

عبور از دو مناره

اسلام سیاسی، تمامیت‌خواهی و جستجوی آزادی در ایران معاصر

هوشنگ رشديه

پیشگفتار نویسنده

هر کتابی، پیش از آنکه بر کاغذ نوشته شود، سال‌ها در ذهن نویسنده زندگی می‌کند.

"عبور از دو مناره" نیز از این قاعده مستثنا نیست.

این کتاب، نه محصول یک واقعه، بلکه حاصل سال‌ها اندیشیدن به پرسشی است که همچنان ذهن بسیاری از ایرانیان را به خود مشغول کرده است:

چرا ملتی که بیش از یک قرن برای آزادی مبارزه کرده است، بارها خود را در برابر گونه‌ای تازه از استبداد یافته است؟

چرا انقلابی که با آرمان آزادی آغاز می‌شود، گاه در پایان، آزادی را نخستین قربانی خود می‌کند؟

و چرا جنبش‌هایی که برای رهایی انسان شکل می‌گیرند، گاهی در درون خود همان سازوکارهایی را بازتولید می‌کنند که روزی علیه آنها برخاسته بودند؟

این کتاب، کوششی است برای نزدیک شدن به پاسخ این پرسش‌ها.

نه با خشم.

نه با انتقام.

و نه با دآوری‌های شتابزده.

بلکه با نگاهی که می‌کوشد میان تاریخ و تجربه، میان انسان و قدرت، و میان آرمان و واقعیت پلی برقرار کند.

در این صفحات، خواننده با دو روایت از اسلام سیاسی روبه‌رو خواهد شد؛ دو روایتی که دهه‌ها در برابر یکدیگر ایستادند، اما هر دو در مقاطعی از تاریخ معاصر ایران، با مسئله مشترکی روبه‌رو شدند: نسبت حقیقت با قدرت.

هدف این کتاب، نفی ایمان یا باور دینی نیست.

ایمان، هنگامی که آزادانه برگزیده شود، بخشی از کرامت انسان است.

آنچه موضوع این کتاب است، لحظه‌ای است که دین یا هر ایدئولوژی دیگری، از قلمرو وجدان فردی خارج می‌شود و به برنامه‌ای برای تصرف و انحصار قدرت سیاسی بدل می‌گردد.

از آن لحظه، پرسش اصلی دیگر این نیست که چه کسی مؤمن‌تر است.

پرسش این است که چه کسی حق دارد حقیقت را برای دیگران تعریف کند.

و تجربه تاریخ نشان داده است که هرگاه پاسخ این پرسش در اختیار یک فرد، یک حزب یا یک طبقه قرار گرفته، آزادی نخستین قربانی آن بوده است.

این کتاب، کتاب خاطره نیست.

بیانیه سیاسی نیز نیست.

حتی در پی داوری نهایی درباره اشخاص یا جریان‌های سیاسی نیست.

تاریخ، پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را به قهرمانان مطلق یا خائنان مطلق فروکاست.

در اینجا، بیش از اشخاص، ساختارها موضوع بحث‌اند.

بیش از نیت‌ها، پیامدها.

و بیش از شعارها، رفتارها.

زیرا ملت‌ها، سرانجام نه با وعده‌ها، بلکه با نتایج زندگی می‌کنند.

من نیز، مانند بسیاری از هم‌نسلان خود، بخشی از این تاریخ را زیسته‌ام.

نسلی که انقلاب را دید.

شور آرمان‌خواهی را تجربه کرد.

سرکوب را لمس کرد.

تبعید را شناخت.

و سال‌ها بعد، دریافت که آزادی، تنها در شکست یک استبداد به دست نمی‌آید.

آزادی، پیش از آنکه یک پیروزی سیاسی باشد، نوعی فرهنگ است.

فرهنگ پذیرش دیگری.

فرهنگ محدود کردن قدرت.

فرهنگ پذیرفتن اینکه هیچ انسانی، هیچ حزبی و هیچ ایدئولوژی‌ای، مالک حقیقت نیست.

این کتاب تاریخ همه نظام‌های مستبد در ایران نیست؛ تاریخ یک اندیشه است: اندیشه‌ای که می‌کوشد قدرت سیاسی را با حقیقتی مقدس پیوند بزند و از این پیوند، حق انحصاری فرمانروایی استخراج کند.

شاید نسل جوان امروز ایران، نخستین نسلی باشد که این حقیقت را، نه در کتاب‌های فلسفه، بلکه در تجربه زندگی خود آموخته است.

نسلی که دیگر نمی‌خواهد میان دو حقیقت مطلق یکی را انتخاب کند.

بلکه می‌خواهد جامعه‌ای بسازد که در آن، هیچ حقیقتی نتواند آزادی انسان را مصادره کند.

اگر این کتاب بتواند حتی اندکی به این گفت‌وگو کمک کند، رسالت خود را انجام داده است.

## فصل اول

### دو مناره

#### حقیقت، قدرت و آغاز یک پرسش

هر تمدنی، پیش از آنکه تاریخ خود را با جنگ‌ها و پادشاهان روایت کند، افق خود را با نشانه‌هایی می‌سازد که از دور دیده می‌شوند. این نشانه‌ها، بیش از آنکه معماری باشند، زبان یک فرهنگ‌اند؛ زبانی که به انسان می‌گوید جامعه بر چه چیزی استوار شده است.

در شهرهای کهن ایران، یکی از این نشانه‌ها، مناره بود.

مناره، در آغاز، نه نماد قدرت، که نشانه حضور ایمان بود. انسان مؤمن، هنگامی که سر برمی‌آورد و مناره را می‌دید، به یاد آسمان می‌افتاد، نه حکومت. صدای مؤذن، دعوتی بود برای بازگشت به خویشتن، نه فرمانی برای اطاعت از قدرت.

هیچ‌کس با مناره دشمنی نداشت.

مشکل، از جایی آغاز شد که قدرت، بر فراز مناره ایستاد.

از آن لحظه، مناره دیگر فقط محل اذان نبود؛ به جایگاهی بدل شد که از آن، حقیقت تعریف می‌شد، ایمان سنجیده می‌شد و مرز میان «مؤمن» و «نامؤمن»، «خودی» و «غیرخودی»، «حق» و «باطل» ترسیم می‌گردید.

در این نقطه، دین دیگر تنها تجربه‌ای شخصی نبود؛ به برنامه‌ای برای سازمان‌دهی جامعه و توجیه قدرت تبدیل شد.

و درست از همین‌جا، موضوع این کتاب آغاز می‌شود.

این کتاب، درباره ایمان نیست.

درباره خدا نیز نیست.

موضوع آن، نسبت دین و قدرت است؛ آن لحظه‌ای که ایمان، از قلمرو وجدان فردی خارج می‌شود و به ابزار مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی بدل می‌گردد.

تاریخ معاصر ایران را می‌توان از زوایای گوناگون روایت کرد.

می‌توان آن را تاریخ مبارزه برای استقلال دانست؛ از نهضت مشروطه تا ملی شدن نفت.

می‌توان آن را تاریخ تلاش برای توسعه و نوسازی خواند؛ از اصلاحات اداری و آموزشی تا انقلاب سفید.

می‌توان آن را تاریخ کشمکش میان سنت و مدرنیته، میان شرق و غرب، یا میان استبداد و آزادی روایت کرد.

همه این روایت‌ها بخشی از حقیقت را در خود دارند.

اما این کتاب، مسیر دیگری را برمی‌گزیند.

پرسش اصلی این کتاب، نه این است که چه کسی حکومت کرد، بلکه این است که **قدرت چگونه فهمیده شد.**

زیرا حکومت‌ها می‌آیند و می‌روند، اما شیوه اندیشیدن به قدرت، گاه دهه‌ها و حتی قرن‌ها باقی می‌ماند.

گاهی یک انقلاب، حاکمیتی مبتنی بر استبداد را برمی‌اندازد، اما همان منطق فرمانروایی را، با زبانی دیگر، باز تولید می‌کند.

گاهی یک جنبش آزادی‌بخش، خود به زندانبان آزادی تبدیل می‌شود.

و گاهی کسانی که با استبداد می‌جنگند، بی‌آنکه خود بدانند، همان استبداد را در درون تشکیلات خویش پرورش می‌دهند.

بنابراین، مسئله اصلی این کتاب، نه تغییر حکومت‌ها، بلکه تکرار یک الگوی فکری است؛ الگویی که در آن، حقیقت به انحصار درمی‌آید و قدرت، خود را نماینده انحصاری آن حقیقت می‌داند.

از همین‌جاست که آزادی، آرام‌آرام جای خود را به اطاعت می‌دهد.

انسان، به جای آنکه شهروند باشد، به پیرو تبدیل می‌شود.

پرسش، جای خود را به ایمان می‌دهد.

و مسئولیت فردی، در وفاداری به رهبر یا ایدئولوژی حل می‌شود.

این پدیده، منحصر به ایران نیست.

اگر قرن بیستم را با فاصله‌ای تاریخی بنگریم، درمی‌یابیم که بسیاری از بزرگترین تراژدی‌های آن، نه از کمبود آرمان، بلکه از **مطلق شدن آرمان** زاده شدند.

در آلمان، حقیقت در قالب «نژاد برتر» تعریف شد.

در اتحاد شوروی، در قالب «حزب پیشاهنگ طبقه کارگر».

در چین، در قالب «اندیشه مائو».

در کامبوج، در قالب رؤیای جامعه‌ای کاملاً برابر.

در همه این تجربه‌ها، یک عنصر مشترک وجود داشت: گروهی خود را مفسر یگانه حقیقت دانستند و از همین ادعا، حق فرمانروایی بر دیگران را استخراج کردند.

از آن لحظه، مخالفت دیگر صرفاً اختلاف‌نظر نبود؛ انحراف از حقیقت بود.

و وقتی مخالف، «منحرف» یا «دشمن حقیقت» معرفی شود، حذف او نه تنها مجاز، بلکه گاه فضیلتی اخلاقی جلوه می‌کند.

به همین دلیل است که توتالیتاریسم، پیش از آنکه زندان و شکنجه باشد، یک **طرز فکر** است.

طرز فکری که حقیقت را از گفت‌وگوی آزاد انسان‌ها نمی‌جوید، بلکه آن را از پیش، در اختیار یک رهبر، یک حزب، یک طبقه یا یک قرائت مقدس قرار می‌دهد.

ایران نیز از این قاعده مستثنا نبود.

اما تجربه ایران، ویژگی خاص خود را داشت.

در اینجا، ایدئولوژی مسلط نه بر محور نژاد شکل گرفت، نه طبقه و نه ملت.

بلکه بر محور اسلام سیاسی.

موضوع این کتاب، آن قرآنی از اسلام است که دین را نه فقط راهنمای معنویت، بلکه برنامه‌ای برای تصرف و اداره دولت می‌داند؛ قرآنی که مشروعیت حکومت را نه از اراده آزاد شهروندان، بلکه از نمایندگی حقیقتی مقدس می‌گیرد.

از این رو، نقد اسلام سیاسی، نقد ایمان نیست؛ نقد تبدیل ایمان به ایدئولوژی قدرت است.

این تمایز، برای فهم تمام کتاب، اساسی است.

در نیم‌قرن گذشته، ایران شاهد رویارویی دو قرائت عمده از اسلام سیاسی بود.

یکی، خود را «اسلام ناب» و بعدها «ولایت فقیه» نامید و قدرت دولتی را در اختیار گرفت.

دیگری، خود را «اسلام انقلابی» خواند و در جایگاه اپوزیسیون قرار گرفت.

این دو، سال‌ها با یکدیگر جنگیدند.

هزاران انسان در این نبرد جان باختند.

رنجی عظیم بر جامعه ایران تحمیل شد.

اما این کتاب، صرفاً روایت این دشمنی نیست.

پرسش آن، عمیق‌تر است:

آیا این دو جریان، با همه تفاوت‌های سیاسی و تاریخی، در شیوه فهم قدرت، حقیقت و رهبری نیز متفاوت بودند؟

یا آنکه هر دو، از ریشه‌ای مشترک تغذیه می‌کردند؛ ریشه‌ای که قدرت را در پیوند با حقیقتی مقدس تعریف می‌کرد؟

این پرسشی است که پاسخ آن را نه در شعارها، بلکه در رفتارها باید جست.

تاریخ، بیش از آنکه به وعده‌ها گوش دهد، به ساختارها نگاه می‌کند.

و ساختارها، گاه حقیقتی را آشکار می‌کنند که شعارها سال‌ها پنهان نگه داشته‌اند.

اما اگر قرار است درباره اسلام سیاسی سخن بگوییم، پیش از هر چیز باید از یک سوءتفاهم بزرگ عبور کنیم.

در ادبیات سیاسی معاصر، گاه «اسلام»، «اسلام سیاسی» و «جمهوری اسلامی» چنان در هم آمیخته‌اند که گویی سه نام برای یک واقعیت‌اند. حال آنکه چنین نیست.

اسلام، برای میلیون‌ها انسان، ایمان، اخلاق، عبادت و تجربه‌ای شخصی از زیستن است.

اسلام سیاسی، اما، پروژه‌ای برای سازمان‌دهی قدرت است.

میان این دو، فاصله‌ای است به وسعت فاصله میان ایمان و حکومت.

در تاریخ اسلام نیز این فاصله همواره وجود داشته است. بسیاری از متفکران مسلمان، از آغاز تاکنون، دین را راهنمای اخلاق فردی و اجتماعی دانسته‌اند، نه ابزار تصرف دولت. همان‌گونه که در سنت مسیحی، قرن‌ها طول کشید تا اروپا میان کلیسا و حکومت تمایز بگذارد، در جهان اسلام نیز همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا حکومت، ادامه رسالت دینی است یا نهادی زمینی که مشروعیت خود را از مردم می‌گیرد.

این کتاب وارد داورهای کلامی و فقهی نمی‌شود.

پرسش آن، پرسشی سیاسی است.

هنگامی که هر ایدئولوژی - چه دینی و چه غیردینی - خود را تنها حقیقت ممکن معرفی می‌کند، با آزادی چه می‌کند؟

مشروطه، نخستین پاسخ بزرگ ایرانیان به این پرسش بود.

انقلاب مشروطه، پیش از آنکه نزاعی بر سر شکل حکومت باشد، تلاشی برای محدود کردن قدرت بود. اندیشه اصلی آن ساده اما انقلابی بود: هیچ قدرتی، حتی اگر خود را سایه خدا بر زمین بداند، نباید فراتر از قانون قرار گیرد.

این اندیشه، در تاریخ ایران بی‌سابقه نبود، اما نخستین بار بود که به صورت نهادی و حقوقی صورت‌بندی می‌شد.

