده با حزب‌الله جداً اجتناب ورزیده است. سوریه بارها بر لب پرتگاه گام نهاده اما از پریدن پرهیز کرده است. ورود ارتش سوریه به محلات حومه بیروت در ژوئن ۱۹۸۸ دقیقاً از این ویژگی محتاطانه برخوردار بود. انتظار می‌رفت که همه دفاتر شبه‌نظامی بسته شود، اما تنها تابلوها برچیده شد و سلاح‌ها تسلیم نشد. یکی از قربانی‌های جنگ دسامبر ۱۹۸۸، طرح امنیتی سوریه در بیروت غربی بود.

نتیجه‌گیری

طی سال‌ها نبرد خونین و خانمان‌برانداز، نهادهای دولتی فرسوده لبنان به حیات خود، هر چند صرفاً به صورت یادگارهایی از روزگاران مساعدتر، ادامه داد. اکنون این نهادها همچون جامعه لبنان بیش از پیش درهم شکسته و از هم گسیخته است. اگر چه نمادهای مشروعیت متلاشی شده، رقابت بین فرقه‌ای و درون فرقه‌ای بر سر این اجزاء و تکه‌پاره‌ها تشدید یافته است. نبردهای فجیع و هولناک به ویژه در میان جوامع مارونی و شیعه به ویژگی ماندگار «وقایع» لبنان بدل شده است. مارونی‌ها ژنرال میشل عون را قهرمانی یافته‌اند که با آمیزه‌ای از شایستگی و مهارت نظامی، لاف‌زنی‌های پر سر و صدا و توهمات و خودبزرگ‌بینی‌های بناپارتی، مانع از تلاش‌های اصلاحی اتحادیه عرب شده است. عون در طول ۶ ماه بمباران شدید از مارس تا سپتامبر ۱۹۸۹ در برابر سوریه ایستاد. در این جریان، او پایگاه حمایتی قدرتمندی در میان مارونی‌ها کسب کرد، اما این امر تنها به بهای راندن و بیگانه کردن بخش اعظم غیرمارونی‌ها تمام شد. اگر عون به دلیل مقاومت لجوجانه‌اش در برابر فشار سوریه در میان همکیشان خود اعتبار به دست آورده است، اما مخالفان او «پدیده عون» را دلیلی می‌دانند بر این که مارونی‌ها هیچ کاهشی را در قدرت سیاسی خویش نمی‌پذیرند.

نتیجه نسبتاً قابل پیش‌بینی این است که از نظر بسیاری از لبنانی‌ها دولتی چند پاره دیگر انتخاب چندان بدی به نظر نمی‌رسد. در حقیقت، فکر لبنان متحد الزاماً پشتیبانی و حمایتی را که درست ۲ یا ۳ سال پیش از آن می‌شد، برنمی‌انگیزد. نگرانی‌ها و تردیدها بر آینده سیاسی سایه می‌افکند. در این بستر، اهمیت حمایت ایران را برای شیعیان لبنان نباید دست‌کم گرفت. اما این امر به هیچ وجه نشانه آن نیست که انقلاب به سبک ایران در لبنان آینده‌ای دارد. شرایط خاص ایران پیش از انقلاب که در آن مردم ایران، اگر نه در راهکارهای سیاسی خود برای دولت پس از پهلوی، دست‌کم در تنفر و انزجار از شاه متحد بودند، در لبنان که شیعیان در میان خود به تفرقه دچارند، چندان قابل تقلید نیست. علاوه بر این، حتی روحانیان شاخص شیعه لبنان دربارهٔ قابلیت تقلید و الگوبرداری از اصل ابتکاری ولایت فقیه آیت‌الله خمینی برای لبنان دچار تردید و حتی ناباوری‌اند.[۲۷]

هر چند شیعیان فقیر گرفتار عسرت در آلونک‌های حومه بیروت ممکن است جمهوری اسلامی را راهی به سوی رستگاری ببینند، اما این نظر در میان مردان و زنان جوانی که از فقر رها شده‌اند، چندان حمایتی برنمی‌انگیزد. احمد نظیر حمزه در رساله خود در سال ۱۹۸۵، با نظرخواهی از ۴۰۰ دانشجوی لبنانی مشغول به تحصیل در ایالات متحده از آنان پرسید که از نظر آنان چه کشوری دارای مطلوب‌ترین نظام سیاسی است. تنها حدود ۳/۴ درصد پاسخگویان شیعه (که ۱۶/۲ درصد نمونه آماری را تشکیل می‌دادند) از جمهوری اسلامی ایران نام بردند (حدود ۶۳ درصد دانشجویان شیعه گزارش دادند که پدرانشان بی‌سوادند و تقریباً ۶۸ درصد خود را عضو طبقات اجتماعی پایین می‌دانستند؛ به این ترتیب، پاسخگویان شیعه به طور منطقی نماینده جامعه شیعی لبنان بودند). حمزه نتایج مشابهی در بررسی ۱۵۰ دانشجوی دانشگاه امریکایی بیروت به دست آورد. در این نظرسنجی، حدود یک‌سوم دانشجویان، صرف‌نظر از تعلقات مذهبی یا فرقه‌ای، نظام سیاسی ایالات متحده را مطلوب می‌دانستند؛ در حالی که ۴۱ درصد کل نمونه (و تقریباً ۵۲ درصد شیعیان) از سویس ـ با توجه به نظام کانتون‌های متجانس فرهنگی آن ـ به عنوان کشوری با بهترین نظام سیاسی نام بردند.[۲۸]

به رغم موفقیت‌های اخیر حزب‌الله در حومه‌های بیروت، ایران موفق نشده است اکثریت شیعه‌های لبنان را متقاعد سازد که راه‌حل‌های ایران برای لبنان مقتضی است.

در حقیقت، به نظر می‌رسد که پیروزی حزب‌الله بسیار بیشتر از آن که نتیجه جاذبه انقلاب ایران باشد، حاصل شکست‌های امل و احساس خشم عمومی بوده است. با آن که درماندگی، استیصال و خشم افزایش یافته است، این نکته همچنان صادق است که بیشتر شیعیان لبنانی اشتیاقی به زندگی در یک جمهوری اسلامی به سبک ایران ندارند. آنها خواهان آنند که در مجموعه‌ای زندگی کنند که در آن به فرهنگ آنان احترام گذارده شود و در حقوق و مزایای سیاسی از همان امکاناتی بهره‌مند شوند که هم‌وطنان آنها بهره‌مندند. در واقع، یادآوری این نکته مهم است که جنگ ـ هم درون و هم بیرون جامعه شیعه لبنان ـ بر سر توزیع قدرت است.

ایران در باب لبنان دچار بدفهمی شد و دربارهٔ تأثیر پیام خود در این کشور اغراق کرد. مدل ایران نه تنها نامتناسب است، بلکه ایران ناچار شده است بخشی از شعارهای تند خود را کنار بگذارد؛ حقیقتی که در لبنان نامشهود نیست. در آنجا دیوار نوشته‌ها از تلقی و دیدگاه عامه مردم سخن می‌گوید: «آیا هیگینز را اکنون آزاد خواهید کرد تا بتواند سرپرست ناظران مرز ایران و عراق باشد؟ و نه به [قطعنامه] ۴۲۵، آری به [قطعنامه] ۵۹۸».

دشمن اصلی ایران، عراق، که دیگر درگیر جنگ خلیج [فارس] نیست، در هیأت تأمین‌کننده سلاح برای مارونی‌ها بار دیگر در صحنه لبنان ظاهر شده است. چالش غیرمستقیم اما مهم عراق با نفوذ ایران (و سوریه) در لبنان بی‌تردید در جلب توجه تهران مؤثر بوده است. در قبال چالشگری عراق، سوریه و ایران ـ به رغم اهداف متفاوت خود در لبنان ـ اتحاد استراتژیک خود را مستحکم کرده‌اند (هر چند مشکلاتی آشکارا هنوز باقی است).

در سراسر سال ۱۹۸۹، آشکار بود که ایران در حال اتخاذ مشی جدیدی در لبنان است و در جهت گسترش شبکه ارتباطات خود در آنجا پیش می‌رود.[۲۹] در ژوئیه ۱۹۸۹، تهران محل کنفرانسی از ۱۴ گروه لبنانی و فلسطینی بود که بیش از آن که در موضع عقیدتی با یکدیگر متحد باشند، برای کسب حمایت ایران متحد شده بودند. در اکتبر، نمایندگان معمّر پارلمان لبنان در شهر طائف در سعودی ـ با میانجیگری وزرای خارجه سعودی، مغرب (مراکش) و الجزایر از سوی اتحادیه عرب ـ به دیدار هم شتافتند تا به توافقی بر سر اصلاحات سیاسی دست یابند. شایان ذکر است که ایران همزمان میزبان نشستی از شخصیت‌های لبنان بود که معمولاً به تأیید و ستایش

بی‌قید و شرط اتحادیه عرب یا سعودی‌ها اشتهار نداشتند. حاضران در اجلاس تهران شامل چهرهای شاخصی در امل و حزب‌الله بودند؛ شیخ سعید شعبان، متحد قدیمی جمهوری اسلامی و رهبر جنبش توحید [اسلامی]؛ ولید جنبلاط، رهبر دروز، و دو تن از رهبران رادیکال و تندرو فلسطینی.

اما تلاش‌های ایران برای وحدت متحدان لبنانی خود به شکست انجامید. حزب‌الله، چنان که پیش‌بینی می‌شد، از پذیرش توافقات طائف سرباز زد و در عوض خواهان تحولات ریشه‌ای‌تر در لبنان، به پیروی از هدایت و رهبری ایران شد. برعکس، امل که پیوسته اصلاح را به جای انقلاب دنبال می‌کرد، توافقات را، اگر چه با تحفظ یا حفظ برخی ملاحظات، پذیرفت. امتناع کلی ژنرال میشل عون از قبول توافقاتی که آنها را به دلیل ناکامی در تصریح عقب‌نشینی کامل سوریه از لبنان ناقص می‌دید، اختلافات حزب‌الله و امل را کاملاً نظری و صوری می‌نمود. با این حال، این اختلاف‌ها به تأکید بر تقسیم‌بندی‌های عقیدتی بنیادی در بطن جامعه شیعی کمک کرد. در عرض دو ماه امل و حزب‌الله دوباره با یکدیگر از سر جنگ درآمدند؛ این بار جنگ در اقلیم التفّاح (شمال صیدا) بروز کرد. این اختلافات تداوم خواهد داشت و رؤیاهای سیاسی ایران را در لبنان نقش برآب خواهد کرد و ناکام خواهد گذاشت؛ جایی که متأسفانه وضع موجود ادامه می‌یابد و نمونه‌ای تقریبی از آنچه در برابر است، پیش می‌نهد.

۸
بازتاب انقلاب ایران بر مصر

شاهرخ اخوی

با توجه به اهمیت دو کشور ایران و مصر در تاریخ خاورمیانه، تأثیر ایران یا تشیع بر مصر موضوع جالبی است. اما در حقیقت، این دو جامعه در دو نقطه دور از هم قرار داشتند و مصر بیش از آن که متأثر از مسائل ایران باشد، تحت‌تأثیر کشورهای عربی و شبه‌قاره هند قرار داشت.

در قرن میانه، سلسله‌ای شیعی از ۹۶۹ تا ۱۱۷۱ میلادی به مصر حکمرانی می‌کرد، اما هیچ‌گونه ارتباطی با ایران نداشت. این سلسله، تقریباً با همه آثار شیعی آن، صدها سال پیش از آن که صفویان در اوایل قرن شانزدهم در ایران دولت شیعی متمرکزی تأسیس کند، از بین رفت. پس از آن، مصر و ایران ظاهراً با هم نوعی مراودات تجاری داشتند بی‌آن که تأثیر فکری چندانی بر یکدیگر داشته باشند. در اواخر قرن نوزدهم، جمال‌الدین «افغانی» به هر دو کشور مسافرت کرد و بر همبستگی اسلامی میان شیعیان و سنّی‌ها در مبارزه علیه امپریالیسم غرب در خاورمیانه پافشاری می‌کرد. اما این وحدت هیچگاه پا نگرفت و جنبش‌های مختلف در هر دو کشور بر ضد بریتانیا بی‌هیچگونه هماهنگی یا حمایت متقابل عمل می‌کردند.

در اواخر دهه ۱۹۴۰، نهضت جدید و منسجم‌تری شکل گرفت تا بار دیگر میان تشیع و تسنن روابط نزدیک به وجود آورد. این نهضت مورد تأیید مرجع تقلید شیعه، آیت‌الله محمدحسین بروجردی ساکن قم (ایران) قرار داشت. محمدحسین کاشف‌الغطا، از مراجع نجف (عراق) و سیدعبدالحسین شرف‌الدین از مراجع لبنان از دیگر حامیان شیعه این نهضت به شمار می‌رفتند. در مصر، نهضت یاد شده مورد تأیید شیخ عبدالمجید سلیم از دانشگاه الازهر، تعدادی از شاگردان او (از جمله شیخ محمود شلتوت، رئیس بعدی الازهر) و شیخ حسن‌البنا رهبر اخوان‌المسلمین قرار داشت. به

منظور نهادینه شدن این رابطه نزدیک بین شیعه و سنی، در سال ۱۹۴۷ در قاهره «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» تأسیس شد.[۱]

قرائنی در دست است که همه رهبران الازهر مشتاق ایجاد قرابت نبودند، که خود می‌تواند توضیحی باشد بر این که چرا دست‌کم یک دهه زمان برد تا گام مهمی در این جهت برداشته شود. در اواخر دهه ۱۹۵۰، ناصر رئیس‌جمهور مصر و شاه ایران بر سر روابط ایران با اسراییل برخوردهایی داشتند. ناصر در تلاش برای تقویت موقعیت خود علیه رژیم ایران، به غیر از اقدامات دیگر، به دانشگاه الازهر که بعدها شیخ شلتوت ریاست آن را به دست گرفت، متوسل شد تا بین شاه و روحانیان ایران رخنه ایجاد کند. دیری نگذشت که بین شاه و علما بر سر اصلاحات ارضی پیشنهادی شاه در ایران اختلافاتی بروز کرد. در ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۷۸ هق/۱ اکتبر ۱۹۵۸م، شلتوت فتوایی صادر کرد که شیعه اثنی‌عشری را مکتب بر حق اسلام اعلام کرد. به دنبال این فتوا برای فقه شیعی کرسی به وجود آمد. بروجردی از آن زمان تا هنگام رحلت در مارس ۱۹۶۲، به تداوم ارتباط شیعی ـ سنی فعالانه علاقه نشان می‌داد.

با وجود تلاش‌هایی از این دست، از جمله انتشار نشریه «رسالةالاسلام» ارگان رسمی دارالتقریب که در انتشار آن روحانیت شیعه و سنی مشارکت داشتند، باید گفت که این تقریب به حدی نبود که مطلوب طرفین باشد. در اوایل دهه ۱۹۶۰، مصر و ایران روابط خود را بر سر رابطهٔ ایران با اسراییل و تلاش ناصر در ناآرام کردن استان نفت‌خیز خوزستان در ایران قطع کردند.

پس از جنگ ژوئن ۱۹۶۷، که ایران اسراییل را به دلیل نقش آن در این منازعه محکوم کرد، زمینه‌های دشمنی بیشتر بین قاهره و تهران کاهش یافت. در زمان سادات، روابط ایران و مصر تا حد زیادی رو به بهبود گذاشت، اما با این حال، در روند نزدیکی تشیع و تسنن شتابی صورت نگرفت. در سراسر دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، دولت ایران با صراحت اعلام داشت که نهضت رفع اختلاف به طور کلی و دارالتقریب بخصوص قابل تحمل نخواهد بود، اگر به صورت ابزاری برای نفوذ سیاسی مورد استفاده قرار گیرند.[۲]

گروه‌های اسلامی معاصر

همان‌گونه که گفته شد، تقریب بین تشیع و تسنن از دهه ۱۹۴۰ تا پایان دهه ۱۹۶۰، از

سوی به اصطلاح نهاد روحانیت، هم در ایران و هم در مصر، صورت می‌گرفت و مورد حمایت برخی شخصیت‌های مهم غیرروحانی مثل حسن‌البنا قرار داشت. او در سال ۱۹۴۸ در حجاز با آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی از روحانیان مبارز ایران ملاقات کرد. مسلمانان مصری از انقلاب ایران دریافت متفاوتی داشتند. این موضوع با توجه به این حقیقت قابل درک می‌شود که در مصر هیچ جنبش اسلامی یکپارچه‌ای وجود ندارد؛ همان‌گونه که آثار مربوط به جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی گروههای اسلامی مصر در دهه اخیر مبین این واقعیت است. بنا به تحلیل رودی متی، با توجه به تأثیر انقلاب ایران، مخالفان اسلامی دولت قاهره به سه جریان عمده تبدیل شده‌اند: گروه محافظه‌کارتر اخوان‌المسلمین؛ تفکر گروههای افراطی مثل تکفیر و الهجرة، جهاد و دیگران؛ و به اصطلاح چپ‌گرایان اسلامی که به نحو روزافزونی علاقه‌مندند که برای بسیاری از مشکلات اجتماعی و اقتصادی مصر راه‌حل‌های اسلامی بیابند.[۳]

لئونارد بایندر در حالی که نسبت به تصوری که مسلمانان مصری از [امام] خمینی و انقلاب ایران دارند، علاقه خاصی نشان نمی‌دهد، اما علمای مصری را به «بنیادگرایان» و «لیبرال‌های اسلامی» تقسیم‌بندی می‌کند. وی معتقد است که علما یا «نهاد دینی» مصر با ایران و انقلاب ایران مخالفند:

> *منافع صنفی علما نه تنها به روشنی با دیگر ساختارهای حکومتی که خود بخشی از آن هستند گره خورده است، بلکه به نظام پارلمانی مبتنی بر بورژوازی نیز وابسته است که هم کثرت‌گرایی سازمانی و هم نظام قانون «اثباتی» را مورد تأیید قرار می‌دهد... در چنین شرایطی، به هر حال در مصر، با همین نظام قانونگذاری است که نقش علما در تفسیر شریعت حفظ می‌شود؛ حتی اگر این وظیفه بر عهده پارلمان و افکار عمومی نیز باشد.*
>
> *بی‌تردید برخی علما به شیوه بنیادگرایی افراطی تمایل دارند... اما بیشتر آنها نمی‌توانند نقش [امام] خمینی را برای خود متصور شوند و از نتایج ظهور یک رهبر فرهمند که گروهی زیرزمینی از انقلابیون خشونت‌طلب را رهبری و رژیم حکومتی موجود را سرنگون کند و یک رژیم سعادت‌بخش اسلامی برپا دارد، وحشت دارند.*[۴]

جالب است که علمای رسمی مصر که پیش از انقلاب ایران در پی ایجاد ارتباط با روحانیان ایران بودند، بعد از به دست‌گیری قدرت از سوی [امام] خمینی با همان روحانیان خصومت می‌ورزند. بخشی از توضیح این مسئله این است که آن روحانیون

ایرانی که در سال‌های قبل برای ایجاد ارتباط می‌کوشیدند، نسبت به [امام] خمینی علاقه چندانی نداشتند و سرانجام حتی به طور آشکار در مقابل او قرار گرفتند. آنان از سوی هواداران [امام] خمینی به حاشیه رانده شدند و علمای مصری از گفتگو با طرف‌های ایرانی خود محروم ماندند.

اگر الازهر نهایتاً الگوی [امام] خمینی را نپذیرفت، اما اخوان‌المسلمین گروه‌های تندرو و چپ‌های اسلامی به تعبیر متی (لیبرال‌های اسلامی به تعبیر بایندر) را نیز رها می‌کند. متی به درستی اشاره می‌کند که تندروها به لحاظ قانونی از انتشار عقایدشان در مطبوعات ممنوع شده‌اند، و از این رو، برای یک بیگانه بسیار دشوار خواهد بود که تأثیرپذیری آنها را از انقلاب ایران ترسیم کند. برعکس، از تأثیرپذیری اخوان‌المسلمین از [امام] خمینی و انقلاب او شواهد بیشتری در دست است، آن چنان که در مطبوعات مخالفان مذهبی مصر انعکاس می‌یافت تا این که اواخر سال ۱۹۸۱ فعالیت آنها ممنوع شد. این تأثیرات در مصر به شدت مثبت بود؛ هر چند پس از آغاز جنگ ایران و عراق تا حدودی کم‌رنگ‌تر شد. تصویر تأثیرات چپ اسلامی از انقلاب ایران چندان روشن نیست.

گروه‌های اسلامی تندرو

در برشمردن عقایدی که موجب بروز گروههای مختلف شبه‌نظامی در مصر گردیدند، نزیه ایوبی به طور خاص «حمایت از انقلاب اسلامی ایران و محکوم کردن همدردی مصر نسبت به شاه سابق» را ذکر می‌کند.[۵]

در این ارتباط، یکی از نخستین واکنش‌ها به انقلاب ایران از سوی انجمن‌های اسلامی تازه تأسیس، واکنش «جماعة‌الاسلامیه» دانشگاه قاهره بوده است. این انجمن در سال ۱۹۷۹ بیانیه ستایش‌آمیزی صادر کرد که لحن قاطعانه‌ای داشت. در این بیانیه آمده است که روحی که پشتوانه این انقلاب است، مثل همان روحی است که در ابتدا دعوت به اسلام کرد. این بیانیه به خوانندگانش یادآور می‌شود که در اسلام بین دین و سیاست هیچ جدایی وجود ندارد. اسلام «دین جامعی است که برای این دنیا و دنیای دیگر قانون دارد و تمام ابعاد زندگی را سازماندهی کرده است». قوانین ساخت بشر در عمل مورد پذیرش مردم واقع نمی‌شود؛ زیرا این قوانین همیشه به حکومت‌ها این قدرت را می‌دهد که مردم را تحت سلطه خود درآورند. از این رو، مردم باید به

روحانیت اسلام روی آورند؛ چرا که درگذشته همواره علما پناهگاه مردم بوده و در جنبش‌های آزادیبخش اسلامی امروزه نیز رهبری آنها را بر عهده داشته‌اند. هشدارهایی داده شد مبنی بر این که برخی از علما با همکاری با دشمنان اسلام به مسلمانان خیانت کرده‌اند، اما به طور کلی آنها حافظان و پشتیبانان مردم هستند. افزون بر این، بیانیه با یادآوری شکست‌خوردگی سیاست خشنود کردن ابرقدرت‌ها، هشدار می‌دهد که این قدرت‌های بزرگ سرانجام به دنبال رهبران جدیدی خواهند رفت که اوامرشان را انجام دهند و این خود بیانگر ناپایداری خدمت در دستگاه آنان است. سرانجام این بیانیه خاطرنشان می‌سازد که دشمنان مؤمنان راستین از اختلاف بین سنی‌ها و شیعه‌ها بهره خواهند برد تا به تضعیف امت اسلامی بپردازند و به دولت مصر هشدار داده شد که از حوادث داخل ایران آنقدرها سراسیمه نشود که بخواهد گروههای اسلامی مصر را سرکوب کند.[۶]

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که نفوذ ایران بر گروههای مبارز اسلامی و متمایل به خشونت مبتنی بر نیاز به ترویج روحیه انقلابیون شیعه مذهب است و نه مبتنی بر هر شکل خاصی از گروههای شیعی، اصول اعتقادی یا مقاصد اخروی. سعد ابراهیم گزارش می‌دهد مبارزانی که او با آنها گفتگو داشته است، مدعی بودند که اساساً تحت‌تأثیر راه و روش خوارج قرار داشتند و نیز متأثر از آثار متفکران مختلف اسلامی بودند، متفکرانی چون دو تن از رهبران اخوان‌المسلمین یعنی حسن‌البنا (ف ۱۹۴۹)، سید قطب (ف ۱۹۶۶ و ابوالعلی مودودی (ف ۱۹۷۹، که از متفکران و مبارزان پاکستانی و بنیانگذار جماعت اسلامی است)، علی شریعتی (ف ۱۹۷۷، نظریه‌پرداز ایرانی)، ابن‌تیمیه (ف ۱۳۲۸، منادی نهضت وهابیت)، محمدبن عبدالوهاب (ف ۱۷۴۴، بنیانگذار نهضت وهابیت) و سیدجمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] (ف ۱۸۹۷، مبارز مشهور ضدامپریالیسم).[۷]

به این ترتیب، مبارزان مصری شدیداً تحت‌تأثیر نویسندگان سنی و نه شیعه قرار داشتند. لازم به ذکر است که قرار دادن شریعتی در این گروه بیشتر به دلیل ضدامپریالیسم بودن اوست و نیز به دلیل دعوت او به وحدت اسلامی و تأکیدی است که او در بکارگیری قول و عمل بر ضدامپریالیسم بر افراد غیرروحانی و عامه مردم داشت و از مضامین سنتی‌تر شیعه دربارهٔ مسائلی چون عدالت، رفاه، همبستگی، اقتدار و غیره استفاده نمی‌کرد. [امام] خمینی از شخصیت‌های مهمی است

که در این فهرست به چشم نمی‌خورد؛ فردی که نوشته‌های او در آن زمان در مصر می‌بایست همه جا پخش شده باشد (اما واقعیت این است که ابراهیم و دستیاران او، پیش از انقلاب ایران، با این مبارزان مصاحبه کرده‌اند ـ در واقع، دولت دقیقاً به دلیل بازگشت [امام] خمینی به ایران و به دست‌گیری قدرت مصاحبه‌های آنان را لغو کرد).

در این زمان، رهبران گروههای تندروتر اظهار می‌داشتند که الگوهای سنی از اهمیت بیشتری برخوردار است. اما راه و رسمی انقلابی که انقلاب ایران عرضه داشت، چه می‌شود؟ آیا تندروهای مصری نمی‌توانند از الگوی انقلاب ایران سرمشق بگیرند؟ امانوئل سیوان می‌نویسد که سرگرد عبودالزومور رهبر نظامی گروه الجهاد در جریان محاکمه خود اعتراف کرد که انقلاب ایران بیهودگی اقدام شورشیان مسلمان را در جستجوی کسب حامیانی از درون نیروهای مسلح نشان داد. وی به جای آن، قیامی مردمی را خواستار شد و تأکید کرد که «ایران به ما آموخت که ارتش و پلیس نمی‌توانند در مقابل قیام توده‌ها ایستادگی کنند».[۸]

از طرفی، مقامات مصری معتقد بودند که یکی از گروههایی که در سال ۱۹۷۹ کشف کردند، «انصار خمینی» بود.[۹] افزون بر این، «در خلال محاکمات اعضای جهاد اسلامی به دنبال حوادث اسیوط (در مارس ۱۹۸۰)، برخی از مبارزان از ایران به عنوان یکی از راههای فرار یاد کردند و به ارتباطات بین جهاد و مقامات ایرانی اعتراف کردند».[۱۰] در واقع، وکیل قاتلان سادات ادعا کرد که آنها به ایجاد رژیمی به سبک ایران تمایل داشتند.[۱۱] یک سال بعد، در سپتامبر ۱۹۸۲، مقامات قاهره دستگیری تعدادی از مبارزانی را اعلام نمودند که سازمان جهاد اسلامی را بازسازی کردند. رژیم این مبارزان را متهم کرد که «موفق شدند با اعضای جهاد در زندان ارتباط برقرار کنند و از عبودالزومور سه نامه به طور قاچاق دریافت داشتند که به گروه توصیه کرده بود دست به عملیات بزنند. همچنین گزارش شد که آنان می‌کوشیدند با دولت ایران از طریق محمد عبدالسلام‌الزومور، برادر کوچکتر عبود الزومور، ارتباط برقرار کنند».[۱۲]

حتی در همین اواخر، مقامات مصری اعلام کردند که در اوت ۱۹۸۹، چهل و یک نفر دستگیر شدند. دادستان مصر اعلام کرد که این افراد به یک جنبش مخفی شیعی تعلق داشتند که فعالیت خود را هنگامی آغاز کرد که چهار مبارز سُنی مصری شیعه شدند و سپس با جذب اعضای جدید پایگاه خود را توسعه دادند. به روایت رژیم، این چهار تن مورد حمایت محمدحسن رمضان‌العود بودند. این فرد از شیعیان تبعیدی

عربستان سعودی بود که در دمشق زندگی می‌کرد. گفته می‌شود که وی در سال ۱۹۸۶ گروه انقلابی کوچکی به وجود آورد که آن چهار مصری به منظور سرنگونی رژیم حسنی مبارک به این گروه پیوستند. غیر از جهل و یک نفر مصری دستگیر شده، در این جنبش مخفی بنابر ادعاهایی یازده مصری دیگر (که هنوز آزادند)، چهار سعودی و یک ایرانی نیز عضو هستند. از میان دستگیرشدگان بیشترشان استاد دانشگاه، دانشجو یا پزشک بودند که گفته می‌شود در سوریه، ایران، قبرس و هند آموزش دیده بودند.[۱۳]

اخوان‌المسلمین

انقلاب ایران هنگامی به وقوع پیوست که «بازگشت به اسلام» در مصر پیش از آن آغاز شده بود. این بازگشت را در اوایل سال ۱۹۶۷، به دنبال شکست سنگین مصر از اسراییل، ناظران سیاسی برملا کردند. ایوبی این پدیده را از دو دیدگاه مورد توجه قرار می‌دهد؛ از دیدگاه منفی که شکست در این جنگ، سرانجام مصری‌ها را از شکست ناسیونالیسم غیرمذهبی آگاه ساخت و از این دیدگاه مثبت و در عین حال شگفت که کشوری که مصر را شکست داد، کشوری بود که قدرتش را از مذهب گرفته بود و این خود درس مهمی برای خود مصریان به حساب می‌آمد.[۱۴]

بدین سان، انقلاب ایران برای مصری‌ها در بازگشت آنها به اسلام، مسئله‌ای درجه دوم به حساب می‌آمد. در واقع، نویسندگان در مقاله‌ای پژوهشی در مطبوعات مصر دربارهٔ انقلاب ایران بحث کرده‌اند که هرگاه مخالفان مذهبی مصر از آن انقلاب یاد می‌کنند، آن را در فضای بزرگتری از نهضت‌های اسلامی سراسر دنیا جای می‌دهند.[۱۵] این موضوع بیانگر آن است که تصویر مصری‌ها از انقلاب همانند تصوری است که خود [امام] خمینی از نهضت خود طرح‌ریزی می‌کند؛ یعنی این نهضت تجلی نیروی اسلام است نه یک پدیدهٔ صرفاً شیعی.

فتحی عبدالعزیز در کتاب خود با عنوان «خمینی: آلترناتیو اسلامی»، اظهار می‌دارد که «انقلاب [امام] خمینی، انقلاب یک فرقه اسلامی علیه فرقه‌ای دیگر نیست، بلکه مرکز ثقل ارزش‌ها و اعتقادات مشترکی است که همه مسلمانان را به وحدت می‌خواند، همان چیزی که انقلاب ایران برای آن به وقوع پیوست. عبدالعزیز از خوانندگانش می‌خواهد که اعتقاد به امامان را با کفر برابر نسازند: «این مسئله صرفاً امری فردی است و این گونه نیست که هر چیزی را که سنی‌ها پایه‌های اسلام به

حساب می‌آورند [با اعتقاد شیعه‌ها به امامان] در هم پیچیده شود... آنها فردی را که با نظر آنها دربارهٔ امامان موافق نیست، متهم به خطا و بی‌اعتقادی نمی‌کنند».[۱۶]

در آغاز انقلاب، عبدالمنعم جبّاره در مقاله‌ای در «الدعوة» ارگان اخوان‌المسلمین با شگفتی اظهار داشت که برخی از سران جهان عرب دربارهٔ وجود چالش‌هایی با حکومت شاه اظهار نگرانی کردند؛ «گویی [وضعیت در ایران] برای خلیج [فارس] و کل جهان عرب یک خطر محسوب می‌شود».[۱۷] هفت ماه بعد، همین نویسنده که شاهد شدت گرفتن انقلاب ایران بود، با خوش‌بینی خاطرات نواب صفوی، بنیانگذار فداییان اسلام در سال ۱۹۴۵ که در دهه ۱۹۵۰ توسط رژیم شاه اعدام شد، و آیت‌الله کاشانی (ف ۱۹۶۲)، رهبر معنوی آن سازمان را یادآوری می‌کند. جباره مدعی است که شاه می‌کوشید با استفاده از اعدام صفوی و مرگ کاشانی نهضت اسلامی در ایران را متوقف سازد.[۱۸]

پشتیبانی قاطع از انقلاب ایران در تفاسیری که اخوان‌المسلمین از تأثیر انقلاب در منطقه و در سطح جهان ارائه می‌دهند، انعکاس می‌یابد. یکی از اعضای اخوان‌المسلمین در تفسیری مبالغه‌آمیز اعتقاد دارد که این انقلاب «نظریه‌های سیاسی و نیز نیروهای سیاسی معاصر را واژگونه خواهد کرد». افزون بر این، انقلاب ایران نشان داد که تلاش برای ایجاد ثبات به قیمت آزادی یا دموکراسی، امر بیهوده‌ای است. در واقع، انقلاب ایران «نمونه‌ای بی‌همتا، قدرتمند و حیات‌بخش از انقلاب [بزرگتر] اسلامی ارائه داد» و «مهم این نیست که دست در جیب بگذاریم و منتظر بمانیم».[۱۹]

با بازگشت [امام] خمینی به ایران در فوریه ۱۹۷۹، برخی نظر رهبران مذهبی مخالف مصر را که از اخوان‌المسلمین حمایت می‌کردند، دربارهٔ تحولات ایران جویا شدند. دست‌کم در یک مورد، فتوای محمد نجیب‌الموتی در این باره خواسته شد. وی در پاسخ این گونه اظهار داشت:

> *انگیزه‌های انقلاب ایران مقدس بودند. عوامل بروز انقلاب نمی‌توانست به نتایجی منجر شود جز آنچه مصری‌ها در آن زمان شاهدش بودند؛ شاه مسئول ستمی بود که بر بسیاری از مسلمانان رفته است. «ما نمی‌توانیم شهید نواب صفوی، امام کاشانی و محمد مصدق را فراموش کنیم». قرآن هشدار می‌دهد که از شما خواسته نمی‌شود آنان را در تنگنا قرار دهید (۴۵:۴) که دعوت به مشاوره است، چیزی که شاه آن را نقض کرده بود. حکومتی که به گونه‌ای رفتار کند که مورد لعن پیامبر باشد، محکوم*

به سقوط است. اگر مسلمانان چنین رژیمی را سرنگون کنند و در اطاعت از کسانی که شایستگی حکومت داشته باشند، در اطاعت از علما و صاحبان خرد و مردان پرهیزگار و پارسا سوگند خورند، وظیفه همه مسلمانان عالم است که از آنان حمایت کنند.[۲۰]

فتوای الموتی چندین نکته مهم در خود داشت: نخست این که از جمله عوامل بروز انقلاب، حاکمیت غلط شاهی غیرمذهبی بود. دوم این که برای انقلاب چیزی شبیه توجیه اعتقادی قائل است؛ بدین معنا که اگر قدرت حاکم نسبت به مسلمانان بی‌توجه باشد، خود می‌تواند زمینه‌های انقلاب را فراهم سازد. سوم این که تلویحاً گوشزد شد که حکومت روحانیان شکل مناسبی از حکومت اسلامی است. سرانجام این که الموتی به طور غیرمنتظره از مصدق (نخست‌وزیر ناسیونالیست سکولار ایران که در سال ۱۹۵۳ از سوی نیروهای هوادار شاه سرنگون شد) در جریان مبارزات ضدشاه به نشانه تأیید یاد کرد. اما قابل توجه این که مصدق با رهبران مذهبی در یک گروه قرار گرفته است و الموتی به درستی اشاره می‌کند که دیدگاه اخوان‌المسلمین این است که مصدق چون مستقل از روحانیت عمل کرد، شکست خورد.

تا پایان سال ۱۹۷۹، اخوان‌المسلمین ادعا می‌کند که خداوند ایران را بخشی از خط دفاعی اسلام در شرق قرار داده است و اگر ایران اسلامی شکست می‌خورد، «یکی از استحکامات اصلی سرزمین‌های مقدس اسلامی سقوط می‌کرد».[۲۱] اندکی بعد، «الدعوه» معتقد بود که انقلاب ایران متحد منطقی اعراب علیه اسراییل است و طرحی برای یکپارچگی شیعیان از پاکستان تا حکومت‌های خلیج [فارس] و تا مدیترانه شرقی است. الدعوه تأکید کرد که انقلاب ایران مردم را از سقوط اخلاقی و فقدان هویت نجات داد، اما قبول کرد که مبارزات طبقاتی نیز تا حدودی به حوادث ایران مربوط می‌شد.[۲۲] در عین حال، نویسندگان دیگر سخت اظهار نگرانی می‌کردند که دنیای خارج از ایران مشغول نبرد با انقلاب ایران است. آنها از این وحشت داشتند که صاحبان منافع خارجی در تلاش هستند که نور امیدی را که انقلاب ایران در دل مسلمانان جهان افکنده بود، خاموش کنند.[۲۳]

آغاز جنگ ایران و عراق در سپتامبر ۱۹۸۰، اخوان‌المسلمین را دچار سرگشتگی کرد. عمرالتلمسانی رهبر این سازمان اعلام کرد که بی‌تردید عراق مسئول آغاز جنگ است، اما ایران نیز اجازه داد که به جنگ کشیده شود.[۲۴] تلمسانی حاکمان عراق را

شدیداً متهم کرد که علیه اسلام جنگ به راه انداختند.[۲۵] این زبان، همان زبانی بود که [امام] خمینی علیه عراقی‌ها به کار گرفته بود؛ آنجا که می‌گفت هدف بغداد ایران نیست بلکه اسلام است.

اشارهٔ ویژه به تاریخ و فرهنگ ایران به ندرت صورت می‌گیرد؛ مواردی چون اظهارنظر «الدعوه» که انقلاب جدیدترین میراث اعتراضات عمومی است که ایران از قرن نوزدهم آن را می‌شناخته است،[۲۶] یا انقلاب مشروطه ۶-۱۹۰۵ نمونه‌ای آشکار از نهضت جهانی اسلام در دوران معاصر است.[۲۷] الموتی مورد جالبی را بیان می‌کند که در آن مضامین خاص شیعی را نشریه اخوان‌المسلمین مطرح می‌کند. این موضوع در مقاله‌ای در مجله الازهر ارگان رسمی دانشگاه الازهر به بحث گذارده شد:

> *مجلهٔ الازهر در مقاله‌ای دربارهٔ اصل مهدویت در شیعه بحث می‌کند که مهدویت در اسلام موضوعی ناشناخته است. این مجله از اظهار نظر قطعی در این موضوع امتناع می‌ورزد، با توجه به این که بیشتر روایاتی که به این مسئله اشاره دارند، تقریباً ضعیف هستند و جنبه فرعی دارند. اما مجله از این موضوع استفاده می‌کند تا تفسیر شیعه را از مهدویت به عنوان انتظاری عبث و بدعت‌آمیز از یک امام فوق بشر در آخرالزمان به باد انتقاد گیرد.*[۲۸]

اما «المختار الاسلامی» نشریه اخوان‌المسلمین، نویسنده مقاله مهدویت را به دلیل نداشتن هیچگونه دانشی دربارهٔ این موضوع خشمگینانه مورد حمله قرار می‌دهد. در واقع، از آنجا که مهدویت بخشی جداناشدنی و ثابت در شیعه است، شاید استنباط این باشد که ارگان رسمی الازهر در پی مطرود داشتن فتوای تاریخی رهبر خود، شلتوت، در خصوص رسمیت دادن شیعه به عنوان مکتبی فقهی است.[۲۹]

این موضوع در تفسیر بایندر از الازهر به عنوان وابسته تمام عیار به حکومت مصر که البته با انقلاب ایران کاملاً در تضاد است، بُعد دیگری به خود می‌گیرد. با این حال، اصل مهدویت برای خود اخوان‌المسلمین نیز اصل موجهی نیست. آثار این سازمان معمولاً ازکنار هرگونه تحلیلی درباره موضوعات خاص شیعی با مهارت رد می‌شود و می‌گوید که تسنن و تشیع آنقدر نقاط مشترک دارند که توجه خود را به نقاط اختلاف معطوف نکنند. مهدویت «موضوع مناقشه‌برانگیزی است که طرح آن در این برهه از زمان به مصلحت نیست».[۳۰]

از طرفی با توجه به این که رژیم سادات از عراق هواداری می‌کرد، نشریات

اخوان‌المسلمین در جریان جنگ ایران و عراق نمی‌توانست به هواداری از ایران موضع بسیار قدرتمندی اتخاذ کند. اما این سازمان رژیم غیرمذهبی بعثی را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهد؛ رژیمی که به ادعای الدعوه «امریکا ارتباطات مالی زیادی با آن دارد»[۳۱] و به گفته المختارالاسلامی، عده‌ای مسیحی آن را رهبری می‌کنند.[۳۲]

با توجه به جنگ ایران و عراق، آنچه اخوان‌المسلمین را آزار می‌داد، نه تنها این واقعیت بود که عراق کشوری عربی است، بلکه این مسئله بود که یکی از ثابت‌قدم‌ترین متحدان ایران، رژیم حافظ اسد در سوریه بود. از این رو، الدعوه و الاعتصام از ایرانیان درخواست کردند که تهران را تحت فشار قرار دهند تا ارتباط خود را با «شاه سوریه» قطع کند؛ فردی که در سال ۱۹۸۲ بیرحمانه تلاش کرده بود اخوان‌المسلمین سوریه را سرکوب کند.[۳۳]

در تحلیل الموتی، دیدگاه اخوان‌المسلمین را دربارهٔ انقلاب ایران تا اواخر سال ۱۹۸۱ می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. دوره اول «مربوط به ایام پیش از پیروزی انقلاب می‌شود... و تقریباً تا یک سال و نیم پس از تأسیس رژیم اسلامی [تقریباً از دسامبر ۱۹۷۸ تا اوت ۱۹۸۰] ادامه می‌یابد. الموتی این دوره را «دوره هواخواهی فاقد بصیرت لازم و اشتیاق بی‌قید و شرط» نامید. بعد از این دوره، دورهٔ اعتذار و دفاع بود، اما الموتی به پایان این دوره اشاره‌ای نمی‌کند و می‌گوید که این مرحله به تدریج در مرحله سوم مستهلک شد و آغاز جنگ ایران و عراق مشخصه این استهلاک بود. از آنجا که جنگ در سپتامبر ۱۹۸۰ آغاز شد، ظاهراً الموتی مدعی است که مرحلهٔ دوم یک ماه به درازا کشید (از اوت تا سپتامبر ۱۹۸۰). اما گذشته از زمان‌نگاری دقیق، دوره سوم (از سپتامبر ۱۹۸۰ تا اکتبر ۱۹۸۱) یکی از دوره‌های فراموش شده‌ای است که علت آن احساس سرخوردگی اخوان‌المسلمین از اقدامات افراطی رژیم تهران است.[۳۴]

چپ اسلامی

«لیبرال‌های اسلامی» اعتقاد دارند که انقلاب ایران که آنها از ابتدا از آن حمایت می‌کردند، در طول چند سال به انحراف دچار شد. بنا به گفته الموتی، حسن حنفی، عضو پیشین اخوان‌المسلمین و استاد فعلی فلسفه در دانشگاه قاهره سخنگوی اصلی این جریان بود. حنفی با انتقاد از اخوان‌المسلمین به دلیل انحراف از علائق اولیه‌شان به عدالت اجتماعی، رفاه، عظمت ملی و موضع ضدامپریالیسم، اظهار داشت: «[امام]

خمینی، جز تجسم تازه‌ای از مصدق نیست».[۳۵] به اعتقاد حنفی، اخوان‌المسلمین به سختی تحت فشار درخواست‌هایی است که فقه اسلامی را مو به مو اجرا کند. یکسان شمردن [امام] خمینی با مصدق نشان می‌دهد که چپ اسلامی برای ناسیونالیسم اهمیت خاصی قائل است و اسلام را در راستای تقویت آن می‌داند. البته [امام] خمینی به شدت این نظر را رد کرد و به جای آن اظهار می‌داشت که وی از یک نظام اسلامی غیرفرقه‌ای حمایت می‌کند. اما تلاش‌های او همیشه رضایت‌بخش نبود. محمد عبدالمؤمن، استاد مطالعات ایرانی در دانشگاه عین شمس اشاره می‌کند که هر چند «روش‌های [امام] خمینی ادامه روش بسیاری از اصلاح‌طلبان سنی و شیعه است»، اما او بر این اعتقاد بود که «اصلاح تنها از طریق حکومت اسلامی به مفهوم شیعی آن امکان‌پذیر است».[۳۶]

مؤمن نظرات دیگری دارد که روحانیت «مکتبی» (خمینیست) در ایران آنها را مردود می‌داند. وی سرزنش [امام] خمینی را به دلیل تمام اشتباهات انقلاب نمی‌پذیرد و ادامه می‌دهد که آیت‌الله شاید از استوانه‌های انقلاب باشد، اما فردی نیست که تصمیم روزانه برای آن بگیرد. به گفته مؤمن، در حقیقت، «[امام] خمینی طراح واقعی انقلاب نبود بلکه مردم بودند که او را در رأس حکومت قرار دادند و او نماد وحدت نیروهای انقلابی شد نه زعیم انقلاب». در واقع، مؤمن، حزب جمهوری اسلامی را به دلیل افراط‌کاری‌های انقلابی سخت مورد سرزنش قرار می‌دهد. این حزب، [امام] خمینی را در مقام نظریه‌پرداز خود برگزید، اما «او در کنترل آن موفق نبود». سرانجام این که مؤمن مدعی است [امام] خمینی مبدع نظریه «ولایت فقیه» نیست، بلکه تنها میراث‌دار تفکر مجتهد عهد صفوی، محمدباقر مجلسی (ف ۱۶۸۳) است.[۳۷] این دیدگاه تا حدودی تفسیر تازه‌ای است؛ به ویژه برای آنها که این بحث را مطرح می‌کنند که مجلسی هیچگاه لقب امام‌های معصوم، یعنی ولی امر را به مجتهد نداده است.

انقلاب ایران برای چپ اسلامی جنبش اجتماعی فراگیری است که با انگیزه‌های ضدامپریالیستی عمل می‌کند. چنین دیدگاهی، برای نمونه از سوی عبدالستار التویله در مقاله‌ای در هفته‌نامه چپ‌گرای مصری «الروزالیوسف» در اکتبر ۱۹۷۹ به چاپ رسیده است: «ما از هر گونه مبارزه علیه استعمار حمایت می‌کنیم... ما از انقلاب ایران حمایت کرده‌ایم؛ زیرا یکی از اهداف مشروع آن خارج کردن ایران از سلطه امریکا بود».

اما گروگانگیری یک عمل «شرم‌آور» است. افزون بر این، انقلاب ایران «نشان داده است که از تحقق بخشیدن به کمترین اهداف خود ناتوان است» و رهبران آن متوسل به دیکتاتوریی شده‌اند که از دیکتاتوری شاه بدتر است و مردم را از درک اوضاع وخیم خود بازمی‌دارند[۳۸] (این دیدگاه با موضع رسمی دولت مصر متفاوت است، از این جهت که رژیم مصر از ارتباط بین ایران و امریکا حمایت کرده بود).

حنفی، نظریه‌پرداز اصلی چپ اسلامی ادعا می‌کند که «اسلام قادر است مانند چتری عمل کند که همه گرایش‌های سیاسی (در مصر) را زیر پوشش خود بگیرد؛ آزادیخواهی، مارکسیسم و ناسیونالیسم عرب. انقلاب ایران این کار را انجام داد و موفق شد. پرسش این نیست که آیا یک انقلاب اسلامی، به سبک انقلاب [امام] خمینی در مصر موفق می‌شود یا نه. انقلاب‌ها همه مثل هم نیستند».[۳۹] اما حنفی از اخوان‌المسلمین انتقاد می‌کند که این نهاد به زعم او از انعطاف‌پذیری و تسامحی که بنیانگذار آن حسن‌البنا در پی آن بود، به جهان‌بینی بسته‌تر و ارتجاعی‌تری در دهه ۱۹۶۰ و بعد از آن رسیده است.[۴۰] با این حال، از رژیم سادات انتقاد می‌کند که «از امکان بسیار بعید وقوع انقلابی به سبک انقلاب اسلامی [امام] خمینی وحشت دارد» و به همین دلیل سعی می‌کند تا مورد توجه این دیدگاه جدید اخوان‌المسلمین قرار گیرد. اعتراض حنفی صرفاً به تلاش‌های دلال‌صفتانه و تسلیم‌جویانه رژیم نیست، بلکه اعتراض به اخوان‌المسلمین است که با استفاده از فقه اسلامی «مانع روند تحول اجتماعی می‌شود».[۴۱]

حنفی جوامع مصر و ایران را با هم مقایسه می‌کند و می‌گوید که مصری‌ها برخلاف ایرانی‌ها هیچگاه بحران هویت را که نتیجه تأثیر فرهنگ غربی است، تجربه نکرده‌اند. وی معتقد است که بازگشت به اسلام... در میان برخی از روشنفکران متعهد... شاید حاصل خشم آنها علیه تصورات کلیشه‌ای از اسلام و مسلمان در فرهنگ غربی باشد. از این رو، «عقده حقارت» و نه «بحران هویت» ویژگی مهمتری در مصر است:

> *اسلام دینی است که محققان غربی بیشترین حمله را علیه آن کردند و بهترین ابزار می‌تواند باشد که عقده حقارت را تبدیل به احساس خودبرتری کند. اسلام می‌تواند به تمام فرهنگ، احساس عظمت بخشد. کشف دوباره قدرت‌های درونی توده‌ها، پس از پیروزی انقلاب ایران، می‌تواند به توده‌ها نوعی خوداعتباری ببخشد. در*

حالی که رسانه‌های عمومی [مصر] از انقلاب ایران تصویر بدی ارائه داده‌اند، بازتاب آن بر جایگزینی احتمالی بدیلی اسلامی در مصر مورد توجه قرار گرفته است.[۴۲]

حنفی هشدار می‌دهد که در کوتاه مدت این بازتاب یا تأثیر ممکن است با جزمیت و بدون تأمل همراه باشد؛ چرا که جامعه مصری «به لحاظ تاریخی، جامعه‌ای محافظه‌کار است». اما وی اطمینان می‌دهد که «رهبری روشنفکر» بر این تمایلات غلبه خواهد کرد و توده‌ها را تشویق خواهد کرد که «توانایی‌های درونی خود را کشف کنند».[۴۳] این مسئله آشکار می‌کند که منظور حنفی از رهبری روشنفکر چیزی است که در حقیقت او آن را «ناصریسم مردمی» می‌نامد؛ یعنی بازگشت به تصویری که ناصر از سوسیالیسم عربی ارائه می‌دهد و در آن، اسلام به مثابه یک ارزش عمومی مطرح بود و خطوطی را ترسیم می‌کرد که حکومت نمی‌توانست پا از آن فراتر گذارد، اما سیاست‌های حکومت را تعیین نمی‌کرد. «زمانی که [محافظه‌کاری] به عنوان واقعیتی تاریخی راه را برای پیشرفت هموار کند، اسلام می‌تواند مانند ابزار پیشرفت به مسیر خود ادامه دهد».[۴۴]

دیدگاه‌های رسمی و نیمه‌رسمی مصر

دیدگاه‌های سادات از انقلاب ایران به خوبی شناخته شده است. او به ندرت از اعتقاد خود دربارهٔ انقلاب ایران به عنوان یک مصیبت، هم برای ایرانیان و هم برای مسلمانان جهان، عقب‌نشینی می‌کرد. او مکرراً اعلام می‌کرد که الگوی [امام] خمینی، اسلام حقیقی نیست و [امام] خمینی خود اغفال شده است. از زمانی که مبارک رئیس‌جمهور شد، دولت مصر دربارهٔ انقلاب ایران اظهارنظر رسمی چندانی نکرده است. با وجود این که مناقشات لفظی در سطح پایین‌تری بود، کمتر تردیدی وجود دارد که دیدگاههای رژیم فعلی مصر دربارهٔ تحولات ایران مشابه دیدگاههای دولت قبلی است. در عمل دولت مصر حمایت‌های سیاسی خود را از عراق در مناقشه با ایران گسترش داده بود. در واقع، تهران مصر را متهم کرده بود که کارگران مهاجر این کشور در عراق را موقتاً به جبهه اعزام کرد تا به نفع بغداد بجنگند و متقابلاً بغداد نیز ادعا می‌کرد که پناهندگان افغانی در ایران برای جنگ به نفع دولت ایران نام‌نویسی کردند.

مطبوعات غیرمخالف مصری مثل «الاهرام» و «الاخبار» میدانی بود برای بحث دربارهٔ نقش اسلام در سیاست‌های کشور. هر چند این روزنامه‌ها به بیان دقیق،

سخنگویان دولت نیستند، اما غالباً محلی برای طرح نظرات رسمی حکومت به شمار می‌روند. باید اشاره شود که بسیاری از نوشته‌های این روزنامه‌ها نظرات رسمی را انتقال می‌دهند: شیعیان، غُلات (افراطی) هستند؛ اصول اعتقادی آنها به جای شفاف کردن اسلام، آن را دچار سردرگمی می‌کند؛ این فرقه، از آن طبقه برخوردار است؛ آنچه سیاست خارجی ایران در زمان [امام] خمینی را مشخص می‌کند، سیاست مبتنی بر امپریالیسم جدید ایرانی است و غیره.

از میان دیدگاه‌های پیچیده‌تر، اثر تازه منتشر شده‌ای است با عنوان «ایران از درون» نوشته فهمی الهویدی که نویسندهٔ الاهرام است.[۴۵] این کتاب اثر شناخته‌شده‌ای در مصر است و ناشر آن احتمالاً به چاپ‌های دوم و سوم نیز رسانده است. هویدی در ترسیم اغراق‌آمیز انقلاب ایران از خود بی‌تابی نشان می‌دهد. وی می‌نویسد که صفحات روزنامه‌های مصر از این انقلاب هیچگاه خالی نبوده است. هدف او ارائهٔ ارزیابی متعادل‌تری از انقلاب ایران بود که مبتنی بر ۵ دیدار مختلف او از ایران بین سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۶ است. هویدی مثل دیگر مصری‌ها که در مطبوعات مشهور قلم می‌زنند (مثلاً عبدالستار تویله) اصولاً توجه خاصی به انقلاب ایران دارد. اما برخلاف تویله همچنان مجذوب تجربه انقلاب ایران باقی ماند.

هویدی چند نتیجه‌گیری جالب توجه ارائه می‌دهد: امامان شیعه اساساً مسلمان درویش مسلک هستند؛ نظریه ولایت فقیه [امام] خمینی مورد قبول بسیاری از شیعیان از جمله تعداد کثیری در قم نیست و دیدگاههای محمدجواد مغنیه، رهبر حزب‌الله لبنان، مبنای اعتقادی کسانی تلقی می‌شود که ولایت فقیه را رد می‌کنند؛ پارادایم شهادت در کربلا تا حدودی الهام‌بخش ایرانیان در جنگ با عراق است. سُنی‌ها و شیعیان کوشیده‌اند در طول تقریباً ۴۰ سال اخیر اختلافاتشان را حل کنند؛ روحانیان نه به این دلیل حاکمیت شاه بر جامعهٔ ایران را پایان دادند که خود انسان‌های جاه‌طلبی بودند و گروه باکفایت دیگری نیز در میان ایرانیان یافت نمی‌شد. برخی از تندروی‌های روحانیان هوادار [امام] خمینی به این دلیل است که جریان انقلابی همچنان ادامه دارد.

این تصویر، با تصاویری که از انقلاب ایران در مطبوعات غیرمخالف مصری ارائه می‌شود، متفاوت است. با این حال، هویدی پیشنهاد نمی‌کند که مصر از الگوی ایران پیروی کند؛ گرچه از فحوای کلام چنین فهمیده می‌شود که تعبیری از هویت فرهنگی که اسلام مهمترین موضوع آن به شمار می‌رود، باید برای جوامع خاورمیانه در نظر

گرفت. اما چه نوع اسلامی مورد نظر اوست؟ هر چند وی به صراحت بیان نمی‌کند، اما به نظر می‌رسد که تعبیر او به نظرات حنفی، مؤمن و دیگر چپ‌گرایان اسلامی نزدیک‌تر باشد. هویدی این بحث را مطرح می‌کند که واکنش اسلام سنتی به غرب پاسخی به شدت منفی است؛ در حالی که می‌بایست اسلام مثبت‌تری را عرضه کرد. منظور او این است که اسلام را باید به گونه‌ای عرضه داشت که لنگرگاهی اعتقادی برای کسانی باشد که به مضامین ظاهری و لفظی آن کاملاً پایبندند و نیز نوعی رویکرد فرهنگی عمومی را فراهم سازد برای کسانی که نسبت به تفسیر ظاهری و لفظی آن پایبندی کمتری دارند. این تعاریف به لحاظ سیاسی برای مصری‌ها، تعاریفی مبهم است، اما از معنای ضمنی آن این‌گونه به نظر می‌آید که در راستای تعریفی است که حنفی از «ناصریسم مردمی» ارائه می‌دهد.

بنابراین، ممکن است هم اکنون چشم‌انداز تازه و جزیی‌تری در میان رسانه‌های جمعی غیراسلامی مصر وجود داشته باشد. اعتقادات هویدی می‌تواند اساس تصور ضدایرانی کمتر مبارزه‌جویانه‌ای باشد. در این صورت، جالب است که این تصویر را با تصاویری از انقلاب ایران که اخوان‌المسلمین ارائه کرده، مورد مقایسه قرار داد.

نتیجه‌گیری

این فصل به تأثیر انقلاب ایران بر جامعه مصر پرداخته و در آن از تحقیقات مطبوعات این کشور استفاده شده است. به نظر می‌رسد که همه بر این نکته توافق دارند که رستاخیز اسلامی در سال‌های بسیار پیش از انقلاب ایران صورت گرفته بود. به ارزیابی زیر از حنفی دقت کنید: «حتی پس از پیروزی کامل حزب وفد در انتخابات ملی ۱۹۵۱، اخوان‌المسلمین همچنان نیرویی بسیار مهم، به‌ویژه در میان دانشجویان به شمار می‌رفت. اخوان توانستند در انتخابات اتحادیه دانشجویان [در دانشگاه قاهره؟] با بیش از ۹۵ درصد آرا پیروزی را به دست آورند».[۴۶] علی دسوقی اشاره می‌کند که تفوق گروههای اسلامی در دانشگاهها در سال ۱۹۷۸ به اوج خود رسیده بود. در این سال گروههای اسلامی، سندیکاهای دانشجویی را در دانشگاه اسکندریه، در دانشکده‌های پزشکی، علوم، مهندسی، داروسازی، حقوق و کشاورزی در دست داشتند یا حتی منحصراً به خود اختصاص دادند.[۴۷]

دیگر حوادث مختلف در مصر در سال ۱۹۷۴ (حمله به آکادمی فنی نظامی) و در

سال ۱۹۷۷ (شورش‌های مربوط به نان، آدم‌ربایی و قتل وزیر اوقاف و سفر سادات به اسراییل) پویایی خود را داشتند؛ صرف‌نظر از آنچه [امام] خمینی در عراق انجام می‌داد یا آنچه گروه‌های اسلامی در داخل ایران انجام می‌دادند. بدین ترتیب، انقلاب ایران رستاخیز اسلامی را در مصر صرفاً تسریع کرد و عامل این قیام نبود. اخوان‌المسلمین و گروههای اسلامی مبارز تندرو به شدت متأثر از انقلاب ایران بودند. اما، ممکن است که با انتشار آثار پیچیده‌تر از سوی نویسندگانی که تحت‌تأثیر انقلاب ایران به مثابه پدیده‌ای مهم قرار داشتند (مثل هویدی)، طبقه آگاه غیرروحانی بیش از گذشته به انقلاب پاسخ مثبت داده باشند. با این حال، در قبال این تحول بالقوه محدودیت‌هایی وجود دارد؛ چرا که ابعاد اعتقادی و دیگر ابعاد تشیع به سادگی مورد پذیرش مصری‌ها قرار نخواهد گرفت.

نبود جامعه‌ای شیعی در مصر، امکان ترسیم الگوی [امام] خمینی را برای رأی‌دهندگان مصری بیش از پیش با تردید مواجه می‌سازد. برای بسیاری از مصری‌ها، بُعد خوشایند انقلاب ایران این موضوع است که انقلاب، غرب‌زدگی فرهنگی و وابستگی اقتصادی به یک ابرقدرت را طرد کرد. فعالان اسلامی مصر بیشتر تحت تأثیر متفکران خود و نویسندگان سنی همچون مودودی هستند تا [امام] خمینی. مورد استثناء در این باره شریعتی است که حملات او، به میراث سلطه غرب ضربه‌ای حساس را وارد کرد. اما برخی مباحث مشکل‌آفرین شریعتی ـ مثل انتظار، شهادت و امامت ـ موانعی است که از نفوذ بیشتر اعتقادات او در میان گروههای اسلامی مصر جلوگیری می‌کند.

سرانجام این که انقلاب ایران احتمالاً به افزایش تنش میان مسلمانان و مسیحیان در مصر دامن زده است. این تنش‌ها به اوایل دهه ۱۹۷۰ برمی‌گردد و به موضوعاتی مثل ساخت کلیساها، ممنوعیت شدید کنترل موالید در جامعه مسیحی (از این طریق در میان مسلمانان این وحشت را دامن می‌زند که قبطی‌ها در پی آن هستند که از لحاظ میزان نفوس بر مسلمانان پیشی گیرند)، تبلیغات دینی مسیحیان، تصمیمات فردی در دستگاه اداری، قانون دولتی منع ارتداد و رقابت فزاینده بین گروههای اسلامی و قبطی در صحنه‌های مختلف حیات اجتماعی مصر مربوط می‌شوند. هر چند این تنش‌ها پیش از انقلاب ایران به وجود آمد، اما تجربه ایران احتمالاً به شعله‌های نزاع بین این دو جامعه در مصر افزود. مثلاً می‌توان به تخریب اموال قبطی‌ها اشاره کرد که قبل از لغو مراسم عید پاک که بنا بود توسط شنوداکشیش قبطی در مارس سال ۱۹۸۰ انجام

گیرد، اتفاق افتاد.[۴۸] برخی بر این باورند که در نتیجه پیروزی انقلاب اسلامی در ایران ناامنی برای قبطی‌ها افزایش یافت. از سوی دیگر، با توجه به انزجار سادات از تحولات ایران می‌توان گفت که گروههای قبطی کمتر از آنچه در ابتدا به نظر می‌رسید، احساس وحشت می‌کنند.

در ابتدا که سادات به قدرت رسید، از آنجا که از حمایت توده‌ای چندانی برخوردار نبود، می‌خواست دست به دامن گروههای اسلامی شود؛ هر چند ظاهراً احساس کرد که باید از به رسمیت شناختن اخوان‌المسلمین امتناع ورزد. هم او و هم جانشینان او در پی آن بودند که با شرکت در مراسم مذهبی، توسل به آیات قرآنی، تشویق گروههای خودیاری اجتماعی برای ساخت مساجد و غیره تصویری از رهبران پرهیزگار از خود ارائه دهند.

به هر حال، راهبرد آنها نه تنها تا حدودی موجب گسترش محبوبیت رژیم شد، بلکه بین گروههای اسلامی نیز شکاف ایجاد کرد. اما این سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن شاید مؤثر نباشد. مثلاً قانون اساسی ۱۹۷۱ مصر، به اسلام به عنوان مرجع قانون اشاره می‌کند. برخی این مسئله را چراغ سبزی به گروههای اسلامی مثل اخوان‌المسلمین می‌دانند که اعتقاد چندانی به مبارزه ندارند و در زمان ناصر که اسلام نقشی فرعی یافت، رنجیده‌خاطر بودند. با این حال، نهضت «شریعت» که برای قراردادن قوانین اسلامی به عنوان مرجع قانون در مصر مبارزه می‌کند، ظاهراً گروههای مختلف اسلامی را به وحدت فراخواند. رژیم کنونی تنها می‌تواند امیدوار باشد که اخوان‌المسلمین همچنان از بازگشت به تاکتیک‌های گسترده خصومت‌آمیزی که گروههای مبارز اسلامی در پیش می‌گیرند، خودداری خواهد کرد. با وجود [امام] خمینی و نظریه‌پردازان او که مسلمانان مصر را به عدم سازش تشویق می‌کنند تا قانون اسلامی را تنها مبنای قانون قرار دهند و از هر وسیله ممکن برای دستیابی به این هدف استفاده کنند، صحنه مصر دست‌کم برای چند سال آینده همچنان عرصه منازعه خواهد بود.

اما، روی هم رفته گروههای مصری نیازی به الهام‌گیری از [امام] خمینی ندارند؛ زیرا انگیزه‌های آنان فراتر از پیام اوست. از این رو، گمان بر این است که سرانجام الگوی [امام] خمینی تقطیر خواهد شد و ته‌ماندهٔ آن تنها یکی از اجزاء عمارتی خواهد بود که گروههای اسلامی در پی بنای آن در مصر هستند و نه پایه‌ای برای کلیت ساختمان.

۹
تونس و لیبی: واکنش‌هایی به تحریکات اسلامی

لیزا اندرسون

هرچند انقلاب ایران اساساً عقاید تازه‌ای را در تونس یا لیبی مطرح نکرده و به دستور حکومت انقلابی ایران هیچ گروه جدیدی در این دو کشور ظهور نکرده است، اما این انقلاب تمایلاتی راکه پیشتر در این دو کشور وجود داشت، شتاب بیشتری بخشید. در جلب توجه جهان به اسلام و سیاست اسلامی، انقلاب موجبات ابراز انتقاد و ترس حکومت‌ها در بیشتر جهان اسلام را فراهم کرد. تونس و لیبی هم استثنا نبودند. انقلاب که با چنان قاطعیتی، فصاحت و قدرت اسلامی را به تصویر کشید که از حقوق و مسئولیت‌های اسلامی دم می‌زد، هزینه مشاجرات بر سر نقش مذهب را بالا برده و تمایل به رواداری و مصالحه را در همه ابعاد، دست‌کم به‌طور موقت کاهش داده است.

هر چند لیبی و تونس در آستانه انقلاب کشورهای بسیار متفاوتی بودند، اما واکنش‌های آنها به تجربه ایران بسیاری از معضلات مشترکی را که امروزه در جهان اسلام مطرح است، آشکار می‌سازد. در زمان انقلاب، دولت‌های تونس و لیبی، با همهٔ اختلافات عمیقی که دارند، در این اعتقاد اشتراک نظر داشتند که اسلام و سنت‌های اسلامی می‌باید در قدرت و مشروعیت سیاسی تابع راه‌حل‌های جدید، متفاوت و اساساً سکولار یا غیرمذهبی باشد. در تونس، دولت حبیب بورقیبه رئیس جمهور این کشور مدتها به داشتن غیرمذهبی‌ترین رژیم در جهان عرب مشهور بود و از الگوی غربی مبنی بر جدایی روحانیت از دولت پیروی می‌کرد که به نظر بسیاری از ناظران، به‌ویژه در غرب، به گونه‌ای غیرمعمول روشن‌بینانه تلقی می‌شد. سیاست لائیک و نظامی رژیم تونس در طول دهه ۱۹۷۰ تا حدودی فروکش کرد و این تمایلی بود که در دیگر نقاط دنیای عرب و اسلام نیز مشاهده می‌شد؛ چرا که دولت سعی می‌کرد با تشویق آنچه به غلط اعتقاد داشت که سیاست محافظه‌کارانه بلکه بی‌خطر مذهبی است، به مقابله با انتقادات چپ‌گرایانه سیاست‌های اقتصادی لیبرال بپردازد. پیش از

است، به مقابله با انتقادات چپ‌گرایانه سیاست‌های اقتصادی لیبرال بپردازد. پیش از وقوع انقلاب ایران، دولت تونس با انتقادات جدی گروههای مذهبی مواجه بود. انقلاب فقط موجب عمیق‌تر شدن این شکاف و سخت‌تر شدن مواضع دوطرف شد.

در لیبی، هر چند رژیمی که در اول سپتامبر ۱۹۶۹ با کودتای نظامی سرهنگ معمر القذافی بر سر کار آمد تا حد زیادی تنها الگوی اصلاح اسلامی در قدرت به حساب می‌آمد، اما در زمان انقلاب ایران، دولت قذافی نوعی ایدئولوژی سیاسی به وجود آورد که ریشه در مشروعیت سیاسی مبتنی بر اعتقادات غیرمذهبی مانند مردم‌سالاری، برابری و انقلاب داشت. با این حال، به نظر می‌رسد که ایدئولوژی قذافی اگر چه ریشه در عقایدی داشت که شبیه اعتقادات غربی است، اما با منافع غرب در خصومت بود. ایدئولوژی او بدین‌گونه تفسیر شده بود که به لحاظ جهان‌بینی ایدئولوژی حکومت اسلامی ایران است که به همان نسبت با منافع غربی در تضاد است. در حقیقت، از منظر نقش اسلام در سیاست، قذافی به بورقیبه بسیار نزدیک‌تر بود تا به [امام] خمینی. از دیدگاه قذافی، انقلاب ایران یک متحد ـ و یک رقیب ـ به شمار می‌رود نه یک انقلاب اسلامی، انقلابی که در جهان اسلام رخ داده است. قذافی تصویر انقلابی خود را مورد ارزیابی قرار داد و در پی آن بود که با دیگر انقلابی‌ها ارتباط برقرار کند، اما مانند بورقیبه، به صراحت ادعاهای اسلام را مبنی بر به دست گرفتن و هدایت اقتدار غیرمذهبی مردود می‌دانست.

همان گونه که خواهیم دید، دهه ۱۹۸۰ با افزایش منازعه بین رژیم و گروههای مخالف مذهبی در هر دو کشور تونس و لیبی رقم خورده است. در هر دو مورد، مسائل مورد منازعه مسائل داخلی بود؛ در حدی که انتقادات مذهبی سیاست و سیاست‌سازان را تحت‌نظر و هدایت قرار می‌داد. انقلاب ایران با دامن‌زدن به امیدها و واهمه‌ها، فضا را بیش از پیش تیره‌تر کرد، اما برای منازعه با دولت مسائلی به وجود نیاورد یا احزابی ایجاد نکرد. سرانجام با عادی و یکنواخت شدن جریان انقلاب و شفاف شدن و جا افتادن آن که همه لحظات خوش دنیای جدید را به خود مشغول می‌دارد، احتمالاً آثاری از خود در تونس و لیبی به جای نخواهد گذاشت؛ زیرا پرسش‌هایی که آنها با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، در آینده هر کشوری در بستر کاملاً ویژه تاریخی و اجتماعی هر کشور طرح شده و پاسخ داده خواهد شد. برای بهتر روشن شدن این بحث، مناسب خواهد بود که نظری اجمالی به جایگاه تاریخی مذهب در سیاست و جامعه تونس و لیبی داشته باشیم.

اسلام در شمال افریقا: پیش از استعمار و در عصر استعمار

اکثریت قاطع جمعیت هر دو کشور تونس و لیبی را مسلمانان سنی تشکیل می‌دهند. در هیچ کدام از این دو کشور، هیچ مسیحی بومی زندگی نمی‌کند. تا میانه قرن بیستم اقلیت‌های مهمی از یهودیان در شهرهای ساحلی و در شهرک‌های کوهستانی داخل هر دو کشور استقرار داشتند، اما با تأسیس اسراییل در سال ۱۹۴۸، حتی همین جامعه‌ها اهمیت خود را از دست داد. اندک یهودیانی که هنوز در لیبی زندگی می‌کردند، پس از کودتای ۱۹۶۹ قذافی از کشور اخراج شدند؛ همتایان تونسی آنها هنوز در این کشور باقی ماندند و جامعه‌ای کوچک و تقریباً فاقد قدرت، هر چند به طور نمادین با اهمیت را تشکیل می‌دهند. جامعه‌های کوچک مسلمان عبادی [اباضی] در میان بربری‌زبانان مناطق کوهپایه‌ای جنوب تونس و غرب لیبی زندگی می‌کنند، اما به لحاظ زبانی یا مذهبی از دهه ۱۹۲۰ هیچگونه فعالیت سیاسی در هیچ یک از این دو کشور ندارند.

اسلام بخشی مهم از تاریخ و هویت تونس و لیبی را تشکیل می‌دهد، اما در هر یک از این دو کشور این اصطلاح حامل بار معنایی کم و بیش متفاوتی است. در مقیاس‌های افریقای شمالی، سنت اسلامی تونس سنت شهری جاافتاده‌ای است که بر تحلیل‌های عالمانه حقوقی و مبتنی بر متون تأکید داشته و با زندگی گسترده اداری و تجاری شهرها همراه است. علما یا نخبگان مذهبی، محققان، قضات و فقهایی بودند که شریعت را که بر همه ابعاد زندگی یک مسلمان ساری و جاری است، شرح می‌دادند و علما به کار می‌گرفتند. شهر قیروان که در قرن هفتم در شمال شرقی تونس بنا شد، مهمترین مکان زیارتی در شمال افریقاست و گفته می‌شود که هفت بار زیارت قیروان برابر است با یک بار زیارت مکه. همچنین مهمترین نهاد آموزش عالی اسلامی بین مصر و مراکش مسجد مشهور زیتونه در تونس است.[1]

برعکس، دینداری در لیبی بیش از آن که به آموزش‌های شهری مرتبط باشد، با ریاضت و اخوت یا فداکاری برادرانه که در کوهها و صحرا مرسوم است، همرنگ شده است. سختی‌های مربوط به کشاورزی، چادرنشینی و شبانی و اهمیت خویشاوندی در روابط قراردادی افراد قبایل روستایی، اسلام متعلق به محققان رسمی را نمی‌پذیرد. در عوض، بیشتر بر تفاسیر ساده‌تر و غیرتحقیقی‌تر از دستورات مذهبی تأکید می‌شود (که اغلب به اسلام خالص و بی‌پیرایه پیامبر تعبیر می‌شود) و ابعاد عرفانی‌تر ارتباط

بین فرد و خداوند مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد. لیبی با جمعیت نسبتاً کم شهری و جمعیت زیاد بدوی یا بادیه‌نشین زمینه مناسبی را برای زندگی بر مبنای اخوت یا برادری دینی، اعم از صوفیانه یا اصلاح‌طلبانه فراهم آورده است. این کشور خاستگاه یکی از برجسته‌ترین فرقه‌های اصلاح طلب قرن نوزدهم یعنی سنوسیه بوده است. در سال ۱۸۴۳ بنیانگذار این فرقه در برقه یا سیرنائیک (در شرق لیبی) اقامت داشت و در همین جا نخستین «زاویه» اخوت را تأسیس کرد. تا دهه ۱۸۸۰، این فرقه در تمام طول مسیرهای تجاری ماورای صحرا در برقه، منطقه فزان در جنوب غربی لیبی، چاد و مصر غربی هوادارانی داشت.[۲]

نمی‌توان گفت که در شهرهای بزرگ و کوچک لیبی هیچ روحانی یا استادی در مسائل شرعی یا مذهبی وجود نداشت یا در تونس نیز هیچ انجمن اخوتی به چشم نمی‌خورد. برعکس، تشکیلات مذهبی شهر تریپولی یا طرابلس غرب در تمام دوران پیش از استعمار به اداره سیاست محلی لیبی خدمت کرد و در همین حال، فرقه‌های اسلامی در شهرهای تونس و مناطق قبیله‌ای کوهستان‌ها و جلگه‌های این کشور نیز وجود داشت. اما به طور کلی، اهمیت نسبی این دو شکل از اسلام سنتی در زمان استعمار بسیار تأثیرگذار بود.[۳]

در تونس برقراری تحت‌الحمایگی فرانسه در سال ۱۸۸۱ با اعتراض نسبتاً اندکی، از سوی رهبری سیاسی و تشکیلات متحد مذهبی روبرو شد. نخبگان اجتماعی که از میان آنان، حاکمان تونس و سران مذهبی بیرون می‌آمدند، مدت‌ها با اروپاییان ارتباطات نزدیکی داشتند و انتظار داشتند که از حمایت آنان برخوردار شوند. طُرفه این که وقتی در به صدا در آوردن آژیر خطر کوتاهی شد، طبقه قدیمی حاکم حکم مرگ خود را نوشت. سقوط نخبگان در مدت تحت‌الحمایگی هم گریزناپذیر و هم پیش‌بینی نشدنی بود. طبقات جدید اجتماعی که در فرانسه تحصیل کرده بودند، سرانجام با آماده‌سازی اعتقادات و خود مردم، سلطه فرانسه را زیر سؤال بردند. تحت‌الحمایگی با همان اصطلاحات سکولار خودش به چالش کشیده شده و شکست خورد و نخبگان سیاسی و مذهبی که زمانی حاکم بر کشور بودند، تحت‌الشعاع مردان جدیدی از طبقه خرده‌بورژوازی با تحصیلات فرانسوی قرار گرفتند که از میان آنان حبیب بورقیبه که سرانجام رئیس جمهور مستقل تونس شد، مهمترین نمونه از این دسته است. اسلام شهری تونس تا حد زیادی به دلیل ویژگی

ضرورتاً محافظه‌کارانه‌اش (که بخش مهمی از ساختار قدیمی اجتماعی و سیاسی را تشکیل می‌داد) نقش نسبتاً اندکی در میان ناسیونالیست‌های مخالف حاکمیت فرانسه بر عهده داشت. هر چند فارغ‌التحصیلان بیکار زیتونه در شاخه‌های محلی حزب سیاسی ناسیونالیست در طول دهه ۱۹۳۰ از اهمیتی برخوردار بودند و هواداری از این حزب با سوگند به قرآن همراه بود، اما پایه‌های منطقی ناسیونالیسم در تونس به همان میزان که از اسلام مایه می‌گرفت، از ایدئولوژی‌های بین‌المللی ضدامپریالیستی، از مارکس گرفته تا گاندی نیز تغذیه می‌شد.

در لیبی، دعوی ایتالیا بر سر این سرزمین در سال ۱۹۱۱ با مخالفت گسترده محلی مواجه شد که بیشتر این مخالفت‌ها را افراد و سازمان‌هایی رهبری می‌کردند که ادعای اصلی آنها در وفاداری به این جنبش، اعتبار آنان به عنوان مسلمانی پرهیزگار و بخصوص متعلق به فرقه سنوسی بود. ایتالیایی‌ها تا اوایل دهه ۱۹۳۰ نتوانستند کشور را آرام کنند و ۱۰ سال نگذشت که آن را به دولت‌های نظامی متحد واگذار کردند تا این که در سال ۱۹۵۱ لیبی تحت نظارت سازمان ملل به استقلال دست یافت. این خیزش مستمر اجازه به وجود آمدن طبقات جدیدی را که به سبک ایتالیایی تحصیل کرده بودند، نداد و اعتبار و نفوذ مخالفان حاکمیت «مسیحی» را تقویت می‌کرد. هر چند تقریباً تمام گروهها با حاکمیت ایتالیا مخالفت می‌کردند، اما آشنایی با مسائل مذهبی همراه با اهمیت بی‌نظیر سنوسیه در فراهم‌سازی حمایت از مقاومت، دیگر ایدئولوژی‌ها و سازمان‌ها را از ترقی کردن بازداشت. برخلاف تونس، قرار داشتن لیبی در مجاورت اروپا در قرن بیستم به جای آن که توجه به مشروعیت مذهبی قدرت سیاسی را کم‌رنگ کند، آن را تقویت کرد.

اسلام و سیاست پس از استقلال

زمانی که این دو کشور به استقلال دست یافتند (لیبی در ۱۹۵۱ و تونس در ۱۹۵۶)، حیات اجتماعی و سیاسی آنها، از جمله نقش اسلام به نحوی آشکار به گونه‌ای دیگر درآمد. هر چند ادریس پادشاه لیبی و بورقیبه رئیس‌جمهور تونس هر دو سیاستی در پیش گرفتند که نهاد بنیادگرای مذهبی را به اطاعت حکومت درآورند، اما آنها و هموطنانشان دیدگاههای کاملاً متفاوتی نسبت به نقش شایسته مذهب در سیاست داشتند. تنها ادعایی که ادریس برای دستیابی به سلطنت داشت، به غیر از دوستی او با

انگلیسی‌ها، به دلیل موقعیتی بود که او را در رأس فرقه مذهبی سنوسی قرار می‌داد. از سوی دیگر، بورقیبه رهبری یکی از جنبش‌های ناسیونالیست توده‌ای در جهان عرب را در دست داشت و از آنچه به‌زعم او ارتجاع مذهبی بود، چندان بهره‌ای نگرفت.

۱۸ سالی که پادشاه سنوسی حاکم بود، مشروعیت سیاسی تا حد زیادی به توجیهات مذهبی محدود می‌شد (خاندان سنوسی همچون هاشمیان اردن و علویان مراکش خود را از اعقاب پیامبر می‌دانند و خود پادشاه شخصاً به پرهیزگاری شهره بود). تنها در اواخر دهه ۱۹۶۰ بود که ناسیونالیسم عربی نیز به شکلی نیمه فعال وارد این وادی شد. در زمان استقلال، لیبی جزو فقیرترین کشورهای جهان بود؛ نفت تا سال ۱۹۵۹ کشف نشده بود و متخصصان چند سال بعد دست به اکتشاف زدند. ساختار حکومتی کشور کم و بیش همچون شبکه‌ای حمایتی عمل می‌کرد که به مردم کمترین خدمات را ارائه می‌داد و به لحاظ سیاسی بزرگترین حامی دستگاه سلطنت به شمار می‌رفت.

سلطنت به رغم تکیه‌اش بر مشروعیت مذهبی، مسیری در پیش گرفت که نقش مقامات رسمی مذهبی را در سیاست محدود و ضعیف کند تا حدی که در زمان قذافی به سرانجامی منطقی منجر شد. رژیم به منظور تحکیم سیطره سنوسی‌ها بر دولت، موقعیت علمای غیرسنوسی را متزلزل ساخت.[۴] جذب دادگاه‌های شریعت به نظام قضایی غیرمذهبی ملی و همکاری مقامات مهم مذهبی مثل مفتی اعظم با بوروکراسی دولتی، استقلال علما را کاهش داد؛ به گونه‌ای که آنان مستخدمان حقوق‌بگیر دولت شدند. سلطه بر نهادهای سنوسی اختصاصاً در دست خاندان سلطنتی باقی ماند. این خاندان به شخصیت‌های مذهبی اجازه می‌داد که از قدرتی بی‌حساب بهره برند اما از نهادینه کردن اقتدار دائمی مذهبی در دولت ممانعت به عمل می‌آورد.

حبیب بورقیبه نیز مثل پادشاه لیبی، اما به لحاظ ذهنی با سوداگری بسیار متفاوت، بر «ملی کردن» نهادهای مستقل مذهبی نظارت داشت. وی، البته به سیاستی گرایش داشت که نه از یک سازمان رقیب مذهبی، بلکه از سازمانی «مدرن» و غیرمذهبی یعنی حزب سیاسی ناسیونالیست معروف به نئودستور و رهبر آن و جهان‌بینی او سود ببرد.

در آستانه استقلال، تقریباً ۱۵درصد از جمعیت تونس عضو رسمی نئودستور

بودند و صاحبان گرایش‌ها و منافع بسیار متفاوتی چون فارغ‌التحصیلان بیکار زیتونه، کشاورزان طبقه متوسط و بازرگانان ثروتمند در این حزب نماینده داشتند. در واقع، خود بورقیبه برای جلب توجه تونسی‌های طبقه متوسط به استفاده از نمادهای مذهبی می‌پرداخت. او از حجاب زنان در موقعیت‌هایی که حجاب بخشی از میراث فرهنگی تونس به شمار می‌رفت، دفاع می‌کرد. جلسات حزبی غالباً در مسجد یا زاویه متعلق به انجمن اخوت یا برادری محلی برگزار می‌شد. خود بورقیبه ملقب به مجاهدالاکبر بود؛ زیرا مبارزه ناسیونالیستی به جهاد تعبیر شده است. از آنجا که این حزب گرایش‌های مختلف را جلب کرد، شاید تعجبی نباشد که با دستیابی به استقلال، این یکپارچگی گسیخته شد. رهبری و مقام داوری بورقیبه در یک جنگ واقعی داخلی میان حامیان نوگرای او که از متخصصان و طبقات خرده‌بورژوازی بودند، با پیروان سنتی‌تر صلاح‌بن یوسف، رهبر ناسیونالیست رقیب، که در نهادهای مذهبی و تجاری قدیمی ریشه داشتند، به چالش کشیده شد.

به کمک فرانسه، بورقیبه به پیروزی دست یافت، اما پس از چندی بورقیبه و هواداران او دریافتند که نمی‌توانند تهدید حامیان بن‌یوسف را نادیده بگیرند. از این رو، تا اوایل دهه ۱۹۶۰، حکومت به شدت تحت‌نظر نئودستور که از سوی قائم‌مقامان بورقیبه هدایت می‌شد، قرار گرفت. خاندان سلطنتی پیش از استعمار که در طول تحت‌الحمایگی فرانسه مورد حمایت بودند، برچیده شدند (آخرین فرد مسئول این خاندان مظنون به هواداری از یوسف گردید) و بورقیبه در مقام رئیس‌جمهوری جدید برگزیده شد. دادگاه‌های شریعت منحل شدند؛ مسجد زیتونه که بن‌یوسف جدایی خود را از بورقیبه در این محل اعلام کرده بود و تشکیلات موقوفات که از نهادها و ادارات مذهبی حمایت می‌کردند، تحت‌تسلط دولت قرار گرفتند و قانون احوال شخصیه که چند همسری را غیرقانونی می‌خواند، رسماً اعلام شد. تمایل بورقیبه به تحمل نفوذ مذهب در سیاست به منظور ایجاد وحدت در طول مبارزات ناسیونالیستی فروکش کرده بود.