مجلس.

قانون.

تفکیک نسبی قدرت.

مسئولیت حکومت در برابر ملت.

همه اینها، واژه‌هایی بودند که آرام‌آرام وارد فرهنگ سیاسی ایران شدند.

مشروطه کامل نبود.

تناقض‌های فراوان داشت.

قدرت‌های خارجی در آن دخالت می‌کردند.

استبداد بارها بازگشت.

اما یک دستاورد ماندگار داشت:

برای نخستین بار، مشروعیت حکومت را از آسمان به زمین آورد.

این تغییر، شاید مهم‌ترین تحول فکری ایران معاصر بود.

زیرا از آن پس، دست‌کم در اندیشه مشروطه، حکومت دیگر ملک شخصی شاه نبود؛ امانتی بود که باید در چارچوب قانون اداره می‌شد.

اما تاریخ، مسیر مستقیمی ندارد.

هم‌زمان با رشد اندیشه قانون، اندیشه دیگری نیز آرام‌آرام نیرو می‌گرفت.

اندیشه‌ای که می‌گفت قانون واقعی، نه قانونی است که نمایندگان مردم تصویب می‌کنند، بلکه قانونی است که خداوند پیشاپیش مقرر کرده است.

اگر چنین باشد، نقش مردم چه می‌شود؟

آیا مردم حق دارند قانونی را تغییر دهند که مقدس تلقی می‌شود؟

آیا رأی اکثریت می‌تواند بر حقیقت دینی مقدم باشد؟

این پرسش‌ها، بعدها به یکی از بنیادی‌ترین شکاف‌های اندیشه سیاسی ایران تبدیل شدند.

یک سوی این شکاف، مشروعیت را از اراده شهروندان می‌گرفت.

سوی دیگر، مشروعیت را از حقیقتی فراتر از اراده انسان‌ها.

همین دو نگاه، دهه‌ها بعد، در انقلاب ۱۳۵۷ و رخداد‌های پس از آن، به شکلی آشکار در برابر یکدیگر قرار گرفتند.

دهه بیست خورشیدی، ایران را وارد دوره‌ای تازه کرد.

با کناره‌گیری رضاشاه در سال ۱۳۲۰، فضای سیاسی کشور ناگهان گشوده شد.

احزاب یکی پس از دیگری شکل گرفتند.

روزنامه‌ها افزایش یافتند.

بحث‌های فکری رونق گرفت.

کمونیست‌ها، ملی‌گرایان، لیبرال‌ها، سلطنت‌طلبان، اسلام‌گرایان و گروه‌های کوچک و بزرگ دیگر، هر یک تصویری متفاوت از آینده ایران ارائه می‌کردند.

جامعه، پر جنب و جوش بود، اما سرگردان نیز بود.

اشغال ایران در جنگ جهانی دوم، بحران اقتصادی، نفوذ قدرت‌های خارجی و ضعف نهادهای سیاسی، احساس ناامنی عمیقی ایجاد کرده بود.

در چنین فضایی، اندیشه‌های رادیکال معمولاً آسان‌تر شنیده می‌شوند.

زیرا انسان نگران، بیش از آنکه به راه‌حل‌های تدریجی گوش دهد، مجذوب وعده‌های قطعی می‌شود.

تاریخ بارها این الگو را تکرار کرده است.

در آلمان پس از جنگ جهانی اول نیز چنین شد.

در روسیه پس از فروپاشی حکومت تزاری نیز.

در چین آشفته دهه ۱۹۴۰ نیز.

و ایران نیز از این قاعده مستثنا نبود.

در چنین فضایی بود که جوانی پرشور، سید مجتبی نواب صفوی، پا به میدان گذاشت.

او نه فیلسوف بود، نه فقیهی صاحب‌مکتب.

قدرت او، در یقینش بود.

یقینی که جهان را ساده می‌دید.

در نگاه او، جامعه به دو بخش تقسیم می‌شد:

حق و باطل.

مؤمن و دشمن اسلام.

و هنگامی که جهان چنین ساده دیده شود، راه حل نیز ساده می شود.

دیگر نیازی به مصالحه، گفت و گو و تحمل دیگری نیست.

اگر حقیقت روشن است، پس هر مانعی باید کنار برود.

همین منطق، بعدها بارها و بارها در تاریخ قرن بیستم تکرار شد.

نه فقط در جنبش های دینی.

بلکه در همه ایدئولوژی هایی که خود را مالک حقیقت می دانستند.

وجه مشترک آنان، نه دین بود و نه مارکسیسم و نه ناسیونالیسم.

وجه مشترکشان، یقین مطلق بود.

یقینی که برای تردید، جایی باقی نمی گذاشت.

نواب صفوی، بیش از آنکه نظریه پرداز باشد، نماد نسلی بود که می خواست تاریخ را با اراده خود دگرگون کند.

او به اصلاح تدریجی باور نداشت.

پارلمان را کند می دید.

گفت و گو را بی ثمر می دانست.

و تصور می کرد جامعه را می توان با حذف «موانع» پاک کرد.

این اندیشه، فقط به ایران تعلق نداشت.

در همان دهه ها، در گوشه و کنار جهان، نسل های دیگری نیز با همین شور و همین یقین، راه خشونت را برگزیدند.

وجه مشترک همه آنان، یک تصور بود:

اینکه حقیقت، آن قدر روشن است که دیگر نیازی به اقناع مخالف نیست.

کافی است مخالف از میان برداشته شود.

و درست در همین نقطه است که تاریخ، از سیاست به تراژدی وارد می‌شود.

نواب صفوی، بیش از آنکه نظریه‌پرداز باشد، نماد نسلی بود که می‌خواست تاریخ را با اراده خود دگرگون کند. او به اصلاح تدریجی باور نداشت. پارلمان را کند می‌دید، گفت‌وگو را بی‌ثمر می‌دانست و بر این باور بود که جامعه را می‌توان با حذف «موانع» پاکسازی کرد. در نگاه او، اسلام تنها مجموعه‌ای از باورهای فردی یا مناسک عبادی نبود، بلکه نظامی کامل برای اداره جامعه به شمار می‌رفت؛ نظامی که اجرای آن نباید در انتظار رأی مردم یا سازوکارهای قانون‌گذاری بماند. از همین رو، خشونت سیاسی، نه به عنوان آخرین راه، بلکه در مواردی به عنوان ابزاری مشروع برای تحقق حقیقت دینی تلقی می‌شد.

در فاصله چند سال، فدائیان اسلام در چند ترور سیاسی نقش‌آفرین شدند؛ ترور احمد کسروی، پژوهشگر و منتقد اندیشه‌های سنتی دینی؛ ترور عبدالحسین هژیر، وزیر دربار؛ و سپس ترور سپهد حاجعلی رزم‌آرا، نخست‌وزیر وقت. درباره زمینه‌های سیاسی و اجتماعی هر یک از این رخدادها، تاریخ‌نگاران دیدگاه‌های متفاوتی دارند و این کتاب نیز قصد داوری درباره شخصیت قربانیان یا شرایط سیاسی آن روزگار را ندارد. آنچه برای بحث ما اهمیت دارد، منطق حاکم بر این کنش‌هاست؛ منطقی که برای نخستین بار در تاریخ معاصر ایران، حذف فیزیکی مخالف را به عنوان ابزاری مشروع برای تحقق حکومت دینی وارد عرصه سیاست کرد.

از این منظر، اهمیت نواب صفوی تنها در چند ترور سیاسی خلاصه نمی‌شود. اهمیت تاریخی او در آن است که نوعی از اندیشه سیاسی را نمایندگی کرد که بعدها با نام «اسلام سیاسی» شناخته شد؛ اندیشه‌ای که مرز میان دین و دولت را از میان برمی‌داشت و معتقد بود اجرای شریعت، رسالتی سیاسی است که حتی می‌تواند توسل به خشونت را نیز توجیه کند.

اندیشه‌ها، برخلاف انسان‌ها، با مرگ از میان نمی‌روند. نواب صفوی در سال ۱۳۳۴ اعدام شد، اما تصویری که از «مجاهد مسلمان» و «مبارز اسلامی» ساخته بود، در ذهن بخشی از نسل بعد باقی ماند. سال‌ها بعد، روح‌الله خمینی در سخنان خود از نواب صفوی با احترام یاد کرد و او را از جوانان مؤثر در بیداری مذهبی آن دوران دانست. در سوی دیگر، ادبیات و آموزش‌های اولیه سازمان مجاهدین خلق نیز از نواب صفوی و فدائیان اسلام به عنوان پیشگامان مبارزه اسلامی تجلیل می‌کرد. هر دو جریان، با وجود تفاوت‌های بعدی، در یک نکته اشتراک داشتند: باور به اینکه اسلام تنها دین نیست، بلکه برنامه‌ای برای دگرگونی قدرت سیاسی و ساختن حکومت است.

البته این به معنای یکسان بودن این سه جریان نیست. میان فدائیان اسلام، جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین خلق تفاوت‌های مهمی در ساختار، روش مبارزه، تحلیل

سیاسی و سرنوشت تاریخی وجود داشت. اما ریشه مشترک آنان، همان اندیشه‌ای بود که سیاست را از قلمرو قرارداد اجتماعی خارج و به قلمرو رسالت دینی منتقل می‌کرد. هنگامی که سیاست، رسالت مقدس تلقی شود، رقابت سیاسی نیز آرام‌آرام جای خود را به نبرد میان «حق» و «باطل» می‌دهد. در چنین فضایی، مخالف دیگر تنها رقیب نیست؛ مانعی بر سر راه حقیقت است.

تجربه قرن بیستم نشان داده است که این منطق، منحصر به جنبش‌های دینی نیست. هر ایدئولوژی‌ای که خود را مالک حقیقت بداند، دیر یا زود با همین وسوسه روبه‌رو می‌شود؛ وسوسه حذف مخالف به نام نجات جامعه. تفاوتی نمی‌کند که آن حقیقت، نژاد برتر باشد، طبقه کارگر باشد، ملت باشد یا دین؛ هرگاه حقیقت از انحصار گفت‌وگوی آزاد انسان‌ها خارج و در اختیار گروهی خاص قرار گیرد، آزادی نخستین قربانی آن خواهد بود.

از همین‌جا، نخستین مناره در افق سیاست ایران قد برافراشت. مناره‌ای که از آن، سیاست نه عرصه تفاهم میان شهروندان، بلکه میدان اجرای حقیقت الهی معرفی می‌شد. هنوز سال‌ها تا انقلاب ۱۳۵۷ باقی مانده بود، اما بذر اندیشه‌ای کاشته شده بود که بعدها به یکی از نیرومندترین جریان‌های تاریخ معاصر ایران تبدیل شد. برای فهم آنچه در سال‌های بعد رخ داد، باید این بذر را شناخت؛ زیرا هیچ درختی را نمی‌توان بدون شناخت ریشه‌هایش فهمید.

اندیشه، هرگز در خلأ رشد نمی‌کند.

همان‌گونه که هیچ درختی تنها با یک دانه به جنگل تبدیل نمی‌شود، هیچ جریان سیاسی نیز تنها با حضور یک فرد تاریخ را دگرگون نمی‌کند. اندیشه‌ها، برای آنکه به نیرویی اجتماعی بدل شوند، به زمان، به بحران و به جامعه‌ای نیاز دارند که آماده شنیدن آنها باشد.

ایران دهه‌های سی و چهل خورشیدی، آرام‌آرام به چنین جامعه‌ای تبدیل می‌شد.

از یک سو، حکومت پهلوی دوم، با اتکا به درآمدهای رو به افزایش نفت، برنامه‌های گسترده برای نوسازی کشور آغاز کرده بود. گسترش آموزش نوین، توسعه زیرساخت‌ها، اصلاحات ارضی، گسترش حقوق زنان، تشکیل سپاه دانش، توسعه دانشگاه‌ها و صنعتی شدن کشور، سیمای ایران را دگرگون می‌کرد. جامعه‌ای که تا چند دهه پیش عمدتاً روستایی بود، به تدریج به جامعه‌ای شهری تبدیل می‌شد و طبقه متوسط جدیدی شکل می‌گرفت.

اما توسعه اقتصادی و اجتماعی، الزاماً به معنای توسعه سیاسی نبود.

ساواک، محدودیت فعالیت احزاب، ضعف نهادهای مستقل و تمرکز قدرت در دربار، سبب شده بود که بخش بزرگی از نیروهای سیاسی امکان مشارکت آزاد در حیات سیاسی کشور

را نداشته باشند. همین شکاف، به بسیاری از مخالفان این احساس را می‌داد که راه اصلاحات قانونی بسیار محدود یا بسته است.

در چنین فضایی، دو گرایش متفاوت در میان مخالفان حکومت رشد کرد.

نخست، گرایشی که همچنان اصلاحات تدریجی، قانون‌گرایی و توسعه نهادهای مدنی را تنها راه پایدار تحول می‌دانست.

و دوم، گرایشی که معتقد بود ساختار موجود، اصلاح‌پذیر نیست و باید با یک دگرگونی بنیادین جایگزین شود.

اسلام سیاسی، به تدریج در همین گرایش دوم جای گرفت.

رخداد پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ را نمی‌توان بدون توجه به زمینه‌های آن فهمید.

آنچه بعدها به عنوان نقطه آغاز نهضت روح‌الله خمینی شناخته شد، در واکنش به مجموعه اصلاحاتی بود که حکومت محمدرضا شاه در قالب «انقلاب سفید» آغاز کرده بود.

این اصلاحات، مجموعه‌ای از برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی بود که مهم‌ترین آنها اصلاحات ارضی، ملی شدن جنگل‌ها، سپاه دانش و اعطای حق رأی به زنان بود.

بخشی از روحانیت سنتی، این اصلاحات را صرفاً تغییرات اداری یا اقتصادی نمی‌دید. آنان بیم داشتند که این روند، به کاهش نقش سنتی روحانیت در جامعه و سکولارتر شدن ساختار سیاسی بینجامد.

در این میان، روح‌الله خمینی به یکی از صریح‌ترین منتقدان این سیاست‌ها تبدیل شد.

او حکومت را متهم می‌کرد که در حال فاصله گرفتن از احکام اسلام است و اصلاحاتی چون حق رأی زنان یا برخی تغییرات حقوقی را مخالف شریعت می‌دانست.

امروز، با فاصله‌ای بیش از شصت سال از آن رخدادها، می‌توان دریافت که اهمیت پانزدهم خرداد، بیش از آنکه در خود اعتراضات باشد، در نوع نگاهی بود که به سیاست عرضه کرد.