در دهه ۱۹۶۰، به مسائل مذهبی در هیچ یک از دو کشور لیبی و تونس، البته با دلایل مختلف، چندان توجهی نشده است. در لیبی، این دهه به تلاش‌های ناکام سلطنت اختصاص یافت که به منظور جلب درآمدهای جدید و بی‌حد نفت، براساس معیارهای روز لیبی، صورت می‌گرفت. همهمه‌هایی که علیه فساد روزافزون در کشور

برپا بود، نامه سرگشاده پادشاه را به همراه داشت که در آن وی از آیات قرآنی و روایات نبوی برای اظهار تأسف از شرارت و دزدی استفاده کرد؛ ابتکاری که تأثیر چندانی در حل مشکلات نداشت. انتقاد از وابستگی دائمی دولت به حامیان غربی و تقاضاهایی برای توزیع عادلانه درآمدهای نفتی و دخالت بیشتر در فعالیت‌های پان‌عربی، سرانجام به انتظاراتی همگانی دامن زده بود که ادامه سلطنت را مشکل کرد و کودتایی که قذافی را در سال ۱۹۶۹ به قدرت رساند. پیش از آن که غیرمنتظره باشد، موجب آسودگی مردم شد.

در تونس، دهه ۱۹۶۰، دهه توسعه و تحکیم نفوذ دولت در اقتصاد و جامعه در قالب حزب واحد سوسیالیسم بود. سوسیالیسم تونس، همچون سوسیالیسم ناصر در مصر در همین دوران غیررسمی بود؛ به‌ویژه این که مبارزات طبقاتی به نفع وحدت ملی و تمرکز بر ویرانی آنچه بورقیبه «شیوه‌های کهن تولید» می‌خواند، از دور خارج شده بود. تعلیم و تربیت مبتنی بر سکولاریسم راهی برای آموزش جوانان با روح خردگرایی لیبرال که بورقیبه آن را بسیار عزیز می‌دانست، شدیداً مورد تشویق قرار داشت. تا اواخر این دهه، بسیاری از دستورالعمل‌های مربوط به تحکیم دولت به اجرا درآمد و حامیان بورقیبه ناراضی شده بودند. برنامه‌های سوسیالیستی رها شد و سیاست اقتصادی و اجتماعی دولت آشکارا به راست گرایش یافت تا حمایت بخش خصوصی را به سود تحولات کشور جلب کند.[۵]

از این رو، در قلمرو اقتصادی، تونس و لیبی به سختی با هم اختلاف داشتند. پادشاهی لیبی که مبتنی بر اقتصاد بازار بود، جای خود را به سوسیالیسم انقلابی داد؛ در حالی که سوسیالیسم تحولی تونس جای خود را به تأکید فراوان بر اقتصاد آزاد بخشید. اما در مسائل مورد بحث مذهبی، تونس و لیبی بسیار شبیه هم به نظر می‌آمدند و هر دو حکومت تلاش‌های خود را برای اعمال نظر و سرانجام فرونشاندن صدای مذهب در سیاست افزایش دادند و در نتیجه با اعتراض روزافزون اسلامی مواجه شدند.

دهه ۱۹۷۰، با توجه فزاینده به اسلام و سیاست بالقوه آن در سراسر دنیای اسلام رقم خورد و این نوعی بیداری مذهبی بود که تحت‌تأثیر عوامل بسیاری قرار داشت. شکست ارتش‌های عرب در مقابل اسراییل در سال ۱۹۶۷ و از دست رفتن بیت‌المقدس ضربه وحشتناکی به بسیاری از مسلمانان وارد کرد؛ چراکه آنها سال‌ها با

شعارهای ناسیونالیستی عربی بر این گمان بودند که آزادی فلسطین قریب‌الوقوع خواهد بود. آنها که از ایدئولوژی‌های غیرمذهبی ناسیونالیستی و سوسیالیستی سرخورده شدند، به اعتقاداتی روی آوردند که هم موجب هدایت آنها بود و هم موجب آرامش آنان. برای مردم فرانسه زبان افریقای شمالی، قیام‌های سال ۱۹۶۸ در فرانسه اعتماد به عقلانی بودن و مطلوب بودن الگوهای تمدن غربی را متزلزل کرد. با نمایان‌تر شدن موقعیت دولت‌های محافظه‌کار مذهبی خلیج [فارس] و آنچه در لیبی به عنوان یک رژیم رادیکال مذهبی پس از افزایش زیاد قیمت نفت در دهه ۱۹۷۰ رخ داده بود، توجه به سیاست اسلامی پیش از پیش شدت گرفت؛ هم به این دلیل که تقوای ظاهری، به طور نامتناسبی با اقبال مواجه شد و هم از این رو که این کشورها مقداری از ثروت‌های جدید خود را در تبلیغ مسائل اسلامی صرف می‌کردند. در برخی نقاط، از جمله تونس و مصر، پایان عصر سوسیالیسم و استقبال از سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی لیبرال‌تر، با سیاست تشویق مذهب از سوی حکومت‌ها همراه بود که به مقابله با انتقاد چپ‌گرایانه مورد انتظار می‌پرداختند.[۶] هر چند احیای علاقه به اسلام ریشه‌های مشترک بسیاری داشت، اما جنبش‌هایی که این علاقه را بروز می‌دادند، در هر کشوری با کشور دیگر، متفاوت بود و خود شرایط بسیار متفاوتی را منعکس می‌کرد که این کشورها در آن قرار داشتند. در هیچ جا بهتر از تونس و لیبی این شرایط به تصویر درنمی‌آید.

تونس: «نوگرایی»، اصلاحات و واکنش اسلامی

اِلبکی هرمسی، جامعه‌شناس، در مطالعه مهمی دربارهٔ رستاخیز اسلامی در تونس، این بیداری مذهبی را به تلاش‌های اصلاح‌طلبانه رژیم مربوط می‌داند:

> *برای شرح ریشه‌های ام.تی.آی [گروه اصلی اسلام‌گرای تونس] باید به علتی اشاره کرد که به قدری بدیهی است که بندرت در گزارش‌ها می‌آید یا اهمیت واقعی آن ذکر می‌شود و آن این است که از میان همه کشورهای عربی، تونس تنها کشوری است که نخبگان نوگرا، ساختارهای اسلام رسمی را با نام اصلاحات نظام‌مند اجتماعی و فرهنگی مورد حمله قرار داده و آن را خلع سلاح کرده‌اند.*[۷]

همان‌گونه که خواهیم دید، از چند جنبه مهم، لیبی تحت حاکمیت قذافی نیز همین مشخصه را ـ با بسیاری از همان نتایج ـ داراست، اما تلاش‌های تاریخی تونس

در امر اصلاحات با روش‌های قاطع به فضایی یاری رساند که در آن اسلام‌گرایان دهه ۱۹۸۰ به شدت رشد یافتند.

در اوایل دهه ۱۹۶۰، بورقیبه، با وجود دلمشغولی‌هایی که در خصوص مسائل غیرمذهبی همچون تحولات اقتصادی و اجتماعی داشت، مستقیماً در صحنه‌ای مهم و با شیوه‌ای بسیار آشکار به مقابله با مذهب رفت. وی اعلام کرد که روزه گرفتن در ماه رمضان به حدی تولیدات اقتصادی را دچار اختلال می‌کند که در کشوری که در آرزوی صنعتی شدن به سر می‌برد، پذیرفتنی نیست:

من اعتقاد ندارم که مذهب باید بتواند چنین فداکاری و تحملی را تحمیل کند... این، تفسیری اهانت‌آمیز از مذهب است... تمامی آداب و مراسم این دین مطابق با نیات منطقی است، اما وقتی این آداب با تلاش‌های ضروری زندگی ناسازگار باشند، باید این دین را اصلاح کرد... ما مجبوریم که بدترین آداب و رسوم خود را دور بریزیم. تمام تلاش ما باید صرف پیشرفت شود و هدف خود را گم نکنیم.[۸]

بورقیبه از مفتی اعظم فتوایی خواست که به مردم اجازه دهد تا روزه خود را تا تعطیلات یا دوران بازنشستگی به تأخیر اندازند. مفتی اعظم از صدور حکم دینی امتناع کرد و به همین دلیل پس از اندک مدتی شغل خود را از دست داد و بورقیبه اعلام کرد:

در مقام رهبر یک کشور اسلامی، من نیز می‌توانم به نام مذهب صحبت کنم... متأسفانه اساتید ما به طبقه خاصی از مردم تعلق دارند که از استدلال و قضاوت بر مبنای تجربه گذشته و تعالیم قرآن امتناع می‌ورزند... تا وقتی که جوانان ثابت کنند که قادر نیستند کار و تلاش را با روزه‌داری جمع کنند، باید نسبت به آنان شکیبا باشیم. از این پس آنها می‌توانند با وجدانی آرام روزه‌شان را بشکنند. این فتوای من است.[۹]

بورقیبه با وجود شواهد فراوانی که او را در اقلیت نشان می‌داد، تا چندین سال بر این فتوای خود پافشاری می‌کرد. مبارزهٔ او در سال ۱۹۶۸ با تلاش برای ارائه الگویی با نوشیدن یک فنجان آب پرتقال در اجتماعی در ماه رمضان به اوج خود رسید. هر چند سکولاریسم شبه نظامی بورقیبه موجب آزار بسیاری از تونسی‌ها شد، اما تنها در دهه ۱۹۷۰ بود که این احساس در قالب فعالیت سیاسی درآمد. در این هنگام، بسیاری از مردم پاسخ‌های سیاسی خود را در مذهب می‌جستند.

فعالیت اسلام‌گرایان تونسی به سال ۱۹۷۰ بازمی‌گردد. در آن هنگام انجمنی فرهنگی به نام مجمع حفظ قرآن در مسجد زیتونه تأسیس شد.[۱۰] دولت به این امید که تحرکات چپ‌گرایانه را بخصوص در دانشگاه خنثی کند، در ابتدا از این انجمن حمایت کرد. بدین ترتیب، تونس در اوایل دهه ۱۹۷۰ احیا یا بیداری مذهبی عمومی را تجربه کرد. در سال ۱۹۷۸، سیاست اقتصاد لیبرال دولت با شکست مواجه شد و مشکلات کارگری به بدترین شورش کشور از زمان استقلال بدل شد. برای نخستین بار از ارتش خواسته شد که آرامش را بازگرداند. از آن پس، احساسات اسلامی شکل سیاسی به خود گرفت و مخالفانی که به طور پراکنده فعالیت می‌کردند، در گروهی به نام جنبش احیای اسلامی با هم ائتلاف کردند. در ظرف یک سال، یکی از گروههای تشکیل‌دهنده این ائتلاف به نام «حرکةالاتّجاه الاسلامی» یا جنبش گرایش اسلامی (که به نام حرف اول خود در زبان فرانسه به ام.تی.آی* مشهور بود)، به رهبری راشدالغنوشی نماینده اصلی اسلام سیاسی در تونس پا به عرصه فعالیت گذاشت. در ۱۸ ماه بعد، ام.تی.آی هواداران خود را از میان روستاییان، طبقات فقیرتر شهرها و شهرک‌ها و از همه مهمتر از میان دانشجویان و دانش‌آموزان دبیرستانی سازماندهی کرد. در ژوئن ۱۹۸۱، اندکی پس از آن که دولت اعلام کرد که قصد دارد به ۲۰ سال حکومت تک حزبی پایان دهد و اجازه تشکیل احزاب سیاسی مستقل را صادر کند، ام.تی.آی خواستار به رسمیت شناختن حزب شد. ظرف دو ماه پاسخ چنین بود: «رهبران جنبش بازداشت شدند».

در اوایل سال ۱۹۷۹، دولت به اسلام‌گرایان تونس آشکارا برچسب تحقیرآمیز «خمینیست» داد. در حالی که ادعای جنبش اسلام‌گرای تونس مبنی بر این که این جنبش، واکنشی کاملاً بومی به مشکلات داخلی تونس است، تا حد زیادی مورد قبول ناظران غیرحزبی است. دولت نیز در این اعتقاد خود که انقلاب ایران، ام.تی.آی و رهبران آن را امیدوار ساخت و در رهبری سیاسی غیرمذهبی شبه‌نظامی ترس و نفرت به وجود آورد، حق به جانب بود. دِرک واندروال، دیدگاه اسلام‌گرایان تونس از انقلاب ایران را به اختصار بیان می‌کند:

> *غنوشی از همان ابتدا، قویاً از سرنگونی شاه حمایت می‌کرد، اما در استفاده از خشونت در تردید بود. پس از ۱۹۸۰، که در آثار او بر خودآگاهی و اعتقاد به عنوان*

*. Mouvement de Tendance Islamique (MTI)

نخستین گام به سوی ایجاد حکومت اسلامی تأکید شد، ابهام از بین رفت. در سال ۱۹۸۱، ام.تی.آی از رژیم جدید ایران فاصله گرفت؛ با این استدلال که این رژیم تنها یک روش خاص از ایجاد دولت اسلامی را نمایندگی می‌کند. در تونس، وی این نظریه را ارائه داد که تغییر باید با کار در درون نظام به وجود آید و استفاده از خشونت محکوم شد.[۱۱]

با وجود اقدامات سرکوبگرانه دولت یا به احتمال بیشتر تحت‌تأثیر این اقدامات، ام.تی.آی در اوایل دهه ۱۹۸۰ همچنان رو به ترقی بود، اما شاید از آنجا که فعالیت‌های زیرزمینی داشت، به نظر می‌رسد که در این مدت جنبش اسلام‌گرایی تجزیه شد. فعالیت سیاسی رو به رشد ام.تی.آی پیش از این در اواخر دهه ۱۹۷۰ منجر به جدایی گروهی از روشنفکرانی شد که بیشتر با مسائل فرهنگی سروکار داشتند و در نتیجه، برخی فعالان ظاهراً نسبت به شیوه قانون مدارانه و قانون‌گرایانه ام.تی.آی بیش از پیش ناشکیبایی از خود نشان می‌دادند. «حزب‌التحریر الاسلامی» یا حزب آزادیبخش اسلامی به صحنه آمد و از براندازی خشونت‌آمیز حکومت غیرمذهبی حمایت کرد. این حزب در دهه ۱۹۴۰ در اردن تأسیس شد و هم اکنون ستاد رهبری آن ظاهراً در آلمان غربی مستقر است.[۱۲] در سال ۱۹۸۳، نوزده افسر نظامی تونسی که به حزب التحریرالاسلامی پیوستند، محکوم به توطئه علیه دولت شدند. گروهی نیز که خود را جهاد اسلامی می‌نامید، در میانه دهه ۱۹۸۰ ظهور یافت. گفته می‌شود که این گروه مسئولیت بمب‌گذاری چندین مکان توریستی در طول تابستان ۱۹۸۷ را پذیرفت، اما منشأ این گروه نامعلوم است.

پس از شورش‌های مربوط به نان در اوایل سال ۱۹۸۴، بسیاری از رهبران ام.تی.آی مورد عفو قرار گرفتند و آزاد شدند (آنان سه سال بعد بار دیگر دستگیر شدند). در بهار سال ۱۹۸۷، صدها اسلام‌گرای تونسی به دنبال این دستگیری در پاریس اجتماع کردند و گزارش‌های مطبوعاتی از «۷ مظنون تروریست مورد حمایت ایران نام بردند که پنج نفر از آنان روادید تونسی به همراه داشتند».[۱۳] تونس بی‌درنگ روابطش را با تهران قطع کرد و «مدرکی» را در بوق و کرنا کرد مبنی بر این که ایران از جنبش اسلام‌گرای رو به رشد در تونس حمایت می‌کند؛ اتهامی که حتی دامن چند تن از نزدیک‌ترین حامیان دولت را نیز گرفت. به هر حال، این موضوع بهانه‌ای برای چند محاکمه بزرگ نمایشی در پاییز همان سال شد. کوتاهی دادگاه‌ها در محکوم به مرگ

کردن راشدالغنوشی (او محکوم به حبس ابد با اعمال شاقه شد) بر حسب گزارش‌ها موجبات خشم بورقیبه رئیس‌جمهور سالخورده تونس را فراهم کرد. به تقاضای وی دادگاه دیگری تشکیل شد تا زین‌العابدین بن علی، نخست‌وزیر و رئیس امنیتی پیشین خود را که طراح برکناری بورقیبه با اعلام سالخوردگی و بی‌کفایتی او بود، تحت تعقیب قرار دهد.

بسیاری از اقدامات سرکوب‌گرانه به خود بن‌علی نسبت داده می‌شد، اما وی در مقام جانشین بورقیبه ثابت کرد که نسبت به احساسات اسلامی کاملاً حساس است و دست‌کم در آغاز امر دربارهٔ آزادی سیاسی کاملاً جدی بوده است. اندکی پس از به قدرت رسیدن، بن‌علی دست به یک سفر زیارتی ـ تبلیغی به مکه زد و شبکه تلویزیون دولتی تونس شروع به پخش برنامه‌های مذهبی کرد. ظرف یک سال عملاً همه زندانیان سیاسی آزاد شدند که افراد برجسته اسلام‌گرا نیز از جمله آنان بودند. هر چند ام.تی.آی به عنوان یک حزب سیاسی به رسمیت شناخته نشد، اما رئیس‌جمهور به طور خصوصی با غنوشی دیدار کرد.

از آن پس، بر همه آشکار شد که جنبش اسلام‌گرا پاسخی به وضعیت داخلی تونس بود. سکولاریسم شبه نظامی حکومت بورقیبه انبوهی از تونسی‌ها ـ از جمله بسیاری از دوستداران بورقیبه ـ را بعد از خود برجای گذاشت که احساس بی‌ریشه بودن داشتند و از داشتن چشم‌اندازی فرهنگی و تاریخی که با استفاده از آن، جهان پیرامون خود از جمله طرح‌های دولت برای آینده را بفهمند و ارزیابی کنند، محروم بودند. این که مذهب‌زدایی نابهنگام حیات سیاسی در تونس، اگر نه افراط در آن، جنبش «اصلاح‌گر» خاص خود را به وجود آورد، احتمالاً امری اجتناب‌ناپذیر بود. این نیز که بورقیبه این جنبش را با دیدی کاملاً ناقص می‌نگریست و برای این جنبش و انقلاب ایران چنان تصویری از تعصب و ارتجاع قائل بود که همه زندگی خود را در مبارزه با آن صرف کرده بود، نتیجه‌ای نابهنگام بود و مفهوم آن این بود که مادام که او رئیس‌جمهور است، هیچ سازشی در کار نخواهد بود. بورقیبه اعتقاد داشت که این نبرد، مبارزه‌ای اسطوره‌ای به نفع ملت تونس است و همچون بسیاری مسائل دیگر که در بیش از ۵۰ سال گذشته در تونس رخ داد، این اعتقاد راسخ بورقیبه خیلی زود به تحقق پیوست.

لیبی: «انقلاب» و واکنش اسلامی

تونس تنها کشوری نبود که دولت آن برای خود طرحی بسیار وسیع در نظر گرفته بود؛ آن گونه که به گفته هِرمَسی، «نخبگان نوگرا با نام اصلاح نظام‌مند مسائل اجتماعی و فرهنگی عمداً به ساختارهای اسلام رسمی حمله کردند و آن را از میان برداشتند». در ابعادی بسیار مهم، این توصیف در خصوص لیبی در زمان قذافی نیز صادق است. اما در لیبی، دو عامل در ایجاد ابهام در مفاهیم اساساً غیرمذهبی و سکولاریستی انقلاب، به‌ویژه در آغاز آن نقش داشته است. دولت نظامی قذافی در نخستین روزهای به قدرت رسیدن خود به اسلام متوسل شد تا پس از سرنگون کردن دولتی که حاکمیت خود را تا حد زیادی مبتنی بر دین قرار داده بود، مشروعیت خود را تقویت بخشد. این موضوع به بیانیه‌های دولت جدید وجهه‌ای مذهبی می‌بخشید که در میان رژیم‌های نظامی عربی آن زمان، امری غیرمعمول بود. افزون بر این، برخلاف دولت بورقیبه که بعد از دهه‌ها تحولات ایدئولوژیک در جنبش ناسیونالیستی به قدرت دست یافت، رژیم قذافی تصویر خود از دنیای جدید را هنگامی متحول کرد که بر سر کار بود. پس از حدود یک دهه از دستیابی به قدرت، قذافی به طور جدی به خلق نگرشی انقلابی نسبت به جهان روی آورد.[۱۴]

از این رو، در رویکرد حکومت قذافی به اسلام، دو مرحله وجود دارد. در ابتدا، رژیم فعالانه و با آغوشی باز «اسلام نهادینه یا رسمی» را پذیرفت؛ البته نه مانند نیروی متعادل‌کننده گرایش‌های چپ‌گرایانه، آن چنان که در مصر و تونس در همان زمان مطرح بود، بلکه به مثابه نشانه‌ای از وفاداری به اخوت سنوسی. با این حال، در این مورد هم قذافی هیچ تردیدی نسبت به این که چه کسی حدود اسلام را تعیین می‌کند، به جای نگذاشت و همانند بسیاری از همتایان غیرمذهبی خود به سازمان‌های مستقل مذهبی اعتمادی نداشت. وی از اخوان‌المسلمین به شدت نفرت داشت؛ گروه اصلاح‌طلبی که در دهه ۱۹۳۰ در مقام یکی از نخستین مبلغان احیای اسلام در مصر پایه‌گذاری شد و مدعی بود که اعضای آن «علیه اتحادیه عرب، علیه سوسیالیسم و علیه ناسیونالیسم عربی تلاش می‌کنند؛ زیرا که همه آنها را با دین ناسازگار می‌دانند».[۱۵]

حتی در همان روزهای آغازین نیز در اولویت‌بندی‌های رژیم قذافی مشکلی بروز نکرد. ناسیونالیسم و سوسیالیسم پیش از مذهب قرار داشت. زمانی که رژیم کاملاً

تثبیت شد، قذافی پا پیشتر نهاد و تصویری از جامعه ارائه کرد که در آن، اسلام به عنوان راهنمای عمل، به نفع دیدگاه وسیع‌تر و جهانی‌تر انقلاب به صراحت از دور خارج شده بود. انقلاب لیبی، انقلابی اسلامی نبود؛ آن چنان که در ارتباطات رژیم، با جمهوری اسلامی ایران و اسلام‌گرایان لیبی نشان داده می‌شد. در بسیاری مسائل، انقلاب لیبی به الگوی بورقیبه نزدیک‌تر بود؛ الگویی که بر مبنای آن، سنت‌های دینی به شدت طرد شده و به نظم نوین سیاسی و اجتماعی گرایش نشان داده می‌شد.

با این حال، رژیم قذافی در آغاز بسیار بیشتر از همه رژیم‌های جمهوری در دنیای اسلام خود را به اسلام علاقه‌مند نشان می‌داد. قذافی اندکی پس از به قدرت رسیدن، این موضوع را آشکار کرد که با وجود دلبستگی به ناسیونالیسم عربی ناصری و سوسیالیسم، وی در سازوکارهای سیاسی خود نقش برجسته‌ای برای اسلام قائل است. شورای فرماندهی انقلاب با صدور نخستین احکام، امتیازات ویژه سنوسیه را لغو کرد، به استفاده از زبان عربی و تقویم اسلامی در کلیه مجامع عمومی دستور داد، مصرف الکل را (که در اسلام حرام اما در زمان سلطنت مجاز بود) ممنوع کرد، حدود قرآنی مثل قطع دست سارق را برقرار و برای گسترش پیام اسلام، جمعیت الدعوة الاسلامیه را تأسیس کرد.

رژیم جدید با اتخاذ این موضع فعال به دنبال دستیابی به دو منفعت مهم برای خود بود: نخست جلب حمایت از میان تشکیلات مذهبی غیرسنوسی جهت دفاع از صداقت مذهبی رژیم که با وجود خروج قدرت از دست یکی از اعقاب پیامبر، هنوز در میان برخی از محافل لیبی از احترام برخوردار است. دوم و مهمتر این که، رژیم محدوده‌های فعالیت مذهبی قابل قبول را مشخص کرده و همچون تونس با این کار برتری دولت را بر تشکیلات و نهادهای مذهبی نشان داده است.

این که قذافی قلباً سکولاریست بود و بیشتر از بورقیبه به تأسیس حکومت اسلامی علاقه نداشت، در میانه دهه ۱۹۷۰ که «تئوری سوم بین‌المللی» او انتشار یافت، به خوبی هویدا شد. این نظریه سیاسی و اقتصادی در خصوص ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عدالت و دمکراسی، در سه جلد کم حجم «کتاب سبز» منتشر شد که در آن گاهی به فرامین اسلامی هم اشاره می‌شد، اما مخاطبان مورد نظر این کتاب بسیار وسیع‌تر بودند.[۱۶] قذافی این گونه شرح می‌دهد:

تئوری سوم بین‌المللی مبتنی بر دین و ناسیونالیسم است، هر دینی و هر

ناسیونالیسمی. ما اسلام را به مثابه دین در تئوری سوم مطرح نمی‌کنیم؛ چراکه اگر چنین کنیم، همه غیرمسلمانان را از تئوری حذف خواهیم کرد و این چیزی است که مسلماً ما خواهان آن نیستیم. در تئوری سوم، مسائل قابل اجرای اسلام را که همه آحاد بشر می‌توانند از آن سود ببرند، مطرح کرده‌ایم.[۱۷]

به اجرا درآوردن نهادهای انقلابی مطرح شده در «کتاب سبز» به آسانی صورت نگرفت و کوتاهی طبقات متوسط لیبی در قدردانی از نظام پیچیده انقلابی کمیته‌ها و دستگاههایی که از همین طریق به حاکمیت دست یافتند، عامل اصلی سرخوردگی رهبری شد. از میان گروههایی که در نتیجهٔ این کوتاهی از چشم افتادند، نهاد دینی بود؛ قذافی، همچون بورقیبه در ۲۰ سال پیش از آن، خونسردی و مخالفت عمومی نسبت به برنامه اصلاح سیاسی و اقتصادی خود را به تأثیر قهقرایی نهاد مذهبی نسبت داد.

در اوایل سال ۱۹۷۷، قذافی با انتشار مقاله‌ای در روزنامه با این مفاد که نمایندگی مردم از سوی مقامات مذهبی با دموکراسی آن گونه که او می‌فهمد، ناسازگار است و در همین مقاله به گونه‌ای استعفای مفتی اعظم را که خود در زمان به قدرت رسیدن، وی را به این سمت برگزید خواستار شد. سال بعد، تعدادی از علما به سوسیالیسم اقتصادی «تئوری سوم بین‌المللی» اعتراض کردند و گفتند که اعلام این مطلب که «زمین، دارایی خصوصی نیست»، با روایات اسلامی در تناقض است و «وقف» را که منبع عمده‌ای برای حمایت مالی نهاد مذهبی به شمار می‌رود، مورد تهدید قرار می‌دهد. بی‌درنگ پس از آن، کمیته‌های خلقی فرمان یافتند که «مساجد را تصرف کنند» تا «این مکان‌ها را از تمایلات مشرکانه و گماشتگان مذهبی که طی صدها سال سقوط و فساد، افسانه‌های بدعت‌آمیز تبلیغ می‌کردند و موجب تحریف دین اسلام شدند، رهایی بخشند».[۱۸]

در پایان سال ۱۹۷۸، در حالی که قذافی قبول داشت قرآن به عنوان سخن خداوند برای مسلمانان احکام الزام‌آوری آورده است، اعلام کرد که سنت ـ مشی پیامبر آن چنان که در حدیث آمده است ـ ضرورتاً الزام‌آور نیست. وی این اعتقاد را رد نکرد که الگوی پیامبر راهنمای رفتار مؤمنان است، اما استدلال کرد که نادرستی‌ها و اشتباهات تاریخی رفته رفته در احادیث رخنه کرده و آنها را غیرقابل اعتماد ساخته است. در اواخر سال ۱۹۷۸، قذافی درخواست تجدیدنظر در تقویم اسلامی کرد با این استدلال که مبدأ تقویم اسلام، هجرت پیامبر نباشد که تقریباً ۱۴۰۰ سال از آن زمان سپری

شده، بلکه از رحلت پیامبر یعنی ده سال پس از هجرت محاسبه شود. وی استدلال کرد که رحلت پیامبر، واقعه بسیار مهمتری در اسلام است و مشخص‌کننده پایان نبوت است که به لحاظ اهمیت همتراز ولادت عیسی در مسیحیت قرار می‌گیرد. از این رو، تقویم مسلمانان لیبی ده سال عقب‌تر از تقویم دیگر کشورهای اسلامی است.

این اقدام قذافی به لحاظ تحریک‌آمیز بودن، یادآور لیوان آب پرتقال بورقیبه در ماه رمضان بود. دلیل منطقی قذافی برای دست زدن به اصلاحات، به‌ویژه علاقه او برای رهایی از شخصیت‌های محافظه‌کار مذهبی و آشکار کردن ویژگی «واقعی» اسلام، بی‌شباهت به نقد بورقیبه از «تفاسیر اهانت‌آمیز مذهب» و دعوت به قربانی کردن آداب و رسوم کهن به نفع پیشرفت نبود. قذافی همانند بورقیبه که برای خود حق صدور فتوا قائل بود، آزادانه بحث می‌کرد که «چون مسلمانان به لحاظ زمانی از اسلام اصیل دور افتاده‌اند، اسلام نیازمند یک بازنگری است. [انقلاب لیبی]، انقلابی است که به اصلاح اسلام می‌پردازد، شکل درست اسلام را ارائه می‌دهد، اسلام را از آداب ارتجاعی که به آن لباسی قهقرایی که از خود شما نیست پوشانده است، پاک و تطهیر می‌کند».[۱۹]

حق قذافی برای صدور چنین احکامی ـ مثل صدور فتواهای بورقیبه ـ مبتنی بر رد روحانیت رسمی در تاریخ اسلام است. جان دیویس استدلال می‌کند که قذافی ناگزیر بود روحانیت رسمی را رد کند؛ زیرا «اگر رهبر انقلاب اسلامی خود عضو طبقه روحانی نباشد، باید ارتباط مستقیم و بی‌واسطه هر مسلمان با خداوند را ادعا کند: او تنها می‌تواند بگوید که هر انسان پرهیزگاری به اندازه هر واعظ یا فقیهی قادر به استدراک است».[۲۰] اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، این شاید از حقوق قذافی باشد که خود را در تفسیر مفاهیم اسلامی مانند یک مسلمان پرهیزگار معرفی کند، اما در عمل، او نیز مانند بورقیبه از اسلام رسمی متنفر است و تصوری غیررسمی از اسلام دارد و وفاداری وی را نسبت به آنچه به طور قراردادی و رسمی از اسلام فهمیده می‌شود، زیر سؤال می‌برد. خلاصه آن که او رژیم خود را بدین ترتیب در مقابل انتقاد همان نوع از مخالفان مذهبی قرار داد که دولت تونس را به ستوه آورده بودند. جرج جُفه وضعیت اواخر دهه ۱۹۷۰ را به اختصار ترسیم می‌کند:

مخالفان نه تنها از میان گروههای سنتی مدرسه الازهر یا دیگر سنت‌گرایان شهری برخاستند که رهبران مذهبی را نیز شامل می‌شدند؛ رهبرانی که غرق مسائل مربوط

به بیداری اسلامی بودند... این رهبران کسانی بودند که... برای حفظ دولت نوگرا و مشکلاتی که خود لیبی با آن مواجه بود، به دنبال راه‌حل اسلامی می‌گشتند. آنها با سیاست ادغام اسلام با اصول فکری انقلابی رژیم مخالف بودند و سرانجام در سال ۱۹۷۸ طی سیاستی که به نظر می‌رسید قصد ویران کردن مناسبات اجتماعی و اخلاقی آنها را دارد، طرد شدند. قدرت آنها از این حقیقت ناشی می‌شد که آنها دائماً از آرزوهای بسیاری از جوانان در مراکز مهم شهری داد سخن می‌دادند؛ جوانانی که احکام انقلاب لیبی را قبول نداشتند و در مساجدی که این گونه رهبران نوگرای مذهبی آن را اداره می‌کردند، به دنبال جایگزین جاودانه‌ای می‌گشتند.[۲۱]

از میان برجسته‌ترین مخالفان اسلام‌گرای رژیم، شیخ البِشتی از طرابلس غرب (تریپولی) بود که خطبه‌های انتقادی نماز جمعه وی جمعیتی عظیم را در اواخر دهه ۱۹۷۰ به خود جلب می‌کرد. ناپدید شدن ناگهانی و بدون توجیه او در سال ۱۹۸۰، ۲ مفهوم را در پی داشت؛ یکی این که رژیم احساس می‌کرد که از دست او به ستوه آمده است و دیگر این که رژیم از مواجهه با این تهدید، حتی در چارچوب قوانین خود عاجز بود. اما از آن پس، در خطبه‌های نماز جمعه در سراسر لیبی تنها به ویژگی یکنواخت و خالی از هر گونه انتقاد بودن آن می‌توان اشاره کرد.

اسلام‌گرایان لیبی از آزادی نسبی فضای فکری که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در تونس رواج داشت، بهره‌مند نشدند. از این رو، ارزیابی اهمیت جنبش‌های مشابه ام.تی.ای تونس در لیبی ناممکن است و چیزی دربارهٔ اعتقاد آنها نمی‌توان گفت. با این حال، شواهدی در دست است که این گونه گروه‌ها، هم در میان مخالفان تبعیدی وجود دارند و هم در درون کشور، اگر اعترافات تلویزیونی مردانی را که به سمت چوبه دار می‌رفتند، باور کنیم. در سال ۱۹۸۳، گزارش‌هایی از دستگیری‌های اعضای حزب‌التحریرالاسلامی در میان نیروهای مسلح لیبی، همچون تونس، منتشر شد، اما روشن نیست که آیا این‌ها شاخه‌هایی از یک گروه افراطی هستند یا این که صرفاً گروه‌های مستقلی هستند که جز شباهت اسمی هیچ ارتباطی با هم ندارند.

این ابهام با اعدام دو دانشجو در ۱۹۸۴ که گفته می‌شد از اعضای حزب‌التحریر الاسلامی بودند و دستگیری نُه تن از اعضای گروههای موسوم به جهاد و حزب‌الله در اکتبر ۱۹۸۶ و سرانجام اعدام آنها در فوریه ۱۹۸۷ که از تلویزیون گزارش می‌شد، برطرف نشد.[۲۲] این حقیقت که گروه حزب‌الله همنام گروه برجسته شیعه لبنان است، ممکن است بیانگر نفوذ خارج از مرز باشد، اما جُفه خاطرنشان می‌کند:

شگفت این که فقط جنبش اسلامی که می‌توانست به نحو مؤثری علیه رژیم دست به فعالیت بزند، جنبش شیعی امل لبنان بود؛ به این دلایل که رژیم قذافی از سوی جامعه شیعه لبنان مسئول ناپدید شدن رهبر پرنفوذ خود، امام موسی صدر شناخته شد که در اوت ۱۹۷۸ طی دیداری که از لیبی داشت، ناگهان ناپدید شد. اما امل و بخصوص دسته‌های نظامی ضدلیبی وابسته به امام موسی صدر منافع لیبی را فقط در خود لبنان مورد تهدید قرار داده بودند.[۲۳]

قذافی انقلاب ایران را یک رقیب تلقی می‌کرد؛ نه به این دلیل که خود او علاقه به ریشه‌ها و جذبه‌های مذهبی آن داشت، بلکه به این سبب که تمایل نداشت از ادعای خود مبنی بر این که انقلابی اصلی دنیای اسلام اوست، دست بکشد. گرچه امیدواری‌های اولیه وی به این که ایران دومین پاسدار نظم سیاسی و اجتماعی تدوین یافته در «کتاب سبز» او باشد برباد رفت، اما جاذبه او نسبت به انقلاب ایران همچنان حکم می‌کرد که در جریان جنگ ایران و عراق متحد ایران باقی بماند. این ارتباط بیش از آن که مبتنی بر ارزش‌های مشترک باشد، ناشی از ناسازگاری‌های مشترکی است نسبت به آنچه هر دو کشور آن را نفوذ خطرناک امپریالیسم غربی می‌دانند؛ و اگر این امر اختلافات عمیق میان این دو رژیم را از دید ناظران غربی پنهان کند، هیچ اسلام‌گرایی به باد استهزا گرفته نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

انقلاب ایران در دو کشور تونس و لیبی هنگامی مطرح شد که هر یک از این دو کشور درگیر این بحث بودند که به هر حال اسلام در مهار کردن رهبران سیاسی و پاسخگو کردن آنها چه نقشی باید بر عهده بگیرد. انقلاب ایران زمانی مطرح شد که سلطه حاکمان غیرمذهبی مورد چالش گروههایی از جامعه قرار داشت که از پذیرش نظریه خاص این حکومت‌ها در این خصوص که اسلام عقب مانده و تاریک‌اندیش در مقابل ارزش‌های حکومت‌های نوگرا یا انقلابی قرار گرفته‌اند، امتناع می‌کردند. این دو حکومت، با شکل دادن این موضوع به این صورت خود را از زیر بار وظایف سنتی تحمیلی اسلام بر حاکمان رها ساختند و جانب اعتقاداتی را گرفتند که در عمل ثابت شده است که نسبت به دموکراسی یا سوسیالیسم تعهدات بسیار نامشخصی دارد. اگر این دولت‌ها به خود اجازه می‌دادند که زیر نظارت نهادهای برخاسته از اراده عمومی ملت قرار گیرند، جنبش بازگشت به اعتقادات سنتی اسلامی که حاکمان را محدود

می‌سازد، ممکن بود منحرف شود، اما این وضعیت نه در تونس وجود داشت و نه در لیبی و نه با همین دلیل در بیشتر جهان اسلام.

اگر واکنش‌ها به انقلاب ایران، از سوی دولت و مخالفان در تونس و لیبی، بیش از آنچه معمولاً شناخته می‌شود به هم شبیه بود، این مطلب نیز درست است که قذافی به لحاظ سیاسی با تعصب خود را به انقلاب نزدیک می‌کرد؛ در حالی که بورقیبه آشکارا از این پدیده دوری می‌جست. زیرا اگر چه بورقیبه و قذافی هر دو اعتقاد راسخ داشتند که اسلام تحت تأثیر دیگر انگیزه‌هاست، اما دقیقاً راه خود را در این که این انگیزه‌ها چه باید باشد، از هم جدا کردند. تعهد بورقیبه به ناسیونالیسم و توسعه، نوعی پذیرش نظام بین‌المللی را در خود داشت که بسیار متفاوت از دلبستگی قذافی به تجدیدنظر انقلابی در نظم بین‌المللی بود. انقلاب ایران در خصوص عدم پذیرش وضعیت موجود بین‌المللی در قذافی یک هم‌مسلک و تحسین‌گر یافت و همین خصومت مشترک نسبت به نظام بین‌المللی تحت استیلای غرب بود که بسیاری از غربی‌ها را واداشت بین قذافی و رهبر ایران آیت‌الله خمینی نوعی ارتباط بیابند و آنها را از بورقیبه متمایز سازند. اما از دیدگاه اسلام و سیاست، قذافی و بورقیبه با یکدیگر نظرات مشترک بیشتری داشتند تا با رژیم اسلامی ایران.

بدین ترتیب، انقلاب ایران نه به عنوان یک نمونه و نه به عنوان حامی تأثیر عمیقی بر تونس و لیبی نداشت. این خود رژیم‌های تونس و لیبی بودند که مخالفانی در مقابل خود به وجود آوردند. شاید انقلاب موجب افزایش وحشت در حکومت بورقیبه شد و در جستجوی یافتن علل نارضایتی‌ها، نشان انحرافی آماده‌ای را به وجود آورد: سرزنش ایران به اتهام تحریک مخالفان اسلامی ساده‌تر از توجه به جاه‌طلبی‌ها و کوتاهی‌های خود دولت بود. در لیبی، انقلاب ایران نه قادر بود جدایی بین رژیم و اسلام‌گرایان را به تأخیر اندازد و نه می‌توانست رشد مخالفان اسلامی را سرعت بخشد.

انقلاب ایران واکنشی به معضلات بزرگ و دردناکی است که امروز جهان در حال توسعه اسلام را به آزمون فرامی‌خوانند. راه‌حل ارتباط بین رهبری و پاسخگو بودن، شناسایی منابع حاکمیت سیاسی، و تعریف مسئولیت سیاسی، همه از مسائلی هستند که باید از سوی انقلابی‌های ایران یا هر کس دیگر به سرانجام برسند و ما می‌توانیم در انتظار جستجو برای یافتن پاسخ‌های رضایت‌بخشی باشیم که در سراسر دنیای اسلام ادامه دارد.

۱۰
مجاهدین و آینده افغانستان

اُلیویه روا

در وقایع‌نگاری رویدادهای ایران و افغانستان، تصادف عجیبی دیده می‌شود: در سال ۱۹۷۸، ناآرامی‌هایی علیه شاه در ایران و علیه رژیم کمونیستی در افغانستان؛ در ۱۹۷۹، پیروزی انقلاب ایران و تهاجم شوروی به افغانستان؛ در ۱۹۸۸، آتش‌بس در خلیج [فارس] و آغاز عقب‌نشینی شوروی از افغانستان. با وجود این، تأثیر انقلاب ایران بر مجاهدین افغان، صرف‌نظر از اقلیت شیعه، اندک بوده است. حتی در این مورد، در ارزیابی نفوذ تشیع ایران باید به توازن رسید. جنبش مجاهدین افغان بخشی از موج «بنیادگرایانه»ای است که در اوایل دهه ۱۹۸۰ جهان اسلام را درنوردید. «بنیادگرایی» بیش از همه در هویت سنی ریشه دارد و بر آن تأکید می‌ورزد، نه هویت شیعی.

بنیادگرایی در افغانستان

به دلیل عدم تشخیص تفاوت‌ها و تمایزات میان بنیادگرایی به عنوان ایدئولوژی سیاسی (که من آن را اسلام‌گرایی می‌نامم) و بنیادگرایی به عنوان تنها راه مطلوب بازگشت به شریعت و روش صحیح زندگی اسلامی، بحث‌های مربوط به «بنیادگرایی» دچار ابهام و تیرگی شده است. این تمایز، احیاگرایی اسلامی را از انقلاب اسلامی جدا می‌کند. آینده افغانستان، که اکنون در دست مجاهدین است، از یک سو، با رودررویی میان برنامه‌ای غیرمذهبی، ناسیونالیستی و معتدل و از سوی دیگر، در برابر جنبشی بنیادگرا، چه رادیکال و چه محافظه‌کار تعیین نمی‌شود. همهٔ جنبش‌ها و حرکت‌های مجاهدین، هوادار دولتی اسلامی و اجرای شریعت‌اند. افغانستان، صرف‌نظر از آن که چه کسی در آتیه متصدی امور این کشور شود، جمهوری اسلامی افغانستان خوانده خواهد شد. پرسشی که در برابر ما قرار می‌گیرد، این است که معنای سیاسی «اسلامی

شدن» چیست؟ و البته، پاسخ از نظر بازیگران سیاسی مختلف درگیر در مسئله تا حد زیادی متفاوت است.

بنیادگرایی سنتی ملاهای سنّی

برای ملاهای سنی سنتی، دولت اسلامی به معنای اجرای شریعت است، صرف‌نظر از آن که چه کسی تصدی امور را در دست داشته باشد (شاه، رئیس جمهور، ژنرال یا یک مجمع). آنان به شکل سیاسی دولت دقت و عنایتی ندارند و از انقلاب یا تحول اجتماعی حمایت نمی‌کنند؛ تعلق‌خاطر آنها مفهوم صرفاً قانونی یا فقهی اسلامی شدن است. تقریباً همه ملاها در افغانستان در نظام مدارس علمیه خصوصی آموزش دیده‌اند و در دیدگاههای محافظه‌کارانه و فقهی با یکدیگر اشتراک نظر دارند. بخش اعظم آنان به حزب حرکت انقلاب اسلامی پیوسته‌اند که برخلاف نام خود خواهان انقلابی اسلامی نیست. در دیدگاه رایج در غرب که چندان دقیق و درست نیست، این حزب به رهبری مولوی [محمد] نبی‌محمدی، برخلاف احزاب به اصطلاح بنیادگرا، حزبی میانه‌رو و ناسیونالیست تلقی می‌شود. اما اگر ملاها بنیادگرا نیستند، چه کسی بنیادگراست؟

دوگانگی جهان قبیله‌ای

برای ناظران خارجی مسائل افغانستان، تأکید بر چشم‌انداز غیرمذهبی آداب و رسوم و قوانین قبیله‌ای پشتون‌ها نیز معمول است.[1] در حقیقت، شدت اجرای دستورها و توصیه‌های روزانه مذهبی اغلب در نواحی قبیله‌ای کشور بیش از نواحی غیرقبیله‌ای به نظر می‌رسد: عدم رعایت مبانی ایمان، همچون روزه، می‌تواند به قیمت جان افراد تمام شود و زنان در نواحی قبیله‌ای بیش از شمال افغانستان مجزا و در حاشیه‌اند. درست است که تضادی میان سنت‌ها و جهان‌بینی قبیله‌ای (پشتون والی) و مراعات دقیق شریعت وجود دارد، اما مردم قبایل نیز همچون ملاها در حیات روزمره خود طرفدار اجرای شریعت‌اند؛ اگر چه الگوهای جنگ داخلی و خارجی و نیز وابستگی‌ها و وفاداری‌های سیاسی مطابق با آداب و رسوم قبیله‌ای شکل می‌گیرند. جهاد کنونی، این حمایت از اجرای شریعت را تقویت می‌کند: این حرکتی بی‌مانند است که در تاریخ افغانستان مکرر رخ داده است؛ قبایل درگیر در جهاد، به جای اشراف و نخبگان

سنتی قبایل خود، ملاها را به عنوان رهبران خویش برمی‌گزینند.[۲] در نواحی قبیله‌ای، جنبش به اسلامی شدن بومی و درون‌زا متمایل بوده و ارتباطی به انقلاب ایران نداشته است. در واقع، این اسلامی شدن نوعاً در وهابی‌گری منشأ داشته که البته کاملاً مخالف با نفوذ ایران است (این امر که وهابیت همراه با مقادیر عظیمی پول وارد شد، مصالحه غنیمت و ایمان را آسان‌تر کرد).

تنش میان نهادهای قبیله‌ای و اسلامی شدن، به ندرت به رودررویی آشکار می‌انجامد و معمولاً به نوعی مصالحه منجر می‌شود؛ شاید از آن رو که این تنش میان منافع متضاد قطعی به آن شدت که در ذهن هر فرد قبیله‌ای ریشه دارد، نیست. در جنوب افغانستان که بیشتر گروههای مجاهدین را ملاها سرپرستی می‌کنند، هماهنگی میان دسته‌ها و جبهه‌های مختلف نوعاً از طریق جرگه و شورا صورت می‌گیرد که هر دو به معنی «مشورت» است، اما اولی واژه‌ای پشتو و نهادی قبیله‌ای است و دومی مفهومی قرآنی است. نوآوری در سنت قبیله‌ای در این است که ریاست این تشکیلات هماهنگ‌کننده را ملاها برعهده دارند؛ هر چند به صورت شوراهای سنتی قبیله‌ای عمل می‌کند. قاعده نیز اجماع است، نه انطباق با مقررات و قواعد فقهی و تفسیر ملاها از آن.

مخالفت میان نظام‌های اسلامی و قبیله‌ای توسط خان‌های سابق در تبعید که رؤیای گذشته را در سر دارند، پیگیری و تأکید می‌شود، اما چنان نگاه و دیدگاهی دیگر اعتبار ندارد. این مخالفت و تضاد چه تاکنون عملاً وجود داشته باشد و چه نوعی تفسیر مجدد برای مقاصد سیاسی باشد، جای پرسش دارد. درست است بگوییم که دیدگاههای سیاسی قبایل، عرفی و غیرمذهبی است و آنان طرفدار انقلابی اسلامی نیستند، اما اشتباه است که گفته شود جهان‌بینی آنها نیز غیرمذهبی و عرفی است. اسلام راه و روش زندگی است و قبایل به تبلیغاتی که ملاها در طول جنگ علیه رفتار «غیراسلامی» به راه انداختند، بسیار حساس‌اند (موفقیت وهابیت در نواحی کاملاً قبیله‌ای نظیر دره‌های پِچ و کُنَر ناشی از این امر است).

اگر قبایل نیز از اجرای شریعت حمایت می‌کنند، آیا همان دیدگاههای سیاسی ملاها را دارند، یعنی نسبت به این که چه کسی این برنامه را در کابل به کار می‌بندد، بی‌اعتنایند؟ در حقیقت، برعکسِ ملاها قبایل پشتون دقت دارند که چه کسی در کابل مصدر امور است: قبایل باید از یک پشتون حمایت کنند. در سطح سیاسی،

مشروعیت تاریخی نقشی بزرگتر از انطباق و همراهی با شریعت ایفا می‌کند. دوگانگی میان منافع سیاسی و بنیادگرایی معمول، مشخصه قبایل پشتون افغان است. این امر مبین آن است که چرا حزبی روحانی مانند حرکت که به ویژه در نواحی قبیله‌ای قدرت دارد، هم طرفدار بازگشت [محمدظاهر] شاه است و هم هوادار اجرای شریعت؛ هر چند تلاش مداوم همه شاهان از سال ۱۹۰۱ به حاشیه راندن ملاها از صحنه سیاسی و برپا داشتن نظام قضایی و قانونی غیرمذهبی و مدرن بوده است. در آغاز جنگ، سران قبایل به رهبرانی نظیر نبی، [پیر سیداحمد] گیلانی (از جبهه اسلامی ملی) و [صبغةالله] مجددی (جبهه نجات ملی) پیوستند، اما [یونس] خالص (رهبر حزب اسلامی که با همنام خود، حزب اسلامی حکمتیار متفاوت است) کار فوق‌العاده‌ای در نواحی قبیله‌ای کرد؛ چنان که احزاب اسلام‌گرای دیگر (جمعیت [اسلامی] و اتحاد [اسلامی] سیاف) چنین کردند. این پیشروی و نفوذ خارق‌العاده، نوعی به کارگیری گرایش‌های بنیادگرایانه در ایدئولوژی قبیله‌ای است. در سال ۱۹۸۸، اکثر فرماندهان قبایل اطراف قندهار به حزبی اسلام‌گرا تعلق داشتند و حال آن که نهادهای قبیله‌ای پیشین، سلطنت‌طلب و غیرمذهبی، اوضاع را در اردوگاه‌های پناهندگان قندهار در پاکستان در دست داشتند.

اسلام سیاسی اسلام‌گرایان جوان

اسلام‌گرایان افغان، روشنفکران جوان طبقه متوسط تحصیل‌کرده در شبکه مدارس جدید دولتی پیش از کودتای کمونیستی هستند. آنان در محیطی غیرمذهبی، معمولاً غیرقبیله‌ای (یا قبیله‌زدایی شده) زندگی می‌کنند و اغلب در دانشکده‌های علمی، نه در دانشکده‌های علوم انسانی یا مذهبی تحصیل کرده‌اند. آنها در دهه ۱۹۶۰ سیاسی شدند و از ایدئولوژی‌های سیاسی نوین تأثیر پذیرفته‌اند. هدف آنان، انقلابی سیاسی است و به اسلام بیشتر به چشم یک ایدئولوژی سیاسی می‌نگرند تا صرفاً یک مذهب. در این خصوص، بیشتر آنها مخالفت شیعه و سنی را بی‌ربط و ناموجه می‌دانند. سه سرچشمه اصلی نفوذ و تأثیرپذیری آنان، سید قطب مصری، ابوالعلی مودودی پاکستانی و علی شریعتی ایرانی بوده است.

در باب قدرت دولتی، اسلام‌گرایان خواهان انقلاب و تحولی اجتماعی‌اند و اسلامی کردن امور برای آنان بیش از آن که فرایندی حقوقی و فقهی باشد، فرایندی

سیاسی است. آنها بنیادگرایی ملاهای سنتی را تنگ‌نظرانه و صرفاً فقهی می‌دانند و نظام قبیله‌ای را مردود می‌شمارند؛ چراکه با ماهیت «امت» متناقض است و مانعی بر سر راه کسب قدرت است. اسلام‌گرایان به یکی از سه حزب سیاسی می‌پیوندند که رقابت اصلی در این میان بین جمعیت اسلامی میانه‌رو به رهبری ربانی و حزب اسلامی رادیکال گلب‌الدین حکمتیار است (سومین حزب، گروهی منشعب از حزب اسلامی است که آن نیز حزب اسلامی خوانده می‌شود و یونس خالص رهبری آن را به دست دارد). اگر ایدئولوژی این اسلام‌گرایان را مورد ملاحظه قرار دهیم، سازگاری با خمینیسم آشکار می‌شود: همچنان که امام خمینی در ژانویه ۱۹۸۸ به رئیس جمهور خامنه‌ای نوشت، دستاورد انقلاب مهمتر از صِرف اجرای شریعت است. تقدم نسبی این اهداف، خط فاصل میان اسلام‌گرایان و بنیادگرایان است.

اما اگر انقلاب شریعت را کنار می‌نهد، به این معنی نیست که شریعت برای اسلام‌گرایان بی‌ربط و بی‌اهمیت است. اسلام‌گرایان افغانی شریعت را برای مشروعیت بخشیدن به قدرت تازه خود در برابر نهادهای قبیله‌ای به کار می‌گیرند، ولی برای این منظور آنان نیز همانند همتایان ایرانی خود به اتحاد با روحانیان در مقابل تشکیلات سنتی نیازمندند. در افغانستان این اتحاد تنها از طریق جهاد علیه تهاجم بیگانگان و کفار به دست آمد. به این ترتیب، افغانستان و ایران تنها کشورهای اسلامی‌اند که اسلام‌گرایان و روحانیان در آن به هم پیوستند، اما زمینه‌های تاریخی خاص این اتحاد در هر یک از این دو کشور، چشم‌اندازهای کاملاً متفاوتی از مجاهدین افغانستان و حزب‌اللهی‌های ایران پیش روی می‌گذارد که مانع از هر پیوستگی و قرابت عملی میان آنها می‌شود.

تقسیمات قومی و بنیادگرایی کنونی

مهم‌ترین ویژگی جنبش اسلام‌گرایان افغان، موفقیتی است که در میان دهقانان و روستاییان به دست آورده است. این احتمالاً تنها موردی از این دست در جهان مسلمان معاصر است، اما ناشی از ماهیت مختص جنبش اسلام‌گرایی نیست. در حقیقت، پیشینهٔ بیشتر «فرماندهان» مجاهدین اسلام‌گرا (شهرنشینان جوان تحصیل‌کرده) چندان با همتایان ایرانی یا مصری آنان متفاوت نیست.[۳] این کودتای کمونیستی و حمله شوروی بود که کارگران اسلام‌گرا را به روستاها راند؛ جایی که در

آن از قبل نفوذ سیاسی نداشتند. تبعید غالب هسته‌های تشکیلات پیشین، روستاییان را از نخبگان سنتی خود محروم ساخت. روح جهاد، اسلام‌گرایان روشنفکر و ملاهای سنتی را در قالب احزاب سیاسی اسلام‌گرای مجاهدین ادغام کرد.[۴]

ریشه دواندن اسلام‌گرایی در جامعه روستایی افغانستان، پیامد جنگ است، اما این امر خلوص ایدئولوژیک جنبش را از میان برد؛ چیزی که به ویژه در جمعیت اسلامی که اکنون بزرگترین گروه سیاسی افغانستان است، مشهود می‌باشد. کارگران اسلام‌گرا محافظه‌کارتر شدند و جنبه‌های انقلابی آموزه‌های سیاسی و اجتماعی خود را تخفیف دادند. این سمت‌گیری برای جلب اعتماد جامعه محافظه‌کار روستایی لازم بود و بر اثر تحولی اجتماعی که قبلاً در طول جنگ صورت پذیرفته بود، تسهیل شد: زمینداران قدرتمند کمتر شدند، اشراف به تبعید رفتند و اجاره‌کاران در نتیجهٔ کاهش جمعیت سهم بیشتری به دست آوردند. تا اندازه‌ای مطالبات اجتماعی که اسلام‌گرایان را به طرفداری از «انقلاب» سوق می‌دهد (بی‌عدالتی متصور، رژیمی غیرمذهبی و علائق و منافع خود آنها به ترقی اجتماعی) بعضاً تحقق یافت. نسل تازه‌ای از رهبران شامل روشنفکران، ملاها و جنگجویان قبیله‌ای ظهور کردند که همگی بیش از انقلاب اسلامی به شریعت استناد می‌کنند و ناگزیر ساختارهای احزاب سیاسی را با جامعه قبیله‌ای سنتی و چند پاره‌ای سازگاری می‌دهند. قبیله‌گرایی و اسلام‌گرایی هر دو زمینه را از دست دادند، سه گروه از رهبران (روشنفکران، ملاها و سران قبایل) به اتخاذ برداشتی «بنیادگرایانه» از جامعه روی آوردند که نازل‌ترین تعبیر مشترک از جهاد بود.

حزب اسلامی رادیکال حکمتیار تنها حزبی است که ایدئولوژی انقلابی اسلام‌گرایانه‌ای دارد؛ مشخصه‌ای سازگار با این حقیقت که این حزب نفوذ خود را در میان مجاهدین رزمنده درون افغانستان از دست داد اما پشتیبانی پناهندگانی را که تا حدی شهرنشینان جدید افغانستان هستند، به دست آورد (اسلام‌گرایی، همچون در ایران و مصر، در پی یافتن پایگاهی اجتماعی در میان روستاییان جابجا شده و اخیراً شهری شده‌ای برآمده است که شمار آنها در کابل پیش از جنگ نسبتاً ناچیز بود). اما این همگنی و تجانسِ تفاوت‌های سیاسی میان مجاهدین (به استثنای هواداران حکمتیار)، در بازی سیاسی کنونی در افغانستان چیزی به حساب نمی‌آید.

مسئله اصلی، نه اجتماعی و نه عقیدتی، بلکه قومی است. این بدین معنی نیست که بگوییم احزاب اکنون منطبق با گروههای قومی‌اند و جنگ داخلی قومی در

افغانستان درخواهد گرفت. در حقیقت، برای شناخت عامل قومی در افغانستان لازم است بین گروههای «کلان قومی» و «خرده قومی» تمایز قائل شویم. گروههای «کلان قومی» گروههایی هستند که در نقشه‌های به اصطلاح قومی افغانستان ظاهر می‌شوند و وجود آنها تلاش شوروی را برای ایجاد «ملیت‌ها» در افغانستان بر مبنای زبان، فرهنگ، تاریخ و سرزمینی مشترک توجیه می‌کند. این کلان قوم‌ها عمدتاً عبارتند از: پشتون‌ها، تاجیک‌ها، ازبک‌ها، هزاره‌ها، بلوچی‌ها [بلوچ‌ها] و ترکمن‌ها، اما حتی اطلاق «گروههای قومی» به همهٔ این‌ها سؤال‌برانگیز است.[۵] در واقع، حتی اگر تعلق به گروه قومی خاص نقشی در وابستگی سیاسی داشته (جمعیت [اسلامی] ۶۰ درصد «تاجیک» و احزاب حکمتیار و خالص عمدتاً پشتون است)، هیچ حزب سیاسی از میان اتحاد احزاب هفتگانه در پیشاور بیان‌کننده منافع یک گروه قومی نیست.

هویت قومی، تنها یکی از چندین عامل تعیین‌کننده وابستگی سیاسی در افغانستان است.[۶] بُعد دیگری هم هست که نقشی عمده در گرایش‌ها و خصومت‌های سیاسی در سطح محلی ایفا می‌کند: هر افغان (دست‌کم در نواحی روستایی) به یک گروه «خرده قومی» موسوم به «قوم» تعلق دارد. «قوم» اصطلاحی است که برای تعیین حدود هر بخش از جامعه که افراد آن از طریق پیوندها و همبستگی‌هایی به یکدیگر متعهدند به کار می‌رود؛ این اصطلاح ممکن است در ارجاع به خانواده‌ای گسترش یافته، یک طایفه، گروهی شغلی یا یک روستا و امثال آن به کار گرفته شود. «قوم» هم براساس رابطه خویشاوندی و هم ارباب و رعیتی مبتنی است. «قوم» پیش از آن که گروهی قومی باشد، گروه همبستگی است که از اعضای خود در برابر تعدی و تجاوز دولت و دیگر گروهها یا «قوم‌ها» حمایت می‌کند اما در عین حال صحنه رقابت داخلی میان رقیبان بر سر تفوق محلی نیز هست.[۷] در سطح محلی، وابستگی‌های «قومی» از سایر عوامل مؤثرتر است. هیچ نظام سیاسی از جمله یک نظام سیاسی اسلام‌گرا نتوانست این قواعد بازی را از بین ببرد یا حتی آن را از دور خارج کند و جایگزین آن شود. این امر مبین آن است که چرا رویکرد لفظی و شعاری انقلابی، که بر ضرورت به کارگیری دستگاه دولتی اسلامی جدید و جایگزین وابستگی‌های سنتی تأکید دارد، در نواحی روستایی افغانستان محکوم به شکست است. به همین دلیل است که اسلام‌گرایان سنی افغان ناچارند ایدئولوژی خود را تلطیف کنند و نیز علت آن که انقلاب ایران به افغان‌های روستایی متوسل نشد، همین نکته است.

تنها یک گروه قومی، هزاره‌های شیعه، در عمل هویت مشترک خود را تقویت کردند و در طول جنگ وابستگی‌های «خرده قومی» راکنار زدند. اما آیا آن پدیده پیامد گسترش انقلاب ایران در میان آنان است؟ برای پاسخ به این پرسش باید دانست که هزاره‌ها برخلاف شیعیان غیرهزاره خود را نخست گروهی قومی و سپس یک گروه مذهبی می‌دانند و دیگران نیز در باب آنان چنین تصوری دارند. هزاره‌ها از واژه «ملت» برای معرفی خود استفاده می‌کنند و حال آن که دیگران کلمه «قوم» را به کار می‌برند و این در حالی است که بخصوص پشتون‌ها بر ویژگی‌های نژادی هزاره‌ها تأکید می‌ورزند (که در حقیقت، نامشهودتر از مثلاً خصوصیات نژادی ترکمن‌هاست). هنگامی که شیعیان به همان گروه‌های قومی همسایگان سنی خود تعلق داشته باشند، روابط بهتری با آنان دارند. این موضوع در مورد حزب‌اللهی‌های هرات، قزلباش‌های کابل و پشتون‌های قندهار صدق می‌کند.

جامعه شیعیان افغان

برای ارزیابی بازتاب انقلاب ایران در افغانستان باید تمایز آشکاری میان سنی‌ها و شیعیان قائل شویم. چنان که دیدیم، تفکیک سنی و شیعه از سوی روستاییان افغانی عمدتاً مسئله‌ای مربوط به هویت قومی تلقی می‌شود و حال آن که علما آن را شکافی کلامی می‌پندارند (شیعه‌ها تقریباً رافضی پنداشته می‌شوند؛ چرا که علمای افغان غالباً در شبه قاره‌هند در محیط شدیداً سنی حنفی درس خوانده‌اند). اما برای روشنفکران اسلام‌گرا که عادت دارند بر وحدت امت تأکید کنند و آثار علی شریعتی را می‌خوانند، موفقیت انقلاب ایران فرصت خوبی، هم از نظر پشت سرنهادن تفرقه‌ها در مقاومت افغان و هم از لحاظ کسب حمایت خارجی جدید و مؤثر در نبرد علیه رژیم کمونیستی و شوروی‌ها تلقی می‌شود. این واقعیت که در تبلیغات رسمی ایران در آن زمان از ارجاع به منابع کلاسیک شیعی پرهیز می‌شد و وحدت جهان اسلام مورد تأکید قرار می‌گرفت، زمینه اشتیاق اولیه به انقلاب ایران را فراهم می‌کرد. این سیاست ایران در قبال مقاومت افغانستان بوده که دشمنی و خصومت غالب مجاهدین اسلام‌گرای سنی را برانگیخته است. تجربه من از سفر پکتیا تا هرات در سال ۱۹۸۲، مؤید آن بود که شکاف میان حامیان انقلاب ایران و مقاومت سنی‌های افغان از قبل

وجود داشته است (۱۹۸۱ احتمالاً سالی بحرانی بود). پیش از تحلیل دلیل این شکاف، نگاهی دقیق‌تر به جامعه شیعی افغانی می‌افکنیم.

مسلمانان شیعه شاید ۱۵ درصد جمعیت افغانستان را تشکیل دهند (اتحاد شیعه در ایران اخیراً مدعی رقم ۳۰ درصد شد).[۸] شیعیان افغانی عمدتاً هزاره‌اند؛ گروه قومی فارسی‌زبانی که در ناحیهٔ مرکزی افغانستان زندگی می‌کنند و در سال ۱۸۹۲ حکومت کابل آنها را مقهور کرد. بیشتر هزاره‌ها دهقانانی فقیرند که تحت سلطه ارباب‌ها یا میرها و سیدهایی به سر می‌برند که در هزاره‌جات بسیار بیش از هر جای دیگر افغانستان مورد احترام‌اند. در کابل بسیاری از هزاره‌ها به باربری، آشپزی و رفتگری مشغول‌اند، اما اکثر آنان موفق شده‌اند به تجار ثروتمندی تبدیل شوند. هزاره‌ها معمولاً از سوی افغان‌های سنی تحقیر می‌شوند و از آنچه با نام استعمارگری پشتون در اراضی آنها ظاهر شد، منزجر و آزرده‌اند. این امر از طریق حکومت مرکزی و کوچ‌گزینانی صورت گرفت که زمین‌های هزاره‌ها را به منظور چرای دام‌ها خریدند یا تصرف کردند. طی دهه ۱۹۷۰، دهها هزار هزاره به ایران رفتند و به کارگری پرداختند.

در شهرها، گروه‌های شیعه دیگری هم دیده می‌شوند. قزلباش‌ها در کابل، همچون شیعه‌های قندهار، احتمالاً اعقاب سربازان و مأموران ایرانی‌اند که در نیمهٔ قرن هفتم در آنجا استقرار یافتند. هر دو گروه، زبان مردم محیط اطراف خود را گرفتند اما هویت شیعی خود را شدیداً حفظ کرده‌اند. در هرات، جمعیت شیعه به نظر می‌رسد بومی باشند؛ هرات زمانی بخشی از امپراتوری صفوی بوده است. شیعیان شهری، تحصیل‌کرده و متجددند.

درگذشته، شیعیان افغان به منظور مقابله با وضعیت خصمانه محیط خود که تحت سلطه سنی‌ها بود، خود را با ایران می‌شناساندند. طی دهه ۱۹۶۰، تصاویر شاه به جای تصویر فعلی [امام] خمینی دیده می‌شد. اما از دهه ۱۹۵۰، جنبشی احیاگرانه جامعه را فراگرفته بود. روحانیان جدید شیعه که از تحصیلات کافی برخوردار و بسیار فعال بودند، بر اثر به حاشیه رانده شدن تشکیلات سنتی پس از جنگ‌های قرن نوزدهم و به‌رغم تلاش‌های ظاهرشاه برای تقویت رهبری سنتی هزاره‌ها در جریان انتخابات دهه ۱۹۶۰ مجلس ملی، نفوذ تازه‌ای به دست آوردند. این روحانیون جدید از طریق ارتباط مستقیم با آیت‌الله‌های ایرانی مستقر در نجف مشروعیت و مقبولیتی یافتند. در نتیجه، سنت انطباق با ایران و موضوع مشروعیت مذهبی با یکدیگر ترکیب

شد. روشن نیست روحانیان جوان افغانی دقیقاً چه زمانی برای نخستین بار به نجف و کربلا راه یافتند. اما این مهاجرت از دهه ۵۰ تا جنگ خلیج [فارس] دوام یافت و در حالی که برخی هزاره‌های غیرروحانی در جستجوی کار به ایران و عراق مهاجرت می‌کردند، گاه فرصت تحصیل نیز می‌یافتند. به این ترتیب، فضای مهاجرت، اعم از عرفی و روحانی به وجود آمد؛ این گروه به شدت سیاسی شدند و تحت‌تأثیر مباحث سیاسی معاصر قرار گرفتند. بیشتر کادرهای فعلی جنبش شیعی در افغانستان فرزندان این نسل‌اند که در فاصله سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ به سیاست روی آوردند.

این قبیل سفرهای شیعیان افغانی در ایران و عراق به «ایرانی شدن» جامعه شیعه افغانستان انجامید. ادواردز و کوپکی یادآور می‌شوند که آداب و شعائر مرسوم شیعیان ایران (مثل مراسم محرم و استفاده از روضه‌های ضبط شده مربوط به عاشورای حسینی) از دهه ۵۰ در افغانستان رواج یافت.[۹] «ایرانی شدن» جامعه شیعی افغان در موارد جدیدتر دیگری نیز همچون نام‌ها و نام‌های خانوادگی مشهود است (کاربرد آقا و نام‌های خانوادگی مختوم به ی).

گسترش افکار احیاگرایانه به ۱۹۵۰ برمی‌گردد؛ زمانی که سیداسماعیل بلخی، روحانیِ در آن زمان مورد پشتیبانی عراق، در سیر و سفرهای خود به تبلیغات دینی ـ سیاسی و بیان مواعظی پرداخت که سرانجام به دستگیری‌اش منجر شد. در دهه ۱۹۶۰، روحانیان شیعه دیگری از جمله واعظ در کابل و شیخ محسنی در قندهار به فعالیت پرداختند. همهٔ این چهره‌ها دو خصیصه مشترک دارند: نخست، فعالیت‌های سیاسی ـ مذهبی آنها مقدم بر انقلاب ایران بود که این موضوع بدین معناست که رادیکال شدن جامعه شیعی افغانی پیامد انقلاب ایران نیست بلکه بخشی از جنبش گسترده‌تر شیعی بیش از قم، در نجف و کربلا متمرکز است.[۱۰] دوم، آنان عمدتاً شاگردان و مریدان آیت‌الله [سیدمحسن] حکیم تا وفات وی در سال ۱۹۷۰ بودند و از آن پس، در سلک شاگردان و مریدان آیت‌الله خویی یا شریعتمداری درآمدند و نه آیت‌الله خمینی. ۲ تن از برجسته‌ترین روحانیان شیعه افغانی کنونی، شیخ آصف محسنی (رهبر حرکت اسلامی) و قربانعلی محقق (از دره ترکمن که اکنون در ایران زندگی می‌کند و درگیر سیاست نیست)، شاگرد و مرید [آیت‌الله] خویی هستند. فقط سومین روحانی در سلسله مراتب کنونی ـ با شهرت کمتر ـ یعنی تقدسی، شاگرد و مرید [آیت‌الله] خمینی است که او نیز از ترکمن‌ها و اکنون رهبر «پاسداران» است.

جوانان شیعه تحت‌تأثیر حرکت‌های چپ‌گرا (مائوئیستی) و ناسیونالیستی نیز هستند. جای شگفتی است که برای هزاره‌ها تمایز قطعی میان جنبش‌های چپ‌گرا، ناسیونالیستی و روحانیان ـ آن گونه که در مورد سُنی‌ها وجود دارد ـ دیده نمی‌شود. علت این است که حامیان همهٔ این حرکت‌ها، جز روحانیون معدودی چون محسنی، ابتدا هویت هزاره خود را ابراز می‌دارند. این نکته توضیحی است بر این که چرا در آغاز شورش علیه رژیم کمونیستی، هزاره‌ها تنها گروه قومی بودند که سازمانی سیاسی بر مبنای قومی ایجاد کردند؛ هر چند این سازمان (شورای اتفاق اسلامی افغانستان) هیچ گاه رسماً بر هویت صرفاً هزاره یا شیعی خود تأکید نکرد. شورا توسط روحانیانی همچون سیدعلی بهشتی، میرها و روشنفکران در تابستان ۱۹۷۹ به وجود آمد و این زمانی بود که هزاره‌جات تقریباً یکسره از حضور هر حکومتی آزاد بود (به جز بامیان که در تابستان ۱۹۸۸ به دست کمونیست‌ها تخلیه شد). در سفری به ناحیه در ۱۹۸۲ شاهد بودم که شورا عملاً مسئول دوسوم هزاره‌جات بود. در دیدار دوباره‌ای در ۱۹۸۴ معلوم شد که حضور شورا به نوار کوچکی تقلیل یافته که توسط عناصر رادیکال شیعه در تابستان ۱۹۸۸ تصرف شده بود. این تحول به طوری که خواهیم دید، پیامد سیاست ایران بود. اما نخست باید احزاب سیاسی شیعی را بررسی کنیم.

احزاب شیعه به دو دسته احزاب مستقل و خمینی‌گرا تقسیم می‌شوند؛ همه حزب‌های خمینی‌گرا جز حرکت اسلامی از سوی شاگردان پیشین آیت‌الله خمینی رهبری می‌شود. در سال ۱۹۸۲ که شورا دچار تفرقه شد، اعضایی که مرید و شاگرد آیت‌الله خمینی بودند، از شورا خارج شدند و به تأسیس احزاب خمینی‌گرا مبادرت ورزیدند یا به چنین احزابی پیوستند؛ در حالی که بیشتر پیروان [آیت‌الله] خویی با بهشتی، این روحانی سنتی و شاگرد [آیت‌الله] خویی و رهبر شورا ماندند. به طور کلی، طرفداران [آیت‌الله] خمینی در میان شیعیان افغان، جوان‌تر و البته رادیکال‌تر از پیروان [آیت‌الله] خویی‌اند.

احزاب شیعی مستقل

شورای اتفاق اسلامی به رهبری «آیت‌الله» بهشتی (از واراس و تحصیل‌کرده در نجف زیر نظر [آیت‌الله] خویی) و سید جَگلان (افسر نظامی پیشین از خانواده‌ای سنتی از خَوات)، حزبی سیاسی نبود بلکه شورایی اجرایی بود که ادعا می‌کرد طبقات مختلف

جامعه هزاره را گرد هم آورده است؛ در حقیقت، سیدها بر این گروه سیطره داشتند. شورا در سپتامبر ۱۹۷۹ در واراس تأسیس شد؛ جایی که در آن کنگره هزاره‌ها، پس از محو کامل تشکیلات اداری کابل در ناحیه برگزار گردید. این شورا را نه ایران و نه پاکستان به رسمیت نشناخت. در آغاز سیدبهشتی مدافع و مبلّغ امام خمینی بود، اما به زودی سرشت محافظه‌کارانه این گروه (هر چند بعضی از مائوئیست‌ها زیر پوشش این گروه آن را به اتخاذ رویکرد اجتماعی رادیکال‌تری سوق می‌دادند) به مخاصمه با عناصر هوادار ایران منجر شد.

افزون بر این، سازمان کوچک، مستقل و کارایی به نام مستضعفین به رهبری هاشمی در بامیان وجود دارد که متأثر از مباحثات چپ‌گرایانه علی شریعتی بود که توسط [سازمان] مجاهدین خلق ایران صورت می‌گرفت. گروه شیعه دیگری در استان نیمروز در مرز ایران وجود دارد که از مائوئیست‌های پیشین تشکیل شده است. رهبری این گروه با پرویز است و جبهه نیمروز خوانده می‌شود. گفته می‌شود که این گروه تمایلات بیشتری به هواخواهی از ایران اتخاذ کرده، اما از سال ۱۹۸۲ به این سو چیزی از آن شنیده نشده است.

احزاب شیعی طرفدار ایران

بیشتر احزاب شیعه هوادار ایران را کارگران و روحانیان جوانی تشکیل دادند که از ایران بازگشتند. شایان ذکر است که یک کارگر جوان بازنشسته از ایران به هزاره‌جات، پس از فراگیری خواندن و نوشتن و مشارکت در انقلاب، در تصور دهقانان روستایی هزاره نه یک زحمتکش بلکه یک «تحصیل‌کرده» و «روشنفکر» است و خود آن کارگر نیز چنین می‌پندارد. این تصویر علت اتحاد میان روشنفکران و روحانیان جوان را تبیین می‌کند؛ آنان هر دو افراد جدیدی هستند که از صف نخبگان سنتی (سیدها یا میرها) بیرون شده‌اند و پیشینه متأخر شهری دارند.

نفوذ ایران در نتیجه دو عامل اصلی در هزاره‌جات رشد کرد: نخست پیوند سنتی میان شیعیان افغانی و ایران، و دوم، تنش‌های اجتماعی درون هزاره‌جات که مهمتر از سایر نقاط افغانستان بود. در هزاره‌جات، سیدها کاست یا طبقه‌ای با ازدواج‌های صرفاً درون کاستی هستند که مردم به آنان خمس می‌پردازند. اربابان در هزاره‌جات قدرتی بیش از دیگر نواحی افغانستان دارند. وجود میرهای صاحب بیش از یک روستا

غیرمعمول نیست؛ الگویی که در نواحی سنی‌نشین افغانستان به هیچ وجه دیده نمی‌شود. ریشه دواندن احزاب طرفدار ایران در میان دهقانان هزاره بر اثر اتحاد نسل جدید تحصیل‌کرده در ایران یا عراق با بعضی از اجاره‌کاران فقیر علیه تشکیلات قدیمی سیدها و میرها که نتوانستند علیه این تهدید متحد شوند، ممکن شد.

احزاب سیاسی هوادار ایران همگی عضو اتحاد احزاب هشتگانه‌اند که در سال ۱۹۸۶ تشکیل شد و پایگاه آن در قم بود. این اتحاد شامل احزاب ذیل است:

حرکت اسلامی: (که نباید با گروه سنی حرکت انقلاب اسلامی اشتباه شود) به رهبری شیخ آصف محسنی، روحانی اهل قندهار، حزبی با کمترین وابستگی به تهران است. این حزب که در سال ۱۹۷۹ در میان شیعیان شهری ایجاد شد، هیچ گاه با «شورا» پیوندی نداشته است. در ۱۹۷۹، به دنبال دسترسی رژیم [امام] خمینی به اسناد آمریکا مبنی بر حمایت از محسنی که در آن زمان در ایران مستقر بود، وی در منزل تحت‌نظر قرار گرفت. دفاتر او پس از آزادی در قم بازگشایی شد. اما در ژانویه ۱۹۸۸ بی آن که پیوندهایش را با اتحاد احزاب هشت‌گانه بگسلد، به اسلام‌آباد رفت. حرکت عمدتاً از میان شیعه‌های تحصیل‌کرده شهری و از همه گروه‌های قومی عضوگیری کرد (گویا محسنی پشتون است). این حزب در حواشی شرقی هزاره‌جات، در اطراف کابل و در خود این شهر (به فرماندهی سید انوری) قدرت دارد. حرکت تنها حزب شیعی است که همواره علیه شوروی‌ها دست به اقدامات نظامی زده است. حرکت اسلامی در باب عداوت‌های درونی هزاره‌ها خط‌مشی میانه روانه‌ای اتخاذ کرد و همچون جمعیت [اسلامی] از ایدئولوژی شدیداً اسلام‌گرایانه به موضعی معتدل روی آورد.

نصر: حزب یکدست هزاره با ایدئولوژی رادیکال است. گفته می‌شود که این حزب پیش از جنگ (در ۱۹۷۲ یا ۱۹۷۸) در کابل تشکیل شده و متشکل از بسیاری از جوانان چپ‌گرای سابق و ناسیونالیست‌های هزاره است. کادرهای حزب بسیار جوان‌اند. نصر به جنگی خونین با «شورا»، که هیچگاه عضو آن نبوده است، دست یازید (این جنگ هنوز در اطراف ناوار در استان غزنی ادامه دارد). نصر با خانواده‌های بزرگ مالک نیز مخالف است؛ گفته می‌شود که نصر چند تن از مالکان (اربابان) و بزرگان سابق نظیر حاجی نادر را در دره ترکمن اعدام کرده است. این حزب به صورت شورایی رهبری می‌شود. قدرت نصر در مرکز و شمال هزاره‌جات متمرکز است.

سپاه پاسداران: حدود سال ۱۹۸۲ زیر نظارت مستقیم ایران، ظاهراً به عنوان تلاشی

توسط پاسداران ایران برای غلبه بر دسته‌بندی‌های سیاسی شیعیان افغان از طریق گردآوردن همه عناصر طرفدار ایران در چارچوب جنبشی واحد تشکیل شد. همچنان که در افغانستان معمول است، این ساختار که برای یکی کردن احزاب دیگر ایجاد شد، به حزبی در میان سایر احزاب بدل گشت. «سپاه» در مقام گروهی انشعابی از «شورا» به وجود آمد و دو روحانی آن را رهبری می‌کردند؛ اکبری از بهسود و صادقی از نیلی. سپاه همان ایدئولوژی نصر را دارد اما مدعی است کادرهای آن از روحانیان بیشتری تشکیل شده است. سپاه به لحاظ جغرافیایی با نصر ممزوج است و برخوردهایی بر سر رقابت‌های محلی میان آنها در گرفته است.

نهضت: سازمانی یکسره هزاره است که در جنوب شرقی هزاره‌جات و در جامعه هزاره هرات پشتیبانی می‌شود.

نیرو: سازمان بسیار کوچکی است که پس از حذف [سید مهدی] هاشمی در قم در سال ۱۹۸۶ موقعیت خود را از دست داد.

حزب‌الله: تشکیلات شیعیان هرات است. حزب‌الله را قاری احمد (یا قاری یک دست)، جوان غیر روحانی زیرکی از هرات رهبری می‌کند. حزب‌الله صدها جنگجو در حومه هرات دارد و گفته می‌شود مورد حمایت رئیس جمهور ایران [آیت‌الله] خامنه‌ای است.

- دو سازمان کوچک دیگر بخشی از اتحاد احزاب هشت‌گانه در قم هستند: جبهه متحد اسلامی و دعوت. من نتوانستم نشانه‌ای از این دو گروه در داخل افغانستان بیابم.

خط‌مشی ایران در خصوص افغانستان

هنگامی که شوروی‌ها افغانستان را مورد تهاجم قرار دادند، امام خمینی و رئیس‌جمهور بنی‌صدر موضع سختی در قبال مسکو اتخاذ کردند؛ همچنان که قطب‌زاده تا زمانی که وزیر امور خارجه بود، این موضع را پیش گرفت. اما از تابستان ۱۹۸۱ که بنی‌صدر به تبعید رفت، «رادیکال‌های» ایران که در آن موقع قدرت را به دست گرفتند، به مقاومت افغان‌ها از نظر طرفداری از غرب و محافظه‌کاری بدگمان شدند. ضدیت با امریکا از همبستگی مسلمانان قوی‌تر بود.

تا پایان سال ۱۹۸۸، تحول مهمی در خط مشی ایران نسبت به افغانستان پیش نیامد.[۱۱] ایران، ضمن مخالفت شدید با تهاجم شوروی، بر مجاهدین افغان فشار آورد که هیچ امتیازی به شوروی‌ها ندهند اما آنان را از گرفتن کمک از ایالات متحده منع

می‌کرد و بر اولویت تحقق انقلاب اسلامی در جنگ علیه مهاجمان تأکید داشت. در حقیقت، ایران پیوسته از هرگونه دخالت مستقیم به نفع مجاهدین امتناع می‌ورزید اما وقتی که موافقت‌نامه ژنو در ۱۵ آوریل ۱۹۸۸ امضا شد، ایران به شدت آن را رد کرد. تناقض میان موضع لفظی شدید و فقدان تعهد عملی، بیشتر مجاهدین افغان به ویژه سنی‌ها و سرانجام بعضی از شیعه‌ها را به خصومت واداشت.

دومین ویژگی اساسی خط مشی ایران، گرچه علناً مطرح نشد، حمایت انحصاری از شیعیان بود. سیاست ایران در قبال افغانستان تا سقوط مهدی هاشمی مشاور نزدیک آیت‌الله منتظری و مسؤول صدور انقلاب [نهضت‌های آزادی‌بخش] در سپتامبر ۱۹۸۶، در قم اعمال می‌شد. در پی تلاش برای «عادی‌سازی»، وزارت امور خارجه کوشید دوباره اوضاع را به دست گیرد. در دسامبر ۱۹۸۶ و مارس ۱۹۸۷ ربانی رهبر سنی جمعیت اسلامی رسماً به تهران دعوت شد. اما وزارت کشور در زمان محتشمی پس از آتش‌بس ژوئیه ۱۹۸۸ در خلیج فارس روشن کرد که روابط با مجاهدین افغان همچون روابط با حزب‌اللهی‌های لبنان و شیعیان عراق، به عنوان بخشی از «حیاط خلوت» ایران، در حوزه استحفاظی آن وزارتخانه است.

تا ۱۹۸۶، احزاب شیعه طرفدار ایران مانند نصر، سپاه و حزب‌الله زیر نظر مستقیم پاسداران ایران تدارکات نظامی دریافت می‌کردند. اما این کمک هیچ‌گاه نتوانست با مقدار و کیفیت سلاح‌های تأمین شده از سوی پاکستان برای سنی‌ها برابری کند.

خط مشی و سیاستی که نخست در قم و سپس توسط محتشمی اعمال شد، با منطق صدور انقلاب ایران سازگار بود. شیعیان در افغانستان، همچون لبنان و عراق، نه به دلایل مذهبی و کلامی بلکه از آن رو که به چشم پیشگام انقلاب اسلامی از دیدگاه ایدئولوژیک نگریسته می‌شدند، مورد پشتیبانی قرار می‌گرفتند. سیاست صدور انقلاب نخست به معنای تضمین پیروزی «رادیکال‌های» درون جامعه شیعی و سپس به کارگیری این جامعه در مقام طلیعه‌دار انقلابی بود که حاکم نامشروع و شیطانی را براندازد. نخستین قسمت این برنامه از ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ با موفقیت به اجرا درآمد احزاب انقلابی، یعنی نصر و سپاه، پس از جنگ داخلی خونینی میان شیعیان توانستند «شورا» را به صورت نیروی منطقه‌ای کوچکی تقلیل دهند. دومین قسمت هیچ‌گاه موفق نشد: انقلاب ایران بازتابی در میان اهل تسنن نداشت. در اینجا به بررسی علت این امر می‌پردازیم.

ایران انقلابی و مجاهدین سنی

ایران در میان سنی‌های افغان تا حدی نفوذ داشته اما این نفوذ و تأثیر، نه سیاسی، بلکه فرهنگی بوده است. شعارها و الفاظ انقلابی در گفتارها و مباحثات همه مجاهدین شایع و رایج بود؛ حتی ملاهای محافظه‌کار شورش علیه کمونیست‌ها را «انقلاب» می‌خوانند. نمادهایی از ایران به عاریت گرفته شد (لاله‌هایی برای شهیدان). زبان و آداب و رسوم ایران، به دلیل اقامت طولانی افغان‌ها در ایران (و نیز برنامه‌های فراگیر فارسی بی‌بی سی) رواج بیشتری یافت. اما به عنوان قاعده‌ای کلی، همسان پنداری انحصاری ایران با شیعیان، مانع از گسترش مدل انقلابی ایران در میان سنیان شد.

خط مشی ایران نسبت به مجاهدین سنی ابهام‌آمیز بود. تا سال ۱۹۸۸، ایران بی آن که رسماً احزاب سنی اتحاد هفتگانه پیشاور را متهم کند، میان احزاب «اسلامی» (به معنای «اسلام‌گرا») و «ارتجاعی» (به اصطلاح معتدل) تمایزی قائل شد و هر تلاشی را برای دستیابی به توافقی با شوروی‌ها یا بازگرداندن ظاهر شاه محکوم کرد. رسانه‌های ایران از مجاهدین به عنوان «مسلمانان انقلابی افغان» نام می‌برند و به این ترتیب از ذکر دقیق گروه‌های مختلف اجتناب می‌ورزند. ایران از سنی‌ها خواست که خود را با سیاست «نه شرقی نه غربی» سازگار کنند و اتکا به کمک‌های تسلیحاتی غرب را، با تأکید بر اولویت انقلاب اسلامی بر پیروزی‌های کوتاه‌مدت نظامی محکوم کرد. اما در حقیقت، ایران هرگز به حمایت مستقیم حتی از مجاهدین «اسلامی» سنی (جمعیت [اسلامی] یا دو حزب [اسلامی]) مبادرت نورزید. تمایز رسمی میان احزاب «اسلامی» و «ارتجاعی» صرفاً به این معنی بود که احزاب «اسلامی» اجازه یافتند در تهران دفتر داشته باشند. تنها در این اواخر ایران کوشیده است به گفتگوهای غیر مستقیم در بالاترین سطح با احزاب سنی اتحاد هفتگانه اقدام کند. ایرانی‌ها در دسامبر ۱۹۸۶، مارس ۱۹۸۸ و دسامبر ۱۹۸۸ رسماً با ربانی در تهران ملاقات کردند.

ایران، به جای پشتیبانی مستقیم از احزاب «اسلامی» در جهت جذب گروه‌های انشعابی سنی تلاش کرد. بعضی از گروه‌های رزمنده سنی محلی در امتداد مرز ایران و افغانستان به عنوان گروه‌های حزب‌الله سازمان یافتند (روشن نیست آیا این گروهها بخشی از همان حزب‌الله است که در فهرست احزاب شیعه آمد)؛ این گروه‌های حزب‌الله سنی را اسماعیل خان از حزب جمعیت [اسلامی] در تابستان ۱۹۸۶ منحل کرد (در مورد حزب‌الله شیعه چنین نکرد). ایران از رهبران گروه‌های منشعب سنی نیز

استقبال کرد؛ از جمله نصرالله منصور از حرکت انقلاب [اسلامی] که در دسامبر ۱۹۸۷ استقبال گرمی از او به عمل آمد، مولوی مؤذن از جبهه نجات ملی، مجددی و قاضی امین [وقاد] از مخالفان حزب اسلامی حکمتیار. چهره‌ای محلی از غرب افغانستان، یکی از پیروان مورد اطاعت، که در سال ۱۹۸۰ سازمانی به نام جمعیت علما تشکیل داد (که مائوئیست‌ها در آن نفوذ کردند) و پس از کشمکش‌هایی با جمعیت اسلامی به ایران رفت، در مصاحبه‌هایی با رادیو تهران نقش نماینده سنی‌ها را به عهده گرفت و در اواخر اوت ۱۹۷۸ از موضع ایران علیه عربستان سعودی پشتیبانی کرد. یکی از گروه‌های انشعابی جمعیت [اسلامی] در هرات، به رهبری صفی‌الله افضلی (که در ژوئیه ۱۹۸۷ ترور شد)، بیش از رهبر اصلی جمعیت در [هرات]، اسماعیل‌خان، از حمایت ایران برخوردار شد؛ گرچه در حقیقت گروه افضلی مورد حمایت مالی سازمان‌های وهابی است.

به نظر نمی‌رسد ایران عملاً تلاش ورزد انقلاب اسلامی رادیکالی را در میان سنی‌های افغان به راه اندازد. ایرانی‌ها محتملاً فکر می‌کنند سنی‌ها از نظر سیاسی بیش از حد عقب مانده‌اند یا شیعیان خواهند توانست بدون دخالت ایران برادران اهل تسنن خود را «انقلابی کنند». معقول‌ترین تفسیر در این مورد تفسیری استراتژیک است: ایران می‌خواست جای پا و اهرم نفوذی از طریق شیعیان در افغانستان داشته باشد اما خواهان آن نبود که با شوروی‌ها رو در رو شود یا پیروزی زودرس مجاهدین را شاهد باشد که این مسئله می‌تواند ایالات متحده را به صحنه باز آورد.

ایران همواره نسبت به مقاومت شدید سنی‌ها بی‌میل بوده و فاصله‌ای را حتی با احزاب رادیکال‌تر سنی حفظ کرده است؛ حزب اسلامی در سال ۱۹۸۴ به دلیل ناامید شدن از حمایت بی‌تبعیض ایران را ترک کرد. امروزه جمعیت [اسلامی] تنها حزب سنی است که نمایندگی جامعی در ایران دارد. نگاه علاقه‌مندانه‌تر ایران به جمعیت ناشی از این حقیقت است که جمعیت حزبی عمدتاً فارسی‌زبان و از این رو متحد طبیعی شیعیان در صورت وقوع جنگ داخلی قومی در افغانستان است؛ اما از این حزب نیز در مطبوعات ایران به دلیل آن که بسیار محافظه‌کار و طرفدار غرب است، انتقاد شده است. در واقع، جمعیت یکی از معدود احزاب سنی (در کنار گیلانی و مجددی) است که روابط دوستانه‌ای با شیعه‌ها دارد و حق شیعیان را در برخورداری از احکام حقوقی و قضایی خود به رسمیت می‌شناسد. در این زمینه، همکاری خوبی

بین فرماندهان جمعیت و حرکت اسلامی شیعه وجود دارد. پشتون‌های افغان به دلایل تاریخی و فرهنگی معمولاً بیش از تاجیک‌ها با شیعیان مخالفت می‌ورزند. حکمتیار و خالص حق برقراری نظام حقوقی خاص شیعیان را نمی‌پذیرند.[۱۲]

نفوذ ایران: چرا ناموفق بود؟

پشتیبانی انحصاری ایران از شیعیان نفوذ این کشور را در افغانستان محدود کرد. شیعه‌های افغان، برخلاف شیعه‌های لبنان و عراق، اقلیتی کوچک هستند و معمولا از سوی گروه‌های قومی دیگر تحقیر شده‌اند. علمای سنی به دلایل مذهبی و کلامی کم و بیش ضد شیعه‌اند و شیعیان را تقریباً رافضی می‌انگارند. نفوذ اخوان‌المسلمین و جنبش‌هایی که در طول جنگ در میان مجاهدین افغان افزایش یافت، به بهبود روابط میان مکاتب فکری شیعی و سنی کمکی نکرد. این نکته که شیعه‌ها چندان با شوروی‌ها نجنگیدند و در سال ۱۹۸۶ کاروان‌های تسلیحاتی سنی‌ها را چپاول کردند، این تنش‌ها را تشدید کرد. تنها حرکت اسلامی محسنی روابط خوبی را با بیشتر احزاب سنی حفظ کرده است که شاید به این دلیل باشد که حزبی یکدست هزاره نیست.

دومین گرفتاری عمده در سیاست ایران جنگ [اول] خلیج [فارس] بود. ایران نیازمند اهرم‌هایی بود تا دخالت شوروی‌ها به نفع عراق را کاهش دهد، اما رژیم [امام] خمینی مراقب بود از هر گونه مواجهه مستقیم یا غیر مستقیم اجتناب ورزد. راه حل این موضوع حفظ ظرفیت مجاهدین شیعه در مقاومت و مقابله با هر گونه تجاوزی از جانب شوروی بود، بی آن که به آنان اجازه یا امکان حمله به شوروی‌ها داده شود. این خط‌مشی در بازداشتن شوروی‌ها موفق بود اما آثار جانبی بسیار منفی در افغانستان داشت: چنین به نظر می‌رسید که شیعه‌ها از جهاد مستثنی شده‌اند. نتیجه این امر خنثی و بر کنار ماندن در نگاه سنی‌ها بود که گمان می‌کردند خود به تنهایی بار تلاش‌های جنگی را به دوش می‌کشند. کادرهای نصر و سپاه نیز که محروم از سلاح بودند، چپاول کاروان‌های [تسلیحات] سنی‌ها را شروع کردند.

علاوه بر این، ایرانی‌ها نسبت به گروه‌های رزمنده در مرزهای خود، به ویژه در قبال جمعیت [اسلامی]، سیاست محدود کننده‌ای داشتند؛ بخصوص اجازه انتقال سلاح از پاکستان از طریق ایران بسیار به ندرت صورت می‌گرفت. در سال ۱۹۸۶،

صدور هر کالایی از ایران به افغانستان ممنوع شد و بدین ترتیب، مجاهدین از مواد غذایی و دارویی محروم ماندند. شماری از فرماندهان مجاهدین تا آن‌جا پیش رفتند که گفتند ایران در حقیقت جانب شوروی را گرفته است.

به رغم این مجادلات، مواردی بوده است که شیعه‌های رادیکال با حزب حکمتیار علیه گروه‌های محافظه‌کارتر، عمدتاً در استان‌های شمالی جوزجان، بلخ و غزنی متحد شدند، اما این موارد استثنا محسوب می‌شود. در جنوب، روابط پرفراز و نشیب بین هزاره‌ها و پشتون‌ها اکنون به طور عمده بر خصومت‌های قومی ـ سنتی مبتنی است. رویدادهای اوت ۱۹۸۸ در قره‌باغ و غزنی که در آن جنگ شدیدی میان هزاره‌ها و پشتون‌ها درگرفت، یکسره ریشه در مسائل قومی داشت.

دسته‌بندی در حکومت ایران نیز مانع از انسجام و پیوستگی سیاست‌های این کشور است. پس از سقوط هاشمی در قم (۱۹۸۶)، امور افغان‌ها همزمان توسط وزارت کشور که خط‌مشی قم را دنبال می‌کند و وزارت امور خارجه، که طرفدار سیاست متوازن‌تر و بازتری است، انجام می‌گیرد.

مانع دیگر، پیشروی تدریجی تضاد اسلام‌گرایی سنی و شیعه است. چنان که دیدیم، شرط ریشه گرفتن «اسلام‌گرایی» (به معنی اسلام سیاسی) در افغانستان انطباق دادن یک ایدئولوژی انقلابی شهری با جامعه چند پارچه و سنتی است. در میان سنی‌ها، جمعیت [اسلامی] معمولاً در سازگاری با جامعه سنتی موفق می‌شد. این کار برای احزاب شیعی نسبت به همتایان سنی آنها در عمل پیچیدگی و دشواری بیشتری داشت؛ چرا که اختلاف و تضاد در هزاره‌جات میان روستاییان عقب مانده و روحانیان جوان بازگشته از نجف شدیدتر از اختلاف میان روستاییان سنی دره پنجشیر و دانشجویان کابل است. دهقانان و روستاییان هزاره محافظه‌کارتر از سایر روستاییان و دانشجویان هزاره رادیکال‌تر از بقیه‌اند.

همچنین، نفوذ ایران در این اواخر بر اثر گسترش بنیادگرایی محافظه‌کار عرب در افغانستان که با انقلاب ایران و مذهب شیعه شدیداً مخالف است، محدود شد. این حرکت، در واقع چندان تازه نیست. از دهه ۱۹۵۰ به بعد، مدرسه‌هایی در پاکستان که ملاهای افغان در آن درس می‌خواندند، مورد حمایت مالی وهابیان سعودی، فرقه‌ای بسیار سخت‌گیر، جزمی و راست آیین قرار گرفت. اما سیر بنیادگرایی پس از تهاجم شوروی به افغانستان تشدید شد. از سال ۱۹۸۵، ورود صدها عرب از اخوان

المسلمین و وهابی‌ها به افغانستان از طریق احزاب اسلام‌گرا برای اقدام به جهاد شخصی آغاز شد. آنها عمدتاً از میان کارگران مهاجر سعودی عضوگیری می‌شدند و به منظور ورود به افغانستان به پیشاور در پاکستان اعزام می‌گشتند. آنان همچنین گاه با جنگ علیه تصوف، نفوذ تشیع و هر گرایش «انحرافی» (اعتیاد، انحراف اخلاقی و غیره) در تبلیغات مذهبی مشارکت می‌کردند. وهابی‌گری اینک در استان کُنَر به ویژه در نورستان (ملا افضل) و دره‌های پچ بسیار قوت گرفته، گرچه در بدخشان رهبران محلی جمعیت [اسلامی] آن را پس زده‌اند. اما نفوذ اخوان المسلمین در میان رزمندگان سنی گسترش یافته است؛ هر چند تسنن حنفی علیه این تبلیغات «خارجی» با قدرت به ابراز وجود می‌پردازد.

تغییر سیاست ایران

ایران به رغم محکوم کردن لفظی سیاست طرفدار غرب پاکستان، هیچ‌گاه سعی نکرد با تسلط پاکستانی‌ها بر سنی‌ها به معارضه برخیزد بلکه به جای آن خواستار معامله متقابل بود. در حقیقت، نوعی تقسیم ضمنی در عمل پیش آمد. به این ترتیب که سنی‌ها در پیشاور باقی ماندند و شیعه‌ها در قم. پاکستانی‌ها از مداخله بیش از حد در امور شیعیان اجتناب می‌کردند. تا سال ۱۹۸۶ شیعه‌ها هیچ دفتری در پیشاور نداشتند (شیعیان در کویته [مرکز بلوچستان پاکستان] مستقر بودند) و پاکستان از حمایت آشکار از یک دسته شیعی در برابر دسته‌ای دیگر اجتناب می‌ورزید (گرچه اسلام‌آباد غیر مستقیم از برخی گروه‌های غیر مذهبی ناسیونالیست شیعه نظیر اتحادیه و تنظیم پشتیبانی می‌کرد). این تقسیم تلویحی و عملی مشکلات لجستیکی بسیاری به وجود آورد؛ هم برای جمعیت [اسلامی] که در مرز ایران مستقر شده بود و معمولاً اجازه نمی‌یافت از طریق ایران از پاکستان سلاح دریافت کند، و هم برای نصر که وضعیتی عکس این موقعیت را داشت. حاصل آن، وجود و ائتلاف مختلف در پیشاور و قم بود.

تا نیمه سال ۱۹۸۸، تهران همان خط‌مشی لفظی سرسختانه را نسبت به افغانستان حفظ کرد. در آوریل ایران توافقات ژنو را که اسلام‌آباد، کابل، واشنگتن و مسکو آن را امضا کرده بودند، شدیداً محکوم کرد؛ این توافقات برای تهران تجسم همدستی دو ابرقدرت بود. تهران در آن زمان پیشنهاد کرد که مجاهدین سنی رادیکال مقرهای خود را به ایران منتقل کنند تا بتوانند جنگ را تا برقراری یک «دولت اسلامی» حقیقی در

افغانستان ادامه دهند. اما در پی‌آتش بس [در جنگ] خلیج [فارس]، تهران به ارزیابی کلی تازه‌ای در سیاست خارجی خود پرداخت؛ صدور انقلاب ناموفق تلقی شد و گروه‌های شیعی مختلف طرفدار ایران در موضع دشواری قرار گرفتند. اختلافاتی میان «رادیکال‌ها» و «میانه‌روها» در ایران بروز کرد، اما گرایش جدیدی ظاهر گشت: تهران خواستار مشارکت در روند مذاکرات و ادغام مجدد شیعه‌ها در سیاست‌های داخلی [افغانستان] شد. در باب مسائل افغانستان، تهران تصمیم گرفت به مذاکرات پس از توافق ژنو بپیوندد و شیعیان را تشویق کند که برای تشکیل حکومتی موقت در ترکیب اتحاد سنی‌ها قرار گیرد. مذاکرات مستقیم بین مسکو و مجاهدین و به قدرت رسیدن بی‌نظیر بوتو (که به دلیل نوعی پیشینه خانوادگی شیعی و این تصور که کمتر تحت نفوذ وهابی‌ها و امریکایی‌هاست، برای تهران پذیرفتنی‌تر از ضیاء الحق است) به تسهیل این تحول کمک کرد.

همزمان، حکومت جدید پاکستان سیاست متعادل‌تری نسبت به گروه‌های سنی اتخاذ کرد و حکمتیار موقعیت خود را به عنوان دریافت کننده اصلی کمک‌های نظامی و سیاسی از دست داد. در حقیقت، منافع پاکستان و ایران هر دو در ایجاد کمربندی «اسلامی» (پاکستان، افغانستان، ایران و شاید ترکیه) به هم نزدیک شد که این امر از نگاه اسلام‌آباد می‌توانست تهدیدهای هند و اتحادجماهیر شوروی سوسیالیستی را خنثی کند و از نظر ایران می‌توانست ایالات متحده را از پر کردن خلأ سیاسی ناشی از عقب‌نشینی شوروی مانع شود. پس از چشم‌پوشی ایران از «انقلاب اسلامی» [در افغانستان]، «بی‌طرفی اسلامی» جدید توانست به سود ایران و پاکستان تمام شود. هر دو کشور احساس می‌کنند که داشتن حکومتی باثبات از مجاهدین در افغانستان، با مشارکت سنی‌ها و شیعیان، بر لبنانی شدن این کشور ترجیح دارد. تغییر سیاست‌ها در نخستین کنفرانس بین‌المللی افغانستان که در ژانویه ۱۹۸۹ در تهران برگزار شد، تبلور یافت. رهبران اصلی «میانه» در اتحاد سنی‌ها (ربانی، مجددی و نبی) در اجلاس حضور یافتند؛ در حالی که رادیکال‌ها (حکمتیار) و سلطنت طلبان (گیلانی) غایب بودند. ولایتی در نطق افتتاحیه خود تنها به «ویژگی غیر متعهد» و «هویت اسلامی» افغانستان اشاره کرد؛ بی‌آن که ذکری از انقلاب به میان آورد. شیعه‌ها اقلیتی مشتاق حفظ حقوق خود معرفی شدند، نه پیشگام انقلاب. ولایتی همچنین بر ضرورت راه حلی سیاسی و اقدامی مشترک بین پاکستان و ایران برای ممانعت از بازگشت امریکا

تأکید کرد. مذاکرات میان دو ائتلاف به سهم شیعیان در مجلس موقت آتی مربوط می‌شد: سنی‌ها یک هشتم را پیشنهاد کردند و شیعه‌ها خواستار ۳۰ درصد بودند.

این استراتژی نیز که با سیاست جدید ایران سازگار بود،مورد استقبال شیعیان افغان قرار گرفت. آنان از فقدان پشتیبانی مادی در طول جنگ نا امید بودند؛ چیزی که با اهدای کمک به حزب‌الله لبنان قابل مقایسه نبود، و نگران انتقام و کینه‌جویی احتمالی پشتون‌ها پس از جنگ بودند. جنگ قومی شدیدی در اوت ۱۹۸۸ در نزدیکی غزنی بین هزاره‌ها و پشتون‌ها درگرفت و تفاوت کمک غرب و ایران، تفاوت نظامی میان شیعه‌ها و سنی‌ها را وسیع‌تر کرد.

اما این حرکت به سوی ادغام دو اتحاد با مخالفت شدید نظامیان پاکستانی، گروه‌های فشار وهابی‌ها و اخوان المسلمین در پاکستان، و احزاب سنی رادیکال‌تر (حکمتیار، سیاف و خالص) روبه‌رو شد. این مخالفت را که به خروج شیعیان از مجلس موقتی انجامید که در فوریه ۱۹۸۹ در راولپندی پاکستان تشکیل شد، به سادگی می‌توان توضیح داد. نخست، شیعیان به رغم ایدئولوژی ادعایی «رادیکال» خود متمایل بودند با افغان‌های «میانه‌رو» بخصوص مجددی که به مشارکت شیعیان در آن مجلس رأی داد، و جمعیت [اسلامی] همراه شوند. این امر به تضعیف «رادیکال‌ها» که مورد حمایت نظامیان پاکستانی و گروه‌های فشار وهابی‌ها و اخوان‌المسلمین بودند، می‌انجامید. افزون بر آن، حضور گسترده شیعه‌ها در مجلس، سهم پشتون‌ها را از کرسی‌های مجلس کاهش می‌داد. مخالفت احزاب رادیکال‌تر سنی با شیعیان همچنان که بیان‌گر تعصب قومی پشتون‌هاست، مبین نوعی بنیادگرایی سنی است. از سوی دیگر، برقراری روابط و اصلاح میان شیعیان افغان طرفدار ایران و میانه‌روهای سنی نشان‌دهنده این است که یکی دانستن ایران با هر نوع افراط‌گرایی اسلامی، سطحی نگری است.

ضمیمه: سیاست رژیم کابل نسبت به شیعیان

خلقی‌ها معمولاً از شیعیان نفرت داشتند. هزاران شیعه در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ از یک کنار کشته شدند؛ این کشتارها عمدتاً پس از شورش هرات در فوریه ۱۹۷۹ که به غلط به نفوذ ایران نسبت داده شد، صورت گرفت. در ژوئن ۱۹۷۹، صدها تن از ساکنان چنداوُل، محله شیعه‌نشین کابل، اعدام شدند.

اما ببرک کارمل کوشید شیعیان را در رژیم خود وارد کند. این سیاست سه جنبه داشت:

۱) اعطای موقعیتی بارزتر به شیعیان [حزب] پرچم نظیر سلطانعلی کشتمند، نخست‌وزیر سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۸ و هزاره‌ای از کابل.

۲) شناسایی هزاره‌ها به عنوان «ملیت» به همان مفهومی که در شوروی از ملیت استنباط می‌شد. در کابل، «شورای عالی هزاره‌جات» ایجاد شد (خادم حسین‌بگ رئیس این شورا بود).

۳) برخورد مساوی با اهل تسنن و شیعیان در نهادهای مذهبی. مقام دوم همواره برای شیعه‌ها تضمین شد: سید رضا افشاری برای شورای علما در ۱۹۸۵؛ سید محمدعلی شاه توکلی قائم مقام اداره امور اسلامی تا سال ۱۹۸۵؛ شیخ محمد عوض صدّیقی، معاون وزیر امور اسلامی در اوایل سال ۱۹۸۹.

اما این سیاست به چند دلیل ناکام ماند:

۱) همیشه فاقد مبنای سرزمینی بود؛ هزاره‌جات در سال ۱۹۷۹ تقریباً یکسره آزاد شده بود.

۲) شیعیان وارد شده در رژیم در میان روستاییان ناشناخته بودند و به دلیل بی‌ریشه بودن نمی‌توانستند کمک کار به حساب آیند.

۳) خلق عمدتاً به چشم حزبی پشتون و شدیداً ناسیونالیست دیده می‌شد و این کافی بود که هزاره‌ها را از پیوستن به آن باز دارد. از سوی دیگر، رژیم پرچمی هیچ‌گاه جرأت نمی‌کرد برای هزاره‌جات خودمختاری اعلام کند؛ چرا که این امر مخالفت و خصومت پشتون‌ها و خلقی‌ها را برمی‌انگیخت.

۴) به اصطلاح نمایندگان شیعیان گاه اسماعیلی بودند (همچون سید منصور «کیان») که روحانیان شیعه آنها را «درست آیین» تلقی نمی‌کردند.

۵) مارکسیست‌های شیعه، مائوئیست بودند و از کمونیست‌های هوادار شوروی نفرت داشتند.

۶) به عبارت کلی، رژیم هیچ‌گاه نتوانسته بود اعتباری کسب کند.

چشم‌اندازها

جنگ افغان‌ها تأیید دوباره‌ای بر هویت شیعی از طریق ایرانی مآب شدن و هویت

حنفی سنی، به استثنای امکانات نفوذ وهابیت، به همراه داشت. (اسماعیل‌خان در هرات تصاویر ژنرال ضیا را بر دیوارها می‌آویخت و نزدیک‌ترین مدرسه به مرز ایران را ابوبکر صدیق نام نهاد، به نام خلیفه‌ای که به چشم بیشتر شیعیان مشروعیتی ندارد). به موازات آن، ابراز هویت دوباره شیعیان در هزاره‌جات مشهود است: از صحنه خارج شدن چادرنشینان پشتون و تشکیلات اداری و اجرایی پشتون‌ها، همه قدرت اجرایی را به شیعه‌ها که اکنون مسلح و صاحب قدرت شده بودند، بخشید.

در طول جنگ، شیعیان افغان توانستند هویت خود را ابراز دارند و دولتی تقریباً مستقل در هزاره‌جات تأسیس کنند؛ هر چند خواستار استقلال نیستند. در حقیقت، شیعه‌ها بیش از هر وقت خود را افغانی می‌دانند، اما خواهان سهمی عادلانه از قدرت و به رسمیت شناختن فقه شیعه از سوی دولت‌اند. شیعیان از طریق کسب هویت از انقلاب اسلامی ایران، در عمل، برابری و مساواتی تلویحی با اهل تسنن به دست آوردند، اما نه تا آن حد که صرفاً عوامل ایران در افغانستان باشند. لکن همزمان مجاهدین سنی همه توجهات خود را به انقلاب ایران معطوف داشتند و افراطی‌ترین توجهات و ارجاعات ایدئولوژیک خود را به وهابی‌ها و اخوان‌المسلمین عرب نسبت دادند. جنگ افغان‌ها «گتوی شیعه» را که در آن انقلاب ایران خود را محبوس کرده است، عینیت بخشید. در آینده، افغانستان ممکن است مورد آزمایش جالبی باشد که ببینیم ایران چگونه با نمود محافظه‌کارانه بنیادگرایی سنی که اکنون در سراسر جهان اسلام گسترش می‌یابد و اسلام سیاسی مترقی‌تر، روشنفکران اسلام‌گرا را کنار می‌گذارد، همراهی خواهد کرد. مسأله [سلمان] رشدی در فوریه ۱۹۸۹ تلاش بی‌سابقه‌ای بود از امام خمینی که مستقیماً به تمام امت در زمینه‌های غیر سیاسی و صرفاً مذهبی متوسل شد؛ بی‌آن که به انقلاب و اسلام سیاسی استناد و اشاره‌ای شود. آیا این نوعی تجدید نظر یا شروع سازشی دراز مدت میان نمود شیعی اسلام سیاسی و بنیادگرایی سنی است؟

در افغانستان، انقلاب به سبک ایران وجود ندارد. محتمل‌ترین نتیجه، ظهور احتمالی یک «جمهوری اسلامی» محافظه‌کار سنی است که در آن مسأله روابط با شیعیان بیش از زمینه‌های ایدئولوژیک یا مذهبی بر مبنای قومی خواهد بود. اگر دولت مرکزی قدرتمندی وجود داشته باشد، شیعه‌ها احتمالاً خواهند توانست حدی از خود مختاری به دست آورند، حتی اگر قبایل پشتون بکوشند برخی از امتیازات

پیشین خود را در مراتع هزاره‌ها باز پس گیرند و این امر به برخوردهای مسلحانه محلی منجر شود. چنانچه دولت مرکزی قدرتمندی وجود نداشته باشد، هزاره جات اداره امور خود را به دست خواهد گرفت و در رقابت‌های محلی ایران در مقام داور عمل خواهد کرد و برخوردهای متعددی در مرزهای هزاره‌جات رخ خواهد داد. اما سیاست ایران پس از جنگ خلیج [فارس] محتملاً امکان روابط بهتر میان شیعیان و سنی‌ها را در افغانستان فراهم خواهد کرد.

احزاب شیعه

اتحاد احزاب هشت‌گانه مستقر در قم شامل احزاب ذیل است:

حرکت اسلامی: به رهبری شیخ آصف محسنی (قندهار).

نصر: تأسیس شده از سوی شاگردان و مریدان [امام] خمینی؛ رهبران عبارتند از عزیزالله شفق (بهسود)، عبدالعلی مزاری (مزار [شریف])، قربانعلی عرفانی (یکه اُلنگ)، صدّیقی (ترکمن).

سپاه پاسداران (انشعابی از شورا، در سال ۱۹۸۱): اکبری (معاون سابق [سیدعلی] بهشتی)، زاهدی (غزنی)، تقدسی (ترکمن، عالی‌رتبه‌ترین پس از محقق و محسنی)، صدیقی نیلی.

حزب‌الله: مستقر در هرات؛ قاری احمد، محمود کاتب.

نهضت: (نزدیک به [آیت‌الله] منتظری)، افتخاری (خویشاوند منتظری، از جاغوری)، زکی (جاغوری)، موسوی (نماینده در تهران).

دعوت: شیخ زاده (غزنی).

جبهه متحد انقلاب اسلامی (اتحادی از گروه‌های کوچک): لولنجی (پَروان)، عالمی (مزار)، قاسمی (بهسود)، نقوی (قندهار).

نیرو (به [سید مهدی] هاشمی نزدیک بود): سیدظاهر محقق (بهسود)؛ با رهبر مذهبی، قربانعلی محقق اشتباه نشود).

سایر احزاب عبارتند از:

شورای اتفاق: سید [علی] بهشتی، سید جَگلان.

مستضعفین: هاشمی (به [سازمان] مجاهدین خلق ایران نزدیک بود).

۱۱

آسیای مرکزی شوروی: آیا مسکو از نفوذ ایران می‌هراسد؟

مارتا بریل اُلکات

آسیای مرکزی: منطقه مسلمان‌نشین منحصر به فرد

آسیای مرکزی شوروی احتمالاً دوردست‌ترین همه مناطقی است که در این کتاب شرح داده می‌شود.[۱] از هنگام افول رونق راههای عظیم ابریشم، دورافتادگی و جداماندگی این منطقه به شکل‌گیری رابطه‌ای نسبتاً همانند بین مذهب و فرهنگ انجامیده است.[۲] به لحاظ تاریخی، جریان‌های اصلی گفتگو در جهان اسلام به آرامی به این منطقه وارد شد و این امر اغلب از طریق واسطه‌هایی انجام می‌گرفت که آن پیام را با نوعی تحریف انتقال می‌دادند. زمانی که روس‌ها آسیای مرکزی را در قرن نوزدهم ضمیمه خود کردند، با محدود کردن سفر به منطقه و از منطقه، با وارد کردن نظام ماهرانه سانسور و با قرار دادن محاکم و مدارس مذهبی زیر نظارت دولت، این جدا افتادگی را هر چه بیشتر تشدید کردند.

جدا افتادگی آسیای مرکزی پس از به قدرت رسیدن بلشویک‌ها کامل‌تر شد. در ۷۰ سال گذشته، رژیم شوروی سیاست ضد مذهبی آشکاری در آسیای مرکزی دنبال کرده است. شدت این سیاست در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است. در دهۀ نخست حکومت کمونیستی، رژیم میان مشی سرکوب مذهبی و سیاست پذیرش تدریجی نقشی محدود برای تشکیلات مذهبی در تردید و نوسان بود. اما در اواخر دهه ۱۹۲۰، استالین به این ابهام و تردید پایان داد و روندی را اتخاذ کرد که در جهت محو تشکیلات مستقل مذهبی و برچیدن مناسک مذهب مستقر طراحی شده بود. تمامی اموال متعلق به نهادهای دینی و روحانی ملی شد، مساجد و مدارس بسته شد و هزاران روحانی اعدام یا روانه زندان‌های اردوگاهی شدند.

طی جنگ جهانی دوم، هیئت مذهبی مسلمانان تحت نظارت دولت موسوم به سادوم در آسیای مرکزی تأسیس شد.[۳] بازگشایی حدود بیست مسجد و دو مدرسه

برای خدمت به مسلمانان منطقه به عهده سادوم گذاشته شد.[۴] این تشکیلات مذهبی که کارکنان آن را روحانیان آموزش دیده از سوی سادوم تشکیل می‌دادند، تا سال ۱۹۸۹ تنها سازمان‌های اسلامی مجاز در آسیای مرکزی بود. از مدرسه مورد حمایت سادوم در تاشکند، ازبکستان، معروف به انستیتوی امام‌البخاری، سالانه حدود ده روحانی جوان فارغ‌التحصیل می‌شدند.[۵] اما فعالیت‌های روحانیان رسماً آموزش دیده با فعالیت‌های هزاران روحانی «غیرقانونی» یا خودآموخته تکمیل می‌شد که خدمات غیرمجاز را در مساجد غیررسمی و سایر مکان‌های عمومی هدایت می‌کردند. مقامات ازبکستان اخیراً پذیرفته‌اند که روحانیانی که به طور غیرقانونی آموزش دیده‌اند، پانزده برابر روحانیانی هستند که از آموزش قانونی برخوردارند.[۶] دیگران مدعی‌اند که شمار افرادی که آموزش مذهبی غیررسمی کسب کرده‌اند، بسیار بیشتر است.[۷]

با فرض وجود محدودیت‌های غیرعادی حیات سیاسی در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، نقش اجتماعی و سیاسی اسلام در آسیای مرکزی با بیشتر نقاط جهان اسلام متفاوت بوده است. ظاهراً این منطقه هنوز جدا افتاده است. بیشتر مرزهای آسیای مرکزی بسته است، گرچه انقلاب تکنولوژیک روش‌های تازه‌ای برای رسوخ افکار به درون این جامعه ابداع کره است.[۸] فرستنده‌های رادیویی از خارج، نوارهای کاست قاچاق و حتی دستگاه‌های تکثیر همه به ورود ایده‌های «بیگانه» به آسیای مرکزی کمک کرده است.

با وجود این، به رغم همه محدودیت‌های رسمی برای عمل به مذهب، اسلام خود را نیرویی پویا در زندگی مردم آسیای مرکزی شوروی نشان داده است. با این حال، برای تحلیل‌گران غربی ارزیابی نقش اجتماعی و سیاسی اسلام در آسیای مرکزی بسیار مشکل است. ما در مورد بسیاری از بزرگترین شهرهای این منطقه ارزیابی کرده‌ایم، اما ترتیب اقامت درازمدت بسیار دشوار بوده است. تقریباً همه شهرهای کوچک‌تر که فعالان سیاسی مسلمان ظاهراً در آنجا بیشتر متمرکز بوده‌اند، خارج از محدوده‌های مجاز بوده و نواحی روستایی کلاً بیرون از دسترس است.

به این ترتیب، ما معمولاً ناچاریم به منابع مکتوب بسنده کنیم. اما بحث‌های شفاف و صریح دربارهٔ نقش اجتماعی و سیاسی اسلام در آسیای مرکزی در نوشته‌های شوروی دیده نمی‌شود؛ با عنایت به این نکته که دولت رسماً مدعی جامعه‌ای ملحد

است. حتی اکنون در فضای بازترگلاسنوست (آشکار بیانی)، از تداوم محدودیت‌های مربوط به بحث آزاد دربارهٔ فراگیری و نفوذ مذهب در جامعه بسیار گله می‌شود. با وجود این، برخی منابع روسی سودمندتر از دیگر منابع است.[۹] انتشارات علمی و دانشگاهی و روزنامه‌های هر جمهوری اطلاعات ارزشمندی به دست می‌دهند؛ به ویژه اگر استفاده معقول و سنجیده از سامیزدات (نوشته‌های چاپی غیرقانونی) یا دیگر انواع نوشته‌های مخفی را به آنها بیفزاییم.[۱۰] به‌رغم تأثیر مبنای اطلاعاتی ما چنین منابعی به وضوح نشان می‌دهد که آسیای مرکزی شاهد احیای مذهبی بوده است.

اما با توجه به مشکلات مربوط به مبنای اطلاعاتی ما، توصیف ماهیت دقیق این احیا دشوار است و ارزیابی اهمیت نسبی گرایش‌های مختلف داخلی و جهانی مشوق آن واقعاً ناممکن است. بدین سان، نامحتمل است که تاکنون نقش انقلاب ایران را در تشویق گرایش‌های موجود قبلی در آسیای مرکزی به درستی فهمیده باشیم تا به جستجوی راه‌حل‌هایی برای شکست‌ها و نارسایی‌های نظام سوسیالیستی شوروی از طریق حمایت از نظمی اسلامی برآییم. اما مطمئناً انقلاب ایران مؤثر بود؛ دست‌کم این انقلاب برای مردمی در آسیای مرکزی که به گیرنده‌های موج کوتاه دسترسی داشتند، مدلی امروزی از جامعه‌ای سوسیالیستی پیش کشید تا به شناخت بیشتری از گذشته اسلامی خویش دست یابند.

اتحاد شوروی و ایران دو مرز مشترک دارند؛ یکی در آذربایجان (واقع در قفقاز) و دیگری در جنوب غربی ترکمنستان (در آسیای مرکزی). آذربایجان، و نه آسیای مرکزی، منطقه‌ای از اتحاد شوروی است که بیشترین نفوذ مستقیم انقلاب را می‌توان در آنجا انتظار داشت. در دو طرف مرز شوروی و ایران، آذربایجانی‌ها زندگی می‌کنند که از نظر تاریخی خود را مردم یگانه‌ای می‌دانند.[۱۱] بیش از ۷۰ درصد آذربایجانی‌ها شیعه‌اند،[۱۲] اما ترک تبارند و از رفتار تند یا بی‌توجهی نسبت به هم ملیت‌های خود از سوی حکومت تهران پیش و پس از انقلاب کاملاً آگاهند. ترکمن‌ها، دیگر مردم کناره مرز شوروی و ایران، ترک‌تبارانی سنی‌اند. گرچه طبق گزارش‌ها حدود ۵۰۰۰۰۰ ترکمن در ایران زندگی می‌کنند، اما اینان که از طوایف تِکّه، گوکلان و یُموت هستند، همگی سنی‌اند و در انقلاب ایران صرفاً نقشی حاشیه‌ای داشتند.[۱۳] تنها جمعیت عمده فارسی‌زبان در آسیای مرکزی، تاجیک‌هایند که آنان نیز سنی‌اند.[۱۴]

به‌رغم این امر که ایران با ۲ جمهوری مسلمان شوروی مرز مشترک دارد، بیشتر مردم آسیای مرکزی نسبت به رویدادها در تهران چندان نزدیکی و قرابتی احساس نمی‌کنند و در رخدادهای همسایه دیگر، افغانستان، قرابت بیشتری می‌یابند. افغانستان با سه جمهوری آسیای مرکزی (جمهوری‌های شوروی سوسیالیستی ترکمنستان، تاجیکستان و ازبکستان) مرز مشترک دارد و همه اقوام اصلی آسیای مرکزی شوروی هم ملیت‌هایی در افغانستان دارند.[۱۵] افغانستان خود احیای اسلامی را تجربه کرده و در این امر تا حدودی از رویدادهای ایران متأثر بوده است. این احیاگری به بحران سیاسی داخلی ویژه‌ای انجامید که به صورت جنگی داخلی ظاهر شد و تهاجم شوروی را موجب شد. مردم آسیای مرکزی شوروی از این رخدادها بی‌تأثیر نماندند، اما فشارهای ناشی از جنگ متفاوت و غالباً معارض بود.

احیای اسلامی در آسیای مرکزی، بی‌شک از تحولات داخلی اتحاد شوروی بیشترین تأثیر را پذیرفته است. طی دهه گذشته، جمعیت محلی ناگزیر در قبال سال‌های رکود برژنف، تصفیه‌های حزبی در آسیای مرکزی در طول بحران‌های جانشینی آندروپوف و گورباچف، و برنامه‌های جاری پروستریکا (بازسازی) واکنش نشان داده‌اند. این سیاست‌های رسمی متنوع فضاهایی ایجاد کرده که متناوباً نیروهای احیای مذهبی را حمایت می‌کرده یا محدود می‌کرده است.

سال‌های آخر حکومت برژنف (۸۲-۱۹۷۹) دوره‌ای از غفلت اداری بود که مساعد واقع شد. بی‌توجهی مسکو به امور داخلی جمهوری‌ها، به مقامات حزبی آسیای مرکزی این امکان را داد که احیای اعمال و مناسک اسلامی سنتی را که در نواحی روستایی جریان داشت، نادیده گیرند و از احیای توجه نخبگان شهری آسیای مرکزی به ریشه‌های فکری اسلام و آموزه‌های اسلامی چشم‌پوشی کنند.

اصلاح طلبانی که پس از مرگ برژنف به قدرت رسیدند، در قبال این احیای مذهبی کمتر تسامح داشتند. طی حکومت کوتاه یوری آندروپوف (دسامبر ۱۹۸۲-فوریه ۱۹۸۴) شواهدی مبنی بر سخت‌گیری در برخوردهای رسمی در قبال شیوع اعمال اسلامی در آسیای مرکزی دیده شد. انتقاد مسکو از تن دادن نخبگان حزبی محلی به حیات مذهبی جوامع آسیای مرکزی و حتی مشارکت آنان در این امر، پس از به قدرت رسیدن گورباچف در مارس ۱۹۸۵، بسیار بیشتر و صریح‌تر شد. اما با گذشت زمان معلوم شد که این حمله به مذهب ظاهراً بیش از آن که ناشی از تمایل به

بازداشتن موج احیای مذهبی در آسیای مرکزی باشد، نتیجه سیاست‌های قدرت‌طلبانه است. زمانی که گورباچف بر آن شد تا قدرت «گارد قدیمی» سازمان‌های حزبی جمهوری‌های آسیای مرکزی را تضعیف کند، حمله به مذهب را در حد بحث بر سر ناکارایی‌هایی که اعمال و عادات اقتصادی سنتی برای اقتصاد شوروی به بار می‌آورند، محدود کرد.[۱۶]

به هر حال، گورباچف و رهبریی که او بر سر کار آورد، به زودی با چالش‌هایی از ناحیه احساسات ناسیونالیستیِ ایجاد شده به وسیلهٔ برنامه‌های اصلاحی روبرو شدند. شدیدترین چالش‌ها در برابر سیاست ملیت حزب کمونیست شوروی بر اثر پیدایش و گسترش جبهه‌های ملی در جمهوری‌های بالتیک (لتونی، لیتوانی و استونی) و در پی برخوردهای ممتد خشونت‌بار میان قومی در قفقاز (ارمنستان، آذربایجان و گرجستان) بروز کرده است. اگر چه وضعیت سیاسی در جمهوری‌های آسیای مرکزی بالنسبه آرام است، اما جمعیت محلی از آنچه در دیگر نواحی کشور در جریان است، آگاه است و با شروع گسترش برخی جنبش‌های اصلاحی نوپا در خود این جمهوری‌ها نسبت به آن واکنش نشان داده است. مقارن با تحریر این اثر به سال ۱۹۸۹، این گروهها کوچک و عمدتاً غیررسمی و مطالبات آن‌ها بسیار خام و ابتدایی بود. اما نشانه‌های فزاینده‌ای از فعال شدن سیاسی در آسیای مرکزی مشهود است، در حالی که اعتراض عمومی تا حدود زیادی، بیش از همه، مستقیماً به سیاست‌های حزبی و خواسته‌های عمومی در قلمرو افزایش آموزش زبان ملی مربوط بوده است، احتمال زیادی هست که زمینه مذهبی موجود از قبل با گذشت زمان آشکارتر شود.

اسلام در آسیای مرکزی

مشی ضد مذهبی شوروی، تشکیلات اسلامی سنتی غالب را که در مساجد و حوزه‌های شهرهای کهن خیوه، بخارا و سمرقند متمرکز بود، بر هم زد. با این حال، شوروی‌ها در محو مذهب غیررسمی و سازمان نیافته موفقیت بسیار کمتری داشتند؛ مذهبی که در روستاها به آن عمل می‌شد؛ اسلام صوفی‌ها، صوفی‌های خودساخته، ملاهای خودآموخته و ملاهایی با آموزش غیررسمی. بدین سان، در حالی که مبنای آیینی اسلام برای بیشتر مردم آسیای مرکزی از میان رفته، بخش زیادی از فرهنگ اسلامی سنتی آسیای مرکزی پیش از انقلاب [اکتبر] محفوظ مانده است. حیات

اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در این منطقه هنوز شدیداً تحت تأثیر برداشتی تعدیل شده از فرهنگ سنتی است و بخصوص در نواحی روستایی، این فرهنگ، آسیای مرکزی را بسیار بیشتر از آن که به جامعه طراحی شده از سوی مهندسان اجتماعی کمونیست در مسکو نزدیک کند، به گذشته پیوند می‌زند.

در سال‌های اخیر، منابع رسمی شوروی پذیرفته‌اند که عملاً همه شهروندان مسلمان‌تبار شوروی هنوز دست‌کم هویتی غیرفعال از اسلام را برای خود حفظ کرده‌اند و این هویت برای جلوگیری از بسیاری اهداف اجتماعی حزب کمونیست کافی است. حزب تصدیق کرده است با آن که مقرر می‌دارد دروس ضدمذهبی ارائه شود، نمی‌تواند تضمین کند که این دروس برگزار شود یا محتوای آن‌ها جدی گرفته شود. دبیر اول حزب کمونیست تاجیکستان، کی.ام. محکمف، اخیراً اذعان کرد که در بسیاری از نواحی این جمهوری حتی در نهادهای آموزش عالی دروس ضدمذهبی ظاهراً در برنامه هست اما در حقیقت هرگز برگزار نمی‌شود.[۱۷]

ملیت‌های مختلف مسلمان می‌پذیرند که اسلام بخشی از میراث فرهنگی آنها و منبعی برای ارزش‌های اخلاقی آنان است.[۱۸] اسلام، آیین پدران آنهاست و هر یک از این ملیت‌ها بر پاسداشت نیاکان خود شدیداً تأکید دارند. برای همه ملیت‌های مسلمان آمیزه‌ای از هویت دینی و قومی وجود دارد که تمامی کسانی که در این منطقه زندگی می‌کنند، صرف نظر از مقام و موقعیت رسمی یا اداری خود، به آن قائل‌اند. تنها در مسکو دانشمندان علوم اجتماعی یا مبلغان حزبی شدیداً بر این نظرند که نفوذ اسلام اساساً کاهش یافته و محدود شده است.

در آسیای مرکزی شوروی، ورود هر فرد به جهان و خروج وی از آن با آیین‌ها و مراسم مذهبی همراه است. انتخاب شغل افراد هنوز متأثر از نوعی احساس نقش اجتماعیِ مقدّر است و شأن و پایگاه هر فرد را غالباً هنوز همان حق طبیعی موروثی تعیین می‌کند. در نواحی روستایی، نخبگان حزبی اغلب از همان جامعه خُرد قومی برمی‌خیزند که در دوره پیش از انقلاب نیز سیطره داشت. رهبران مذهبی از خانواده‌هایی هستند که خود را از اعقاب پیامبر می‌خوانند یا از نسل کسانی می‌دانند که در خدمت اسلام بوده‌اند. علاوه بر این، تشکیلات مذهبی بر آن بوده است که به بازآفرینی خود بپردازد. این تشکیلات و نهادها، غیررسمی و ماهیتاً محلی، پایدار و باثبات است. اما مردم اقتدار مذهبی این رهبران را به رسمیت می‌شناسند و برای

فعالیت‌های آنان کمک مالی می‌دهند و این امکان را برای آنها فراهم می‌آورند که به آموزش و تربیت جانشینان خود بپردازند.

نوع اعمال مذهبی مسلمانان که در اتحاد شوروی حفظ شده است، معمولاً بیش از محتوای اعتقادی و آموزه‌ای، بر عادات و مناسک مبتنی است. به دلیل شمار اندک روحانیان، مساجد مدارس مذهبی، همسانی آموزه و عمل که نتیجه نظارت سلسله مراتب متمرکز دینی است، تقریباً به هیچ روی دیده نمی‌شود. در نتیجه، مناسک و عبادات مذهبی بیشتر التقاطی شده و اغلب با عادات و آداب پیش از اسلام تداخل یافته است. مردم آسیای مرکزی شوروی خود را مسلمان می‌شمارند؛ حتی اگر کسانی در داخل و خارج از جهان اسلام باشند که این نظریه را نپذیرند.

در آسیای مرکزی بین هویت ملی و مذهبی رابطه‌ای تقریباً قطعی وجود دارد. آنهایی که مدعی‌اند مسلمانند، احتمالاً بیش از اظهار و ادعای شناخت یا پذیرش آیین اسلام، به اظهار غرور از تبار و نیاکان خود می‌پردازند. در نظر داشتن سه نوع متمایز معتقدان به اسلام مفید خواهد بود: «مسلمانان غیرفعال»، «مسلمانان فرهنگی» و «مسلمانان معتقد»؛ هر چند مردم همواره دقیقاً با این طبقه‌بندی منطبق نیستند.[۱۹]

«مسلمانان غیرفعال» با اسلام به مثابه نمودی از هویت قومی یا ملی خود شناخته می‌شوند؛ آنان مسلمانند چراکه از نظر تاریخی عضوی از جامعه مسلمانان محسوب می‌شوند. این مردم ممکن است بعضی از عبادات و مراسم خصوصاً عبادات و مراسمی راکه نشانه‌ای از عضویت فرقه‌ای و جمعی تلقی می‌شود، به جای آورند، اما این اعمال از آن روست که احترام خود را به راه و رسمی فرهنگی یا ملی نشان دهند. در عمل همه مردم آسیای مرکزی دست‌کم این حداقل همسانی را با اسلام دارند.

اکنون مسجّل شده است که حذف آداب و رسوم اسلامی معطوف به مراحل زندگی فردی در آسیای مرکزی عملاً ناممکن است. ختنه پسران در همهٔ بخش‌های جامعه عموماً در نواحی مسلمان‌نشین انجام می‌شود و فرزندان اعضای حزب [کمونیست] نیز از این قاعده مستثنی نیستند.[۲۰] این مراسم که همراه با جشن و سرور و معمولاً به هنگام پنج تا هفت سالگی پسران برگزار می‌شود، ضرورتی اجتماعی است؛ چراکه پسر ختنه نشده، زاده نشده تلقی می‌شود و خانواده‌ای که از انجام چنین کاری پرهیز کند، ممکن است در معرض نفی و محرومیت جمعی قرار گیرد.[۲۱] افزون بر این، بیشتر مردم آسیای مرکزی مراسم کفن و دفن بر پا می‌کنند،[۲۲] و حتی مراسم و

تشریفات غیرنظامی برای رهبران حزبی متشخص محلی شامل برخی نمودهای کفن و دفن اسلامی است. حتی شکایت‌ها و گلایه‌هایی صورت می‌گیرد که برای چگونگی اجرای تشییع جنازه به صورت غیرمذهبی دستورالعملی وجود ندارد.[۲۳] مراسم یادبود چهلم و نخستین سالگرد متوفی نیز عموماً برگزار می‌شود و تداوم می‌یابد.[۲۴]

چنین می‌نماید که بیشتر مردم آسیای مرکزی فعالانه‌تر از آنچه گفته شد، از مذهب کسب هویت می‌کنند. «مسلمانان فرهنگی» می‌خواهند سنن اسلامی را حفظ کنند، دقیقاً از آن رو که این سنت‌ها مناسکی مذهبی است، اما این مؤمنان نسبت به آموزه‌های مذهبی ورای این عادات و اعمال آگاهی ناچیزی دارند. برآورد تعداد افراد این گروه دشوار است؛ گر چه روشن است که شمار بسیاری از مردم در شهرها و روستاها در این دسته جای می‌گیرند.[۲۵] یکی از مشکلات در تحقیقات پیمایشی مربوط به شوروی، دقیق نبودن طبقه‌بندی‌های پرسشنامه‌هاست. آنچه را که یک تحلیل‌گر، «مؤمن یا معتقد» توصیف می‌کند، دیگری «هوادار» می‌خواند.

در بررسی و مطالعه‌ای که پژوهشگری به نام بازاربایف در سال ۱۹۷۱ دربارهٔ روستاهای قره‌قالپاق انجام داد، گزارش شد که ۷۸/۵ درصد افراد مورد مطالعه گفته‌اند که آنان به مناسک و آداب و سنن اسلامی عمل می‌کنند.[۲۶] در تحقیق پیمایشی جدیدتری از بازاربایف مربوط به سال‌های ۷۷-۱۹۷۴ که این بار در مورد نوجوانانی در سنین مدرسه در سه منطقه روستایی و چهار شهر صورت گرفت، یافته‌های مشابهی گزارش شد[۲۷] (این پیمایش‌ها، مؤمنان مذهبی را مردمی تعریف می‌کرد که اعمال و مراسم دینی را به جای می‌آوردند و تعطیلات مذهبی را جشن می‌گرفتند). با این حال، در تعمیم این نتایج باید احتیاط کرد؛ چرا که قره‌قالپاق منطقه روستایی دوردستی (در گوشه شمال غربی ازبکستان) است. در مورد هیچ منطقه مسلمان‌نشین دیگری در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی مطالعه‌ای به جامعیت کار بازاربایف انجام نگرفته است. جدیدترین پیمایش‌ها، از نظر گستره و از حیث اهداف بسیار محدودتر از این بوده است. یکی از پژوهش‌های پیمایشی ارزشمند نشان می‌دهد که مؤمنان و معتقدان را در همه طبقات اجتماعی روستاهای ازبکستان می‌توان یافت.[۲۸] پژوهش بای عالیه‌وا در باب دهقانان و کارگران یقه‌آبی و یقه سفید (مرفه و تهیدست) قرقیزستان در سال ۱۹۷۷ مؤید این امر است. تقریباً یک سوم مصاحبه‌شوندگان پاسخ دادند که مؤمن‌اند.[۲۹]

با توجه به مشکلات قابلیت اعتماد داده‌ها، پژوهش‌های پیمایشی شوروی صرفاً می‌تواند تصویری جزیی فراهم کند که باید با گزارش‌های میدانی مردم‌شناسان شوروی تکمیل شود. بسیاری از تحلیل‌گران شوروی به طور تلویحی تناقض بین داده‌های به‌دست آمده در پیمایش‌ها و در تحقیقات میدانی را می‌پذیرند. بای عالیه‌وا مدعی است که مذهب در حال محو شدن است. اما تأیید می‌کند که قریباً همه جوانان نمونه تحقیق او تعطیلات مذهبی اصلی مسلمانان یعنی اوراز بایرام (عیدالفطر) و کوربان [قربان] بایرام (عیدالکبیر) را پاس می‌دارند؛ چراکه اکنون این اعیاد، سنتی ملی محسوب می‌شوند.[۳۰]

زندگی خانوادگی، خصوصاً در نواحی روستایی، هنوز به شدت تحت‌تأثیر ارزش‌های سنتی است. در شماری از مطالعات و بررسی‌ها گزارش شده است که مراعات نکاح یعنی اجرای مراسم ازدواج اسلامی توسط یک ملا همچنان در میان مردم معمول است. در تحقیقات پیمایشی مختلف شواهد متناقضی دربارهٔ گستردگی به کارگیری این اعمال مذهبی دیده می‌شود. گزارش‌های منتشر شده حاکی از آن است که حدود ۵۰ درصد تمامی زوج‌هایی که ازدواج خود را در زاکس* (ثبت مدنی) ثبت کرده‌اند، مراسمی مذهبی نیز برگزار کرده‌اند.[۳۱] در نواحی شهری، مقامات و مأموران به سادگی این مراسم دینی را نادیده می‌گیرند. در نواحی روستایی، مقامات محلی به هنگام برپایی توی‌های نکاح (جشن‌های نکاح)، فرزندان، دوستان و خویشاوندان خویش، خود در آن شرکت می‌کنند و تا سال ۱۹۸۵ ازدواج‌های شرعی اعضای کومسومول (اتحادیه جوانان کمونیست)** بدون توبیخ انجام می‌شد. برخی دیگر از رسوم سنتی به‌ویژه در روستاها همچنان برپا می‌شود. معمول‌ترین آن‌ها پرداخت کالیم (بهای عروس) است که همچنان بااطلاع و حتی اجازه ضمنی مقامات روستایی محل صورت می‌گیرد[۳۲] همچنین گزارش‌هایی در دست است مبنی بر این که تعدد زوجات کماکان معمول است.

اقداماتی که اخیراً با حمایت مسکو در جهت محدود ساختن این قبیل اعمال مرسوم طرح‌ریزی شد، حمله‌ای به این موضع بود که اسلام را می‌توان برای دفاع علیه ادغام کامل زنان در جامعه به کار گرفت. گفته می‌شد که مراسم اسلامی و شیوه‌های مرسوم ازدواج تقویت تلقی از زن در مقام همسر و مادر است، نه تصویر مطلوب

---

*. ZAKS.

**. Komsomol (Young Communist Yoyth League).

دولت از زنان به عنوان کارگر و شهروند. علاوه بر این، اطلاعاتی که اخیراً در شوروی انتشار یافته مؤید این امر است که شکاف جنسی در آسیای مرکزی بیش از سایر نواحی کشور است. زنان آسیای مرکزی همچنان خواستار خانواده‌های بزرگند[۳۳] و زنان دارای خانواده‌های بزرگ معمولاً در زمرهٔ نیروی کار وارد نمی‌شوند.[۳۴]

ناسیونالیسم و مذهب برای «مسلمانان فرهنگی» کاملاً درهم تنیده است. اما در اعمال و رفتار آنان، بُعدی روحی و روانی نیز وجود دارد. مسلمانان شوروی می‌پذیرند که آنان مناسک اسلامی را به جای می‌آورند؛ حتی اگر مبنای اعتقادی آدابی را که رعایت می‌کنند، ندانند.

سومین گروه مؤمنان، «مسلمانان معتقد» از گروه‌های دیگر بسیار کوچکترند. این گروه شامل مردمی است که می‌توان آن‌ها را با معیارهایی که در بیشتر کشورهای دیگر مسلمان به کار می‌رود، در زمرهٔ مؤمنان قرار دارد. اینان مردمی هستند که دست‌کم شناختی از آموزه‌ها و عقاید اسلامی دارند و می‌کوشند دین را در زندگی روزمره خود به کار گیرند. بیشتر آنان سعی می‌کنند در نمازهای هفتگی [جمعه] حضور یابند و بسیاری از آن‌ها نمازهای یومیه را به جای می‌آورند. بعضی از آنان می‌کوشند در میان غیرمؤمنان جامعه خود به تبلیغ دین بپردازند.

ارائه اطلاعات دقیق دربارهٔ شمار این مردم یا اطلاع بیشتر در خصوص آنان در بیشتر منابع منتشر شده شوروی دشوار است. تا این اواخر، غالب نویسندگان ذکر می‌کردند که توجه به مذهب رو به افول است، اما تحقیقات و بررسی‌های پراکنده‌ای نگاشته شده است که نتایج مغایری به دست می‌دهد. بیشتر این تحقیقات تجربی بود؛ همچون پژوهش مختصری که یکی از قوم‌شناسان قزاق در اوایل دهه ۱۹۷۰ انجام داد و در آن از جوانان و بزرگسالان گرونده به دین خواست تا دقیقاً پاسخ دهند چرا مؤمن شده‌اند. درست بیش از ۶۰ درصد جوانان نمونه تحقیق گفتند که به دلیل کسب آموزش رسمی مذهبی یا به علت نفوذ بستگان خود ایمان آورده‌اند. بقیه جوانان مصاحبه‌شونده همچون حدود ۷۰ درصد مؤمن‌شدگان بزرگسال اظهار داشتند که به این سبب در عمل مسلمان شده‌اند که دین در مقابله با مشکلات حیات و ممات به آنان کمک می‌کند.[۳۵]

سایر نویسندگان نیز به دلایل متعدد و متنوعی اشاره کردند که هر یک سبب توسل به مذهب شده‌اند. تی. سعیدبایف، محقق برجستهٔ قزاق تأکید می‌کند که ۳ گروه

متمایز در میان مؤمنان مسلمان وجود دارد. نخستین گروه که تعداد آنان از همه کمتر است، شامل افرادی است که همه وجود آن‌ها حول محور مذهب می‌چرخد. آنان در نزدیکی مسجدی زندگی می‌کنند و در کارهای آن کاملاً مشارکت دارند. دومین گروه که تعداد آن‌ها بیشتر است، متشکل از مردمی است که از مسجد چندان دور نیستند و در برنامه‌های هفتگی آن حضور می‌یابند، اما خود را مستقیماً در اداره امور مذهبی درگیر نمی‌کنند. بزرگترین گروه مؤمنان کسانی هستند که ممکن است در فاصله دوری از یک مسجد زندگی کنند و صرفاً به صورت نامنظم در کارها و برنامه‌های آن حاضر می‌شوند. این افراد کم‌وبیش از آموزش‌های مذهبی برخوردارند اما در زندگی جامعه غیرمذهبی نیز کاملاً مشارکت دارند.[۳۶] سعیدبایف عملاً نه اطلاعاتی از تعداد افراد این گروههای اجتماعی به دست می‌دهد، نه از ارتباط آنان با سلسله مراتب رسمی مذهبی بحث می‌کند. با این حال، بررسی‌های او تردیدی به جای نمی‌گذارد که شمار مسلمانان متدین بسیار بیشتر از کسانی است که سلسله مراتب رسماً آموزش دیده مذهبی، خدماتی در اختیار آنان می‌نهند.

ارتباط ساده‌ای میان اسلام و جامعه در آسیای مرکزی وجود ندارد. عملاً همه مردم آسیای مرکزی نوعی پیوند ابتدایی با میراث اسلامی خود دارند. برای بسیاری از آن‌ها اسلام بُن مایه فرهنگی و اجتماعی زندگی آنان را تشکیل می‌دهد. برای گروه کوچکی از سایران، آموزه‌های اسلامی به مثابه منبع قوت روحی عمل می‌کند. اما فضای مذهبی را که تاکنون حفظ می‌شده، پنهان نگه داشته و عدم تأکید بر تعلیم آموزه‌های رسمی اسلامی به معنی این بوده که آسیای مرکزی شوروی احیاگری اسلامی خاص خود را داشته است.

*احیای اسلام در آسیای مرکزی**

آسیای مرکزی شوروی در اواسط یا اواخر دهه ۱۹۶۰، زمانی تجربه احیای اسلام را از سر گذراند. در حقیقت، بهتر است گفته شود که ۲ حرکت احیاگری مذهبی تجربه شده است: یکی در میان روشنفکران شهری و دیگری در بین روستانشینان. این ۲ حرکت

*. این فصل زمانی برای ناشر ارسال شده بود که هنوز شورش جوانان ازبک در فرغانه در ژوئن ۱۹۸۹ که در آن بیش از یکصد تن کشته شدند، درنگرفته و نیز هنوز «قتل‌عام» ارامنه در فوریه ۱۹۹۰ که طی آن حدود چهل نفر جان باختند، انجام نشده بود.

احیا ظاهراً پدیده‌هایی موازی بوده‌اند؛ گاهی مکمل هم و گاهی نیز در تناقض با یکدیگر، اما با این حال، کاملاً درهم آمیخته شده‌اند. انگیزه اولیه در هر دو حرکت احیاگرانه یکی بود. تخفیف تنش‌های اجتماعی و سیاسی موسوم به «بهار خروشچف» عملاً تا دهه ۱۹۶۰، یعنی پس از خروج خود خروشچف از صحنه، در عرصه زندگی در آسیای مرکزی وارد نشد. زمانی که در به کارگیری تحمیل و اجبار به عنوان ابزار اصلی سیطره سیاسی در روستاها دیگر پافشاری نشد، اعمال مرسوم اسلامی به صورت گسترده رعایت شد و در گستره‌ای همگانی افزایش یافت. به همین نحو، هنگامی که سیطره مطلقه متمرکز بر زندگی روشنفکران رو به افول نهاد، روشنفکران آسیای مرکزی، در آغاز محتاطانه، به طرح حقوق خود در دفاع از هویت‌های فرهنگی خویش در چارچوب رهنمودهای مارکسیست لنینیستی مطرح شده از سوی مسکو پرداختند. این بازیابی و بازشناسی، اظهار آشکار هویت اسلامی آنان را نیز شامل می‌شد.[۳۷]

آثار نویسندگان و تاریخ‌نگاران آسیای مرکزی در اواخر دهه ۱۹۶۰ و دهه ۱۹۷۰ نوعی آگاهی سیاسی را نشان می‌دهد که ادغام میراث ظاهراً متناقض آنهاست؛ هویت قومی آنان، گذشته مذهبی آنها و جهان‌بینی مارکسیستی. برخی این را در افسانه‌های تاریخی دربارهٔ تمدن اسلامی عصر میانه به نمایش گذاردند.[۳۸] دیگران در باب دوره شوروی نوشتند و محتاطانه انطباق شخصیت‌ها را با اسلام به شکل‌های سازگار نشان دادند؛ آنان به مبادله تعارفات سنتی دست زدند یا گهگاه به دعا و توسل به نام خدا پرداختند و جمعه‌ها دست از کار کشیدند. پیش از ظهور گلاسنوست، تنها چنگیز آیتماتف، رمان‌نویس نامدار قرقیز مستقیم و رودررو به مسئله مذهب حمله کرد. درونمایه رمان او، «روزی طولانی‌تر از صد سال»، که برنده جایزه لنین شد، حول محور تلاش‌های قهرمانی است که برای دوست خود در تدارک تدفینی «شایسته» است. پیام این کتاب روشن بود: انسان نباید در جستجوی زندگی به کمک اصول اخلاقی معینی به ریشه‌های خود پناه ببرد.[۳۹]

احیای مذهب در روستاها نیز مقدم بر انقلاب اسلامی ایران بود. اس.پی. پولیاکف سرپرست هیأت اعزامی دانشگاه دولتی مسکو به آسیای مرکزی از اوایل دههٔ ۱۹۷۰ به بعد، از افزایش دائمی مراعات مناسک اسلامی به صورت همگانی گزارش می‌دهد و ادعا می‌کند که مذهب با اقتصاد سنتی کاملاً ادغام شده است. به گفته پولیاکف،

رعایت عادات و اعمال سنتی برای هر آن کس که می‌خواهد احترام جامعه را حفظ کند، لازم است و میزان رعایت این امور به عنوان تداوم‌بخش معاش زیرزمینی ثانویه بسیار رشد یافته است. وی اطلاعات و داده‌های اسنادی از یک منطقه در قرقیزستان ارائه داد که نشان می‌دهد مقدار پول خرج شده در یک سال برای مراسم مذهبی چون کفن و دفن، ازدواج، ختنه و تولد، ۷۰ درصد درآمدهای رسمی مردم را شامل می‌شود.[۴۰]

اطلاعات منتشر نشده پولیاکف بسیار فراتر از سایر منابع است. با این حال، اطلاعات مختصری از میزان احیای مذهب، در مطبوعات شوروی درست پیش از کاهش جاری سانسور دیده می‌شد. در نیمه دهه ۱۹۸۰، روزنامه‌های محلی آسیای مرکزی حاوی گزارش‌هایی از افزایش ازدواج‌های مذهبی بود.[۴۱] از این بیشتر، بحث از افزایش وقوع و میزان تدفین اسلامی و تهیهٔ سر ستون‌های گرانیت و مرمر مزین به خطوط اسلامی و حتی آیات قرآنی، توسط دست‌اندرکاران کارهای ساختمانی که هر یک بین ۵۰۰۰ تا ۱۵۰۰۰ روبل به فروش می‌رسید.[۴۲]

در حالی که برخی از محققان شوروی بر این نظرند که عمومیت یافتن سرستون‌ها یا سنگ‌قبرهای سنتی و ازدیاد شمار ضیافت‌های یادبود صرفاً نشانه‌های نو دولتی و وفور نعمت است، دیگران مدعی‌اند که این‌ها شواهد اصرار بر اسلام است. چنان که سلیدبایف ذکر می‌کند:

> *در اسلام، خط حامل ویژگی و نشانه‌ای از تقدس است. درست از آغاز اسلام، خط عربی به عنوان نمادی از آیین مسلمانی جزء ثابت و تفکیک‌ناپذیری از آن شد. الفبا از نظر اسلام به منظور به یادآوردن کلمه‌های خدا، پیامبر اسلام و دیگر پیامبران و فرشتگان خلق شد. خصوصیت تقدس‌آمیز خط نه فقط مستلزم نوشتن دقیق و صحیح اسناد مذهبی است، بلکه موجب می‌شود مسلمانان در خط محملی برای احساسات مذهبی ببینند و خط را مظهر جمال خدا و خلقت او تلقی کنند.*[۴۳]

در اوایل دهه ۱۹۸۰، محققان شوروی پذیرفتند که تعطیلات اصلی اسلامی، عید قربان و عید فطر، وقایع اجتماعی مهمی در نواحی روستایی آسیای مرکزی و همچنین، تا حد کمتری، در نواحی شهری این سرزمین‌هاست.[۴۴] در هر دو عید فطر و قربان مساجد بیش از ظرفیت خود پر می‌شود و صدها و گاهی هزاران نفر از مردم در مساجد گرد می‌آیند. حضور گسترده و غیرمعمول در مساجد در پایان رمضان و برای

عید فطر، این مدت را به زمان سنتی جمع‌آوری مالیات‌های مذهبی (زکوةالفطر) بدل کرده است؛ چیزی که مطابق با قوانین شوروی نوعی عشریه پرداختن شخصی یا خود مالیات‌پردازی مذهبی است.[۴۵]

مراسم مولود (میلاد پیامبر اسلام) نیز در مناطق مسلمان‌نشین اتحاد شوروی به جا آورده می‌شود. یکی از محققان ازبک اخیراً خاطرنشان کرد که رعایت این مراسم در دوره پس از جنگ جهانی دوم کلاً از میان رفته بود اما اکنون کاملاً متداول است. در یک پژوهش انجام شده در قزاقستان شمالی گزارش شد که ۵۰/۵ درصد مؤمنان مورد بررسی هنوز مراسم این عید را بر پا می‌دارند.[۴۶]

شوروی‌ها همواره از محو عملی روزه‌گیری در ماه رمضان به خود می‌بالیدند. اینک تأیید می‌شود که در سرتاسر آسیای مرکزی رمضان زمان رعایت اعمال مذهبی است. در بسیاری از نواحی، نماز مغرب به طور دسته‌جمعی و سنتی برگزار می‌شود. روزه‌گرفتن دست‌کم در برخی از ایام رمضان به ویژه در نواحی روستایی عمومیت دارد. طی دو رمضان گذشته در مقالات نشریات آسیای مرکزی از افت بهره‌برداری اقتصادی ناشی از روزه شِکوه شد. شگفت‌آورتر از آن، گلایه محکمف دبیر کل [حزب کمونیست] تاجیکستان بود از این که روزه‌گرفتن تقریباً همه دانش‌آموزان در یک ناحیه روستایی تنها زمانی آشکار شد که کارگران کافه تریا شکایتی دربارهٔ ضایع شدن مواد غذایی خورده نشده تسلیم کردند.[۴۷]

نسبت به فراگیری آموزه‌های اسلامی‌نیز توجه فزاینده‌ای صورت گرفته است و این به پیش از انقلاب [امام] خمینی برمی‌گردد. سارسنف، مردم‌شناس قزاق، مصاحبه‌های ویژه‌ای با گروه کوچکی از مؤمنان روستاها در سال ۱۹۷۹ انجام داد. او به این جمع‌بندی رسید که هر چند درصد مؤمنان علنی کم است، اما اسلام دین و آیینی محتضر نیست. این آیین چنان که اعلام می‌شود، نوسازی یا مدرنیزاسیون را به مثابه امری اجتناب‌ناپذیر می‌پذیرد. روحانیان آن نظام فعلی را نفی نمی‌کنند بلکه می‌کوشند این اعتقاد را در مردم القا کنند که ایمان به خدا به آنان در زندگی دنیوی قوّت می‌بخشد و آنها را مهیای وجودی می‌کند که غیرمسلمانان از آن محرومند.[۴۸]

اگر چه آشکارا بیان نشده است، از سیاق مطلب و فحوای کلام سارسنف برمی‌آید که مؤمنان مصاحبه‌شونده در مساجد غیرمجاز نماز می‌گزارند و در مدارس غیرمجاز آموزش می‌بینند. سهل‌گیری در سانسور موجب تشویق بحث آزادتر دربارهٔ نقش

روحانیان غیررسمی در گسترش احیاگری اسلامی در آسیای مرکزی شده است. در حالی که منابع شوروی همیشه وجود چنین مردمی‌را در روستاها تصدیق کرده‌اند، گزارش‌های مطبوعات از فعالیت‌های آنان بر این نکته تأکید داشته است که روحانیان غیرمجاز شناخت درستی از مذهب ندارند و به منظور فریب مردم ادعای تقوی می‌کنند. چنین گزارش‌هایی همچنان در مطبوعات شوروی بخصوص روزنامه‌هایی که به زبان‌های محلی نوشته می‌شود، معمول است.[۴۹]

اما گلاسنوست نیز به ترغیب بحث آزادتر در باب میزان و نفوذ فعالیت‌های مذهبی غیرمجاز منجر شده است. در سال ۱۹۸۷، در مقاله‌ای در هفته‌نامه ادبی شوروی، «گازتا لیتراتورنایا»، یکی از روزنامه‌نگاران برجسته متخصص در مسائل اسلامی شوروی مدعی شد که حدود ۱۸۰۰ مسجد ثبت نشده در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی وجود دارد.[۵۰] در مقاله جدیدی، اس.پی. پولیاکف به رقم بسیار بیشتری اشاره کرد؛ وی بیان داشت که تنها در اُبلاست [استان] قرغان‌تپه در تاجیکستان ۴۵۶ «نمازخانه» (یا مسجد خصوصی) وجود دارد.[۵۱]

پولیاکف در تحقیق گسترده‌تر خود اظهار داشت که مدارس مذهبی و مساجد در همه سکونتگاه‌های روستایی ازبکستان، تاجیکستان و قرقیزستان وجود دارد که وی آنها را بررسی کرده است. در برخی نواحی، مساجد سنتی دیده می‌شود؛ در سایر نواحی خانه فردی به صورت محل دیدارهای منظم درآمده است. در بعضی از نواحی مؤمنان برای نمازهای یومیه به دیدار هم می‌شتابند؛ در دیگر نواحی صرفاً نمازهای هفتگی [جمعه] بر پا می‌شود. شماری از ملاها به نظر می‌رسد از آموزش خوبی برخوردارند و حال آن که شناخت و دانش ملاهای دیگر از اسلام بسیار ابتدایی است. پولیاکف بیان داشت که در سال‌های اخیر «مدارس» دست به کار تمهید تعلیمات مذهبی برای کودکان هفت ساله و سنین بالاتر شده‌اند.[۵۲]

این تسهیلات بسته به آمادگی ملاهای متصدی آن بسیار متفاوت است.[۵۳] با آن که پولیاکف اظهار می‌دارد که سلسله مراتب مذهبی محلی درصدد دفاع هرچه بیشتر از زیرساخت اقتصادی محلی برآمده است،[۵۴] مدعی نمی‌شود که سلسله مراتب مذهبی رسمی و منظمی با پیوندهایی در سراسر جمهوری‌های آسیای مرکزی برقرار شده باشد. چنانچه میزان احیاگری گزارش شده توسط پولیاکف در آسیای مرکزی صحت داشته باشد، در این صورت سطح آموزش مذهبی جوانان بسیار بیش از تعلیمات

والدین آن‌ها خواهد بود و اعمال و مناسک مذهبی در آسیای مرکزی ممکن است به طور دقیق‌تر بازتاب آن چیزی باشد که در سایر بخش‌های جهان اسلام به هنگام آغاز احیاگری جاری دیده می‌شد.

در حالی که هنوز تحقیق منتشر شده‌ای در مقیاس پژوهش پولیاکف وجود ندارد، مقالات متعددی مؤید بخش‌هایی از دیدگاه پولیاکف است. گزارش‌هایی مبنی بر چگونگی افزایش سریع شمار روحانیان غیررسمی،[۵۵] ساخت و ساز غیرقانونی مساجد و عبادتگاه‌های تازه،[۵۶] آموزش فزاینده مذهبی[۵۷] - شامل «به هم زدن» برنامه درسی دولتی توسط معلمانی که به دین فرامی‌خوانند[۵۸] - و احیای اعمال و شیوه‌های اسلامی در راستای سرکوب و انقیاد زنان، نظیر ربودن زنان، پرداخت کالیمس،* و تعدد زوجات در دست است.[۵۹] مسئله رابطه اسلام و حقوق زنان در دو دهه گذشته بسیار تبلیغ شده است؛ با این ادعاهای معمول که هر سال بیش از ۲۰۰ زن در روستاهای ازبکستان و تاجیکستان پس از کوشش به ترک خانه و طرد شدن خودسوزی می‌کنند و می‌میرند.[۶۰]

پدیدهٔ گسترش اسلام در بین جوانان در شهرها و روستاها، موضوع نگرانی فزاینده در سراسر آسیای مرکزی بوده است. مشکل این است که بسیاری از مؤمنان جوان از خانواده‌های غیرمذهبی برخاسته‌اند که به شکوه و شکایت مقامات حزبی منجر شده است و به معنای این خواهد بود که نسل روشنفکر بعدی نسبت به پیشینیان خود پیوندهای بسیار محکم‌تری با ریشه‌های مذهبی خود دارند.[۶۱] در چند سالِ نخست حکومت گورباچف، مطبوعات آسیای مرکزی سرشار از اخطارهایی بود مبنی بر این که احیای محلی مذهب به این معناست که جوانان هر چه بیشتر از اهداف ایدئولوژیک رژیم شوروی بیگانه می‌شوند.[۶۲]

برای مثال، شکایت‌هایی بوده است از این که در بخش‌هایی از ازبکستان تا یک پنجم همه دانش‌آموزان کلاس‌های نهم و دهم پذیرفته‌اند مؤمنانی مذهبی هستند و جوانان به طور کلی دیگر از ابراز علنی هویت مذهبی خود شرمنده نیستند.[۶۳] همچنین، اتهامات مشابهی در ترکمنستان صورت گرفت. در آنجا همچون سرتاسر آسیای مرکزی دربارهٔ مربیان و مقامات کومسومول گفته می‌شود که محرک احیای

---

*. بدیهی‌است سرکوب زنان و این قبیل عادات و سنت‌های محلی در زمره اعمال اسلامی نیست - م.

مذهبی‌اند.[۶۴] یکی از جدی‌ترین شکایت‌ها از تاجیکستان رسیده است که در آنجا استادان دانشگاه دولتی این جمهوری متهم شده‌اند که به جای اجرای وظیفه مقررشان در آموزش زبان عربی به تبلیغ اسلام پرداخته‌اند.[۶۵] رعایت امور مذهبی از سوی جوانان تاجیکستان گسترده و متداول توصیف شده است. در پژوهشی تازه، تنها ۷ درصد دانشجویان مورد بررسی در انستیتوی دولتی تعلیم و تربیت تاجیکستان اظهار الحاد کرده‌اند.[۶۶]

مقامات نظامی نیز از احیای اسلام و مشکلاتی که برای آنان در سربازگیری از جوانان آسیای مرکزی و اعزام آنان به خدمت در افغانستان داشته است، شکایت داشته‌اند.[۶۷] گزارش‌هایی است مبنی بر این که پزشکانی نامه‌های دروغین و مدارک تقلبی دربارهٔ ناتوانی پزشکی مشمولان تهیه کرده و والدین متنفذ به خرید خدمت سربازی فرزندان خود پرداخته‌اند.[۶۸] در سال ۱۹۸۷ مقامات در ازبکستان گزارش دادند که صدها تن از اعضای کومسومول به دلیل فرار از خدمت سربازی تحت تعقیب قرار گرفته‌اند؛[۶۹] فرار از خدمت در تاجیکستان هم رایج بود.[۷۰] علاوه بر این، مقامات حزبی از این شِکوه می‌کردند که «مسلمانان متعصب» با اصول و پیگیری موفق شده‌اند جوانان را در همبستگی با «دشمنان» از رفتن به خدمت بازدارند (دشمن اصطلاح تحقیرآمیزی بود که در مورد مجاهدین [افغانستان] به کار می‌رفت).[۷۱] این مقامات از افزایش شمار جوانانی که با انگیزه‌های مذهبی در پی معافیت از خدمت نظام بودند و معاف نیز می‌شدند، شکایت داشتند.[۷۲] اما در خصوص فرار از خدمت سربازی در آسیای مرکزی در نظر داشتن این تصویر صحیح حائز اهمیت است که جنگ افغانستان در سال‌های پایانی، جنگی بود بسیار ناخوشایند و منفور و گزارش‌های مربوط به فرار از خدمت با انگیزه‌ها و زمینه‌های مذهبی یا اخلاقی در سطح کشور معمول بود.[۷۳]

در نیمه دهه ۱۹۸۰، بیشتر تحلیل‌گران اسلام در شوروی معتقد بودند که احیاگری اسلامی در آسیای مرکزی محدود و مهارشدنی است و تهدید سیاسی مستقیمی علیه دولت به شمار نمی‌رود.[۷۴] اما واقعیت‌های سیاسی اتحاد شوروی از اواخر دهه ۱۹۸۰ به سرعت در حال تغییر بوده است. در سراسر کشور احیای احساسات ناسیونالیستی دیده می‌شود و در آسیای مرکزی این امر چنان که پیش‌بینی می‌شد، حال و هوایی مذهبی گرفته است. به علاوه، احیای مذهب در شهر و روستا همراه با یکدیگر آغاز شد. در دانشگاه‌های آسیای مرکزی اعتراضات دانشجویی به قرار دادن

خواسته‌های ناسیونالیستی در برنامه‌های سیاسی جاری احزاب [کمونیست] آسیای مرکزی کمک می‌کرد.

واقعیت‌های جدید سیاست ناسیونالیستی آسیای مرکزی در اعتراضات دسامبر ۱۹۸۶ آلماآتا نشان داده شد. در پی اعلام این که د.ا. کونایف سرپرست حزب کمونیست قزاقستان و عضو کهنه‌کار پولیت‌بورو (دفتر سیاسی حزب) «بازنشسته شده» و یک روس از خارج این جمهوری جای او را گرفته است، پایتخت قزاقستان ۳ روز دستخوش شورش شد. بیشتر کسانی که به خیابان‌ها آمدند، دانشجو بودند، اما معلوم نیست آنها دقیقاً از این تظاهرات خواستار به دست آوردن چه چیزی بودند. به نظر می‌رسد بیشتر آنان خواهان بازگرداندن گارد قدیمی حزب کمونیست قزاقستان بوده‌اند، اما تعداد اندکی نیز ظاهراً از این موقعیت برای مطالبهٔ ایجاد دولتی اسلامی در قزاقستان بهره جسته‌اند.[۷۵]

دیگر درگیری‌ها و کشمکش‌ها محدودتر به نظر می‌رسد، پیوندی مشخص‌تر با تصور سرکوب مذهبی داشته است. در سراسر سال‌های ۱۹۸۶ و ۱۹۸۷ مقامات حزبی جمهوری، به احتمال قوی زیر فشار مسکو، بر مقامات و مأموران محلی فشار می‌آوردند که قوانین منظور شده برای محدود کردن اقتدار روحانیان غیررسمی را اِعمال کنند.[۷۶] غالب این قوانین صرفاً به صورت غیرمستقیم به مذهب مرتبط می‌شد؛ ملاهایی که متون و رسائل مذهبی می‌فروختند، به اخاذی و اجحاف متهم می‌شدند و آنهایی که دعا و تعویذ می‌فروختند، به درمان روحی و مذهبی متهم شدند که عملی بود غیرقانونی و مداخله در علم طب تلقی می‌شد. برخی از کسانی که با آکها تماس داشتم، از این سخن می‌گفتند که چگونه بعضی از شیوخ قدرتمند محلی، خود و پیروانشان را در این دوره مسلح می‌کردند و خود را آماده دفاع به وقت ضرورت نگاه می‌داشتند. با شناخت ناقص و بسیار مختصری که از اوضاع در سایر کشورهای اسلامی در دست است، این شیوخ منزوی و در حاشیه تصویر می‌شوند. اما بدون شواهد متقن و مستند از مطبوعات، دانستن حد اعتراضات آن‌ها یا تهدیدی که صورت می‌دهند، دشوار است. تظاهرات و راه‌پیمایی‌های ابلاست قورغان‌تپه که در پی دستگیری دو ملا صورت گرفت، به حدی گسترده بود که در برخی مطبوعات بازتاب یافت.[۷۷] اما از مه ۱۹۸۹ به این سو، اعتراضات توده‌ای ملهم از مذهب هنوز کاملاً نادر بوده است.