از این پس، اسلام سیاسی دیگر تنها در قالب گروه‌های کوچکی چون فدائیان اسلام حضور نداشت؛ بلکه به رهبری یک مرجع دینی، به پروژه‌های گسترده برای کسب قدرت سیاسی تبدیل می‌شد.

در همین سال‌ها، نسل دیگری نیز در حال شکل‌گیری بود.

نسلی از دانشجویان و جوانان مذهبی که از یک سو، از فضای سنتی حوزه فاصله داشتند و از سوی دیگر، نمی‌خواستند جذب جریان‌های مارکسیستی شوند.

آنان در جست‌وجوی قرائتی انقلابی از اسلام بودند؛ اسلامی که هم با سرمایه‌داری مخالف باشد، هم با امپریالیسم، هم با استبداد داخلی و هم بتواند برای جامعه‌ای نوین برنامه‌ای سیاسی ارائه کند.

از دل همین جست‌وجوها، چند سال بعد، سازمان مجاهدین خلق ایران پدید آمد.

بنیان‌گذاران این سازمان، برخلاف فدائیان اسلام، تحصیلات دانشگاهی داشتند، با ادبیات مبارزات ضداستعماری جهان آشنا بودند و می‌کوشیدند مفاهیمی از اسلام، عدالت اجتماعی و برخی روش‌های تحلیل نوین را در کنار یکدیگر قرار دهند.

اما آنان نیز در یک اصل، با دیگر جریان‌های اسلام سیاسی مشترک بودند.

اسلام را تنها دین نمی‌دانستند.

اسلام، در نگاه آنان، ایدئولوژی انقلاب بود.

بدین ترتیب، تا پایان دهه چهل خورشیدی، دو شاخه متفاوت از یک ریشه مشترک در حال رشد بود.

شاخه‌ای که بعدها حکومت را در اختیار گرفت.

و شاخه‌ای که بعدها در برابر همان حکومت ایستاد.

اختلاف‌های این دو، واقعی بود.

دشمنی آنان نیز واقعی بود.

اما هر دو، همچنان سیاست را در چارچوب حقیقتی مقدس می‌فهمیدند؛ حقیقتی که مشروعیت خود را نه از انتخاب آزاد شهروندان، بلکه از تفسیر درست اسلام می‌گرفت.

و شاید همین‌جا بود که بذریکی از بزرگ‌ترین تراژدی‌های معاصر ایران کاشته شد.

زیرا هنگامی که دو جریان، هر دو خود را نماینده حقیقت مطلق بدانند، نزاع آنان دیگر رقابت سیاسی نخواهد بود.

به نبردی برای حذف یکدیگر تبدیل خواهد شد.

و در چنین نبردی، نخستین قربانی، نه یکی از دو طرف، بلکه جامعه است.

جامعه‌ای که به جای آموختن مدارا، سال‌ها میان دو قرائت از حقیقت سرگردان می‌شود؛ دو قرائتی که هر یک، آزادی را تا آنجا می‌پذیرد که با تفسیر خود از حقیقت تعارض نداشته باشد.

اگر مشروطه، نخستین تلاش ایرانیان برای محدود کردن قدرت بود، اسلام سیاسی، در هر دو قرائت عمده خود، بار دیگر قدرت را به قلمرو حقیقت بازگرداند.

یکی این حقیقت را در «ولایت فقیه» جست.

دیگری در «رهبری ایدئولوژیک انقلاب».

نام‌ها متفاوت بود؛ اما پرسش بنیادین همچنان باقی ماند:

آیا حقیقت، مالک دارد؟

یا آنکه حقیقت نیز، همچون آزادی، تنها در فضای گفت‌وگو، نقد و حق انتخاب انسان‌ها می‌تواند زنده بماند؟

## فصل دوم

### پانزدهم خرداد؛ هنگامی که اسلام سیاسی به پروژه قدرت تبدیل شد

تاریخ، بیش از آنکه با پیروزی‌ها ساخته شود، با نقطه‌های عطف ساخته می‌شود.

لحظه‌هایی که شاید در زمان وقوعشان، هیچ‌کس عظمت پیامدهایشان را در نیابد، اما سال‌ها بعد، وقتی به عقب باز می‌گردیم، درمی‌یابیم که همه راه‌ها از همان نقطه منشعب شده‌اند.

برای تاریخ معاصر ایران، پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ یکی از همین لحظه‌هاست.

این رخداد، صرفاً یک اعتراض خیابانی، یا رویارویی میان حکومت و بخشی از روحانیت نبود.

در این روز، دو برداشت متفاوت از آینده ایران، نخستین برخورد جدی خود را تجربه کردند.

در یک سو، حکومتی قرار داشت که توسعه کشور را در نوسازی اقتصادی، آموزشی و اجتماعی جست‌وجو می‌کرد؛ هرچند ساختار سیاسی آن همچنان فضای رقابت آزاد سیاسی را بر نمی‌تافت.

در سوی دیگر، جریانی قرار داشت که مسئله اصلی‌اش نه توسعه، بلکه مشروعیت دینی حکومت بود؛ جریانی که معتقد بود جامعه اسلامی، پیش از هر اصلاح اقتصادی یا اجتماعی، باید بر بنیاد احکام شریعت سازمان یابد.

این دو نگاه، از همان آغاز، زبان مشترکی برای گفت‌وگو نداشتند.

یکی از آینده سخن می‌گفت.

دیگری از اصالت گذشته.

یکی مشروعیت را از برنامه‌های نوسازی می‌گرفت.

دیگری از تفسیر دین.

و هنگامی که دو طرف، از دو منبع متفاوت مشروعیت سخن بگویند، گفت‌وگو دشوار می‌شود.

آنچه بعدها «انقلاب سفید» نام گرفت، مجموعه‌ای از اصلاحات بود که هدف آن تغییر ساختار سنتی جامعه ایران بود.

اصلاحات ارضی، میلیون‌ها دهقان را از مناسبات کهن ارباب و رعیتی خارج کرد.

سپاه دانش، آموزش را به روستاهایی برد که تا آن زمان مدرسه‌ای نداشتند.

سهیم کردن کارگران در سود کارخانه‌ها، گسترش آموزش عالی، ملی کردن جنگل‌ها و حق رأی زنان، همگی بخشی از این برنامه بودند.

می‌توان درباره موفقیت یا ناکامی هر یک از این اصلاحات بحث کرد.

برخی از آنها با مشکلات اجرایی جدی روبه‌رو شدند.

برخی پیامدهای پیش‌بینی‌نشده داشتند.

اما یک نکته تردیدبردار نیست:

این اصلاحات، جامعه ایران را دگرگون کردند.

در میان همه این تغییرات، شاید هیچ‌کدام به اندازه اعطای حق رأی به زنان، حساسیت بخشی از روحانیت سنتی را برنینگیخت.

برای بسیاری از روحانیان آن دوران، این اقدام تنها یک اصلاح حقوقی نبود؛ نماد ورود اندیشه‌ای بود که می‌توانست به تدریج رابطه سنتی دین و جامعه را تغییر دهد.

روح‌الله خمینی نیز در همین چارچوب، به مخالفت برخاست.

او حکومت را متهم می‌کرد که در حال کنار گذاشتن احکام اسلام است و هشدار می‌داد که این مسیر، هویت دینی جامعه را تهدید خواهد کرد.

امروز، با فاصله‌ای بیش از شش دهه، می‌توان این مخالفت را نه صرفاً اختلافی بر سر چند ماده قانونی، بلکه نشانه برخورد دو تصور از حکومت دانست.

در یک تصور، حکومت نهادی عرفی بود که می‌توانست قوانین خود را بر اساس نیازهای زمان تغییر دهد.

در تصور دیگر، حکومت تنها هنگامی مشروع بود که اجرای احکام شریعت را محور قرار دهد.

همین اختلاف، بعدها به نظریه «حکومت اسلامی» و سپس «ولایت فقیه» انجامید.

پانزدهم خرداد سرکوب شد.

عده بی‌کشته یا بازداشت شدند و اعتراض‌ها پایان یافت.

اما اندیشه‌ای که در آن روز آشکار شد، از میان نرفت.

گاه شکست‌های سیاسی، بیش از پیروزی‌ها، در حافظه جمعی ماندگار می‌شوند.

برای بخشی از نیروهای مذهبی، پانزدهم خرداد به روایتی از مظلومیت و مقاومت تبدیل شد.

در این روایت، روح‌الله خمینی دیگر فقط یک مرجع دینی نبود؛ رهبری بود که در برابر حکومتی ایستاده بود که از نگاه هوادارانش، وابسته به غرب و دور شده از اسلام تلقی می‌شد.

از همین‌جا، شخصیت سیاسی خمینی آرام‌آرام شکل گرفت.

نه صرفاً به عنوان یک فقیه.

بلکه به عنوان رهبر یک جنبش.

جنبشی که بعدها توانست لایه‌های گسترده‌ای از جامعه مذهبی ایران را با خود همراه کند.

در همان سال‌هایی که روحانیت سنتی مسیر خود را می‌پیمود، نسل دیگری نیز در دانشگاه‌ها در حال شکل‌گیری بود.

این نسل، نه می‌خواست به گذشته بازگردد و نه می‌توانست خود را با نظام سیاسی وقت سازگار کند.

از یک سو، از ادبیات مبارزات ضداستعماری جهان الهام می‌گرفت.

از سوی دیگر، نمی‌خواست هویت دینی خود را از دست بدهد.

پرسش آنان این بود:

آیا می‌توان مسلمان بود و در عین حال انقلابی نیز بود؟

پاسخی که یافتند، بعدها «اسلام انقلابی» نام گرفت.

این نسل، عدالت اجتماعی، مبارزه با استبداد و مبارزه با سلطه خارجی را در چارچوب تفسیری انقلابی از اسلام صورت‌بندی کرد.

در اینجا، نخستین اشتراک عمیق میان دو جریان پدیدار می‌شود.

هر دو، اسلام را تنها دین نمی‌دانستند.

هر دو، آن را برنامه‌ای برای اداره جامعه می‌دیدند.

اختلافشان در این بود که یکی رهبری این برنامه را در فقاقت سنتی جست‌وجو می‌کرد و دیگری در سازمان انقلابی.

اما هنوز هیچ‌یک، به دموکراسی به معنای مدرن آن، یعنی گردش آزاد قدرت، پلورالیسم سیاسی و تقدم حقوق شهروندی بر حقیقت ایدئولوژیک، نرسیده بود.

این نکته، برای فهم آنچه پس از انقلاب ۱۳۵۷ رخ داد، اهمیت بنیادین دارد.

زیرا بسیاری از تعارض‌های بعدی، نه از تفاوت، بلکه از شباهت‌های پنهان این دو قرائت برخاست.

در میانه دهه چهل، جامعه ایران در حال تجربه تحولی بود که کمتر نسلی پیش از آن با آن روبه‌رو شده بود. دانشگاه‌ها گسترش یافته بودند، طبقه متوسط جدید در حال شکل‌گیری بود و هزاران جوان، نخستین نسل تحصیل‌کرده خانواده‌های خود محسوب می‌شدند. آنان دیگر نه کاملاً در جهان سنت زندگی می‌کردند و نه خود را در ساختار سیاسی موجود باز می‌یافتند.

در همان زمان، جهان نیز در تب انقلاب می‌سوخت.

پیروزی انقلاب کوبا، جنگ الجزایر، مبارزات استقلال‌طلبانه در آسیا و آفریقا، جنگ ویتنام و چهره‌هایی چون چه‌گوارا، هوشی‌مین و فانون، بر ذهن بسیاری از جوانان کشورهای در حال توسعه اثر گذاشته بود. در فضای دانشگاهی ایران نیز، مفاهیمی چون «مبارزه مسلحانه»، «امپریالیسم»، «رهایی خلق‌ها» و «انقلاب» واژه‌هایی آشنا شده بودند.

بخش بزرگی از جوانان مذهبی، در برابر یک دوگانگی قرار گرفته بودند.

از یک سو، جذب تحلیل‌های عدالت‌خواهانه و انقلابی جریان‌های چپ می‌شدند، اما مارکسیسم را به دلیل جهان‌بینی مادی آن نمی‌پذیرفتند.

از سوی دیگر، اسلام سنتی را برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید جامعه کافی نمی‌دانستند.

در جست‌وجوی راه سومی بودند.

راهی که هم مسلمان باشد و هم انقلابی.

از دل همین جست‌وجو، سازمان مجاهدین خلق ایران در سال ۱۳۴۴ شکل گرفت.

بنیان‌گذاران آن، جوانانی دانشگاهی بودند؛ تحصیل‌کرده، منظم، پرشور و صادق در آرمان‌خواهی خود. آنان می‌کوشیدند اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی انقلابی بازخوانی کنند؛ ایدئولوژی‌ای که بتواند هم با استبداد داخلی مبارزه کند و هم با آنچه «امپریالیسم» می‌نامیدند.

در آثار اولیه سازمان، اسلام نه صرفاً دین عبادت، بلکه مکتبی جامع برای اداره جامعه معرفی می‌شد. مفاهیمی چون توحید، جهاد، عدالت و امامت، در قالب ادبیاتی سیاسی و انقلابی بازتفسیر شدند. این بازخوانی، نسل قابل توجهی از دانشجویان و جوانان مذهبی را جذب کرد؛ نسلی که می‌خواست هم دیندار بماند و هم برای تغییر سیاسی مبارزه کند.

اما در همین نقطه، پرسشی که در سراسر این کتاب تکرار خواهد شد، دوباره خود را نشان می‌دهد.

آیا هنگامی که دین به ایدئولوژی سیاسی تبدیل می‌شود، می‌تواند تکثر و نسبیت سیاست را نیز بپذیرد؟

یا آنکه ناگزیر، خود را تفسیر برتر حقیقت خواهد دانست؟

در سال‌های نخست، سازمان مجاهدین خلق خود را در امتداد سنت مبارزات اسلامی می‌دید.

در جزوات آموزشی و ادبیات رسمی آن دوره، از فدائیان اسلام و نواب صفوی به عنوان پیشگامان مبارزه اسلامی یاد می‌شد. نواب صفوی، برای بسیاری از اعضای جوان آن دوران، نماد مسلمانی بود که دین را از حوزه فردی به میدان مبارزه اجتماعی آورده بود.

این تجلیل، البته به معنای یکسان بودن مثنی سیاسی دو جریان نبود؛ سازمان مجاهدین، ساختار، آموزش و تحلیل متفاوتی داشت و از تجربه جنبش‌های انقلابی معاصر نیز الهام می‌گرفت. اما در یک نکته، میان آنان پیوندی فکری وجود داشت: هر دو معتقد بودند اسلام، صرفاً دعوتی اخلاقی نیست؛ برنامه‌ای برای دگرگون کردن قدرت سیاسی است.

همین اندیشه، در سوی دیگر نیز دیده می‌شد.

روح‌الله خمینی نیز بارها از نواب صفوی با احترام یاد کرده بود و او را جوانی مؤثر در بیداری اسلامی معرفی می‌کرد.

بدین ترتیب، هر دو جریان عمده‌ای که بعدها در برابر یکدیگر قرار گرفتند، ریشه‌های مشترکی در سنت اسلام سیاسی ایران داشتند؛ سنتی که از دهه بیست خورشیدی به تدریج شکل گرفته بود.

این نکته، برای فهم تاریخ اهمیت فراوان دارد.

زیرا دشمنی‌های بعدی، نباید ما را از دیدن ریشه‌های مشترک بازدارد.

گاه دو شاخه یک درخت، چنان در جهت‌های متفاوت رشد می‌کنند که گویی هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند، اما هر دو همچنان از یک ریشه تغذیه می‌کنند.

در دهه پنجاه، فشارهای امنیتی حکومت بر بسیاری از گروه‌های مخالف افزایش یافت. سازمان مجاهدین نیز از این فشارها مصون نماند. شمار زیادی از اعضا دستگیر شدند و برخی از رهبران اولیه سازمان اعدام گردیدند. این ضربه، سازمان را با بحرانی جدی روبه‌رو کرد.

در سال ۱۳۵۴ نیز، بخشی از کادرهای باقی‌مانده سازمان، با کنار گذاشتن مبانی اسلامی، به مارکسیسم گرایش پیدا کردند. این انشعاب، یکی از مهم‌ترین بحران‌های درونی سازمان بود و نشان داد که پیوند میان ایمان دینی و ایدئولوژی انقلابی، تا چه اندازه شکننده است.

اما شاخه اسلامی سازمان، با وجود این بحران، به فعالیت خود ادامه داد و در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷، دوباره در فضای سیاسی ایران حضور یافت.

در این هنگام، روح‌الله خمینی به رهبر بی‌رقیب جنبش انقلابی علیه حکومت پهلوی تبدیل شده بود.

برای بخش بزرگی از نیروهای مذهبی، از جمله سازمان مجاهدین خلق، او نه تنها یک مرجع دینی، بلکه رهبر انقلاب و نماد مبارزه با استبداد تلقی می‌شد.

## فصل سوم

### انقلابی که فرزندان خود را بلعید

انقلاب‌ها، معمولاً با امید آغاز می‌شوند.

مردم، هنگامی که به خیابان می‌آیند، آینده را می‌بینند؛ نه زندان را.

آزادی را می‌بینند؛ نه جوخه‌های اعدام را.

هیچ ملتی انقلاب نمی‌کند تا استبدادی را با استبدادی دیگر عوض کند.

اما تاریخ، بارها نشان داده است که فاصله میان رؤیا و واقعیت، گاه تنها چند ماه است.

ایران نیز از این قاعده مستثنا نبود.

بهمن ۱۳۵۷، برای میلیون‌ها ایرانی، پایان یک دوران و آغاز دورانی تازه بود.

نیروهای بسیار متفاوتی در سقوط حکومت پهلوی نقش داشتند؛ ملی‌گرایان، نیروهای مذهبی، چپ‌ها، روشنفکران، دانشجویان، روحانیان، کارگران و بخش‌هایی از طبقه متوسط شهری.

آنچه آنان را موقتاً کنار هم قرار داده بود، مخالفت با حکومت بود؛ نه توافق بر سر آینده.

این تفاوت، اندکی بعد خود را نشان داد.

زیرا براندازی یک حکومت، لزوماً به معنای توافق بر سر شیوه حکومت کردن نیست.

روح‌الله خمینی، پس از بازگشت به ایران، به سرعت به کانون قدرت سیاسی تبدیل شد.

کاریزمای مذهبی او، شبکه گسترده روحانیت، نفوذ تاریخی نهاد دین در جامعه و اعتماد بخش بزرگی از مردم مذهبی، موقعیتی پدید آورده بود که در تاریخ معاصر ایران کم‌نظیر بود.

بخش بزرگی از جامعه، هنوز او را نه صرفاً یک سیاستمدار، بلکه مرجعی دینی می‌دید که سال‌ها در برابر حکومت ایستاده بود.

در چنین فضایی، بسیاری از نیروهای انقلابی، از جمله سازمان مجاهدین خلق، نیز از رهبری او حمایت می‌کردند.

اگر امروز به نشریات، بیانیه‌ها و سخنرانی‌های آن سال‌ها بازگردیم، می‌بینیم که سازمان مجاهدین خلق از خمینی با عنوان‌هایی چون «رهبر انقلاب»، «رهبر مبارزات ضدامپریالیستی»، «مجاهد اعظم» و «مرجع بزرگ شیعیان» یاد می‌کرد.

در نگاه آن روز سازمان، تضادی میان اسلام انقلابی مورد نظر خود و رهبری خمینی دیده نمی‌شد.

اختلاف‌های بعدی هنوز آشکار نشده بود.

در واقع، هر دو جریان، خود را در یک جبهه تاریخی تعریف می‌کردند.

اما قدرت، بسیار زودتر از آنچه بسیاری تصور می‌کردند، چهره واقعی خود را نشان داد.

اصل ولایت فقیه، که در قانون اساسی جمهوری اسلامی تثبیت شد، تنها یک اصل حقوقی نبود.

این اصل، بنیان نظری نوعی از حکومت بود که مشروعیت نهایی خود را نه از اراده شهروندان، بلکه از ولایت فقیه می‌گرفت.

از همان‌جا، رابطه حکومت و جامعه دگرگون شد.

حکومت، خود را موظف به اجرای حقیقت دینی می‌دانست، نه صرفاً نمایندگی خواست اکثریت مردم.

در عمل نیز، این نگاه به سرعت در ساختار سیاسی کشور بازتاب یافت.

روزنامه‌ها یکی پس از دیگری توقیف شدند.

احزاب مستقل زیر فشار قرار گرفتند.

اجتماعات محدود شد.

دانشگاه‌ها به تدریج به میدان درگیری‌های سیاسی تبدیل شدند.

کمیته‌های انقلاب، دادگاه‌های انقلاب و سپس سپاه پاسداران، نقش پررنگتری در اداره جامعه یافتند.

در کردستان، ترکمن صحرا و برخی دیگر از مناطق کشور، درگیری‌های خونینی رخ داد.

اقلیت‌های عقیدتی، به‌ویژه بهائیان، زیر فشارهای روزافزون قرار گرفتند.

بازداشت فعالان سیاسی، شکنجه و اعدام، به تدریج از رخدادی استثنایی به بخشی از واقعیت روزمره جمهوری اسلامی تبدیل شد.

بدین ترتیب، فضای سیاسی که در روزهای نخست انقلاب، هنوز نشانه‌هایی از تکثر در آن دیده می‌شد، به سرعت بسته شد.

امکان فعالیت قانونی مخالفان، روزبه‌روز محدودتر گردید.

بسیاری از نیروهای سیاسی، احساس می‌کردند راه‌های مسالمت‌آمیز اعتراض، یکی پس از دیگری بسته می‌شود.

این واقعیتی است که بدون درک آن، نمی‌توان تصمیم‌های بعدی نیروهای مخالف را فهمید. اما فهمیدن، با تأیید کردن تفاوت دارد.

اینجاست که تاریخ، از تبلیغات فاصله می‌گیرد.

حکومت جمهوری اسلامی، با تمرکز قدرت، حذف رقبا و سرکوب گسترده، مسئول اصلی بسته شدن فضای سیاسی کشور بود.

این حقیقت تاریخی را نمی‌توان نادیده گرفت.

اما حقیقت دیگری نیز وجود دارد.

بسته شدن راه‌های قانونی، لزوماً هر تصمیم سیاسی بعدی را درست نمی‌کند.

تاریخ، میان علت و نتیجه تمایز قائل می‌شود.

در چنین فضایی بود که سازمان مجاهدین خلق، پس از ماه‌ها تنش سیاسی، سرانجام در سی‌ام خرداد ۱۳۶۰، مبارزه مسلحانه علیه جمهوری اسلامی را اعلام کرد.

برای رهبران سازمان، این تصمیم، پاسخی به سرکوب گسترده حکومت بود.

آنان معتقد بودند دیگر هیچ امکان قانونی برای ادامه فعالیت سیاسی باقی نمانده است.

اما امروز، با فاصله بیش از چهار دهه، بسیاری از پژوهشگران و حتی شماری از اعضا و مسئولان پیشین سازمان، این تصمیم را از زاویه‌ای دیگر نیز بررسی می‌کنند.

آیا جامعه ایران، در آن مقطع، آماده چنین رویارویی‌ای بود؟

آیا اکثریت مردم، که هنوز تحت تأثیر کاریزمای مذهبی خمینی قرار داشتند، چنین مبارزه‌ای را همراهی می‌کردند؟

آیا توازن سیاسی، اجتماعی و نظامی میان حکومت و سازمان، امکان موفقیت چنین راهبردی را فراهم می‌ساخت؟

پاسخ تاریخ، دست‌کم بر پایه آنچه رخ داد، منفی است.

جامعه، وارد قیام عمومی نشد.

اکثریت مردم، به این مبارزه نپیوستند.

و حکومت، با تکیه بر همان پایگاه اجتماعی گسترده و دستگاه سرکوبی که به سرعت سازمان یافته بود، توانست در مدت کوتاهی ابتکار عمل را در دست بگیرد.

نتیجه، یکی از تلخ‌ترین فصل‌های تاریخ معاصر ایران بود.

نه برای رهبران.

بلکه برای هزاران جوانی که بهای این رویارویی را با جان خود پرداختند.

### همگرایی نیروهای مذهبی در انقلاب ۱۳۵۷

انقلاب‌ها معمولاً با وحدت آغاز می‌شوند، اما با اختلاف ادامه می‌یابند.

در روزهای التهاب، آنچه نیروهای گوناگون را کنار یکدیگر نگاه می‌دارد، بیش از آنکه توافق بر سر آینده باشد، مخالفت با اکنون است. دشمن مشترک، تفاوت‌های عمیق را برای مدتی پنهان می‌کند و آرمان مشترک، پرسش‌های دشوار را به فردا موکول می‌سازد.

انقلاب ۱۳۵۷ نیز از این قاعده مستثنا نبود.

در ماه‌های پایانی حکومت پهلوی، طیف گسترده‌ای از نیروهای سیاسی، با پیشینه‌ها، اندیشه‌ها و اهداف متفاوت، در یک جبهه قرار گرفتند. روحانیان سنتی، روشنفکران دینی، ملی‌گرایان، نیروهای چپ، دانشجویان، بازاریان و سازمان‌های انقلابی، هر یک با انگیزه‌ای متفاوت، در سرنگونی نظام سلطنتی سهیم بودند.

اما این همگرایی، بیش از آنکه محصول توافقی نظری باشد، زاییده شرایط تاریخی بود.

هر جریان، ایران آینده را به گونه‌ای متفاوت تصور می‌کرد.

ملی‌گرایان از حاکمیت قانون و بازگشت به آرمان‌های مشروطه سخن می‌گفتند.

نیروهای چپ، جامعه‌ای سوسیالیستی را آرزو می‌کردند. روشنفکران دینی، در پی آشتی میان دین و آزادی بودند. روحانیت سنتی، حکومتی مبتنی بر شریعت را در ذهن داشت. و سازمان مجاهدین خلق، از «اسلام انقلابی» سخن می‌گفت؛ اسلامی که به باور آنان، می‌توانست هم با استبداد داخلی مبارزه کند و هم با سلطه خارجی. این تفاوت‌ها، در روزهای انقلاب کمتر دیده می‌شد. زیرا همه نگاه‌ها به یک نقطه دوخته شده بود: پایان حکومت پهلوی. در این میان، روح‌الله خمینی به تدریج به محور اصلی جنبش انقلابی تبدیل شد. سال‌های تبعید، جایگاه مذهبی او، شبکه گسترده روحانیت و نارضایتی عمومی از حکومت، شرایطی پدید آورده بود که کمتر شخصیت سیاسی دیگری از آن برخوردار بود. برای میلیون‌ها ایرانی، او تنها یک مرجع دینی نبود؛ نماد مقاومت در برابر حکومتی بود که آن را استبدادی و وابسته می‌دانستند. این جایگاه، تنها در میان روحانیان یا نیروهای سنتی شکل نگرفته بود. بخش مهمی از نیروهای جوان مذهبی نیز، او را رهبر انقلاب می‌شناختند. سازمان مجاهدین خلق نیز از جمله همین نیروها بود. امروز، با رجوع به اسناد، نشریات و بیانیه‌های آن دوره، به روشنی می‌توان دید که سازمان، تا پیش از خرداد ۱۳۶۰، نه‌تنها در برابر خمینی قرار نداشت، بلکه او را رهبر انقلاب اسلامی می‌دانست. در ادبیات رسمی سازمان، از او با تعبیری چون «رهبر انقلاب»، «رهبر مبارزات ضدامپریالیستی»، «مجاهد اعظم» و «مرجع بزرگ شیعیان» یاد می‌شد. اعضا و هواداران سازمان، در تظاهرات و مراسم رسمی انقلاب حضور فعال داشتند و خود را بخشی از جریان پیروز انقلاب می‌دانستند. این واقعیت تاریخی، اهمیت فراوانی دارد. زیرا بعدها، هنگامی که سازمان، جمهوری اسلامی را نماینده «اسلام ارتجاعی» و خود را نماینده «اسلام انقلابی» معرفی کرد، گاه چنین وانمود شد که این دو جریان از آغاز، دو مسیر کاملاً جداگانه داشته‌اند. حال آنکه تاریخ، تصویری پیچیده‌تر ارائه می‌دهد.

دست‌کم در سال‌های نخست انقلاب، هر دو جریان، خود را متعلق به یک انقلاب می‌دانستند؛ انقلابی که قرار بود جامعه‌ای عادلانه، مستقل و اسلامی بنا کند.

اختلاف، هنوز بر سر اصل انقلاب نبود.

اختلاف، بر سر تفسیر آن بود.

اما انقلاب، هنگامی که به حکومت تبدیل می‌شود، ناگزیر باید به پرسش‌هایی پاسخ دهد که در دوران مبارزه، می‌توان آنها را به آینده موکول کرد.

قدرت چگونه تقسیم خواهد شد؟

قانون را چه کسی خواهد نوشت؟

مرجع نهایی تصمیم‌گیری کجاست؟

حقوق مخالفان چگونه تضمین می‌شود؟

آیا همه نیروهای مشارکت‌کننده در انقلاب، سهمی برابر در ساختن آینده خواهند داشت؟

یا آنکه یک جریان، خود را صاحب اصلی انقلاب خواهد دانست؟

این پرسش‌ها، از نخستین ماه‌های پس از پیروزی انقلاب، آرام‌آرام از دل حوادث سر برآوردند.