به هر حال، در سال گذشته، اعتراضات غیرمذهبی‌تر متأثر از ناسیونالیسم به رویدادی مکرر در آسیای مرکزی خصوصاً ازبکستان و تاجیکستان تبدیل شده است. در هر دو جمهوری تلاش‌های مشترکی از سوی روشنفکران محلی روس و تاجیک برای تشکیل سازمان‌های جبهه‌ای ملی طبق مدل سازمان‌های جمهوری‌های بالتیک صورت گرفته است. هر چند این تلاش‌ها، تا حدی قرین موفقیت بوده اما به رادیکال شدن افکار عمومی در باب مسائل فرهنگی انجامیده که این امر به یک رشته تظاهرات توده‌ای به منظور رسمیت بخشیدن به زبان محلی در مقام زبان دولتی منجر شده است.[۷۸] همراه با آن تقاضاهایی نیز برای اعاده رسم‌الخط این زبان‌ها به خط عربی مطرح شده و برخی خواستار آموزش بیشتر زبان عربی شده‌اند که مطرح کردن این کابوس یا شبح بوده است که بعضی از تظاهرکنندگان برنامه‌های ملهم از مذهب را در دستور کار خود دارند.[۷۹] مطبوعات شوروی نیز از حضور فعالان شناخته شده اسلامی در تظاهرات و راه‌پیمایی‌ها مطالبی نوشته‌اند.[۸۰]

بعضی از افراد محلی که با آنان در تماس بودم، مدعی شده‌اند که دست‌کم دو نوع جبهه ملی در این جمهوری‌ها سازمان یافته است؛ یکی غیرمذهبی و دیگری متأثر از مذهب. آن‌ها سازمان‌های ملهم از مذهب را «وهابی‌مآب» می‌نامند و مدعی‌اند که جوانان فعال در این سازمان‌ها می‌کوشند در چارچوب قانونی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی به ایجاد سازمان‌های اجتماعی و سیاسی بنیادگرا مبادرت ورزند. گفته می‌شود این جوانان برای تحصیلات عالی از دره فرغانه به تاشکند (پایتخت ازبکستان) آمده‌اند. طرف‌های تماس من اظهار داشته‌اند که این سازمان‌ها، سازمان‌های بنیادگرای واقعی اسلامی نیستند؛ چرا که اعضای آن تنها شناخت ابتدایی و اندکی از آموزه‌های اسلامی دارند و با سازمان‌های بنیادگرا در کشورهای همسایه صرفاً تماس غیرمستقیم دارند.

ادعاها و اظهارات آنان مبنی بر این که برنامه‌ها و دستور کارهای سیاسی بنیادگرایان آسیای مرکزی عمدتاً درون‌زا و ملهم از داخل است، پس از شورش دانشجویی مارس ۱۹۸۹ تاشکند متقاعدکننده‌تر شد. در این شورش، دانشجویان با ادعای خطاکاربودن رئیس سادوم از نظر رفتار غیراخلاقی و بی‌اطلاعی وی از اسلام، خواستار برکناری او شدند.[۸۱] جمع کثیری از شورشیان که به مثابه جلوه جدیدی از گلاسنوست امکان یافته بودند با کارکنان رادیو آزادی تماس برقرار کنند، مدعی شدند

که بخشی از سازمانی موسوم به اسلام و دموکراسی هستند.[۸۲] با این حال، منابع رسمی شوروی همچنان از پذیرش این موضوع که جنبش اسلامی سازمان یافته‌ای در تاشکند یا سایر نقاط آسیای مرکزی وجود دارد، سرباز می‌زنند.[۸۳] آنان شورش‌های ژوئن ۱۹۸۹ فرغانه و ناآرامی‌های فوریه ۱۹۹۰ دوشنبه را به افراطیون مذهبی نسبت دادند و آن‌ها را متهم کردند که موازین مذهبی را تحریف و دستکاری می‌کنند. گر چه این ادعاهای شوروی‌ها ظاهراً نادرست به نظر می‌رسد، اما مطمئناً درست است که مردم آسیای مرکزی اکنون متوجه شده‌اند که سازمان یافتن برای پیشبرد اهداف ناسیونالیستی، مشروع است و اعتراضات آنان متضمن مضامین ضمنی و برخوردار از مفاهیم و معانی صریح و آشکار است.

سرنوشت احیاگری اسلامی

ارزیابی هر کس از بازتاب سیاسی احیای اسلام در آسیای مرکزی تا حدودی به ارزیابی وی از علل و عوامل آن بستگی دارد. در نوشته‌های غربیان دربارهٔ این عوامل بحث‌ها و مجادلات زیادی دیده می‌شود. محققانی چون بنیگسن و وامبوش عوامل خارجی را بازیگر نقش مهمی در ترغیب نیروهای اسلامی داخلی با مخالفت به رژیم می‌بینند و اسلام و کمونیسم را در مسیری نهایتاً ناسازگار و رو در رو تلقی می‌کنند.[۸۴] دیگران، همچون خودم و موریل اتکین بر این نظر بوده‌اند که احیای اسلام عمدتاً فرایندی درون‌زا بوده که نیروهای بیرونی در برانگیختن و تحریک آن تأثیر داشته است، اما این قضیه بالقوه مهارشدنی است و رژیم باید در برخورد با مذهب خط‌مشی و سیاستی تسامح‌آمیز دنبال کند.[۸۵]

مطمئناً برنامه‌های سخن‌پراکنی اسلامی از ایران به نفوذ آهنگ و جهت احیای مذهبی در آسیای مرکزی کمک کرده و این چیزی است که شوروی‌ها خود مدت‌هاست دریافته‌اند. واکنش دیپلماتیک اتحاد شوروی به انقلاب ایران محتاطانه و در عین حال کاملاً خوش‌بینانه بوده است؛ به این امید که ویژگی ضدغربی رژیم [امام] خمینی به چرخش موازنه استراتژیک در خلیج‌فارس به نفع اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی کمک کند. با این همه، شوروی‌ها که به تعبیر مضامین رویدادهای خلیج فارس می‌پرداختند، نسبت به جوانب سیاسی بالقوه آن برای آسیای مرکزی حساس بودند.

این حساسیت به گونه‌ای کاملاً آشکار در نوشته‌های تدوین شده به وسیلهٔ ایدئولوژیست‌های حزبی و تبلیغات‌چی‌های ضدمذهبی ظاهر شد. برای مثال، «آرگومنتی (مباحثات)»، نشریه‌ای که سالانه با هدف پاسخگویی به «تبلیغات» خارج از کشور منتشر می‌شد، معمولاً در هر جلد یک مقاله در مقابله با «تحریفات» فعالان اسلامی بود که می‌کوشیدند این نظر را شایع کنند که دولت شوروی عمل‌کنندگان به اسلام را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهد.[۸۶] برای نمونه، سخن‌پراکنی‌های اسلامی از ایران شکلی از تبلیغات ضدشوروی توصیف می‌شد و بنیادگرایان اسلامی متحد آن دسته از نیروهای ضدشوروی در ایالات متحده خوانده شدند که گردانندهٔ سخن‌پراکنی‌های صدای امریکا و رادیو آزادی بودند.

بیشتر اسلام‌پژوهان شوروی به‌ویژه پژوهشگران آسیای مرکزی نسبت به این دیدگاه که ظهور بنیادگرایی اسلامی عمدتاً محصول دسیسه‌های خارجی است، ناخشنودند. آنان اسلام را بخشی از سنن ملی مردم آسیای مرکزی می‌دانند و از این رو، حفظ آن را ارزشمند می‌خوانند.[۸۷] علاوه بر این، آن‌ها استدلال می‌کنند که سقوط اخلاقی سال‌های پایانی عصر برژنف به اسلام جذابیت باز هم بیشتری بخشید؛ دولت در فراهم ساختن قوانین منسجم اخلاقی از خود سلب مسئولیت کرده بود و به این ترتیب، مردم برای نظم بخشیدن به زندگی خویش، راهی برای خود می‌یافتند.[۸۸] بدین سان، آنان با وجود پذیرش و تأیید این نکته که برنامه‌های سخن‌پراکنی از ایران سطح شناخت دینی مردم را عموماً و مرزنشینان ترکمنستان را خصوصاً افزایش داده است، چنین نتیجه می‌گیرند که توجه و علاقه در محل به اسلام بیش از آن که ناشی از «تبلیغات» خارجی باشد، نشأت گرفته از این اعتقاد راسخ مردم آسیای مرکزی است که اسلام جزیی از میراث ملی آنان است.[۸۹]

غالب سیاستگذاران شوروی نیز ظاهراً این نتیجه‌گیری را پذیرفته و به این جمع‌بندی رسیده‌اند. تا پیش از به قدرت رسیدن گورباچف، رهبران شوروی نگرانی خاصی نسبت به «تهدید اسلامی» بالقوه در آسیای مرکزی نداشتند. آنان می‌کوشیدند موفقیت «تبلیغات» رادیوهای خارجی را تقلیل دهند، اما تقریباً شواهدی در دست نیست که نشان دهد آن‌ها معتقد باشند این برنامه‌های رادیویی حاکمیت حزب کمونیست را در آسیای مرکزی با خطری جدید مواجه ساخته باشد. به همین منوال، مقامات شوروی مرتبط با جنگ در افغانستان، به مشکلات خاص جنگ علیه

جمعیت یاغی مسلمانی در یک منطقه مرزی مسلمان‌نشین، با به کارگیری سربازانی شامل نماینده‌هایی از این ملیت‌ها، حساس بودند. اما در حالی که ظاهراً آن‌ها تا اندازه‌ای درصدد تدارک زمینه‌های جامعه‌پذیری به‌ویژه برای مشمولان وظیفه در آسیای مرکزی بوده‌اند، نشانه‌ای در دست نیست که آنان مقاومت در برابر خدمت وظیفه از سوی اهالی آسیای مرکزی یا تهدید خروج متعاقب از خدمت را مشکلی جدی‌تر از عدم وفاداری بالقوه جوانان غیرمسلمان شوروی تلقی کنند.[۹۰]

اما زمانی که گورباچف به قدرت رسید، حزب کمونیست نگرش خود را نسبت به احیاگری اسلامی در آسیای مرکزی مورد ارزیابی مجدد قرار داد. رهبری حزبی نتیجه گرفت که گر چه این احیاگری تهدیدی استراتژیک متوجه اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی نمی‌کند، در تخریب اهداف اقتصادی و سیاسی رژیم تهدید محسوب می‌شود. ایگور لیگاچف، در سخنرانی دسامبر ۱۹۸۵، برای کسانی که در آن زمان رهبری متحد خوانده می‌شدند، بر این نکته تأکید کرد:

> *در عین احترام به احساسات مؤمنان محترم، لازم است از موضع اصولی مارکسیست لنینیستی، نقش اسلام و نقش هر دین و هر کلیسا را در تاریخ و فرهنگ‌های مردم خود ارزیابی کنیم و پیوسته با هر تلاشی در جهت یکسان شمردن ارزش‌های ملی، روحی و اخلاقی با دستورات مذهبی و نمایش دادن شعائر مذهبی به عنوان سنن مردمی مقابله کنیم.*[۹۱]

در کنگره‌های حزب کمونیست در هر جمهوری و در سراسر کشور که در پی این سخنرانی برگزار شد، مقامات حزبی هر یک از جمهوری‌های آسیای مرکزی به نفی پیوند «سفسطه‌آمیز» دین و ناسیونالیسم برخاستند. اما بعضی از روشنفکران اخطار کردند تا هنگامی که فعالیت «زیان‌بار» روحانیان مسلمان که بر اثر وقایع شرق اسلامی به طور عمومی‌تر تحریک می‌شوند افزایش یابد، گسترش توجه به مذهب در میان جوانان آسیای مرکزی جزیی از رشد اجتناب‌ناپذیر خودآگاهی ملی است که با توسعه اقتصادی و اجتماعی همراه است.[۹۲]

مسکو اخطار ضمنی چنین پیام‌هایی را نادیده گرفت و مقابله با اعمال مذهبی را در آسیای مرکزی از طریق مقامات حزبی شدت بخشید.[۹۳] هجوم پر سروصدایی آغاز شد؛ چند تن از مقامات برکنار شدند[۹۴] و به سایرین اخطار شد که تداوم مسامحه در برابر فعالیت‌های غیرقانونی مذهبی در حوزه کار آنان، آن‌ها را مشمول این جرائم

خواهد کرد.[۹۵] در حالی که برخی در آسیای مرکزی گلایه می‌کردند که مسکو بسیار تند می‌رود، کسان دیگری در پایتخت بودند که از گورباچف شکایت داشتند که در مواجهه با تهدید استراتژیک ناشی از خیزش جهانی و فراگیر بنیادگرایی چندان کاری انجام نمی دهد.[۹۶] گویی برای نشان دادن صحت این موضع بود که در مارس و آوریل ۱۹۸۷ چریک‌های افغان به ۲ تهاجم مسلحانه در نزدیکی مرز تاجیکستان دست زدند. حملات چریک‌ها هر چند به سادگی درهم شکست، اما احساس آسیب‌پذیری شوروی را افزایش داد.

با این حال، در اواخر سال ۱۹۸۷، برای رهبری شوروی کاملاً آشکار شد که بزرگترین تهدید رو در روی مسکو از ناحیه «دشمنان» درون اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. موج فزاینده اعتراضات ناسیونالیستی در سراسر کشور شروع به گسترش کرد و گورباچف متقاعد شد که لازم است در خط‌مشی‌های خود در قبال اقلیت‌های ملی تجدیدنظر کند.[۹۷] با آن که تا سپتامبر ۱۹۸۹ تمهیدات کاملی صورت نگرفت، ولی تحولاتی در سیاست‌ها آشکار شد.[۹۸] برای اعطای نظارت بیشتر جمهوری‌های ملی بر اقتصاد خود و تعیین زبان‌های ملی به عنوان زبان‌های دولتی جمهوری‌های مختلف مقرراتی وضع شد؛ وضع مقررات در جهت اعطای حقوق بیشتر به مؤمنان و سازمان‌های مذهبی نیز پیش‌بینی گردید.

تغییر نگرش‌های رسمی به دین به‌ویژه برای مردم آسیای مرکزی از اهمیت خاصی برخوردار است. اما در حالی که مقررات در نظر گرفته شده برای آسیای مرکزی به کار گرفته خواهد شد، چنین مقرراتی بدواً برای تسکین جمعیت این منطقه طرح‌ریزی نشد. توجه گورباچف به اصلاح قوانین حاکم بر امور مذهبی، به فشار جمعیت روس برای برگزاری رسمی نخستین هزاره مسیحیت در روسیه که در سال ۱۹۸۷ جشن گرفته شد، بازمی‌گردد. کسانی که پیگیر افزایش نقش کلیسای ارتدکس روسی و از میان رفتن هر چه بیشتر محدودیت‌های حیات فرهنگی بودند، گروه حامی مهمی برای گورباچف در دنبال کردن استراتژی اصلاحی او محسوب می‌شدند. افزون بر این فشار، می‌توان به فعالیت‌های کسانی اشاره کرد که پیش از این در بالتیک بی‌آن که در انتظار تصویب مسکو بمانند، کلیساهای ملی خود را دوباره فعال کردند. بیشترین پیشرفت در این مسیر در لیتوانی صورت گرفته که در آن از سال ۱۹۸۸ تاکنون کریسمس حکم تعطیل ملی یافته و تاریخ مذهبی در تقویم اعاده شده است. اما در هر

سه جمهوری بالتیک و در ارمنستان و گرجستان به کلیساهای ملی نقش بیشتری در حیات جمهوری داده شده است؛ به این امید که آن‌ها به میانجیگری میان حزب و ملیت‌ها کمک کنند.

مسکو هنوز در چگونگی برخورد با اسلام چندان قاطع و مصمم نیست. تشکیلات رسمی مذهبی متناوباً برای فرونشاندن تظاهرات خشونت‌آمیز در مناطق مختلف مسلمان‌نشین خواستار کمک می‌شود (و ناموفق می‌ماند). به این تشکیلات وعده تأسیس بیش از ده مسجد جدید در شماری از شهرها و دو مدرسه جدید داده شده، اما گفتگو در خصوص به رسمیت شناختن همه تشکیلات غیرقانونی مذهبی یا اجازه به روحانیان غیررسمی برای ارائهٔ خدمات قانونی معوق مانده است. تقاضاهای آموزش بیشتر زبان عربی یا کنار نهادن سیریلیک و رواج خط عربی در مقام مبنای نوشتاری زبان‌های آسیای مرکزی رسماً تأیید نشده است.[۹۹]

اسلام مشکلات ویژه‌ای برای شوروی‌ها دربردارد. گورباچف اسلام را نه صرفاً یک آیین بلکه روشی برای زندگی و مانعی بر سر راه اهداف اقتصادی و اجتماعی رژیم می‌بیند. وی به مردم آسیای مرکزی همان آزادی‌های مذهبی اعطا شده به مسیحیان را نخواهد داد؛ اگر چنین کاری به معنای این باشد که آنان از این آزادی‌ها برای مقاومت در برابر اجرای آن چه مسکو مسئولیت‌های اقتصادی خود خوانده است، استفاده کنند. به این ترتیب، در تعریف مجدد تفسیر سیاسی «لنینیستی» و در نتیجه درست و متناوب نسبت به اسلام، مسکو به وضوح بیان کرده که از مباحثات مربوط به آداب و رسوم مذهبی نمی‌توان برای بازداشتن برنامه‌هایی استفاده کرد که به منظور تأمین عدالت اجتماعی برای همه طرح‌ریزی شده است.[۱۰۰] عمل به اسلام تنها زمانی تحمل خواهد شد که پیام تبلیغ آن با برنامه اصلاحی مسکو سازگار باشد.

مسکو همچنین تلویحاً پذیرفته که اسلام آیینی فراملی است؛ به صورتی که در مسیحیت دیده نمی‌شود و به طرزی آشکارتر تأیید کرده است که مسلمانان شوروی تحت‌تأثیر جریان‌های جهانی و فراگیر اندیشه اسلامی قرار دارند. بحث‌های اخیر در باب نقش انقلاب ایران مؤید آن است که رویدادهای ایران در هویت‌یابی دینی بعضی از شهروندان شوروی بازتاب داشته است، در حالی که هنوز به «تبلیغات» ایران حمله می‌شود، دیگر نویسندگان کوشیده‌اند به مؤمنان شوروی «آموزش دهند» که انقلاب [امام] خمینی نزد ایرانیان به چه معنی بوده است.[۱۰۱]

با این حال، چنین استدلال‌ها و مباحثاتی احتمالاً چندان قانع‌کننده نیست. احیای ملی که فعلاً در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی جریان دارد، مطمئناً به افزایش انطباق مذهب و ناسیونالیسم و نهایتاً به افزایش هویت‌یابی با جامعه جهانی اسلام می‌انجامد. با چنین رخدادی، رویدادهای کشورهای همسایه اهمیت بیشتری می‌یابد. تصمیم به عقب‌نشینی از افغانستان که در ۱۹۸۸ اتخاذ شد و در ۱۹۸۹ کاملاً تحقق یافت، تا حدودی فوریت و قریب‌الوقوع بودن تهدید از سوی آن کشور را برطرف کرده است. اما اگر رژیم اسلامی بنیادگرایی در افغانستان به قدرت برسد، به طور قطع بازتاب‌هایی در شوروی نیز خواهد داشت. انقلاب اسلامی ایران، به رغم منابع به مراتب بیشتر، همواره نقش حاشیه‌ای‌تری در تأثیرگذاری بر رفتار مسلمانان شوروی خواهد داشت. چنان که در دهه گذشته دیدیم، ایرانی‌ها می‌توانند سطح تعالیم مربوط به اسلام را ترفیع بخشند و حتی متونی را که در گذشته کنار نهاده شده است، مورد استفاده قرار دهند. اما نمی‌توانند برنامه و دستور کار اسلامی به کلی بیگانه‌ای را در آسیای مرکزی شوروی رواج دهند.

در حال حاضر، خواسته‌ها و مطالبات مردم آسیای مرکزی شوروی با تقاضاها و مطالبات بیشتر همدینان آن‌ها در خارج از کشور متفاوت و متمایز است. آنان اغلب برنامه و دستورالعمل مذهبی مشخصی ندارند اما خواهان آنند که بتوانند گذشته خود را از میان تفاسیر نادرست دوران شوروی «دوباره به دست آورند» و این به معنای کسب احترام به مذهب و نقش اسلام در تدوین توسعه تمدن آسیای مرکزی است. دیگران اهداف مذهبی مشخص‌تر و روشن‌تری دارند. آنان می‌خواهند عربی بیاموزند، بتوانند آزادانه قرآن در اختیار داشته باشند و از آموزش مذهبی بهره‌مند شوند.

برای نخستین بار در طول پنج دهه، چنین مطالباتی را می‌توان علنی کرد. نظام انتخاباتی جدید چند کاندیدایی، میدانی برای این گفتگوها و مباحثات فراهم می‌کند و سرانجام هیأت‌های مقننه ممکن است بخواهند قوانینی بگذرانند که بسیار فراتر از آن چیزی باشد که مسکو وعده داده است. اما در آسیای مرکزی ابتکارات و طرح‌های مربوط به اصلاحات سیاسی درون‌زا بسیار نامشخص‌تر و دارای جامعیتی بسیار کمتر از مواردی است که در جمهوری‌های بالتیک مطرح شده است. در حال حاضر، حتی تظاهرات خشونت‌بار در آسیای مرکزی نسبت به چنین تظاهراتی در جمهوری‌های

قفقاز در مقیاس محدودتری قرار دارد. اکنون روشنفکران آسیای مرکزی بیشتر نگران کسب سرمایه‌گذاری اقتصادی بیشتر در این ناحیه و یافتن راه حل‌هایی برای کمبود شدید آب هستند که می‌تواند این ناحیه را در عرض پنج سال بعد، از منابع بالقوه آب محروم کند. در حال حاضر، رویدادهای گسترده‌تر جهان اسلام دوردست‌تر و حاشیه‌ای‌تر از تحولات سایر جمهوری‌هاست. اما درس‌های فعالیت عملی و سازماندهی که مردم آسیای مرکزی از دیگر شهروندان شوروی می‌آموزند، مطمئناً انطباق و برابرسازی با همکیشان خارجی آنان را ارتقا می‌بخشد و با افزایش اعتراضات سیاسی در آسیای مرکزی این انطباق و هویت‌یابی عمومی با انگیزه‌ها و زمینه‌های اسلامی بسیار بیشتر می‌شود.

۱۲
جنبش‌های اسلامی مالزی و اندونزی و ارتباط با ایران

فِرِد آر. فون دِرمِهدِن

در زمان انقلاب ۱۹۷۹ ایران، برخی ناظران حوزه اسلامی جنوب شرقی آسیا پیش‌بینی می‌کردند که کشورهایی چون اندونزی می‌توانند دقیقاً «ایران دیگری» باشند.[1] در عمل، این انقلاب و رویدادهای متعاقب آن در ایران، بازتابی را که در آغاز پیش‌بینی می‌شد، نداشته است. این فصل به بررسی آثار این انقلاب بر دو کشور مهم مسلمان‌نشین آسیای جنوب شرقی، اندونزی و مالزی اختصاص دارد. این بررسی و تحقیق بر روابط دولت‌ها با یکدیگر، تلاش حکومت‌ها در فرونشاندن بازتاب محلی این انقلاب، و نگرش عامه مردم به این انقلاب متمرکز شده است. اما پیش از توجه به دهه گذشته، لازم است محیطی را که این رویدادها در آن رخ داد، بشناسیم و با نوع اسلامی که در جنوب شرقی آسیا سراغ داریم، ویژگی احیای اسلام در این منطقه، و الگوهای پیشین تعامل میان مسلمانان خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی آشنا شویم.

پهنه اسلامی جنوب شرقی آسیا

مالزی و اندونزی، هر دو جوامعی به لحاظ مذهبی کثرت‌گرایند. اکثریت جمعیت مالزی ـ اندکی بیش از نیمی از مردم ـ ماله هستند و بقیه جمعیت را ۳۷ درصد چینی‌ها، ۱۱ درصد هندی‌ها و دیگر گروههای قومی تشکیل می‌دهند. همسانی نزدیکی میان مذهب و قومیت وجود دارد؛ تقریباً همه مسلمانان ماله و ماله‌ها مسلمان هستند. درصد تقریباً قلیلی از سایر عناصر قومی اسلام را پذیرفته‌اند. در میان مسلمانان، تقریباً تفاوتی در اعتقاد و عمل دیده نمی شود: عملاً همه مسلمانان مالزیایی سنی هستند؛ وجود مسلمانان شیعه در این کشور نادر است. از نظر تاریخی، مسلمانان مالزی عموماً اعمال عبادی و نگرش‌های مذهبی اسلامی سنتی را پذیرفته‌اند.

کثرت‌گرایی مذهبی اندونزی عمدتاً در داخل خود جامعه مسلمان دیده می‌شود. تقریباً ۹۰ درصد همه اندونزیایی‌ها مسلمان سنی هستند و بقیه مسیحی، هندو، آنیمیست و بودایی‌اند. اما در میان جامعه اهل تسنن (در این جا نیز تقریباً شیعه وجود ندارد)، تفاوت‌های مهمی در عقیده و عمل موجود است. تفاوت عمده بین مسلمانانی است که طرفدار نظام اعتقادی التقاطی* هستند که در آن عناصر سنتی آنیمیستی و دیگر عناصر پیش از اسلام عمیقاً رسوخ یافته است و اغلب «آگاما جاوا» یا «آبانگان» خوانده می‌شود، و آنانی که می‌کوشند از الگوی «راست آیینی» یا عام‌تری متابعت کنند و به «سانتری» موسوم‌اند. در اندونزی امروز، گروه نخست در رده‌های بالای قدرت نظامی و غیرنظامی غلبه دارند و گروه دوم در مدارس مذهبی و سازمان‌های اسلامی نفوذ دارند.

احیاگری اسلامی کنونی در جنوب شرقی آسیا در طول دو دهه گذشته تحول یافته است؛ اگر چه حتی پیش از جنگ جهانی دوم سوابق مشهودی به‌ویژه در هند شرقی هلند (اندونزی فعلی) وجود داشت.[۲] این افزایش نفوذ اسلام را طیفی از عوامل بومی تسهیل کرده است؛ عواملی چون نارضایتی از راه‌حل‌های غیرمذهبی غربی برای مشکلات اجتماعی و سیاسی، امتناع از آن چه جنبه‌های نامطلوب نظام‌های ارزشی مدرن غرب تلقی می‌شود، احساس هر چه بیشتر غرور و هویت در میان مسلمانان که با اهمیت یافتن بیش از پیش دنیای اسلام در امور اقتصادی و سیاسی جهان زمینه مساعدی یافت، و بسط تلاش گروه‌ها و حکومت‌های مسلمان خارجی برای گسترش ایمان مذهبی. خلاصه این که سیاست‌های متفاوتی هم که مقامات و اولیای امور در جاکارتا و کوالالامپور در برخورد با احیاگری پی گرفتند، موجب تقویت آن شد. رویکرد رودررویی بیشتر که اندونزی اتخاذ کرد، به رشد و ترغیب همبستگی در جامعه مسلمان انجامیده و تلاش در جهت همکاری با این جنبش در مالزی، حدی از مشروعیت و اقتدار حکومتی به آن بخشیده است.

احیای اسلام به طرق متنوعی، در مالزی و اندونزی، متجلی شده؛ گرچه در مالزی برجسته‌تر بوده است. از نشانه‌های آشکار این امر حجاب بسیاری از زنان؛ توجه هر چه بیشتر عموم مردم و نخبگان سیاسی به نماز، روزه و سایر عبادات اسلامی؛ برنامه‌های مذهبی بیشتر در تلویزیون به ویژه در مالزی؛ استناد به اسلام در

*. Syncretic.

سخنرانی‌های سیاستمداران؛ و مشارکت بیشتر در سازمان‌های اسلامی بین‌المللی است. باید تأکید کرد در حالی که این پدیده‌ها در جامعه اسلامی اندونزی مشهود است، رهبری سیاسی کشور بر آن بوده است تا از نقش محوری اسلام در سیاست داخلی و امور خارجی بکاهد. از طرف دیگر، حکومت مالزی به فعالیت‌های متعددی با نام اسلام مبادرت ورزیده است: تأسیس بانک اسلامی، میزبانی کنفرانس‌های بین‌المللی مربوط به مسائل اسلامی، تشویق آموزش اسلامی، و از این قبیل. دلایل سیاسی داخلی متقن و مستدلی برای این رویکردهای مختلف وجود دارد که بعداً بررسی خواهد شد.

در هر دو کشور، سازمان‌های «داکوَه» [دعوت] رشد داشته و از جمله گروههای مذهبی در مراکز دانشگاهی محلی رونق یافته است.[۳] جوانان بخصوص جذب پیام‌های احیاگرانه شده‌اند و مشخصاً در شماری از فعالیت‌های تبلیغی مشارکت دارند. همچنین نمودهای پرشور و خشونت‌بار احیاگری، اگر چه نسبتاً نادر، به شدت تبلیغ شده است. این موارد شامل هواپیماربایی، بمب‌گذاری در فروشگاه‌های بزرگ و سایر ساختمان‌های عمومی، حمله به تأسیسات دولتی، تخریب بناهای مذهبی سایر ادیان، برنامه‌هایی برای کشتن وزرا، و طرح‌هایی برای سرنگونی حکومت‌های موجود به منظور استقرار دولتی اسلامی. اجماع بر این است که این فعالیت‌ها به رغم سروصدای بسیار، کار اقلیت‌های کوچکی بدون برخورداری از پشتیبانی عمومی بوده است.

نمودهای مهم دیگری از احیاگری البته با عمومیتی کمتر دیده می‌شود. یکی از مهمترین آن‌ها علاقه ذهنی فزاینده به مسائل مذهبی شامل آرمان‌های احیاگرانه منشأ گرفته از خاورمیانه است. نشریات اسلامی نظیر داکوه [دعوت]، رساله، النهضة، پانجی ماسیاراکات و کیبلَت [قبله] گستره وسیعی از اندیشه مذهبی نویسندگان داخلی و خارجی را ارائه می‌کنند.

نفوذ افکار مذهبی از خاورمیانه بخشی از میراث چند سده روابط بین خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی است. حتی پیش از ورود اسلام به جنوب شرقی آسیا این منطقه به مثابه نقطه انتقال بین خاورمیانه و خاور دور عمل می‌کرد. بسط اسلام به این منطقه دوره جدیدی از تماس را آغاز کرد.[۴] از نظر تاریخی می‌توان سه دوران متفاوت را در روابط میان مسلمانان این ۲ منطقه تشخیص داد. در نخستین سده‌ها پس از ورود

اسلام به جنوب شرقی آسیا تقریباً تماس تجاری، دیپلماتیک و فکری ممتدی با خاورمیانه وجود نداشت. بعضی از مبلغان مذهبی و بازرگانان عرب به سوی شرق به راه افتادند، شمار اندکی از ماله‌ها و اندونزیایی‌ها به حج رفتند یا برای تحصیل در مراکز آموزشی اسلامی به خارج سفر کردند، در موارد معدودی ترک‌ها یا عرب‌ها [و ایرانیان] مشاور سلطان‌های محلی جنوب شرقی آسیا شدند و کوتاه زمانی ترک‌ها به آچه‌های شمال سوماترا علیه دشمن مشترک، پرتغالی‌های مستقر در مالاکا، کمک کردند.[۵] طی این دوره، آثار اسلامی از خاورمیانه، در آغاز به عربی و سپس به صورت ترجمه شده، در دسترس قرار گرفت.

در قرن نوزدهم، روابط شدت گرفته بود؛ هر چند توسعه استعمار اروپایی تماس دولت‌ها را با یکدیگر سخت محدود می‌کرد. با این حال، مسلمانان بیشتری از آسیای جنوب شرقی به سوی مراکز اسلامی ره سپردند و عرب‌ها به گونه‌ای فزاینده در اندونزی و مالایا دیده می‌شدند. زندگینامه‌های علمای متشخص نشان می‌دهد که بسیاری از آنان برای آموزش مذهبی خود به خارج و بخصوص به مصر می‌رفتند و در همین حال تحصیل‌کردگان عرب در جنوب شرقی آسیا قابل توجه بودند.[۶] در اوایل سده بیستم، بسیاری از اندونزیایی‌ها که حج می‌گزاردند، به نام «برنج حجاز» خوانده می‌شدند و در بازگشت، کثیری از این حاجیان و عالمان به سخنگویان شاخص اسلام در وطن خود بدل می‌شدند.[۷] ماله‌هایی که به حج می‌رفتند نسبتاً کمتر بودند؛ با این حال، شمار آنان شایان ذکر بود و در سال ۱۹۲۰، به بیشترین رقم تا پیش از جنگ جهانی دوم یعنی ۱۴۰۰۰ نفر می‌رسید.[۸] در این دوره، جنبش نوگرای مصر، در اندونزی و تا حد کمتری در مالایا مؤثر افتاد و در همین حال، پیچیدگی بیشتر در مکاتب مذهبی اسلامی نیازهای فزاینده‌ای را به مربیان متبحر و واجد صلاحیت در [زبان] عربی و در دین به همراه آورد.[۹] توجه روزافزونی نیز به امور خاورمیانه خصوصاً در میان مسلمانان اندونزی دیده می‌شد. همدردی با مسئله ترک‌ها [عثمانی‌ها] در جنگ جهانی اول در این جزایر علناً ابراز می‌شد و اندونزیایی‌ها در مباحثات بین‌المللی دربارهٔ آینده خلافت [عثمانی] پس از جنگ مشارکت داشتند.[۱۰]

رکود بزرگ و جنگ جهانی دوم بر این دوران دوم خط پایان کشید. اولی به کاهش شدید رفت و آمد بین خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی انجامید و دومی یک منطقه را از دیگری جدا کرد (با این حال، هنوز اندونزیایی‌ها و ماله‌هایی در قاهره تحصیل

می‌کردند و تا سال‌های ۳۸-۱۹۳۷، ۱۰۸۸۴ حاجی از هند شرقی هلند [اندونزی] به مکه سفر کردند).[۱۱] به این ترتیب، تا پایان جنگ جهانی دوم، مسلمانان آسیای جنوب شرقی در حاشیه جهان اسلام بودند و تنها گه‌گاه در رویدادهای مهمی که در امت یا جامعه اسلامی بزرگتر رخ می‌داد، مشارکت داشتند. آن‌ها اساساً خارجی‌هایی بودند که در امور مذهبی و سیاسی انعکاس‌دهنده موضعی وابسته بودند. مسلمانان خاورمیانه عمدتاً آنان را نادیده می‌گرفتند یا نمی‌شناختند و به چشم افرادی بی‌اطلاع یا حتی از نظر مذهبی ناخالص به آن‌ها می‌نگریستند.

سال‌های پس از جنگ، تحولات اقتصادی، سیاسی و فکری مهمی را به همراه داشت و به تشدید فوق‌العاده روابط میان مسلمانان جنوب شرقی آسیا و خاورمیانه انجامید. نخست، پایان استعمار موانع میان تماس‌های رسمی را درهم شکست و به دولت‌های اسلامی امکان داد روابط دیپلماتیک برقرار سازند، فرصت‌های تجاری و سرمایه‌گذاری به وجود آورند و سازمان‌های اسلامی بین‌المللی تأسیس کنند. دوم، ترکیب نظام‌های ارتباطی بین‌المللی پیچیده‌تر و آموزش بهتر تجاری تازه‌ای را برای تعامل گشود. امروزه فکرها و رویدادها به سادگی در پهنه جهان اسلام منتقل می‌شود. ثروت نویافته بسیاری از کشورهای مسلمان به این تبادل کمک کرده است و اکنون تماس آنها را با دیگر ملل مسلمان فراهم می‌سازد. سرانجام و به گونه‌ای عمیقاً مرتبط با سایر نکات، رهبران خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی تشخیص داده‌اند که از ارتقاء ارتباط خود با دیگر مسلمانان به نام اسلام، بهره‌های سیاسی و اقتصادی خواهند برد. بدین سان، سعودی‌ها با ایرانیان و لیبیایی‌ها در کسب نظر مردم جنوب شرقی آسیا به رقابت پرداخته و سخنگویان مالزیایی و اندونزیایی در تلاش‌های خود برای افزایش فرصت‌های تجاری و سرمایه‌گذاری با خاورمیانه از پیوندهای مذهبی سود جسته‌اند.

این تحول روابط در تعاملات اقتصادی، سیاسی و فکری متجلی شده است. تا پیش از جنگ جهانی دوم، تجارت نسبتاً اندکی میان این ۲ منطقه جریان داشت (مهمترین مورد، اندونزی بزرگترین صادرکننده چای به عربستان سعودی بود)، اما در سال‌های اخیر، سطح تجارت و سرمایه‌گذاری بسیار توسعه یافته است. از ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۵ تجارت مالزی با خاورمیانه تقریباً ۳ برابر شد و از ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۲ بازرگانی اندونزی با آسیای غربی حدوداً به ۴ برابر رسید.[۱۲] آسیای جنوب شرقی تأمین‌کننده عمده نیروی کار حوزه‌های نفتی خاورمیانه نیز بوده و اندونزی به تنهایی ۲۲۰۰۰

کارگر برای عربستان سعودی تأمین کرده است. به‌رغم تلاش‌های فراوان اندونزی و مالزی در افزایش صادرات، کفه تجاری شدیداً به نفع خاورمیانه بوده است؛ گرچه این عدم توازن را نیروی کار و سرمایه‌گذاری تا حدودی جبران می‌کند. در دهه گذشته، کمک‌های اعراب در کارخانه‌های کود شیمیایی، بزرگراه‌ها، سدها، چوب و الوار، پالایشگاههای نفت و مواردی از این دست در مالزی و اندونزی مصروف شده است. ضمناً شکوفایی سرمایه‌گذاری مورد انتظار که همانندی مذهبی به آن کمک کرد، باید شناخته شود. چنان که مدیرعامل بانک توسعه عرب ـ مالایا اشاره کرد، عرب‌ها «سوداگران سرسختی» هستند که عمدتاً به سودآوری سرمایه‌گذاری‌های خود علاقه‌مندند.[۱۳]

در سطح سیاسی نیز تحولات مهمی رخ داده است. تقریباً همه دولت‌های خاورمیانه اکنون با اندونزی و مالزی روابط دیپلماتیک دارند. هر دو دولت جنوب شرقی آسیا در سازمان‌های اسلامی بین‌المللی مشارکت ورزیده‌اند؛ هر چند مالزی بسیار بیشتر علاقه‌مند به توسعه فرصت‌ها و موقعیت‌های تعامل با دیگر دولت‌ها به نام اسلام بوده است. تونکو عبدالرحمن نخست‌وزیر پیشین مالزی نخستین دبیرکل سازمان کنفرانس اسلامی (اُ.آی.سی)* بود. مالزی میزبان اولیه کنگره مسلمانان جهان و اولین کشور آسیایی بود که سازمان آزادیبخش فلسطین را به رسمیت شناخت؛ این دولت در اجلاس‌های وزیران خارجه اسلامی نیز فعال بوده است.

همچنین درگیری کلی آسیای جنوب شرقی در امور خاورمیانه بیشتر شده است. اندونزی و مالزی با اقدامات اسرائیل در خاورمیانه و سیاست‌های شوروی در افغانستان مخالفت ورزیده و خواستار صلح در جنگ ایران و عراق شده‌اند. در این موارد نیز مالزی دیدگاه‌های خود را بیشتر با تعابیر اسلامی بیان کرده و حال آن که اندونزی مشی غیرمذهبی‌تری ابراز داشته است. جاکارتا با اسراییلی‌ها مخاصمت کمتری داشته و از شوروی‌ها در افغانستان، نه به دلیل اقدام علیه کشور مسلمان دیگری بلکه به علت اقدام علیه کشور دیگری در جهان سوم انتقاد کرده است.[۱۴] مالزی انتقاد خاصی نسبت به فعالیت‌های اسراییل داشته و ماهاتیر محمد نخست‌وزیر مالزی و وزیران او صهیونیسم بین‌الملل را به دلیل آن که در پی تضعیف مالزی و اسلام برآمده است، مورد حمله قرار داده‌اند.[۱۵]

---

*. Organization if the Islamic Conference (OIC).

بسیاری از دولت‌های خاورمیانه نیز به سهم خود به رویدادهای آسیای جنوب شرقی علاقه‌مندتر شده‌اند. سازمان کنفرانس اسلامی منتقد اصلی حکومت فیلیپین در خصوص اقدامات این حکومت علیه شهروندان مسلمان جنوب آن کشور بود. بعداً این سازمان فرستادگانی به فیلیپین فرستاد و سرهنگ قذافی و ایملدا مارکوس موافقتنامه طرابلس را به عنوان راه‌حلی برای مسئله امضا کردند.[۱۶] نمونه دیگری از درگیر شدن خاورمیانه در این منطقه را در تلاش‌های لیبی و سعودی برای نفوذ در میان مسلمانان جنوب شرقی آسیا از طریق کمک مالی به نهادهای آموزشی و سازمان‌های اسلامی منطقه می‌توان دید. با این حال، می‌توان گفت که این کمک‌ها تا حدودی برای مقابله با نفوذ بالقوه یک کمک‌کننده علیه دیگری اعطا می‌شد.

شاید گسترده‌ترین تحولات در روابط بین خاورمیانه و آسیای جنوب شرقی را در افزایش تعامل فکری بین مسلمانان جنوب شرقی آسیا و مسلمانان خاورمیانه بتوان دید. مروری بر کتاب‌های مربوط به موضوعات اسلامی از نویسندگان خاورمیانه‌ای که به ماله ـ اندونزیایی ترجمه شده گویای این مسئله است. از میان فعالان و نویسندگان مؤثر جنبش احیاگری در خاورمیانه، برجسته‌ترین آنان احتمالاً شامل سیدقطب مصری، علی شریعتی ایرانی و ابوالعلا مودودی پاکستانی هستند.[۱۷] مترجمان اندونزیایی این سه نویسنده طی دهه ۱۹۸۰ بیش از ۵۰ کتاب و رساله، صرف‌نظر از ترجمه‌ها و نشرهای مکرر، منتشر کردند. نه تنها آثار این نویسندگان در سطح وسیعی انتشار یافته، بلکه افکار و آراء آنها غالباً در نشریات مذهبی مورد استناد قرار می‌گیرد و نوشته‌های آنان به متون الزامی در نهادهای آموزشی عالی اسلامی تبدیل شده است.[۱۸]

علاوه بر این، شمار فزاینده‌ای از دانشجویان آسیای جنوب شرقی در خاورمیانه به تحصیل اشتغال دارند که بسیاری از آنان برای تدریس در مدارس مذهبی به کشور خود بازمی‌گردند. برای مثال در دانشگاه مالایا از چهارده استاد آکادمی اسلامی دانشکده شریعت، یازده نفر در الازهر مصر و سه تن در بغداد درس خوانده‌اند و در دانشگاه کبانگسان تقریباً هر استاد مطالعات اسلامی قسمتی از تحصیلات خود را در خاورمیانه گذرانده است.[۱۹] این تحصیلات بخشی از پیشرفت فزاینده آموزش اسلامی است و به گسترش تفکر اسلامی در اندونزی و مالزی کمک کرده است. مثلاً در شماره مارس ۱۹۸۵ نشریه اندونزیایی «پریسما»، نویسندگان محلی به نویسندگان

غربی و خاورمیانه‌ای ذیل استناد کردند: رابرت بلا، پائول تیلیش، گوستاو فون گرونبام، نیکی کدی، ادوارد شیلز، هری بندا، کنت لندون، آن‌ماری شیمل، برنارد لویس، توماس هادکین، سید قطب، علی شریعتی، حسن البنا، اسماعیل فاروقی، یوسف قرضاوی و گروهی دیگر.

روابط دولت‌ها با یکدیگر

در چارچوب این الگوی متغیر روابط بین خاورمیانه و جنوب شرقی آسیاست که بازتاب انقلاب ایران را باید تحلیل کرد. نخستین بخش این تحقیق، بررسی آثار انقلاب بر روابط بین حکومت‌های ایران و مالزی و ایران و اندونزی است. اگر انسان صرفاً بیانیه‌های رسمی حکومت‌ها را که دربارهٔ رفت و آمدهای دولتمردان انتشار می‌یابد بخواند، به نظر می‌رسد که تقریباً چیزی بر اثر انقلاب تغییر نکرده است. اما این افراط معمولاً نگرانی‌های جدی مقامات آسیای جنوب شرقی را از تأثیر رویدادهای ایران بر مردم کشورهای آنان پنهان می‌کند. با این همه، نه جاکارتا و نه کوالالامپور، نمی‌خواهند علناً به چشم منتقد پیروزی ظاهری اسلام بر امپریالیسم غرب و مشی غیرمذهبی نگریسته شوند.

در آغاز، واکنش رسمی در قبال سرنگونی شاه در سال ۱۹۷۹، سکوت بود؛ از سوی رژیم‌های اندونزی و مالزی هیچ بیانیه و اظهارنظر مثبت، منفی یا بینابین صادر نشد. تنها در این اواخر بود که وزیر خارجه مالزی در پاسخ به پرسشی در «دِوان راکیات» [دیوان رعیت] اظهار داشت که روابط بین ایران و مالزی «عادی» است و تشکیل حکومت انقلابی در ایران بخشی از «امور داخلی ایران» است. وی همچنین خاطرنشان کرد که پرسنل دیپلماتیک وظایف خود را طبق معمول انجام می‌دهند.[۲۰] حکومت اندونزی از این هم خوددارتر بود و از اظهار نظر در مورد برکناری شاه و رهایی گروگان‌های امریکایی به دقت خودداری می‌کرد.[۲۱] حتی در طول جنگ ایران و عراق که مالزی برای کمک به میانجیگری در منازعه آمادگی خود را نشان داد و در کمیته صلح سازمان کنفرانس اسلامی مشارکت ورزید، حکومت اندونزی ساکت ماند. پیش از این تلاش‌های صلح‌آمیز، جاکارتا و کوالالامپور موضع غیرعملی و بیطرفانه‌ای در قبال دو طرف مخاصمه در پیش گرفتند.

می‌توان گفت که مسائلی با همین اهمیت یا مهمتر از آن پیش روی هر دو

حکومت بود و توجه مطبوعات را به خود جلب می‌کرد: فرار شمار بسیاری از ویتنامی‌های «قایق‌نشین»، مذاکرات صلح کارتر در خاورمیانه، جار و جنجال بر سر اعتصابات در خطوط هوایی مالزی، و حملات چین به مرز شمالی ویتنام. با این همه، این وقایع سکوت رسمی و عدم پوشش خبری رسانه‌های محلی را کاملاً توجیه نمی‌کند. چنان که خواهیم دید، ظاهراً مشکلات داخلی ناشی از انقلاب ایران علت این امر است.

با این حال، طی دهه گذشته، هم اندونزی و هم مالزی همچنان به تبادل هیأت‌های دیپلماتیک و دیدارهای رسمی با ایرانیان می‌پرداختند. در سال ۱۹۸۱، هاشمی رفسنجانی که در آن زمان رئیس مجلس بود، از کوالالامپور بازدید نمود و با نخست‌وزیر ماهاتیر ملاقات کرد. در سال ۱۹۸۴، یک هیأت رسمی از اندونزی از ایران دیدار کرد و وزیر خارجه ایران به مالزی رفت. در ۱۹۸۷، [امام] خمینی نماینده مالزی را به حضور پذیرفت. در ۱۹۸۷، وزیر خارجه اندونزی به ایران سفر کرد و در ۱۹۸۸، وزیر خارجه مالزی به تهران رفت. رفسنجانی دوباره به مالزی آمد و [امام] خمینی فرستاده اندونزی را در پایان مأموریت خود به حضور پذیرفت.

اما با آن که روابط دیپلماتیک به شیوه «عادی» تداوم داشت، انقلاب و در پی آن جنگ ایران و عراق، روابط تجاری و سرمایه‌گذاری بین ایران و آسیای جنوب شرقی را به شدت محدود کرد. در حالی که دولت‌های خاورمیانه پیوندهای اقتصادی خود را با اندونزی و مالزی افزایش می‌دادند، بازرگانی ایران در پایین‌ترین حد در میان دولت‌های عمده خاورمیانه باقی ماند و معدود کارگران اندونزیایی در سال‌های ۷۹-۱۹۷۸ در ایران، در سال ۱۹۸۰ از ایران رفتند و سرمایه‌گذاری ایران در جنوب شرقی آسیا عملاً به صفر رسید.[۲۲] در مجموع، روابط دولت‌ها با یکدیگر عموماً از نظر سیاسی آرام و به لحاظ اقتصادی بی‌رونق بود.

نگرش حکومت‌ها نسبت به *انقلاب*

در حالی که روابط دیپلماتیک همچنان مسیر ظاهراً آرامی را می‌پیمود، اقدامات جاکارتا و کوالالامپور برای مهار هر گونه بازتاب نامطلوب داخلی از انقلاب، نشانه نگرانی مقامات از رخدادهای ایران بود. برای درک این نگرانی باید با بعضی از جنبه‌های سیاست‌های داخلی این دو دولت آسیای جنوب شرقی، به ویژه

سیاست‌های وضع شده برای مواجهه با مخالفان مذهبی در هر دو کشور، آشنا بود.[۲۳]

در اندونزی، مخاصمه‌جویی مذهبی علیه رژیم سوهارتو عمدتاً از طرف جامعه به اصطلاح «سانتری» ابراز می‌شود و عناصر سنتی‌تر و نوگرا را دربرمی‌گیرد. تنش موجود مبتنی بر این برداشت در میان بسیاری از مسلمانان «راست آیین» است که صاحبان قدرت به تأثیرپذیری از غرب آلوده شده‌اند، و ارزش‌های اصیل مسلمانان را پاس نمی‌دارند، توجه کافی به مشکلات اقتصادی و اجتماعی مسلمانان روستایی نشان نمی‌دهند، و می‌کوشند ایدئولوژی‌های غیراسلامی را رواج دهند. نارضایی و اعتراض اصلی به برقراری «پانچاسیلا» از سوی حکومت است؛ پنج اصلی که در آغاز رژیم سوکارنو آن را تدوین و سپس سوهارتو آن را ترویج کرد. گره کار در این خواسته است که همه گروه‌ها پانچاسیلا را به مثابه یگانه ایدئولوژی خود بپذیرند؛ علاوه بر این، اصل پنجم آن مستلزم اعتقاد به وجودی برتر است اما چنان تدوین شده است که همه ادیان اندونزی را شامل می‌شود. بسیاری از رهبران مسلمان این را شکلی از لاادری‌گری تلقی می‌کنند.

از زمان سرنگونی رئیس‌جمهور اسبق سوکارنو در دهه ۱۹۶۰، تنها مخالفت کاملاً سازمان یافته با رژیم سوهارتو از سوی مسلمانان ناراضی بروز کرده است. در حالی که رهبری سازمان‌های علنی مسلمانان عموماً طرفدار مخالفت مسالمت‌آمیز بوده و حتی کسانی که از سیاست کناره گرفته‌اند، عناصری بوده‌اند که به ترغیب خشونت پرداخته یا از مبانی اسلامی برای حملات لفظی بسیار تند به آنچه حکومتی فاسد و غیراسلامی تلقی می‌شود، استفاده کرده‌اند. برای مواجهه با این چالش، مقامات در پی آن بوده‌اند که با کاهش قدرت حزبی مسلمانان، اِعمال مجازات‌های سخت برای آنان که حملات به اصطلاح فتنه‌انگیز و آشوب‌طلبانه را علیه حکومت تبلیغ می‌کنند، و تأکید بر خطر تفسیر «انحرافی» از اسلام، نفوذ اسلام سیاسی را تضعیف کنند.

مالزی دمکراسی پارلمانی محدودی است که در آن دین و قومیت تا حد زیادی تعیین‌کننده حیات سیاسی‌اند. محور نظام حزبی، جبهه ملی است؛ ائتلافی که بر سیاست ملی و بخش اعظم سیاست دولت غلبه دارد. جبهه ملی را یکی از احزاب مسلمانان ماله به نام سازمان ملی ماله متحد (اومنو)* رهبری می‌کند که همه نخست‌وزیران و بیشتر وزرای مهم از بدو استقلال در آن بوده‌اند. حزب عمده

*. United Malay National Organization (UMNO).

مسلمانان مخالف با اومنو، «پارتی اسلام سامالیزیا» (پاس)* [حزب اسلام مالزی] است که رهبری آن پیوسته بر ارزش‌های مذهبی و سنت‌های ماله تأکید داشته است. برای اومنو لازم بوده است که موضع نژادی کثرت‌گرایانه خود را حفظ کند تا انتظارات ائتلاف چند نژادی را برآورد و در همین حال بکوشد اعضای حزبی مسلمان خود را راضی نگهدارد و بر حملات احتمالی از ناحیه پاس پیشی جوید. لزوم توسل جستن اومنو به اعضای مسلمان خود یکی از دلایل تلاش‌های حکومت در حمایت از اهداف اسلامی در کشور و خارج از آن بوده است. در همین حال، رژیم مالزی برداشت‌های افراطی از اسلام را خطرناک می‌بیند. این ترس و نگرانی ناشی از موضع رادیکال‌تر در مسائل اسلامی است که پاس اتخاذ می‌کند و نیز معدود گروههای حتی رادیکال‌تر اسلامی که به اِعمال خشونت علیه حکومت می‌پردازند. به این ترتیب، همچون مصادر قدرت در جاکارتا، رهبران جبهه ملی** در کوالالامپور همواره بر خطر اسلام «انحرافی» تأکید می‌ورزند.

هر تحلیلی دربارهٔ تلاش حکومت‌های اندونزی و مالزی برای برخورد با بازتاب وقایع انقلاب ایران دچار محدودیت‌های شدیدی است. نخست، هیچ رژیمی سیاست‌های خود را آشکارا ترسیم نکرده است؛ همچنان که هر دو رژیم فوق بر سر این دو راهی قرار دارند که هم می‌خواهند رفتار نامطلوب برای خود را مهار کنند و هم نمی‌خواهند صریحاً به جنبشی بتازند که پیوندهای احساسی و مذهبی شدیدی دارد. دوم، در حالی که اتهام‌های بیشماری مبنی بر دخالت احتمالی خاورمیانه در امور اسلامی آسیای جنوب شرقی مطرح شده است، تقریباً شواهد متقنی در این خصوص وجود ندارد. سرانجام، منشأ همه برداشت‌ها و تفاسیر «انحرافی» از اسلام در ایران نیست یا حکومت‌های مذکور آن‌ها را ملهم از ایران نمی‌دانند. بدین سان، هنگامی که اتهاماتی وارد می‌شود، تشخیص هدف آن‌ها همیشه آسان نیست.

گزارش‌های مطبوعاتی مختلف حاکی از آن است که رژیم مالزی به حکومت ایران در مورد مداخله در امور داخلی خود اخطار کرده است. در سال ۱۹۷۹، مطبوعات بیانیه‌های تصریح نشده‌ای از طرف معاون نخست‌وزیر و بازرس کل پلیس منتشر کردند مبنی بر این که برخی گروههای مذهبی در پی سرنگونی حکومت بوده‌اند.[۲۴] در سال ۱۹۸۲، طبق گزارش [نشریه] «استار» [در شهر] پنانگ، سفارت ایران گفته بود که

*. Parti Islam sa-Malaysia (PAS).

**. National Front.

پیوندهای خود را با گروههای فعال در برپایی دولتی اسلامی متوقف ساخته است.[۲۵] این گروه‌ها طبق آنچه اظهار می‌شد، شامل مالزیایی‌های دستگیر شده در عربستان سعودی در طول موسم حج بودند که نوشته‌های ضدسعودی طرفدار ایران را با پشتیبانی مالی «کشوری اسلامی» حمل می‌کردند؛ افراد و گروه‌های آشوبگری از جمله چند شخصیت دولتی و مقامات عالیرتبه «یکی از بانک‌ها» که خواهان دولتی اسلامی بودند؛ و بازدیدکنندگانی که به تدریس و تبلیغ مزایای حکومت اسلامی می‌پرداختند. مقاله دیگری در «نیو استریت تایمز»، که غالباً نشان‌دهندهٔ سیاست رسمی است، اظهار داشت که وزیر کشور مالزی در پی نظم بخشیدن به رفت و آمد به اصطلاح افراد انقلابی بین ایران و مالزی برآمده بود.[۲۶] همچنین اتهامات مکرری مطرح می‌شد که گروه عمده غیردولتی جوانان داکوه موسوم به اَبیم (اَنگکاتان بِلیا ایسلام مالیزیا،* سازمانی که دولت آن را تهدیدی سیاسی تلقی می‌کرد)، پیوندهایی با ایران داشت.[۲۷]

در اندونزی ادعاهایی، هر چند بدون مدرک موثق، مبنی بر وجود گروه‌های آشوبگری که در پی جلب پشتیبانی ایران یا لیبی برآمده‌اند، اظهار شده است. برای مثال، سازمانی که هیأت انقلاب اسلامی اندونزی** خوانده می‌شد، متهم شد که درصدد کسب حمایت ایران برای براندازی رژیم سوهارتو برآمده است. اتهاماتی نیز وارد شده است که مسلمانان رادیکال خواستار بنا نهادن دولتی اسلامی طبق الگوی ایران بوده‌اند. در یک مورد که در اطراف آن تبلیغات زیادی صورت گرفت، عرفان سوریا هادی سردبیر مجله جوانان مالزی، «الرساله»، به اتهام خرابکاری به سیزده سال حبس محکوم شد. از میان مقالات این مجله که علیه او استفاده شد، مقاله‌ای با این عنوان بود: «پند آیت‌الله خمینی» (وِ جانگان آیت‌الله خومینی). ادعا شد که این نوشته تحریک به «راه‌اندازی انقلاب اسلامی برای از میان بردن حکومت‌های غیر مبتنی بر اسلام و دعوت از مسلمانان سراسر جهان برای به ثمر رساندن انقلاب اسلامی» بود. همچنین گزارش شد که سوریاهادی تماس‌های مکرر خود را با سفارت ایران در جاکارتا تصدیق کرده است. مقامات با حمله به دفتر او مدعی شدند که خبرنامه سفارت ایران، «یوم‌القدس» را توقیف کرده‌اند. آنان اظهار داشتند که «الرساله» به کمک خاورمیانه تأسیس شده است و از سفارت ایران خواستند نسخه‌هایی از خبرنامه را

*. ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia)
**. Indonesian Islamic Revolution Board

پیش از توزیع محلی برای حکومت اندونزی ارسال کند (تا حدودی شبیه مراقبت‌هایی که در مالزی معمول شده است).[۲۸] اما این مطلب صحیح به نظر نمی‌رسد که تأکید مقامات اندونزی بر ارتباط ایران با مجموعه محاکمات ضدآشوبگرانه‌ای بوده است که «رادیکال‌های» اسلامی را به کوشش در سرنگونی رژیم یا تبلیغ علیه سیاست‌های آن (به ویژه پانچاسیلا) متهم می‌کرد. مروری بر اتهامات و دفاع مدافعان مذهبی طی سال‌های ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ استناد ناچیز به انقلاب ایران و نفوذ ایران را نمایان می‌سازد.

همچنین هر دو حکومت دیدارهای شخصی از ایران و اعزام دانشجو (یا طلبه) به ایران به قصد تحصیلات مذهبی را مانع شده‌اند. این امر سیاستی غیررسمی در سال‌های نخست پس از انقلاب بود و آن دسته از شهروندانی که از ایران بازمی‌گشتند، طبق گزارش‌ها مورد ظن مقامات بوده‌اند. با این حال، حکومت اندونزی اخیراً شهروندان خود را از تحصیل در سی و یک کشور ممنوع کرده است. از میان این کشورها، بیست و یک کشور کمونیستی‌اند؛ چهار کشور دولت‌هایی هستند که اندونزی با آنها روابط دیپلماتیک ندارد (اسراییل، افریقای جنوبی، تایوان و پرتغال)؛ و شش کشور به تعبیری «افراطی» هستند (لیبی، ایران، عراق، سوریه، لبنان و الجزایر).[۲۹]

اخطارهای پوشیده و گاه آشکاری نیز از جانب حکومت‌ها علیه ایده‌ها و رفتار «انحرافی» که ظاهراً ایدئولوژی انقلاب ایران را شامل می‌شود داده شده است. این اظهارات به صور مختلف بیان شده است؛ از سخنان نسبتاً عادی (نظیر بیانات ماهاتیر [محمد] نخست‌وزیر [مالزی] مبنی بر این که یک کشور اسلامی را نمی‌توان با کشور دیگر مقایسه کرد و مجد و عظمت اسلام را با شعار نمی‌شود به دست آورد)[۳۰] تا تحلیل‌های مستقیم‌تر (مشخصاً از دیدگاه حاجی منور سجاد زالی وزیر امور مذهبی به این صورت که «گرچه از انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ به این طرف جنبش افراطی شدت بیشتری یافته است، ولی مسلمانان عموماً طرفدار رویکرد ستیزه‌جویانه نیستند»[۳۱] و اتهامات بی‌پرده از این قرار که ایده‌های مذهبی «انحرافی» در پی تخریب «اسلام واقعی» است. چنین گفته‌هایی به نظر می‌رسد دو هدف را دنبال می‌کند: نخست، بازداشتن مسلمانان از علاقه‌مند شدن به ایده‌هایی بوده است که می‌تواند رژیم‌های این دو کشور را بی‌ثبات سازد. با آن که انتظار نمی‌رود هیچ یک از دو دولت

«ایران دیگری» شوند، هر دو حکومت ایده‌هایی راکه ممکن است منجر به حمایت از مخالفان رادیکال آن‌ها شود یا اعتقادات اکثر مسلمانان را تا آن حد تقویت کند که اصطکاک میان مذهبی یا درون مذهبی احتمالاً رو به وخامت گذارد، خطرناک می‌بینند. دوم، بدبین‌ها استدلال می‌کنند که مقامات با بزرگ‌نمایی افراطی‌ها و تبلیغ اظهارات آن‌ها و اعمال نادر خشونت‌آمیز، سایر مسلمانان را از ایده‌های مذهبی احتمالاً «خرابکارانه» می‌ترسانند؛ به این ترتیب، حکومت‌ها با زدن برچسب پیوند با این «منحرفان» به مخالفان کمتر رادیکال، می‌توانند حمایت مردمی از مخالفان را تقلیل دهند.

بدین سان، یکی از مهمترین آثار انقلاب اسلامی بر حکومت‌های اندونزی و مالزی افزایش تلاش‌های آن‌ها در نظارت بر نقش سیاسی آن دسته از نیروهای اسلامی است که برای سیاست دولت‌ها زیانبار تلقی می‌شوند. تا حدودی به دلیل رویدادهای ایران، جاکارتا و کوالالامپور به طور فزاینده‌ای از خطرهای اِعمال شده از سوی ایدئولوژی مذهبی آگاه شدند و درصدد برآمدند تا این آثار منفی را از طریق تلفیق مجموعه‌ای از گزینش، تهدیدها، افزایش مراسم و سخنرانی‌های مذهبی، و مراقبت و نظارت بیشتر بر فعالیت‌های مذهبی مهار کنند.[۳۲]

نگرش‌های مردمی نسبت به انقلاب

این موضوع، پرسش‌های اصلی مربوط به بازتاب انقلاب اسلامی در اندونزی و مالزی را پیش می‌کشد: نفوذ عملی تجربه ایران در میان توده مردم چه بوده است؟ آیا ترس‌ها و نگرانی‌های مقامات موجه است؟ پیش‌بینی اولیه بعضی از کارشناسان و صاحب‌نظران مبنی بر این که اندونزی یا مالزی «ایران دیگری» خواهد شد، تا چه حد درست بود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، بررسی چند مسئله اساسی مهم است؛ از جمله وجود جامعه‌ای شیعی در اندونزی و مالزی که از اهل تسنن در مبانی انقلاب احتمالاً آسیب‌پذیرترند، بازتاب تفکر پیش از انقلاب و انقلابی بر اکثریت جمعیت مسلمان آن کشورها و میزان تغییری که ممکن است این نگرش‌ها در طول زمان بیابد. در اینجا نیز موانع روش‌شناختی خاصی برای شناخت کامل این مسائل وجود دارد. با توجه به دیدگاه‌های خصمانه حکومت‌ها که متضمن جنبه‌های مرتبط با انقلاب و فلسفه آن است و نیز فقدان رفتار انتخاباتی حساس سیاسی، اندازه‌گیری دقیق

نگرش‌های عمومی و مردمی دشوار است. البته این امر مانع از توجه ناظران به تمایلات و گرایش‌های عمده در این زمینه نیست. نمی‌توان استدلال کرد که نبود سازمان‌های قابل توجه طرفدار ایران و فقدان حمایت مردمی از کاری مشابه در مالزی یا اندونزی صرفاً نتیجه سرکوبگری حکومت است.

چنان که پیشتر بیان شد، جامعه شیعه بزرگی در مالزی یا اندونزی وجود ندارد، بیشتر مسلمانانی که به این منطقه مهاجرت کرده‌اند، بومی شبه قاره هند یا از عرب‌های سنی‌اند و بسیاری از عرب‌هایی که در آغاز وارد شده بودند، از حضرموت هستند. شواهدی از نفوذ تشیع در میان اولین مسلمانانی که به منطقه آمدند، دیده می‌شود و محققان تأثیر محلی آن را بر هنر، فرهنگ و به صورتی بسیار محدود، بر دین ذکر کرده‌اند. در مقاله‌ای در باب تشیع در اندونزی (با عنوان مناسب «آمیزه سیاه در اینجا چیست»)* نویسنده بیان داشت: «مقداری از تعلیمات سیاه (شیعه) که با ویژگی‌های فرهنگی جامعه اندونزی ترکیب شده، «الگوی یگانه‌ای» در اینجا به وجود آورده است. شاید نوعی سیاه گادو گادو (سالاد سبزیجات مخلوط اندونزیایی)».[۳۳]

در حال حاضر، گروه مذهبی شیعی قابل توجهی به صورت ناخودآگاه، چه در اندونزی و چه در مالزی، وجود ندارد؛ اگر چه تفکر شیعی در اندونزی بارزتر از مالزی است. به این معنی که معلمان و مدارسی مذهبی در اندونزی هست که در آموزه خود شامل عناصری است که می‌توان آن‌ها را شیعی خواند (هر چند این نهادها و افراد قویاً بر مبانی سنی خود تأکید می‌ورزند) و جوانانی، عمدتاً در جاکارتا هستند که جذب جنبه‌های مذهبی و هم سیاسی آرمان‌های شیعی شده‌اند. با این حال، چنان که ذکر کرده‌ایم، مسلمانان در آسیای جنوب شرقی عرصه بسیار وسیع‌تری را در تفکر مذهبی به نمایش می‌گذارند که بخشی از این تحول توجه به ایده‌های جدید بوده که از سنت شیعی سرچشمه گرفته است. این امر به ویژه در اندونزی دیده می‌شود که در آن ماهیت التقاطی بنیادهای اسلامی کشور امکان ادغام هر چه بیشتر دیدگاه‌های جدید را فراهم می‌کند.[۳۴]

برای داوری در باب بازتاب انقلاب اسلامی بر جوامع اسلامی اندونزی و مالزی که قلمرو اهل تسنن است، می‌توانیم ۳ شاخص اصلی را در نظر بگیریم: نوشته‌هایی دربارهٔ [امام] خمینی و دیگر متفکران مذهبی ایران یا نوشته‌های خود آنان که در این

*. What Here, Sir, Is Potpourri Syiah.

دو کشور در دسترس است، اشارات و ارجاعات مربوط به انقلاب در مطبوعات و نشریات اسلامی و واکنش‌های فعالان و سازمان‌های مذهبی. این نوع تحلیل با تلاش حکومت‌ها در محدود کردن اثر انقلاب که ممکن است به شناخت نفوذ واقعی تجربه ایران بینجامد، مخدوش می‌شود.

در حالی که ترجمه‌های بسیاری از سایر فعالان مسلمان معاصر در آسیای جنوب شرقی و نیز مقالات تفسیری در تحلیل دیدگاههای کلامی و سیاسی آنان در دسترس بوده، چنین نوشته‌هایی در باب چهره اصلی انقلاب اسلامی، آیت‌الله خمینی، نسبتاً اندک بوده است. کمبود این نوشته‌ها ممکن است بعضاً به علت ترس از مجازات‌های حکومتی باشد. اما به این دلیل نیز می‌تواند باشد که نوشته‌ها و اظهارات [امام] خمینی عمدتاً ویژگی ایرانی دارد و از این رو، برای تحصیل‌کردگان و فعالان اندونزی و مالزی جاذبه چندانی ندارد.

اگر دیدگاه‌های [امام] خمینی به دقت ملاحظه و در صورت امکان توسط مقامات از گسترش آن‌ها ممانعت شود، بازار آماده‌ای در مالزی و اندونزی برای نوشته‌های کسانی ایجاد خواهد شد که در توسعه ایدئولوژی انقلاب اسلامی مؤثر بودند. شاید بهترین نمونه آثار علی شریعتی است؛ پیشگام فکری اصلی تحولاتی که ایران را پس از سال ۱۹۷۹ به لرزه افکند. شریعتی از این رو، اعتبار یافته که از محدوده‌های تنگ تفاسیر عمدتاً عربی غیرمذهبی‌تر از اسلام (همچون سوسیالیسم عربی) فراتر رفته و ایدئولوژی مذهبی کلی‌تر و جهانی‌تر را مبتنی بر خود اسلام فراهم آورده است.[۳۵] می‌توان گفت که دیدگاه‌های او وسیع‌تر و دارای جذابیتی فراگیرتر از دیدگاه‌هایی بود که رهبران فعلی انقلاب بیان می‌کنند. مطمئناً آثار شریعتی، همراه با [سید] قطب، [ابوالعلا] مودودی، [حسن] البنا و دیگران در اندونزی و مالزی به طور گسترده منتشر شده و مورد ارجاع بوده است. طی دهه ۱۹۸۰، ترجمه بسیاری از کتاب‌ها و مقالات شریعتی در اندونزی عرضه شده است؛ از جمله نقد اسلامی مارکسیسم و دیگر مکتب‌های مغرب زمین (۱۹۸۳)، روشنفکران ایدئولوژیک (۱۹۸۴)، اشرافیت (۱۹۸۷)، نقش روشنفکر مسلمان (۱۹۸۵)، اسلام در چشم‌انداز جامعه‌شناسی مذهبی (۱۹۸۳)، حج (۱۹۸۳)، یک بار دیگر [ابوذر] (۱۹۸۷) و کتاب مقدس (۱۹۸۲). مقالاتی نیز از شریعتی یا دربارهٔ او در نشریاتی چون النهضة، پریسما و داکوه انتشار یافته است. در برخی موارد به ریشه‌های ایرانی او و رابطه‌اش با انقلاب به

وضوح اشاره شده و در موارد دیگری از وی در مقام یک مفسر دینی رادیکال یا احیاگر معاصر یاد شده است.

تحلیل جنبه‌های مذهبی انقلاب گهگاه در نشریات مسلمانان و سایر مطبوعات ارائه شده است. در نخستین سال پس از سقوط شاه، سیلی از مقالات به زبان محلی انتشار می‌یافت که به بحث دربارهٔ رویدادهای ایران و زمینه مذهبی ظهور [امام] خمینی می‌پرداخت.[۳۶] مطبوعات انگلیسی زبان در این زمینه توجه کمتری نشان می‌دادند؛ بسیاری از مقاله‌ها صرفاً جزییات حوادث و تقریباً بدون تفسیر بود. مقالات انگلیسی زبان مالزی به هنگام تحلیل بیشتر به موضوع بی‌ثباتی حاصل در دوران پس از شاه تأکید می‌ورزیدند. به طور کلی مطبوعات در خصوص تمجید از سیاست‌های خود انقلاب یا توصیه به الگوگیری از آن سیاست‌ها در آسیای جنوب شرقی محتاط بودند. با این حال، مصاحبه‌هایی با افرادی که از ایران بازمی‌گشتند منتشر می‌شد که آنان به توصیف و تشریح آنچه رخ داده بود، می‌پرداختند. آن‌ها اغلب پیروزی اسلام در ایران را می‌ستودند با این قید که انقلاب ایران مدلی نیست که در اندونزی یا مالزی کاربرد داشته باشد.[۳۷]

در طول دهه بعدی، الگوهای گزارش و تحلیل مذهبی تا اندازه‌ای تغییر یافت. مروری بر مقالات نشریات و روزنامه‌ها نشان می‌دهد که درصد زیادی از مطالب آن‌ها را جنگ ایران و عراق می‌پوشاند؛ چشم‌انداز کلی مقالات این بود که این نزاع مخرب وحدت اسلامی بود و تنها می‌توانست به دشمنان این وحدت کمک کند.[۳۸] جنگ، همراه با ویژگی رژیم در ایران، حوادثی نظیر شورش در مکه و ناکامی آشکار حکومت در حمایت و هواداری لفظی از انقلاب، می‌تواند تا حدود زیادی بیانگر علت تقلیل مقالات مثبت دربارهٔ رخدادهای ایران باشد. با این حال، همچنان مقالاتی در نشریه‌ها منتشر می‌شود که به اهمیت انقلاب و پیامدهای مهم آن برای مردم ایران اشاره دارد. اما حمله کلی این مقالات عینی‌تر بوده و شامل تحلیل‌های انتقادی از ویژگی انقلاب به صورتی است که در ایران نمود یافته است.

بازتاب انقلاب را همچنین از طریق واکنش‌های فعالان و سازمان‌های اسلامی در مالزی و اندونزی می‌توان ارزیابی کرد. از بدو امر داکوه و سازمان‌های سیاسی اسلامی تقاضاهایی مطرح کرده بودند مبنی بر این که حکومت محلی حمایت بیشتری از

انقلاب نشان دهد. برای مثال، مسئول شاخه قلمرو فدرال ابیم* از حکومت مالزی خواست تا از مبارزه ایرانیان برای تحقق جمهوری اسلامی پشتیبانی کند.[۳۹] زمانی که انور ابراهیم رئیس ابیم از ملاقاتی با [امام] خمینی در ایران بازگشت، به رهبران مذهبی دیگر کشورها پیوست و خواستار برگزاری «روز آزادی یا همبستگی ایران»** در ۱۶ مارس ۱۹۷۹ شد.[۴۰] در سال ۱۹۸۲، نشریه ابیم به نام «رساله» برخی اقدامات رژیم جدید همچون مبارزه مؤثر با مواد مخدر، مشروبات الکلی، قمار و فحشا را ستود.[۴۱] حزب مخالفان مسلمان مالزی یا پاس نیز هر چند با حمایتی محتاطانه‌تر به تمجید از رویدادهای ایران پرداخت. اما پاس همچون ابیم مراقب آن بود که به مطالبه انقلاب مشابهی در مالزی نپردازد. ابیم و پاس هر دو از سوی مخالفان سیاسی خود به داشتن پیوندهای نزدیک با ایران متهم شده‌اند.

چنان که پیشتر ذکر شد، در اندونزی محاکمات متعددی علیه گروههای مسلمان رادیکال حامی دولتی اسلامی «از نوع ایران» یا طرفدار سرنگونی رژیم برای تحقق اهداف اسلامی صورت گرفته است. با این حال، تقریباً شواهدی از وجود سازمان‌های اسلامی عمده‌ای که از همتایان مالزیایی خود پیشی گرفته باشند، در دست نیست؛ به این معنی که این گروهها و سازمان‌ها ممکن است از پیروزی اسلام در ایران خشنود باشند، اما چنین مدلی را برای اندونزی تبلیغ نمی‌کنند. در حقیقت، مروری در مواعظ و گفتارهای مذهبی اسلامی اخیر که بسیاری از آن‌ها را حکومت اندونزی در مقوله خرابکاری جای داده است، نشان‌دهندهٔ توجه بسیار اندک به انقلاب ایران یا [امام] خمینی است. به هنگام استناد به افراد معاصر، بیشتر به عالمان محلی یا نویسندگان خاورمیانه‌ای دوران پیش توجه می‌شود.[۴۲] این بی‌توجهی در مواعظی که مخرب پنداشته می‌شود، با این پیش‌فرض که قلت تبلیغات طرفداری از ایران صرفاً ناشی از سانسور حکومتی بوده است، مغایرت دارد. نمی‌توان گفت که مردم اندونزی چیزی از رویدادهای ایران نمی‌دانند. هم نشریات مذهبی و هم مجلات خبری در نوشته‌های خود به معرفی [امام] خمینی پرداخته‌اند. یکی از ناظران حتی اظهار داشت که فکر می‌کند [امام] خمینی سومین چهره شناخته شده مردمی در اندونزی پس از رؤسای جمهور فعلی و پیشین کشور است. در عین حال، به نظر من این توجه به [امام]

*. ABIM Federal Teritory.
**. Iranian Liberation - Solidarity Day.

خمینی به این دلیل گسترش یافت که وی نماد پیروزی اسلام است، نه از آن رو، که مردم آسیای جنوب شرقی از شیوه ظهور انقلاب ایران پشتیبانی می‌کنند. به این نکته نیز بیش از هر چیز باید توجه کرد که ویژگی‌های خاص انقلاب آن چنان که آشکار شده، به سادگی به تجربه جنوب شرقی آسیا انتقال نیافته است.

با این همه، براساس نظر شمار بسیاری از ناظران اسلام معاصر در مالزی و اندونزی، اجماع عمومی این است که انقلاب ایران تأثیر مهمی بر عناصر آشنا به مذهب در این کشورها داشت. این امر هنگامی رخ داد که احیای اسلام به نقطه عطف خود در منطقه می‌رسید و مسلمانان نسبت به هویت خویش بیش از پیش آگاه می‌شدند. این دوره‌ای بود که تفسیرها و برداشت‌های احیاگرانه از اسلام توسط کسانی چون مودودی، قطب و شریعتی تأثیرگذاری خود را بر بسیاری از فعالان آغاز می‌کرد. به لحاظ محلی، مسلمانان تماس خود را با اخلاقیات و مادی‌گرایی غربی افزایش می‌دادند و این رویکرد را بیهوده و اغلب نامطلوب می‌یافتند. این مسئله همچنین در زمانی بود که راه‌حل‌های ایدئولوژیک غرب که غالباً از سوی رهبران غیرمذهبی منطقه پیشنهاد می‌شد، نارسا تشخیص داده شد.[۴۳] در این محیط، انقلاب اسلامی پیش از هر چیز نمونه‌ای از پیروزی اسلام بر همان نیروهای ایدئولوژیک، اخلاقی و مادی‌گرایانه غربی ظاهر می‌شد. چنان زمینه‌ای گویای آن است که چرا واکنش عمومی اولیه به انقلاب ایران عموماً تا آن حد مثبت بود و چرا رهبران مذهبی جذب آن شدند. این لزوماً رأی به طرفداری از ساختارهای نهادی خاص تأسیس شده در ایران یا قوانین مذهبی معمول شده نبود. برای بسیاری از مردم جنوب شرقی آسیا، این انقلاب بیش از یک واقعیت، به مثابه یک نماد جذابیت داشت.

تلاش‌های جامعه اسلامی ایران در سرنگونی شاه در نظر بسیاری از مسلمانان آسیای جنوب شرقی در قالب ضرورت مبارزه (پِر جوانگان اُمت اسلام) برای نیل به جامعه‌ای اسلامی انعکاس یافت. در حالی که این برداشت می‌تواند مفاهیم بسیاری ـ از تشکیل دولتی اسلامی تا اجرای هر چه بیشتر اصول اسلامی ـ داشته باشد، نیازهای تاریخی بسیار واقعی مسلمانان جنوب شرقی آسیا برای کسب اهداف خود و نمایاندن مقصد اسلام، نیرو و انگیزه‌ای افزون برای پشتیبانی از انقلاب اسلامی در ایران فراهم آورد.[۴۴]

به هر حال، به طوری که ذکر کرده‌ایم، پذیرش بعضی از سیاست‌های خاص اتخاذ

شده در ایران انقلابی پس از ۱۹۷۹ برای مسلمانان آسیای جنوب شرقی دشوار است. در این میان، مؤلفه‌هایی که بازتابی عموماً منفی داشت، از جمله عبارت بودند از افزایش نقش روحانیون در حکومت ایران، گزارش‌هایی از رفتارهای خشن با مخالفان غیرمذهبی و مذهبی رژیم، اقدامات ایرانیان در خارج از کشور (نظیر تظاهرات در مکه)، جدال خونین ایران و عراق همراه با سازش‌ناپذیری ظاهری هر دو طرف و حملاتی با حمایت منتسب به دولت به سایر مسلمانان در خارج از ایران. وقتی که این برداشت‌ها با کوشش‌های حکومت محلی در مهار اثرگذاری نیروهای «رادیکال» و «منحرف» همراه می‌شود، شکوه و جاذبه ایران در مقام یک مدل شدیداً کاهش می‌یابد. اما پدیده اولیه را هنوز بسیاری به چشم نقطه عطفی مهم در مسیر پیروزی اجتناب‌ناپذیر اسلام می‌نگرند. موفقیت انقلاب ایران بر حسب قدرت نمادین آن با غلبه ژاپنی‌ها در جنگ روسیه و ژاپن مقایسه می‌شود که بسیاری از ناسیونالیست‌های آسیای جنوب شرقی آن را نخستین پیروزی واقعی آسیایی‌ها بر اروپایی‌ها تلقی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

هر تحلیلی از نفوذ تجربه ایران بر جنوب شرقی آسیا بر پایه شواهد مشخص و عینی ساده اثبات شدنی، ممکن است عمق بازتاب این انقلاب را نادیده انگارد. روابط میان دولت‌ها معمولاً معقول بوده و تنش‌های درون حکومتی که عملاً وجود دارد، از حد مبادلات دیپلماتیک مؤدبانه و انتقادهای پوشیده خارج نشده است. در عین حال، حکومت‌های مالزی و اندونزی تهدید علیه ثبات سیاسی و مذهبی را که جزیی از وقایع ایران است، تشخیص داده‌اند. این امر سبب شده است که کوالالامپور و جاکارتا دست به کار مهار ایده‌هایی شوند که برای «صلح و نظم» ویرانگر یا زیان‌آور می‌پندارند. به این ترتیب، در حالی که در سطح رسمی «وضعیت عادی» ادامه دارد، تلاش‌هایی جدی صورت گرفته است تا اطمینان حاصل شود که ایده‌های انقلاب در اعماق جوامع اسلامی محلی نفوذ نمی‌کند. مهمترین تهدید این بود که ایران مدلی برای استقرار دولت‌های اسلامی جدید در آسیای جنوب شرقی درآید. می‌توان استدلال کرد که فرهنگ‌های بومی و ماهیت اسلام در این منطقه اساساً با چنین حرکتی ناسازگار است. با این حال، هر دو حکومت با مخالفانی روبرو بوده‌اند که به

تحولات مذهبی بنیادی عمیقاً تعهد داشته‌اند. باید اذعان داشت که هیچ یک از دو حکومت، مخالفان مذهبی عمده‌ای را که علناً به طرفداری از تأسیس «ایران دیگری» برخیزند، به خود ندیده‌اند؛ هر چند سازمان‌هایی چون پاس از تشکیل دولتی که طبق اصول اجتماعی و حقوقیِ اسلامیِ مستحکم‌تری اداره شود، حمایت کرده‌اند. با این حال، هر جا که انقلاب بر اعصاب محرک عناصر مذهبی در این جوامع اثر گذاشت، اخطارهایی نسبت به استقرار آن اسلام «رادیکال» که لازم است دقیقاً مهار شود، به همراه داشت.

با آن که بعضی از شواهد به راستی برداشت‌گرایانه است، به نظر می‌رسد که خود انقلاب اثر مهمی بر عناصر آگاه مذهبی در هر دو کشور داشت. انقلاب زمینه فعالیت مجموعه‌ای از دیگر نیروهایی را فراهم ساخت که به تقویت احیاگری اسلامی در منطقه انجامید. در حالی که مشاهده زیاده‌روی‌های رژیم جدید در تهران و جنگ طولانی ایران و عراق، جاذبه و انگیزه اولیه بسیاری از فعالان را نسبت به تجربه ایران تضعیف کرد، خود انقلاب به مثابه یکی از مهمترین پدیده‌های قرن بیستم هنوز پشتیبانی طیف گسترده‌ای از مسلمانان جنوب شرقی آسیا را به همراه دارد. در هیچ جای دیگر، اسلام چنین پیروزی قاطعی بر نیروهای اقتصادی، سیاسی و اخلاقی غرب نداشته است.