و درست از همین جا بود که همگرایی دیروز، جای خود را به واگرایی امروز داد.

آنچه تا دیروز اختلافی نظری به نظر می‌رسید، به تدریج به نزاعی بر سر ساختار قدرت تبدیل شد؛ نزاعی که سرنوشت انقلاب و سرنوشت نسل بزرگی از جوانان ایرانی را برای دهه‌ها تحت تأثیر قرار داد.

نخستین نشانه‌های این واگرایی، نه در خیابان، بلکه در نهادهای تازه‌تأسیس جمهوری اسلامی آشکار شد. تدوین قانون اساسی، تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی، طرح و تصویب اصل ولایت فقیه و تمرکز تدریجی قدرت در نهادهای انقلابی، به تدریج این واقعیت را آشکار ساخت که همه نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب، آینده را به یک شکل نمی‌بینند.

برخی، انقلاب را پایان استبداد می‌دانستند.

برخی دیگر، آن را آغاز استقرار حکومت اسلامی.

و همین تفاوت، به زودی به بزرگترین شکاف سیاسی سال‌های نخست جمهوری اسلامی تبدیل شد.

### از پیروزی انقلاب تا استقرار ولایت فقیه

اگر انقلاب، لحظه فرو ریختن نظم پیشین بود، سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ دوران ساخته شدن نظم تازه بود.

در این دو سال، مسئله اصلی دیگر سقوط حکومت پهلوی نبود؛ مسئله این بود که قدرت جدید چگونه سازمان خواهد یافت و چه نسبتی با آزادی، قانون و مشارکت سیاسی برقرار خواهد کرد.

در نخستین ماه‌های پس از انقلاب، هنوز نشانه‌هایی از تکرر سیاسی دیده می‌شد. روزنامه‌های گوناگون منتشر می‌شدند.

احزاب و سازمان‌های مختلف فعالیت علنی داشتند.

دانشگاه‌ها محل بحث و مناظره جریان‌های سیاسی بودند.

راهپیمایی‌ها و گردهمایی‌های نیروهای مختلف برگزار می‌شد و بسیاری از مردم هنوز گمان می‌کردند انقلاب، آغازی برای مشارکت گسترده همه نیروهای سیاسی خواهد بود.

اما این دوره چندان دوام نیاورد.

از همان نخستین ماه‌ها، دو برداشت متفاوت از ماهیت نظام جدید در برابر یکدیگر قرار گرفت.

برداشت نخست، جمهوری را نهادی برآمده از رأی مردم می‌دانست که دین می‌توانست الهام‌بخش اخلاق عمومی آن باشد، اما مشروعیت سیاسی خود را از شهروندان می‌گرفت.

برداشت دوم، که به تدریج دست بالا را پیدا کرد، معتقد بود مشروعیت حکومت، پیش از آنکه از رأی مردم ناشی شود، از ولایت فقیه سرچشمه می‌گیرد؛ رأی مردم می‌تواند حکومت را تأیید کند، اما منشأ اصلی مشروعیت نیست.

این اختلاف، صرفاً بحثی نظری میان حقوق‌دانان یا روحانیان نبود.

سرنوشت ساختار قدرت ایران را رقم می‌زد.

در مجلس خبرگان قانون اساسی، اصل ولایت فقیه به متن قانون اساسی افزوده شد.

این اصل، جایگاهی ایجاد می‌کرد که در نظام‌های متعارف جمهوری وجود ندارد؛ مقامی که بر فراز قوای سه‌گانه قرار می‌گرفت و اختیاراتی گسترده در هدایت کلی نظام به دست می‌آورد.

هواداران این نظریه، آن را ضامن اسلامی بودن حکومت می‌دانستند.

منتقدان، آن را آغاز تمرکز قدرت در یک نهاد غیرانتخابی تلقی می‌کردند.

امروز، با فاصله‌ای بیش از چهار دهه، می‌توان فارغ از هیجان‌های آن دوران، به پیامدهای این ساختار نگریست.

ولایت فقیه، به تدریج به محور اصلی نظام سیاسی جمهوری اسلامی تبدیل شد.

هر نهادی که با این محور هماهنگ نبود، یا به حاشیه رانده شد یا حذف گردید.

این روند، به سرعت در عرصه سیاسی نیز آشکار شد.

روزنامه‌ها یکی پس از دیگری توقیف شدند.

برخی احزاب فعالیت خود را از دست دادند.

فضای دانشگاه‌ها به میدان درگیری‌های سیاسی تبدیل شد و سرانجام با آنچه «انقلاب فرهنگی» نام گرفت، دانشگاه‌ها برای مدتی تعطیل شدند.

تشکل‌های مستقل دانشجویی، زیر فشار قرار گرفتند.

در بسیاری از شهرها، دفاتر احزاب مورد حمله گروه‌های موسوم به حزب‌الله قرار گرفت.

هم‌زمان، دادگاه‌های انقلاب، بدون برخورداری از بسیاری از تضمین‌های دادرسی عادلانه، به محاکمه و صدور احکام سنگین پرداختند.

در کردستان، ترکمن‌صحرا، خوزستان و برخی مناطق دیگر، درگیری‌های خونین میان نیروهای حکومتی و گروه‌های مخالف رخ داد.

اقلیت‌های مذهبی، به‌ویژه جامعه بهائی، با محدودیت‌ها و فشارهای فزاینده روبه‌رو شدند.

بدین ترتیب، فضای سیاسی ایران، که در ماه‌های نخست انقلاب هنوز نشانه‌هایی از تکثر را در خود داشت، به سرعت بسته شد.

برای بسیاری از نیروهای سیاسی، این تحولات نگران‌کننده بود.

آنان احساس می‌کردند انقلاب، به جای آنکه به مشارکت همگانی بینجامد، به سوی انحصار قدرت پیش می‌رود.

در میان این نیروها، سازمان مجاهدین خلق جایگاه ویژه‌ای داشت.

این سازمان، که تا آن زمان همچنان خود را وفادار به انقلاب اسلامی معرفی می‌کرد، به تدریج با ساختار جدید قدرت دچار تعارض شد.

اما باید به یک نکته مهم توجه کرد.

این تعارض، یک‌شبه به وجود نیامد.

تا مدت‌ها، سازمان می‌کوشید اختلافات را در چارچوب فعالیت سیاسی علنی پیگیری کند.

نشریه منتشر می‌کرد.

در دانشگاه‌ها فعالیت داشت.

در انتخابات شرکت می‌کرد، هرچند بسیاری از نامزدهایش رد صلاحیت شدند یا امکان رقابت مؤثر نیافتند.

از نگاه رهبران سازمان، هنوز این امید وجود داشت که بتوان در درون نظام جدید، جایگاهی سیاسی به دست آورد.

اما روند تحولات، مسیر دیگری را طی می‌کرد.

حاکمیت، هر روز بیش از روز پیش، قدرت را در دست خود متمرکز می‌کرد.

و سازمان، هر روز بیش از گذشته، خود را در حاشیه قدرت می‌دید.

بدین ترتیب، شکافی که در آغاز صرفاً سیاسی بود، به تدریج به بحرانی تمام‌عیار تبدیل شد.

در اینجا باید از یک ساده‌سازی رایج پرهیز کرد.

گاه در روایت‌های رسمی جمهوری اسلامی، چنین القا می‌شود که رویارویی با سازمان مجاهدین، از ابتدا ناشی از گرایش این سازمان به خشونت بود.

در مقابل، در برخی روایت‌های سازمان نیز چنین وانمود می‌شود که همه مسئولیت این رویارویی بر عهده حکومت بوده و تصمیم‌های رهبری سازمان هیچ سهمی در آن نداشته است.

تاریخ، معمولاً پیچیده‌تر از این دو روایت است.

آنچه تردیدی در آن نیست، این است که جمهوری اسلامی، با محدود کردن آزادی‌های سیاسی، حذف تدریجی مخالفان و تمرکز قدرت، فضای فعالیت مسالمت‌آمیز را روز به روز تنگ‌تر کرد.

اما این نیز واقعیتی تاریخی است که بسته شدن فضای سیاسی، به خودی خود، پاسخ درست را تعیین نمی‌کند.

در برابر هر انسداد سیاسی، گزینه‌های متفاوتی وجود دارد.

و مسئولیت انتخاب هر راهبرد، بر عهده رهبری همان جریان سیاسی است.

در همین نقطه است که مسیر تاریخ، به سوی سی‌ام خرداد ۱۳۶۰ حرکت می‌کند؛ روزی که نه فقط سرنوشت یک سازمان، بلکه سرنوشت نسل بزرگی از جوانان ایران دگرگون شد.

## فصل چهارم

### سی‌ام خرداد؛ تصمیمی که تاریخ را تغییر داد

تاریخ، گاه در یک روز تغییر نمی‌کند.

سال‌ها آرام و خاموش پیش می‌رود و ناگهان در یک روز، همه مسیرهای گذشته به نقطه‌ای واحد می‌رسند.

سی‌ام خرداد ۱۳۶۰، برای جمهوری اسلامی و برای سازمان مجاهدین خلق، چنین روزی بود.

اما این روز، ناگهان از آسمان نیفتاد.

محصول دو سال انباشت بحران بود.

بحرانی که یک سوی آن، تمرکز روزافزون قدرت در جمهوری اسلامی قرار داشت و سوی دیگرش، ناتوانی مخالفان در یافتن راهی مؤثر برای ادامه مبارزه سیاسی.

تا بهار ۱۳۶۰، شکاف میان حکومت و سازمان مجاهدین خلق تقریباً کامل شده بود.

از یک سو، جمهوری اسلامی دیگر مخالفان را نه رقیب سیاسی، بلکه تهدیدی علیه بقای نظام می‌دید.

از سوی دیگر، سازمان نیز به این نتیجه رسیده بود که ساختار جدید، هیچ جایی برای حضور مستقل آن باقی نخواهد گذاشت.

در خیابان‌ها، دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها و ادارات، درگیری‌های پراکنده میان هواداران دو طرف افزایش یافته بود.

بازداشت‌ها گسترده‌تر می‌شد.

نشریات توقیف می‌شدند.

دفا‌تر سیاسی مورد حمله قرار می‌گرفتند.

خشونت، آرام‌آرام جای سیاست را می‌گرفت.

در چنین فضایی، اعتماد میان حکومت و بخش بزرگی از نیروهای انقلابی نخستین سال‌های انقلاب، تقریباً از میان رفته بود.

در خرداد ۱۳۶۰، پس از عزل ابوالحسن بنی‌صدر از ریاست جمهوری، بحران به نقطه انفجار رسید.

سازمان مجاهدین خلق، مردم را به تظاهرات فراخواند.

این تظاهرات، با برخورد شدید نیروهای حکومتی روبه‌رو شد.

از همان روز، سازمان رسماً ورود به مبارزه مسلحانه را اعلام کرد.

برای رهبران سازمان، این تصمیم، پاسخی ناگزیر به سرکوب حکومتی بود.

در تحلیل رسمی آنان، جمهوری اسلامی راه هرگونه فعالیت قانونی را بسته بود و دیگر امکان مبارزه سیاسی مسالمت‌آمیز وجود نداشت.

این تحلیل، تنها در میان رهبران سازمان مطرح نبود.

بسیاری از جوانانی که شاهد بسته شدن فضای سیاسی، تعطیلی مطبوعات، حمله به اجتماعات و بازداشت فعالان سیاسی بودند، احساس می‌کردند کشور به سرعت به سوی استبدادی تازه می‌رود.

از این منظر، نمی‌توان تصمیم سازمان را بدون دیدن فضای خفقان آن روزها فهمید.

اما فهمیدن، با درست دانستن یکسان نیست.

در همین نقطه است که تاریخ، پریشی دشوار پیش روی ما می‌گذارد.

آیا بسته شدن همه راه‌های قانونی، الزاماً ورود به مبارزه مسلحانه را به بهترین یا تنها راه ممکن تبدیل می‌کرد؟

پاسخ، دست‌کم با تکیه بر آنچه پس از آن رخ داد، چندان ساده نیست.

هر مبارزه‌ای، افزون بر انگیزه، به شرایط عینی نیز نیاز دارد.

پشتیبانی اجتماعی.

توازن قوا.

آمادگی جامعه.

فرسایش مشروعیت حکومت.

و وجود ظرفیتی که بتواند اعتراض را به جنبشی عمومی تبدیل کند.

امروز، پس از گذشت بیش از چهار دهه، بسیاری از تاریخ‌پژوهان، از گرایش‌های فکری متفاوت، بر این باورند که چنین شرایطی در تابستان ۱۳۶۰ وجود نداشت.

حکومت تازه تأسیس بود.

جنگ ایران و عراق، احساس خطر ملی را تشدید کرده بود.

خمینی هنوز از نفوذ و کاریزمای گسترده‌ای در میان بخش بزرگی از جامعه، به‌ویژه لایه‌های مذهبی، برخوردار بود.

اکثریت مردم، با وجود نارضایتی‌های فراوان، هنوز جمهوری اسلامی را همان انقلابی می‌دانستند که تنها دو سال پیش در شکل‌گیری آن مشارکت کرده بودند.

در چنین فضایی، سازمان، ظرفیت اجتماعی جامعه را بیش از اندازه برآورد کرد.

رهبران آن، گمان می‌کردند با آغاز رویارویی مسلحانه، توده‌های مردم به آنان خواهند پیوست و حکومت، در مدت کوتاهی فرو خواهد پاشید.

این ارزیابی، تحقق نیافت.

نه اعتصاب عمومی شکل گرفت.

نه قیام سراسری آغاز شد.

نه اکثریت جامعه به میدان آمد.

برعکس، حکومت توانست با استفاده از شبکه گسترده نهادهای انقلابی، سپاه، کمیته‌ها، بسیج و دستگاه قضایی، ابتکار عمل را در دست گیرد.

اینجا، تراژدی آغاز شد.

زیرا هنگامی که یک تحلیل راهبردی نادرست، با ساختار سرکوبگری روبه‌رو می‌شود که هیچ مرزی برای خشونت نمی‌شناسد، نخستین قربانیان، رهبران نیستند.

نسل جوان است.

هزاران دختر و پسر بیست‌ساله.

دانشجویان.

دانش‌آموزان.

کارگران.

کارمندان.

جوانانی که بسیاری از آنان، نه فرمانده نظامی بودند و نه در تصمیم‌گیری‌های کلان سازمان نقشی داشتند.

آنان تنها به آرمانی ایمان آورده بودند که تصور می‌کردند ادامه همان انقلابی است که در سال ۱۳۵۷ برایش به خیابان آمده بودند.

اما اکنون، خود را میان دو آتش می‌دیدند.

از یک سو، حکومتی که هر مخالفتی را با خشونت پاسخ می‌داد.

و از سوی دیگر، راهبردی که آنان را وارد نبردی کرده بود که جامعه هنوز آماده آن نبود.

از این لحظه به بعد، تاریخ دیگر تنها درباره سیاست نبود.

درباره جان انسان‌ها بود.

درباره هزاران خانواده‌ای بود که فرزندان‌شان یا در زندان‌های جمهوری اسلامی جان باختند، یا در خانه‌های تیمی کشته شدند، یا برای همیشه آواره و پراکنده شدند.

و شاید بزرگ‌ترین تراژدی همین بود.

در جنگی که میان دو قرائت از قدرت آغاز شده بود، بیشترین هزینه را نه صاحبان قدرت، بلکه نسلی پرداخت که آرزوی آزادی داشت.

### آغاز تراژدی؛ خروج رهبری و تنهایی نسل درون ایران

تاریخ، همیشه با گلوله آغاز نمی‌شود.

گاه با یک تصمیم آغاز می‌شود.

تصمیمی که در لحظه، تنها یک انتخاب سیاسی به نظر می‌رسد، اما سال‌ها بعد، هزاران زندگی را در پرتو خود معنا می‌کند.

تابستان ۱۳۶۰، برای سازمان مجاهدین خلق، آغاز چنین دوره‌ای بود.

پس از اعلام مبارزه مسلحانه، توازن قوا بسیار سریع‌تر از آنچه رهبران سازمان پیش‌بینی کرده بودند، به سود حکومت تغییر کرد.

جمهوری اسلامی، که اکنون هرگونه مخالفت سازمان‌یافته را تهدیدی علیه بقای خود تلقی می‌کرد، دستگاه امنیتی و قضایی را با تمام توان به کار گرفت.

بازداشت‌های گسترده آغاز شد.

خانه‌های تیمی یکی پس از دیگری شناسایی شدند.

درگیری‌های مسلحانه در شهرهای مختلف رخ داد.

و موجی از اعدام‌ها، زندان‌ها و شکنجه‌ها، سراسر کشور را فرا گرفت.

در چنین شرایطی، رهبری سازمان با بحرانی روبه‌رو بود که پیش از آن تجربه نکرده بود.

تحلیل اولیه، بر این فرض استوار بود که حکومت در مدت کوتاهی فرو خواهد ریخت.

اما اکنون نه تنها چنین اتفاقی نیفتاده بود، بلکه حکومت، ابتکار عمل را نیز در دست گرفته بود.

در مرداد ۱۳۶۰، مسعود رجوی به همراه ابوالحسن بنی‌صدر، به طور مخفیانه از ایران خارج شد و به فرانسه رفت.

اندکی بعد، شماری از اعضای شناخته‌شده رهبری و کادرهای مرکزی نیز، در فاصله‌ای نسبتاً کوتاه، کشور را ترک کردند.

هواداران این تصمیم، آن را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند.

از نگاه آنان، حفظ رهبری سازمان برای ادامه مبارزه، اهمیت راهبردی داشت و اگر همه رهبران در داخل کشور دستگیر یا کشته می‌شدند، سازمان عملاً از میان می‌رفت.

این استدلال، در بسیاری از جنبش‌های مخفی جهان نیز سابقه داشته است؛ رهبران، برای حفظ امکان هدایت سیاسی، به خارج از کشور منتقل می‌شوند.

اما در کنار این روایت، روایت دیگری نیز شکل گرفت.

روایتی که سال‌ها بعد، از سوی برخی اعضای پیشین، زندانیان سیاسی سابق و شماری از پژوهشگران تاریخ معاصر مطرح شد.

آنان پرسشی را پیش کشیدند که هنوز نیز در حافظه سیاسی ایران زنده است:

اگر خروج رهبری، یک ضرورت بود، سرنوشت هزاران هوادار و عضو شناخته‌شده‌ای که در داخل کشور باقی ماندند، چگونه باید فهمیده شود؟

بخش بزرگی از این هواداران، در دو سال فعالیت علنی پس از انقلاب، در دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها، مدارس، محله‌ها و شهرهای مختلف فعالیت کرده بودند.

چهره بسیاری از آنان برای نهادهای امنیتی شناخته شده بود.

نام و نشانی‌شان در پرونده‌های مختلف ثبت شده بود.

پس از آغاز رویارویی مسلحانه، همین شناخته‌شدگی، آنان را به نخستین هدف نیروهای امنیتی تبدیل کرد.

موج بازداشت‌ها، به سرعت گسترش یافت.

دادگاه‌های انقلاب، با سرعتی چشمگیر، احکام سنگین صادر می‌کردند.

شکنجه، برای گرفتن اطلاعات درباره شبکه‌های سازمان، به روشی رایج تبدیل شد.

و صدها و سپس هزاران نفر، در فاصله‌ای کوتاه، اعدام شدند.

در این بخش از تاریخ، تردیدی درباره مسئولیت حکومت وجود ندارد.

تصمیم به بازداشت‌های گسترده، شکنجه، اعدام و حذف فیزیکی مخالفان، تصمیم حکومت بود.

هیچ تحلیل سیاسی، هیچ اشتباه راهبردی و هیچ اختلاف ایدئولوژیکی، نمی‌تواند مسئولیت حقوقی و اخلاقی حکومت را در قبال این سرکوب گسترده کاهش دهد.

دولت، حتی در برابر مخالفان مسلح نیز، به رعایت قانون و دادرسی عادلانه متعهد است.

آنچه در آن سال‌ها رخ داد، در حافظه جمعی ایرانیان، به عنوان یکی از تلخ‌ترین دوره‌های سرکوب سیاسی باقی مانده است.

اما همین‌جا، پرسش دیگری نیز مطرح می‌شود.

پرسشی که نه برای کاستن از مسئولیت حکومت، بلکه برای فهم مسئولیت رهبری یک جنبش سیاسی است.

آیا رهبری سازمان، پس از آشکار شدن شکست تحلیل اولیه، همه امکانات ممکن را برای حفظ جان بدنه اجتماعی خود به کار گرفت؟

آیا می‌شد مسیر دیگری برگزید؟

آیا می‌شد بخشی از نیروها را از صحنه رویارویی مستقیم خارج کرد؟

آیا می‌شد سازماندهی تازه‌ای متناسب با واقعیت جدید شکل داد؟

این‌ها پرسش‌هایی است که پاسخ قطعی و یکسانی برای آنها وجود ندارد.

اما طرح آنها، برای فهم تاریخ ضروری است.

زیرا تاریخ، تنها از حاکمان سؤال نمی‌کند.

از رهبران مخالفان نیز می‌پرسد.

سال‌ها بعد، سازمان مجاهدین خلق، هزینه‌های انسانی آن دوره را بخشی از «بهای آزادی» توصیف کرد.

در مقابل، شماری از منتقدان استدلال کردند که میان «هزینه اجتناب‌ناپذیر مبارزه» و «هزینه ناشی از خطای راهبردی» تفاوت وجود دارد.

از نگاه آنان، اگر ارزیابی اولیه از شرایط اجتماعی نادرست بوده باشد، بخشی از این تلفات، نتیجه همان خطای محاسباتی نیز بوده است.

این بحث، هنوز هم در میان پژوهشگران و فعالان سیاسی ادامه دارد.

اما مستقل از هر دآوری، یک واقعیت انکارناپذیر باقی می‌ماند:

بزرگ‌ترین قربانیان آن سال‌ها، نه رهبران سیاسی، بلکه نسل جوانی بود که در میان دو منطق قدرت گرفتار شد.

نسلی که یک سوی آن، حکومتی بود که مخالف را مستحق حذف می‌دانست.

و سوی دیگر، رهبری سیاسی‌ای که همچنان به امکان ادامه راهبردی باور داشت که نشانه‌های شکست آن، روزبه‌روز آشکارتر می‌شد.

## فصل پنجم

از شکست سیاسی تا انقلاب ایدئولوژیک

هنگامی که پرسش ممنوع می‌شود

هیچ سازمان سیاسی، از شکست مصون نیست.

تفاوت سازمان‌ها، نه در شکست یا پیروزی، بلکه در شیوه مواجهه با شکست است.

برخی، شکست را به فرصتی برای بازنگری تبدیل می‌کنند.

اشتباهات خود را می‌پذیرند.

رهبران پاسخگو می‌شوند.

استراتژی‌ها دوباره ارزیابی می‌شوند.

و مسیر تازه‌ای آغاز می‌شود.

اما گاهی، شکست نتیجه‌ای کاملاً متفاوت به بار می‌آورد.

رهبر، به جای آنکه خود موضوع پرسش قرار گیرد، پرسش را موضوع اتهام قرار می‌دهد.

از آن لحظه، بحران سیاسی، به بحران اعتقادی تبدیل می‌شود.

و دقیقاً در همین نقطه است که تاریخ سازمان مجاهدین خلق وارد مرحله‌ای تازه شد.

سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۳، برای سازمان، سال‌های فرسایش بود.

آنچه قرار بود آغاز قیامی عمومی باشد، به یکی از سنگین‌ترین شکست‌های تاریخ این سازمان انجامید.

ساختار تشکیلاتی داخل کشور تقریباً از هم پاشیده بود.

بیشتر خانه‌های تیمی شناسایی شده بودند.

بخش بزرگی از کادرهای باسابقه کشته یا دستگیر شده بودند.

هزاران هوادار، در زندان‌های جمهوری اسلامی بودند.

اعدام‌ها تقریباً هر روز ادامه داشت.

از بیرون، سازمان همچنان از ادامه مبارزه سخن می‌گفت.

اما در درون تشکیلات، فضای دیگری شکل گرفته بود.

فضای پرسش.

پرسش‌ها، بسیار طبیعی بودند.

چرا تحلیل سه‌ماهه و شش‌ماهه سقوط حکومت تحقق پیدا نکرد؟

چرا جامعه به قیام عمومی نپیوست؟

چرا رهبری کشور را ترک کرد؟

چرا هزاران هوادار در داخل، بدون سازماندهی مؤثر باقی ماندند؟

چرا چنین هزینه عظیمی پرداخت شد؟

چه کسی مسئول این شکست است؟

این پرسش‌ها، الزاماً از سر مخالفت نبود.

بیشتر، از دل اندوه برمی‌آمد.

کادرهایی که تازه از ایران خارج شده بودند، دوستان، همسران، خواهران و برادران خود را در زندان‌های جمهوری اسلامی گذاشته بودند.

بسیاری، خروج خود را نوعی عقب‌نشینی دردناک می‌دانستند.

احساس گناه، احساس درماندگی و احساس بی‌پاسخ ماندن، در میان آنان وجود داشت. بسیاری، برای نخستین بار، در سکوت از خود می‌پرسیدند:

آیا می‌شد راه دیگری رفت؟

در چنین وضعیتی، معمولاً انتظار می‌رود یک سازمان سیاسی، نشست‌های ارزیابی برگزار کند.

عملکرد رهبری بررسی شود.

اشتباهات تحلیل گردد.

مسئولیت‌ها روشن شود.

اما روندی که در سازمان مجاهدین خلق آغاز شد، مسیر دیگری بود.

به جای آنکه شکست، موضوع نقد قرار گیرد، خود منتقدان به موضوع تبدیل شدند.

مسئله دیگر این نبود که «تحلیل چه بود».

مسئله این شد که:

«چرا هنوز در رهبری تردید داری؟»

این، نقطه عطفی بود که بعدها «انقلاب ایدئولوژیک» بر آن بنا شد.

در سال ۱۳۶۴، خبر ازدواج مسعود رجوی با مریم عضدانلو منتشر شد.

از نظر حقوقی، ازدواج، امری شخصی است.

اما این ازدواج، هرگز به عنوان یک امر شخصی معرفی نشد.

برعکس، رهبری سازمان آن را نقطه آغاز تحولی ایدئولوژیک اعلام کرد.

در روایت رسمی سازمان، این ازدواج، نه یک انتخاب فردی، بلکه «پرش کیفی در رهبری انقلاب» معرفی شد.

از اعضا خواسته شد آن را صرفاً با معیارهای متعارف اخلاقی یا اجتماعی ارزیابی نکنند، بلکه به عنوان رخدادی ایدئولوژیک بفهمند.

اینجا بود که بسیاری از پرسش‌های سیاسی، به تدریج به حوزه ایمان منتقل شدند.

از این پس، ادبیات سازمان نیز تغییر کرد.

پیش از آن، سازمان از «رهبری سیاسی» سخن می‌گفت.

اکنون، مفهوم تازه‌ای وارد ادبیات رسمی شد:

**رهبری عقیدتی.**

این تغییر، صرفاً تغییر یک واژه نبود.

تغییر جایگاه رهبری بود.

رهبر دیگر تنها مسئول اداره تشکیلات نبود.

او به معیار سنجش رشد ایدئولوژیک اعضا نیز تبدیل شد.

در چنین ساختاری، فاصله میان نقد سیاسی و مسئله اعتقادی، روزبه‌روز کمتر می‌شود.

اگر رهبر، صرفاً مدیر یک سازمان باشد، تصمیم‌هایش قابل نقد است.

اما اگر رهبر، جایگاه عقیدتی پیدا کند، نقد تصمیم‌های او به آسانی می‌تواند به عنوان ضعف ایمان یا ناتوانی ایدئولوژیک تفسیر شود.

این همان سازوکاری است که جامعه‌شناسان، آن را **قدسی شدن رهبری** می‌نامند.

از این پس، بسیاری از مشکلات سیاسی نیز، تعبیری تازه پیدا کردند.

شکست نظامی، نتیجه اشتباه استراتژیک نبود.

کمبود ایمان بود.

ناکامی سیاسی، نتیجه تحلیل نادرست نبود.

ضعف در «انقلاب درونی» اعضا بود.

به اعضا گفته می‌شد:

اگر سازمان شکست خورده است، علت آن کمبودهای رهبری نیست.

علت، این است که شما هنوز به اندازه کافی دگرگون نشده‌اید.

بدین ترتیب، مسئولیت، آرام‌آرام از رأس هرم به قاعده هرم منتقل شد.

این، یکی از شناخته‌شده‌ترین سازوکارهای نظام‌های کاریزماتیک است.

رهبر، کمتر خطا می‌کند.

پیروان، بیشتر مقصر شناخته می‌شوند.

جامعه‌شناسان دین و سازمان، این پدیده را تنها به مجاهدین خلق محدود نمی‌کنند.