کسانی بودند که در آغاز فکر می‌کردند اندونزی و مالزی کاندیداهای احتمالی تبدیل به «ایران دیگر» هستند. امروزه به کارگیری آن پیشگویی حداقل برای آینده‌ای قابل پیش‌بینی بسیار دشوار است. نه تنها رویدادهای خود ایران احتمال آن را کم کرده است، بلکه مهمتر از آن مقامات در مالزی و اندونزی، دست‌کم در حال حاضر، عناصری را که در کشورهایشان در پی راه‌حل‌های مذهبی رادیکال برمی‌آیند، تضعیف کرده‌اند. در مالزی این امر از طریق انتخاب بسیاری از ایده‌ها و حتی رهبران مخالفان مذهبی، همراه با تهدید و به کارگیری قدرت دولت در تحدید نفوذ آن دسته از فعالان مسلمان انجام می‌گیرد که به طرح دیدگاههایی می‌پردازند که به تعریف حکومت، رادیکال یا «غیراسلامی» است. حکومت اندونزی حتی به تدارک کاربرد قدرت و اقتدار خود پرداخته است تا اطمینان حاصل کند که ایده‌ها و گروههای مذهبی ناراضی موقعیت و جایگاهی نیابند و دست‌کم فعلاً سازمان‌های مذهبی عمده‌تر قدرت سیاسی خود را در حال افول و دستخوش ضعف و زوال یافته‌اند. فراتر از سیاست‌ها و

خط‌مشی‌های دولتی، فرهنگ‌های مذهبی هر دو کشور، گذار موفقیت‌آمیز مدل ایران به آسیای جنوب شرقی را با شک و تردید روبرو می‌سازد. ماهیت التقاطی اسلام اندونزی و وفاداری‌های سنتی ماله، زمینه مساعدی برای «ایران دیگر» نیست.

۱۳
انقلاب ایران و مسلمانان فیلیپین

سزار (قیصر) ادیب ماجول

انقلاب اسلامی ایران به رهبری آیت‌الله خمینی، جنبشی که شاهِ ایران را سرنگون کرد (کسی که طبق معیارهای اسلامی، مستبد شناخته می‌شد) و در پی عملی‌تر کردن قوانین اسلامی در جامعه برآمد، پیامدهای سیاسی اجتناب‌ناپذیری در فیلیپین به جای گذاشته است. این نکته مبتنی بر دلایل چندی است. نخست، به موازات جنبش ضد شاه در ایران، رژیم اقتدارگرای رئیس جمهور فردیناند مارکوس، که از سال ۱۹۷۲ حکومت نظامی اعمال کرده بود، مورد نفرت بخش‌های مختلفی از مردم فیلیپین بود ولو آن‌که با چالشی عملی روبرو نشد. دوم، علمای مورد احترام، هر چند با رهبری و سازمانی متشتت، در فیلیپین هستند که بسیاری از آنان در کشورهای عرب تحصیل کرده‌اند و به ناچار در باب انقلاب ایران (یا هر انقلاب اسلامی دیگری از این دست) موضعی اتخاذ می‌کردند و نفوذشان بر جوامع مسلمان می‌توانست با پیامدهای مذهبی و سیاسی همراه باشد. سوم، از همان آغاز حکومت نظامی، مبارزه مسلحانه‌ای از سوی مسلمانان علیه رژیم وجود داشته است. جنبشی با هدف خود مختاری و استقلال که لازمه ایجاد و افزایش بلا مانع نهادهای اسلامی در میان مسلمانان فیلیپین تعریف می‌شد. چهارم، پس از جشن‌های دو هزار پانصدمین سال بنیانگذاری شاهنشاهی هخامنشی در سال ۱۹۷۱ (۱۳۵۰)، فیلیپین و ایران روابط دیپلماتیک نزدیک‌تری را آغاز کردند (حرکتی که هر دو کشور پس از انقلاب ایران ناچار به ارزیابی مجدد آن شدند). تا پایان سال ۱۹۷۸، دست‌کم ۲۵۰۰ دانشجوی ایرانی در مؤسسات آموزشی مختلف فیلیپین، عمدتاً در مانیل، به تحصیل اشتغال داشتند و در همین حال حدود ۶۰۰۰ فیلیپینی در ایران مشغول به کار بودند. سرانجام خصیصه ضد امپریالیستی انقلاب ایران (که خصوصاً ایالات متحده را هدف قرار داده بود) مورد تأیید محافل چپ‌گرای ضد امریکایی در فیلیپین قرار گرفت.

مخالفان سیاسی مارکوس

زمانی که رئیس جمهور فردیناند مارکوس در سپتامبر ۱۹۷۳ حکومت نظامی برقرار کرد، کنگره را منحل ساخت، تظاهرات و راه‌پیمایی‌ها را ممنوع نمود، سانسور اعمال کرد، منتقدان سرسخت خود را به زندان انداخت و به اقداماتی از این قبیل دست زد. آن دسته از مخالفان سیاسی که توقیف نشده بودند، به هراس افتادند، بی‌رهبر ماندند و دچار بی‌نظمی و تشتت شدند. سناتور پیشین، بنیگنو آکینو، رهبر سرشناس مخالفان و رقیب عمده ریاست جمهوری در میان نخستین کسانی بود که دستگیر شده و به زندان افتاد. آکینو قویاً معتقد بود که اکثر فیلیپینی‌ها از حکومت نظامی بیزارند و اگر انتخابات آزاد برگزار شود، وی به سادگی مارکوس را شکست می‌دهد. اما در آن هنگام او از هرگونه اقدامی بازداشته شده بود. در سال ۱۹۷۹ که آکینو هنوز در زندان بود و انقلاب ایران رخ داد، وی به این احتمال متوسل شد که در همانندی با [امام] خمینی، جیم کاردینال سین، یکی از بلندپایه‌ترین اسقف‌های کشور و اسقف اعظم مانیل، می‌تواند مؤمنان و روحانیان کاتولیک را در جبهه متحدی از مخالفان یکپارچه کند و مارکوس را وادارد که عقب‌نشینی کند یا حداقل حکومت نظامی را برچیند و اجازه انتخابات آزاد را با اعاده دموکراسی بدهد.

در اکتبر ۱۹۷۹ آکینو نامه‌ای به کاردینال نوشت و پیشنهاد کرد که کاردینال به «تدارک رهبری لازم» برای کشور به جای سیاستمداران قدیمی بپردازد. پاسخ کاردینال در مصاحبه مطبوعاتی متعاقب آن، این بود که وی «نقش آیت‌الله خمینی را در فیلیپین بازی نخواهد کرد».[1] از نظر او، وضعیت مذهبی و اجتماعی در فیلیپین کاملاً با وضعیت ایران متفاوت بود. در آغاز حکومت نظامی وی حتی اظهار داشته بود که دست کم شکلی از قانون و نظم در این سرزمین دوباره استقرار یافته است. علاوه بر این، کلیسا مورد آزار و اذیت قرار نگرفته و همچنان نقش و جایگاه خود را در امور مربوط به عبادات، مواعظ، مدارس و دیگر اموال و امکانات بی‌هیچ مزاحمت و خللی حفظ کرده بود. در نهایت، کلیسای کاتولیک معرف یکی از محافظه‌کارترین نهادهای جامعه فیلیپین بود و نمی‌خواست از بابت ناآرامی یا بی‌نظمی اجتماعی مورد ملامت قرار گیرد. وضعیت در سال ۱۹۷۹ این چنین بود. با این حال طولی نکشید که کاردینال و دیگر اسقف‌های برجسته در زمره پیشگامان انتقاد از مارکوس در موضوع حقوق بشر قرار گرفتند، اما چنین انتقاداتی مستلزم انقلابی قهرآمیز نبود.

سرنوشت شاه مطمئناً در نظر دیگر مبارزان با رژیم مارکوس در موضوعات حقوق بشر و آزادی سیاسی پیش‌رو بود. برای نمونه، در هشت دسامبر ۱۹۷۹، اتحادیه آزادی‌های مدنی فیلیپین (سی.ال.یو)[۱] مارکوس را صریحاً «شاه امریکایی فیلیپین» خواند و پیش‌بینی کرد که ایالات متحده به واسطه فساد گسترده در کشور «دیر یا زود پشتیبانی خود را از او دریغ خواهد کرد».[۲] با این حال، در آنجا رهبر فرهمندی ظاهر نشد که آن کاری را با مارکوس بکند که آیت‌الله خمینی توانست با شاه بکند.

علما و دانشجویان مسلمان

مسلمانان فیلیپین که مورو نیز خوانده می‌شوند، در بخش جنوبی کشور متمرکزند.[۳] این مسلمانان سنی‌هایی هستند که به مذهب شافعی متعلق‌اند. بیشتر موروها از تفاوت‌ها یا اختلافات میان سنی و شیعه بی‌خبرند یا نسبت به آن بی اعتنایند؛ برای آنان، همه مسلمانان یکی هستند. درست است دانشجویان مسلمانی که در معرض نوشته‌های روز افزون وارد شده به کشور در باب اسلام قرار گرفته‌اند. از این تفاوت‌ها آگاهند، اما این آگاهی معمولاً در زندگی روزمره آنان معنی و مفهوم خاصی ندارد؛ چرا که برخورد میان سنی و شیعه در فیلیپین سابقه‌ای نداشته است. در مساجد مانیل، سنی و شیعه با یکدیگر نماز می‌گزارند و تفاوت‌های جزیی در برخی عبادات و مناسک آگاهانه مورد اغماض قرار می‌گیرد.

پیش از انقلاب ایران، مسلمانان تحصیل کرده فیلیپین از ادعاهای مربوط به اقدامات ضد اسلامی شاه چیزهایی خوانده یا شنیده بودند: محدودیت‌ها نسبت به مدارس (مذهبی)، بی‌احترامی و احیاناً اذیت و آزار آشکار برخی علمای ایران، و ورود سریع نهادهای غربی به شیوه‌ای که متضمن خطر برای ارزش‌های سنتی اسلامی بود. در نتیجه، سرنگونی شاه الهام‌بخش طرفداری مردمی محلی از انقلاب ایران شد. علاوه بر این، علما تا حدی به احساس هواداری صنفی از آیت‌الله‌های ایران دست یافتند، نوعی تشخیص هویت موقعیتی یا طبقاتی. آن‌ها هنگام یادآوری از اختلافات میان سنی و شیعه، اغلب چنین پاسخ می‌گفتند که هر انقلابی برای اسلام شایسته پشتیبانی همه مسلمانان راستین است و آنان بسیار شنیده‌اند که در بسیاری نقاط جهان

---

*. Civil Liberties Union (CLU).

مسلمانان مورد فشار و تحت آزارند. بعضی از علما سقوط شاه را نه تنها جلوه‌ای از کیفر الهی بلکه پیش پرده سرنوشت مارکوس نیز می‌دیدند.

در اواخر سال ۱۹۷۹، مقدار زیادی نوشته‌های مذهبی در قالب کتابچه، مجله و جزوه مستقیماً از ایران یا از طریق سفارت ایران و دانشجویان ایرانی وارد فیلیپین شد. این مکتوبات در آغاز برای دانشجویان، سازمان‌ها و مؤسسات مسلمان توزیع شد. بسیاری از انتشارات انگلیسی وزارت ارشاد ملی جمهوری اسلامی ایران، سازمان تبلیغات اسلامی، بنیاد شریعتی، شورای انقلاب فرهنگی و سایر کارگزاری‌ها، رسمی یا غیر رسمی، از کیفیت آکادمی بالایی برخوردار بودند. برای نخستین بار دانشجویان مسلمان فیلیپین در معرض افکار و آثار الهیون و روشنفکران مسلمان ایران قرار گرفتند. به ویژه آنان به شناخت بیشتری از نقش تاریخی علی بن ابی‌طالب (ع)، اهمیت شهادت حسین (ع) (نواده پیامبر) و مفهوم مهدی و نیز به دریافت بیشتری از معنای وحی و قرآن نائل آمدند. همزمان، حجم انبوهی از تبلیغات ضد امریکایی به داخل کشور راه یافت که از زمینه‌های ناسیونالیسم ایرانی خالی نبود. استقبال از این مطالب متنوع بود. به طور کلی، ضد امریکایی‌گری آشکاری در میان موروها مشهود نبود و روابط منفی میان ایران و ایالات متحده ارتباطی به آنان نمی‌یافت.

بیشتر علمای جوان‌تر، فارغ التحصیل مؤسسات مذهبی در جهان عرب، مشخصاً الازهر در مصر، هستند. هر چند این علما به بعضی از اختلافات کلی میان سنی و شیعی آگاهند، اما غالباً اهمیتی برای آن قائل نیستند و بر عکس بر همانندی‌های مبنایی میان مسلمانان و وحدت امت تأکید می‌ورزند. با این همه، بعضی از رهبران مذهبی معتقدند که برخی مسائل اسلامی تا کنون ناشناخته (همچون ظهور مهدی یا شرایط جانشینی در امر خلافت) سبب مغشوش شدن اذهان جوانان مسلمان شد. در نتیجه، شماری از علما بحث‌های کلامی میان دانشجویان خود و هواداران مذهبی ایرانی را تشویق نمی‌کنند. اما همه اینها بر اکثریت وسیع مسلمانان جنوب فیلیپین مؤثر نیست. آنان بیش از حد درگیر رسیدگی به نیازهای روزمره خود هستند و در همین حال، حداکثر تلاش خود را برای اجرای وظایف مذهبی خویش در اوضاع جنگی ناشی از مبارزه مسلحانه مسلمانان علیه حکومت به کار می‌گیرند.

منبع عمده مغشوش شدن افکار موروهای علاقه‌مند و نگران مسائل، جنگ ایران و عراق بود. مسلمانان فیلیپین به لحاظ تاریخی به طرفداری از عرب‌ها متمایل

بوده‌اند. موروها در همان حال که هوادار انقلاب ایران نیز بودند، از چشم‌اندازهای شکست عراقی‌ها به ویژه با توجه به طرفداری و حمایت جهان عرب از عراق، چندان خشنودی و رضایتی نداشتند. جنگ بین مسلمین در واقع نوعی جراحت دینی برای مؤمنان بود. بدین‌سان، آنان این توضیح را که جهان غرب خصوصاً ایالات متحده و اتحاد شوروی محرک نهایی جنگ بودند، به سرعت پذیرفتند.

در ۳۰ نوامبر ۱۹۷۹، حدود سیصد دانشجوی مورو که نماینده پنج انجمن اسلامی محلی بودند، در پارکی نزدیک سفارت ایالات متحده در مانیل گرد آمدند. آنان پلاکاردهایی حمل می‌کردند که حاوی شعارهایی از این دست بود: «زنده باد جمهوری اسلامی خمینی»، «اتحاد برای جهاد»، «مرگ بر امپریالیسم امریکا» و «کارتر شاه را پس بده». با توجه به آن که تظاهرات سیاسی در شرایط حکومت نظامی ممنوع بود، یگان دویست و پنجاه نفری پلیس [ضد] شورش به متفرق کردن آن‌ها پرداختند. تعدادی از رهبران جوانان مسلمان توضیح دادند که آنان برای نماز جمعه تجمع کرده بودند و همه چیز قرار بود مسالمت‌آمیز باشد. پس دانشجویان اجازه یافتند نماز بگزارند. در همین حال، سربازان مسلح وارد شده بودند تا در برابر سفارت ایالات متحده به حفاظت بایستند. پس از نماز به دانشجویان دستور داده شد پراکنده شوند یا به اتوبوس‌هایی که منتظر بودند آنان را به مسجدی در مانیل بازگردانند، سوار شدند. اما چند تن از تظاهرکنندگان از رفتن امتناع ورزیدند و خواستند تا در برابر سفارت راه‌پیمایی کنند. آنها کسانی را که در آن موقع در اتوبوس‌ها بودند، متقاعد کردند که دوباره به ایشان بپیوندند. دانشجویان با شعار الله اکبر، تکان دادن پلاکاردها و تحریک پلیس، شروع به گروه‌بندی کردند. در این موقع، پلیس با چماق و لوله‌های آب آتش نشانی پیشروی کرد. حدود ۱۵۰ دانشجو دستگیر و برای بازپرسی به فورت بونیفاسیو منتقل شدند. سرانجام بیشتر آنان آزاد شدند اما بیست و پنج تظاهرکننده به مدت چند ماه در وضعیتی بسیار غیر بهداشتی در فورت (قلعه) در بازداشت به سر بردند. بیشتر اینان دسته‌ای از دانشجویان بازدید کننده از دانشگاه فیلیپین بودند که متوجه این مطلب شده بودند که متهمان کمونیست زندانی در مجاورت آنها از اقامتگاه‌های بهتری در دانشگاه برخوردارند.

در پی این واقعه، در بعضی از مراکز دانشگاهی صبحت از این بود که کل ایده برگزاری نماز و تظاهرات در برابر سفارت ایالات متحده از دانشجویان ایرانی سرمنشأ

گرفته بود و این دانشجویان کمک‌های مالی در اختیار چند تن از جوانان مسلمان نیز قرار داده بودند. برخی مدعی بودند که طرح اصلی مشتمل بر درخواست از دانشجویان ایرانی برای پیوستن به تظاهرات بود. حقیقت این است که نه چنین گروه ایرانی پیدا شد، نه متعاقباً هیچ اتهامی از سوی سایر مسلمانان برای این ناکامی اظهار شده به ایرانیان وارد آمد. در عین حال، شعارهای ضد کارتر و ضد امریکایی ممکن است شاهدی بر نفوذ و اغوای ایران باشد. اما این تظاهرات با روح بخشیدن و جرأت دادن به جوانان مسلمان مانیل و جدیت و حرارت رهبران آنها، هواداری بی‌شائبه از [امام] خمینی و خصلت اسلامی انقلاب ایران را آشکار ساخت. تظاهرات نوعی پیش کشیدن رهبری تنی چند از مسلمانان نیز بود. بازگشت دانشجویان از اتوبوس‌ها و گروه بندی دوباره آنها صرفاً بازتابی از غرور راسخ جوانان مسلمان در هر گونه اتهام ترس و بزدلی در مورد رویدادی بود که اسلامی دانسته می‌شد.

در هر واقعه‌ای، مقامات حکومت متوجه «نمونه بد» حاصل از آن رویداد مخاطره‌آمیز بودند. مطبوعات حاوی گزارش‌های روزانه‌ای از حمله دانشجویان ایرانی به سفارت ایالات متحده در تهران و به گروگان گرفتن امریکایی‌ها بود. از نظر بسیاری از روزنامه‌نگاران فیلیپینی نزدیک به تشکیلات حکومتی، نماز جمعه و تظاهرات مورد نظر نشانه‌های محسوسی از حمایت و پشتیبانی از آن چیزی بود که در تهران به وقوع پیوسته بود. طی ۲۴ ساعت پس از شروع مراسم نماز، مارکوس اعلام کرد که تظاهرات غیر قانونی باید پراکنده شود و دانشجویانی که به قانون‌شکنی دست زده‌اند، تحت تعقیب واقع شوند. از میان موارد دیگر، این خط مشی یکی از راههایی بود که مقامات ایالات متحده را از این که مارکوس دوست آنهاست، مطلع می‌کرد.

جبهه آزادی‌بخش ملی مورو و انقلاب ایران

برای شناخت روابط ایران با جبهه آزادیبخش ملی مورو (ام.ان.ال.اف)[۱]، گریز مختصری به تاریخ ضروری است. در طول قرن‌ها، مسلمانان در جنوب فیلیپین سلطنت مطلقی را تشکیل می‌دادند. آنان که موفق شده بودند زیر سلطه اسپانیا نروند به تدریج تحت حاکمیت امریکا قرار گرفتند. ایالات متحده در سال ۱۹۶۴ آنها را به

*. Moro National Liberation Front (MNLF)

صورت جزیی از فیلیپین مستقل در آورد و این اقدامی بود که مسلمانان آن را به چشم خیانتی به اعتماد خود نگریستند. پیش از استقلال، اکثریت وسیع [مسلمانان] خود را فیلیپینی نمی‌دانستند و هویت خویش را به مثابه مردمی مستقل حفظ کردند.

این هویت اساساً ماهیتی دینی و فرهنگی داشت. رهبران مسلمان امید بسته بودند که از بقیه فیلیپین جدا باشند و دولتی مستقل تشکیل دهند. طی چندین دهه مسلمانان به مقاومت بیهوده‌ای در برابر تعدی و تجاوز سکنی گزینان مسیحی (تحت حمایت و کمک حکومت) در اراضی قدیم خود دست زده بودند. سالها بی‌توجهی اقتصادی و تبعیض سیاسی آنها را تا نازل‌ترین حد سواد در کشور و پایین‌ترین سطح اقتصادی تنزل داده بود. بیکاری به صورت معضلی بومی در آمده و قانون و نظم در بعضی از نواحی رو به زوال گذاشته بود. رهبران ملی فیلیپین در مانیل به مسلمانان و سرزمین‌های آنها تا حد زیادی به همان دید می‌نگریستند که مقامات استعماری اسپانیایی و امریکایی پیش از آن نگریسته بودند؛ تلقی و نگاهی که با سوء ظن شدید و خشم و تنفر فراوان همراه بود. نکته مهم آن که برنامه‌های دولتی برای ادغام مسلمانان در بدنه سیاسی کشور به موازات رشد احیاگری اسلامی صورت می‌گرفت.

رخدادهای اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل سال‌های ۱۹۷۰ بعدها به تحول در وضع مسلمانان انجامید و آنان را واداشت تا خود را مسلح کنند: قتل عام شماری از کارآموزان مسلمان به دست نظامیان فیلیپین در مارس ۱۹۶۸؛ درگیری‌های فرقه‌ای بین مسلمانان و مسیحیان (که در آنها مأموران انتظامی و پلیس اغلب جانب مسیحیان را می‌گرفتند)؛ از دست رفتن تدریجی اراضی مسلمانان با تصرف آنها توسط سکنی گزینان، پیامدهای انتخابات نوامبر ۱۹۷۱ که اداره آن را سیاسیون مسیحی، به کمک مارکوس و حزب حاکم به دست داشتند و به غصب بسیاری از مناصب در استانداری و شهرداری در مناطقی انجامید که به طور سنتی متعلق به مسلمانان بود؛ و ظهور نیروهای شبه نظامی مسیحی کاملاً مجهز و مسلح. از سال ۱۹۶۹، دسته‌هایی از جوانان مسلح در خارج از کشور در ایالت صباح در مالزی آموزش جنگ‌های چریکی و جنگلی را آغاز کردند. بازگشت آنها به تأمین دفاع از مردم خود کمک کرده است.

در سپتامبر ۱۹۷۲ که حکومت نظامی اعلام شد، دولت کوشید مسلمانان را خلع سلاح کند؛ مسلمانانی که از گروه‌های مسلح مسیحی و انتقام جویی نظامیان در هراس بودند و این امر به شورش آشکار از سوی آنان انجامید. پیشگام این مبارزه،

ام.ان.ال.اف بود که بنیانگذارانش از زمره جوانان مسلمان تحصیل کرده در خارج از کشور بودند. ام ان ال اف را کمیته‌ای مرکزی هدایت می‌کرد که اعضای اولیه‌اش از مناطق مختلف و گویشوران به زبان‌های گوناگون بودند. رئیس این جبهه، نور میسواری استاد یکی از دانشکده‌های دانشگاه فیلیپین بود، میسواری حتی پیش از تحصیل خود در خارج بر این نظر بود که مسلمانان تنها از طریق دولتی آزاد و مستقل می‌توانند از چنگ رهبران فاسد آزاد شوند و نهادهای اسلامی را به طور کامل ایجاد کنند. موروها از نگاه او از مردم جداگانه‌ای به نام بانگسا مورو تشکیل می‌شدند. برداشت میسوری متضمن این مفهوم ناسیونالیستی بود که غیر مسلمانانی هم که به مسلمانان رأی می‌دهند، «مورو» خوانده شوند و بنابراین، در آینده عضو «جمهوری بنگسا مور» محسوب گردند.

جنگ در جنوب فیلیپین به مرگ هزاران نظامی و غیر نظامی و فرار صدها هزار پناهنده انجامید. اتهام نسل‌کشی سبب کسب حمایت و هواداری از موروها و توجه و نگرانی جامعه مسلمان سراسر جهان شد. لیبی به تعدادی از رهبران ارشد ام.ان.ال.اف پناهندگی داد و انکار نکرد که به شکل‌های مختلف به آنان کمک می‌کند. سازمان کنفرانس اسلامی (اُ.آی.سی) و دیگر سازمان‌های بین‌المللی اسلامی پیوسته بر حکومت فیلیپین فشار می‌آوردند که با رهبران مبارزه مسلحانه مسلمانان خصوصاً ام.ان.ال.اف بر سر توافق نامه‌ای برای سازش مذاکره کند.[۴]

در دسامبر ۱۹۷۶، به دلیل مداخله لیبی و با سرپرستی اُ آی سی مقامات حکومت فیلیپین و رهبران ام.ان.ال.اف توانستند توافق‌نامه‌ای را در طرابلس و لیبی امضا کنند. این توافق که «موافقت‌نامه طرابلس» خوانده شد، آتش‌بس و تضمین خودمختاری برای ۱۳ استان که اکثر سکنهٔ آنها مسلمان بودند، اعلام شد. سپس مارکوس در اوایل سال ۱۹۷۷ به ترسیم شکلی از خود مختاری طبق تعریف خود از این موضوع پرداخت. در این ضمن، سازمان آزادی بخش بانگسا مورو (بی.ام.ال.اُ)(۱) رسماً به وسیلهٔ دو تن از رهبران سنتی که در جده ـ عربستان سعودی ـ در تبعید می‌زیستند، تشکیل شد: رشید لقمان عضو پیشین کنگره و سلطان مردمش در استان لانائو و سالیپادا پنداتوم عضو سابق کنگره و از اشراف ماگیندانائو در استان کوتاباتو. آنان

*. Bangsa Moro Liberation organization (BMLO).

اعلام کردند که رهبری مبارزه مسلمانان فیلیپین باید از آنِ بی ام ال اُ باشد.

لقمان با استفاده از این نکته که میسواری و دیگر فرماندهان ام.ان.ال.اف در خارج از کشور آموزش دیده‌اند، و به دلیل ادعای امتیازات و حقوق ویژه سنتی برای خود، احساس می‌کرد که حق اوست که باید امور این جبهه را به طور کامل به دست گیرد. اما این امر تا زمان ریاست میسواری که به گروه قومی و زبانی و طبقه اجتماعی دیگری تعلق داشت، ممکن نبود. در نتیجه بی. ام. ال. اُ با همدستی سلامت هاشم نایب رئیس کمیته مرکزی ام. ان. ال. اف. مدعی رهبری جبهه یا به دست گرفتن آن شد؛ با این زمینه چینی که میسواری چپ‌گرا، مشکوک و پنهان کار بوده و روش همکارانه را در کمیته رها کرده است. سلامت هاشم از خویشاوندان پنداتوم و با اشراف ماگیندانائو مرتبط بود. وی آموزش‌های مذهبی جامعی را در الازهرا گذرانده بود. در دسامبر ۱۹۷۷، سلامت اعلامیه‌ای منتشر کرد و به دست گرفتن زمام امور جبهه را اعلام داشت و اُ.آی.سی را نیز مطلع کرد. اما میسواری به کمک پیروان وفادار خود به سرعت موقعیت خود را باز یافت و سلامت هاشم را اخراج کرد. در پاسخ، سلامت اعلام جدایی کرد و پایگاه عملیاتی‌اش را به قاهره انتقال داد. از آنجا که بی.ام.ال.اُ نتوانسته بود بر او یا بر ام.ان.ال.اف تسلط یابد، در سال ۱۹۷۸، سه گروه، هر یک مدعی رهبری جنبش مسلمانان فیلیپین بودند. ام.ان.ال.اف شاخه میسواری، ام.ان.ال.اف شاخهٔ سلامت و بی.ام.ال.اُ.

با وقوع انقلاب ایران ،رهبران ام. ان. ال. اف شاخه میسواری و بی. ام. ال. اُ از این انقلاب به عنوان تجدید دعوت به اصول اسلامی استقبال کردند. گزارش شد که در مه ۱۹۷۹ رشید لقمان با آیت‌الله خمینی دیدار کرد و ایشان به او قول دادند که کمیته‌ای برای عرضه کمک‌های «مشخص» با جنبش‌های آزادی بخش مسلمانان از جمله جنبش فیلیپین تشکیل دهند.[۵] به هر حال، رویدادهای بعدی نشان داد که هیچ یک از مقامات بلند پایه ایران عملاً به بی.ام.ال.اُ تعهدی نسپردند.

قضیه ام.ان.ال.اف شاخه میسواری متفاوت بود. در ژوئن ۱۹۷۹، میسواری در رأس هیئتی پنج نفره در تهران ظاهر شد تا در کنفرانسی بین‌المللی علیه امپریالیسم حضور یابد. در نه ژوئن این هیأت توانست با آیت‌الله خمینی در قم ملاقات کند. [امام] خمینی علناً برای موفقیت مبارزه انقلابی مسلمانان در فیلیپین دعا کرد و به میسواری اطمینان داد که «پیروزی انقلاب اسلامی ایران کامل نخواهد بود مگر آن که مسلمانان

مظلوم بانگسا مورو در جنوب فیلیپین به پیروزی نائل شوند.» هیأت ام.ان.ال.اف همچنین فرصت یافت با نخست وزیر مهدی بازرگان، آیت‌الله منتظری و آیت‌الله علی خامنه‌ای که در آن زمان امام (پیشنماز) مسجدی در تهران بود، ملاقات کند. وزارت خارجه ایران میسواری را مطمئن کرد که روابط ایران و این جبهه بر اساس اصل برادری همه مسلمانان استوار است و ژنرال رافائل ام ایلتو سفیر فیلیپین را مطلع نمود که روابط آتی میان ایران و فیلیپین مشروط به رفتار فیلیپین با موروها خواهد بود. اندکی بعد حکومت ایران در شبکه تلویزیون دولتی قول داد که ایران هر کمک ممکنی را در اختیار مسلمانان مظلوم فیلیپین قرار خواهد داد. هیأت ام. ان. ال. اف با مطبوعات ایران مصاحبه‌های متعددی انجام داد.[۶]

دیدار از ایران، روحیه میسواری و همراهانش را بسیار تقویت کرد؛ به ویژه پس از مشکلاتی که آنان بر اثر تحریکات بی.ام.ال.اُ انشعاب سلامت هاشم و تسلیم چند تن از فرماندهان ارشد ام.ان.ال.اف به حکومت فیلیپین، تحمل کردند. می‌توان تصور کرد که مقامات رژیم جدید ایران ممکن است نگران برخورد با بی. ام. ال. اُ بوده باشند که رهبری آن منافع دودمانی و رسمی جامعه سنتی مورو را نمایندگی می‌کند. میسواری و اعضای هیئت نمایندگی او که از افراد نسبتاً جوان تشکیل می‌شوند، باید در مقام افرادی صادق و فداکار ظاهر شده باشند. به هر تقدیر، میسواری در مقایسه با دیگر جناح‌ها، فرماندهی بزرگترین گروه رزمنده را برعهده دارد.

در دو اکتبر ۱۹۷۹، ابوشریف فرمانده سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در کرمانشاه اعلام کرد که سازمان او «تا کسب آزادی کامل فلسطین، لبنان، اریتره، فیلیپین و ایران آرام نخواهد نشست».[۷] این که این اظهارات، که بعداً در کیهان اینترنشنال نقل شد، به صورتی غیرمنتظره در یکی از روزنامه‌های مانیل گزارش شد، احتمالاً موضع حکومت فیلیپین را منعکس می‌کند که ام.ان.ال.اف تقریباً از دست رفته است. در ۱۵ اکتبر، علی‌اکبر معین‌فر وزیر نفت ایران به طور غیر مترقبه اعلام کرد که در پاسخ به «قتل عام» مسلمانان به دست رژیم فیلیپین، ایران صدور نفت خام به این کشور را به حال تعلیق در آورده است و تا زمانی که سرکوب و قتل عام مسلمانان در آنجا ادامه یابد، یک قطره نفت هم به فیلیپین داده نخواهد شد.[۸]

سفیر فیلیپین در ایران گفت که او رسماً از این اقدام مطلع نشده است. وی فاش ساخت که کشورش روزانه ۱۰۰۰۰ بشکه نفت (حدود ۴/۱۶ درصد صادرات روزانه

نفت) دریافت می‌کند. مقامات فیلیپینی نه فقط از اتهام قتل عام بلکه به دلیل از دست دادن تقریباً ۸۰۰۰۰۰ بشکه نفتی که به موجب قرارداد قبلی قول آن داده شده بود، بر آشفته شدند. نگرانی دیگر، احتمال پیروی سایر کشورهای مسلمان صادر کننده نفت از این امر یا استفاده از سلاح توقف صدور نفت به تلافی سهل‌انگاری رژیم فیلیپین در اجرای کامل توافق‌نامه ۱۹۷۶ طرابلس بود. مقاومت اقتصادی فیلیپین ناشی از این بود که هنگام قدرت گرفتن حکومت انقلابی ایران این حکومت صادرات نفت به فیلیپین را بر مبنای مشی اولیه مبتنی بر کمک به کشورهای فقیر در حال توسعه افزایش داد. سیاستی که در نگاه برخی ناظران، اگر نه ساده‌انگارانه، دست‌کم آرمانی می‌نمود. در شش نوامبر توقف صدور نفت ایران به فیلیپین کاملاً عملی شد.

واکنش رسمی به بیانات معین‌فر بی‌درنگ صورت گرفت. مانوئل کُلانِتس کفیل وزارت خارجه اظهار داشت که شاید اظهارات وزیر نفت درست نقل نشده است و در همین حال تکذیب کرد که نظامیان دست به قتل عام زده باشند. وی افزود که دولت به آتش بس متعهد است، در حال اجرای موافقت‌نامه طرابلس است، و حتی به برگزاری نوعی همه‌پرسی به منظور انتخاب مقاماتی برای سرپرستی «مناطق خود مختار» اقدام کرده است. وزیر دفاع نیز قتل عام را تکذیب کرد؛ گر چه موارد پراکنده‌ای از «برخی اتفاقات از جمله برای غیر نظامیان» را تأیید نمود. رئیس مسلمان اداره امور مسلمانان در وزارت خارجه به همین ترتیب به تکذیب اتهامات ایران پرداخت و متقابلاً فهرست بلند بالایی از آنچه دولت برای مسلمانان انجام می‌دهد، افزایش سالانه تعداد حجاج مکه و مواردی از این قبیل را برشمرد. با استفاده از فرصت، گروهی از مسلمانان همراه با حکومت، میسواری را به ارائه اطلاعات دروغین به مقامات ایران متهم کرد. سرمقاله یکی از روزنامه‌های مانیل تا جایی پیش رفت که پیشنهاد داد از یک هیأت حقیقت یاب ایرانی دعوت شد به کشور [فیلیپین] بیایند تا دروغ بودن اتهام قتل عام را دریابند.[۹]

جالب توجه این که حتی پیش از قطع صدور نفت، بعضی از ناظران سیاسی محلی از سردی فزاینده حکومت جدید ایران نسبت به فیلیپینی‌ها و حکومت فیلیپین سخن گفته بودند. جیزز بیگورنیا روزنامه‌نگاری که اغلب موضع حکومت را در بسیاری از مسائل منعکس می‌کرد، این نگرش را به بدگمانی مقامات ایرانی به این که کشورش هنوز طرفدار شاه است، نسبت داد.[۱۰] این نظر ممکن است درست باشد؛ چرا

که ایملدا مارکوس در جشن‌های دو هزار و پانصدمین سال بنیانگذاری شاهنشاهی در ایران حضور یافته و دست کم یک بار در خصوص واردات نفت با شاه دیدار کرده بود. اما دلیل اصلی سردتر شدن روابط، احتمالاً افزایش همدردی ایران و احساس تعهد نسبت به موروها بود؛ آن گونه که میسواری تفسیر می‌کرد.

در پی اعلام قطع صدور [نفت] مقامات فیلیپین به خصوص مسئوولان وزارت آموزش به طور فزاینده به مراقبت از دانشجویان ایرانی و احیاناً خصومت با برخی از آنان پرداختند. تصادفی نبود که بیگورنیا در مقاله ۱۸ اکتبر ۱۹۷۹ خود مدعی شد که یک دانشجوی ناراضی ایرانی که در آن موقع مانیل را به قصد استرالیا ترک کرده بود، فاش ساخته که یک کمیته انقلابی ایرانی در تهران از طریق «دانشجویان» ایرانی به شورشیان مورو در جنوب فیلیپین کمک می‌کرده است. ادعا شد که این ایرانیان در تهران آموزش دیده‌اند و با گذراندن دوره‌های نظامی و نیز جنگ علیه شورشیان در شمال ایران، تجربه جنگی کسب کرده‌اند. بیگورنیا در پایان توصیه اکید نمود که دولت تحقیقاتی را درباره چنین «دانشجویانی» که امنیت ملی را تهدید می‌کنند، آغاز کند.[۱۱] از آن پس، بسیاری از ایرانی‌ها در فیلیپین، به آن سهولت که پیشتر در زمان رژیم شاه وارد می‌شدند، دوام نمی‌آوردند.

قطع صدور نفت ایران موفقیتی برای ام.ان.ال.اف محسوب شد. به همین ترتیب، بی.ام.ال.اُ نیز که خواهان اعمال تحریم‌هایی از سوی کشورهای مسلمان صادر کننده نفت به فیلیپین به منظور فشار، در جهت واگذاری امتیازات بیشتری به موروها بود، از این امر استقبال کرد. با این حال بر خلاف میسواری که به جای خود مختاری خواسته اصلی و قبلی خود مبنی بر جدایی و انفصال را مطرح می‌کرد، بی.ام. ال. اُ همچنان بر اجرای کامل توافق‌نامه طرابلس اصرار می‌ورزید. به همین دلیل هنگامی که این امر محقق شد، رهبران این سازمان انتظار داشتند به کشور بازگردند و رهبری منطقه خودمختار را به دست گیرند. اما مارکوس در همان حال که به وضوح مانع از اجرای کامل توافق‌نامه می‌شد، به جهان اعلام می‌کرد که توافق نامه در حال اجراست. وی در حالی که نتوانست سازمان کنفرانس اسلامی را متقاعد کند، واکنش نشان می‌داد و استدلال می‌کرد که به دلیل وجود ۳ سازمان مدعی رهبری مسلمانان، نمی‌داند با کدام یک به مذاکره بپردازد. به رغم این حقیقت که سازمان کنفرانس اسلامی ام.ال.ان.اف به ریاست میسواری را به رسمیت شناخته بود.

در حقیقت، حکومت جدید ایران هیچ‌گاه سیاست خود را در خصوص بکارگیری نفت برای حمایت از امور اسلامی پنهان نکرده بود. این امر تبیین‌کننده این نکته است که چرا بی.ام.ال.اُ در مه ۱۹۷۹، در اعلامیه خود در دهمین کنفرانس سازمان کشورهای اسلامی در فاس درخواست کرد که ایران از تحریم‌های نفتی برای واداشتن فیلیپینی‌ها به مراعات توافق‌نامه طرابلس و برچیدن حکومت نظامی از استان‌های مسلمان‌نشین استفاده کند. همچنین خاطرنشان شد که «کشورهای عربی نیز باید از نفت خود برای غیر عرب‌هایی که قربانی نسل‌کشی هستند، استفاده کنند چرا که آنان مسلمانند. در همین اعلامیه مطرح شد که اعراب باید مسئوولیتی در قبال موروها بپذیرند؛ زیرا عربها بودند که اسلام را در فیلیپین اشاعه داده بودند. نیازی به یادآوری نیست که مسلمانان آن دیار همواره از مسائل اعراب حمایت کرده و متقابلاً موروها هدف تلافی‌جویی دشمنان اسلام واقع شده بودند.[۱۲] اندک زمانی پس از آغاز قطع نفت ایران یکی از مقامات میان رتبه بی.ام.ال.اُ در پشتیبانی از اعلامیه بیان مواضع در جده آشکارا اعلام کرد که ایرانی‌ها حکومت صحیحی دارند و بجاست که عرب‌های سعودی نیز از آن پیروی کنند. مقامات سعودی به هیچ وجه به این پیشنهاد که آن را توافق فوق‌العاده گستاخانه تلقی کردند، اعتنایی نکردند و تنها میانجیگری بعضی از افراد مشفق بود که مانع از اخراج فوری مقام بی.ام.ال.اُ شدند.

میسواری در موضوع قطع کلی صدور نفت سیاست شناس‌تر و محتاط‌تر بود و توجه داشت که احساسات اعراب جریحه‌دار نشود. وی در سخنانی در لندن که در آوریل ۱۹۸۰، در کنفرانسی بین‌المللی درباره پیامبر اسلام برگزار شد، چنین اظهار کرد:

> *وضعیت وخیم مارکوس و رژیم او بر اثر قطع نفت از کشورهای اسلامی به ویژه جمهوری اسلامی ایران که برادرانه و قهرمانانه عمل کرد، بدتر شده است. این تصمیم، پیروزی و موفقیتی برای همبستگی اسلامی و نشانه آشکاری بود از این که همبستگی و وحدت راستین اسلامی ممکن و اجتناب‌ناپذیر است. ام.ان.ال.اف و هواداران ما در جهان تا زمانی که یک قطره نفت به فیلیپین برسد، مبارزات خود را ادامه خواهند داد.*[۱۳]

در همان سخنان، میسواری به همه کشورهای مسلمان تولید کننده نفت متوسل شد تا فروش نفت به «رژیم جنایتکار مارکوس را هنگامی که جنگ استقلال ختم شود و مردم ستمدیده بانگسا مورو خواسته نهایی خود را برای آزادی و استقلال به دست

آورند» متوقف کنند. اجازه دادن به مارکوس برای دریافت نفت و وام صرفاً به سرکوب هر چه بیشتر مسلمانان کمک می‌کرد و از این رو «با تأمین تسلیحاتی مارکوس و رژیم سرکوبگرش از سوی موجودیت صهیونیستی و جهان امپریالیسم به سرکردگی ایالات متحده امریکا تفاوتی نداشت. وی توصیه کرد که این کنفرانس قطعنامه‌ای تصویب کند و در آن موضوع پشتیبانی سیاسی و نظامی از ام.ان.ال.اف را پیش از برگزاری کنفرانس سالانه آتی سازمان کشورهای اسلامی در اسلام آباد در ماه مه آینده اعلام دارد.[۱۴]

در نوامبر ۱۹۸۰، دفتر ام.ان.ال.اف در تهران رسماً از سوی دولت ایران به رسمیت شناخته شد. در ضیافتی که به این مناسبت به میزبانی این دفتر برگزار شد، نمایندگانی از حداقل شش سفارتخانه کشورهای اسلامی در ایران حضور یافتند. حدوداً در همین زمان بود که مقامات ایرانی کوشیدند مصالحه‌ای میان سلامت هاشم و میسواری فراهم سازند. هاشم به تهران دعوت شد، اما نظر به مناسبات تیره ایران و مصر، کوشش میزبان سلامت هاشم ـ وی احتیاط به خرج داد و این دعوت را نپذیرفت.

در شش ژوئن ۱۹۸۲ یک هفته‌ای درباره جنبش‌های اسلامی جهان که سپاه پاسداران انقلاب اسلامی تدارک دیده بود، وارد تهران شدند. آنان تا چهار ژوئیه در ایران ماندند و در طول اقامت، اعضای هیئت توانستند یک بار دیگر با آیت‌الله خمینی ملاقات کنند. آنها دیدارهایی نیز با آیت‌الله منتظری، [آیت‌الله] علی خامنه‌ای رئیس جمهور، علی‌اکبر ولایتی وزیر خارجه، احمد عزیز معاون وزیر خارجه و سید مهدی هاشمی داشتند که همگی میسواری و گروه او را نسبت به حمایت کامل ایران از خواست ام.ان.ال.اف در خصوص خود مختاری و استقلال مردم بانگسا مورو مطمئن ساختند. به خصوصی [آیت‌الله] خامنه‌ای قول «پشتیبانی سیاسی، اقتصادی و دیگر انواع حمایت‌ها» از انقلاب بانگسا مورو را داد.[۱۵]

میسواری در تهران با مطبوعات مصاحبه کرد و فرصت یافت تا اسرائیل را به دلیل «تجاوز بی‌رحمانه علیه مردم لبنان و علیه انقلاب فلسطین» محکوم کند و در همین حال، بر اتحاد و همبستگی مردم بانگسا مورو «با مردم قهرمان فلسطین و لبنان» تأکید ورزد.[۱۶] اعضای هیأت او دعوت شدند تا در حضور مخاطبان مختلف از مبارزه بانگسا مورو سخن بگویند. علاوه بر این، کیهان اینترنشنال سلسله مقالاتی از

عبدالرشاد آسانی مدیر اطلاعات ام.ان.ال.اف در باب «نسل‌کشی» مسلمانان در فیلیپین منتشر کرد.

به دلایل متعدد، در عمل، با دفتر جبهه آزادیبخش ملی مورو (ام.ان.ال.اف) در تهران (که با حمایت دولت مستقر شد) در مقام سفیر رفتار می‌شد. در آنجا جبهه به مناسبت رویدادهای سیاسی و مراسم مهم اسلامی با عالی‌رتبه‌ترین مقامات سیاسی و مذهبی ایران ملاقات‌های رسمی داشت و از آنان پیام‌هایی دریافت می‌کرد. برای نمایندگان جبهه دسترسی آسان به مطبوعات نیز فراهم شده بود. طی چند سال پس از آن دفاتر جبهه یک رشته سخنرانی‌های منظم درباره مسائل و مشکلات مردم بانگسا مورو در دانشگاهها و مدارس ایران و برای دیگر گروه‌ها در سراسر کشور برگزار کرد.

به منظور تأکید بر موضع قاطع ضد امپریالیستی ایران و نیز اطمینان مجدد به میسواری و جبهه از تداوم حمایت، ولایتی وزیر خارجه، در نه نوامبر ۱۹۸۲، از رادیو دولتی طی بیانیه‌ای اعلام کرد که کشورش به ایالات متحده، اسرائیل، افریقای جنوبی یا فیلیپین نفت نخواهد فروخت.[۱۷]

توجه و علاقه بیشتر به پیوندهای نزدیک‌تر با جبهه از طریق تماس محترمانه‌ای آشکار شد که مهدی شاملو سفیر ایران در لیبی و محمدرضا شاکر از مسئوولان دیپلماتیک ارشد ایران در ۲۴ آوریل ۱۹۸۳ در دفتر جبهه در طرابلس برای بحث درباره علائق دو جانبه برقرار کردند. ماه بعد حمید فکری از اعضای اداره امور سیاسی برای تبادل نظر با رهبران جبهه از همان دفتر بازدید کرد.[۱۸]

دیدارها و تماس‌هایی از این دست، بسیاری از ناظران سیاسی را به این نتیجه رساند که ایران با سبقت گرفتن از لیبی که کمک‌هایش در این زمان در حال افول بود، نقش حامی اصلی جبهه را به عهده می‌گیرد و تهران به پایگاه اصلی میسواری بدل می‌شود. بر اساس گزارش‌های مراکز اطلاعاتی، روزنامه‌نگاران فیلیپینی از ملاقات‌های پنهانی مشکوک بین دیدار کنندگان ایرانی و هم فکران جبهه در کشور نوشتند. آنها همچنین گزارش دادند که ایرانی‌هایی با تجربه جنگی به جنوب فیلیپین رفته‌اند و افراد جبهه در ایران آموزش می‌بینند تا در مقام فرماندهان آتی عمل کنند.

بنیگنو آکینو که در این زمان خارج از فیلیپین به سر می‌برد، در مه و ژوئیه ۱۹۸۱، کوشیده بود سازمان‌های مختلف مسلمان را متحد کند تا این امر مقدمه‌ای باشد برای ادغام آتی آنها در گروه سیاسی مخالفی که او خود آن را رهبری کند. در ۲۳ ژوئن

۱۹۸۳، وی روابط احتمالی میان ایران و جبهه را در مقابل کمیته فرعی امور آسیا و اقیانوسیه در کمیته داخلی روابط خارجی ایالات متحده تصدیق کرد:

فرماندهان اصلی جبهه از نظر کیفی ظاهراً بهتر [از گروه کمونیستی ارتش نوین خلق] آموزش دیده‌اند. بیشتر این فرماندهان در اردوگاه‌های آموزشی خاورمیانه آموزش دیده‌اند: لیبی، سوریه و ایران. جبهه نه تنها بهتر آموزش دیده بلکه از تجهیزات و کمک‌های مالی بهتری برخوردار است. رهبری جبهه سال گذشته از اقدام مهمی گزارش داد که با تأمین کمک ۳۰ میلیون دلاری رژیم آیت‌الله خمینی به جبهه صورت گرفت و با آن سلاح و مهمات خریداری شد. در معامله‌ای که یاسر عرفات از سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) در آن مشارکت داشت، ایران به تأمین کمک‌های مالی و ساف به تدارک سلاح از زرادخانه‌های خود در سوریه مبادرت ورزیدند.[۱۹]

ممکن است تعجب برانگیز باشد که آکینو نکات و پرسش‌هایی درباره صحت مقادیر مالی عظیم گزارش شده خصوصاً در مورد دخالت همزمان ایران در جنگی بسیار پر هزینه مطرح سازد. ممکن است منبع اطلاعات آکینو خواهان منزوی کردن میسواری نزد کشورهای مسلمان به اصطلاح میانه‌رو بخصوص عربستان سعودی و مصر باشد. حسین حقانی ناظر امور بانگسا مورو که زمانی در فیلیپین بوده است، خاطر نشان می‌سازد که «تصمیم میسواری به نزدیک شدن به رژیم‌های همچون ایران، لیبی و سوریه نیز به خرده‌گیری از او درتلاش‌هایشان در بی‌اعتبارسازی وی در بقیه جهان اسلام کمک کرده است».[۲۰] در واقع، بعضی از شدیدترین انتقادات از میسواری از سوی بی.ام.ال.اُ مستقر در جده که اغلب متکی به عربستان سعودی بود، ابراز شد.

به طوری که مشهور است، یکی از اولین و قوی‌ترین حامیان میسواری و ام.ان.ال.اف لیبی بوده است. زمانی که میسواری به لیبی متکی شده بود، طبیعی و منطقی بود که بکوشد پایگاه دیگری در دمشق به دست آورد. وجود پایگاه دیگری نیز در تهران به چند دلیل ضرورت یافت. آن طور که حقانی ملاحظه کرده است:

اختلافات درونی جهان اسلام در تقسیم‌بندی صفوف موروها نیز انعکاس یافته است. ام.ان.ال.اف به رهبری میسواری با اتخاذ ایدئولوژی ناسیونالیسم اسلامی خود، در کنار حفظ پیوندهای اولیه خود با لیبی و سوریه، به رهبران کنونی ایران نزدیک‌تر شده است. سایر گروه‌ها [بی ام ال اُ و غیره] فعالیت‌های خود را برای جذب

حمایت عربستان سعودی متمرکز کرده‌اند؛ کشوری که به نیابت از سازمان کنفرانس اسلامی نقشی فعال در فشار بر حکومت فیلیپین به نفع موروها ایفا کرده است.[۲۱]

شایان ذکر است که برخلاف لیبی، عربستان سعودی و بسیاری از کشورهای مسلمان دیگری که همچنان بر توافق‌نامه طرابلس به مثابه چارچوب صلح و خودمختاری مسلمانان پای می‌فشارند، موضع ایران، تعیین سرنوشت و استقلال مردم بانگسا موروست. برخلاف اندونزی و مالزی که همراه با فیلیپین اعضای جامعه ملل جنوب شرقی آسیا (آ سه آن)[۱] هستند، ایران در مواجهه با اهداف اسلامی ام.ان.ال.اف. با محدودیت‌های سیاسی روبرو نیست. میسواری همواره بر این نظر بوده که مارکوس هیچ‌گاه قصد اجرای کامل توافق‌نامه طرابلس را نداشته است. اقدامات خود مارکوس و نیز اظهارات مقامات بلندپایه فیلیپین مبنی بر این که این موافقت‌نامه دیگر کاغذ باطله‌ای بیش نیست، مؤید نظر میسواری است. افزون بر این، حتی پیش از ایام حکومت نظامی، میسواری پیوسته معتقد بوده است که موروها تنها از طریق استقلال و به عنوان مردمی جداگانه می‌توانند آزاد باشند تا نهادها و قوانین اسلامی را بر پا دارند. وی با فشار شدید لیبی و سایر کشورهای سازمان کنفرانس اسلامی متقاعد شد که توافق نامه را امضاء کند. علاوه بر این، میسواری می‌خواست به همه آنان نشان دهد که نخست مارکوس و رژیم او به نقض موافقت نامه دست می‌زنند.

تقریباً اجتناب‌ناپذیر بود که مقامات بلند پایه ایران و رهبران جنبش آزادی‌بخش ملی مورو (ام.ان.ال.اف) دیر یا زود به تفاهمی مشترک دست می‌یابند. جای تعجب نیست اگر حکومت [امام] خمینی، صرف نظر از حمایت معنوی، کمک‌های مادی نه چندان زیادی نیز با وجود فشار ناشی از منابع محدود و مورد نیاز خود را در اختیار این جبهه نهاد. نکته مهم آن که مهمان نوازی ایران، ام.ان.ال.اف شاخه میسواری را در میان کشورهای مسلمان موسوم به میانه‌رو منزوی نکرد. میسواری و نزدیک‌ترین متحدانش همچنان آزادانه به سراسر عربستان سعودی، پاکستان و کشورهای خلیج [فارس] سفر می‌کردند و در آنجا همواره با او کم و بیش در سطح رئیس دولت برخورد می‌شد. گزارش‌های اخیر نشان از آن داشته است که به میسواری پس از دیداری با شیخ

---

*. Association of Southeast Asian Nations (ASEAN).

اعظم الازهر، جایی که یکی از پسرانش در آنجا تحصیل می‌کند، وعده داده شد که شیخ به مقامات ذیربط توصیه خواهد کرد به جبهه اجازه گشایش دفتر اطلاعاتی در قاهره داده شود.

نظر به وضعیت نامناسب مسلمانان در فیلیپین، کشورهای جهان اسلام همدردی و نگرانی واحدی نشان داده‌اند. میسواری با آگاهی کامل از این مطلب کوشید تا پیوندهایی را با بسیاری از آنها حفظ کند و در همین حال، خط میانه‌ای را به دقت دنبال کرد و موضع نابجایی له یا علیه یکی یا دیگری اتخاذ ننمود. وی در سخنان خود در سازمان کنفرانس اسلامی و دیگر مجامع بین‌المللی اسلامی صرفاً به ابراز «دعا برای پایان فوری و شرافتمندانه از جنگ خلیج [فارس]»[۲۲] یا «رجاء واثق برای پیروزی صلح در جنگ ایران و عراق در راستای منش حقیقی اخوت و وحدت اسلامی»[۲۳] پرداخت. در فوریه ۱۹۸۸، در جریان کنفرانس وحدت اسلامی که در اسلام آباد برگزار شد، هیأتی بی‌طرف مرکب از مجاهدین، روشنفکران، علما و رجال مسلمان تشکیل شد تا راهها و ساز و کارهایی برای پایان دادن به جنگ ایران و عراق جستجو کند. میسواری یکی از اعضای منتخب بود و این امر شناسایی عملی ارتباطات نزدیک او با ایران و همچنین روابط خوب وی با بسیاری از کشورهای عربی بود.[۲۴]

دانشجویان ایرانی در فیلیپین

در اواخر دهه ۱۹۶۰، جوانان ایرانی با جاذبه هزینه نسبتاً کم تحصیل و استفاده از زبان انگلیسی برای آموزش، شروع به ثبت نام در دانشگاهها و کالج‌های فیلیپین کردند. در آستانه انقلاب ایران، دست کم ۲۵۰۰ دانشجوی ایرانی در فیلیپین تحصیل می‌کردند. در ۱۲ فوریه ۱۹۷۹، حدود ۷۰۰ تن از آنان وارد سفارت ایران در مانیل شدند، پیروزی انقلاب را با فریاد و هلهله جشن گرفتند، عکس‌های شاه را پاره کردند و پایین کشیدند و تصاویر آیت‌الله خمینی را به جای آنها آویختند و در این حال سفیر و کارکنان سفارت به ناچار به تماشا ایستاده بودند. رهبران دانشجویان سفیر را متهم کردند که در نوامبر ۱۹۷۸، هنگامی که بعضی از آنان علیه شاه تظاهرات می‌کردند، با آنها همراهی نکرده است. روز بعد سفارت تعطیل شد.

در اوت ۱۹۷۹، در حدود ۲۰۰۰ ایرانی و دانشجویان مسلمان محلی در نزدیکی یکی از مساجد مانیل علیه کارتر رئیس جمهور [ایالات متحده] و بگین نخست وزیر

اسرائیل به دلیل تهاجمات بی‌وقفه اسرائیلی‌ها به لبنان دست به تظاهرات زدند. آنان اشغال بیت‌المقدس به وسیلهٔ اسرائیل و بیرون راندن فلسطینیان از فلسطین را نیز محکوم کردند. در سپتامبر، دانشجویان ایرانی به کمک برخی از کارکنان سفارت توانستند سفارت‌خانه را از دیگر کارکنانی که به اعتقاد آنان به شاه وفادار بودند پاکسازی کنند. در دومین هفته نوامبر، بیش از ۲۰۰ دانشجوی ایرانی تظاهراتی علیه شاه و امریکا در مقابل سفارت خود برگزار کردند. در واکنش، مارکوس بی‌درنگ به وزیر دفاع دستور داد هر گونه تظاهراتی از سوی خارجی‌ها را ممنوع کند. در همان روز، ۱۵ نوامبر، وزیر آموزش اعلام کرد که سوابق همه دانشجویان ایرانی (حدوداً ۳۵۰۰ نفر) در حال بازبینی است؛ زیرا بودجه دانشگاهی کاهش یافته و شناسایی کسانی که به صورت غیر قانونی در کشور اقامت دارند، با موفقیت همراه نبوده است. با این حال، این تهدیدها نتوانست دانشجویان ایرانی را بترساند و نوع اعتراضات آنان طبق معیارهای پلیس فیلیپین «بسیار خشونت بار» تلقی شد. پس از آن ماه، شایعه‌ای پخش شد مبنی بر این که دانشجویان ایرانی تظاهراتی را در مقابل سفارت ایالات متحده تدارک می‌بینند. این امر سبب شد که پلیس مسلح به آرایش نیرو و حفاظت از سفارت اقدام کند، اما تظاهر کننده‌ای دیده نشد. در نتیجه، هنگامی که متعاقباً تظاهراتی به وسیلهٔ مسلمانان محلی در نزدیکی سفارت ایالات متحده برگزار شد، مقامات اطلاعاتی آن را تحت تأثیر یا تشویق دانشجویان ایرانی دانستند.

در پی این تظاهرات، وزارت آموزش در ۵ دسامبر، سیاست تازه خود مبنی بر محدود کردن تعداد دانشجویان خارجی را اعلام کرد: تنها ۷۵۰ متقاضی جدید امکان می‌یافتند برای سال تحصیلی ۸۱-۱۹۸۰ ثبت نام کنند؛ نیمی از این تعداد به دانشجویان (کشورهای عضو) آسه آن تخصیص یافت و هیچ دانشجوی ایرانی مورد پذیرش قرار نمی‌گرفت. وزارت آموزش توضیح داد که این تصمیم هیچ ربطی به بحران گروگان‌گیری در ایران ندارد اما ناشی از این نکته است که ایرانی‌ها بیشترین شمار دانشجویان خارجی در فیلیپین یعنی ۲۳۲۴ نفر از کل ۶۸۳۱ دانشجوی خارجی را تشکیل می‌دهند.[۲۵] طی دو روز گزارش‌هایی منتشر شد حاکی از این که برخی از مقامات وزارت آموزش از سوی افراد ناشناس که خواهان حذف ممنوعیت‌های مربوط به دانشجویان جدید خارجی بودند، تهدید به مرگ شده‌اند. اما این امر وزارت آموزش را از رد ۱۲۰ درخواست جدید از جانب دانشجویان ایرانی برای اجازه

تحصیل و توصیه به ۳۰ دانشجوی دیگر ایرانی به ترک کشور باز نداشت. افزون بر این، ۲۱ دانشجوی ایرانی را کمیسیون مهاجرت و اخراج (سید)[۱] به سبب فقدان مدارک معتبر از ورود به کشور منع کرد.

ورود آیت‌الله حسین نوری، فرستادهٔ غیر رسمی آیت‌الله خمینی در ۱۱ ژانویه ۱۹۸۰ به مانیل، احتمالاً نتیجه اقدامات وزارت آموزش و ارسال شکوائیه‌های دانشجویان ایرانی بود. نوری در کنفرانسی مطبوعاتی در سفارت ایران به تشریح این موضوع پرداخت که به [آیت‌الله] خمینی گزارش‌هایی رسیده مبنی بر این که دانشجویان ایرانی به ویژه در برخوردهای خود با پلیس با «ناامنی و سخت‌گیری» روبرویند. وی مدعی شد که حدود ۴۰۰۰ دانشجوی ایرانی در فیلیپین حضور دارند. نوری با استفاده از این فرصت از دولت به سبب آزاد کردن تظاهر کنندگان دستگیر شده در حادثه ۳۰ نوامبر تشکر کرد و در همین حال، برای آزادی کسانی که هنوز در بازداشت بودند، میانجیگری نمود. نوری به طور بی‌سابقه اظهار داشت که یک دلیل برای قطع صدور نفت ایران رفتار زننده با دانشجویان ایرانی و تبعیض علیه آنان است. وی از ذکر این نکته که دست کم ۱۵۰۰ کارگر فیلیپینی هنوز در ایران حضور دارند، خودداری نکرد.

پس از آن که نوری فیلیپین را ترک کرد، کارلوس پی رُمولو وزیر خارجه فیلیپین بدرفتاری با دانشجویان ایرانی را تکذیب کرد و حقوق همه دانشجویان خارجی را به تفصیل برشمرد. او همچنین ابراز تأسف کرد که آیت‌الله [نوری] به جای آن که گلایه‌های خود را نزد مقامات مسئوول دولتی مطرح سازد، مطبوعات را برای این کار برگزیده است.[۲۶]

سال ۱۹۸۰، به دلیل انجام یک رشته تظاهرات منظم توسط دانشجویان ایرانی ویژگی خاصی یافت. برای مثال، در ۷ آوریل، حدود ۲۰۰ تن از آنان برای انجام تظاهراتی علیه مصر و امریکا در سفارت خود تجمع کردند، اما به دلیل صف‌آرایی شدید پلیس و نیروهای نظامی موفق نشدند در مقابل سفارت مصر راه‌پیمایی کنند. تا آن جا که به ساکنان مانیل مربوط می‌شد، تظاهرات سیاسی مرتبط با مسائل خاص ایران مثل استرداد شاه با بی‌اعتنایی یا تحیر و تعجب آنان روبرو شد، اما شعارهای

---

*. Commission of Immigrtaion and Deporation (CID).

ضد مصری رنجش و تنفر جمع کثیری از مسلمانان محلی را برانگیخت. دولت مصر صدها بورس تحصیلی در اختیار دانشجویان مورو قرار داده بود و بخش عمده روحانیان جوان محلی فارغ التحصیل الازهر بودند. علاوه بر این، به طور کلی عرب‌ها جای خاصی در قلوب بیشتر موروها داشتند.

با این حال، بعضی از به اصطلاح تظاهرات ایرانی‌ها در واقع تجمع‌های مذهبی بود؛ نظیر جشن پایان ماه روزه‌داری رمضان[عید فطر] یا مراسم تشیع دانشجوی متوفی به طرف فرودگاه برای انتقال و تدفین در ایران. گردهمایی‌های از این نوع را معمولاً پلیس تحمل می‌کرد و همکلاسی‌های مورو یا دوستان شخصی ایرانی‌ها نیز همیشه در آن شرکت می‌کردند اما پلیس همواره مراقب بود که چنین رویدادهایی به راه‌پیمایی به طرف سفارت ایالات متحده تبدیل نشود. تفاوت‌های فرهنگی و نبود ارتباطات مقتضی اغلب به سوء تفاهم‌هایی میان دانشجویان ایرانی و پلیس می‌انجامید. لازم به ذکر است که تظاهرات سیاسی ایرانیان به طور متوسط معمولاً شامل ۲۵۰ دانشجو می‌شد و حال آن که گردهمایی مذهبی چیزی حدود ۵۰۰ شرکت کننده یا بیش از این تعداد را دربرمی‌گرفت.

در ۷ اوت، آیت‌الله رضا رقابی در فیلیپین طی مصاحبه‌ای در سفارت ایران تأیید کرد که ام.ان.ال.اف دفتری در تهران تأسیس کرده و کمک نظامی خواسته است. وی همچنین آشکارا بیان کرد که «ایرانی‌ها به طور اصولی از نبرد جنبش جدایی‌طلبانه مسلمانان فیلیپین پشتیبانی می‌کنند، اما اعطای کمک نظامی باید در مجلس ایران بررسی شود».[۲۷] این اظهار نظر چندان در مطبوعات جدی نگرفته نشد؛ زیرا موضع حکومت مارکوس این بود که ام.ان.ال.اف عملاً از صحنه خارج شده است. روز بعد، گروهی حدود ۳۰۰ دانشجوی ایرانی با حمل پلاکاردهایی که در آنها ایالات متحده «شیطان بزرگ» خوانده می‌شد و در حالی که به اخراج اتباع ایران از ایالات متحده معترض بود، به وسیلهٔ نیروهای قدرتمند پلیس ضد شورش از راه‌پیمایی به سوی سفارت ایالات متحده منع شدند. سیزده تظاهرکننده را پلیس بازداشت کرد. در ۱۳ اوت، تقریباً ۱۷۰ دانشجوی ایرانی در سفارت خود و در یکی از مساجد مانیل در اعتراض به این بازداشت‌ها دست به اعتصاب غذا زدند و آنان مدعی بودند که تظاهرات ۸ اوت، در واقع جشنی مذهبی به نشانه پایان ماه رمضان بود. دانشجویان بازداشت شده آزاد شدند. در ۱۸ اکتبر وزارت آموزش از دادن اجازه تحصیل به ۳۵۰

دانشجوی خارجی دیگر (عمدتاً ایرانی‌ها) که طبق گزارش‌ها نتوانسته بودند اظهار نامه مالی موثقی در خصوص تحصیلات و اقامت خود تسلیم کنند خودداری کرد. تا این زمان تعداد کارگران فیلیپینی که ایران را ترک کرده بودند، از ۶۰۰ نفر تجاوز نمی‌کرد.[۲۸]

در ژانویه ۱۹۸۱، حکومت نظامی برچیده شد، هر چند رژیم اقتدارگرای مارکوس به حیات خود ادامه داد. در همین حال، در صفوف دانشجویان ایرانی تفرقه و رویارویی بروز کرد. در فوریه، گروهی از آنان سفارت خود را در اعتراض به کاهش مدد معاش اشغال کردند. حدود ۲۰۰ تن از آنها را مأموران پلیس به دلیل ایجاد ناآرامی بازداشت و مقامات مهاجرت مقدمات اخراج برخی از آنان را فراهم کردند. دانشجویان بازداشت شده دست به اعتصاب غذا زدند و خواستار بیرون کردن چهار نفر از کارکنان سفارت خود شدند. در پایان این سال، دو دسته‌بندی مشخص در میان دانشجویان به وجود آمده بود: یکی هوادار [امام] خمینی و دیگری مخالف [امام] خمینی، گزارش می‌شد که بعضی از مسلمانان محلی به دسته طرفدار [امام]خمینی در حمله به گروه دیگر که مدعی اعطای کمک مالی مقامات سفارت به مسلمانان جنوب بودند کمک می‌کردند. درگیری میان دو گروه غالباً ابعاد خطرناکی می‌یافت و صدماتی برای پلیس و بستری شدن گروه‌های ایرانی را به همراه داشت. در یک مورد، ۲۰۰ ایرانی به فوت بنیفاسیو منتقل شدند. در حالی که مقامات سفارت ایران بر این نظر بودند که حکومت فیلیپین با ایرانیان قانون‌شکن باید شدیداً برخورد کند، نویسندگان بعضی از روزنامه‌ها اصرار داشتند که مسئوولان «ایرانیان مشکل آفرین را بیرون بیندازند». در سال ۱۹۸۲، روزنامه‌ها گزارش‌هایی از یک «جوخه مرگ» برای از میان بردن دانشجویان ضد [امام] خمینی منتشر کردند. برخی ایرانی‌ها ۳۲ عضو «جوخه مرگ» را شناسایی و ادعا کردند که سفارت آنها دسته‌ای از «گاردهای اسلامی» تشکیل داده است. گزارش شد که به گفته یکی از افراد این دسته طبق قانون اساسی ایران، انقلاب اسلامی باید صادر شود. بعداً اظهار شد که این «گاردها» از ام.ان.ال.اف در ازاء کمک مالی، سلاح و مهمات دریافت کرده است.[۲۹]

در ۱۷ آوریل ۱۹۸۳، در یک آتش‌سوزی بخش مسلمان نشین کوئیاپو در پایین شهر مانیل عملاً تخریب شد و بیش از ۳۰۰۰ خانواده بی‌خانمان شدند. تقریباً همه این ویرانی ناشی از نبود آب و بی‌اعتنایی نسبت داده شده به مأموران آتش‌نشانی دانسته شد. دانشجویان ایرانی ساکن آن اطراف با تمام توان خود به صحنه آمدند و در

حفظ اموال مسلمانان و مراقبت از آن در برابر دستبرد افراد خارج از محل تلاش کردند. اختلافات سیاسی موقتاً کنار گذاشته شد؛ این قضیه مورد ساده‌ای از کمک مسلمانان به یکدیگر در مواقع ضروری بود. خانواده‌های مورو بیش از هر وقت و بیش از هر کس سپاسگزار دانشجویان ایرانی بودند که بی‌هیچ چشمداشتی به کمک آنان شتافتند.

در اوت همان سال، روزنامه‌های مانیل در یک رشته تیترها، سرمقاله‌ها و مقالات احساساتی به بحث‌هایی دامن زدند درباره یک «جوخه آدم کشی» از دانشجویان ستیزه‌جوی ایرانی که با دانشجویان طرفدار شاه یا ضد [امام]خمینی به تصفیه حساب می‌پردازند و گزارش دادند که این به اصطلاح دانشجویان در واقع «مأموران اطلاعاتی» هستند. طبق گزارش‌ها دست کم نُه دانشجوی ایرانی ناپدید شدند که پنج تن از آنان به دلیل فعالیت‌های پیشین خود در طرفداری از شاه شهرت داشتند. گزارش شد که آزار و اذیت دانشجویان ضد [امام] خمینی بیش از نُه ماه ادامه داشته است. سخنگویی از سفارت ایران متقابلاً اظهار داشت که این اتهامات بخشی از «تبلیغات سیاه»علیه دولت اوست. دانشجویان مسلمان ایرانی فیلیپین (آی.ام.اس.پی)[۱] بیانیه‌ای منتشر کرد دال بر این که بیشتر آنان پیش از انقلاب و برای گریز از سرکوب شدید دانشگاه‌های ایرانی به وسیلهٔ شاه و با توجه به سطح بالای مؤسسات آموزشی فیلیپین به این کشور آمده‌اند. علاوه بر این، حدود ۲۰۰ دانشجوی ایرانی در ۱۸ اوت، مقابل وزارت آموزش تحصن کردند و به تکذیب تبلیغات مربوط به «گاردهای آدم‌کشی» پرداختند. برخی از دانشجویان فیلیپینی غیرمسلمان به آنان پیوستند تا به ردّ «تمایلات سرکوب‌گرانه فاشیستی» دولت بپردازند و در همین حال، خواستار آن شدند که ایرانی‌ها از حق اساسی بیان آزادانه نظرات خود برخوردار شوند.

در این ضمن، وزارت آموزش اعلام کرد که برای دانشجویان ایرانی اجازه موقت ثبت‌نام در اکتبر آتی نخواهد داد و خاطر نشان کرد که اخراج دست کم ۲۵ ایرانی «نامطلوب» توصیه شده است. در مدت چند روز، مسئول مهاجرت و اخراج، دستور اخراج حدود ۲۰۰ دانشجوی ایرانی را به دلیل عدم تمدید اجازه تحصیل صادر کرد (همزمان وزارت آموزش گزارش کرد که از ۹۰۰ دانشجوی ایرانی ثبت‌نام کرده در ۳۲ مؤسسه ـ صرفاً نیمی از آنها ـ ۴۸۹ دانشجو اجازه دارند و ۴۱۱ نفر بقیه فاقد مجوزند.

---

* Iranian Muslim Students of the Philippines (IMSP).

اما دستور اخراجی که تقریباً ۱۰ درصد دانشجویان ایرانی را دربرمی‌گرفت، سبب شد بعضی از کسانی که به هیجان علیه ایرانیان دامن می‌زدند، افکار دیگری ابراز کنند. یک روزنامه‌نگار، نگران این موضوع شد که دانشجویان با «دلارهای نفتی» بتوانند با رشوه دادن در کشور باقی بمانند؛ در حالی که دانشجویان ضد [امام] خمینی که در مضیقه مالی هستند و به ایران باز می‌گردند، احیاناً از «چاله به چاه بیفتند».[۳۰] حتی روزنامه‌نگار دیگری نظر داد که بسیاری از دانشجویان ایرانی، نه تنها به دلیل هزینه نسبتاً پایین تحصیلی بلکه از آن رو می‌خواهند بمانند که فضای آزاد دانشگاهی در مؤسسات فیلیپین با ایران زمان شاه کاملاً متفاوت است.[۳۱]

به شهادت خسرو مینوچهر، وابسته کارگری پیشین سفارت ایران، به واقع «جوخه آدم‌کش» برای حمله و آزار رساندن به دانشجویان ضد [امام] خمینی و واداشتن آنان به بازگشت به ایران وجود داشت و بعضی از «دانشجویان» در واقع مأمور اطلاعاتی بودند. مینوچهر نکته مهمی به اظهارات خود افزود مبنی بر این که بر چسب طرفدار یا مخالف [امام] خمینی به همه دانشجویان ایرانی نادرست است؛ چرا که اکثر آنان انگیزه‌های ایدئولوژیک ندارند و صرفاً می‌خواهند «به درس و مشق خود برسند».[۳۲]

در ۲۲ اوت ۱۹۸۳، سناتور سابق بنیگنو آکینو، نماد و امید مخالفان سیاسی فیلیپین در فرودگاه بین‌المللی مانیل ترور شد. این موضوع هفته‌ها واقعه‌ای مهم تلقی شد و اخبار مربوط به دانشجویان ایرانی که قرار شد موضوعی کم اهمیت بماند، از صفحات اوائل روزنامه کنار رفت.[۳۳]

اما کسانی بودند که می‌پنداشتند حضور شمار کثیری از دانشجویان ایرانی تهدیدی علیه امنیت ملی است. در ۱۶ نوامبر ۱۹۸۳، روزنامه‌نگاری به تفصیل به سرمقاله‌ای در پیام وحدت، هفته‌نامه‌ای که دانشجویان ایرانی منتشر می‌کردند، استناد کرد که در آن اظهار شده بود ایران پنج میلیون کار تبلیغاتی به شکل کتاب، مقاله و اعلامیه درباره انقلاب تهیه کرده است. برخی از این مواد تبلیغاتی برای دامن زدن به انقلاب در فیلیپین توزیع شده بود:

اینها را ما در میان برادران فیلیپینی خود در این کشور توزیع کرده‌ایم و می‌گوییم که ما آنان را از خواب بیدار کرده‌ایم. ما موفق شده‌ایم توده‌های فیلیپینی - هم مسلمانان و هم مسیحیان - را روشن کنیم و به طور مؤثر تشویق نماییم که اقدامات آشکاری علیه رژیم فاسد دیکتاتور و فواحش صورت دهند. ما شاهد راه‌پیمایی‌ها و

تظاهرات عظیم آنها در سراسر کشور و در همین اواخر در سبو بوده‌ایم. آنان آنچه را در هنر و دانش انقلاب به ایشان آموخته‌ایم، فراگرفته‌اند و می‌توانیم با غرور بگوییم که اکنون آنها از جنبش‌هایی زیرزمینی برخوردار شده‌اند که الگو گرفته از جنبشی است که ما در ایران آغاز کردیم[۳۴]

این اظهارات خودستایانه مطمئناً با بی‌توجهی به وجود مبارزه مسلحانه جاری مسلمانان علیه رژیم مارکوس از سال ۱۹۷۲، شورش بومی کمونیست‌ها، تاریخ دیرپای تظاهرات گسترده و منظم کارگری و دهقانی از آغاز قرن بیستم و نیز تظاهرات خشونت بار دانشجویی از اواخر دهه ۱۹۶۰ صورت گرفت. دانشجویان مورو به ویژه در شهرهایی مثل مانیل نتوانستند به مسائل بین‌المللی که دوستان و همکلاسان ایرانی آنها دامن زدند، کمک کنند، اما در معرض آن قرار گرفتند. بسیاری از نوشته‌های ایرانیان، چه سیاسی و چه مذهبی، به سوی جنوب مسلمان‌نشین راه یافت. بسیاری از فرماندهان محلی ام.ان.ال.اف با ایده‌های آیت‌الله خمینی آشنایی نشان داده‌اند و برخی آشکارا مدعی شدند که از آنها تأثیر پذیرفته‌اند. در خانه‌های بسیاری از مسلمانان تصاویر [آیت‌الله] خمینی که رهبری معنوی تلقی می‌شود، در معرض دید قرار دارد. در تظاهرات مسالمت‌آمیز مسلمانان به نشانه بیستمین سالگرد «روز آزادی بانگسا مورو» که در ۱۸ مارس ۱۹۸۸ در شهرها و شهرک‌های جنوب فیلیپین به ویژه در شهر زامبوانگا برگزار شد، تصاویر بزرگی از نور میسواری و آیت‌الله خمینی در کنار یکدیگر دیده می‌شد. در واقع، برای بسیاری از موروها [آیت‌الله] خمینی به صورت نماد خود انقلاب اسلامی در آمده است.

نتیجه‌گیری

حمایتی که جمهوری اسلامی ایران از مبارزه مردم بانگسا مورو برای تعیین سرنوشت و استقلال نشان داده بود، مهمان نوازی و احترامی که برای نور میسواری و ام.ان.ال.اف قائل شده بود، و پشتیبانی معنوی و اشکال بارز کمک‌های ایران، به جنبش مسلمانان فیلیپین رونق بخشید. بسیاری از دانشجویان ایرانی به رغم محدودیت‌های حکومت نظامی و رژیم اقتدارگرای مارکوس به ابراز حمایت از حقوق موروها پرداختند. اقدامات آنان غالباً سبب شد تحت مراقبت نظامی قرار گیرند، در مطبوعات وابسته به حکومت سوء شهرت یابند، در معرض اهانت‌های نابجا واقع

شوند، و دشواری‌هایشان در کشوری که اکثریت غیرمسلمانش معمولاً شناختی از اهمیت انقلاب ایران نداشتند، افزایش یابد. بدین ترتیب، طرفداری موروها از دانشجویان ایرانی و خود انقلاب به سادگی قابل فهم است.

ایران همراه با سازمان کنفرانس اسلامی، ام.ان.ال.اف را به ریاست میسواری برای رهبری جنبش مسلمانان فیلیپین به رسمیت شناخت. اما ایران برخلاف دیگر کشورهای اسلامی بر میسواری فشار نیاورد تا طبق اصل خودمختاری «در قلمرو حاکمیت و تمامیت ارضی جمهوری فیلیپین» که در قطعنامه‌های سازمان کنفرانس اسلامی گنجانده شده بود، با حکومت فیلیپین توافق کند. از ۴ گروه رقیب که مدعی سخنگویی موروها بودند، ام.ان.ال. اف به موضع اصلی خود در خصوص استقلال بازگشت؛ در حالی که ۳ گروه دیگر پیوسته خواستار خود مختاری بودند.از این ۳، بی.ام.ال.اُ با مرگ لقمان در سال ۱۹۸۵ و بازگشت پنداتون به خدمت در حکومت بدو امر (که این نیز به دلیل درگذشت او دیری نپایید) از میان رفت. ام.ان.ال.اف شاخه سلامت که اکنون به نام جبهه آزادی‌بخش اسلامی مورو (ام.آی.ال.اف)[۱] شناخته می‌شود، نسبتاً ضعیف است اما چند هزار هوادار مسلح دارد. سومی نیز که به نام ام.ان.ال.اف گروه اصلاحی یا شاخه پونداتو معروف است و در اصل به منظور گرفتن جای ام.ان.ال.اف شاخه میسواری مورد تشویق و پشتیبانی بی.ام.ال.اُ بود، به دست فراموشی سپرده شده است؛ چرا که رهبر شاخص این گروه دیماس پونداتو در مانیل شغلی دولتی پذیرفت. حکومت ایران بنا به ایدئولوژی و منطق درونی خود تشخیص داد که کدام یک از این چهار گروه، انقلابی‌ترین آنها و بنابراین، بیش از همه شایان پشتیبانی‌اند.

آتش‌بس در جنگ خلیج [فارس] و جهت‌گیری‌های جدید متعاقب آن در سیاست خارجی ایران بی‌شک بر روابط آتی ایران با ام.ان.ال.اف و فیلیپینی‌ها اثر خواهد گذاشت. اما تا زمانی که سمت‌گیری اسلامی اولیه آنها کنار گذاشته نشود، مردم بانگسا مورو می‌توانند انتظار همان همدردی و طرفداری را از ایران داشته باشند و ام.ان.ال.اف همچنان به همان پشتیبانی و حمایتی که همواره از آن برخوردار بوده است، امیدوار خواهد بود.

---

*. Moro Islamic Liberation Front (MILF).

۱۴
اسلامی کردن امور در سودان و انقلاب اسلامی

جان اُ. وُل

برنامهٔ رسمی اسلامی کردن دولت و جامعه در سپتامبر ۱۹۸۳ در سودان هنگامی آغاز شد که جعفر نمیری، رئیس جمهور وقت، یک سلسله بیانیه موسوم به «قوانین سپتامبر» صادر کرد. این قوانین فرمان می‌داد که در کسب و کار، رفتار عمومی و اخلاق خانواده احکام اسلامی رعایت شود و شیوه‌های قضایی و جزایی سنتی اسلام تثبیت شود. این برنامهٔ اسلامی کردن در زمانی شروع شد که توجه جهانیان به چیزی جلب شده بود که بسیاری آن را رستاخیز اسلامی می‌نامند. انقلاب ایران که به سرنگونی شاه در اوایل سال ۱۹۷۹ و برقراری جمهوری اسلامی انجامید، به این رستاخیز جان تازه‌ای دمید. اینک پرسش اساسی این است که آیا انقلاب ایران خود تأثیر مهمی در تحولات سودان داشته است؟ پاسخ به این پرسش ما را به این موضوع عام‌تر می‌کشاند که چه رابطه‌ای بین تحولات داخلی جامعه سودان با رویدادهای جهان اسلام وجود دارد.

روند اسلامی کردن در سودان، در جامعه‌ای آغاز شد که از انقلاب اسلامی در ایران آگاهی داشت. بیشتر مسلمانان سودانی می‌دانستند چه رویدادهایی به سرنگونی شاه و برقراری جمهوری اسلامی انجامیده است و غالباً با نظر مساعد به آن می‌نگریستند. اما سوای این آگاهی عمومی به نظر می‌رسد که انقلاب ایران تأثیر مستقیم ناچیزی داشته است. تحولات اساسی در جهت اسلامی کردن و احیاگری اسلامی در سودان در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، ابتدا به وسیلهٔ سنت‌های دیرپای تاریخ این کشور شکل گرفت. با این حال، در مفهوم تاریخی وسیع‌تر، انقلاب ایران از طریق تأثیر بر رستاخیز عام اسلامی به شکل‌گیری تجربه اسلامی کردن در سودان کمک کرد. ارتباط اسلامی کردن در سودان و این رستاخیز گسترده شایان بررسی است؛ زیرا هم از تجربهٔ جدید اسلامی و هم از تاریخ متأخر سودان به ما شناخت می‌دهد.

سودان و انقلاب ایران

بسیاری از پرسش‌های خاص تحلیل‌گران به هنگام تلاش برای تعیین تأثیر انقلاب ایران، با وضعیت سودان تناسب چندانی ندارد. این سخن دربارهٔ پرسش‌هایی از این دست که آیا الگوی ایران شیعیان محلی [سودان] را به مخالفت ترغیب کرده است یا نه، نیز صادق است. در مورد سودان که جمعیت شیعه قابل‌توجهی ندارد، این سؤال بی‌ربط است. اما پرسش‌های بسیار مرتبط دیگری هستند؛ زیرا از موضوعاتی همچون ماهیت تجربهٔ اسلامی و بازتاب رستاخیز اسلامی در سودان بحث می‌کنند.

ایران و تحولات داخلی سودان

یکی از چنین سؤالاتی این است که آیا انقلاب ایران موجب رشد جنبش‌های مخالف دارای جهت‌گیری اسلامی شده است یا نه؟ می‌توان با تعبیری کلی‌تر پرسید که انقلاب ایران بر دیدگاه مسلمانان سودانی نسبت به حکومت خود چه تأثیری داشته است؟

اگر چه مسلمانان سودان از تحولات ایران در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ آگاه بودند، اما این رویدادها بر دیدگاه آنان نسبت به حکومت خود تأثیر مهمی نداشت. بین سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۳، نمیری رئیس حکومت تحت نفوذ نظامیان در سودان، فعالانه ایدئولوژی دولتی اسلامی‌تری را به پیش می‌برد؛ هر چند به نظر نمی‌رسد تلاش‌های او از تجربهٔ ایران اثر پذیرفته باشد. وی در سال ۱۹۷۸، برای بخشی از برنامه آشتی ملی، رهبر جنبش احیاگری نوین یعنی حسن الترابی از اخوان‌المسلمین سودان را به دولت خود آورده بود. افزون بر این، نمیری خودآگاهانه می‌کوشید به برنامه‌های دولتی خود هر چه آشکارتر هویت اسلامی بدهد و این تلاش در انتشار کتاب او با عنوان «النهج‌الاسلامی: لماذا؟»[1] بازتاب یافته است.

در این وضعیت، انقلاب ایران بازتاب نسبتاً اندکی بر نگرش مسلمانان سودان به حکومت خود داشت. زمانی که رویدادهای ایران شدت می‌گرفت، رژیم نمیری آشکارا حال و هوایی اسلامی‌تر می‌یافت، اما انقلاب حداکثر کاری که کرد استحکام بخشیدن به تحولات موجود در سودان بود.

این امر پرسش دومی را که غالباً تحلیل‌گران می‌پرسند، در پی می‌آورد: چرا انقلابی به سبک ایران در هیچ جای دیگری جز ایران رخ نداده است؟ پاسخ [این پرسش] در مورد سودان پیچیده است.

برنامهٔ اسلامی کردن نمیری هرگونه فشار احتمالی راکه در اوایل دهه ۱۹۸۰ برای انقلاب اسلامی در این کشور وجود داشت، از بین برد. اخوان‌المسلمین سودان در برنامهٔ نمیری چون و چراهایی داشت، اما این گروه تقریباً تا هنگام سرنگونی او در ۱۹۸۵ با وی همکاری کرد. این همکاری بر این تصمیم مصلحتی مبتنی بود که یک برنامهٔ اسلامی کردن که در داخل تعریف شده باشد، از هیچ بهتر است.

انقلابی اسلامی که گروههای دیگری رهبری آن را به عهده داشته باشند، احتمال وقوع بیشتری داشت و در واقع نیز به شکل‌های گوناگون در این راه تلاش شده بود. در سال ۱۹۷۰، مهدیون سودان که جنبش آنها در دههٔ ۱۸۸۰ با قیام مهدی آغاز شده بود و اینک بزرگترین گروه اسلامی سودان هستند، کوشیدند نمیری را سرنگون سازند. در آن هنگام، نمیری که با کودتایی نظامی در سال ۱۹۶۹ قدرت را به دست گرفته بود، در مرحله سوسیالیستی افراطی حکومت خود بود. نیروهای نظامی حکومت یورش سختی به مهدیون بردند. در سراسر دههٔ ۱۹۷۰ نیز تلاش‌های دیگری که برای سرنگونی نمیری از سوی گروههای اسلامی به‌ویژه مهدیون و اخوان‌المسلمین صورت گرفت، به سبب قدرتمندی نظامی رژیم به شکست انجامید.

بدین گونه، حتی پیش از انقلاب اسلامی ایران، حرکت‌های مخالفی مبتنی بر اسلام وجود داشت که می‌کوشیدند حکومت را به دست گیرند. اما هیچ یک از کوشش‌ها انقلابی «به سبک ایران» نبود؛ زیرا هیچ نقشه‌ای برای جایگزین کردن دولت اسلامی و بنیادگرای فعال وجود نداشت. در حقیقت، خود نمیری بود، نه مخالفان او که برنامه‌ای رسمی را برای اسلامی کردن سودان آغاز کرد. در سپتامبر ۱۹۸۴، نمیری در یک کنفرانس بین‌المللی دولتی دربارهٔ اسلامی کردن، خود را امام کشور خواند.[۲]

در این وضعیت، آشکار است که انقلاب ایران نمی‌توانست خود را در سودان بازآفریند؛ چراکه موافقت یا مخالفت اسلامی در دو کشور شکل‌های متفاوتی داشت. در اوایل دههٔ ۱۹۸۰، مخالفت با نمیری به دلایل زیادی رشد کرد، اما برنامهٔ اسلامی کردن او مانع مخالفت اسلامی آشکاری شده بود. بنابراین، حتی در زمان انقلاب سودان در سال‌های ۸۶-۱۹۸۵، گرچه بسیاری از گروههای اسلامی عمده کشور در مخالفت [با حکومت] به یکدیگر پیوستند، اما اسلام نتوانست نیروی متحدکننده‌ای در جنبش انقلابی باشد.

پرسش سوم دربارهٔ بازتاب انقلاب ایران مربوط به اثر احتمالی آن بر روابط

مسلمانان و غیرمسلمانان است. این موضوع در سودان بسیار اهمیت دارد؛ زیرا یک سوم جمعیت کشور غیرمسلمان هستند که بیشتر در مناطق جنوبی کشور به سر می‌برند. بنابراین، روابط مسلمانان و غیرمسلمانان به رقابت‌های منطقه‌ای بین سودانی‌های شمالی و جنوبی بستگی دارد و کثرت‌گرایی مذهب بُعد مهمی در ادامهٔ جنگ داخلی در سودان است.

برنامهٔ اسلامی کردن نمیری، روابط مسلمانان و غیرمسلمانان را در این کشور وخیم‌تر کرد. اِعمال یکسانِ حقوق و کیفرهای اسلامی برای مسلمانان و غیرمسلمانان بیم شدیدی در غیرمسلمانان سودان برانگیخت. به طور کلی، اجرای اقتدارگرایانه برنامه نمیری (یا برنامه اسلامی کردن اجباری توسط حاکم نظامی پیشین) به ایجاد مخالفت‌های مسلحانه در میان غیرمسلمانان سودان کمک کرد.

انقلاب ایران بین شمالی‌ها و جنوبی‌ها یا بین مسلمانان و غیرمسلمانان در سودان تنش به وجود نیاورد، بلکه این تنش‌ها میراث چندین دهه کشمکش است. هنگامی که جنوبی‌ها مخالفت خود را با تسلط مسلمانان شمالی آشکار کردند، به تجربهٔ انقلاب ایران مراجعه نکردند، گو این که حقوق فردی در حکومتی که سرگرم برنامه اسلامی کردن است، مورد بحث قرار گرفت.[۳] مخالفت با «نمیریسم» همواره ابراز می‌شد، اما تقریباً هیچ کس از مشکلات «خمینیسم» سخن نگفت. به هر حال، سرکوب برخی از غیرمسلمانان در ایران پس از انقلاب، ممکن است سودانی‌های غیرمسلمان را بیم‌زده کرده باشد که شاید چنین سرکوبی ویژگی ذاتی هر برنامه اسلامی کردن فعال در عصر حاضر است.

روابط ایران و سودان

از نظر تاریخی، روابط ایران و سودان محدود بوده است و مردم دو کشور همان پیوندهای اولیه‌ای را که با مناطق دیگر داشته‌اند، با یکدیگر نیز دارند. اما پس از انقلاب ایران، حکومت سودان و دست‌کم یکی از گروههای مخالف روابطی با حکومت انقلابی ایران برقرار کرده‌اند.

آن گروه سودانی که بیشترین همدلی را با اهداف کلی انقلاب اسلامی ایران نشان می‌دهد، اخوان‌المسلمین سودان است. حسن الترابی، رهبر این جنبش، از نخستین سودانیانی بود که پس از انقلاب از ایران دیداری رسمی داشت. دیدار ترابی همدلی

اخوان‌المسلمین را با اهداف حرکت اسلامی نشان می‌داد، اما حاکی از پیوندهای رسمی بین این گروه و حکومت جدید ایران نبود. ترابی پشتیبانی خود را از هدف اسلامی کردن فعال جامعه ابراز داشت و در عین حال از برخی شیوه‌های حکومت ایران در اجرای برنامه‌هایش انتقاد کرد.

دیدگاههای اخوان‌المسلمین سودان به آرای دکتر شریعتی نزدیک‌تر است تا آیت‌الله خمینی. اخوان‌المسلمین سازمانی نیست که اصولاً متشکل از علما باشد و طرفدار این هم نبوده است که علما نقش ویژه‌ای در امور سودان داشته باشند، بلکه ترابی غالباً از «علمای جدید» سخن می‌گوید و درصدد است تا نقش شهروندان اسلام‌شناسی را که از تخصص‌های غیردینی و تخصص‌های روحانی برخوردارند، افزایش دهد. بنابراین، اخوان‌المسلمین نمایندهٔ گروه نسبتاً گسترده و پرنفوذی است که با آرمان‌های انقلاب ایران همراهی نشان می‌دهد، اما به سیاست‌ها و برنامه‌های خاص جمهوری اسلامی ایران وابسته نیست.

در سودان گروه عمده دیگری نیست که با ایران روابطی مستقیم‌تر و نزدیکتر از اخوان‌المسلمین داشته باشد. هر گروه دیگری که در این کشور آشکارا از ایران حمایت می‌کند، بسیار کوچک است و تنها دیدگاه‌های روشنفکران منفرد یا فرصت‌طلبان را منعکس می‌کند تا یک نیروی سیاسی یا اجتماعی مهم. هر چند صاحب‌نظران مسائل نقاط دیگر جنوب صحرا، همچون نیجریه، به طور غیررسمی گزارش داده‌اند که گروه‌های کوچکی هستند که با پشتیبانی ایران خود را شیعه خوانده‌اند، اما گویا این پدیده به هیچ وجه در مقیاس قابل‌توجهی در سودان رخ نداده است.

در نتیجهٔ این روابط محدود، حکومت سودان در زمان نمیری و پس از سقوط او در سال ۱۹۸۵، اقدامات چندان محسوسی برای مقابله با نفوذ ایران انجام نداده است. در واقع، عملکردهای حکومت سودان نه تنها مخالف جاذبهٔ انقلاب ایران نبود، بلکه این حکومت، به‌ویژه در زمان نمیری، از آن برای تقویت تلاش‌های خود در راه اسلامی کردن سودان سود جست.

با این حال، رهبران حکومتی، مسائل هویت اسلامی را از موضوعات دیپلماسی سودانی و عربی جدا کرده‌اند. مثلاً انقلاب ایران مشکلاتی دیپلماتیک برای نمیری به وجود آورد که مجبور بود بین پذیرش عمومی موفقیت‌های اسلامی در ایران با روابط خصوصی‌تر اما قوی حکومت خود با ایالات متحده و مصر توازنی برقرار کند. نمیری

که متحد نزدیک ایالات متحده و به شدت به کمک‌های این کشور وابسته بود، با مصرِ تحت حکومت انورسادات و جانشین او، حسنی مبارک نیز روابط نزدیک خود را حفظ کرد. حل بحران گروگانگیری در ایران به تسهیل این مشکل کمک کرد.

ضروری بود که در مورد جنگ ایران و عراق نیز توازن مشابهی برقرار شود: در حالی که سودان هیچ مخالفتی با ایران، که کشوری اسلامی است نداشت، اما با جنگ ایران علیه کشوری عربی مخالف بود. در هر حال، رهبران سودان عموماً کوشیده‌اند درگیری خود را در تضادهای منطقه‌ای و جهانی کاهش دهند و این کشور تلاش می‌کند که بیشتر نقش میانجی را بر عهده گیرد تا این که به یکی از طرف‌های درگیر در کشمکشی بین‌المللی بپیوندد.[۴] براساس چنین رفتاری، دخالت سودان در هر یک از کشمکش‌های مرتبط با ایران در جهت حل آن بوده است، نه پشتیبانی یا رویارویی شدید با موضع ایران.

دیدیم که شکل گرفتن برنامهٔ دولتیِ اسلامی کردن در سودان ظاهراً به طور مستقیم از انقلاب ایران الهام نگرفته است. در حقیقت، [چگونگی] ارتباط برنامهٔ اسلامی کردن در سودان با انقلاب ایران فرضیه‌هایی را که معتقدند رستاخیز اسلامی شبکه رویدادهایی بسیار منسجم یا حتی گونه‌ای توطئه بین‌المللی است، تقریباً نقض می‌کند. به عکس، مشهودترین شواهد رستاخیز اسلامی در سودان، در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰، حاکی از ریشه داشتن این خیزش در تاریخ خودِ سودان است.

وضعیت اسلامی کردن در سودان

در عصر حاضر، هیچ کشور یا منطقه‌ای نیست که کاملاً از بقیه جهان جدا باشد. در تجربه‌های گوناگون معاصر که رستاخیز اسلامی نامیده شده‌اند، برخی مضامین جهانشمول وجود دارد اما بعضی ابعاد محلی مهم نیز دیده می‌شود. در این مورد خاص، سودان، جنبه‌های محلی همان عوامل یعنی درونی هستند که نقش بسزایی در رستاخیز مشهود اسلامی دارند. برای ارزیابی تأثیر نیروهای «بیرونی» و اثرگذاری‌های ایران در این کشور، باید عوامل درونی را بررسی کرد.

اسلامی کردن در سودان فقط برنامه سیاسی یک فرد نیست. این روند پدیده‌ای است تاریخی که هنوز همهٔ زوایای آن آشکار نشده است. به یک معنا، اسلامی کردن

در سودان، سیر تحولی اجتماعی است که در آن تعدادی از افراد رو به رشد از جمعیت خود را مسلمان می‌دانند و به تدریج نهادهایی که با انتظارات آنان همخوانی داشته باشد، شکل می‌گیرد. اما این گونه دگوگونی اجتماعی را معمولاً «رستاخیز» اسلام نمی‌دانند، بلکه با نگاهی دقیق‌تر تحول ناخودآگاه نهادهای اجتماعی به شمار می‌آورند.

بُعد دوم این روند درازمدت، فعالیت‌های خودآگاهانه افراد و گروههاست برای تقویت ویژگی اسلامی جامعهٔ سودان. این پیشبرد ویژگی اسلامی، همان چیزی است که معمولاً احیاگری یا رستاخیز اسلامی نامیده می‌شود. در این مفهوم، اسلامی کردن در سودان چیز تازه‌ای نیست و نمیری آغازگر آن نبوده است. در تاریخ سودان «برنامه‌های اسلامی کردن» زیادی وجود داشته که پایه‌های فکری و عملی گروهها و رهبران مسلمان کنونی سودان را تشکیل داده است.

هر یک از نهادهای اسلامی معاصر در سودان در تلاشی خودآگاهانه برای اسلامی کردن ریشه دارد. ماهیت تلاش‌ها و نهادهای برخاسته از آنها تحول جامعهٔ اسلامی سودان را منعکس می‌کند.

نخستین [نمونه‌های] اسلامی کردن در سودان: مراکز اسلامی و اشراف

مسلمانان در نخستین سده‌های تاریخ اسلام به نواحی دره نیل در جنوب مصر آمدند. اما، گسترش جمعیت‌های مسلمان در منطقه مدت زیادی به طول انجامید. روند اسلامی شدن، در اصل ناخودآگاه و تدریجی و ناشی از مهاجرت‌ها و وصلت‌ها بود.

اسلامی کردن خودآگاه و ارادی منطقه در سدهٔ شانزدهم آغاز شد، هنگامی که سلطنت فونج که «پادشاهیِ تازه مسلمانی» بود، به قدرت رسید.[۵] یک روایت سنتی مهم سودان این روند را در قالب شخصیت‌ها توصیف می‌کند. کتاب «طبقات» بازگو می‌کند که در زمان تأسیس دولت فونج «در آن سرزمین هیچ یک از مذاهب علمی مشهور یا خواندن قرآن رواج نداشت. گفته‌اند که مرد می‌توانست زن خود را طلاق دهد و دیگری در همان روز با او ازدواج کند، بی‌آن که عِدّه نگه دارند. (اوضاع چنین بود) تا آن که شیخ محمودالعراقی از مصر آمد و دربارهٔ عِدّه به مردم آموزش داد».[۶] محمودالعراقی از جمله معلمان مسلمان متعددی بود که به سودان آمدند و آگاهانه کوشیدند مردم و جامعه را اسلامی کند.

تا پایان قرن هجدهم مراکز آموزشی و عبادی اسلامی زیادی در منطقه‌ای که امروز شمال سودان را تشکیل می‌دهد، پدید آمد. چنین مراکزی معمولاً شامل آرامگاه فردی از سلف صالح، مدرسه و مسکن «شُرَفا» [خانواده‌های مقدس] می‌شد که متولی مرکز بودند.[۷] در برخی مناطق که قدرت سلاطین یا رؤسای قبایل کاستی می‌گرفت، این خانواده‌ها و تشکیلات آنها رتق و فتق امور اساسی سیاسی را نیز عهده‌دار می‌شدند.

متجددان و اصلاح‌طلبان بعدی با انتقاد از این مراکز اسلامی، آنها را تجلی نوعی اسلام «عوامانه» دانسته‌اند که رسوم محلی را با اسلام آمیخته است؛ چنین آمیزشی را بنیادگرایان (و نوگرایان) متشرع نمی پذیرند. اما این مؤسسات هرگز هدف اصلی خود راکه آموختن شکل درست اسلام به مردم بود، فراموش نکردند و به تعلیم و اسلامی کردن جامعهٔ خود پایبند ماندند. بر این اساس، خانواده‌های متولی این مراکز، که نخبگانی مورد احترام بودند، وارثان محمودالعراقی و کوشش‌های او در راه گرایش بیشتر به اسلام در سودان هستند.

در قرن دوازدهم، نمایندگان این نخبگان تثبیت شده چندان به چشم نمی‌آمدند، اما نفوذ محلی زیادی داشتند. از نظر سیاسی شکل اصلی عملکرد آنها این بود که با هر حکومتی که در مسند قدرت بود، همکاری آرامی داشته باشند تا منافع محلی خود را حفظ کنند. شرفا یا شریف‌ها در زمان حکومت‌های غیرنظامی غالباً به نمایندگی مجلس انتخاب و در هنگام حکومت‌های نظامی به مناصب محلی مختلفی گماشته می‌شدند.

در آخرین سال‌های حکومت نمیری، برخی از این نخبگان فعالانه در حمایت از دولت بسیج شده بودند.[۸] از میان آنها، نایل ابوقارون شناخته شده‌تر بود. وی عضوی از خاندان‌های شریف کوچکتر و قدیمی‌تر محسوب می‌شد که از جملهٔ مشاوران عالیرتبه نمیری و از تهیه‌کنندگان قانون عملی اسلامی کردن در سال‌های ۸۴-۱۹۸۳ بود. هر چند او و دیگران با سرنگونی نمیری جایگاه خود را در قدرت از دست دادند، اما نفوذ چشمگیر خانواده‌های آنان در مناطق محلی از بین نرفت. پیروانشان فعالیت سیاسی آنها را ادامه می‌دهند و افراد این نهادهای کهن عضو پارلمان جدید شدند.

افزایش مشارکت در مسائل ملی و پشتیبانی از برنامه رسمی اسلامی کردن، بی‌تردید بخش مهمی از رستاخیز اسلامی در سودان در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ است. نخبگان سنتی در دههٔ ۱۹۷۰، نقش فعال‌تری را به عهده گرفتند، اما به نظر

می‌رسد که این امر ناشی از اوضاع و انگیزه‌های محلی بوده است. با تحول نظام سیاسی در زمان نمیری، گروههای اسلامی قدیمی‌تر فرصت‌های بیشتری برای مطرح شدن یافتند؛ زیرا دیگر سازمان‌های «ملی» مسلمان در جبهه مخالف بودند و بیشتر رهبران در تبعید به سر می‌بردند. تقریباً هیچ نشانه‌ای در دست نیست که دگرگونی در نقش جانشینان محمودالعراقی ارتباط خاصی با انقلاب ایران داشته است؛ همچنین این جانشینان ناگهان به آرمان اسلامی کردن نگراییده‌اند، بلکه مشارکت سیاسی شریفها ادامهٔ پایبندی آنها را به این آرمان ـ اما اینک به شکلی جدید ـ نشان می‌دهد.

جنبهٔ دیگری از تغییر نقش در خط‌مشی حسن ترابی، رهبر اخوان‌المسلمین سودان، نمود یافته است. ترابی اکنون برجسته‌ترین بازماندهٔ شریفان دوران فونج است. آرامگاه «اولاد» (پدران) ترابی هنوز هم بخشی است مورد احترام از یک تشکیلات قدیمی، در حالی که حسن ترابی رهبر متأخرترین نهاد اسلامی در سودان است. مؤسسه‌های جدید و قدیم، هر دو، در خدمت اسلامی کردن مؤثر جامعه سودان هستند؛ گرچه به شیوه‌های مختلفی عمل می‌کنند. برای مسلمانان سودان، گذار از یک مرکز سنتی اسلامی به شیوهٔ بنیادگرایی جدید اخوان‌المسلمین ساده‌تر و رضایت‌بخش‌تر از پذیرش مدرنیسمی غیردینی بود. نهادها و سنت‌های مرتبط با نخستین برنامهٔ اسلامی کردنِ آگاهانه هنوز از صحنه سودان رخت نبسته‌اند و ممکن است همچنان نقش مهمی را ایفا کنند که موقعیت محلی سودان آن را تعیین می‌کند.

مؤسسات ملی اسلامی و اسلامی کردن

در سودان، دو سازمان بزرگ اسلامی وجود دارد که در مسائل سیاسی ملی و تلاش برای اسلامی کردن امور فعال هستند. ختمیه طریقه (طریقت ختمیه)، که اخوتی صوفیانه است و جنبش مهدیون. برخلاف نخبگان قدیمی و غیرمتمرکز خاندان‌های شریف و مراکز عبادی پراکنده، این گروهها ساختار متمرکز و سازمان یافته‌ای دارند. هم ختمیه و هم جنبش مهدیون بخشی از سنت رستاخیز اسلامی در سودان هستند.

ختمیه طریقه: ختمیه، اخوت یا طریقتی صوفیانه است که در زمان بیداری اسلامی در اوایل قرن نوزدهم به سودان راه یافت. محمدعثمان مِرغنی (۱۸۵۳-۱۷۹۳)، مؤسس این طریقت، از شاگردان احمدبن ادریس، یکی از بزرگترین استادان احیاگر عصر بود که روح تازه اسلامی کردن را در سودان دمید.[۹]

ختمیه در قسمت‌های مختلفی از شمال سودان پیروانی کسب کرد. این طریقت از ساختارهای محلی شریفان قدیمی و کوته‌بینی سازمان‌های قبیله‌ای محلی فراتر رفت و سازمانی منطقه‌ای و نسبتاً متمرکز پدید آورد که خانواده مِرغنی در مرکز آن بودند. افزون بر این، تعالیم ختمیه جهانشمول‌تر بود و دیدگاههای علمای اصلاح‌طلب خاورمیانه را بازمی‌تاباند. ختمیه با ایجاد سازمانی که گروههای کوچکتر محلی را در قالب ساختاری گسترده‌تر و پایبند به اسلام متحد کرد، تحول مهمی در اسلامی کردن پیوستهٔ سودان پدید آورد.

ختمیه و خاندان میرغنی از همان آغاز اهمیت سیاسی داشته‌اند. هنگامی که مؤسس این طریقت در اوایل قرن نوزدهم وارد سودان شد، دیدگاههای اصلاح‌طلبانه او با دربار فونج، که در آن وقت در معرض هجوم مصر بود، تنش‌هایی ایجاد کرد. تا دهۀ ۱۹۲۰، بخش اعظم سودان تحت سلطۀ حاکم عثمانی مصر درآمد و خاندان میرغنی با حکومت ترکی ـ مصری سودان همکاری نزدیکی داشتند. خاندان میرغنی از آنجا که متحد مصریان بودند، با رژیم اسلامی و انقلابی مهدی در سودان که در دهه ۱۸۸۰ به قدرت رسید، مخالفت می‌کردند.

در قرن بیستم، ختمیه، معمولاً در اتحاد با گروهی دیگر، اهمیت سیاسی خود را حفظ می‌کرد. در نخستین دهه‌های این قرن، سیدعلی میرغنی، رهبر این طریقت در آن زمان، با بریتانیا ـ که در سال ۱۸۹۸ سودان را تصرف کرده بود ـ همکاری نزدیک داشت. سپس، در عصر ناسیونالیسم، رهبران ختمیه طرفدار اتحاد با مصر بودند، نه ایجاد سودانی جدا و مستقل. سیدعلی به پشتیبانی از اسماعیل الازهری رهبر حزب وحدت‌طلب ملی پرداخت. الازهری از فعالان سیاسی و سخنگوی اصلی نسل در حال پیدایش سودانی‌های تحصیل کرده و ناسیونالیست در دهۀ ۱۹۴۰ بود.

ختمیه به منزلۀ یک سازمان اسلامی به روشنی حمایت بخش قابل توجهی از جمعیت سودان را با خود دارد، اما تعیین نقش سیاسی خاص آن دشوار است. این طریقت با حکومت‌های گوناگون همکاری کرده، اما نکوشیده است نظام بدیلی برای اقتدار سیاسی پدید آورد. در این وضعیت، ختمیه به ندرت از موضع اسلامی صدای مخالفت برآورده‌اند و رهبران میرغنی تمایلی نداشته‌اند از برنامه اسلامی کردن خاصی جانبداری کنند. در عوض، نقش آنان کاستن از تأثیر افکار سکولاریستی و حفظ احساس هویت اسلامی بوده است. مثلاً سیدعلی میرغنی، در اواسط دهۀ

۱۹۵۰، روابط خود را با اسماعیل الازهری، حداقل تا حدودی، بر سر مسئله سکولارسازی و نقش گروههای اسلامی عمده در سیاست به هم زد.

به طور سنتی، رهبران خاندان مرغنی، به‌ویژه سیدعلی (که در سال ۱۹۶۹ درگذشت) بر سر این موضع مانده‌اند که آنها رهبر سیاسی نیستند و هیچ ذوق و شوقی برای رسیدن به مناصب سیاسی ندارند. اما از طریق میانجیگری و حق عزل و نصب، نفوذ سیاسی فراوانی اعمال می‌کنند. پسران سید علی ـ سید محمدعثمان، که جانشین سیدعلی در رهبری طریقت است و سیداحمد ـ به شکل مستقیم‌تری وارد قلمرو سیاست شده‌اند. اینان به رهبر حزب تبدیل شده‌اند، نه مشاوران غیررسمی، و در وضعیت سیاسی غیرنظامی پس از نمیری، برخی مقامات سیاسی رسمی را برعهده دارند. آنان در حال حاضر از رهبران حزب وحدت‌طلب دموکراتیک هستند که اتحادیه‌ای است از سیاستمداران در پیروی از خط‌مشی اسماعیل الازهری.

خاندان میرغنی با اسلام «قابل احترام» که از افراط‌کاری به دور است و طرفدار شیوهٔ اصلاح‌طلبی، پیوند داشته‌اند و روش نوگرایانهٔ کسانی را پی گرفته‌اند که این طریقت را پایه نهادند و به سودان آوردند. آنها در قرن نوزدهم علیه جنبش قهرآمیز و برهم‌زنندهٔ اجتماعی مهدیون مبارزه کردند و در قرن بیستم نیز به رویارویی با گروههای مشابه ادامه می‌دهند. اینان گه‌گاه با رهبران مهدیون در قرن بیستم اتحادیه‌هایی سیاسی تشکیل داده‌اند تا نفوذ گروههای از نظر اجتماعی براندازتر از آنان همچون سکولاریست‌های گروه الازهری در دههٔ ۱۹۵۰ و بنیادگرایان اخوان‌المسلمین را در دوره‌های متأخرتر کاهش دهند.

در اواخر دهه ۱۹۷۰، همزمان با انقلاب ایران، محمدعثمان میرغنی، رهبری تشکیل کمیته احیای اسلامی (آی.آر.سی)* را به عهده گرفت و کوشید طریقه‌های مختلف تصوف در سودان را متحد کند. هدف، دفاع از طریقت‌ها در برابر انتقادهای بنیادگرایان و نیز ایجاد ساختاری متشکل برای ارائه پیام اسلام بود بدان صورتی که ختمیه و مسلمانان همفکر آنان درمی‌یابند. در سال ۱۹۸۰، کمیته احیای اسلامی در امور سیاسی دانشجویان به‌ویژه در دانشگاه اسلامی اُم‌دُرمان فعال بود.[۱۰]

افزایش فعالیت اجتماعی و مشارکت سیاسی ختمیه نشان‌دهندهٔ نوعی احیاگری

---

*. Islamic Revival Committee (IRC).

اسلامی است که ابتدا در اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی اواخر دهۀ ۱۹۷۰ سودان پاگرفت و در تمام دهه ۱۹۸۰ استمرار یافت. این احیاگری لزوماً واکنشی به انقلاب ایران نبود.

خاندان مرغنی همواره وجهه خود را بر این پایه استوار کرده‌اند که وانمود کنند رهبری اسلامی در آنها خلاصه می‌شود. این امر موجب نشده که آنان سیاست‌هایی حزبی به سان بنیادگرایان پیشه کنند، اما بدین معنا بوده که مرغنی‌ها در طول سالیان از طرح‌های اعتدالی برای وضع قانون اساسی اسلامی در سودان پشتیبانی کرده‌اند. آنها برای ایفای این نقش، بر راهی نسبتاً باریک در میانۀ آرای اصلاح‌طلبانه سکولاریستی [از یک سو] و طرح‌ها و برنامه‌های فعالان سیاسی مهدیون و بنیادگرایان جدیدتر [از سوی دیگر] گام می‌نهند. مشارکت ختمیه در رستاخیز اسلامی دهۀ گذشته کاملاً با الگوهایی که رهبران اسلامی پیشین در قرن‌های نوزده و بیست ارائه کرده‌اند، هماهنگی دارد.

جنبش مهدیون: دومین تشکیلات مهم ملی و اسلامی، مبتنی بر جنبشی است که محمداحمد ـ که به سال ۱۸۸۱ ادعا کرد مهدی است ـ آغازگر آن بود. مهدی مدعی شد که رسالت احیای جامعه اسلامی را بر عهده دارد و در سودان دولت مهمی پایه نهاد که در دهۀ ۱۸۸۰ حاکمان ترک مصری را شکست داد. گرچه جانشین او خلیفه عبداللهی، از اعضای خانواده مهدی نبود، اما همین خانواده از زمان شکست دولت مهدیون به دست نیروهای بریتانیایی و مصری در سال ۱۸۹۸ رهبری جنبش را به دست داشته است.

در قرن بیستم، رهبری مهدیون نسبتاً واقع‌بین و عمل‌گرا بوده است و این خود تغییری نسبت به وضعیت این جنبش در قرن نوزدهم است که بر منجی‌باوری مبتنی بود. سید عبدالرحمان، یکی از پسران مهدی، موجب شد که پیروان پدرش ـ که انصار نامیده می‌شدند ـ از گروهی رزمندۀ درگیر جهاد به تشکیلاتی که به مثابه جنبشی ناسیونالیستی و سپس حزبی سیاسی، عملکرد مؤثری داشت تبدیل شوند. اما صرف‌نظر از شکل جنبش، رهبری آن همواره در قلمرو سیاسی حضور فعال داشته تا بتواند اسلامی کردن آگاهانه جامعۀ سودان را پیش برد و «نظام سیاسی عادلانه‌ای» پدید آورد.[۱۱]

در عمل، این مبارزه برای عدالت سیاسی غالباً معنایی جز پشتیبانی فعال از

رهبران دارای پیشینه عضویت در مهدیون یا سیاستمداران مایل به همکاری با رهبران این گروه نداشته است. با این حال، به خطا رفته‌ایم اگر تصور کنیم که رهبران مهدیون که از تحصیلات جدید برخوردارند، مایلند یا از نظر سیاسی می‌توانند از برنامه‌ای سکولاریستی جانبداری کنند. هنگامی که صادق‌المهدی از نوادگان مهدی و رهبر حزب امت (حزب سیاسی مهدیون) در دهۀ ۱۹۶۰ به صورت آزمایشی تلاش‌هایی برای «نوسازی» حزب انجام داد، در بین انصار اختلاف‌نظر شدیدی روی داد.

خط‌مشی اخیر صادق‌المهدی اهمیت خاص عقاید مهدیون را دربارۀ اسلامی کردن سودان منعکس می‌کند. مهدیون همواره از این که به دولت سودان نوعی هویت اسلامی داده شود، حمایت کرده‌اند. آنان همچنین سنت قرن نوزدهمی خود مبنی بر تلاش برای «تهذیب» رفتار مسلمانان سودان را حفظ کرده‌اند. از این نظر، جنبش مهدیون آشکارا و مستقیماً با آرمان اسلامی کردن شناخته می‌شده است. اما مهدیون از به رسمیت شناختن برنامه اسلامی کردن نمیری که در سال ۱۹۸۳ آغاز شد، خودداری ورزیدند و صادق‌المهدی به سبب مخالفت آشکار با برنامه نمیری به زندان افتاد. طرفداران اسلامی کردن همچنان که می‌توانند متحد یکدیگر باشند، ممکن است به رقابت با یکدیگر برخیزند.

شگفت آن که صادق‌المهدی در سال‌های پس از سرنگونی نمیری از جمله کسانی بود که از برنامه‌های اسلامی کردن او دفاع می‌کرد. در سال ۱۹۸۶، صادق‌المهدی نخست‌وزیر اولین دولت غیرنظامی پس از نمیری شد و وظیفه برچیدن نظام سیاسی رژیم پیشین و از جمله قوانین سپتامبر که نمیری آنها را صادر کرده بود، برعهده گرفت. صادق‌المهدی قوانین سپتامبر را برنامه نامناسبی برای اسلامی کردن دانسته و با آن مخالفت کرده بود، اما الغای آنها مستلزم غیردینی کردن دولت بود که صادق‌المهدی با آن هم مخالف بود. وی که بر سر دوراهی مانده بود، بهتر دید که هویت اسلامی دولت را حفظ کند تا آن که مسئول غیراسلامی کردن دولت شناخته شود.

پایبندی مهدیون به حکومت اسلامی سابقه طولانی دارد. مخالفت صادق‌المهدی با نمیری و مقاومت بعدی او در برابر غیردینی کردن دولت هر دو جلوه‌هایی از استمرار سنت مهدیون است. برای متحول ساختن مواضع مهدیون نیز همچون ختمیه، وجود منبع الهام بیرونی مانند انقلاب ایران ضرورتی نداشت.

دیدگاه‌ها و نیروهای اسلامی جدید

سودان، علاوه بر نهادها و جنبش‌های قدیمی‌تر، انواع تجربه‌های جدیدی را نیز از سر گذرانده که در سال‌های اخیر دارای اهمیت بوده است و نشان می‌دهد که برنامه‌های بالقوه اسلامی کردن در این کشور از تنوع برخوردارند. سه دیدگاه اسلامی نشان‌دهنده این تنوع است. این سه دیدگاه عبارتند از: برنامهٔ اخوان‌المسلمین سودان، تعالیم محمودمحمد طه و برنامه اسلامی کردن جعفر نمیری.

اخوان‌المسلمین سودان: اخوان‌المسلمین بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم فعالیت خود را در سودان آغاز کرد. این گروه در نخستین روزهای فعالیت خود بر مسائل روشنفکری تأکید می‌ورزید و در بین دانشجویان و تحصیل‌کردگان هوادارانی یافت، اما در حوزهٔ سیاسی گسترده‌تر بازتاب اندکی داشت. با توجه به قدرت تشکیلات ملی قدیمی و حمایت توده‌ها از آنها بعید به نظر می‌رسید که اخوان‌المسلمین هیچ زمان بتواند مرجع موفقی برای رهبری سیاسی باشد. اما در طول سالیان، این وضعیت به تدریج تغییر یافته است؛ چنان که نتایج انتخابات ۱۹۸۶ این امر را آشکارا نشان داد. در این انتخابات، اخوان‌المسلمین، حتی در پایگاههای نسبی ختمیه و انصار در روستاها، آرای چشمگیری به دست آورد.

برنامه این جنبش، اسلامی کردن فعالانه جامعه است. رهبران اخوان‌المسلمین همچون حسن الترابی، از اسلامی کردن قوانین و اجرای ملموس مفاد آن با برداشتی خشک و متشرعانه پشتیبانی می‌کنند. بخشی از این چشم‌انداز، مخالفت با تقسیم‌های جامعه اسلامی است که وجود «فرقه‌هایی» همچون ختمیه و انصار حاکی از آن است. اخوان‌المسلمین از همان آغاز ضدفرقه‌گرایی و ضدسکولار بوده است. علاوه بر این، این سازمان همواره پیگیری مسالمت‌آمیز را بر انقلاب مسلحانه ترجیح داده و در سیاست دموکراتیک پارلمانی مشارکت و از آن حمایت کرده است. شیوه اصلی اسلامی کردن که ترابی توصیه کرده، تحول اجتماعی «از پایین به بالا» بوده است، نه برنامه اسلامی کردن اجباری که به صورت یک‌طرفه تحمیل شده باشد.

رویکرد اخوان‌المسلمین در دگرگونی روابط ترابی و نمیری بازتاب یافته است. برای مدتی حدود یک دهه، اخوان‌المسلمین بخشی از مخالفان غیرنظامی رژیم نظامی نمیری را تشکیل می‌داد. سپس در سال ۱۹۷۸، ترابی در «آشتی ملی» شرکت کرد و دادستان سودان و مسئول هدایت تلاش‌ها در جهت سازگارکردن قوانین موجود

سودان با شریعت اسلامی شد. کمیته تحت‌نظر او با دقت اما به آهستگی برای تغییر دادن ساختار حقوقی کشور می‌کوشید. هنگامی که نمیری تصمیم گرفت این روند را سرعت بخشد و حرکت اسلامی کردن سریع‌تر ـ و خودکامانه‌ای ـ را آغاز کرد، ترابی از مقام خود کنار گذاشته شد. برنامهٔ اسلامی کردن تحمیلی نمیری، ساخته الترابی و اخوان‌المسلمین نبود و روش‌هایی را که آنان همواره توصیه می‌کردند، منعکس نمی‌کرد.

بدین ترتیب، اخوان‌المسلمین در سال ۱۹۷۸، توانسته بود سیاست سودان را در اسلامی کردن نظام حقوقی تغییر دهد و در اوایل دهه ۱۹۸۰ این سازمان به نیروی سیاسی قدرتمندی تبدیل شد. این جنبش در بین دانشجویان و تحصیل‌کردگان جدید سودان نفوذ داشت و جذب هوادارانی سوای این نخبگان را نیز آغاز کرد. آشکار است که اخوان‌المسلمین بخش مهمی از رستاخیز اسلامی در سودان را تشکیل می‌دهد، اما خطوط اصلی فعالیت و موفقیت آن را مستقیماً انقلاب ایران شکل نداده بود.

اخوان‌الجمهوریه: در طول قرن بیستم، سودان شاهد تحولات فکری و اجتماعی مهمی در اندیشه و تشکیلات اسلامی بوده است. تحول در مهدیون و پیدایش اخوان‌المسلمین تنها دو نمونه مشهود از این تحولات هستند. اما شکل‌گیری گروهی دیگر به نام اخوان‌الجمهوریه گسترهٔ این پویش را نشان می‌دهد.

اخوان الجمهوریه و اخوات الجمهوریه پیرو محمودمحمد طه هستند. این جنبش در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم ریشه دارد که طه عقاید متفاوتی دربارهٔ لزوم احیای اسلام ابراز داشت. در اواخر دههٔ ۱۹۶۰، وی اخوان‌الجمهوریه را بنیان نهاد که اعضای آن به شکل روزافزونی در شهرهای مهم سودان نزد عموم به سخنرانی و تبلیغ می‌پرداختند. این سازمان، کوچک باقی ماند و تنها در شهرها پایگاه داشت، اما در بین تحصیل‌کردگان سودانی، به‌ویژه دانشجویان نفوذی داشت. این جنبش پس از اعدام محمود طه به دست حکومت نمیری در اوایل سال ۱۹۸۵، در سطح بین‌المللی مورد توجه قرار گرفت.

طه اعتقاد داشت که «تمدن صنعتی امروز غرب به پایان توسعه خود رسیده است. آشکار است که این تمدن در پاسخگویی به نیازهای جامعهٔ انسانی ناکام مانده است».[۱۲] او همچنین باور داشت که اسلام می‌تواند راه حل کنونی وضعیت بحرانی را

ارائه کند، اما تفسیر او از اسلام با تفسیر همه گروههای اسلامی مهم دیگر تفاوت چشمگیر داشت. دیدگاه‌های او، هم تشکیلات قدیم و هم بنیادگرایان جدید را به چالش می‌خواند. از نظر طه اسلامی کردن جامعه هدف غایی بود، اما نخستین گام تفسیر دوباره و ریشه‌ای معنای اسلام برای بشریت بود. به گفته او اینک زمان «دومین رسالت اسلام» است.

گروه کوچک اما شاخص اخوان الجمهوریه بدیل روشنفکرانه کاملاً پیشرفته‌ای برای رویکردهای متعارف‌تر دربارهٔ موضوعات اسلامی کردن است. بدین طریق، این جنبش نقش مهم، هر چند محدودی، دارد. افزون بر این، اخوان الجمهوریه تنها گروه اسلامی در سودان بود که انقلاب ایران را از همان آغاز محکوم می‌کرد. موضع این گروه این بود که «انقلاب به اصطلاح اسلامی در ایران اصول اساسی «شریعت اسلامی» را زیر پا می‌گذارد».[۱۳]

ریشه‌های اخوان‌الجمهوریه به دورهٔ پیش از رستاخیز اسلامی دهه ۱۹۷۰ باز می‌گردد و پیام آن پیش از انقلاب ایران به خوبی تعریف شده بود. اما جوّ انقلاب تمایز پیام الجمهوریه را آشکارتر ساخت. بدین معنا، شاید بتوان گفت تجربهٔ ایران بی‌تأثیر نبوده است، اما در تحول جنبشی که محمودمحمد طه آن را پایه نهاد، نیروی عمده‌ای به شمار نمی‌رود.

نمیری و اسلامی کردن: خط‌مشی‌های جعفر نمیری در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ شکل دیگری از اسلامی کردن در سودان را نشان می‌دهد که از بسیاری جهات با تلاش‌های دیگر برای اسلامی کردن متفاوت است. کار او به جای آن‌که بخشی از یک تحول گسترده‌تر باشد، رویّه ابتکاری غیرمنتظره‌ای از جانب کسی بود که دولت را در دست داشت.

نمیری بر اثر بسیاری اقدامات بیجا و نسنجیده‌اش در آغاز دهه ۱۹۸۰ اعتبار خود را از دست داد. وی ذخیره ارزشمند محبوبیت خویش را که از طریق موافقت‌نامهٔ ۱۹۷۲ برای دادن خودمختاری ویژه به جنوب سودان و سیاست‌های آشتی ملی خود در اواخر دهه ۱۹۷۰ کسب کرده بود، به هدر داد. در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ نمیری تأکید بر ایدهٔ اسلامی کردن را آغاز کرد که اگر درست رهبری شده بود، می‌توانست بار دیگر در شمال سودان حمایت‌هایی را از رژیم او در پی آورد. اما نمیری بر شیوه‌ای از اسلامی کردن پای فشرد که فقط با شکل حکومت نظامی و مقتدرانه وی سازگار بود و عملاً به

مذاق هیچ کس دیگر خوش نیامد و هیچ گروه اسلامی عمده‌ای در شمال سودان آن را کاملاً مشروع ندانست. نمیری مجبور شد برای کسب حمایت شریف‌های ناشناخته‌تر به آنان روی آورد.

برنامهٔ نمیری گرچه به سبب اجرای غیرمنتظره‌اش هیجان‌انگیز بود، اما از تفسیر تازه‌ای برنخاسته بود و فقط چیزهایی بود که به صورت گزینشی از آثار موجود دربارهٔ قوانین اسلامی برداشت شده بود. احکام به سرعت و معمولاً تحت سرپرستی مشاوران نزدیک نمیری، به ویژه نایل ابوقارون و عوادالجد محمداحمد، گردآوری می‌شد. در سال ۱۹۸۴، به هنگام بحث دربارهٔ موادی که این احکام را از آنها برگرفته‌اند، هیچ یک از این مشاوران انقلاب اسلامی یا نوشته‌های ایرانیان را از جملهٔ منابع الهام یا اخذ مندرجات قوانین خود نشمرد.[۱۴]

برنامه نمیری این گونه توصیف شده است: «با وجود سخت‌گیری‌هایش، از نظر فکری محافظه‌کارانه اما از جهت سیاسی و اجتماعی انقلابی است».[۱۵] شاید این تلاش برای اسلامی کردن تا حدی در رستاخیز اسلامی که فضای وسیع‌تری را دربرمی‌گرفت، ریشه داشته باشد، اما از وضعیت داخلی خود سودان نیز ناشی شده است. علاقهٔ نمیری به اسلامی کردن دولت و جامعه در سودان ناگهان در پاییز سال ۱۹۸۳ پدید نیامد. هر چند رژیم نمیری در اصل به صورت خودآگاهانه‌ای سوسیالیست عربی بوده، اما در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ وی از مواضع ایدئولوژیک چپ‌گرایانه خود فاصله گرفته بود. وی در سال ۱۹۷۸ کمیتهٔ اسلامی کردن قوانین را به ریاست حسن ترابی تأسیس کرد. در سال ۱۹۸۳ کتاب «النهج‌الاسلامی: لماذا؟» (راه اسلامی: چرا؟) با نام نمیری به عنوان مؤلف منتشر شد. در این کتاب هم تمرکز اصلی بر هویت عربی بود، اما بر اسلام بیش از اظهارات پیشین او دربارهٔ سوسیالیسم عربی تأکید شده بود. بدین گونه، نکته تازه در برنامه اسلامی کردن ۱۹۸۳ این نبود که نمیری ناگهان اسلام را «کشف کرده بود»، بلکه این بود که از برداشت‌های ناسیونالیسم عربی و اخوان‌المسلمین به برنامه اسلامی کردن اجباری که خاص خود او بود، رسیده بود. در این زمینه، تأکید فزاینده او بر اسلام به منزله عاملی در سیاست‌گذاری‌های خود، پیش از انقلاب اسلامی صورت گرفت و در دههٔ ۱۹۸۰ تجربهٔ ایران بازتاب مستقیم چندانی بر شکل اسلامی کردن در سودان نداشت.

نتیجه‌گیری

فرآیندهای خودآگاهانه و ناخودآگاهانه اسلامی کردن، ریشه‌های عمیق تاریخی در سودان دارند. هر یک از نهادها و گروه‌های مهم اسلامی نوعی از اسلامی کردن را بیان می‌کنند که امروزه همچنان در کشور اهمیت دارد. این تلاش‌ها در راه اسلامی کردن، هم از رستاخیز گسترده‌تر اسلامی در دهۀ ۱۹۷۰ الهام گرفته‌اند و هم از آن حمایت کرده‌اند. اما ماهیت اصلی اسلامی در سودان امروز بیشتر پویش‌های درونی جامعه سودان را منعکس می‌کند تا الهام‌های داخلی آن را.

قوانین سپتامبر عدولی ناگهانی بود از رویکرد تکاملی‌تری که تمامی مؤسسات اسلامی در طول قرن بیستم اتخاذ کرده بودند. برنامۀ اسلامی کردن نمیری از این جهت نیز تفاوت داشت که خط مشی تحمیلی یک نفر بود و حال آن که رویکردهای دیگر حاصل تلاش یک طبقه، سازمان یا نهاد تثبیت شده اسلامی بود. نمیری ساختاری قانونی پدید آورد که هنوز هم نقش مهمی ایفا می‌کند، اما هیچ گروه یا سازمان اجتماعی وفاداری از خود به جا نگذاشت که شیوۀ اسلامی کردن او را ادامه دهد.

رهبران اجتماعی و سیاسی سودان هرگز به اندازۀ شخصیت‌های مشابه خود در خاورمیانه و افریقا سکولار نبوده‌اند. احزاب سیاسی عمده و گروههای قدرتمند در بخش‌های مسلمان‌نشین این کشور هویت اسلامی خود را حفظ کرده‌اند. با این حال، در دهۀ ۱۹۷۰، تأکید صریح و بنیادگرایانه بر اسلام شکلی آشکارتر به خود گرفت که رشد اخوان‌المسلمین و اجرای برنامۀ نمیری شاهد آن است. این تأکید فزاینده در سودان در چارچوب جهان اسلام صورت می‌گرفت که انقلاب ایران از جمله پیشامدهای برجسته آن بود. بدین ترتیب، نمیری و دیگرانی که در اسلامی کردن سودان دخیل‌اند، گرچه تعریف شده و دارای حدود و مرز مشخصی‌اند، اما در واقع، معاصر انقلاب ایران هستند. در گستردۀ وسیع تاریخی، آنها همگی در آفرینش روح رستاخیز اسلامی که ویژگی این عصر است، مشارکت دوجانبه دارند. با این همه، باید مراقب باشیم که مبادا در این پدیده به جستجوی رابطۀ علت و معلولی مستقیمی بین تحولات ایران و سودان برآییم.

۱۵
احیاگری اسلامی در نیجریه: درون‌زا یا برون‌زا؟

ابراهیم ای. گامباری

جمعیت نیجریه حدود ۱۱۶/۲ میلیون نفر برآورد شده است که گمان می‌رود ۴۰ درصد آنان پیرو دین اسلام باشند. این امر نیجریه را به کشوری با بیشترین شمار مسلمانان در غرب منطقه خلیج [فارس] بدل می‌کند. اکثریت قاطع این مسلمانان اهل تسنن هستند. مسیحیت، مذهب رقیب در نیجریه، دین حدود ۳۵ درصد مردم است. بقیه مردم نیجریه پیرو مذاهبی هستند که اصطلاحاً ادیان سنتی افریقایی خوانده می‌شود.[۱]

کثرت‌گرایی مذهبی نیجریه، بُعدی منطقه‌ای دارد؛ گرچه کثرت‌گرایی کامل و منظمی نیست. اکثریت قریب به اتفاق جمعیت در ایالت‌های شمالی (که پیشتر یک منطقه واحد بود) مسلمانند و حال آن که مسیحیت در بخش‌های جنوبی و شرقی نیجریه ریشه‌های عمیقی دارد. با این حال، اقلیت‌های مسیحی نسبتاً اندک اما مهمی در شمال نیجریه به ویژه در اطراف استان جنوبی زاریا (ایالت کادونا) و ایالت‌های پلیتو و گنگولا زندگی می‌کنند. همچنین جوامع مسلمان مهمی در «منطقه غربی» پیشین هستند که طبق برخی برآوردها تقریباً نیمی از کل جمعیت آن بخش از نیجریه را تشکیل می‌دهند.

تنوع مذهبی مردم نیجریه آمیزه‌ای از سال‌ها رقابت میان قومی و دوگانگی شمال ـ جنوب است که همه آن‌ها در تنش‌های سیاسی، بحران‌ها و درگیری‌هایی که صلح و ثبات کشور را بر هم زده، سهیم بوده است و در یک مورد حتی تمامیت ارضی کشور را به مثابه موجودیتی واحد تهدید کرد. ما بعداً در این بحث به این نکته اشاره خواهیم کرد.

به‌رغم عناصر داخلی زمینه‌ساز درگیری‌های بالقوه و بالفعل در نیجریه، احساساتی قوی در میان بسیاری از نیجریه‌ای‌های به لحاظ سیاسی آگاه وجود دارد که

این کشور از منابع انسانی و مادی لازم برای رهبری افریقای سیاه برخوردار است. بعلاوه موقعیت ژئوپلیتیکی کشور و تنوع مذهبی آن، زمینه‌ای مناسب در ایفای نقشی محوری برای نیجریه در روابط افریقایی ـ عربی در قاره افریقا و نیز میان افریقای سیاه و کل جهان اسلام می‌آفریند. هر چند چنین امیدها و آرزوهایی برای نیجریه تماماً تحقق نیافته، اما بر باد هم نرفته و این به رغم رکود اقتصادی اخیر در کشور است که اکنون کاملاً به صدور نفت خام وابسته است.

به دلیل اکثریت داشتن مسلمانان در نیجریه و جایگاه و موقعیت امروزی آن به مثابهٔ یک ملت، بازتاب انقلاب اسلامی ایران بر آن کشور شایان توجه است. در نیجریه، مسئله این است که آیا ظهور بنیادگرایی اسلامی و مطالبه کاربرد شریعت که هر روز بحث‌انگیزتر می‌شود، پدیده‌ای درون‌زا و داخلی است یا مستقیماً به تأثیرپذیری از ایران مربوط می‌شود.

البته جای بحث است که آیا انقلاب اسلامی شیعی در ایران ـ یا در واقع هر انقلابی در یک کشور ـ می‌تواند با موفقیت به کشورهای دیگر صادر شود. تردیدی نیست که گروه‌هایی در ایران، در برخی محافل سیاسی غرب و در میان بعضی جمعیت‌های مسلمان در کشورهای خارج از منطقه خلیج [فارس] هستند که علائق و منافع فعالی در تبلیغ ایده قابلیت صدور انقلاب ایران دارند. این نکته می‌تواند بیش از یک واقعیت عملی، در قالب یک افسانه یا اسطوره درآید. با این حال، ایده و آرمان یک انقلاب اسلامی، فراتر از ایران ـ که در آن موفق شد تحقق یابد ـ جاذبه عظیمی داشته است.

احیای اسلام در نیجریه و مطالبه فزاینده شریعت در حقیقت درون‌زا و خودجوش است. با عنایت به جمعیت اندک شیعه در نیجریه، تنوع اعتقادات مذهبی و هویت‌های قومی و منطقه‌ای کشور، ارزش ورود انقلاب ایران به عنوان جنبشی شیعی فوق‌العاده محدود است.

با وجود این، رهبری آیت‌الله خمینی و فکر انقلاب اسلامی در جامعه اسلامی نیجریه و به‌ویژه در میان مسلمانان محروم شمال احساسات و واکنش‌هایی را برانگیخت. نسخه بنیادگرایی اسلامی طراحی و عمل شده در ایران را رهبران محلی احیاگرایی اسلام در جهت پوشش بخشیدن به مبارزه علیه فساد فزاینده و مادی‌گرایی بیش از حد تشکیلات سیاسی نیجریه ماهرانه به کار گرفتند. در دولتی شکننده و متزلزل با دستگاه امنیتی بیش از حد به کار گرفته شده، حمله مداوم به ماهیت

غیرمذهبی رژیم و فشارهای فزاینده برای گسترش شریعت در سراسر کشور، مشکلاتی جدی برای سیاستگذاران در نیجریه به وجود می‌آورد.

تاریخ اخیر نیجریه و ترتیبات فرهنگی، سیاسی و مذهبی مستحکم آن نشان می‌دهد که این کشور نمی‌تواند بدون تغییرهای ادواری از احیاگری اسلامی زندگی کند، اما همچنین نمی‌تواند تلاشی را برای تأسیس جمهوری اسلامی در آنجا احیا نماید. مدل [امام] خمینی از یک جمهوری اسلامی، اگر برای نیجریه طراحی شود، مشکلاتی خطیر برای موجودیت واحد این کشور به مثابه کشوری چند مذهبی و متنوع از نظر قومی ایجاد می‌کند. شاید مدلی متناسب‌تر برای نیجریه امروز، تجربه مصر در مقام کشوری است که در پی فائق آمدن بر نوسانات و فشارهای بنیادگرایانه اسلامی، در عین کوشش برای نگه داشتن دولتی غیرمذهبی برآمده است. در این راستا، قابل ذکر است که رئیس جمهور نیجریه، ابراهیم بابانگیدا، در فوریه ۱۹۸۹ دیدار موفقیت‌آمیزی را از مصر به پایان رساند؛ دیدار مشابهی از ایران، به رغم عضویت هر دو کشور در اُپک موجب مشکلات سیاسی جدید در نیجریه می‌شد.

جلوه‌های جاری احیای اسلام در نیجریه

در دهه اخیر و حول‌وحوش آن، ۳ جلوه اصلی از احیاگری اسلامی، موازنه میان دولت و ادیان را در نیجریه بر هم زده است. اولین مورد، جنبش مِیتاتسین بود که فعالیت‌های خشونت‌آمیز آن تلفات و خسارات مالی شدیدی در تعدادی از شهرها و شهرک‌های شمالی به بار آورد. رهبر این جنبش به «مِیتاتسین» ملقب بود که این لقب شاید برای رسوا کردن وی و استناد به این ادعای او باشد که «وندا با تا یاردا با الله تاتسین» (خدا لعنت کند هر که را که با من مخالف است).[۲] دومین جلوه یا نشانه احیاگری اسلامی، بحث‌های داغ مربوط به شریعت در مجلس مؤسسان سال ۱۹۷۸ و سال‌های ۸۹-۱۹۸۸ بود که وظیفه تدارک قانون اساسی برای بازگشت به حاکمیت غیرنظامیان در جمهوری دوم و جمهوری سوم را داشت. سرانجام، مجادلاتی در اطراف عضویت نیجریه در سازمان کنفرانس اسلامی درگرفت که روابط بین مذاهب را تیره ساخت و به برخوردهای شدیدی میان مسلمانان و مسیحیان ایالت کادونا در سال ۱۹۸۷ انجامید. این تعابیر و احساسات احیاگرانه اسلامی که بحران‌هایی برای دولت و جامعه نیجریه به وجود آورد، شایان توجه دقیق‌تری است.

میتاتسین که نام واقعی او محمدو موراوا بود، از کشور همسایه، کامرون، به نیجریه مهاجرت کرد و جنبشی را سازمان داد که قرآن را سرمشق خود قرار داده بود. میتاتسین که به دلیل ادعای نبوت، بدعت‌گذار تلقی شد، همراه با پیروانش ۱۱ روز شورش خونین را در شهر شمالی کانو در دسامبر ۱۹۸۰ برانگیخت. ناآرامی‌ها و اغتشاشات که برخی آن را «جنگ مقدس میتاتسین» توصیف کردند، با تلاش مشترک پلیس، ارتش و نیروی هوایی فرو نشست. این شورش به قیمت جان ۵۰۰۰ تن از مردم و میلیون‌ها «نیارا» [واحد پول نیجریه] خسارت به اموال خصوصی و عمومی تمام شد.

اگر چه میتاتسین اعتقاد داشت که دوستانی در مناصب عالی (از جمله سیاستمداران برجسته، بازرگانان متشخص و کارمندان عالیرتبه) دارد که به دلیل افسون‌ها و دیگر تجلیات قدرت‌های خاص روحی از او پشتیبانی می‌کنند، اما پیروان میتاتسین اغلب جوان بودند و از میان جوانان فقیری که از نواحی روستایی دورافتاده به شهرهای بزرگ و کوچک نیجریه مهاجرت کرده بودند، عضوگیری می‌شدند. درجه تعصبی که هواداران میتاتسین در مقاومت علیه نیروهای نظامی و امنیتی دولتی نشان می‌دادند، به راستی فوق عادی بود.[۳] گر چه میتاتسین خود در مواجهه‌ای خونین در کانو کشته شد و هر چند آن ناآرامی سرکوب شد، ولی جنبش به صورت خشونتی گسترده و مداوم در برخی دیگر از شهرهای شمالی، مشخصاً میدوگوری و حومه آن (اکتبر ۱۹۸۲) و گومبه و بوچی (۸۵-۱۹۸۴)، ادامه یافت.

توجیهات و توضیحات رسمی و علمی چندی برای پدیده میتاتسین ارائه شده است. برای مثال، استدلال می‌شود که دولت مدرن نیجریه، در شکل نو استعماری خود توسعه یافته و به این ترتیب، مدیون عناصر فاسد جامعه خود شده است. مخالفت و مبارزه کلی میتاتسین با چنین فسادی با موج عظیمی از حمایت و پشتیبانی فقرا و محرومان جوامع شهری شمال نیجریه روبرو شد. همچنین پیش‌زمینه وخامت اوضاع اقتصادی و اجتماعی در نیجریه به طور کلی و در ایالت‌های شمالی به نحو خاص وجود داشت و این وضعیت در سقوط حکومت قانونی و بازگشت به حاکمیت نظامیان در نیجریه در ژانویه ۱۹۸۴ مؤثر بود. به گفته سلیمان نیانگ، محمدو موراوا با الگویی که دانشمندان علوم اجتماعی در بررسی‌های خود از مشکلات اجتماعی تشخیص می‌دهند، انطباق می‌یافت: «وجه مشخصه وی

را می‌توان درونمایه و زمینه مهدویت دانست... او را می‌توان نظام‌ستیزی تلقی کرد که نوگرایی و فساد را در جامعه نیجریه به مثابه زشتی‌ها و ابتذال‌هایی می‌دید که بایستی از میان می‌رفت تا خیر و صلاح جای آن‌ها را بگیرد؛ وی را رهبر بدعت‌گذار مسلمانی می‌توان دانست که از صداقت و وفاداری پیروان خود سوءاستفاده کرد».[۴] به هر روی، میتاتسین و جنبشی که پس از او ادامه یافت، مستقیماً درگیر شورش‌های مردمی علیه مقامات و افرادی شد که اعم از مسلمان و غیرمسلمان طبق دستورات قرآن پاک و منزه تلقی نمی‌شدند.

جنبش میتاتسین آشکارا خشونت‌آمیزترین گروه اسلامی نیجریه بود که پیتر کلارک اعضای آن را بنیادگرایان یا اصلاح‌طلبان رادیکال برمی‌شمارد.[۵] رادیکال‌های دیگری نظیر حامیان نویسنده مردمی و عالم اسلامی، ابراهیم سلیمان و هواداران شخصیت متنفذ، شیخ ابوبکر گومی، قاضی‌القضات پیشین محکمه استیناف شرع در «منطقه شمالی» و مؤسس جنبش ایزالا می‌باشند. علاوه بر این، بنیادگرایانی در سازمان‌های اسلامی از قبیل جماعت نصر اسلام، انجمن دانشجویان مسلمان و انجمن مسلمانان جوان نیجریه وجود دارند.

در سوی دیگر، این طیف، اسلام‌گرایانی هستند که گاه از آنان به میانه‌رو یا معتدل تعبیر می‌شود. اینان شامل اعضای انجمن مسلمانان نیجریه، بخش‌های مسلمان نخبگان سیاسی نظیر اعضا یا مقامات ارشد حزب ملی نیجریه یعنی حزب سیاسی اصلی جمهوری دوم کشور (۸۳-۱۹۷۹)، افسران نظامی ارشد بازنشسته یا شاغل، شمار اندکی از استادان دانشگاه‌ها و رهبران مذهبی هستند.[۶]

با آن که روش‌ها و رویکردهای احیاگران اسلامی به اصطلاح میانه‌رو و رادیکال ممکن است متفاوت باشد، اما هر دو گروه در حمایت از برخی اصول با یکدیگر متحدند؛ اصولی چون دستیابی به شریعت برای مسلمانان، ادغام آن در ساختار حقوقی فدرال و مخالفت با جمهوری غیرمذهبی به شیوه غرب.[۷] این وحدت از سوی فعالان مسلمان اغلب به صورت اخطاری به غیرمسلمانان در شمال و جنوب تلقی شده و گاه واکنش‌هایی را از سوی گروه‌های فعال و رادیکال مسیحی برانگیخته است. جدال‌های حاصل از برداشت‌ها و بدگمانی به ایجاد فضایی از عدم بردباری مذهبی در نیجریه از اواخر دهه ۱۹۷۰ به این سو کمک کرده است.

بحران عمده دیگری در دین و دولت بر اثر بحث‌ها و مجادلات مجلس مؤسسان

۱۹۷۸ به وقوع پیوست و موجب تسهیل انتقال حاکمیت از نظامیان به غیرنظامیان شد. این امر در انتخابات ریاست جمهوری و استقرار جمهوری دوم در سال ۱۹۷۹ به اوج خود رسید. بیشتر اعضای مسلمان مجلس مؤسسان از پیشنهاد تأسیس دادگاه فدرال استیناف شریعت برای میانجیگری میان دادگاههای شریعت در ایالت‌های شمالی و دیوان عالی نیجریه حمایت کردند. این حامیان استدلال می‌کردند که دادگاه‌های شریعت راه‌های درست، در دسترس و نسبتاً بی‌هزینه‌ای برای دستیابی به عدالت در جوامع اسلامی در سراسر جهان است و دادگاههایی هستند که نماد برابری و آزادی سیاسی برای مسلمانان نیجریه شده‌اند.[۸]

در طرف مقابل، اعضای مسیحی این مجلس بودند که در موضوع شریعت؛ به‌ویژه طرح پیشنهادی دادگاه فدرال استیناف شریعت، تهدید غلبه مسلمانان را در نیجریه می‌دیدند و موضع مخالف داشتند. بحث‌ها و لفاظی‌های هر دو طرف تند و گستاخانه بود و ظاهراً کل مجلس به سوی انشقاق و تفرقه پیش می‌رفت. اما سرانجام مجلس به مصالحه‌ای دست یافت که به موجب آن دادگاه‌های فدرال شریعت برپا نمی‌شد، اما در مواردی که استینافی از دادگاه‌های شریعت ایالت‌ها ضرورت می‌یافت، کمیته ویژه‌ای در دادگاه عالی مرکب از قضات خبره در حقوق اسلامی برای استماع آن تشکیل می‌شد.[۹] این مصالحه دشوار به این سبب طرح شد تا مجلس را از فروپاشی نجات دهد و موانع انتقال حاکمیت به غیرنظامیان را از سر راه بردارد.

به این ترتیب، جای تعجب نیست که مصالحه بر سر شریعت که در قانون اساسی ۱۹۷۹ تجسم یافته بود، با چالشی تازه از سوی برخی اعضای مجلس مؤسسان بعدی روبرو شد که در سال ۱۹۸۸ به منظور تدوین اصلاحیه‌ای قانونی برای تجربه سومی در حکومت غیرنظامیان تأسیس گردید. یک بار دیگر مجادله در اطراف موضوع شریعت تداوم یافت. نهایت امر آن بود که چند تن از اعضای مسیحی و مسلمان مجلس مواضعی اتخاذ کردند که براساس آن حکومت نظامی فدرال می‌بایست با اعلام مصالحه انجام شده در قانون اساسی ۱۹۷۹، در جهت راه‌حل نهایی موضوع در مسیر توقف خشونت گام بردارد.

شاخصه دهه حد فاصل میان دو مجلس، شورش‌های میتاتسین و خشونت ناشی از احیاگری اسلامی بود که بدگمانی و هراسی را در اذهان بعضی از مسیحیان نیجریه نشاند. بعلاوه، رئیس ام.کی.اُ. آبیولا از رهبران اصلی مسلمانان و نایب رئیس پیشین

آی.تی.تی. ثروت هنگفت خود و صفحات روزنامه‌ای را که به او متعلق بود، برای حمایت از برقراری دادگاه‌های شریعت در بخش جنوب غربی نیجریه که در آن نسبت مسلمانان و مسیحیان حدوداً مساوی است، به کار برده بود. بسیاری از مسیحیان می‌توانستند اعمال دادگاه‌های شریعت در مناطق کاملاً مسلمان‌نشین شمال را بپذیرند و حتی به مصالحه قانونی بر سر شریعت در سطح فدرال تن دهند، اما بسط نهادها و قوانین اسلامی به مناطق عمدتاً مسیحی‌نشین جنوب به هیچ روی پذیرفتنی نبود. مرزهای مناقشه بر سر این موضوع کاملاً آشکار و متمایز بود.

فضای عدم بردباری مذهبی فزاینده بر اثر بحث و مناقشه بر سر موضوع عضویت نیجریه در سازمان کنفرانس اسلامی باز هم حادتر شد. پیشتر، در رژیم نظامی ژنرال یاکوبا (یعقوب) گُوان (که مسیحی بود)، نیجریه در مقام ناظر در این سازمان حضور می‌یافت. گوان احتمالاً احساس کرد که عضویت در سازمان، رابطه نیجریه را با سایر اعضای اُپک که جمعیت کشورهای آن عمدتاً مسلمان است، تسهیل خواهد کرد و حکومت او را از مسائل تأثیرگذار بر مباحث مربوط به مسلمانان در کنفرانس اسلامی مطلع نگه خواهد داشت. اما تصمیم به اتخاذ عضویت کامل تقریباً به صورت مخفی توسط حکومت فدرال در سال ۱۹۸۶ و بی‌دخالت مسئولان یا مشاوره چندانی صورت گرفت. از این رو، وقتی که اخبار تغییر وضع عضویت کشور در سازمان کنفرانس اسلامی به بیرون درز کرد، از سوی بعضی از رهبران و گروه‌های مسیحی نافرمانی‌هایی علیه این تصمیم ابراز شد. در حالی که مسیحیان خواهان خروج نیجریه از سازمان بودند، مسلمانان از عضویت کامل با قدرت مساوی حمایت می‌کردند و ترس‌ها و بدگمانی‌های گذشته بار دیگر ظاهر گشت. افراط‌های هر دو طرف حتی تهدید به تجزیه کشور و شروع جنگ داخلی دومی بر سر این موضوع کردند.

کانون این مجادله، برداشت‌ها و تصورات متفاوتی است که از نیجریه با هویتی سیاسی و مذهبی وجود دارد. در یک سو، احساسی است در میان مسلمانان آگاه سیاسی و فعال مذهبی که در دولت غیرمذهبی (سکولار) ـ غربی‌مآب نیجریه ـ شیوه زندگی و فرهنگ اسلامی آنان پیوسته در حال از بین رفتن است. در سوی دیگر، بسیاری از رهبران مسیحی بر حفظ و ابقای دقیقاً همان سکولاریسم به عنوان حداقل شرط تضمین ادامه حیات و تداوم وجود نیجریه در مقام کشوری دموکراتیک و کثرت‌گرا پای می‌فشارند.[۱۰]

به‌رغم مصالحه‌ای موقت که به موجب آن حکومت برای ملاحظه و بررسی پیامدهای عضویت نیجریه در سازمان کنفرانس اسلامی، شورای امور مذهبی را ایجاد کرد، رابطه بین رهبران سازمان‌های عمده مسلمان و مسیحی به شدت رو به وخامت گذاشت. شورای امور مذهبی در برگزاری جلسات مستمر دشواری‌هایی داشت و موفق به کاهش تنش میان افراطی‌های دو طرف نشد.

در این محیط بود که شورش گسترده‌ای در ۷ مارس ۱۹۸۷ در ایالت کادونا درگرفت. بیش از ۱۰۰ کلیسا و چندین مسجد ویران شد، به اموال دیگر خساراتی وارد شد و تا آن هنگام که نیروهای امنیتی توانستند نظم را بازگردانند، چندین نفر جان خود را از دست دادند.[۱۱] کشتار و خونریزی بر اثر آنچه ظاهراً حادثه‌ای جزیی در شهر نسبتاً کوچک کفنچان در ایالت کادونا بود، بروز کرد. اگر چه در آن ایالت مسلمانان اکثریت وسیعی را تشکیل می‌دهند، اما کفنچان عمدتاً مسیحی‌نشین است. این شهر کوچک در استان جنوبی زاریا قرار دارد که از گذشته جمعیت‌های مسیحی کثیری را دربرمی‌گرفت. اکثریت مردم کفنچان که اعقاب گروندگان به مسیحیت بودند، اعتقاد مذهبی شدیدی به دین خود داشتند و رابطه میان آنان و جمعیت غالب مسلمان ایالت کادونا همواره آرام نبوده است. سخنان و مواعظ ایراد شده در دانشکده تربیت معلم این ایالت توسط فردی که به تازگی از اسلام به مسیحیت گرویده بود، شورشی را دامن زد. دانشجویان مسلمان حاضر در محل با رنجش از این سخنان که از آن توهین و اهانت به اسلام و قرآن استنباط می‌شد، به سخنران حمله‌ور شدند و زدوخورد و ازدحامی را آغاز کردند که به سرعت در شهر گسترش یافت. گزارش شد که به مسلمانان که در کفنچان در اقلیت بودند، تلفاتی وارد شد و نیز برخی اموال خصوصی و مساجد عمومی آنان تخریب گردید. با پخش اخبار این رویداد در دیگر بخش‌های ایالت عمدتاً مسلمان‌نشین کادونا، حملات تلافی‌جویانه‌ای علیه کلیساها و جوامع مسیحی صورت گرفت. احتیاط‌ها در بدو امر و عدم اقدام قاطع از سوی نیروهای امنیتی محتملاً در به درازا کشیدن ناآرامی‌ها مؤثر بود. نهایتاً نیروهای مشترک ارتش و پلیس موفق شدند اوضاع را مهار کنند و به این ترتیب، بحران به یک ایالت محدود شد.

واکنش‌ها در قبال این شورش متفاوت بود. فرماندار نظامی ایالت کادونا که خود مسلمان بود، به شدت علیه اقدامات تلافی‌جویانه مسلمانان موضع گرفت. او به

همکیشان خود یادآوری کرد که دین آنان آیین صلح و آرامش است و در پیشبرد درخواست خود برای آرامش، بردباری و اعاده صلح، هم به قرآن و هم به انجیل استناد جُست. اتحادیه پرنفوذ کارکنان علمی دانشگاهها در شاخه زاریا از دانشگاه احمدو بلّو ناآرامی‌های مذهبی را محکوم کرد و این آشوب‌ها را ناشی از توطئه‌های عناصر ارتجاعی و بورژوازی قدرتمند نیجریه با استفاده از مذهب به عنوان پوششی برای فعالیت‌های شریرانه خود دانست. این اتحادیه از حکومت فدرال خواست که جان و مال همه شهروندان نیجریه را تضمین کند، به خانواده‌ها و جوامعی که دچار تلفات شدند خسارات بپردازد و بر ماهیت غیرمذهبی دولت نیجریه بار دیگر تأکید ورزد.[۱۲] بابانگیدا رئیس‌جمهور نیجریه در برنامه‌ای که در سطح کشور پخش می‌شد، ناآرامی‌ها را «وجه غیرنظامی اقدام به یک کودتای نظامی» توصیف نمود و به همه گروهها و افرادی که می‌کوشیدند حکومت او را با پوشش مذهب سرنگون کنند، اخطار کرد که از اقدامات خائنانه خود دست بردارند یا در انتظار مجازات‌های سخت باشند. همچنان که در نیجریه معمول است، کمیسیون قضایی تجسس برای بررسی زمینه‌ها و علل اساسی ناآرامی‌ها تشکیل شد و دادگاهی برای محاکمه و مجازات متهمان برپا گشت.

به طور کلی، ناآرامی‌ها بر اثر وخامت روابط بین مذاهب در نیجریه تشدید و تسریع شد. در واقع، شورش‌ها پس از شروع به گونه‌ای معجزه‌آسا تنها به یک ایالت نیجریه محدود گشت.

احیای اسلام در نیجریه: رابطه با ایران

در یک بررسی گذرا، عملاً مشخص می‌شود که احیاگری اسلامی در ایران با همه فرقه‌گرایی و شور و شوق مذهبی آن تأثیر مستقیمی بر قیام‌های میتاتسین و نمادها و مظاهر آن داشت. به نظر می‌رسد چندین عامل بر این رابطه دلالت دارد. نخست، شورش‌های میتاتسین و حرکت احیاگرانه اسلامی که به صورت مطالبه فزاینده شریعت در نیجریه ظاهر شد، درست همان گونه رخ داد که روند برقراری جمهوری اسلامی در ایران به اوج خود رسید.

دوم، هم حرکت انقلاب اسلامی ایران و هم خشونت‌هایی که میتاتسین نماینده آن بود، قیام‌های مردمی بی‌ریشه‌ای بودند که علیه نهادهای فاسد سیاسی و اجتماعی رخ داد. در هر دو مورد، بنیادگرایان مسلمان اعتماد و اطمینانی تازه به آیین اسلام را به

نمایش گذاردند و با تنزل روحیه مخالفان و رقبای آنان، احساس و اشتیاق ایشان ملتهب شد.

سوم، عامل شهادت در میان پیروان میتاتسین و هواداران آیت‌الله خمینی مشترک بود. در هر دو جنبش، توده‌های جوان به فرمان رهبران مورد احترام خود به نبردی خطرناک و پرمخاطره برای دفاع از اسلام دست زدند و بسیاری در این مبارزه کشته شدند. برای مثال، می‌توان شورش‌های میتاتسین در ناحیه یان آواکی واقع در کانو در دسامبر ۱۹۸۰ را بررسی کرد. در رودررویی مستقیم میان هواخواهان میتاتسین و زره‌پوش‌های ارتش که برای سرکوب آنان به حرکت درآمده بود، طرفداران میتاتسین «فقط از این رو از خانه‌هایشان بیرون آمدند و ایستادگی کردند تا بر سر ایمان خود در برابر آتش مسلسل‌ها جان ببازند».[۱۳] برخی از کسانی که شاهد این فداکاری و ایثار بودند، گفتند که یاوران میتاتسین «کاملاً از جان خود دست شسته بودند».[۱۴] توضیح واقعی می‌تواند اعتقاد راسخی باشد که این گروه و پیروان بنیادگرای [امام] خمینی در آن مشترک بوده‌اند مبنی بر این که کسانی که جان خود را طبق فرمان رهبران خود در راه پیرایش اسلام از دست می‌دهند، یکسره به بهشت می‌روند.

چهارم، هسته جنبش احیاگرانه اسلامی در نیجریه همچون انقلاب ایران شهری بود. سرعت شهری شدن به ویژه از هنگام «رونق نفتی» دهه ۱۹۷۰ به شدت شتاب گرفت. تقریباً ۳۰ درصد جمعیت نیجریه در نواحی شهری زندگی می‌کنند؛ نرخ شهری شدن با میزان سالانه ۶-۵ درصد پیوسته افزایش می‌یابد.

پنجم، مقامات نیجریه مدعی شده‌اند که بعضی از اعضای متعصب و سرسخت انجمن دانشجویان مسلمان که پیوسته رادیکال‌تر می‌شود، به‌ویژه دانشجویان دانشگاه احمدو بلّو در زاریا و دانشگاه بایرو در کانو، در خارج از کشور دوره دیده‌اند.[۱۵] در جلسات دربسته کمیسیون‌های قضایی تحقیق در باب شورش‌های مذهبی در شهرهای شمال در اوایل دهه ۱۹۸۰، کارگزارهای امنیتی با اطمینان، از ایران و لیبی به عنوان ۲ کشور خارجی نام برده‌اند که به بعضی از گروه‌های بنیادگرای اسلامی در نیجریه کمک‌های مالی و مادی کرده‌اند. چنین اتهاماتی از سوی برخی از کسانی که دریافت کمک‌ها به آنان نسبت داده شده، شدیداً رد شده است.[۱۶]

ششم، مواضع ضد امپریالیستی و ضدصهیونیستی انقلابیون ایران برای احیاگران اسلامی در نیجریه، جایی که در آن سوابق و زمینه‌هایی تاریخی برای چنین

احساساتی وجود داشت، شدیداً جذابیت یافت. به گفته پیتر کلارک، «ورود نیروهای استعماری در افریقای غربی برای مهدویون تجلی نشانه‌های آخر زمان بود و نهادهای استعماری غربی به چشم دجال نگریسته می‌شدند. آنان از پذیرش پیمانی که حاکمان مسلمان با مقامات استعماری منعقد می‌کردند، سرباز می‌زدند».[۱۷] حتی پس از شکست از مقامات استعماری بریتانیا، رهبران مهدویت همچون می‌احمدو (امیر میسائو) و می‌وورنو (فرزند سلطان اتّاهیرو)، با الگوی هجرت از نیجریه به سودان رفتند تا از قبول حاکمیت مسیحیان که آن را کفر و سرنوشتی بدتر از مرگ تصور می‌کردند، اجتناب ورزند.[۱۸]

در این اواخر، رهبر یکی از گروههای احیاگرانه اسلامی نیجریه که دربارهٔ رابطه جنبش او با ایران از وی سؤال شده بود، پاسخ داد که [امام] خمینی تنها کسی است در جهان امروز که مطابق با قرآن و سنت پیامبر عمل می‌کند». او نکته افشاگرانه‌تری را نیز افزود مبنی بر این که آیت‌الله [خمینی] «همچنین مجدّانه در تلاش است تا آزادی مسجدالاقصی را در اورشلیم [بیت‌المقدس] از دست یهودیان ببیند».[۱۹]

سرانجام، موفقیت انقلاب اسلامی در ایران احتمالاً گذار جنبش میتاتسین را از حالت نیرویی منفعل به نیرویی تهاجمی موجب شد. رویدادهای ایران همچون فاصله جغرافیایی این کشور دور نبود، چرا که مسلمانان بسیاری به‌ویژه در شمال فعالانه به تحولات جهان عرب علاقه‌مند بودند. حجاج یا زائران اماکن مقدس مکه و مدینه که هر سال با هزاران تن از مسلمانان نیجریایی مواجه می‌شوند، منابع اطلاعاتی مهمی هستند. همچنین شبکه‌های رادیویی خارج از کشور، به زبان‌های محلی از جمله صدای امریکا، بی‌بی‌سی، رادیو مسکو، خبرگزاری‌های خاورمیانه و غیره به سادگی به نیجریایی‌ها دسترسی دارند. منابع فرهنگی و مذهبی منتشر شده توسط سفارت‌های عربی و اسلامی نیز در نیجریه در دسترس است.

با وجود این شاخص‌ها و نشانه‌های بارز ارتباط مستقیم میان انقلاب اسلامی ایران و گروههای داخلی احیاگری اسلامی، عوامل قانع‌کننده‌تری و جود دارد مبنی بر این که گرایش‌ها و فعالیت‌های احیاگرایانه در نیجریه اساساً درون‌زا و داخلی است. نخست آن که ستیزه‌جوترین گروه احیاگری اسلامی نیجریه، فرقه میتاتسین، شدیداً از سنت مهدویت شمال منشأ گرفت. در حالی که پیروزی حرکت [امام] خمینی می‌تواند در مقام الهام‌بخش به تشویق و ترغیب بیشتر آن کمک کرده باشد، اما جنبش

میتاتسین «بسیاری از جلوه‌ها و ویژگی‌های سنت هزاره‌گرایی اسلامی و نیز حرکت مهدویت را که عامل مهمی در تاریخ اسلام قرن نوزدهم در آن منطقه بود، به نمایش می‌گذارد».[۲۰] در واقع، شِهو عثمان دان فودیو، پیش از آن که خلافت سوکوتو را مستقر کند و محمدو بلّو، فرزند و جانشین وی در رأس خلافت (که بعداً به آنچه به نام «منطقه شمالی نیجریه» معروف شد، گسترش یافت)، حمایت خود را از سنت مهدویت نشان داده بودند.[۲۱]

علاوه بر این، خلافت سوکوتو به زعامت سلطان یا سرکین موسولومی (امیرالمؤمنین یا سرپرست مسلمانان) و امیران تابع او شروع تجربه حکمروایی دینی در نیجریه شمالی را به اوایل قرن نوزدهم می‌رساند. هر چند حاکمیت استعماری و روند مردم‌سالاری قدرت‌های امیران پس از استقلال، حکومت‌های دینی را به کارگزاری‌های محلی حکومت‌های فدرال و ایالتی نیجریه تغییر داد، با این حال، امیران و سلطان (سرکین موسولومی) همچنان از نفوذ زیادی برخوردار بودند که گر چه قدرت نهایی و تعیین‌کننده نبود، اما در امور عمومی قلمروهای خاص آن‌ها در ایالت‌های شمالی و حتی فراتر از آن تأثیرگذار بود.

بنابراین، فرقه میتاتسین و گروههای بنیادگرا در نیجریه را علاقه به تأسیس جمهوری اسلامی با این عنوان تهییج نکرد بلکه ضرورت تصفیه اسلام در سطح محلی از انحرافی که احساس می‌کردند به آن دچار شده است، محرک آنان بود. آن‌ها می‌توانستند پیروان پرشوری از میان انبوه فزاینده جوانان بیکار شهرها را که بر اثر بحران اقتصادی رو به وخامت کشور حاصل شده بود، جذب کنند. ناخشنودی عمومی در کشور در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ به‌ویژه در نواحی شهری حاد بود. به علاوه، بیش از نیمی از جمعیت نیجریه ۱۶ ساله یا جوان‌تر است و در ایران نیز جوانان چنین نسبتی از کل جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند.