در بسیاری از جنبش‌های ایدئولوژیک قرن بیستم، پس از شکست‌های بزرگ، رهبران به جای بازنگری در تحلیل سیاسی، کوشیده‌اند بحران را به آزمونی اخلاقی یا ایمانی تبدیل کنند.

در چنین وضعیتی، پرسش درباره رهبر، جای خود را به خودانتقادی می‌دهد.

دیگر سؤال اصلی این نیست که:

رهبر چه تصمیمی گرفت

بلکه این است که:

من چه کم گذاشته‌ام؟

و از همین‌جا، مسیر سازمان مجاهدین خلق، به تدریج از یک سازمان سیاسی، به سوی ساختاری حرکت کرد که در آن، رابطه اعضا با رهبری، بیش از آنکه سیاسی باشد، رنگ و بوی عقیدتی پیدا می‌کرد.

## فصل ششم

از سازمان سیاسی تا تشکیلات عقیدتی

عراق؛ جایی که تشکیلات دوباره متولد شد

اگر انقلاب ایدئولوژیک در پاریس اعلام شد، در عراق بود که به یک نظام کامل تشکیلاتی تبدیل شد.

پاریس، محل تولد نظریه بود.

عراق، آزمایشگاه اجرای آن شد.

و شاید هیچ رخدادی، بیش از انتقال کامل سازمان به خاک عراق، مسیر آینده آن را تغییر نداد.

در سال ۱۳۶۵، پس از آنکه دولت فرانسه فعالیت‌های سازمان را محدود کرد و هم‌زمان جمهوری اسلامی نیز فشارهای دیپلماتیک خود را افزایش داد، رهبری سازمان تصمیم گرفت مرکز فعالیت خود را به عراق منتقل کند.

در آن زمان، جنگ ایران و عراق ششمین سال خود را می‌گذراند.

دو کشور هر روز یکدیگر را بمباران می‌کردند.

ده‌ها هزار سرباز در جبهه‌ها کشته می‌شدند.

جامعه ایران درگیر بسیج عمومی برای جنگ بود.

در چنین شرایطی، استقرار یک سازمان ایرانی مخالف جمهوری اسلامی در خاک عراق، تصمیمی بسیار سنگین و سرنوشت‌ساز بود.

هواداران سازمان، این تصمیم را ضرورتی نظامی برای ادامه مبارزه می‌دانستند.

از نگاه آنان، هیچ کشور دیگری امکان ایجاد یک ارتش منظم را فراهم نمی‌کرد و تنها عراق حاضر بود چنین امکانی را در اختیار سازمان قرار دهد.

اما منتقدان، از همان زمان، نسبت به پیامدهای سیاسی و اجتماعی این تصمیم هشدار دادند.

از نگاه آنان، همکاری نظامی با کشوری که در حال جنگ با ایران بود، خواه ناخواه شکافی عمیق میان سازمان و بخش بزرگی از جامعه ایران ایجاد می‌کرد.

امروز، با فاصله چند دهه، می‌توان گفت این تصمیم، صرف‌نظر از انگیزه‌های اولیه آن، یکی از مهم‌ترین عوامل فاصله گرفتن سازمان از بدنه اجتماعی داخل کشور بود.

اما عراق، فقط جغرافیا را تغییر نداد.

ساختار تشکیلات را نیز تغییر داد.

در فرانسه، اعضا هنوز در جامعه‌ای باز زندگی می‌کردند.

به رسانه‌های مستقل دسترسی داشتند.

رفت‌وآمد آزادانه ممکن بود.

ارتباط با خانواده‌ها برقرار بود.

اما در اردوگاه‌های عراق، شرایط کاملاً متفاوت بود. زندگی، به تدریج در درون یک محیط کاملاً بسته شکل گرفت. محیطی که همه ابعاد زندگی فرد را در بر می‌گرفت. کار. آموزش. نشست‌های سیاسی. روابط اجتماعی. اوقات فراغت. و حتی اندیشه‌های شخصی. در چنین محیطی، تشکیلات دیگر تنها محل فعالیت سیاسی نبود. به تمام جهان اعضا تبدیل می‌شد. در علوم اجتماعی، میان «سازمان» و «نهاد تام» تفاوت مهمی وجود دارد. نهاد تام، محیطی است که تقریباً همه جنبه‌های زندگی فرد را در درون خود سامان می‌دهد. پادگان‌های نظامی، برخی اردوگاه‌ها، زندان‌ها و بعضی اجتماعات ایدئولوژیک، نمونه‌هایی از این ساختار هستند. در چنین محیطی، مرز میان زندگی خصوصی و زندگی سازمانی به تدریج از میان می‌رود. هویت فرد، بیش از پیش با هویت جمعی تعریف می‌شود. و استقلال فکری، آرام‌آرام جای خود را به همسانی تشکیلاتی می‌دهد. اردوگاه‌های سازمان در عراق، در طول زمان، بسیاری از ویژگی‌های چنین ساختاری را پیدا کردند. در همین دوره، مفهوم «رهبری عقیدتی» نیز از یک شعار نظری، به محور همه مناسبات سازمان تبدیل شد.

اگر پیش از آن، رهبری بیشتر در تصمیم‌های سیاسی حضور داشت، اکنون تقریباً همه عرصه‌های زندگی اعضا به رابطه آنان با رهبری پیوند زده می‌شود.

جلسات آموزشی، نشست‌های تشکیلاتی و آموزش‌های ایدئولوژیک، همگی بر یک محور استوار بودند:

پیشرفت مبارزه، پیش از هر چیز، به میزان پیوند اعضا با رهبری وابسته است.

این تغییر، پیامد مهمی داشت.

پیش از این، اختلاف‌نظر می‌توانست اختلافی سیاسی تلقی شود.

اما اکنون، همان اختلاف، به تدریج نشانه ضعف ایدئولوژیک معرفی می‌شود.

در نتیجه، فضای نقد روزبه‌روز محدودتر می‌شود.

نه الزاماً به دلیل وجود مجازات‌های رسمی، بلکه زیرا بسیاری از اعضا، خود، تردید را نوعی عقب‌ماندگی اخلاقی تلقی می‌کردند.

در همین سال‌ها، مفهوم «انقلاب درونی» نیز گسترش یافت.

به اعضا گفته می‌شد که بزرگ‌ترین مانع مبارزه، نه دشمن بیرونی، بلکه وابستگی‌های درونی انسان است.

وابستگی به خانواده.

وابستگی به زندگی شخصی.

وابستگی به موقعیت فردی.

وابستگی به احساسات.

این ایده، در سطح نظری، سابقه‌ای طولانی در بسیاری از جنبش‌های انقلابی دارد.

تقریباً همه جنبش‌های چریکی قرن بیستم، از اعضای خود انتظار داشتند زندگی فردی را فدای آرمان جمعی کنند.

اما تفاوت، در میزان این انتظار است.

در سازمان مجاهدین خلق، این روند، در سال‌های بعد، به تدریج به حوزه‌هایی کشیده شد که پیش‌تر خصوصی‌ترین بخش زندگی انسان محسوب می‌شد.

در اینجا باید به نکته‌ای مهم توجه کرد.  
بسیاری از اعضای آن دوران، انسان‌هایی صادق، فداکار و آرمان‌خواه بودند.  
بسیاری از آنان، سال‌ها زندان کشیده بودند.  
دوستان خود را از دست داده بودند.  
تمام زندگی‌شان را وقف مبارزه کرده بودند.  
درک رفتار آنان، بدون درک این سابقه، ممکن نیست.  
اما درست به همین دلیل، پرسش مهم‌تر نیز مطرح می‌شود.  
وقتی انسانی همه زندگی خود را وقف یک آرمان کرده باشد، آیا دیگر می‌تواند به آسانی  
از آن فاصله بگیرد؟  
یا هرچه سرمایه‌گذاری عاطفی و اخلاقی بیشتر شود، امکان نقد نیز دشوارتر می‌شود؟  
روان‌شناسان اجتماعی، این وضعیت را «تعهد فزاینده» می‌نامند؛ وضعیتی که در آن،  
انسان گاه حتی پس از مشاهده نشانه‌های شکست، بیش از پیش به همان مسیر ادامه  
می‌دهد، زیرا پذیرش خطا، به معنای فرو ریختن تمام هویت او خواهد بود.  
شاید این مفهوم، یکی از کلیدهای فهم سال‌های بعد سازمان باشد.

### **شکست دوم؛ فروغ جاویدان و تعمیق انقلاب ایدئولوژیک**

اگر شکست راهبرد سی‌ام خرداد، زمینه‌پیدایش انقلاب ایدئولوژیک را فراهم کرد،  
شکست عملیات «فروغ جاویدان» آن را به مرحله‌ای تازه وارد ساخت.  
در تابستان ۱۳۶۷، اندکی پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ از سوی جمهوری اسلامی،  
رهبری سازمان مجاهدین خلق این جمع‌بندی را مطرح کرد که حکومت در ضعیف‌ترین  
موقعیت خود قرار گرفته و با یک تهاجم برق‌آسا می‌توان ظرف چند روز به تهران رسید.  
این تحلیل، مبنای طراحی عملیات فروغ جاویدان قرار گرفت.  
سازمان، نیروهای خود را از خاک عراق وارد ایران کرد، با این امید که حرکت نظامی  
آنان به قیامی عمومی در داخل کشور پیوند بخورد.  
اما این برآورد نیز، همانند تحلیل سال ۱۳۶۰، با واقعیت اجتماعی انطباق پیدا نکرد.

نه قیام عمومی رخ داد.

نه بدنه جامعه به این عملیات پیوست.

و نه حکومت دچار فروپاشی شد.

عملیات، در منطقه کرمانشاه متوقف شد و با تلفات بسیار سنگین پایان یافت.

بیش از هزار نفر از نیروهای سازمان کشته شدند و شمار زیادی نیز زخمی یا اسیر گردیدند.

برای بسیاری از اعضای سازمان، این دومین شکست راهبردی بزرگ در فاصله کمتر از یک دهه بود.

در هر سازمان سیاسی، شکست‌هایی با این ابعاد، معمولاً به بازنگری در تحلیل‌ها، ارزیابی عملکرد فرماندهان و بازخواست تصمیم‌گیرندگان می‌انجامد.

اما در سازمان مجاهدین خلق، روند دیگری شکل گرفت.

در روایت رسمی سازمان، علت اصلی شکست، نه برآورد نادرست از شرایط سیاسی و نظامی، بلکه «نارسایی‌های ایدئولوژیک» نیروها معرفی شد.

به بیان دیگر، مسئله اصلی، کیفیت تحلیل یا تصمیم‌گیری رهبری نبود؛ مسئله این بود که اعضا هنوز به اندازه کافی از خود عبور نکرده بودند.

منتقدان سازمان، همین نقطه را آغاز مرحله تازه‌ای از انقلاب ایدئولوژیک می‌دانند.

از نگاه آنان، شکست نظامی، به جای آنکه زمینه‌ای برای پاسخ‌گویی رهبری باشد، به ابزاری برای گسترش کنترل ایدئولوژیک بر اعضا تبدیل شد.

در همین دوره، سیاست طلاق‌های جمعی اعلام شد.

رهبری سازمان استدلال می‌کرد که هرگونه وابستگی عاطفی، از جمله زندگی زناشویی، مانعی در راه «رهایی کامل» و تمرکز مطلق بر مبارزه است.

طلاق، نه به عنوان یک انتخاب شخصی، بلکه به عنوان ضرورتی ایدئولوژیک معرفی شد.

پس از آن، جدایی کودکان از والدین و انتقال بسیاری از آنان به کشورهای دیگر نیز در همین چارچوب توجیه شد.

هواداران سازمان، این تصمیم‌ها را لازمه مبارزه‌ای تمام‌عیار می‌دانستند.

اما بسیاری از اعضای پیشین، آنها را بخشی از فرایندی توصیف کرده‌اند که در آن، همه پیوندهای مستقل انسان، به تدریج به سود وابستگی کامل به تشکیلات گسسته می‌شد.

در سال‌های بعد، نشست‌های موسوم به «عملیات جاری» و سپس «غسل هفتگی» به مهم‌ترین ابزارهای کنترل تشکیلاتی تبدیل شدند.

در روایت رسمی سازمان، هدف این نشست‌ها، پالایش مستمر ایدئولوژیک و مبارزه با فردگرایی بود.

اما در خاطرات و روایت‌های شمار قابل توجهی از اعضای جداشده، تصویر دیگری ارائه شده است.

بر اساس این روایت‌ها، هر عضو موظف بود افکار، تردیدها، احساسات و حتی مسائل خصوصی خود را در جمع بیان کند.

سپس دیگر اعضا، او را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دادند و گاه با تندترین تعابیر، او را به ضعف، بریدگی، خیانت یا تأثیرپذیری از دشمن متهم می‌کردند.

در این روایت‌ها، هدف این فرایند، شکستن مقاومت روانی فرد و واداشتن او به پذیرش کامل روایت رسمی تشکیلات عنوان شده است.

آنچه هدف این نشست‌ها بود، تغییری بنیادین در نسبت فرد و رهبری بود.

اگر در یک حزب سیاسی، عضو می‌تواند عملکرد رهبر را موضوع نقد قرار دهد، در این ساختار، به تدریج خود عضو موضوع نقد قرار می‌گرفت و رهبری از مصون می‌ماند.

به جای آنکه پرسیده شود:

آیا تصمیم رهبری درست بود؟

پرسیده می‌شد:

چرا تو هنوز آن‌گونه که باید به رهبری نرسیده‌ای؟

بدین ترتیب، علت شکست، از رأس هرم به قاعده آن منتقل می‌شد.

مسئولیت، بیش از آنکه متوجه تصمیم‌گیرندگان باشد، متوجه بدنه تشکیلات معرفی می‌شد.

برخی از اعضای پیشین نقل کرده‌اند که در این دوره، بارها این مضمون از سوی رهبری یا مسئولان تشکیلات تکرار می‌شد که «رمز ماندگاری شما، بدهکاری مطلق شما به رهبری است».

صرف‌نظر از دقت لفظی این نقل‌قول، اهمیت تاریخی آن در مفهومی است که بازتاب می‌دهد: جایگزین شدن رابطه‌ای مبتنی بر احساس بدهکاری و وفاداری مطلق، به جای رابطه‌ای مبتنی بر مسئولیت متقابل و پاسخ‌گویی.

از این نقطه به بعد، سازمان بیش از آنکه یک تشکیلات سیاسی باشد، به ساختاری تبدیل شد که در آن، حفظ انسجام درونی، بر بازنگری در تصمیم‌های راهبردی تقدم یافت.