کانو، شهری‌ترین ناحیه در شمال نیجریه است. آن شهر دیری است که از سنت جنبش‌های بنیادگرایانه و اصلاح اسلامی همچون رادیکالیسم وهابی و تیجانیه اصلاح شده برخوردار بوده که این امر در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم شتاب گرفته است. کلارک بر این نظر است که چند تن از نیجریایی‌ها احتمالاً در جنبش اخیر شرکت کرده‌اند؛ با این انتظار قطعی که مهدی از فرقه تیجانیه ظهور خواهد کرد.[۲۲] به هر حال، تیجانیه اصلاح شده به‌ویژه در کانو فعالیت دارد و به لحاظ تاریخی فرهنگ

سیاسی آن شهر بر این نکته مبتنی است که مرزبندی‌های اصلی وفاداری‌های اجتماعی در واقع مذهبی است.[۲۳]

در بسیاری از شهرهای شمالی، عامل دیگری نیز به نام ناسیونالیسم تالاکاوا (توده‌های فقیر) پدید آمد. حتی بورژوازی و خرده‌بورژوازی (نظیر بازرگانان، صنعت‌گران و حقوق‌بگیران) و بعضی از علما در این شهرهای بزرگ ریشه در تالاکاوا داشتند.[۲۴] هنگامی که راههای سیاسی بر جمعیت فزاینده شهری (به‌ویژه طی دوره‌های حکومت نظامیان) بسته شد، شهرنشینان تلاش‌های خود را در مسیر ناسیونالیسم اسلامی جهت دادند. نویسنده یکی از آثار تحقیقی متأخر در باب رابطه بین اسلام و نیروی کار شهری در شمال نیجریه به درستی تشخیص داد که «ایدئولوژی‌های عامه‌گرای اسلامی رادیکال، به حیات خود ادامه می‌دهند و برای توده‌های شهری فقیر مسلمان در شمال نیجریه جاذبه دارند.»[۲۵]

سرانجام، چالش‌های ناشی از برخوردهای درون مذهبی و میان مذهبی را در نیجریه باید در زمینه متناسب با دیگر عوامل قدرتمند مؤثر بر حیات سیاسی کشور قرار داد؛ عواملی شامل قومیت، منطقه‌گرایی و رشد تخاصمات طبقاتی. از استقلال کشور به‌ویژه تا جنگ داخلی (۷۰-۱۹۶۰)، رقابت بر سر قدرت سیاسی در نیجریه عمدتاً در چارچوب تقسیمات قومی و مذهبی رخ داده است.[۲۶] از آن زمان به بعد، اختلافات و تنش‌های مذهبی به اوضاع سیاسی کشور افزوده شده است. با وجود این، مذهب جای قومیت را به مثابه نیروی پیش‌برنده تعاملات سیاسی نیجریه نگرفته اما به تقویت عناصر تخاصمات قومی، منطقه‌ای و طبقاتی فزاینده در کشور کمک کرده است.

مسلمانان شمال نیجریه نگران چشم‌اندازهای سیطره اقتصادی و سیاسی جنوب عمدتاً مسیحی‌نشین هستند؛ به‌ویژه با توجه به تماس‌های طولانی‌تر و فراگیرتری که این منطقه با غرب و غربی شدن و در نتیجه سطح بالاتر آموزش، سواد و دسترسی به مشاغل دولتی داشت. این نگرانی احتمالاً سیاست «شمالی کردن» را که حکومت منطقه‌ای در شمال برای ارتقاء به کارگیری ساکنان محلی در مناصب سطوح بالا و متوسط دولتی در آن نواحی اتخاذ کرده بود، القا کرد. رهبری شمال همچنین خواستار آن شد که توزیع مشاغل عمومی (دولتی) حکومت مرکزی، انتصابات سیاسی و حتی تخصیص و مکان‌گزینی صنایع ملی متعلق به بخش عمومی بازتابی از «ویژگی

فدرال» نیجریه باشد. این سیاست‌ها و تقاضاها غالباً مورد خشم و رنجش نیجریایی‌های جنوبی بود؛ آنان به تدریج از آن نگران شدند که مسلمانان احتمالاً از وزن جمعیتی خود استفاده کنند و بکوشند تا قوانین، فرهنگ و حتی حکومت اسلامی را بر کشور اِعمال نمایند.

نیجریه کدام راه را در پیش خواهد گرفت؟

احیاگری اسلامی در نیجریه پدیده‌ای اساساً درون‌زا بود؛ به‌ویژه در شمال نیجریه که در آن سنت حکومت‌های دینی بومی، مهدویت، نظام دادگاههای شریعت، اخوت‌ها و جنبش‌های اصلاحی اسلامی گوناگون وجود داشت. این احیاگرایی اسلامی درون‌زا و خودجوش را مادی‌گرایی و فساد اداری شدید، کنار نهادن آشکار اصول و احکام قرآن و سنت از سوی طبقه حاکم و وخامت وضعیت اقتصادی کشور بویژه در مراکز شهری تشدید کرده است.

با وجود این، پیروزی آیت‌الله خمینی و پیروان او و استقرار جمهوری اسلامی ایران محتملاً گرایش نهفته به سوی احیاگری و اصلاح اسلامی در نیجریه را برانگیخت. با این حال، بنیادگرایان و احیاگران اسلامی در نیجریه گروهی منفرد و متحد نیستند. در منتهی درجه افراط فرقه میتاتسین قرار دارد که برای نیل به برخی از اهداف خود به خشونت متوسل شده است. همچنین در محیط‌های دانشگاهی دانشجویان رادیکالی هستند که اسلام برای آنان ابزار مؤثری برای به چالش کشیدن نهادهای درون و بیرون دانشگاه‌ها بوده است. علاوه بر این، رهبران سنتی‌تری در میان مسلمانان سنی هستند که در عین حال فعالانه از بسط شریعت در سرتاسر نیجریه پشتیبانی می‌کنند. فرقه‌گرایی شدید و افراطی در میان احیاگران اسلامی تلاش مستمری را از سوی آنان برای به دست گرفتن قدرت دولتی ناممکن ساخته است. در مقابل، هر گاه آنان در قیام‌ها یا ناآرامی‌های میان مذهبی درگیر شده‌اند، دولت ـ هر چند با دشواری‌ها و هزینه‌های فزاینده ـ موفق به سرکوب آنها شده است.

آخرین پرسشی که در اینجا پیش می‌آید، مربوط به آینده سکولاریسم در دولت نیجریه است. احتمالاً مصالحه و سازش دیگری بر سر مسئله شریعت صورت خواهد گرفت، اما در حال حاضر به نظر می‌رسد در نیجریه در این باب توافق شده باشد که حفظ ماهیت سکولار یا غیرمذهبی دولت، مؤثرترین راه اداره کردن و نگهبانی از

کثرت‌گرایی مذهبی و قومی کشور است. دولت نیجریه ممکن است در سرکوب نمودها و نشانه‌های خشن‌تر احیاگری اسلامی موفق شود، اما در از میان بردن انگیزه‌ها و اجزاء نهفته آن جنبش موفقیتی نیافته است. اگر در نیجریه رکود اقتصاد تداوم یابد و فساد و مسامحه کاری دولتی بی‌وقفه ادامه پیدا کند، تهیدستان شهری و حتی روستایی احتمالاً تقویت خواهند شد تا به اجزاء و عناصر بنیادگرایی اسلامی کمک کنند و عملاً به چالش با دولت غیرمذهبی بپردازند. این احتمال می‌تواند مشکلاتی جدی بر سر راه اجرای موفقیت‌آمیز برنامه انتقالی حکومت کنونی نظامیان برای بازگشت به حاکمیت دموکراتیک غیرنظامی فراهم سازد.

۱۶

بازتاب جهانی انقلاب ایران: چشم‌انداز خط‌مشی‌ها

جان ال. اسپوزیتو و جیمز پی. پیسکاتوری

دوست و دشمن متفقند که انقلاب ایران تأثیر به سزایی بر جهان اسلام و غرب داشته است. این انقلاب برای برخی منبع الهام و انگیزش بوده است و ایران انقلابی برای گروهی دیگر، نماد تهدیدی جدی علیه ثبات خاورمیانه و امنیت غرب به شمار رفته؛ زیرا با تروریسم، گروگانگیری، حمله به سفارت‌خانه‌ها و افزایش میزان فعالیت‌های انقلابی مرتبط بوده است. از نظر دولت ریگان، ایران غالباً با تروریسم جهانی و انقلاب مترادف بوده است.

ایران معاصر، نخستین دهه حیات خود را با دو هدفِ توأمِ نهادینه کردن انقلاب و صدور آن آغاز کرد. برای جمهوری نوپای اسلامی، قانونی اساسی فراهم آمد که یک حکومت پارلمانی انتخابی را تحت هدایت شرع اسلام پیش‌بینی کرده بود. آیت‌الله خمینی مقام ولایت فقیه یافت. مقامات غیرروحانی همچون مهدی بازرگان و ابوالحسن بنی‌صدر فقط مدت‌کوتاهی مسئولیتی موقت برعهده داشتند و در سال ۱۹۸۱ [۱۳۶۰] روحانیان اقدامات مؤثر و سریعی را برای در دست گرفتن حکومت و نهادهای اصلی آن و سرکوب مخالفان داخلی آغاز کردند.

در نتیجه، تحول چشمگیری در جامعه ایران به وقوع پیوست. یک گروه حاکم جدید، متشکل از روحانیان و فرزندان انقلاب، که مورد تأیید روحانیان بودند، حکومت و کارهای اجرایی را به دست گرفتند. عمده اعضای این طبقه، دیگر از طبقه متوسط شهری و غربی شده نیستند، بلکه از طیفی برآمده‌اند که از نظر جغرافیایی، اقتصادی، تحصیلی و اجتماعی گسترده‌تر است.

افزون بر این، دولت اکنون کنترل بیشتری بر اقتصاد اعمال می‌کند که ظاهراً هدف از این کار تحقق بخشیدن به آرمان انقلابی ایجاد جامعه‌ای است که در آن توده‌های محروم و مستضعف از عدالت اجتماعی بیشتری برخوردار باشند. حکومت با در

دست گرفتن بانکداری، بیمه، بازرگانی خارجی و صنایع عمده، بدهی‌های خارجی خود را پرداخت کرده و اقتصادی مستقل پدید آورده که کمتر به سرمایه‌گذاری و سرمایه خارجی وابسته است. انقلاب علاوه بر جنبه نظری، به صورت واقعی نیز تغییرات عمیقی در چشم‌انداز اجتماعی ایران پدید آورده است.

جمهوری اسلامی ایران، از نخستین روزهای حیات خود، هدف دوم ـ صدور انقلاب ـ را از ارکان سیاست خارجی خود اعلام کرده است. هیچ جنبه دیگری از انقلاب این همه توجه رسانه‌ها را به خود جلب نکرده و ترس دولت‌های غربی و اسلامی را برنیگیخته است. هم مبارزان [ایرانی] و هم منتقدان آنها، هر دو، در بیان فعالیت‌های انقلابی ایران راه اغراق پیموده‌اند؛ تندی‌ها و پرخاش‌گری‌های ایران از یک سو و فعالیت بیش از حد مخالفان آنان از سوی دیگر، تشخیص افسانه را از واقعیت دشوار ساخته است.

اسطوره‌ای کردن انقلاب

واقعیت خط‌مشی‌های انقلابی ایران و شیوه‌های احیاگری اسلامی پیچیده است و پیش‌فرض‌های ساده‌ای که در نخستین روزهای انقلاب در این باره رایج بود و هنوز هم در محافل خاصی باقی مانده است، درست به نظر نمی‌رسد. مبالغه نکرده‌ایم اگر بگوییم بدفهمی‌ها مانع آن شده است که غربی‌ها، به‌ویژه ایالات متحده، خط‌مشی‌های ایران را عموماً و بازتاب جهانی انقلاب ایران را خصوصاً درک کنند. این بدفهمی‌ها گاهی در بین سیاست‌گذاران، تحلیل‌گران دانشگاهی و روزنامه‌نگاران چنان رایج بوده که به حد اسطوره رسیده است. چهار بدفهمی از این میان گستردگی خاصی داشته است.

نخست، یکی از بدفهمی‌های رایج این است که انقلاب ایران شدیداً شیعی و فرقه‌گرایانه است. اما این انقلاب از نخستین روزها آگاهانه تصویری جهانشمول از خود ارائه داده و آرزوهایی جهانشمول در سر داشته است. مثلاً آیت‌الله خمینی تأکید داشت که انقلاب در اصول اسلامی ریشه دارد و به همه مظلومان جهان متعلق است. این نگرش در قانون اساسی جمهوری اسلامی تجسم یافته است. «به حکم آیهٔ کریمه «انّ هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون»، همهٔ مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایهٔ ائتلاف و اتحاد ملل

اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد» (اصل ۱۱).

از فردای پیروزی انقلاب، بسیاری از دانشجویان مسلمان، بدون توجه به وابستگی‌های فرقه‌ای خود، ایران را به چشم سرمشق خود دیدند. بدین ترتیب، دانشجویان سنی «الجماعةالاسلامیه» در دانشگاه قاهره اعلام کردند انقلاب مردم ایران... شایسته بررسی عمیق است تا از آن درس بگیریم، انگیزه کسب کنیم و از این سرمشق بهره‌مند شویم».[1] در حقیقت، هم نخبگان و هم عموم مردم این انقلاب را به ندرت یک پیروزی شیعی می‌شمردند. بسیاری از مسلمانان، آن را غلبهٔ اسلام بر نیروهای اهریمنی و پیروزی جهان سوم بر امپریالیسم امریکا می‌دانستند.

اما این سخن بدین معنا نیست که اختلاف شیعه و سنی به کلی از بین رفته بود. در جوامعی که اقلیت بزرگ شیعه احساس محرومیت می‌کنند. طبیعی است آنان با کشوری که تشیع بر آن حاکم است احساس خویشاوندی کنند. همچنان که طبیعی است نمونهٔ ایران برای اکثریت سنی چندان جذاب نباشد. بنابراین، مجاهدین سنی افغانستان به پاکستان چشم دوخته‌اند و گروههای شیعه پیوندهای نزدیک‌تری با ایران داشته‌اند.

اسطورهٔ دوم، درهم ریختگی و نابسامانی را ویژگی‌های بارز انقلاب ایران می‌داند. تمام انقلاب‌ها از دید ناظران توأم با هرج و مرج هستند، اما به تدریج الگوهای منظم رفتار اجتماعی و سیاسی استمرار می‌یابد. حتی در میانهٔ بی‌نظمی پس از سقوط حکومت بسیار متمرکز و مسلط پهلوی، نهادهای اساسی دولت و جامعه ایجاد یا بازسازی شدند. در ژانویه ۱۹۷۹ [بهمن ۱۳۵۷]، کمیته‌های انقلاب، پس از فروپاشی حکومت پیشین، به تنظیم خدمات اجتماعی پرداختند. در مارس ۱۹۷۹ [فروردین ۱۳۵۸] فقط ۲ ماه پس از بازگشت [امام] خمینی به ایران، یک همه‌پرسی برگزار شد که جمهوری اسلامی را جایگزین سلطنت کرد. در ماه اوت اعضای مجلس خبرگان برای تهیه قانون اساسی جدید انتخاب شدند که در نوامبر همان سال این قانون تهیه شد. در ژانویه ۱۹۸۰، انتخابات ریاست جمهوری برگزار شد و در مارس و مه حزب جمهوری اسلامی اکثریت کرسی‌ها را در مجلس جدید به دست آورد. انقلاب با ایجاد یک نظام قضایی انقلابی، که بعداً در وزارت دادگستری ادغام شد و نیز با تشکیل شورای نگهبان به نهادینه کردن خود ادامه داد.[2]

برخلاف اسطوره دوم که انقلاب را توأم با هرج و مرج می‌داند، اسطوره سوم معتقد است که [مسیر] انقلاب ایران بسیار قابل پیش‌بینی است. این تصور بر این فرض مبتنی است که ایدئولوژی پیش‌برنده رژیم بر پایهٔ آموزه‌های اسلامی قرار دارد و از این رو، سیاست‌گذاری‌ها از قبل تعیین شده و آشکار است. اما در حقیقت، عقاید اسلامی به صورت‌های بسیار گوناگونی تفسیر می‌شود، نظیر تفاوت‌هایی که بین آیت‌الله خمینی و دکتر شریعتی، روشنفکر تحصیل‌کرده فرانسه دیده می‌شود. حتی روحانیان هم که از پیشینه و آموزش‌های مشابهی برخوردارند، دیدگاههای بسیار متفاوتی دارند؛ چنان که [امام] خمینی و آیت‌الله شریعتمداری دربارهٔ ماهیت حکومت روحانی با یکدیگر اختلاف‌نظر داشتند. علاوه بر این، بحث‌های مجلس نشان می‌دهد که ناهمگونی‌های زیادی در نوع درک و تفسیر وجود دارد. مثلاً در این سال‌ها، مجلس و شورای نگهبان بر سر موضوع تقسیم اراضی، کشمکش داشته‌اند، حرمت مالکیت خصوصی با مصادره‌های دولت و توزیع مجدد به نام عدالت اجتماعی تعارض دارد.

این اسطوره هم فریبنده است؛ زیرا تغییرپذیری ذاتی و عمل‌گرایی ناگزیر تمام انقلاب‌ها را نادیده می‌گیرد. روابط ایران با اتحاد شوروی نمونه‌ای از این ویژگی‌هاست. شاید انتظار داشته باشیم که ناسازگاری اسلام با الحاد مارکسیستی و دشمنی [امام] خمینی با ابرقدرت‌ها (نه شرقی و نه غربی) مانع روابط با شوروی می‌شود. اما واقعیت بسیار پیچیده‌تر است. از سال ۱۹۷۹ تا نیمهٔ ۱۹۸۳، که روابط ایران و ایالات متحده قطع بود، ایرانیان روابط دیپلماتیک مناسب، هر چند سردی، با اتحاد شوروی داشتند، سلاح‌های روسی را (از طریق کرهٔ شمالی) می‌خریدند و حتی وجود حزب مارکسیستی توده را در کشور تحمل می‌کردند. حتی جنگ مقدس ظاهراً انعطاف‌ناپذیر نیز این نکته را نشان می‌دهد. هر چند آیت‌الله خمینی بارها تأکید کرد که پیش از سقوط رژیم صدام حسین در بغداد، جنگ پایان نخواهد یافت، اما چند تن از روحانیان برجسته در پی عقب‌نشینی‌هایی که در جبهه‌ها رخ داد، با این امر مخالفت کردند. علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، رئیس مجلس که به اندازه [امام] خمینی سرسخت بود، سرانجام موفق شد او را برای پذیرش آتش‌بس با عراق ـ که [امام] خمینی آن را به «سرکشیدن جام زهر»[۳] تشبیه کرد ـ قانع کند؛ زیرا آشکار شده بود که نه اقتصاد و نه روحیهٔ عمومی توانایی ادامهٔ حمایت از فداکاری‌ها و قربانی‌ها را ندارند.

بحث‌های داخلی بر سر قطعنامه جنگ ایران و عراق چهارمین و آخرین اسطوره را

پدید می‌آورد: ایرانیِ میانه‌رو وجود ندارد. این توصیف در نتیجهٔ بحران گروگانگیری ۸۱-۱۹۷۹ مرسوم شد. طی این بحران، در نتیجهٔ ناتوانی حکومت ایالات متحده در مذاکره با رژیمی که نمی‌خواست یا نمی‌توانست بر دانشجویان تسلط یابد، تصویری که از حکومت ایران ارائه شد این بود؛ حکومت ملایان غیرمنطقی و مسلح. این تصور در تلاش برای دادوستد اسلحه و ماجرای ایران ـ کنترا بار دیگر تأیید شد. از نظر بیشتر منتقدان، شکست این سیاست ناشی از نبود میانه‌رو واقعی در حکومت ایران بود، نه حاصل اشتباه در پیشبرد سیاست. اما این اسطوره‌سازی دربارهٔ ترکیب نخبگان ایرانی ـ که در جهت رسیدن به اهداف خود انجام می‌گیرد ـ مانع از توجه به این واقعیت پیچیده می‌شود که در یک محیط دائماً در حال تغییر جناح‌ها نیز تغییر می‌یابند. تقسیم به رادیکال و میانه‌رو، ساده‌نگری محض است؛ حتی خود [امام] خمینی گاهی «چپ‌گرا» و گاهی «راست‌گرا» به نظر می‌رسید. مثلاً در زمینهٔ تقسیم اراضی، او صراحتاً حدیثی از پیامبر را نقل کرد به این مضمون که باید فقرا را در اموال خود شریک کرد. اما در همین حال قوانین موجود در حمایت از مالکیت خصوصی را لغو نکرد و با آگاهی از وجود بازاریان در بین طرفداران خود اجازه نداد که دولت کنترل بیشتری بر اقتصاد اعمال کند. با آن که جناح‌گرایی در اکثر نظام‌های سیاسی معمول است، این ویژگی در شرایط انقلابی نمود بیشتری می‌یابد.

اسطوره‌های یاد شده نگرش نادرستی را دربارهٔ بازتاب انقلاب ایران در خارج از مرزهای این کشور، در غرب رایج کرد. مثلاً این باور که انقلاب در اساس شیعی است، این تصور را تقویت کرد که به طور کلی، شیعیان بیش از سنیان آرمان‌های انقلابی را می‌پذیرند. کودتای نافرجام بحرین ـ که اکثریت جمعیت آن شیعه هستند ـ در دسامبر ۱۹۸۰ ظاهراً این فرض را تأیید می‌کرد؛ با این حال، حتی در آنجا قیام عمومی رخ نداد. در عراق، شیعیان که دست‌کم ۶۰درصد جمعیت و بخش عمده‌ای از مقامات و نیروهای نظامی را تشکیل می‌دهند، دعوت‌های مکرر آیت‌الله خمینی را نپذیرفتند که از آنها می‌خواست جنگ را یک جهاد مقدس شیعی بدانند، نه نبردی ملی. بیشتر شیعیان در کویت و در استان شرقی عربستان سعودی نیز به درخواست‌های فرقه‌گرایانه پاسخ مثبت ندادند.

این پیش‌فرض نیز که ایدئولوژی ایران کاملاً شفاف و آشکار است، موجب سوءتفاهم غرب نسبت به صدور انقلاب شد. پیش‌فرض یاد شده همچنان استمرار

یافته است؛ گر چه شواهد نشان می‌دهد که رهبران ایران خود دربارهٔ شیوه اقدام ـ حتی در امر مهمی مانند این که صدور انقلاب چگونه باشد، با ارائه الگو یا با استفاده از شمشیر ـ مردد هستند، یا دست‌کم اختلاف‌نظر دارند. [امام] خمینی خود راههای مختلفی را توصیه می‌کرد: ایجاد تحول فرهنگی، تبلیغ مذهبی، ارتباطات مردمی و مبارزه مسلحانه. او یک بار اظهار داشت: «مایی که می‌خواهیم اسلام در همه جا باشد و اسلام صادر بشود، ما که نمی‌گوییم که می‌خواهیم با سرنیزه صادر بکنیم». در عین حال بیان کرد: «اگر خاضع شدند دولت‌ها و حاضر شدند به مضامین اسلامی رفتار کنند، بپذیرند آنها را و اگر حاضر نشدند، با آنها ستیز کنند و نترسند از چیزی».[۴]

یکی دیگر از حوزه‌هایی که دربارهٔ آن اتفاق‌نظری وجود ندارد، این است که آیا باید به ساختن انقلاب در داخل اولویت داد یا به صدور آن به خارج. علاوه بر چنین ابهاماتی، سیاست‌گذاران ایرانی از محدودیت‌های سیاسی که آزادی عمل آنها را کاهش می‌دهد، بی‌اطلاع نبوده‌اند. ایرانیان نیز، چنان که در تمامی حوزه‌های سیاسی دیده می‌شود، در تعقیب اهداف خود انعطاف‌پذیری نشان داده‌اند. آنان با این که سال‌ها خواستار سرنگونی رژیم‌های حاشیهٔ خلیج [فارس] بودند، منافع خود را در حفظ روابط عادی با این رژیم‌ها ـ حتی در میانهٔ جنگ ایران و عراق ـ دیدند. از زمان آتش‌بس در اوت ۱۹۸۸ [مرداد ۱۳۶۷] ایران به سوی بهبود روابط با چند کشور عضو شورای همکاری خلیج [فارس]، به‌ویژه امارات عربی متحده و عمان، حرکت کرده است.

بازتاب جهانی انقلاب ایران

تأثیر انقلاب بر کشورهای اسلامی دیگر، حداقل به همان اندازه که به تلاش‌های خود ایران وابسته بوده، به وضعیت کشور و منطقه مورد نظر نیز بستگی داشته است. بنابراین، هر تحلیلی، اساساً باید با توجه به کشور یا منطقهٔ مورد بررسی انجام گیرد و عواملی همچون ترکیب نخبگان بومی، ماهیت گروههای اسلامی و گروههای مخالف در آن کشور و دیگر عوامل مهم محلی مورد توجه باشد.

فصل‌های این کتاب عهده‌دار چنین تحلیلی است. در نتیجهٔ این تحلیل و بررسی که دربارهٔ جهان اسلام انجام می‌گیرد، آشکار می‌شود که بازتاب جهانی انقلاب ایران چهار شکل داشته است. نخست، در دو کشور (لبنان و بحرین) دخالت ایران ملموس و

چشمگیر بوده است. دوم، در تعداد بیشتری از کشورها، الگوی ایران و تشویق‌های این کشور جریان‌های سیاسی اسلامی پیشین را تقویت کرده و شتاب بیشتری بخشیده است (مصر، تونس، نیجریه، اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، پاکستان و فیلیپین). سوم، ایران نقش عام‌تری در برانگیختن ایدئولوژی و تفکر سیاسی اسلامی ایفا کرده است (مصر، سودان، مالزی و اندونزی). چهارم، الگو و فعالیت‌های ایران دلیل و بهانهٔ لازم را فراهم آورده است تا بعضی حکومت‌ها (عراق، مصر، تونس و اندونزی) جنبش‌های اسلام‌گرای مخالف را مهار و سرکوب کنند.

ایران در برخی کشورهای اسلامی مستقیماً مداخله کرده و این مداخله در تعدادی از آنها تأثیر چشمگیری در روند امور داشته است. مهمترین نمونه لبنان است: دخالت ایران محیط سیاسی را که جمعیت شیعهٔ محلی در آن با دولت لبنان به چالش پرداخته، تغییر شگرفی داده است.

در بیشتر کشورهای اسلامی، تأثیر ایران انقلابی غیرمستقیم بوده و ایران عمدتاً نقش الگو را داشته است، نه مداخله‌گر مستقیم. این نکته به‌ویژه در دورهٔ آغازین پس از انقلاب صادق بود که سنی و شیعه در سراسر جهان اسلام شهامت و ایمان انقلابیون را می‌ستودند و ایران با بنیادگرایی و احیاگری اسلامی مترادف شمرده می‌شد. الگوی ایران برای فعالان مسلمان محلی عامل شتاب‌دهنده‌ای بود و آنان می‌دیدند که نگرانی‌های آنان، اینک نه منحصر به فرد است و نه لاینحل. شورش‌های سیاسی خودجوشی در مکان‌های مختلفی همچون عربستان سعودی، پاکستان، کویت و بحرین روی داد. نمایندگانی از سازمان‌های اسلامی خاورمیانه و جنوب و جنوب‌شرقی آسیا بلافاصله پس از انقلاب به تهران سفر کردند. حمایت انورسادات از شاه و اتهامات او به آیت‌الله خمینی استثنایی بود بر این قاعده. حتی امیران هراسان خلیج [فارس] نیز در برابر چنین آرمان پرطرفداری سکوت احتیاط‌آمیزی پیشه کرده بودند.

مهمترین تأثیرگذاری ایران انقلابی بر جهان اسلام در سطح افکار و ایدئولوژی است. احیاگری اسلامی ویژگی بارز و جنبهٔ جهانی افکار برخی ایدئولوگ‌های سنی همچون حسن‌البنا و سیدقطب از مصر، ابوالعلا مودودی از پاکستان و ابوالحسن علی ندوی از هند بوده است. در نتیجهٔ انقلاب، آثار دو ایدئولوگ ایرانی، یعنی [امام] خمینی و علی شریعتی، در سطح گسترده‌ای در جهان اسلام ـ و غیر اسلام ـ ترجمه و

توزیع شد. به‌ویژه آثار شریعتی از مصر تا مالزی رواج فراوانی یافته است. مبارزان مصری و نیز فعالان تونسی، شریعتی را یکی از الهام‌دهندگان خود می‌دانند.[۵] در مالزی و اندونزی نوشته‌های شریعتی بسیار در دسترس است و نشریات پرنفوذی همچون «پریسما» و «داکوه [دعوت]» به افکار او اقبال چشمگیری نشان داده‌اند.[۶] در نتیجه، افکار شریعتی و به میزان کمتری اندیشه‌های [امام] خمینی، بر دانشجویان و روشنفکران و نیز فعالان سیاسی تأثیر نهاده است. بین این افکار و فعالیت‌های اعتراضی چه ارتباط باشد و چه نباشد، بی‌تردید به خطا نرفته‌ایم اگر بگوییم نسل مسلمان پس از انقلاب در سراسر جهان پذیرفته‌اند که اسلام برای اصلاح سیاسی و اجتماعی برنامه دارد.

هر چند انقلاب اسلامی جنبش‌های اسلامی مخالف را تقویت کرده، اما حکومت‌ها از آن برای مشروعیت بخشیدن به مهار این جنبش‌ها یا مساعدت خود به آنها بهره جسته‌اند. بسیاری از حکومت‌ها، برجسته کردن زیاده‌روی‌های سیاسی انقلاب، اعدام‌ها و نقض حقوق‌بشر، شکست اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و ماهیت فرقه‌ای رژیم پس از انقلاب، بسیاری از منتقدان و ناراضیان مسلمانِ خود را آشکارا به ایران وابسته دانسته و به این بهانه آنها را به باد حمله گرفته‌اند. برای مثال، در تونس حکومت بورقیبه امید داشت با «خمینیست» نامیدن فعالان اسلامی آنها را بی‌اعتبار کند و به ویژه می‌کوشید با اظهار این که همهٔ تونسی‌ها به «گرایش اسلامی» تعلق دارند، جنبش گرایش اسلامی (ام.تی.آی)* را از اعتبار بیندازد. به همین شکل، حکومت مصر نیز تلاش کرده است با دادن عنوان انصار خمینی به حداقل یکی از گروههای اسلامی، جنبش اسلامی مخالف را بدنام کند. مفهوم ضمنی این برچسب این نبود که جنبش اسلامی مخالف افراطی و متحجر است، بلکه این هم بود که این جنبش ضدمصری و طرفدار الگوهای بیگانه است.

در جنوب شرقی آسیا، حکومت اندونزی همواره در برابر خطرات «اسلام منحط» که غالباً به لیبی و ایران نسبت داده شده، هشدار داده است. در چند مورد، رژیم سوهارتو گروههای مخالف را متهم کرده است که از پشتیبانی ایران برخوردارند و علیه دولت فعالیت می‌کنند. تصور می‌شد که ایران از یک گروه، یعنی هیأت انقلاب

*. Islamic Tendency Movement (MTI).

اسلامی* حمایت می‌کند؛ و همین قدر که یکی از سردبیران نشریه‌ای ستونی با عنوان «پند آیت‌الله خمینی» نوشت، کافی بود که به «اشاعه انقلاب اسلامی» متهم و به ۱۳ سال زندان محکوم شود. وزیر امور مذهبی با مقایسهٔ عملکرد نادرست اسلامی که ایران تبلیغ می‌کند، با «اسلام واقعی»، بر این تصور که ایران ویرانگر است، تأکید کرد: «هر چند جنبش افراط‌گرایی (در اندونزی) از هنگام انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ قدرتمندتر شده است، اما عموم مسلمانان طرفدار این رویکرد ستیزه‌جویانه نیستند».[۷] بدین ترتیب، حکومت‌ها برای مقابله با تصویر موفقی که مخالفانشان از انقلاب اسلامی ارائه می‌دهند، به کابوس ایران افراطی، متعصب و پرآشوب تشبث می‌جویند تا توان خود را برای نامشروع نشان دادن مخالفان افزایش دهند.

چشم‌انداز خط‌مشی‌ها

تصویری که ترسیم کرده‌ایم، مربوط به انقلابی پیچیده و چند بُعدی است که نه چنان که منتقدانش می‌پندارند از نظر ایدئولوژیک تغییرناپذیر و پیوسته بیم‌آور است و نه چنان که مدافعانش گمان می‌کنند، انعطاف‌پذیر و بی‌خطر است. حفظ چنین دیدگاه پیچیده و ظریفی به سبب مجموعهٔ حوادثی که در گذشته نزدیک روی داده دشوار است؛ حوادثی از قبیل اشغال سفارت امریکا در تهران در نوامبر ۱۹۷۹ و آزادسازی گروگان‌ها در ژانویه ۱۹۸۱، پشتیبانی ایران از بمب‌گذاری، آدم‌ربایی و اعمال خشونت‌آمیز دیگر در خاورمیانه، تبلیغات شدید ضدغربی و تازه‌تر از همه، بازتاب سیاسی قضیهٔ سلمان رشدی.

با این حال، آشکار است که ایالات متحده و ایران اشتراک منافع درازمدت و قابل‌توجهی دارند. ایران به دلیل داشتن جمعیت نسبتاً زیاد (در آغاز قرن [بیست و یکم] جمعیت ایران دو برابر مجموع جمعیت دیگر کشورهای حاشیه خلیج [فارس] خواهد بود)، ذخایر نفت و گاز، همسایگی با اتحاد شوروی [سابق] و مشرف بودن بر تنگهٔ حیاتی هرمز، اهمیت جغرافیایی آشکاری دارد. ایران، همچنین با توجه به روابط این کشور با کشورهای همسایه، که اهمیت زیادی برای ایالات متحده دارند، از جمله ترکیه، پاکستان و کشورهای نفت‌خیز خلیج [فارس]، ارزش به سزایی برای منافع ایالات متحده دارد.

---

*. Islamic Revolution Board.

برای دولت‌های خلیج [فارس]، اهمیت استراتژیک ایران از زمان آتش‌بس ایران ـ عراق افزایش یافته است؛ زیرا اینک ایران می‌تواند وزنه‌ای در برابر عراق باشد. کشورهای عضو شورای همکاری خلیج [فارس] با عراقی مواجهند که خود را مهمترین کشور منطقه، اگر نگوییم مهمترین کشور عرب، می‌داند و دارای ارتشی بزرگ و کارآزموده است. هر چند عراق در جنگ با ایران خسارت‌های سنگینی دید و باید دوران بازسازی دشواری را پشت سر بگذارد، اما این کشور تاکنون تمایل خود را به پیگیری سیاست خارجی فعالی در خاورمیانه نشان داده است. در واکنش به این مسأله، اعضای شورای همکاری خلیج [فارس] که زمانی جنگ‌طلبی‌های عراق را از نظر مالی تأمین می‌کردند، اما همهٔ پل‌های بین خود و ایران را ویران کرده، اینک نگران نیات عراق‌اند و در نتیجه، ممکن است آماده گسترش روابط با ایران باشند.

البته درست است که با پیوستن مصر، اردن و یمن شمالی [پیشین] به شورای همکاری اعراب و با امضای پیمان عدم تعرض بین عربستان سعودی و عراق در سال ۱۹۸۹، این کشور نشان داده که اساس وضعیت موجود در خاورمیانه را پذیرفته است، اما این امر هر قدر اطمینان‌آور باشد، بعید است که کشورهای خلیج [فارس] ادعاهای دائمی عراق نسبت به کویت، یا دست‌کم جزایر آن و استفاده این کشور از سلاح‌های شیمیایی در جنگ علیه ایران و حتی بخش‌هایی از جمعیت خود را فراموش کنند. سوابق طولانی‌تر تاریخی نشان می‌دهد که امیران خلیج [فارس] می‌توانند با ایرانِ مسلط زندگی کنند، اما از ایرانی که بخواهد انقلاب خود را صادر کند، بیم دارند. تغییر فضای سیاسی موجب شده است که دولت‌های محلی تهدید کمتری از سوی ایران احساس کنند، اما در همین حال، عراق برای آنان خطرناک‌تر به نظر می‌رسد. سیاست ایالات متحده در خلیج [فارس] که خواستار حفظ ثبات منطقه و روابط نزدیک با شورای همکاری خلیج [فارس] است، نمی‌تواند نسبت به فضای جدید بی‌اعتنا باشد.

و اما منافع دراز مدت ایران نیز دو گرو بهبود روابط با ایالات متحده است. ایران بخواهد یا نخواهد، ایالات متحده در نظام بین‌المللی که ایران باید در آن نقش ایفا کند، قدرت غالب را دارد. گرچه ایران برای بازسازی اقتصاد و نیروهای نظامی خود، گزینهٔ اروپا را نیز پیش رو دارد، اما ایالات متحده در هر دو زمینه مزیت‌هایی دارد که نمی‌توان از آن چشم پوشید. همچنین، ایرانیان با بررسی محیط منطقه‌ای خود در می‌یابند که توجه به عراق و اتحاد شوروی گریزناپذیر است. دولت ایران که نگران

نقشه‌های عراق است، مجبور است به خطرات پشتیبانی خاص ایالات متحده از عراق توجه نشان دهد. همچنین ایالات متحده می‌تواند عامل توازن سیاسی در برابر خرس روسی در شمال [ایران] باشد که در قرن حاضر دو بار خاک ایران را اشغال کرده است.

به‌رغم این منافع درازمدت، باید گفت که گزینه‌های سیاست کوتاه‌مدت محدود است. آیندهٔ نویدبخشی به چشم نمی‌آید. تصور منفی ایران از ایالات متحده را حوادث چندی تقویت کرده است: حمله به [ناو] امریکایی «استارک» در مه ۱۹۸۷، که گرچه از سوی عراق انجام گرفته بود، اما به دلیل جو نامطلوبی که ایرانیان ایجاد کرده بودند آنان مقصر قلمداد شدند؛ درگیری‌های نیروی دریایی امریکا با نیروهای ایرانی در اکتبر ۱۹۸۷؛ ساقط کردن هواپیمای غیرنظامی ایران در ژوئیه ۱۹۸۸ از سوی [ناو] امریکایی «وینسنس»؛ و نیز از سرگیری تحریم اقتصادی ایران توسط ریگان، رئیس جمهور امریکا در نوامبر ۱۹۸۸. در نظر ایالات متحده که ایران را از سال ۱۹۷۹ بلای جان خود تلقی کرده است، به‌ویژه ماجرای ایران ـ کنترا بی‌اعتمادی به حکومت ایران را که به جناح‌های زیادی تقسیم شده است ـ و نیز سوءظن دائمی نسبت به عدم امکان برقراری روابط عادی را به ارث گذاشته است. جرج شولتز وزیر خارجه [امریکا] در این باره چنین گفت: «مردان ما... گرفتار دزدان شده‌اند».[۸] صدور حکم قتل سلمان رشدی، نویسندهٔ کتاب «آیات شیطانی»، از سوی [امام] خمینی ناآرامی‌های زیادی را در جهان اسلام برانگیخت و بار دیگر این تصور رایج را که اسلام فاقد مدارا و ایران انتقام‌جوست تقویت کرد. دولت بوش از تصمیم اتحادیه اروپا برای قطع روابط دیپلماتیک با تهران در پی قضیهٔ سلمان رشدی پشتیبانی کرد.

با این حال، با درگذشت [امام] خمینی، اکنون ممکن است گزینه‌های جدیدی پدیدار شود و نباید دوران عمل‌گرایی را که از اواسط دههٔ ۱۹۸۰ تا سال ۱۹۸۹ در ایران شکل گرفت، از نظر دور داشت. هر روزی که می‌گذشت، حکومت ایران مجبور بود برای اصلاح اقتصاد خود، صدور انقلاب به خارج و ادارهٔ جنگ با عراق، نقشه‌های خود را تعدیل کند. ایدئولوژی، هر چند هنوز برخی رهبران برجسته و بعضی گروهها با هیجان از آن دفاع می‌کنند، عقب‌نشینی کرده است. حتی [میر] حسین موسوی خامنه، نخست‌وزیر، که طرفدار اقتصاد متمرکز بود و از سلطهٔ خارجیان بر اقتصاد ایران انتقاد می‌کرد، در سال ۱۹۸۸ این نظر را مطرح کرد که ایران ممکن است از وام و تخصص خارجی استفاده کند.[۹]

در همین زمان، مسئولانی همچون هاشمی رفسنجانی و علی‌اکبر ولایتی، وزیر امور خارجه، در به پایان رساندن جنگ و تا زمان ماجرای سلمان رشدی، در بهبود روابط با کشورهای اروپایی تأثیر زیادی داشتند. شاید مهمترین نشانهٔ پیروزی مصالح حکومتی بر ایدئولوژی اسلامی، دستور قاطع [امام] خمینی به رئیس جمهور در ژانویه ۱۹۸۸ باشد که: «حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند».[۱۰] افزایش قدرت رفسنجانی و [آیت‌الله] خامنه‌ای پس از درگذشت [امام] خمینی می‌تواند فرصت‌های جدیدی برای عمل‌گرایی و بهبود بخشیدن به روابط بین‌المللی فراهم آورد.

سرانجام، واکنش‌های جهان اسلام به تجربهٔ ایران، به تلاش ایران برای صدور انقلاب و به قضیهٔ رشدی، طیف‌های گوناگون اسلام را نشان داده است. مسلمانان، مانند پیروان ادیان بزرگ دیگر، طیفی از مواضع و جهت‌گیری‌ها دارند. با توجه به قدرت احیاگری اسلامی از رباط تا کوالالامپور، واکنش‌های ایالات متحده در برابر ایران نه تنها بر روابط این دو کشور، بلکه بیش از آن، بر تلقی مسلمانان از ایالات متحده تأثیر خواهد نهاد. این امر بر روابط بلندمدت ایالات متحده با اکثریت میانه‌روِ فعالان اسلامی یا «بنیادگرایان» که امروزه غالباً جریان اصلی در مصر، تونس، سودان، کویت، پاکستان و مالزی را تشکیل می‌دهند، مؤثر خواهد بود.

اکثریت بسیار زیادی از جنبش‌ها و سازمان‌های اسلامی ـ اعتقادی به انقلاب قهرآمیز ندارند، اما می‌خواهند تا حد امکان تغییراتی سیاسی ـ اجتماعی در نظام‌های حکومتیِ تثبیت شده خود پدید آورند. این رویکرد در جنبش گرایش اسلامی (ام.تی.آی) تونس، اخوان‌المسلمین سودان و جنبش جوانان مسلمان مالزی (اَبیم)* جلوه‌گر است. این گروهها ادارهٔ برخی درمانگاههای تخصصی، مدارس، مهدکودک‌ها، مراکز اجتماعی، بانک‌ها و انجمن‌های وکلای تسخیری را در دست دارند. اعضای آنها در انتخابات پارلمانی شرکت می‌جویند، در دستگاه اداری کار می‌کنند و در سودان، پاکستان و مالزی در هیأت دولت مقام‌هایی داشته‌اند. مسلمانان نیز همچون بسیاری کسان دیگر در جهان رو به توسعه، در برابر ایالات متحده (و نیز اروپا و اتحاد شوروی) محتاط و گاه منتقدند، اما لزوماً ضدامریکایی نیستند. این تلقی که سیاست

*. Malaysian Muslim Youth Movement (ABIM).

ایالات متحده ضداسلام است، به صورت بالقوه می‌تواند این میانه‌روها را به تندروی بکشاند. بنابراین، سیاست‌گذاران امریکایی باید در هنگام دسته‌بندی واکنش‌های کنونی [جهان اسلام] در برابر ایران، تفسیر کلی خط‌مشی‌های اسلامی و برنامه‌ریزی سیاسی بلندمدت، متوجه این اکثریت میانه‌رو باشند.

از دید سیاست‌گذاران، نکات قطعی در آیندهٔ روابط ایالات متحده و ایران بسیار اندک است. نمی‌توان انکار کرد که روابط این دو کشور همواره سرشار از نفرت بوده و [آرزوی] آغاز عصری جدید همیشه چون شبحی زودگذر از بین رفته است. اما در این نکته نیز نمی‌توان تردید کرد که تماس‌ها و دادوستدها، هر چند غیرمستقیم، بین دو دشمن، به احتمال زیاد بیش از قطع رابطهٔ کامل، به بهبود روابط خواهد انجامید. به نظر می‌رسد ظهور جریان مصلحت‌گرا در حکومت ایران و نیز پدید آمدن فضای جدیدی در منطقه در پی آتش‌بس در جنگ خلیج [فارس]، به زمینه‌سازی و تضمین افزایش این تماس‌ها و باز نگه‌داشتن خط ارتباط ـ حتی فقط از طریق متحدان ایالات متحده ـ کمک می‌کند.

افرادی که در نگارش این کتاب ما را یاری کردند:

* **شاهرخ اخوی:** استاد مطالعات بین‌الملل و حکومت، دانشگاه کارولینای جنوبی. وی دبیر مجموعه و خاورمیانه (انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک)، دبیر بررسی کتاب ***Iranian Student*** نویسنده مقالاتی درباره مصر و سیاست ایران و ***Religion and Politice in Contremoprary***.

* **لیسا اندرسن:** دانشیار علوم سیاسی و مدیر عامل انستیتوی خاورمیانه در دانشگاه کلمبیاست. او ، نویسنده و نیز ***The State and Social Transformation in Tunisia and Libya 1830-1980***مقالاتی درباره نظریه سیاسی، تاریخ و سیاست افریقای جنوبی است.

* **جان ال. اسپوزیتو:** مدیر مرکز مطالعات بین‌الملل و استاد مطالعات مذهبی در کالج صلیب مقدس است. وی رئیس انجمن مطالعات خاورمیانه و شورای امریکایی مطالعه جوامع اسلامی است. برخی آثار او عبارت است از:

- Islam and Politice, Islam: The Straight Path, Women in Muslim Family Law, Voices of Resurgent Islam.

- Islam in Asia.

* **ابراهیم قنبری:** سفیر و نماینده دائم نیجریه در سازمان ملل، استاد علوم سیاسی در دانشگاه احمدو بلو در زاریا، نیجریه و وزیر خارجه پیشین نیجریه (۸۵-۱۹۸۴). وی چندین برنامه تدریس در ایالات متحده داشته است از جمله به عنوان استاد مدعو در مدرسه مطالعات پیشرفته بین‌الملل دانشگاه جان هاپکینز. او مقالاتی در نشریات مختلف داشته و نویسنده کتاب:

Nigerian Foreign Policy at Cross - Roads: Defending the Nation's Interest in the 1980s.

* **دیوید ای. لانگ:** استاد سیاست خاورمیانه در آکادمی گارد ساحلی است. وی در وزارت خارجه کار کرده و رئیس بخش تحقیقات خاور نزدیک این وزارتخانه، عضو اداره سیاستگزاری

و معاون مدیر اداره ضدتروریسم بود. او مطالب زیادی درباره عربستان سعودی و خلیج [فارس] نوشته است. بعضی از آثارش عبارت است از:

- *The Hajj Today: A Survay of the Contemporary Pilgrimage To Makkah.*
- *The United States and Saudi Arabia: Ambivalent Allies.*

* **قیصر ادیب ماجول:** استاد بازنشسته دانشگاه فیلیپین است. او پس از دریافت دکتری تخصصی خود از دانشگاه کُرنل، چند سال استاد مطالعات اسلامی، علوم سیاسی و فلسفه در دانشگاه فیلیپین بود. وی نویسنده پرکاری در خصوص اسلام در آسیاست که آثار منتشر شده‌اش عبارتند از:

- *The Contemporary Muslim Movement in the Philippines, The Muslims of the Philippines.*
- *Islam and Development: A Collection of Essays.*

* **آگوستوس ریچارد نورتون:** دانشیار سیاست تطبیقی در بخش علوم اجتماعی آکادمی نظامی ایالات متحده است. او نویسنده، نویسنده همکار یا ویراستار چندین کتاب از جمله: *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon* و سردبیر نشریه *The International Relation of the PLO* است.

* **مارتا بریل اُلکات:** استاد و رئیس بخش علوم سیاسی در دانشگاه کُلگیت است. وی نویسنده کتاب *The Kazakhs* و دبیر و نویسنده اصلی *Soviet Multinational State* است. او مقالاتی درباره مسائل ملیت‌ها در شوروی به طور عام و وضعیت در آسیای مرکزی به طور خاص نوشته است. وی که سفرهای مکرری به اتحاد جماهیر شوروی داشته است، کتابی به نام *Soviet Central Asia in Modern Times* می‌نویسد.

* **جیمز پ. پیسکاتوری:** مدرس ارشد دانشگاه ویلز و دانشیار پیشین مطالعات خاورمیانه در مدرسه مطالعات پیشرفته بین‌الملل دانشگاه جان هاپکینز است. در سال ۱۹۸۵، او عضو امور بین‌الملل شورای روابط خارجی بود. وی نویسنده یا ویراستار چندین کتاب از جمله:

- *Islam in a World of Nation - States.*
- *Islam in the Political Process.*

* **فرهنگ رجایی:** تحصیل‌کرده دانشگاه‌های ویرجینیا، اُکلاهما و تهران، استادیار پژوهشگاه فلسفه ایران در تهران. از آثار منتشر شده‌اش می‌توان به: *Islamic Values and World Views: Khomeyni on Man, the State, and International Politics* اشاره کرد. او ترجمه‌هایی نیز از انگلیسی به فارسی دارد.

* **روح‌الله کارگر رمضانی:** صاحب کرسی استادی هاری اف بیرد حکومت و امور خارجی در

دانشگاه ویرجینیا که از سال ۱۹۵۴ در آن تدریس داشته است. آخرین کتاب‌هایش عبارتند از:

- *Revolutionary Iran:Challenge and Response in the Middle East.*
- *The Gulf Cooperation Council: Record and Analysis.*

وی نویسنده همکار و ویراستار کتاب *Iran's Revolution: The Search for Consensus* نیز هست.

* **فیلیپ روبینز:** رئیس بخش خاورمیانه در انستیتوی سلطنتی امور بین‌الملل، کاتام هاوس، است. او نویسنده کتاب *The Future of the Gulf, Politics and Oil in the 1990s* است و درباره سیاست عراق بسیار نوشته است.

* **اولیور روی:** پژوهشگر مرکز ملی تحقیقات علمی در پاریس است. وی هفت سفر به نیروهای مقاومت در افغانستان داشته است و نویسنده کتاب *Islam and REsistance in Afghanistan* و مقالاتی درباره ایران و افغانستان است.

* **جان وُل:** استاد تاریخ و رئیس بخش تاریخ در دانشگاه نیوهمپشایر است. از آثار منتشر شده وی به این کتاب‌ها می‌توان اشاره کرد:

- *The Sudan: Unity and Diversity in a Multicultural State, Islam: Continuity and Change in the Modern World.*
- *Historical Dictionary of the Sudan.*

* **فرد ر. فون در مِهدِن:** استاد آلبرت توماس علوم سیاسی در دانشگاه رایس است. او نویسنده یا ویراستار کتاب‌ها و مقالات محققانه‌ای است شامل:

Religion and Nationalism in Southeast Asia, Southeast Asia 1930-1970, Politics of the Developing Nations, Issues of Political Development.

- *Religion and Modernization in Southeast Asia.*

یادداشت

(۱)

1. Muhammad Husain Fadlallah, ***Islam and Violence in Political Reality, Middle East Insight 4,*** nos. 4 and 5, (1986); 10.

2. ***Middle East International 95***, (March 16, 1979):2.

۳. به نقل از:

Shahrough Akhavi, ***The Impact of the Iranian Revolution on Egypt.***

(۲)

1. Hamid Algar, " The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth - Century Iran", in ***Scholars Saints and sufis: Muslim Religious Institutions*** 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley and los Angeles: University California Press, 1972),247.

2. Ruhollah Khomeini, ***Islam and Revolution; Witings and Declarations of Imam Khomeinis,*** trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), 182-185.

3. Ibid, 249-50.

4. Jalal. Al - e Ahmad, ***Garbzadegi*** (Weststruckness), trans. John Green and Ahmad Alizadeh (Lexington, Ky.: Mazda press, 1982), 11, 59.

5. Ali Shariati, Om the ***Sociology of islam*** (Berkeley: Mizan Press, 1979), 17.

6. Ervard Abrahamian, " Ali Shariati : Ideologue of the Iranian Revolution", ***MERIP Reports 102)*** January 1982), 26.

7. Shahrough Akhavi, " Iran : Implementation of an Islamic State," in ***Islam in Asia : Religiom politics and Society,*** ed John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1987), 31.

8. Shaul Bakhash, ***The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*** (New York: Basic Books, 1984), 85.

9. Ibid., 86.

10. Akhavi, 38.

11. Said Amir Arjomand, ***The Turban for the Crown : The Islamic Revoution in Iran*** (New York: Oxford University Press, 1987), 164.

12. Ibid.

13. Eric Hooglund, " Iran 1980-85: Political and Economic Trends" in The ***Iranian Revolution and the Islamic Republic,*** 2d ed., Nikki R. Keddie and Eric Hooglund (Svracuse N. Y. Syracuse University Press, 1986), 20-21.

14. " Constitution of the Islamic Republic of Iran", ***Middle East journal*** 34 (Spring 1980), 185.

15. Delip hero, ***Iran under the Ayatollabs*** (London; Routledge & Kegan pau; 1985), 348.

16. Michael C. Hudson, " The Islamic factor in Syrian and Iraqi politicd,"in ***Islam in the political process*** ed. James P. Piscatori(Cambridge, Cambridge university Press, 1983), 86ff.

17. Jacob Goldberg" The shii Minority in Saudi Arabia, in ***sbiism and socialprotest,*** ed. Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie (New York University press, 1986), 243.

18. Bakhash, 234-35.

19. Hiro, 340.

(۳)

۱. تکوین نظام بین‌الملل جدید به قرارداد صلح وستفالیا برمی‌گردد که ۲۴ اکتبر ۱۶۴۸ به امضا رسید. این قرارداد نتیجه مذاکرات فرانسه و سوئد و مخالفانشان، اسپانیا و امپراتوری رم مقدس بود. قرارداد در دو شهر وستفالیا در آلمان منعقد شد. بر اساس شرایط قرارداد، حاکمیت و استقلال دولت‌های مختلف امپراتوری رم به طور کامل به رسمیت شناخته شد، امپراتوری رم عملاً قدرت خود را از دست داد و نقش دین در سیاست پس از جنگ سی ساله پایان یافت. حادثه‌ای قابل مقایسه با این رویداد در تاریخ اسلام رخ نداده است.

۲. برای توضیحات بیشتر بنگرید به:

R. K. Ramazani, The United States and Iran: The patterns of in fluence (New York: Praeger, 1982).

۳. سه حادثه مهم در سال‌های ۷۷-۱۹۷۲ که انفجار مردمی را سبب شد عبارتند از: تصمیم نیکسون در ۱۹۷۲ برای فروش همه سلاح‌های متعارفی که شاه درخواست کرده بود، افزایش قیمت نفت در ۱۹۷۳ که ناگهان حجم معتنابهی پول به جامعه سرازیر کرد و توقعات فزاینده ایرانیان را به نفرت فزاینده از شاه و امریکا تبدیل نمود، و تأسیس حزب رستاخیز در ۱۹۷۵ که نماد بالا گرفتن سرکوب سیاسی بود و بهم ریختگی‌های روانی و مالی ناشی از رونق اقتصادی حاصل شده را تلفیق کرد. برای اطلاعات بیشتر درباره ویژگی‌های اولیه انقلاب ایران به عنوان انقلاب توأمان؛ بنگرید به:

R.K. Ramazani, "Iran's Revolution in perspective" in American foreign policy Institute, ***The Impact of the Evants upon persian gulf and united states Security*** (Washington, D. C., 1979), 19-37 Ramazani, " Iran's foreign policy; Perspectives and Projections," in Joint Economic Conmmittee of the United States Congress, ***Economic Conswquences of the Revolution in Iran*** (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1980), 65-97. and Ramazani, " Iran's Revolution : Patterns, Problems and Prospects, ***International Affairs*** (Summer 1980): 443-57.

۴. بنگرید به:

R. K. Ramazani; ***The foreign policy of Iran,*** 1500-1941: ***A Developing nation in world Affairs*** (Charlottesville : University Press of Virginia 1996), 63-65.

۵. نگاه کنید به:

R. K. Ramazani, ***Iran's foreign policy 1941-1973; A Study of Foreign policy Modernizing Nations*** (Charlottesville: University Press of Virginia, 1975), 181-250.

۶. اتحاد شوروی ادعا می‌کند که این مواد حق چندجانبه مداخله نظامی در ایران را به این کشور می‌دهد که هر زمان تشخیص دهد امنیت‌اش از طریق خاک ایران تهدید می‌شود، وارد عمل شود. برای چند دهه ایران با مداخله شوروی مخالفت کرده است. رضاشاه محرمانه تلاش کرد تا این ماده را در سال ۱۹۳۵ لغو کند و فرزند او تلاش مشابهی در ۵۹-۱۹۵۸ در این زمینه انجام داد. دولت بازرگان این مواد را در ۱۰ نوامبر ۱۹۷۹ لغو و آن را به تصویب شورای انقلاب رساند. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

R.K. Ramazani, "Treaty Relations: An Iranian - Soviet Case Study, "in The Search for World Order, ed. Albert Lepawsky, Edward H. Buehrig, and

Harold D. Lasswell (New York: Appleton - Century - Crofts, 1979), 298-311.

۷. وزیر خارجه عراق سعدون حمادی گفت: برای ثبت در تاریخ باید بگویم که آقای بازرگان همکاری می‌کرد و تلاش داشت تا روابط بین دو کشور تقویت شود. بنگرید به:

Ministry of Foreign Affairs, the Republic of Iraq, The Iraqi- Iranian Dispute: Facts v. Allegations (New York, October 1980), 65.

8. R. K. Ramazani, Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 49.

۹. بنی‌صدر بر این باور بود که به رغم تفاوت ایدئولوژیک و تاریخی بین غرب و ایران منافع دو طرف از یکدیگر چندان جدا نیست. نگاه کنید به:

Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports - Middle East and North Africa (hereafter cited as FBIS - MEA), November 20, 1979.

10. Ibid. December 21, 1979.

۱۱. مهندس مهدی بازرگان، انقلاب ایران در دو حرکت، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۲، ص ۹۴-۹۵.

۱۲. هیچ کدام از این مواد به طور روشن در قانون اساسی ذکر نشده است، اما معانی آنها در برخی از بخش‌های دیگر به طور ضمنی آمده است. برای مثال، ماده ۱۵۲ که در ارتباط با شعار «نه شرقی نه غربی» است، این معنی را می‌دهد که ایران سلطه غرب و شرق را رد می‌کند اما نه رابطهٔ با امریکا و شوروی را. که البته این تقاضای افراط‌گرایان بود. این ماده می‌گوید: سیاست خارجی ایران بر اساس پایان هرگونه سلطه تعریف شده است و در آن استقلال کامل و حاکمیت بر سرزمین ایران، دفاع از حقوق تمام مسلمانان، شیوهٔ عدم تعهد نسبت به قدرت‌های سلطه‌گر و حفظ روابط صلح آمیز متقابل با ملت‌های غیر متخاصم. اصل صدور انقلاب اسلامی نه تنها در عبارت دفاع از حقوق تمام مسلمانان بلکه در سرفصل‌های دیگر قانون اساسی مثل شیوه حکومت در اسلام، روابط عمومی و رسانه‌ها و ماده ۱۵۴ آمده است. برای مطالعه متن قانون اساسی با یادداشت مقدماتی رمضانی بنگرید به:

Middle East Journal 34, (Spring 1980): 181-204.

۱۳. نگاه کنید به:

Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports - South Asia (here after cited as FBIS- SA), July 8, 1981.

14. Ibid., October 28, 1981.

۱۵. بنگرید به:

R. K. Ranazani. Iran's Foreign policy: Contending Orientations, Middle East Journal 43, no. 2 (Spring 1989): 202-17.

16. Adda B. Bozeman, ***"Politice and Culture in International History"***, (Princeton, Princeton University press, 1960), 49.

دلیل مخالفت با بوزمن هنگامی که نفوذ زرتشت در جهان ایرانی را مشخص می‌کند این است که او درخواست زرتشت را برای جنگیدن علیه ملحدان، ترکان و بادیه‌نشینان به علت تغییر تمام دنیا به یک قلمرو اخلاقی طی یک حکم از مقامی پایین‌تر از اهورا مزدا به عنوان یک نمونه برتر صادر شد.

۱۷. نگاه کنید به:

Malise Ruthven, Islam in the World (New York: Oxford University Press, 1984), 227.

18. FBIS - MEA, December 18, 1979.

19. FBIS - SA, February 11, 1987.

20. Foreign Broadcast Information Service, Daily Reports - Near East and South Asia (Hereafter cited as FBIS - NES), January 9, 1989.

21. FBIS - MEA, December 10, 1979.

22. Ibid., March 24, 1980.

23. FBIS - SA, February 11, 1987.

24. Soroush, March 1981.

25. FBIS - SA, August 25, 1983.

26. New York Times, October 19, 1980.

27. FBIS - SA, April 1, 1982.

28. FBIS - NES, February 24, 1989.

29. Ibid., October 31, 1988.

۳۰. کیهان، ۲۶ ژوئیه ۱۹۸۲.

۳۱. بنگرید به:

Michael Joseph Smith's excellent article, Ethics and Intervention, Ethics and International Affairs 3 1989: 1-26.

۳۲. نگاه کنید به:

Ramazani, Revolutionary Iran; idem, Iran's Islamic Revolution and the political Change in the Gulf: A Climate for Terrorism, in Crosscurrents in the

Gulf: Arab and Global Interests, ed., H. Richard Sindelar III and J. E. peterson (New York: Routledge Kegan paul, for the Middle east Instirute 1988) 127-51; idem, The Gulf Cooperation Council: Record and Analysis Charlortesville: Universitypress of VirginiA, 1988, 33- 59.

33. FBIS - NES, October 31, 1988.

34. Ibid., Octorber 17, 1988, and October 14, 1988.

35. Ibid., Sptember 26 1988.

36. Ibid., February 28, 1989.

37. Ibid., February 8, 1989.

38. FBIS - SA, March 9, 1982.

۳۹. سروش، مارس ۱۹۸۱.

40. FBIS - NES, September 21, 1988.

۴۱. کیهان هوایی، ۲۳ مه ۱۹۸۴.

42. FBIS - NES, FebruaY 2, 1989.

43. BBC Summary of World Brodcasts, February 24, 1989.

44. FBIS - NES, March 29, 1989.

۴۵. برای اطلاع از متن بنگرید به:

BBC Summary of World Broadcasts, February 24, 1989.

46. FBIS - Nes, February 14, 1989.

47. BBC Summary of World Broaedcasts, February 24, 1989.

۴۸. برای اطلاع از جزییات نگاه کنید به:

R. K. Ranazani's analysis in the Weshington post, July 2, 1989, p. C2.

(۴)

۱. در این کار تا حد زیادی به همکارم جیمز پیسکاتوری وامدارم برای پیشنهاد موضوع اصلی و تشویق مستمرش و نیز به جان اسپوزیتو، علیرضا شیخ‌الاسلامی و محمدرضا عمید نوری که پیش‌نویس را خواندند و نظرات روشنگرانه‌ای ابراز داشتند. ترجمه منابع فارسی در سراسر مقاله جز در مواقعی که ذکر شده، از من است.

۲. روح الله خمینی، اطلاعات، ۱۱ مارس ۱۹۷۹، ص ۸.

۳. همان، کتاب البیع، ۵ مجلد، نجف، ۹۱-۱۳۹۰.

۴. این کتاب نخستین بار با عنوان نامه‌ای از امام کاشف‌الغطاء در سال ۱۳۵۵ در تهران منتشر شد اما مورد توجه روشنفکران ایران قرار نگرفت. پس از آن با عنوان ولایت فقیه انتشار یافت. ترجمه انگلیسی هوادارانه و دقیقی نیز از آن با این مشخصات در دست است:

Ruholla Khomeini, ***Islam and Revolution: Writings and Declations of Imam Khomeini,*** trans. Hamid Algar (Berkele: Mizan Press, 1981). (Hereafter cited as Islam and Revolution.)

۵. برای آگاهی از دیدگاه‌های امام خمینی درباره سیاست و حکومت بنگرید به:

Farhang Rajaee, ***Islamic Values and World View: Khomeini on Man, the State and International Politics*** (Lanham, Md.: University Press of America, 1983).

۶. پاریس، ندای حق، تهران، قلم، ۱۳۵۷، ص ۹۵.

۷. خطابه‌ای که در اول ژوئیه ۱۹۷۹ ایراد شد. برای اطلاع از متن کتاب نگاه کنید به: روح‌الله خمینی، روح خدا در ولایت فقیه، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۵۹، ص ۱۸۹.

۸. سیدجواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۸.

۹. رجایی، ص ۵۲-۵۴.

۱۰. کتاب‌شناسی مفصلی از آثار منتشر شده طی چند دهه اخیر شامل نوشته‌های دکتر علی شریعتی، جلال آل‌احمد، احسان نراقی و داریوش شایگان می‌توان ذکر کرد.

۱۱. برای مثال به تصویر قهرمانان صدر اسلام در آثار دکتر علی شریعتی توجه کنید.

۱۲. گفت‌وگو با مؤلف در ۲۰ دسامبر ۱۹۸۸ در تهران.

13. English translation adapted from Marmaduke Pickthall, ***The Glorious Koran*** (Albanv : State University of New York Press 1976).

۱۴. ترجمه قانون اساسی را در این منبع ببینید:

Middle East Journal 34 (Spring 1980): 181 - 204.

۱۵. به صورت مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۳، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۲۰-۱۵۲۱ مراجعه شود.

۱۶. خطابه ایراد شده در ۲ نوامبر ۱۹۷۹. به اطلاعات، ۳ نوامبر ۱۹۷۹ مراجعه کنید. این موضوعی است که در بسیاری از خطابه‌های [امام] خمینی تکرار شده است. برای مثال، نگاه کنید به: در جستجوی راه امام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، بخشی از مجموعه چند جلدی اظهارات امام خمینی به مناسبت‌های مختلف. این جلد با عنوان فرعی «انقلاب اسلامی» به مسائلی چون صدور انقلاب اختصاص دارد.

۱۷. رجایی، ص ۸۳.

۱۸. مصطفی ایزدی، مسائل جهانی انقلاب اسلامی در بیانات آیت‌الله منتظری، تهران، ۱۳۶۱، ص ۳۳-۳۲.

۱۹. سید علی خامنه‌ای، چهار سال با مردم، تهران، حزب جمهوری اسلامی، ۶۵-۱۹۶۴، ص ۳۵۴.

۲۰. پیام شاهدان، گزیده‌ای از سخنان حجت‌الاسلام رفسنجانی، مشهد، جهاد دانشگاهی،ص ۸.

۲۱. دومی را در منبع پیشین، ص ۲۵۵ و اولی را در [امام] خمینی، ص ۳۵۴ ببینید.

22. Hossein Bashiriyeh, ***The State and Revolution in Iran,*** (London: Croom Helm, 1984), 111-24.

۲۳. در خصوص تاریخ تشیع به این دو منبع بنگرید:

Husain M. Jafri, ***Origins and Early Development of Shia Islam*** (New Haven : Yale University Press, 1985).

24. Hamid Enayart, ***Modern Islamic political Thought*** (Austin : University of Texas Press, 1982), 19.

۲۵. مرتضی مطهری، «مشکل اساسی در سازمان روحانیت»، در مجموعه مقالات منتشر شده پس از فوت آیت‌الله حسین بن علی طباطبایی بروجردی (۱۲۵۴-۱۳۴۰)، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۱.

۲۶. برای مثال، بنگرید به: رضا داوری، ناسیونالیسم: حاکمیت ملی و استقلال، اصفهان، انتشارات پرسش، ۱۳۶۴.

27. Henri Corbin, ***En Islam Iranian: Respects Spirituels et plnilosopbiques*** (Paris: Gallimard, 1972).

۲۸. برای شناخت عمیق رابطه پادشاهی مطلوب در ایران باستان و فلسفه سیاسی افلاطون، بنگرید به: فتح‌الله مجتبایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.

29. ***Islam and Revolution, 53.***

۳۰. دست کم یک محقق در باب تأثیر سنت دینی ایران باستان بر [امام] خمینی و مبارزه میان نیروهای اسلامی و سلسله پهلوی بحث کرده است. نگاه کنید به:

Gudmar Aneer, ***Imam Rubullab Kbumaini Sab Mubammad Riza pablavi andtbe Religious Traditions of Iran*** (Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1985).

۳۱. ولفگانگ هنوت چهار ویژگی اصلی برای شاه مورد نظر یعنی نژاد، جنسیت، تبار و خرد برشمرده است که همگی با فره ایزدی تکمیل می‌شود. بنگرید به: ولفگانگ هنوت، آرمان شهریاری ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۵۵.

۳۲. طباطبایی، ص ۷۲-۳۹.

33. Crane Brinton, ***The Anatomy of Revolution, rev. ed.*** (New York: Vantage Books, 1965), 192.

۳۴. علی منتظری، در مکتب جمعه، ج ۱، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۴، ص ۵۴.

۳۵. عبارت «مسئله مقبول در فقه» ترجمه بدیهیات فقه است که به معنی مسئله آشکاری است که همه با آن موافقند.

۳۶. خطابه ایراد شده در ۷ فوریه ۱۹۸۰. بنگرید به: در جستجوی...، ص ۴۴۲.

37. Max Weber, ***The Protestant Etmic and Spirit of Capitalism*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 79-92.

۳۸. خطابه ایراد شده در ۱۹۸۳. برای اطلاع از متن بنگرید به: روح‌الله خمینی، صحیفه نور، ج ۱۸، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۴، ص ۱۲۹.

۳۹. خطابه ایراد شده در ۲ ژانویه ۱۹۸۳. برای اطلاع از متن نگاه کنید به: همان کتاب، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۴۰. بنگرید به: فرزند ملت در دنیای انقلاب اسلامی، تهران، ارشاد، ۱۳۶۱، ص ۳۲۶.

۴۱. بنگرید به: بهشتی اسطوره ملت بر جاودانه تاریخ، تهران، بنیاد شهید، ۱۳۶۱،ص ۳۲۶.

۴۲. انقلاب ایران، انقلابی فرهنگی بود نه به این دلیل که ایدئولوژی دولت حاکم آن اسلامی بود، بلکه به این علت که این انقلاب پاسخی به بحرانی فرهنگی بود. امیدوارم این مطلب را در تحقیقی که درباره گرایش‌های سیاسی قرن بیستم ایران انجام می‌دهم، گسترش دهم.

۴۳. نگاهی به سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۶، ص ۲۶.

۴۴. بنگرید به: مروری بر اجلاس‌های قبلی کنفرانس اندیشه اسلامی، تهران، سازمان تبلیغات، بی‌تا.

۴۵. گفتگو با نگارنده در دسامبر ۱۹۸۸ در تهران.

۴۶. متن نامه در روزنامه‌های یومیه تهران انتشار یافت. ترجمه انگلیسی آن را در این نشریه می‌توان دید:

Keyhan International, ***Keyhan International,*** January 14, 1989, p. 3.

۴۷. حمید زیارتی (روحانی)، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۶ و ج ۲، تهران، بنیاد شهید، ۱۳۶۴.

(۵)

۱. پیام تبریک حکومت عراق به حکومت ایران درباره انقلاب در ۱۳ مارس ۱۹۷۹ در این برنامه نیز پخش شد:

BBC Summary of World Broadcasts- Middle East (hereafter cited as BBC/SWB), june 15, 1979.

2. ***New york Times,*** January, 1, 1980.

3. ***Observer,***February; 2, 1980.

۴. در حالی که به نظر می‌رسد نسبت شیعیان در حزب بعث در سال‌های اولیه و در حزب کمونیست عراق بیش از نخبگان سیاسی حاکم بود، شیعه‌ها از نظر تعداد بر این سازمان‌های خارجی غلبه نداشتند. بنگرید به:

Hanna Batatu, ***The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*** (Princeton: Princeton University Press, 1978), 650, 699, 748.

5. Chibli Mallat, " Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as - Sadr and the Sunni - Shia Paradigm, " ***Third World Quarterly*** (April 1988): 719.

6. Phebe Marr, ***The Modern History of Iraq*** (Boulder, Colo.: Westview Press, 1985), 238.

7. ***Guardian,*** April 15, 1980.

8. Mallat, 708.

9. Edward Mortimer, ***Faith and Power*** (London: Faber and Faber, 1982), 364.

10. BBC/ SWB, April 16, 1980.

11. ***Daily Telegraph,*** April 16, 1980.

12. Shahram Chubin and Charles Tripp, ***Iran and Iraq at war*** (Landon: I. B. Tauris, 1988), 101.

13. ***International Herald Tribune,*** April 10, 1980.

14. Chubin and Tripp, 34.

15. Christine Moss Helms, ***Iraq, Eastern Flank of the Arab World*** (Washington, D. C.: Brookings Institution 1984), 151-52.

16. ***New York Times,*** June 26, 1980.

17. BBC/SWB, June 25, 1979.

18. BBC/SWB, April 4, 1980.

19. Chubin and Tripp, 99.

20. Marr, 284.

21. Amazia Baram, " National Integration and Local Orientation in Iraq Underthe Baath," ***Jerusalem Journal of International Relations 9,*** no. 3 (1987): 48.

22. Associated Press report in the ***Jordan Times,*** June 18, 1989.

23. Interviews with local officials and other analvsts.

24. Baram, 47.

25. Ibid., 42.

26. Amazia Baram, Seminar given on october 27, 1988, Royal Institute of in ternational Affairs at Chatham House, London.

27. Ofra Bengio, "Shiis and politics in Baathi Iraq," ***Middle Eastern Studies 21*** (January 1985): 7.

28. Helms, 33.

29. Interview with Baghdad- based analyst, November 30, 1987.

30. Chibli Mallat, "Iraq," in ***the politics of Islamic Revialism,*** ed. Shireen Hunter (Bloomington : Indiana university press 1988), 79.

31. Pierre Martin, " Le Clergé Chiite en Irak Hier et Aujourd'hui," ***Magbreb Machrek,*** no. 115 (January - March 1987): 84.

32. Daily ***Telegrapb, July*** 20, 1979.

33. BBC/SWB, April 11, 1979.

34. Mallat, " Iraq," 82.

35. Bengio, 11

36. Frederick W. Axelgard, A New Iraq? (New York: Praeger, 1988), 23.

37. Helms, 145.

38. ***Financial Times,*** April 3, 1980.

39. BBC/ SWB, April 8, 1980.

40. Ibid.

41. BBC/ SWB, April 11, 1980.

(۶)

۱. عراق و بحرین هر دو اکثریت شیعه دارند. عراق توسط رژیم ناسیونالیست سکولار عرب اداره می‌شود که سُنی است. بحرین، رژیم پادشاهی موروثی دارد که سنی‌ها آن را اداره می‌کنند. سایر کشورهای خلیج [فارس] اقلیت‌های شیعه دارند که بین ۱۰ تا ۱۵ درصد کل جمعیت آنها را تشکیل می‌دهد.

2. Muhammad Husayn Tabatabai, ***Shiite Islam*** (Albany: State University of New York Press, 1975), 211.

۳. برای بحث کوتاهی درباره دیدگاه‌های ابن‌تیمیه بنگرید به:

John Alden Williams, ed., ***Islam*** (new York: George Braziller, 1961), 205-10.

۴. نگاه کنید به:

David E. Long, Confrontation and Cooperation in the Gulf, Middle East problem paper no. 10 (Washington, D. C: Middle East Institute, 1974).

۵. بنگرید به:

R. Peterson, ***The Gulf Cooperation Council: Search for Unity in a Dynamic Region*** Westview Special studies on the Middle East (Boulder, Colo: Westview Press, 1988), 97.

(۷)

۱. برای بررسی موجز موضوع نگاه کنید به:

Asad Abukhalil, " Druze, Sunni and Shiite Political Leadership in Present - Day Lebanon, " ***Arab Studies Quarterly*** 7, no 4 (Fall 1985): 28-58.

۲. اگر چه ایران حزب‌الله را به دلیل هماهنگی و همسازی ایدئولوژیک این گروه با خود به سایر گروه‌ها ترجیح می‌دهد، اما قصد ندارد به هر نحو ممکن همه مسئولیت را به دوش این جناح بیندازد. قدم‌های تازه برداشته شده در لبنان مانند انتصاب سفیر جدید ایران در بیروت و دعوت گروه‌های مختلف مسلمان لبنانی به تهران نشان‌دهندهٔ حرکت جدید ایران برای اتخاذ یک سیاست جدید خارجی در لبنان است. به نظر می‌رسد تهران پذیرفته است که برخی از اشتباهات را در سیاست خارجی خود در لبنان داشته است.

3. Cf. Abbas Kelidar, "The Shii Imami Community and the Politics of the Arab East" ***Middle Eastern Studies*** 19 (January 1983): 3-16. Kelidar observes: " The [Shii] community has shown a marked tendency for rebellion stemming from

its general attitude and belief that the authority of Muslim rulers, with the exception of Imam Ali's could not be recognized as legitimate" (p.3).

۴. بنگرید به:

Augustus Richard Norton, ***Amal and the shia : Struggle for the soul of Lebanon*** (Austin: University of Texas Press, 1987).

۵. برای بررسی مختصر این موضوع نگاه کنید به:

Augustus Richard Norton, " Religious Resurgence and Political Mobilization of the Shia of Lebanon", in ***Religious Resurgence and politics in the Contemporary*** World, ed. Emile Sahliyeh (A;bany: State University of New York Press, 1990), 235-47.

6. Hilal Kashan, "Antiwestern Perceptions among Lebanese Shii College Students," PH. D. diss., 1987.

۷. این برنامه در ۱۹ فوریه ۱۹۸۵ به شکل یک نامه سرگشاده منتشر شد که این نامه دوباره با این مشخصات منتشر شد:

Norton, ***Amal and the Shia, 167-87.*** The quotation is found on p.1/2.

۸. در اواسط ۱۹۸۹ پاسداران تقریباً تعدادشان ۲۰۰۰ نفر بود اما گزارش‌هایی در ۱۹۸۸ نشان می‌داد که آنها عقب کشیده‌اند. به نظر می‌رسد این گزارش‌ها زود هنگام بوده است. بنگرید به:

Cairo Middle East News Agency; August 3, 1988, citing Al Ittihad, translated in Foreign Broadcast Information Service, August 3, 1988, p. 34; and ***Al Majallah, August*** 31- September 6, 1988, pp. 8-9.

۹. نبیه بری ادعا می‌کند که بودجه امل برای یک یا دو سال مساوی است با آنچه حزب‌الله در یک ماه دریافت می‌کند. مصاحبه بری را در این نشریه ببینید:

Al Sharq al Awsat, January 22, 1989, p. 3.

۱۰. نگاه کنید به:

Jim Muir, " Buying Hearts and Minds," ***Middle East International,*** no. 315 (December 19, 1987): 6-7.

۱۱. از مصاحبه‌ای در این نشریه:

David C. Martin and John Wolcott, ***Best Laid plans: The Inside Story of Americas's War Againts Terrorism*** (New York : Harper & Row, 1988), 105, 133.

12. ***Al Sharq al Awsat,*** January 22, 1989, p. 3.

13. ***Al Shiram,*** September 19, 1988, p. 9.

14. Personal communication, November 1988.

15. Khashan, " Antiwestern pereceptions"

16. Associated press report in the ***Times- Herald Record*** (Middletown, N.Y.), June 2, 1987.

17. U.S. ***News and World Report,*** February 9, 1987, p. 27.

18. Ibid.

19. Jim Muir, " Hostage Fate Tied to Syria's Will to Confront Radicals,"***Chris tian Science Monitor"***, June 25, 1987.

۲۰. از یک نماز جمعه در تهران گزارش شده است.

December 9, 1989, translated in FBIS, December 12, 1989, p. 64.

21. Beirut Voice of National Resistance, December 21, 1988, translated in FBIS, December 22, 1988, p. 43.

۲۲. اظهاراتی در یک راهپیمایی در صور و در نهمین سالگرد ناپدید شدن موسی صدر:

Beirut Voice of National Resistance, August 31, 1987, trans lated in FBIS, September 1, 1987. p. N2.

23. Ibid.

۲۴. برای مثال به ابرار، ۱۱ ژانویه ۱۹۸۹ نگاه کنید. این مطلب در این نشریه نیز نقل شده است:

New York Times, January 12, 1989.

۲۵. به نقل از:

Jim Muir, "Shiite Clashes Widen Lebanese Rift", ***Christian Science Monitor,*** January 18, 1989.

26. Beirut Voice of the Oppressed, Lebanon, January 13, 1989, translated in FBIS, January 13, 1989, p. 49.

۲۷. برای تحلیل روشنگرانه از اندیشهٔ سه رهبر مهم روحانی شیعیان لبنان، محمدجواد مغنیه، محمد مهدی شمس‌الدین و محمد حسین فضل‌الله، بنگرید به:

Lebanese Shii clerics, Muhammad Jawad Mughniyya, Muhammad Mahdi Shams al - Din, and Chibli Mallar ***Shii Thought from the South of lebanon,*** Papers on Lebanon, no. 7) Oxford: centre for Lebanese Studies 1988).

28. Ahmad Nizar Hamzah, " Conflict in Lebanon: A Survey of Opinions and Attitudes" (Ph. D. diss., University of Southern California, 1986).

۲۹. برای مثال بنگرید به:

Robert Fisk, " Rafsanjani Arms New Beirut Ally to Curb Hizbollah", ***Independent,*** August 22, 1989.

(۸)

۱. عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰، ص ۱۰۸-۱۱۲.

۲. همان کتاب. شیرازی بر این عقیده است که از آغاز تصمیم گرفته شده بود که سیاست و تلاش مصالحه از یکدیگر پنهان نماند (یعنی از این تلاش به صورت ابزاری در سیاست خارجی استفاده نشود).

3. Rudi Mathee, "The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution", in ***shiism and social protest,*** ed. Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1986), 284 - 49.

4. Leonard Binder, ***Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*** (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 258.

5. Vazih N. M. Ayubi, "The political Revival of Islam: The Case of Egypt," ***in ternational Journal of Middle East Studies*** 12 (December 1980): 493.

6. Islamic Student Association of Cairo University, " Lessons from Iran", ***in Is land in Transition: Muslim Perspectives,*** ed. John J. Donohue and John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1982), 246-50.

7. Saad Eddin Ibrahim, "The Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups," ibid, 435.

8. ***Al Safir,*** May 28, 1982, as quoted in Emmanuel Sivan, ***Radical Islam: Medieval Theology and Midern Politics*** (new Haven : Yale university Press, 1985), 189.

9. Eric Davis, " Ideology, Social Class and Islamic Radicalism in Modern Egypt, ***in from Nationalism to Revolutionary Islam,*** ed. Said Arjomand (Albany: state University of new York press, 1984), 152.

10. Amira El - Azhary Sonbol, " Egypt", in ***The politics of Islamic Revalism,*** ed.

Shireen T. Hunter (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 32-33.

11. Hamied Ansari, " The Islamic Militants in Egyptian Politics," ***International Journal of Middle East Studies*** 16 (March, 1984): 125.

12.Tareq Y. Ismael and Jacqueline S. Ismael, ***Government and politics in Islam*** (New York: St. Marrtin's Press, 1985), 120.

13. ***The New York Times,*** August 22, 1989.

14. Ayubi, 490. But cf.Davis, 153.

وی می‌گوید که رستاخیز اسلامی تقریباً بی‌درنگ پس از سرکوب اخوان‌المسلمین توسط حکومت مصر در سال ۱۹۵۴ آغاز شد و مطمئناً در آغاز دهه ۱۹۶۰ مشهود بود.

15. Mohga Machhour and Alain Rousillon, ***La révolution iranienne dans la presse égyptienne*** (Cairo/ Paris: Centre d'Etudes et de Documentation Economiques, Juridiques et Sociales, 1982), 51; also Mathee, 252, 255 ff.

16. Fathi Abd al Aziz, ***Khomeini: al - Badil al - Islami*** (Cairo: Dar al - Itisam, 1979), 48-49, 59, Cited in Machhour and Rousillon, 45, 54.

17. Abd al - Munim Jabbara, ***Al Dawah*** (April 1978): 7, cited in Machhour and Rousillon, 58.

18. ***Al Dawah*** (November 1978): 8-9, cited in Machhour and Rousillon, 48.

19.Muhammad Abd al - Rahim Anbar, ***Nahwa Thawrah Islamiyyah*** (Cairo: Matbaah Abirin, 1979), 101-2, 104, 106.

20. ***Al Itism*** (February, 1979).

21. ***Al Itisam*** (December, 1979).

22. ***Al Dawah*** (March 1980), cited in machhour and Rousillon, 44-45.

چنان که متی اشاره می‌کند، از دست رفتن معنویت اسلامی در نتیجه سیاست‌های غربی‌سازی شاه موضوع مداومی در نشریات اخوان‌المسلمین درباره انقلاب ایران است. برای مثال بنگرید به:

Al Mukhtar al-Islami (August 1980): 26-34, cited in Mathee, 253.

23. Muhammad al - Qaud Hilmi, ***Al Itisam*** (January 1980): 28-29, cited in Machhour and Rousillon, 60.

24. ***Al Dawah*** (October, 1980) 4-6, cited in Machhour and Rousillon, 46.

25. ***Al Dawah*** (October, 1980) 4ff., cited in Machhour and Rousillon, 59.

26. ***Al Dawah*** (March, 1980) 44-45, cited in Machhour and Rousillon, 16-17.

27. Marhee. 256.

28. Ibid., 261.

29. Ibid.

30. ***Al Mukhtar al - Islami*** (january 1981): 8-26. cited in Mathee, 262.

31. ***Tilmisani, Al Dawah*** (October 1980): 4ff., cited in Machhour and Rousillon, 59.

32. Marhee, 257.

33. ***Al Dawah*** (September 1980): 16-17, and ***Al Itisam,*** (February 1980): 6-7, cited in Machhour and Rousillon, 62.

34. Mathee, 263-64.

35. Cited in Mathee, 268.

36. Muhammad al - Said Abd al - Mumin, ***Masalah al - Thawrah al - Iraniyyah*** (Cairo: n.P., 1981), 95.

37. Ibid., 103-4.

38. Cited in Machhour and Rousillon, 75.

39. Hassan Hanafi, " The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt," ***Arab Studies Quarterly*** 4, nos. 1 and 2 (1980): 74.

40. Ibid., 61.

41. Ibid., 67, 64.

42. Ibid., 71.

43. Ibid.

44.Ibid., 74.

45. Fahmi al-Huwaydi, ***Iran min al-Dakhil*** (Cairo: Markaz al-Ahram li al-Tarjumah wa al-Nashr, 1987).

این بحث به مرور این اثر از رودی متی مبتنی است که بعدها در نشریه Iranian Studies آمد.

46. Hanafi, 59.

47. Ali al - Hillal Dessouki, " The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt : An Interpretation," in ***Islam and Power,*** ed. Alexander S. Cudsi and Ali al - Hillal Dessouki (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 108.

48. Hamied Ansari, " Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion, ***Middle East Journal*** 38 (Summer 1984): 397-404.

(۹)

۱. در مورد تاریخ اسلام در تونس، بنگرید به:

L. Carl Brown, " The Role of Islam in Modern North Africa" in ***State and Society in Independent North Africa,*** ed. L. Carl Brown (Washington, D.C.: 1966); L. Carl Brown, " The Religious Establishment in Husainid Tunisia," in ***Scholars, saints and Sufis Muslim Religions Institutions Since*** 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley and Los Angeles: University of california Press, 1972).

۲. در خصوص تاریخ اسلام در لیبی، بنگرید به:

E.E. Evans - Pritchard, ***The sanusi of Cyrenaica*** (Oxford: Oxford University Press, 1949); Salaheddin Hassan Salem, Washington University, 1973); Ettore Rossi, ***Storia di Tripoli della Tripolitama dalla conquista araba al 1911*** (Rome: Instituto per L'Oriente, 1968).

۳. تاریخ این دوره در این کتاب نقل شده است:

The State and Social Transformattion in Tunisia and Libya, 1830-1980 (princeton: Princeton University Press, 1986).

۴. درباره بررسی روابط میان روحانیون سنی و غیرسنی، نگاه کنید به:

Lisa Anderson, " Religion and politics in Libya," ***Journal of Arab Affairs*** 1, no. 1 (Autumn 1981).

۵. برای اطلاع بیشتر از این دوره، بنگرید به:

Clement Henry Moore, ***Tunisia since Indepen dence: The Dymamics of one - Party Government*** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1964).

۶. نوشته‌های مربوط به منابع احیای اسلام فراوان است. در میان پژوهش‌های بسیار سودمند به این دو کتاب می‌توان اشاره کرد:

Edward Mortimer, ***Faith and Power*** (New York Random House, 1982); Malise Ruthven, ***Islam in the Modern World*** (New York : Oxford University Press, 1984).

در باب بازتاب حوادث ۱۹۶۸ فرانسه در میان اسلام‌گرایان تونس نگاه کنید به نظرات جبالی حمدی سخنگوی جنبش گرایش اسلامی به نقل از:

Louis Lief, "Tunisian Leader Grapples With pro Islamic Trend," ***Christian Science Monitor,*** 1987.

7. Elbaki Hermassi, La Société tunisienne au miroir islamiste", ***Maghreb-Machrek***, no. 103 (January - March): 40.

8. Cited in Moore, 57.

9. Ibid.

۱۰. در مورد گسترش جنبش اسلام‌گرایی در تونس بنگرید به:

Hermassi, " La société tunisienne au miroir islamiste" ; Susan Waltz " Islamist Appeal in Tunisia," ***Middle East Journal 40*** (Autumn 1986); Marion Boulbi, " The Islamic Challenge: Tunisia since Independence," ***Third World Quarterly*** 10, no. 2 (April 1988); Souhayr Belhassen, L Islam contesaraire en Tunisie," ***Jeune Afrique*** nos 049-51, (March 14-28, 1979): the articles collected in Rashid al - Ghannushi, ***Maqalat*** (Paris, 1984).

11. Dirk Vanderwalle , " From the NewState to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia," ***Middle East Journal 42*** (Autumn 1988): 612.

12. Vanderwalle, 608l; Francis Ghiles, " Tunisian Trial Fails to Halt Radical Groups," ***Financial Times,*** August 28, 1987.

13. Patrick E.Tuler, ' Tunisia targetringUslamic Radicals in an Uncustonmary Clampdown", ***Washington post,*** April 10, 1987.

۱۴. در خصوص مذهب و سیاست در لیبی قذافی، بنگرید به:

Lisa Anderson, " Qaddafi's Islam" in ***Voices of Resurgent Islam,*** ed. John Esposito (New York : Oxford University Press, 1983); Ann Elizabeth Mayer, "islamic Law and Islamic Revival in Libya," in ***Islam in the Contemporary*** World, ed. C. K. Pullapilly (Notre Dame, 1980); George Joffe, " Islamic Opposition in Libya," ***Third World Quarterly*** 10, no. 2 (April 1988); and John ***Davis, Libyan politics : Tribe and Revolution*** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987).

15. Muammar al - Qaddafi, ***Thus Spoke Colonel Moammar Kazzafi*** (Beirut : 1974), 61.

۱۶. تفسیرهای کتاب سبز از مواد الزامی برنامه درسی دانشگاههای لیبی است که زمینه نگارش قابل توجهی از نوشته‌های کم و بیش مفید را فراهم آورده است. از میان مباحث محققانه جذاب‌تر به این موارد می‌توان اشاره کرد:

John Davis, ***Libyan politics;*** Marius K. Deeb and Mary Jane Deeb, ***Libya since the Revolution*** (New York: Praeger, 1982); S.G. Hajjar, " The Jamahiriya Experiment n Libya: Qadhafi and Rousseau," ***Journal of Modern African Studies*** 18 (1980).

17. Qaddafi, 12.

۱۸. بنگرید به:

Anderson, " Qaddafi's Islam": Herve Bleuchot and Taoufik Monastiri " L'Islam de M. El Qaddafi" in ***Islam et politique au Magbreb,*** ed. Ernest Gellner and Jean - Claude Vatin (Paris: Editions du CNRS, 1981); H. Mammeri, " Libye: Islam et ideologie", ***Magbreb-Machrek*** 82 (January - March 1979).

۱۹. به نقل از:

S. A. al - Assiouty, " Le Coran contre le fiqh: A propos du mariage d'apres le livre Vert du M. Al Qaddhafi," in Le ***Magbreb musulmane en 1979***, ed. Christiane Souriau (Paris, 1981), 14.

20. Davis, 51.

21. Joffe, 625

22. Ibid., 629-30; Francois Burgat, "Coran contre Livre Vert" ***Le Monde,*** december 30, 1986.

23. Joffe, 631.

(۱۰)

۱. نگاه کنید به:

Louis Dupree, ***Afghanistan*** (Princeton: Princeton University Press, 1980), 104.

۲. بنگرید به:

Akbar S. Ahmad, ***Millennium and Charisma among Swat Pathans*** (London: Routledge & Kegan Paul, 1976), 14, 54.

۳. نگاه کنید به:

Olivier Roy, " The New political Elite in Afghanistan", Paper presented at the Massachusetts Institute of Technology Workshop on political Elites and the Restructuring of the political Order, Cambridge, November 1988.

۴. در مورد منطق تعلقات سیاسی، بنگرید به:

Olivier Roy, ***Islam and Resistance in Afghanistan*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

۵. برای مثال، «تاجیک» را بیشتر مردمی که در نقشه‌های قومی چنین خوانده می‌شوند، به کار نمی‌برند. در خصوص این بحث که گروه‌های قومی در افغانستان را چه چیز تشکیل می‌دهد، نگاه کنید به:

Digard et al., ***Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan***, (Paris : editions du CNRS, 1988).

۶. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

Roy, ***Islam and Resistance,*** Chapter 8.

۷. برای تعریف «قوم» بنگرید به:

Roy, ***Islam and Resistance,***chapter 1; pierre Centlivres, ***Un bazar d'Asie Centrale*** (Weisbaden: Riechert, 1972), 158-59; Whitney Azoy, ***Buzkashi, Game and Power in Afghanistan*** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 31-32.

۸. بهترین پژوهش در باب جنبش‌های سیاسی شیعه افغان در این اثر دیده می‌شود:

Rolf Bindemann, ***Religion und politik bei den schi'itischen Hazara in Afghanistan, Iran und Pakistan,*** Occasional Papers ***Ethnizitat und Gesellschaft,*** no. 7 (Berlin: Freie university Berlin, 1987).

درباره شیعیان افغان و سیاسی شدن آنان بنگرید به:

David B. Edwards," Shii Political Dissent in Afghanistan," ***in shiism and Social protest***, ed. Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie (New Haven: Yale University Press, 1986).

9. Lucas - Michael Kopecky, " The Imami Sayyad of the Hazarajat," in Folk, vol. 24 (Copenhagen, 1982) 91, 95; see also Edwardsm, 214.

۱۰. بنگرید به:

Olivier Roy, " Les frontieres de l'Iran, ***Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee*** (Aix - en Provence), no. 48, 49 (1988): 266-80.

۱۱. برای آگاهی از سیاست ایران دربارهٔ افغانستان بنگرید به:
Zalmay Khalilzad, "iranian Revolution and Afghan Resistance," in Martin Kramer ed., ***shiism Resistance and Revolution*** (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), chap. 14.

۱۲. مصاحبه با حکمتیار، مارس ۱۹۸۷.

(۱۱)

۱. آسیای مرکزی از این پنج جمهوری تشکیل می‌شود: قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان، ترکمنستان و ازبکستان. ملیت‌های اصلی این جمهوری‌ها مسلمان سنی است. طبق سرشماری سال ۱۹۷۹، ۶/۵۵۶/۰۰۰ قزاق، ۱/۹۰۶/۰۰۰ قرقیز، ۲/۸۹۸/۰۰۰ تاجیک، ۲/۰۲۸/۰۰۰ ترکمن، ۱۲/۴۵۶/۰۰۰ ازبک در اتحاد شوروی به سر می‌برند. در فاصله سرشماری‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۹، این جمعیت‌ها به ترتیب ۲۳/۷، ۳۱/۳، ۳۵/۷، ۳۳ و ۳۳/۵ درصد رشد داشته‌اند. از آنجا که کاهش قابل ملاحظه‌ای در میزان تولد گزارش نشده است، سرشماری سال ۱۹۸۹ باید حاکی از افزایش زیاد هر یک از این جمعیت‌ها باشد.

۲. برای اطلاع از تاریخ تفصیلی رابطه میان دین و دولت در آسیای مرکزی بنگرید به:
Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier QuelqueJay, ***Islam in the Soviet Union*** (London: Pall Mall Press, 1967).

۳. سادوم مخفف Sredno - Aziatskoe Dukhovnoe Upravlenie Musulmanstvo و به معنی هیئت مدیره مذهبی مسلمانان آسیای مرکزی و قزاقستان است.

۴. زمانی که گورباچف به قدرت رسید، ۳۶۵ مسجد ثبت شده در اتحاد جماهیر شوروی وجود داشت. در دول سال گذشته وی قول داده است این تعداد را افزایش دهد، اما هدفی برای ساخت مساجد جدید مقرر نشده است.

۵. سادوم، مدرسه میرعرب در بخارا را که فارغ‌التحصیلانی به تاشکند می‌فرستد، اداره می‌کند.

6. ***pravda vostoka,*** October 2, 1986, p.2.

7. S.P. Poliakov, "Bytovoi Islam," manuscript, 1989.

نسخه انگلیسی دست نوشته وی را با این عنوان ببینید:
Religion and Tradition in Rural Central Asia, ed. Martha Brill Olcott (Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1990).

۸. مرز با افغانستان همیشه مرزی نفوذپذیر بوده است؛ گرچه نظارت رسمی بر آن مرز در دهه گذشته بسیار تقویت شده است. مرز شوروی ـ ایران در ترکمنستان گفته می‌شود شدیداً مورد

بازرسی قرار دارد و مرز شوروی ـ چین در قرقیزستان و قزاقستان تا اوایل ۱۹۸۹ بسته بود.

۹. منابع این فصل شامل انتشاراتی به زبان روسی است که به وسیله مارتا بریل الکاتُ در طی چندین سفر به اتحاد شوروی و ترجمه آثار به زبان محلی و مصاحبه‌هایش در اتحاد شوروی گردآوری شده است.

۱۰. از آسیای مرکزی سامیزدات بسیار اندکی خارج شده است و بیشتر مطالب «قاچاقی» اخیر سربازان فراری آسیای مرکزی در جنگ افغانستان تهیه کرده‌اند.

۱۱. طبق سرشماری ۱۹۷۹، حدود ۵/۴۷۷/۳۳۰ آذربایجانی در اتحاد شوروی هستند:

Narodnoe khoziaistvo SSSR za 70 let, "Finansy i statistiki" (Moscow, 1987), 401.

نتایج سرشماری ۱۹۸۹ هنوز انتشار نیافته است.

12. Shirin Akiner, ***The Islamic Peoples of the Soviet Union*** (London: Kegan Paul International, 1983), 121.

13. Akiner, 327.

۱۴. حدود ۵ درصد جمعیت تاجیک را مسلمانان اسماعیلی تشکیل می‌دهند. آنان در کوههای پامیر در اُبلاست [استان] خودمختار گورنو بدخشان [بدخشان کوهی] در تاجیکستان زندگی می‌کنند و جمعیت قومی متمایزی تلقی می‌شوند. Ibid, 313.

۱۵. آکینر گزارش می‌دهد که ۲/۰۰۰/۰۰۰ تاجیک، ۱/۲۰۰/۰۰۰ ازبک، ۴۰۰/۰۰۰ ترکمن، ۲۵/۰۰۰ قرقیز و ۳۰۰۰ قزاق در افغانستان زندگی می‌کنند.

۱۶. برای شناخت تفصیلی سیاست در آسیای مرکزی در دو سال اول حکومت گورباچف، بنگرید به:

Martha Brill Olcott, " Gorbachev, the National problem and party Politics in Central Asia," in ***Assessing Soviet Power,*** ed. Dan Nelson and Raj Menon (Lexington, Ky.: Lexington Press, 1989).

17. Kommunist Tadzhikistana, September 3, 1986,p.3.

18. Joint Publications Research Service (hereafter JPRS), USSR Political and Social Affairs, no. 82661 (January 17, 1983):42.

۱۹. برای شناخت دقیق و مفصل‌تر این مقولات، بنگرید به:

Martha Brill Olcott, "Moscow's Troublesome Muslim Minority," ***Washington Quarterly 9*** (Spring 1986): 73-84.

20. Dzh. Baialieva, Religioznye perezhitki u Kirgizov i ikh preodelenie (Frunze, 1981) 75.

21. kh. Esbergenov and T. Atamuratov, ***Traditsii i ikh preobrazovanie v groodskom byte karakalpakov*** (Nukus, 1975), 159.

22. T. Saidbaev, ***Islam i obshchestvo,*** 2d ed. (Moscow : Nauka, 1984), 210.

23. ***Tojikistoni sovett,*** July 29, 1987, p.4. Translation provided by Muriel Atkin.

24. ***Tojikistoni soveti***, August 21, 1987, p. 4.

نویسنده این مقاله گزارش داد که رعایت ساده این مراسم می‌تواند ۲۰۰۰ روبل یا تقریباً معادل حقوق رسمی معمول ده ماه یک فرد هزینه داشته باشد.

۲۵. برای آشنایی مختصر با تعدادی از گزارش‌های مختلف، نگاه کنید به:

Saidbaev, ***Islam i obshchestvo.***

26. Zh. B. Bazarbaev, ***Sekularizatsiia selskogo naseleniia karakalpkii*** (Nukus, 1974).

27. Zh. B. Bazarbaev and S. Sadykov, ***Formirovanie nauchno - ateisticheskoi mirovoz zrenia molodezki*** (Nukus, 1980).

28. I. R. Khuzhumuradov, ***problemy sekularizatsii v regionakh rasprostraniia islama*** (Tashkent: Tashkent State University, 1981), 11-13.

در این پژوهش، ۳۶/۴ درصد همه شاغلان و ۴۶/۹ درصد همه بازنشستگان گفتند که مؤمن‌اند؛ در حالی که ۲۶/۳ درصد تمامی شاغلان و ۱۵/۳ درصد تمامی بازنشستگان اظهار داشتند که «بی‌توجه»اند. ۸/۲ درصد روشنفکران و ۷/۴ درصد کارکنان حزب، دولت و اتحاد صنفی گفتند که مؤمن‌اند. حال آن که ۱۰/۹ درصد دیگر از روشنفکران و ۳۱/۵ درصد کارکنان حزب، دولت و اتحاد صنفی اظهار داشتند که «بی‌توجه»اند. ۱۶/۴ درصد روشنفکران و ۹/۳ درصد کارکنان حزب، دولت و اتحادیه صنفی ادعا کردند که ملحدند و در مقابل تنها ۱/۳ درصد بازنشستگان چنین ادعایی داشتند. هیچ یک از شاغلان نپذیرفتند که ملحدند.

29. Baialieva, 73.

در این پژوهش، تنها ۲ درصد روشنفکران مورد بررسی که ۳۰ سال یا بیشتر داشتند تأکید کردند که مؤمن‌اند. از میان روشنفکران ۲۰ تا ۲۹ ساله حوزه بررسی، ۵ درصد تأیید کردند که تعطیلات مذهبی را رعایت می‌کنند؛ رقمی که چندان تفاوتی با ۲/۵ درصد پاسخ کارگران و ۵/۹ درصد پاسخ کشاورزان ندارد.

30. Ibid.

31. ***Voprosy teorii i praktiki ateisticheskogo vospitaniie*** (Tashkent, 1979), 175.

32. ***Turkmenskaia iskra,*** May 5, 1987, p. 2.

۳۳. طبق گزارش پژوهشی که اخیراً منتشر شده است در حالی که تنها ۲۸ نفر از هر ۱۰۰۰ زن روس (در سنین ۱۸ تا ۴۴) خواسته‌اند ۴ بچه یا بیشتر داشته باشند، ۵۵۹ قزاق، ۸۱۵ قرقیز، ۸۵۵ ازبک، ۸۶۴ تاجیک و ۸۹۴ ترکمن ۴ بچه یا بیشتر خواسته‌اند.

Vestnik Statistiki, no. 9 (1986): 27.

۳۴. برای مثال، دبیر کل حزب کمونیست ترکمنستان گزارش داد که ۳۳۲/۷۰۰ بزرگسال (در سنین کار) بیکار بودند که ۸۰ درصد آنان زن بودند. وی بعدها ادعا کرد که بیکاری زنان در نواحی شهری بیشتر از نواحی روستایی است که در آن نیروی کار مزارع را غالباً زنان تشکیل می‌دهند. ۹۸-۹۷ درصد زنان با ۴ بچه یا بیشتر که در شهرهای کوچک یا مراکز شهری بزرگتر بسر می‌بردند، کار نمی‌کردند.

E. G. filimonov, ***Sotsial'naia politika*** KPSS ***i ateisticheskoe vospitanie*** (Moscow: Znanie, 1988), 18.

35. Sh. B. Amanturlin, ***Perezkitki animizm, shamstva, islame i ateisticheskaia rebota*** (Alma - Ata, 1977), 175.

36. Saidbaev, 236.

۳۷. به عنوان نمونه خوبی در این زمینه، بنگرید به:

Olzhas Suleimenov, " Slov o Literaturnoi kritike," ***Prostor*** (May 1970): 92-98.

۳۸. به عنوان چند نمونه، نگاه کنید به:

D. Doszhanov, ***Trudnyi shag*** (Moscow, 1974); idem, ***Polyr i tsvety*** (Alma - Ata, 1981); idem. ***Shelkovyi put*** (Moscow, 1980).

39. Chingis Aitmatov, ***A Day Lasts Longer than a Hundred Years*** (Bloornington: Indiana University Press, 1983).

یکی از اثرگذارترین تصاویر در این کتاب، تصویر «منکورت‌ها» یا افراد افسانه‌ای مخلوق خود آیتماتف است که آگاهی و شعوری تاریخی داشته‌اند که از مغز آنان تراوش می‌کرد.

40. Poliakov, 84 - 85.

این اطلاعات از اُبلاست اوش به دست آمده است، همان منطقه‌ای که بی‌علیوا درباره آن نوشت که رعایت مسائل مذهبی در آن کاهش یافته است. سال مشخص نیست اما به نظر می‌رسد ۱۹۸۵ یا ۱۹۸۶ باشد.

۴۱. در یکی از پژوهش‌های اخیر، درست کمتر از نیمی (۴۴/۶ درصد) از کارگران جوان مصاحبه‌شونده در دوشنبه (تاجیکستان) گفتند که می‌خواهند به طریقه مذهبی ازدواج کنند و ۴۳/۴ درصد این پاسخ‌دهندگان گفتند که فکر می‌کنند ازدواج آنها باید در زاکس هم ثبت شود.

42. ***JPRS USSR Political and Social Affairs,*** no. 77252 (January 27, 1981): 56; ibid, no. 82274 (November 19, 1983): 2.

43. Saidbaev, 178. (This material did not appear in the first edition.)

44. Osipov, ***Islam v SSR*** (Moscow : Nauka, 1983), 68; Amanturlin, 175.

45. Saidbaev, 213.

46. Osipov, 68.

47.***Kommunist Tadzhikistana,*** September, 3, 1986, p. 3.

48. K. Sarsenov, ***Kritika modernistskikh tendentsii v ritual'no obriadovoi sisteme is lama v Sovermennykh usloviakh (na,materialakh Kazakhskoi SSR)*** (Tashkent: Aftoreferat, 1979).

۴۹. به عنوان چند نمونه، بنگرید به:

JPRS Soviet Report: political Affairs, UPA- 001- 87 (June 4, 1987): 61; ibid., UPA 87-30 (April 22, 1987): 64.

50. I. Beliaev, "Islam i politika," ***Literaturnaia gazeta,*** May 13, 1987, pp. 13, 20; ibid., May 20, 1987, p. 12.

ترجمه‌ای از این مقاله را با این مشخصات ویراسته‌ام:

Igor Beliave, "Islam and politics," ***Soviet Anthropology and Archeology*** (Spring 1988): 82-101.

51. Boris Kalachev and sergei Poliakov, "Bytovoi islam," ***Molodoi kommunist,*** no. 2 (1989): 31-38.

۵۲. پولیاکف مدعی است که تسهیلات آموزشی جداگانه‌ای برای پسران و دختران وجود دارد؛ وی می‌نویسد که مدارس تحت سرپرستی بانوان برای آموزش زنان پدیده بسیار جدیدی است.

53. Poliakov, "Bytovoi Islam", 57-65.

۵۴. پولیاکف بر این نظر است که تشکیلات دینی اسلامی به دلیل پیوندهایش با زارعان خشخاش و تاجران تا حدی باقی مانده است.

Kalachev and Poliakov, 36.

55. ***Tojikistoni soveti,*** July 27, 1987, p.2. Translation provided by Muriel Atkin.

۵۶. در همین اواخر اعلام شد که دبیر یک اُبلاست در ازبکستان به دلیل استفاده از وجوه دولتی برای احداث مسجد از کار برکنار شده است.

57. ***Tojikistoni soveti,*** August 21, 198. Translation provided by Muriel Atkin.

58. ***Kommunist Tadzhikistang,*** June 25, 1987, p. 2.

59. ***Turkmenskaia iskra,*** May 5, 1987, p.2.

60. Kalachev and Poliakov, 31.

61. See Saidbaev, 257-58;

وی [سعید بایف] گزارش می‌دهد که گروندگان جوان از خانواده‌های غیرمذهبی ۱۵ درصد همه مؤمنان جدید را تشکیل می‌دهند.

۶۲. بسیاری از مطالب مربوط به جوانان که در این مقاله از آنها استفاده شده است، از این مقاله استخراج شده است:

Martha Brill Olcott and William Fierman, " Soviet Youth and the Military," U.S. Department of State contract no. 1724-620124, 1988.

۶۳. اطلاعات مورد استناد از خوارزم است و در این نشریه منتشر شده است:

Komsomolets Uzbekistana, February 21, 1987.

یکی از مطالب مندرج این است که ازدواج مذهبی و نام‌گذاری مذهبی به نظر می‌رسد در سراسر جمهوری در حال افزایش باشد. در کنگره حزبی اخیر جمهوری گزارش شده که ۱۸۰۰۰ ازدواج مذهبی و ۷۰۰۰ مراسم نام‌گذاری مذهبی هر ساله صورت می‌گیرد.

64. ***Komsomolets Turkmenistana,*** February 14, 1987.

65. ***Kommunist Tadzhikistana,*** September 3,1986, p.3.

۶۶. این پژوهش بر پرسشنامه‌ای مبتنی است که در ۵ ووز (مؤسسات آموزش عالی)، انستیتوی طب و ۴ پی تی یو (مدارس عالی فنی) توزیع شد. از میان افراد مورد بررسی، ۴۹/۶ درصد دانشجویان ووز، ۶۵/۴ درصد دانشجویان انستیتوی طب و ۶۸ درصد دانشجویان پی تی یو اظهار کردند که روزه می‌گیرند.

67. ***Komsomolets Kirgizii,*** March 5, 1987.

68. ***Pravala*** may 18, 1987; ***Pravda vostoka,*** June 4, 1987; and ***Komsomolets kirgizii***, March 5, 1987.

69. ***Komsomolets Uzbekistana,*** February 21, 1987.

پیشتر گزارش‌هایی صورت گرفته است از جلسه برگزار شده از سوی مقام مسئول قضایی برای بررسی نحوه برخورد با جوانانی که خود را برای سربازی معرفی نکرده‌اند.

pravda Vostoka, October 4, 1987.

70. ***Kommunist Tadzhikistana,*** December 30, 1987.

71. ***Pravda Tazhikistane,*** June 4, 1987.

۷۲. نامشخص بود که این جوانان مسلمان بودند یا مسیحی؛

Komsomolets Kirgizii, February 21, 1987.

۷۳. در خصوص جزییات مطلب نگاه کنید به:

Olcott and Fierman, ***"Soviet Youth and the Military".***

۷۴. به گفته سعید بایف، «اکثریت مطلق مؤمنان کنونی اجازه نمی‌دهند روحانیان یا جامعه مذهبی به حقوق مدنی آنان تجاوز کنند و با کوشش‌های متعصبان خطرناک منزوی برای به دست گرفتن اداره زندگی آنها طبق حدود و اوامر مقرر اسلامی مخالفت می‌ورزند».

Islam i obshchestvo, 216.

75. ***Kazakhstanskaia pravda,*** December 18-21, 1986;

و مصاحبه‌هایی با شاهدان عینی شورش‌ها.

۷۶. یک طرف تماس محلی استدلال کرد که مسکو برای درهم شکستن مذهب به سازمان‌های حزبی آسیای مرکزی خط نمی‌دهد، بلکه این خود سازمان‌های حزبی هستند که به منظور نشان دادن لیاقت حکومت خود به رهبری در مسکو که معمولاً به عملکرد آنها انتقاد می‌کنند، به این امر مبادرت می‌ورزند.

77. ***Kommunist Tadzhikistana***, January 31, 1987, and February 12, 1987. for an account in English, see Andrew Ilves, " Protest against the Arrest of Mullah in Tadjikistan" ***Radio Liberty Research, RL 101/ 87,*** March 11, 1987.

78. ***Kommunist Tadzhikistana,*** February 27, 1989.

در آوریل ۱۹۸۹ هر دو جمهوری شوروی سوسیالیستی ترکمنستان و تاجیکستان پیش‌نویس قانون دولتی شدن زبان‌های ترکمن و تاجیکی را در این دو جمهوری انتشار دادند.

79. Timur Kocaoglu, " Demonstrations by Uzbek popular front," ***Radio Liberty Report on the USSR*** 1, no. 17 (April 28, 1979): 13-14.

80. ***Kommunist Tadzhikistang,*** March 4, 1989.

۸۱. این شورش‌ها به عزل مفتی شمس‌الدین‌خان بابی‌خانف که در پی مرگ پدرش به ریاست سادوم منصوب شده بود، انجامید.

82. Annette Bohr, "Background to Demonstrations of Soviet Muslims in Tash kent, ***Radio Liberty Repont on the USSR*** 1, no. 11 (March 17, 1989): 18-19.

83. Foreign Broadcast Information Service, ***Daily Report: Soviet Union,*** SOV 79-059, March 29, 1989, p. 59.

۸۴. بنگرید به:

Alexandre Bennigsen and Marie Broxup, ***The Islamic Threat to the Soviet Union*** (London: Croom Helm, 1984); Alexandre Bennigsen and S. Enders Wim university of California Press, 1986.

85. Muriel Atkin, ***The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan*** (Philadelphia: Foreign Policy Research Institute, 1989);

همچنین نگاه کنید به:

Martha Brill Olcott, " Soviet Islam and world Revolution," ***World politics 36,*** no. 4: idem 487-504; " Moscow's Trpublesome Muslim Minority," ***Washington Quarterly9*** (Spring 1986); 73-84.

۸۶. بنگرید به:

A. Akhmedov, "Pod flagom islam" ***Argumenty 1981*** (Moscow: Politizdat, 1981), 5-36; idem, " Islamskii faktor' v planakh imperializma i reaktsii," in ***Argumenty 1982*** (Moscow: Politizdat, 1982) 63-85; idem,'Fal'shivye tesizy",in ***Argumenty*** 1984 (Moscow: Politizdat, 1984), 40-60; idem, ***Islam v sovremennoi ideino-politicheskoi bor'be*** (Moscow: Politizdat, 1985).

۸۷. به گفته سعیدبایف، «اسلام تنها ضعف انسان را جبران نمی‌کند بلکه نیازهایی را هم که به مذهب مربوط نمی‌شود ارضا می‌کند؛ اسلام به انسان کمک می‌کند تا به ابراز وجود بپردازد، خود را در میان مردم بیابد، به یک ملت و به تاریخ خود احساس تعلق کند و نیازهایش را در تعامل اجتماعی ارضا کند».

Said baev, ***Islam i obshchestvo.*** Ist ed. (Moscow: Nauka, 1978), 191.

88. This is Osipov's thesis in ***Islam V SSSR.***

۸۹. این نظر در مصاحبه‌های متعدد با محققان شوروی درباره اسلام اظهار شده که فارغ از محدودیت‌های سانسور است.

۹۰. نگاه کنید به:

Olcott and Fierman,"Soviet Youth and the Military"; idem, "The political Socialization of the Muslim Conscript," ***Soviet Union 14,*** no.1, (January 1987): 65-101.

برای اطلاع از دیدگاهی مخالف بنگرید به:

Alexander R. Alexiev and S. Enders Wimbush, " Soviet Muslim Soldiers in

Afghanistan," in their ***Ethnic Minorities in the Red Army*** (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988), 237-54.

91. ***Bakinskii rabochii,*** December 22, 1985, as quoted in FBIS Ussr ***Daily Report,*** January 2, 1986, p. 16.

92. ***Kommunist Tadzhikistana,*** January 28, 1986, p. 4.

۹۳. نگاه کنید به:

JPRS ***Soviet Report: Political Affairs,*** UPA-88-017, (may 16, 1988): 41-43, for a reprint of a relevant article from ***Sotsialisticheskaia industria,*** February 11, 1988.

۹۴. از جمله برکناری دبیرکل سمرقند برای همراهی با اعتراض بعضی از زیردستانش.

Soviet Ouzbekistani, August 6, 1986, p. 3. Translartion provided William Fieman.

95. ***Komminist Tazhikistana,*** September 3, 1986, p. 3.

96. This is the thesis of Beliaev's " Islam i politika" Article.

۹۷. برای بررسی تحول اندیشه گورباچف درباره روابط ملیت‌ها، بنگرید به:

Martha Brill Olcott, "Gorbachev's National Dilemma," ***Journal of International AffAIRS,*** no. 1 (1989).

۹۸. پلنوم کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی برای بحث درباره روابط ملیت‌ها که ابتدا قرار بود در تابستان ۱۹۸۷ برگزار شود، هنوز در برنامه است.

۹۹. طرح‌هایی که نهایتاً مولداویی‌ها را مجاز شمرد به خط لاتین بنویسند و شناسایی رسمی این که [زبان] مولداویی‌ها صرفاً شکلی از رومانیایی است، این سوابق خطرناک را در آسیای مرکزی به وجود می‌آورد که تاجیکی را می‌توان فارسی دانست و ۴ زبان از خانواده زبان‌های ترکی صورت‌هایی از یک یا دو زبان مشترک است.

۱۰۰. در مورد اعلام موضع اخیر مسکو نگاه کنید به:

Filimonov, ***Sotsial'naia politika KPSS.***

فیلیمونف معاون مدیر انستیتوی اتحاد علمی آکادمی علوم اجتماعی کمیته مرکزی اتحاد شوروی است. مقایسه دیدگاههای او در این کتاب با نظراتش در مصاحبه منتشر شده در صفحه ۲ نشریه Komsomol'd Pravda به تاریخ ۲۵ ژانویه ۱۹۸۴ که در آن خصومت عمیق خود را با روحانیان اسلام به عنوان دشمنان آشکار برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی شوروی ابراز کرد، جالب توجه است.

۱۰۱. به عنوان نمونه بنگرید به:

S. Agaev, "Iranskaia revoliutsiia," ***Nauka i religiia,*** no. 11 (1988): 26-29.

(۱۲)

۱. باید خاطرنشان کرد که هیچ محقق داخلی یا خارجی مرتبط با این منطقه اظهار صریحی در این زمینه نکرده است.

۲. برای اطلاع بیشتر در باب پدیده احیاگری نگاه کنید به:

J. Nagata, ***The Reflowering of Malaysian Islam*** (Vancouver : University of British Columbia Press, 1984); Fred R. von de Mehden, "Malaysia and Indonesia," in ***the politics of Islamic Revivalism,*** ed. S. Hunter (Bloomington:University of Indiana Press, 1988); and idem, "Islamic Resurgence in Malaysia," in ***Islam and Development,*** ed. John L. Es posito (Syracuse : Syracuse University Press 1980). For details on the prewar an tecedents, see D. Noer, ***The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*** (Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1973); and J. Peacock, ***Muslim Puritans*** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978).

۳. بنگرید به:

M. Lyon, " The Dakwah Movement in Malaysia," ***Review of Indonesian and Malayan Affairs*** 13 (December 1979): 34-45.

۴. نوشته‌های زیادی درباره زمان نخستین ورود اسلام به مالزی و اندونزی هست، اما اساساً این دین را بازرگانان در اواخر قرن دوازدهم میلادی به این منطقه آوردند و طی چندین نسل از طرق عمدتاً مسالمت‌آمیز همچنان گسترش بخشیدند. نگاه کنید به:

A. H. Johns, "Islam in Southeast Asia", ***Indonesia*** 19 (1975): 33-55; M. B. Hooker, ***Islam in South - East Asia*** (Leiden: Brill, 1983); S. fatimi, ***Islam Comes to Malaysia*** (Singapore : Singa pore University press, 1963); and H. de Graaf and T. Pigeaud, "De eerste Moslimes Vorstendommen op Java, Studien over de Staatkundige Geschiedenis van de 15e en 16e Eeuw," ***Verhandelingen van het Koninkliik Instituut voor Taal- , Land - en Volkenkunde*** 69 (1974).

۵. برای دستیابی به گزارش‌هایی جذاب از نفوذ ترکان، بنگرید به:

A. Reid, "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia," ***Journal of Southeast Asian History*** 50, no.3 (December 1969): 395-414; and G. W. van der Meiden, "A Turkish Mediator between Mangkubumi and the Dutch East Indies Company, " ***Review of Indonesian and Maiayan Affairs*** 15 (1981):92-107.

۶. برای مثال نگاه کنید به:

W. Roff, " Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s," ***Indonesia 9*** (April 1970): 73-87; K. Steenbrook, ***Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad K-19*** (Jakarta Butan Bintang, 1984), 128-38.

نمونه‌ای شاخص از تماس‌های فکری رهبران مذهبی اندونزی را در این مقاله می‌توان یافت:

M. Nakamura, "Haji Kahar Muzakhir and the Maturing of Indonesian Islam," ***Mizan*** 1, no. 3 (1984): 87-97.

۷. بنگرید به:

J. Vredenregt, " The Haddj", ***Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*** 118 (1962): 91-154.

8. K. Kamarun, "Sejarah Haji di Malaysia," ***Dakwab*** (August 1986): 8-12.

۹. نگاه کنید به:

Abdullah Alwi Haji Hasen, "The Development of Islamic Education in Kelantan", in Khoo Kay Lim et al., ***Tamadun Di Malaysia*** (Kuala Lumpur: persatuan Sejarah Malaysia, 1980); Muhammad A. Zaki, "Modern Muslim Thought in Egypt and its Impact on Islam in Malaya (Ph.D. diss., University of London, 1965); and J. Peacock, ***Muslim puritans.***

۱۰. بنگرید به:

R. von der Mehden. ***Religion and Nationaliusm in Southeast Asia*** (Madison: University of Wisconsin Press, 1963), 159; M. Kramer, ***Islam Assembled*** (New York: Columbia University Press 1986), 95-118 passim; and A. Milner, " The Impact of the Turkish Revolution on Malaya," ***Archipel*** 31 (1986): 119-20.

در میان هلندی‌ها حتی این نگرانی وجود داشت که جنگ به جنوب شرقی آسیا بکشد.

۱۱. در حقیقت، در سال ۱۹۴۵ اندونزیایی‌های ساکن خاورمیانه در زمره نخستین افراد خارج از منطقه بودند که استقلال از هلند را حمایت کردند. نگاه کنید به:

M. Nasir,"Masa depan Hubungan Indonesia", ***Budaya Jaya 9*** (March 1976): 166-181.

12. ***Malaysia, Economic Report 1986-87*** (Kuala Lumpur: Ministry of Finance, 1986); Indonesia, ***Ekspor Indonesia*** 1982 (Jakarta: Departmen Perdgangan, 1983).

13. ***Middle East Economic Digest,*** September 14, 1979.

۱۴. در مورد دیدگاه‌های اندونزیایی‌ها، بنگرید به:

F. Weinstein ***Indonesian Foreign Policy and the Dilemma of Independence*** (Ithaca: Cornell University Press, 1976), 125-30; and M. Leifer, "The Islamic Factor in Indonesia's Foreign Policy: A Case of Functional Ambiguity," in ***Islam in foreign policy***, ed. A. Dawishi (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 144-59.

۱۵. نگاه کنید به:

the ***New Straits Times*** (Kuala Lumpur), May 5, 1985, and August 17, 1986.

۱۶. بنگرید به:

James P. Piscatori, "Asian Islam : International Linkages and Their Impact on International Relations," in ***Islam in Asia,*** ed. John. L. Esposito (New York Oxford University Press, 1987), 230-61; and L. Pangandaman, " Philippine Diplomatic Relations With the Islamic Countries," ***Kasayagan 5*** (1980): 32-36.

۱۷. در یک تحلیل درباره پیشگامان فکری احیای اسلام، به این سه نفر و نیز خوارج، ابن‌تیمیه و دو متفکر جدید، جمال افغانی [جمال‌الدین اسدآبادی] و عبدالوهاب [محمدبن عبدالوهاب] اشاره شده است. نگاه کنید به:

Helena Cobban, " The Angry Children of Islam," ***Middle East 87*** (January 1982): 17-19.

در اثر دیگری در باب احیای اسلام، قطب، شریعتی، [امام] خمینی و مودودی سخنگویان شاخص معرفی شده‌اند. بنگرید به:

John. L. Esposito, ***Voices of Resurgent Islam*** (New York: Oxford University press. 1983).

۱۸. برای مثال، دوره‌های آموزش اسلامی در دانشگاه تکنولوژی در کوالالامپور آثار کمتر رادیکال نویسندگان نظیر مودودی و قطب را برجسته می‌کند.

19. ***Universiti Malaya Kalendar*** 1986-1987 and ***Universiti Kebangsaan, Laporan Tabunan*** KE-12, 1981-82.

20. Malaysia, ***Foreign Affairs*** 12 no. 4 (1979): 463.

۲۱ نگاه کنید به:

S. Siddique, " Contemporary Islamic Developments in ASEAN, in ***Southeast Asian Affairs 1980*** (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies), 90.

۲۲. بنگرید به:

Ekspor Indonesia 1982 (Jakarta: Departmen Perdagangan, 1983); and "F ve Years of Indonesian Efforts in the Middle East," ***Iktisadi*** 4, no. 8 (March 1983): 5.

در سپتامبر و اکتبر ۱۹۸۰ روزنامه‌های مالزی از دشواری‌های کارگران مالزیایی در منطقه جنگی و متعاقباً بازگشت آنان به وطن گزارش دادند.

New Straits times, September 29 and 30, 1980, and October 1 and 16, 1980.

۲۳ برای مطالعه جزییات نگاه کنید به:

fred R. Von der Mehden, "The Political and Social Challenge of the Islamic Revival in Malaysia and Indonesia," ***The Muslim World 76*** (July - October 1986): 219-33; and S. Barraclough, " Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia, " ***Asian Surpey*** 23 (August 1983): 958-75

24. ***Straits Times*** (Kuala Lumpur), July 7, 1979; Star (Penang)July 19, 1979.

25. ***Star***, October 7, 1982.

26. ***New Straits Times,*** December 12, 1984.

27. Barraclough, 961.

۲۸. گزارش تفصیلی این موضوع در این منبع آمده است:

Indonesia Reports - Human Rights Supplement 18 (October 1986): 5-7; ***Indonesia Reports*** 13 (November 1985): 36 and Indonesia Reports 16 (June 1986): 45.

عفو بین‌الملل با بیان این که قصد خشونت در کار نبوده، به دفاع از متهمان برخاسته است.

29. ***Al Nabdab*** 5, no. (1985): 50.

30. ***Star,*** October 23, 1985.

31. ***Berita Harian*** (Kuala Lumpur), October 1, 1987.

۳۲. بنگرید به:

Barraclough, "Managing the Challenges" and von der Mehden, The Political and Social Challenge.

۳۳. این مقاله به قلم د. سراج‌الدین و اقبال عبدالرئوف سایمینا در نشریه Panji Masyarakat منتشر شده و با ترجمه ماری فولچر در این نشریه انتشار یافته است:

Indonesia Reports - Books Biblio Supplement, 19 (December 1986): 4.

همچنین نگاه کنید به:

Baroroh Baried, " L'Islam dans l'archipel,"Archipel 15 (1978): 65-84.

۳۴ برای آشنایی با بحث جالب توجهی درباره نفوذ فکری اندیشه شیعی در اندونزی مصاحبه نور کولیش مجید را در این نشریه ببینید:

panji Masyarakat 513 (August 21, 1986).

ترجمه این مصاحبه در این نشریه چاپ شده است:

Indonesia Reports - Culture & Society Supplement 25 (1988).

۳۵ بنگرید به:

M. Amein Rais, " International Islamic Movements and Their Influenceupon the Islamic Movement in Indonesia", ***Prisma 35*** (March 1985): 37-38.

۳۶. برای مثال، از مارس ۱۹۷۹ تا اوایل سال ۱۹۸۰ هر شماره ماهانه نشریه اسلامی مالزیایی داکواه [دعوه] شامل مطلبی درباره رویدادهای ایران و معمولاً همراه با تصویری از [امام] خمینی و در یک مورد همراه با تصویر ایشان در پشت جلد بود.

۳۷. برای نمونه، زمانی که رئیس سابق ابیم، انور ابراهیم (وزیر کنونی آموزش)، از ایران بازگشت، دقت داشت ستایش خود را از انقلاب با تصدیق این نکته که این انقلاب مدلی برای مالزی نیست، بیان کند.

۳۸. برای مثال، نگاه کنید به:

"Israel Senang Hati," ***Dakwa "*** 48 (November 1980): 8-9.

39. ***Watan*** (Kuala Lumpur), May 16, 1979.

40. ***watan***, March 1, 1979.

۴۱. این مطلب را مظفر چاندرا در کتابی با این مشخصات ذکر کرده است:

Islamic Resurgence in Malaysia (petaling Java: Penebit Fajar Bakti, 1987), 36.

چاندرا اشاره می‌کند که انقلاب عامل ثانوی در ایجاد انگیزه برای احیای اسلامی در مالزی بود.

42.***Indonesia Reports*** has translated a number of these comments in recent years.

۴۳. بنگرید به:

Chandra, ***Islamic Resurgence.***

۴۴. برای آشنایی با چشم‌اندازهای کنونی اندونزی در این مبارزه نگاه کنید به:
A. Samson, Conceptions of politics, power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam," in ***Political power and Communications in Indonesia***,ed. K. Jack. son and L. Pye (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978), 196-226.

(۱۳)

1. ***Bulletin Today*** (Manila), October 24, 1979; and ***Foreign Broadcast Information Service*** Daily Reports - Asia and Pacific, October 23, 1979.
2. FBIS Daily Reports - Asia and Pacific, December 10, 1979.
۳. از کل جمعیتی حدود ۵۵ میلیون، دست کم ۵ میلیون فیلیپینی مسلمانند. ده گروه قومی - زبانی، مسلمان شناخته می‌شوند که بزرگترین آنها ماگویندانائوها، مارانوها، تاوسوگ‌ها، سامال‌ها و یاکان‌ها هستند. در مقابل ۸۵ درصد کل جمعیت راکاتولیک‌ها تشکیل می‌دهند.
۴. برای اطلاع از سوابق مبارزه مسلحانه و پیدایش ام.ان.ال.اف بنگرید به:
T. J. S. George ***Revolt in Mindanao: The Rise of Islam in philippine politics*** (Kuala Lumpur:Oxford University Press, 1980); peter G. Growing ***Muslim Filipinos: Heritage and Horizon*** (Quezon City, philippines: New Day Publishers, 1979); and Cesar A. Majul, ***The Contemporary Muslim Movement in the Philippines*** (berkeley: Mizan Press, 1985).
5. ***Far Eastern Economic Review,*** June 8, 1979.
6. ***Mabardika*** (Official Organ of the Moro National Liberation Front)9, no.1 (1982): 1; ***Dansalan Quarterly*** (Iligan City, philippines)1, no. 2 (January 1980): 133; and ***Far Eastern Economic Review,*** June 22, 1979.
7. ***Bulletin Today,*** October 4, 1979.
8. ***Bulletin Today,*** October 17, 1979.
9. ***Evening Express*** (Manila), October 18, 1979.
10. ***Bulletin Today,*** September 7, 1979.
این نظر، واکنش بیگورنیا به اتهام رفتار بد مقامات مهاجرت در فرودگاه تهران با نوازندگان و خوانندگان فیلیپینی بود. اگر این گزارش صحیح باشد، یک دلیل ممکن برای این رفتار می‌تواند موضع «سخت‌گیرانه مذهبی» تازه اتخاذ شده بعضی از مقامات ایرانی باشد.

11. ***Bulletin Today,*** October 18, 1979.

۱۲. شورای عالی سازمان آزادیبخش بانگسا مورو (بی.ام.ال.اُ):

The Bangsa Moro Struggle (Paper submirted to the tenth Islamic conference of Foreign Ministers, Fez, Morocco, 8 May 1979, Mimeographed), 15-17.

13. Nur Misuari, The Bangsamoro RTight to Self - Determination (Address given at the International Conference on the prophet Muhammad and His Message sponsored by the Organization of the Islamic Conference and Organized by the Islamic Council of Europe, London, 11-15 April 1980, Pamphlet), 16.

14. Ibid., 18-19.

در این زمان فیلیپین ۷۵ درصد نفت خود را از خاورمیانه و عمدتاً عربستان سعودی دریافت می‌کرد. اگر چه سعودی‌ها کار ایران را دنبال نکردند، بعضی از قراردادهای اعطای نفت اضافی را در واکنش به طفره رفتن مارکوس از اجرای کامل توافق طرابلس ملغی کردند. عربستان سعودی به شکل دیگری نیز به اعمال فشار به مارکوس برای تجدید مذاکرات با میسواری دست زد.

15. ***Mabardika 9,*** no. 1 (1982):8.

16. ***Mabardika 9,*** no. 2 (1982):1.

17. ***Mabardika 9,*** no. 4 (1982).

18. ***Moro National Liberation front: MNLF Newsbriefs*** (Diplomatic Circulations, Office of the Director, Tripoli, Libya), no. 2, May 6, 1983; and ibid., no. 6, June 3, 1983.

19. " Prepared Statement of ex - Senator Benigno S. Aquino Jr. (Testimony before the Subcommittee on Asian and Pacific Affairs, Committee on Foreign Af- fairs, U. S. House of Representatives, 23 June 1983, Mimeographed), 10.

20. Husain Haqqani, "Factionalism Stalks the Moro Camp, ***Arabia: The Is lamic world Review,*** June 1983: 38.

21. Ibid.

22. Committee on Information, " Address of the MNLF Chairman Professor Nur Misiari at the Seventeenth Islamic foreign Ministers Conference held in Amman, Hashemite Kingdom of Jordan, March 21-25, 1988 (Mahardika Press, July 1988), 13.

23. Committee on Information, " Speech of the MNLF Chairman Professor Nur Misuari at the Ninth World General Assembly of the World Muslim Congress (***Motamar al - Alam al - Islami)*** held in Karachi, Pakistan, on March 30 to April 2, 1988" (Mahardika Press July 1988), 19.

24. ***Mabardika*** 14, no. 2 (March - April 1988): 6.

۲۵. ارقامی که وزارت آموزش از دانشجویان ایرانی می‌داد، همیشه بیشتر از ارقام گزارش شده از سوی کمیسیون مهاجرت و اخراج بود؛ در حقیقت، وزارت آموزش چندان به ارقام خود اطمینان نداشت.

۲۶. برای اطلاع بیشتر درباره دیدار آیت‌الله نوری، شماره‌های ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹ ژانویه ۱۹۸۰ Bulletin Today را ببینید. جیزز بیگورنیا در مقاله ۲۰ ژانویه خود اظهار نظر کرد که اظهارات رُمولو می‌تواند آیت‌الله را دچار مخمصه کرده باشد و نظر داد که به صلاح است فیلیپین سفارت خود را در تهران ببندد تا از احتمال واقعه گروگان‌گیری دیگری نظیر گروگان‌گیری نوامبر ۱۹۷۹ در سفارت امریکا جلوگیری کند (بیگورنیا همچنین آشکار کرد که در سال ۱۹۷۹ ژنرال ایلتو سفیر فیلیپین در ایران سفر کوتاهی به مانیل کرد تا دولت را متقاعد کند که بعضی از مقررات مربوط به دانشجویان ایرانی را تسهیل کند؛ چرا که دانشجویان در تهران تهدید کرده بودند در اعتراض به این رفتار در مقابل سفارت فیلیپین تظاهرات کنند. در واقع، قصد نوری از سفر آشنایی با مشکلات دانشجویان ایرانی در بخش‌های مختلف جهان بود.

27. ***FBIS Daily Reports - Asia and Pacific, August 8, 1980.***

۲۸. در سال ۱۹۷۸، تعداد کارگران فیلیپینی در ایران به حدود ۶۰۰۰ نفر افزایش یافت. طی چند ماه پس از فرار شاه این تعداد به ۲۰۰۰ نفر تقلیل یافت. در آوریل ۱۹۸۰، این رقم به ۱۳۰۰ نفر رسید.

29. Jesus Bigornia, column in ***Bulletin Today***, April 25, 1982.

30. Ibid., August 22, 1983.

31. Apolonio Batalla, column in ***Bulletin Today,*** August 21, 1983.

۳۲. بنگرید به:

Jessus Bigornia, column in ***Bulletin Today,*** April 25, 1982; and ***Bulletin Today,*** August 16 and 17, 1983.

مینوچهر همچنین منبع احتمالی اطلاعاتی است که به موجب آن از میان دانشجویان ایرانی ۱۵ درصد طرفدار [امام] خمینی و تنها ۵ درصد مخالف او بودند.

۳۳. طبق گزارش‌های خبری در ۲ دسامبر ۱۹۸۳ بمبی ساعتی که در یک روزنامه ایرانی کار

گذاشته شده بود (گزارش دیگری نشان می‌داد که این بمب در پوشش هدیه کریسمس بود)، توسط گارد مراقبت اداره تمدید سفارت ایالات متحده در مانیل کشف و بعداً خنثی شد و از جلب توجه بیشتر در شهر جلوگیری شد. در آوریل ۱۹۸۴ از فرد مظنون به رهبری گروهی که «دسته مهاجم» خوانده می‌شد به همراه دو تن از نزدیک‌ترین همراهانش خواسته شد کشور را ترک کنند.

34. Jesus Bigornia, column in ***Bulletin Today,*** November 16, 1983.

(۱۴)

1. Jafar Numayri, ***Al - Nabj al - Islami: Limadba?*** (Cairo : al - Maktab al - Masri al - Hadith, 1398).

2.John L. Esposito, " Sudan", in ***The Politics of Islamic Revivalism,*** ed. Shireen T. Hunter (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 197.

۳. در خصوص اعلام مواضع رهبران گروه اصلی مخالف، جنبش آزادیبخش خلق سودان، برای مثال بنگرید به:

John Garang speaks, ed.Mansour Khalid (London: KPI, 1987).

4. John O. Voll and Sarah Potts Voll, ***The sudan: Unity and Diversity in a multi cultural state*** (Boulder, Colo.: Westview Press, 1985), 125.

5. Yusuf Fadi Hasan, ***The Arabs and the sudan*** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), 180.

6. Muhammad al - Nur bin Dayf Allah, ***Kitab al - Tabaqat fi Khusus al Awliya wa al - saibin wa al - Ulama wa al - Shuara fi al - Sudan,*** ed Yusuf Fadi Hasan (Khartoum: Khartoum University Press, 1971), 39-40.

۷. پیدایش این نوع مراکز در این کتاب بررسی شده است:

P.M. Holt, ***Studies in the History of the Near East*** (London: Frank Cass, 1973), Part II.

۸. برای مثال، بحث بادراب ام دوبان در این رساله را ببینید:

Idris Salim El Hassan, On Ideology: The Case of Re;igion in Northern Sudan (Ph. D. diss., University of connecticut, 1980).

۹. برای بررسی اهمیت و جایگاه احمد ابن ادریس به این مقاله نگاه کنید:

Rex S. O'Fahey and Ali Salih Karrar, "The Enigmatic Imam: The Influence of

Ahmad ibn Idris, ***International Journal of Middle east Studies*** 19, no. 2 (May 1987): 205-20.

برای آشنایی با طریقه ختمیه این رساله‌ها را ببینید:

John O. Voll, ***A History of the Khatmiyyah suft Brotherhoods in the sudan until 1900*** (Ph. D. diss., University of Bergen, 1985);

در مورد تحولات این جنبش در قرن بیستم به این مقاله بنگرید:

Ahmad al - Shahi, " A Noah's Ark: The Continuity of the Khatmiyya Order in Northern Sudan, ***British society for Middle Eastern Studies Bulletin*** 8, no. 1 (1981): 13-29.

۱۰. توصیف کمیته احیای اسلامی و فعالیت‌هایش در مراکز دانشگاهی را در این مقالات می‌توان دید:

Azhari Abdel Raqhman, " Pacific Student Politics" and "Spreading the Word," both in ***Sudanow*** (November 1980).

۱۱. بحث‌های توضیحی در باب تبدیل شیوه فعال قبلی به شیوه‌ای جدیدتر را در این منابع می‌توان یافت:

Lidwien Kapteijns, ***Mahdist Faith and sudanic Tradition : The History of the Masalit Sultanate, 1870-1930*** (London: KPI, 1985), and Hassan Ahmed Ibrahim, " Imperialism and Neo - Mahdism in the Sudan: A Study of British policy Towards Neo - Mahdism, " ***International Journal of African Historical Studies 13*** (1980): 214-39.

بحثی درباره تحول سازمان سیاسی نوین مهدیون را در این اثر می‌توان دید:

Gabriel Warburg , ***Islam, Nationalism, and Communism in a Traditional Society : The Case of Sudan*** (London : Frank Cass. 1978) especially Chapter 1.

همچنین نگاه کنید به:

Vincent Andrew, ***Religion and Nationalism in a Traditonal Society: Ideological Leadership and the Role of the Umma party as a force for Social Change in the Northern Sudan*** (Ph. D. diss., University of pennsylvania, 1988).

12. Mahmoud Mohamed Taha, ***The Second Message of Islam***, trans. Abdullahi Ahmed An - Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 53.

مقدمه النعیم شامل اطلاعاتی درباره زندگی طه است؛ کتاب در مجموع، دیدگاه‌های اساسی او را بیان می‌کند.

۱۳. با استناد به جزوه ۱۹۸۰ اخوان‌الجمهوریه در این منبع:

Paul. Magnarella, " The Republican Brothers: A Reformist Movement in the Sudan," ***The Muslim World 72,*** no. 1 (January 1982): 17.

14. Interviews by John L. Esposito and John O. Voll with Nayal Abu Garoon and Awad al - Jid Muhammad Ahmad. August 1984.

15. John O, Voll, ***The political Impact of Islam in the Sudan : Numayri's Islamization Program*** (Washington, D. C.: U. S. Department of State, 1984), 104-5.

(۱۵)

۱. اطلاعات مربوط به جمعیت از اداره بررسی فدرال، دفتر ملی جمعیت، به نقل از این منبع است:

County Profile: Nigeria (London : The Economist Intelligence Unit, 1988-89), 10-11.

2. Sulyman S. Nyang, " West Africa," ***in politics of Islamic Revivalism***, ed. Shireen Hunter (Bloomington: Indiana Unuiversity Press, 1988), 219.

3. Peter Clarke, " The Maitatsine Movement in Northern Nigeria in Historical and Current Perspective," in R. Hackett, ***New Religious Movements in Nigeria*** (Liwisport, NY: Mellen 1987), 115.

4. Nyang.

5. Peter Clarke, " Islamic Reform in Contemporary Nigeria : Methods and Aims," ***Third World Quarterly*** 10, no. 2 (April 1988): 521.

6. Ibid.

7. Ibid., 522.

۸. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

David D. Laitin, ***Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*** (Chicago : University of Chicago Press, 1986), 6-9.

9. Ibid.

10. Nyang, 220.

11. Clarke, " Islamic Reform," 527-28.

12. Ahmadu Bello University (Zaria, Nigeria), press release (Mimeographed, March 13, 1987).

13. Clarke, " The Maitatsine Movement", 115.

14. Ibid.

۱۵. این آموزش‌ها شامل تعالیم اسلامی و فقه در قم (ایران) بود.

16. "No Shiites Here," ***Abuja Newsday,***July 1, 1988, p.1.

17. Clarke, "The Maitatsine Movement, 99.

18. Ibid.

19. "Interview with Shiite Leader, Uztaz Aliyu" in ***Abuja Newsday,*** July 1, 1988, p.7.

20. Clarke, " The Maitatsine Movement," 95.

21. Ibid., 97-98.

22. Ibid., 103.

۲۳. نگاه کنید به:

John Paden, ***Religion and Political Culture in Kono*** (Berkeley and los Angeles: University of California Press, 1973).

24. Paul M. Lubeck, ***Islam and Urban Labor in Nortbern - Nigeria: The Makingof a Muslim Working Class*** (Cambridge Cambridge University Press, 1986).

25. Ibid., 309.

۲۶. برای آگاهی از تحولات پس از استقلال در نیجریه بنگرید به:

F. A. O. Schwarz, Jr., ***Nigeria: The Tribes the Nation or the Race: The Politics of Inde - pendence*** (Cambridge: MIT press 1965); and S. K. Panter - Brick, ***Nigerian politics and military Rule prelude to the Civil War (London: Athlone Press, 1970).***

(۱۶)

1. Islamic Student Association of Cairo University, " Lessons from Iran," in ***Islam in Transition: Muslim Perspectives,*** ed. John J. Donohue and John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1982), 246.

2. Shahrough Akhavi, " Iran : Implementation of an Islamic State," In ***Islam in Asia : Religion,Politics , and Society,*** ed. John L. Esposito (New York Oxford University Press, 1987), 32.

3. ***Indepenaent*** (London), July 21, 1988.

۴. روح‌الله خمینی، صحیفه نور، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۲۹ و ج ۱۷، ص ۱۴۱، به نقل از:

Farhang Rajaee, "Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution" (this volume).

5. Saad Eddin Ibrahim , " The Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups," ***In ternational Journal of Middle East Studies*** 12 (December 1980): 435.

6. Fred R. von der Mehden, " Malaysian and Indonesian Islamic Movements and the Iranian Connection" (this volume).

7. ***Berita Harian*** (Kuala Lumpur), October 1, 1987, as Cited in von der Mahdeh, pp. 244, 253 (this volume).

8. Secretary of State George P. Shultz, testimony before the Joint House - senate Iran - Contra Investigation Hearings, July 23, 1987, as cited ***Report of the Congressional committees Investigating the Iran - contra Affair,*** 100th Congress, lst Sess., November 13, 1987 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1987) 245.

9. Fouad Ajami, " Iran : The Impossible Revolution", ***Foreign Affairs 67*** (Winter 1988-89): 147.

۱۰. نامه آیت‌الله خمینی به پرزیدنت سیدعلی خامنه‌ای، سرویس داخلی رادیو تهران، ۷ ژانویه ۱۹۸۸۷ به نقل از گزارش:

BBC Summary of World Broadcasts - Middle East, January 8, 1988.

نمایه

آبیولا ۳۱۵
آذربایجان ۲۶، ۵۶، ۶۸، ۲۱۹، ۲۲۱
آسانی، عبدالرشاد ۲۷۹
آسیای جنوب شرقی ۱۶، ۱۹، ۲۶،۲۷،۲۴۶
۲۵۹، ۴۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۱
آسیای جنوبی ۱۹
آسیای مرکزی ۲۵،۱۹، ۶۸، ۲۱۸،۲۱۹،۲۲۰
۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۱۷
آکینو، بنیگنو ۲۸۸، ۲۶۶، ۲۷۹
آل‌احمد، جلال ۴۰، ۳۹
آلمان غربی ۷۳، ۱۸۲
آندروپوف، یوری ۲۲۰
آیات شیطانی ۷۱، ۵۴، ۱۲۱، ۳۳۵
ابراهیم سلیمان ۳۰
ابن‌تیمیه، تقی‌الدین احمد ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۵۷
ابوبکر صدیق ۲۱۴
ابوظبی ۱۲۶
ابوقارون، نایل ۳۰۷
احمد عزیز ۲۷۸
اخوی، شاهرخ ۱۵۳
ادریس ۱۷۵
ادیب ماجول، سزار (قیصر) ۲۶۵، ۲۸
اردن ۳۳۴
ارمنستان ۲۲۱، ۲۴۰
اروپا ۳۵
اریتره ۲۷۴
ازبکستان ۲۶، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۴،۲۳۳،۲۳۵
ازهری، اسماعیل ۳۰۱
اسپانیا ۲۷۰
اسپوزیتو، جان ال ۱۵،۱۶، ۳۱، ۳۳، ۳۲۵
استرالیا ۲۷۶
استونی ۲۲۱
اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۱۵۷، ۱۵۳
اسد، حافظ ۱۶۳
اسرائیل ۱۲۱، ۲۴۸، ۲۸۳، ۲۵۵
اسلام‌آباد ۵۱، ۲۱۰، ۲۷۸
اسماعیل خان ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴
افتخاری ۲۱۵
افریقا ۱۶، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۳۱۰
افریقای جنوبی ۲۵۵
افریقای شمالی ۱۷۹
افشاری، سید رضا ۲۱۳
افضلی، صفی‌الله ۲۰۷
افغانستان ۲۴،۶۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵
۱۹۶،۱۹۷،۱۹۹،۲۰۲،۲۰۳،۲۰۴،۲۰۵،۲۰۸
۲۰۹،۲۱۰،۲۱۱،۲۲۰،۲۳۳،۲۳۷،۲۴۱،۲۴۸
اقبال، محمد ۴۰
اکبری ۲۱۵
الجزایر ۲۵۵

السالوادور ۵۶
اُلکات، مارتا بریل ۲۵، ۲۱۷
الموتی ۱۶۲، ۱۶۳
النهج‌الاسلامی: لماذا؟ ۳۰۷
امارات عربی متحده ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۲
امریکا ۳۶،۴۲،۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵
۱۲۱،۱۴۲،۱۶۵،۲۳۷،۲۷۱،۲۸۳،۳۳۳،۱۶
۱۷، ۱۸، ۳۷، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۸،۱۲۱،۱۲۵
۱۳۵،۱۴۱،۱۴۳،۱۴۴،۱۴۹،۲۱۱،۳۳۵،۳۳۷
امیرکبیر، میرزا تقی‌خان ۵۶
امین، ابراهیم ۱۴۰
اندرسون، لیزا ۲۳، ۲۴، ۱۷۱
اندونزی ۲۶، ۲۷، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷
۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
۲۸۱، ۳۳۱، ۳۳۲
انگلستان ۳۶، ۱۲۵، ۷۳، ۹۵، ۱۵۳، ۳۰۰
انور ابراهیم ۴۹، ۲۶۰
انورسادات ۲۲، ۱۵۴، ۱۶۶
ایتالیا ۱۷۵
ایلتو، رافائل ام ۲۷۴
بابانگیدا، ابراهیم ۳۱۱
بازاریایف ۲۲۴
بازرگان، مهدی ۴۰،۴۱،۴۴،۴۵،۵۶،۵۷، ۵۸
بانگسا مورو ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱
باهنر، محمدجواد ۴۷
بایندر، لئونارد ۱۵، ۱۵۶، ۱۶۲
بحرین ۱۹، ۲۰، ۵۲، ۵۷، ۶۸، ۱۲۲، ۱۲۵
۱۲۶، ۳۳۰
برژنف، لئونید ای ۲۲۰
بروجردی، سید محمدحسین ۱۵۳
بروکسل ۱۲۱
برینتون، کرین ۸۵
بری، نبیه ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵
البِشتی، شیخ ۱۸۸
بصره ۱۰۳
بغداد ۵۷، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۶۲، ۱۶۶
بگین، مناخیم ۲۸۲
بلا، رابرت ۲۵۰
بلخ ۲۰۹
بلژیک ۱۲۱
بلوچستان ۲۱۰
بندا، هری ۲۵۰
بنی‌صدر، سید ابوالحسن ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۷
۵۸، ۵۹، ۲۰۴
بنیگسن، الکساندر ۲۳۶
بوتو، بی‌نظیر ۲۱۱
بورقیبه، حبیب ۲۳، ۲۴، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵
۱۹۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
بوزمن، آدا. بی ۶۱
بوعلی سینا ۶۴
بهشتی، سید علی ۲۱۵، ۲۰۱، ۲۰۲
بیت‌المقدس ۱۷۸، ۲۸۳
بیروت ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۳۸، ۱۴۰
بیگورنیا، جیزز ۲۷۵، ۲۷۶
پاریس ۴۶
پاکستان ۱۹،۲۵،۴۰، ۴۸، ۵۱، ۱۶۱، ۱۹۴
۲۰۲،۲۰۵،۲۱۰،۲۱۱،۲۸۱،۳۳۱،۳۳۳،۳۳۶
پرتغال ۲۵۵
پنداتوم، سالیپادا ۲۷۲
پولیاکف، اس.پی ۲۳۱، ۲۲۸
پهلوی، رضاشاه ۳۵، ۳۶

پهلوی، محمدرضا شاه ۳۶
پیسکاتوری، جیمز پی ۱۵، ۳۱، ۳۲۵
تاجیکستان ۲۵، ۲۶، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۹
تاشکند ۲۱۸، ۲۳۵
تایوان ۲۵۵
تبریز ۴۱
ترکمنستان ۲۵، ۵۶، ۶۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۷
ترکیه ۳۵، ۳۸، ۲۱۱، ۳۳۳
تقدسی ۲۰۰، ۲۱۵
تلمسانی، عمر ۱۶۱
توکلی، سید محمدعلی شاه ۲۱۳
تونس ۲۳، ۲۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۳۵، ۳۳۶
تونکو عبدالرحمن ۲۴۸
تویله، عبدالستار ۱۶۴، ۱۶۷
تهران ۱۷، ۲۷، ۴۲، ۴۳، ۵۷، ۵۸، ۷۴، ۹۷، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵، ۳۳۳
تیلیش، پائول ۲۵۰
جاکارتا ۲۵۶، ۲۶۲
جبّاره، عبدالمنعم ۱۶۰
جده ۲۷۲، ۲۸۰
جُفه، جرج ۱۸۷
جمیّل، امین ۱۴۰
جمیّل، بشیر ۱۳۹
جنبلاط، ولید ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۱
جوزجان ۲۰۹
جهمان بن سیف‌العُتیبی ۱۱۷
چاد ۱۷۴
چمران، مصطفی ۱۳۶
چه‌گوارا، ارنستو ۳۹
چین ۲۵۱
حاجی منور سجاد زالی ۲۵۵
حاجی نادر ۲۰۳
حجت(آیت‌الله) ۸۹
حرب، راغب ۱۴۰
حسن‌البکر، احمد ۱۰۶
حسن‌البنا ۴۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۵، ۲۵۰، ۲۵۸، ۳۳۱
حسن‌الترابی ۲۹، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۴، ۲۹۹، ۳۰۷
حسنی مبارک ۱۶۶
[امام] حسین ۴۱، ۶۲، ۱۰۵، ۲۶۸، ۸۴، ۳۷
حسینی بهشتی، سیدمحمد ۴۵، ۴۰، ۴۶
حسینی خامنه‌ای، سیدعلی ۴۴، ۶۷، ۷۴، ۸۳، ۱۳۱، ۲۰۴، ۲۷۸، ۳۳۶، ۵۱
حقانی، حسین ۲۸۰
حکمتیار، گلب‌الدین ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۱۱
حکیم، سیدمحسن ۲۰۰، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۳۹
حکیم، سید محمدباقر ۹۶، ۹۷، ۹۸
حکیم، سیدمهدی ۹۶
حمادی، محمدعلی ۱۴۳
حمزه، احمد نظیر ۱۴۹
حنفی، حسن ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶
خالص، یونس ۱۹۴
خاورمیانه ۱۶، ۱۹، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۰۰، ۳۳۴
خرمشهر ۶۶
خروشچف، نیکیتا ۲۲۸
خلیج فارس ۱۹، ۲۰، ۵۶، ۶۸، ۶۹، ۲۳۶، ۵۰، ۵۲، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۵، ۳۰۹

۳۱۰، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۷
خمینی: آلترناتیو اسلامی ۱۵۹
خمینی، روح‌الله موسوی (در اکثر صفحات)
خویی، سید ابوالقاسم ۲۰۰، ۲۰۱
داریوش هخامنشی ۶۱
داود سلیمان داود ۱۴۶
دمشق ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۱
دیرانی، مصطفی ۱۴۶
رابینز، فیلیپ ۲۰، ۹۳
راجرز، ویل سی ۶۸
رجایی، فرهنگ ۱۸، ۷۷
رجایی، محمدعلی ۴۷، ۵۹
رشدی، سلمان ۱۸، ۵۴، ۵۵، ۷۱، ۷۲، ۷۳
۱۲۱، ۲۱۴، ۳۳۵
رشید لقمان ۲۷۲، ۲۷۳
رقابی، رضا ۲۸۵
رمضان‌العود، محمدحسن ۱۵۸
روا، اُلیویه ۲۴، ۱۹۱
روحانی، سیدمحمد صادق ۵۷
روزی طولانی‌تر از صد سال ۲۲۸
ریگان، رونالد ۳۳۵
زالیا ۱۴۱
زاهدی ۲۱۵
زکی ۲۱۵
زیارتی (روحانی)، سیدحمید ۹۱
زین‌العابدین بن علی ۱۸۳
ژاپن ۱۱۶، ۲۶۲
سارسنف ۲۳۰
سرکین موسولومی ۳۲۰
سعد ابراهیم ۱۵۷
سعیدبایف، تی ۲۲۶، ۲۲۷
سلامت هاشم ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸
سلطان اتّاهیرو ۳۱۹
سلیم، شیخ عبدالمجید ۱۵۳
سنجابی، کریم ۵۹
سودان ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۴۸، ۴۹، ۲۹۱، ۲۹۲
۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹
۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸
۳۱۹، ۳۳۱، ۳۳۶
سوریه ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۹
۲۵۴، ۲۸۰
سهروردی ۶۴
سُهمور ۱۴۱
سید قطب ۲۵۸، ۲۴، ۴۰، ۱۲۷، ۱۵۷، ۱۹۴
۲۵۰، ۳۳۱
سید احمد عثمان ۳۰۱
سید انوری ۲۰۳
سید جَگلان ۲۰۱، ۲۱۵
شرف‌الدین، سیدعبدالحسین ۱۵۳
سید علی عثمان ۳۰۱
سیوان، امانوئل ۱۵۸
شاکر، محمدرضا ۲۷۹
شاملو، مهدی ۲۷۹
شریعتمداری، سید محمدکاظم ۴۴، ۲۰۰
۳۲۸
شریعتی، علی ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۰، ۴۱
۴۲، ۴۵، ۴۸، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۹۴، ۲۰۲
۲۵۰، ۲۵۸، ۲۹۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۲۴
شعبان، شیخ سعید ۱۳۱، ۱۵۱
شفق، عزیزالله ۲۱۵
شلتوت، شیخ محمود ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۲
شمر ۶۲

شمس‌الدین، محمدمهدی ۱۴۰
شوارد نادزه، ادوارد اِی ۷۴
شوروی ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۴۷، ۵۶، ۶۸، ۱۹۱
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۳۳۴، ۵۵
۱۱۶، ۲۶۲
شولتز، جرج ۳۳۵
شِهو عثمان دان فودیو ۳۲۰
شیخ زاده ۲۱۵
شیلز، ادوارد ۲۵۰
شیمل، آن‌ماری ۲۵۰
صادق‌المهدی ۲۹، ۴۹، ۳۰۳
صبحی طفیلی ۱۴۰
صدام حسین ۵۰، ۵۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۳۲۸
صدر، سید محمدباقر ۵۰، ۱۰۰، ۱۰۶، ۹۶
۹۷، ۱۱۵، ۱۳۹
صدر، سید موسی ۲۱، ۱۳۹، ۱۴۰
صدّیقی، شیخ محمد عوض ۲۱۳، ۲۱۵
صدیقی نیلی ۲۱۵
صفوی، اسماعیل ۳۴
صلاح‌بن یوسف ۱۷۷
ضیاءالحق، محمد ۲۱۱
طائف ۱۲۵، ۱۵۰
طارق عزیز ۱۰۷
طالقانی، سیدمحمود ۴۰، ۴۱
طباطبایی، سیدجواد ۸۰، ۸۵
طبقات ۲۹۷
طرابلس ۲۴۹، ۲۷۲، ۲۸۱، ۱۳۱، ۱۷۴
عالمی ۲۱۵
[حضرت]علی ۴۱، ۱۳۹، ۲۶۸، ۱۰۵، ۳۳، ۳۴
[حضرت] عباس ۱۰۵
عبدالعزیز ۱۵۹
عبدالناصر، جمال ۱۵۴، ۲۹
عبودالزومور ۱۵۸
عبدالمؤمن، محمد ۱۶۴
عراق ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۷، ۳۸
۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۶، ۹۳
۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۱
۱۶۳، ۱۶۶، ۱۸۹، ۲۰۰، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۵
۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۹۶، ۳۲۸، ۳۳۱
۳۳۴، ۳۳۵
عراقی، شیخ محمود ۲۹۷
عربستان سعودی ۱۹، ۲۸، ۵۰، ۵۱، ۵۷
۶۷، ۶۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲
۱۲۵، ۱۲۶، ۲۰۷، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۷۲، ۲۸۰
۲۸۱، ۳۲۹، ۳۳۴، ۱۱۱
عرفات، یاسر ۵۰
عرفانی، قربانعلی ۲۱۵
علی‌الصغیر ۱۰۶
عمان ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۳۳۰
عنایت، حمید ۸۳
عوادالجد محمداحمد ۳۰۷
عون، میشل ۱۴۸
عین‌تینه ۱۴۱، ۱۴۲
غزنی ۲۰۹
غنوشی، راشد ۲۴، ۱۸۱، ۱۸۳
فارابی ۶۴
فاروقی، اسماعیل ۲۵۰
فانون، فرانتس ۳۹

فاو ۱۰۳
فرانسه ۴۲،۴۵،۵۲،۵۵،۷۳، ۸۱، ۱۷۴، ۱۷۹
فرغانه ۲۳۵
فرهنگ، منصور ۴۵
فضل‌الله، سیدمحمدحسین ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۲
۱۴۰
فلسطین ۲۴۸، ۱۳۱، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳
فون دِرمِهدِن، فِرِد آر ۲۴۳
فون گرونباوم، گوستاو ۲۵۰
فیلیپین ۲۸، ۴۹، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷
۲۶۸،۲۶۹،۲۷۰،۲۷۱،۲۷۲،۲۷۳،۲۷۴،۲۷۵
۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳
۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۳۱
قاری احمد ۲۱۵
قاسمی ۲۱۵
قاضی امین ۲۰۷
قاهره ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۸
قبرس ۲۷۳، ۲۸۲، ۱۵۹
قبلان، عبدالامیر ۱۴۴
قذافی، معمر ۲۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۰
۲۴۹، ۱۷۲
قرضاوی، یوسف ۲۵۰
قرقیزستان ۲۲۹
قره‌باغ ۲۰۹
قزاقستان ۲۳۴، ۲۳۰
قطب‌زاده، صادق ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹
۱۳۶، ۲۰۴
قطر ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶
قفقاز ۶۸، ۲۱۹، ۲۲۱
قم ۳۷،۴۱،۸۹،۹۱،۱۱۹، ۱۵۳، ۲۰۵، ۲۰۹
قندهار ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۳
قیروان ۱۷۳
کابل ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۳
کاتب، محمود ۲۱۵
کارتر، جیمی ۲۸۲
کارگر رمضانی، روح‌الله ۱۸، ۵۵
کارمل، ببرک ۲۱۳
کاشانی، سیدابوالقاسم ۱۵۵، ۱۶۰
کاشف‌الغطا، علی ۱۰۵
کاشف‌الغطا، محمدحسین ۱۵۳
کانادا ۷۳
کتاب سبز ۱۸۵، ۱۸۹
کدی، نیکی ۲۵۰
کربلا ۲۰، ۴۱، ۵۰، ۶۱، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۹
۱۰۵، ۱۱۹، ۲۰۰
کرمانشاه ۲۷۴
کشتمند، سلطانعلی ۲۱۳
کلارک ۳۲۰
کُلانِتس، امانوئل ۲۷۵
کوالالامپور ۲۵۶، ۲۶۲، ۳۳۶
کوفه ۵۰
کونایف، د.ا ۲۳۴
کویت ۱۹،۲۰،۵۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۵
۱۲۶، ۱۴۴، ۳۲۹، ۳۳۴، ۶۸
کیان، سید منصور ۲۱۳
گامباری، ابراهیم ای ۳۰، ۳۰۹
گرجستان ۲۲۱، ۲۴۰
گلاس، چارلز ۱۴۳
گواتمالا ۵۶
گُوان، یاکوبا ۳۱۵
گورباچف، میخائیل ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۹۰، ۹۱
۲۲۰، ۲۳۹

گومی، شیخ ابوبکر ۳۰
گیلانی، پیر سیداحمد ۱۹۴
لانگ، دیوید ای ۱۹، ۲۰، ۱۱۱
لبنان ۲۱، ۲۲، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۸، ۱۱۸
۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰
۱۵۱، ۱۵۳، ۱۸۹، ۲۵۵، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۸۳، ۳۳۰
لتونی ۲۲۱
لقمان ۲۷۳
لندن ۲۷۷
لندون، کنت ۲۵۰
لوتر، مارتین ۸۷
لوکزامبورگ ۱۲۱
لولنجی ۲۱۵
لویس، برنارد ۲۵۰
لیبی ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۴۸، ۱۷۱، ۱۷۲
۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹
۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۵
۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۰ ۲۸۱، ۳۳۲
لیتوانی ۲۲۱
لیگاچف، ایگور ۲۳۸
مارکوس، ایملدا ۲۴۹، ۲۷۶
مارکوس، فردیناند ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸، ۲۶۷
۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۹
مالزی ۲۶، ۲۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۲۴۳، ۲۴۴
۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶
۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
۲۷۱، ۲۸۱، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۶
مانیل ۲۷۶
ماهاتیر محمد ۲۵۵
متی، رودی ۱۵۶
مجاهدین و آینده افغانستان ۲۴
مجددی، صبغت‌الله ۱۹۴، ۲۰۷
مجلسی، محمدباقر ۱۶۴
محتشمی، سیدعلی‌اکبر ۱۴۱
محسنی، شیخ آصف ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۵
محقق، سیدظاهر ۲۱۵
محقق، قربانعلی ۲۰۰، ۲۱۵
محکمف ۲۳۰
محلاتی، بهاءالدین ۴۱
[حضرت] محمد ۳۳، ۴۷
محمد احمد ۳۰۲
محمد بن عبدالوهاب ۱۱۵، ۱۵۷
محمدظاهر شاه ۱۹۴، ۱۹۹
محمد عبدالسلام‌الزومور ۱۵۸
محمدی، مولوی [محمد] نبی ۱۹۲
محی‌الدین ابن‌عربی ۶۴
مدیترانه شرقی ۱۶۱
مدینه ۸۸، ۱۱۹
مراکش ۱۷۳
مزاری، عبدالعلی ۲۱۵
مسکو ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
مشغره ۱۴۱، ۱۴۲
مشهد ۱۱۹
مصدق، محمد ۵۷، ۶۲، ۱۶۴، ۵۶، ۱۶۱
مصر ۲۲، ۲۹، ۴۸، ۵۰، ۱۲۴، ۱۵۳، ۱۵۴
۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۴۶، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷
۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۱۷۴
مصطفی کمال (آتاتورک) ۳۵
مصطفی یوسف بدرالدین ۱۴۴
مطهری، مرتضی ۴۰، ۸۳

معین‌فر، علی‌اکبر ۲۷۴
مغنیه، عماد ۱۴۳
مکه ۵۱، ۵۲، ۱۱۹، ۱۷۳
منتظری، حسینعلی ۵۸، ۶۹، ۷۰، ۸۲، ۸۵
۸۹، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۷۸، ۶۷
منتظری، محمد ۵۸
منصور، نصرالله ۲۰۷
مودودی، ابوالاعلی ۲۴، ۴۰، ۱۲۷، ۱۵۷
۱۶۹، ۱۹۴، ۲۵۸، ۳۳۱
موسوی، میرحسین ۳۳۵،۲۱۵،۴۶،۵۹
موسوی، عباس ۱۴۰
مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد ۷۸
[امام] مهدی ۳۴، ۶۲
می‌احمدو ۳۱۹
میرغنی، سیدعلی ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
میرغنی، محمدعثمان ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱
میسواری، نور ۴۹،۲۷۳،۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۷۲، ۲۷
مینوچهر، خسرو ۲۸۸
می‌وورنو ۳۱۹
مؤذن، مولوی ۲۰۷
نجف ۲۰، ۵۰، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۹
۱۴۰، ۲۰۰، ۲۰۱
نجیب‌الموتی، محمد ۱۶۰، ۱۶۱
ندوی، ابوالحسن علی ۳۳۱
نصرالله، سید حسن ۱۴۰
نقوی ۲۱۵
نمیری، جعفر ۲۹، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۳
۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳
نواب صفوی، سید مجتبی ۱۶۰
نورتون، اوگوستوس ریچارد ۱۲۹، ۲۲
نوری، حسین ۲۸۴
نیجریه ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳
۳۱۴، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۱
نیکاراگوآ ۵۶
نیکسون، ریچارد ۵۶
واشینگتن ۷۴، ۲۱۰
وامبوش ۲۳۶
واندروال، دِرک ۱۸۱
ولایتی، علی‌اکبر ۴۶، ۲۷۸، ۵۹، ۱۳۱
وُل، جان اُ ۲۹، ۲۹۱
ویتنام ۲۵۱
هادکین، توماس ۲۵۰
هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر ۳۲۸،۵۹،۶۰
۶۹، ۷۴، ۸۳، ۱۴۱، ۱۴۴، ۲۵۱، ۳۳۶
هاشمی، سید مهدی ۲۰۴،۲۱۵،۲۷۸، ۲۰۵
هرات ۲۰۴
هرمسی، اِلبکی ۱۷۹، ۱۸۴
هلند ۱۲۱، ۲۴۴
هند ۱۵۳، ۱۵۹، ۳۳۱
هویدی، فهمی ۱۶۷، ۱۶۹
هیگینز، ویلیام آر ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۰
یزد ۴۱
یزدی، ابراهیم ۴۵، ۵۹
یزید ۴۱
یمن شمالی ۳۳۴
یُهمور ۱۴۱

The Iranian Revolution:Its Golbal Impact

10

JOHN L.Esposito
Mohsen Modirshancehi

Center for Rethinking of Islam and Iran

ISBN:964-5933-78-1
شابک: ۱-۷۸-۵۹۳۳-۹۶۴