و شاید همین، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های یک سازمان ایدئولوژیک با یک سازمان دموکراتیک باشد.

در سازمان دموکراتیک، شکست، مشروعیت پرسش را افزایش می‌دهد.

در سازمان ایدئولوژیک، شکست، گاه مشروعیت پرسش را کاهش می‌دهد.

## فصل هفتم

### هنگامی که آرمان، جای انسان را گرفت

#### انقلاب ایدئولوژیک و دگرگونی رابطه انسان با خویشتن

در تاریخ جنبش‌های سیاسی، شکست همیشه پایان یک مسیر نیست.

گاه شکست، آغاز تحولی عمیق‌تر است.

تحولی که دیگر در میدان نبرد رخ نمی‌دهد؛

در ذهن انسان‌ها رخ می‌دهد.

اگر تا پیش از این، سازمان مجاهدین خلق خود را درگیر نبردی با جمهوری اسلامی می‌دید، از میانه دهه شصت به بعد، نبرد دیگری نیز آغاز شد؛ نبردی که این بار، میدان آن نه خیابان‌های تهران، بلکه درون اعضای سازمان بود.

رهبری سازمان، این مرحله را «انقلاب ایدئولوژیک» نامید.

از نگاه رسمی سازمان، علت اصلی ناکامی‌ها، نه توازن نابرابر قوا، نه برآوردهای نادرست سیاسی و نه اشتباهات راهبردی، بلکه «وابستگی‌های فردی» اعضا بود.

گفته می‌شد تا زمانی که انسان از خود عبور نکند، قادر به ساختن جامعه‌ای آزاد نخواهد بود.

در نگاه نخست، این سخن، آشنا به نظر می‌رسد.

تقریباً همه سنت‌های عرفانی و بسیاری از مکتب‌های اخلاقی، انسان را به غلبه بر خودخواهی دعوت کرده‌اند.

اما آنچه در درون سازمان رخ داد، صرفاً دعوتی اخلاقی نبود.

به تدریج، این مفهوم به ساختاری تشکیلاتی تبدیل شد که همه ابعاد زندگی اعضا را در بر گرفت.

نخستین گام، تغییر تعریف رابطه فرد با رهبری بود.

در یک حزب سیاسی متعارف، رهبر، مدیر یک تشکیلات است.

تصمیم‌هایش می‌تواند درست یا نادرست باشد.

اعضا می‌توانند درباره آنها بحث کنند.

حتی ممکن است او را برکنار کنند.

اما در ساختاری که رهبری، «عقیدتی» نامیده می‌شود، رابطه تغییر می‌کند.

رهبر، صرفاً مدیر نیست.

او به معیار رشد ایدئولوژیک اعضا تبدیل می‌شود.

از اینجا به بعد، فاصله میان نقد سیاسی و تردید عقیدتی، بسیار کوتاه می‌شود.

اگر تصمیم رهبر را نقد کنی، ممکن است گفته شود هنوز از «خود» عبور نکرده‌ای.

اگر با تحلیلی مخالف باشی، شاید این مخالفت نه اختلاف نظر، بلکه نشانه وابستگی‌های درونی تو تلقی شود.

بدین ترتیب، مسئله از عرصه سیاست، به عرصه اخلاق منتقل می‌شود.

در سال‌های بعد، انقلاب ایدئولوژیک وارد مرحله‌ای تازه شد.

از دواج‌های اعضا، به تدریج موضوع بحث تشکیلاتی شد.

سپس طلاق‌های جمعی اعلام گردید.

رهبری سازمان استدلال می‌کرد که خانواده، یکی از مهم‌ترین موانع تمرکز کامل بر مبارزه است.

از اعضا خواسته شد پیوند زناشویی خود را پایان دهند.

اندکی بعد، کودکان اعضا نیز از والدین جدا شدند و به کشورهای مختلف منتقل گردیدند.

سازمان، این تصمیم را ضرورتی امنیتی و تشکیلاتی معرفی می‌کرد.

هوادران آن معتقد بودند حضور کودک در شرایط جنگی و اردوگاهی، جان آنان را به خطر می‌انداخت و تمرکز نیروها را نیز کاهش می‌داد.

اما منتقدان، این تصمیم را یکی از دردناک‌ترین تجربه‌های زندگی هزاران عضو دانسته‌اند.

بسیاری از آنان، سال‌ها بعد، از رنج جدایی‌های طولانی، گسست روابط خانوادگی و پیامدهای عاطفی آن سخن گفته‌اند.

این دو روایت، هر دو وجود دارند.

آنچه برای پژوهشگر اهمیت دارد، مشاهده پیامدهاست.

پیامد این سیاست آن بود که خانواده، که در همه جوامع یکی از مهم‌ترین منابع هویت و حمایت عاطفی است، به تدریج از مرکز زندگی اعضا حذف شد.

و هرچه این پیوند ضعیف‌تر می‌شد، وابستگی فرد به تشکیلات افزایش می‌یافت.

در همین سال‌ها، نشست‌هایی با عنوان «عملیات جاری» و سپس «غسل هفتگی» به بخش ثابت زندگی سازمانی تبدیل شد.

در روایت رسمی سازمان، هدف این نشست‌ها، خودسازی، مبارزه با فردگرایی و پالایش مستمر ایدئولوژیک بود.

اما بسیاری از اعضای پیشین، آنها را تجربه‌ای کاملاً متفاوت توصیف کرده‌اند.

آنان نوشته‌اند که در این نشست‌ها، افراد تشویق یا موظف می‌شدند افکار، احساسات، تردیدها و حتی مسائل شخصی خود را در جمع بیان کنند و از سوی دیگران مورد نقد قرار گیرند.

در اینجا نیز، آنچه برای این کتاب اهمیت دارد، نه صدور حکم، بلکه طرح یک پرسش است.

وقتی خصوصی‌ترین لایه‌های زندگی انسان، موضوع ارزیابی تشکیلات قرار می‌گیرد، مرز میان سازمان سیاسی و نهاد ایدئولوژیک در کجا قرار می‌گیرد؟

جامعه‌شناسان سازمان‌ها، این وضعیت را با مفهومی توصیف می‌کنند که اروینگ گافمن آن را «نهاد تام» (Total Institution) نامید.

اروینگ گافمن، جامعه‌شناس برجسته کانادایی، در کتاب *تیمارستان‌ها* با معرفی مفهوم "نهاد تام" (Total Institution)، نشان داد که چگونه محیط‌های کاملاً بسته می‌توانند به تدریج هویت مستقل افراد را فرسوده و آنان را مطیع ساختار قدرت کنند.

در نهاد تام، فرد تنها محل کار خود را به سازمان نمی‌سپارد.

زمان، روابط، عواطف، هویت و حتی تصویرش از خویشتن نیز در چارچوب همان نهاد بازتعریف می‌شود.

نمونه‌های این پدیده را می‌توان در برخی فرقه‌های مذهبی، اردوگاه‌های بازآموزی ایدئولوژیک، زندان‌ها و نظام‌های توتالیتر مشاهده کرد.

البته این به معنای یکسان بودن همه این تجربه‌ها نیست.

اما سازوکار روان‌شناختی آنها، شباهت‌هایی قابل توجه دارد.

هرچه پیوندهای بیرونی انسان کمتر شود، وابستگی او به ساختار درونی افزایش می‌یابد.

در اینجا، پرسشی فراتر از سازمان مجاهدین خلق مطرح می‌شود.

آیا هر جنبش آرمان‌خواه، اگر از سازوکارهای نظارت، پاسخ‌گویی و گردش قدرت محروم بماند، ممکن است به چنین وضعیتی نزدیک شود؟

تاریخ قرن بیستم، پاسخ نگران‌کننده‌ای به این پرسش می‌دهد.

در اتحاد شوروی استالین، در چین دوران انقلاب فرهنگی، در کامبوج خمرهای سرخ و در برخی جنبش‌های چریکی آمریکای لاتین، می‌توان نمونه‌هایی دید که در آنها، آرمان به تدریج جای انسان را گرفت.

در همه این تجربه‌ها، یک جمله بارها تکرار شد:

«هدف، آن قدر بزرگ است که انسان باید خود را کاملاً در آن حل کند» .

اما درست از همین لحظه، خطر آغاز می‌شود.

زیرا اگر انسان فقط وسیله تحقق آرمان باشد، دیگر کرامت ذاتی او موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

شاید مهم‌ترین پرسش این فصل، نه درباره گذشته، بلکه درباره آینده باشد.

جامعه‌ای که می‌خواهد از استبداد عبور کند، چگونه می‌تواند اطمینان یابد که اپوزیسیون امروز، استبداد فردا نخواهد شد؟

پاسخ، شاید در یک اصل ساده نهفته باشد:

هیچ آرمانی، هر اندازه والا، نباید انسان را از حق اندیشیدن، پرسیدن و انتخاب کردن محروم کند.

آزادی، از همین‌جا آغاز می‌شود.

نه از پیروزی یک ایدئولوژی، بلکه از محدود شدن قدرت همه ایدئولوژی‌ها در برابر کرامت انسان.

## فصل هشتم

### ساختن انسانِ بدهکار

#### از پاسخ‌گویی تا اطاعت

قدرت، همیشه خود را با زور حفظ نمی‌کند.

گاه با ترس حفظ می‌شود.

گاه با ایمان.

و گاه، با احساسی بسیار پیچیده‌تر:

احساس بدهکاری.

در بسیاری از نظام‌های اقتدارگرا، مهم‌ترین ابزار کنترل، اسلحه نیست.

وجدان انسان است.

انسانی که باور کند علت همه شکست‌ها، خودش است، دیگر کمتر به رهبر نگاه می‌کند.

نگاهش را به درون خود می‌دوزد.

و درست از همین‌جا، پرسش خاموش می‌شود.

شکست عملیات فروغ جاویدان، سازمان مجاهدین خلق را در برابر یکی از دشوارترین پرسش‌های تاریخ خود قرار داد.

پرسشی که هر ارتش و هر جنبش سیاسی پس از یک شکست بزرگ ناگزیر با آن روبه‌رو می‌شود:

چه کسی مسئول این تصمیم بود؟

آیا برآورد سیاسی درست بود؟

آیا توان نظامی دشمن به‌درستی سنجیده شده بود؟

آیا جامعه ایران آمادگی همراهی با چنین عملیاتی را داشت؟

آیا اساساً فرض سقوط سریع حکومت، واقع‌بینانه بود؟

در ارتش‌های حرفه‌ای، شکست، معمولاً آغاز بررسی عملکرد فرماندهان است.

کمیسیون‌های حقیقت‌یاب تشکیل می‌شود.

گزارش‌های عملیاتی نوشته می‌شود.

اشتباهات ثبت می‌شوند.

فرماندهان پاسخ می‌دهند.

زیرا بدون پذیرش مسئولیت، هیچ سازمانی از شکست نمی‌آموزد.

اما پس از فروغ، محور اصلی بحث دیگر ارزیابی تصمیم فرماندهی نبود.

کم‌کم این ایده مطرح شد که علت اصلی شکست، نه تحلیل سیاسی یا نظامی، بلکه «نرسیدن نیروها به انقلاب ایدئولوژیک» است.

در این روایت، گفته می‌شد بسیاری از رزمندگان، در میدان نبرد هنوز به همسر، فرزند، خانواده یا زندگی شخصی خود می‌اندیشیدند و همین وابستگی‌ها مانع پیروزی شده است.

اگر این روایت را مبنا قرار دهیم، اتفاق مهمی رخ داده بود.

مسئولیت، آرام آرام از رأس هرم به پایین هرم منتقل می‌شد.

رهبر، کمتر موضوع پرسش قرار می‌گرفت.

اعضا، بیشتر موضوع نقد می‌شدند.

از دل همین فضا، مرحله تازه‌ای از انقلاب ایدئولوژیک آغاز شد.

طلاق‌های ایدئولوژیک اعلام گردید.

به اعضا گفته شد که خانواده، مهم‌ترین مانع پیوند کامل با آرمان است.

کمی بعد، فرزندان نیز از والدین جدا شدند و از عراق خارج گردیدند.

سازمان، این اقدامات را ضرورتی انقلابی و امنیتی معرفی می‌کرد.

اما شمار زیادی از اعضای پیشین، آنها را بخشی از روندی می‌دانند که هدفش، بریدن آخرین پیوندهای مستقل انسان بود.

زیرا انسانی که دیگر خانواده، فرزند و زندگی شخصی ندارد، بیش از پیش، تنها در درون تشکیلات معنا پیدا می‌کند.

اما شاید مهم‌ترین ابزار این تحول، نه طلاق بود و نه جدایی کودکان.

بلکه نشست‌هایی بود که بعدها با نام‌هایی چون «عملیات جاری»، «حوض» و «غسل هفتگی» شناخته شدند.

در روایت رسمی سازمان، این نشست‌ها، تمرین خودسازی و مبارزه با فردگرایی بودند.

اما در روایت بسیاری از اعضای جداشده، تصویری کاملاً متفاوت دیده می‌شود.

آنان نوشته‌اند که تقریباً هر شب، یکی از اعضا به عنوان «سوژه» در برابر جمع قرار می‌گرفت.

ابتدا موظف بود همه کمبودها، تردیدها، خطاها و حتی افکار و احساسات شخصی خود را بازگو کند.

سپس نوبت جمع می‌رسید.

اعضا، یکی پس از دیگری، او را مورد حمله لفظی قرار می‌دادند.

در خاطرات منتشر شده، واژه‌هایی چون «بریده»، «خائن»، «نفوذی»، «عامل دشمن» و تعابیر بسیار تند دیگر بارها نقل شده است.

در این نشست‌ها، دیگر مسئله فقط رفتار سیاسی فرد نبود.

شخصیت او موضوع حمله قرار می‌گرفت.

هویتی که شاید سال‌ها زندان، مبارزه و از خودگذشتگی پشت آن قرار داشت، باید در برابر جمع فرو می‌ریخت.

اگر این روایت‌ها را کنار هم بگذاریم، سازوکاری آشکار می‌شود که روان‌شناسان اجتماعی سال‌هاست آن را مطالعه کرده‌اند.

قدرت، دیگر مستقیماً فرد را تحقیر نمی‌کند.

جمع، این کار را انجام می‌دهد.

رهبر، لازم نیست هر روز بر تکتک افراد فشار وارد کند.

اعضا، خود، مراقب یکدیگر می‌شوند.

هر کس، ناظر دیگری است.

هر کس، ابزار کنترل دیگری می‌شود.

بدین ترتیب، قدرت، از بالا به درون روابط انسانی منتقل می‌شود.

این همان چیزی است که میشل فوکو از آن با عنوان «درونی شدن انضباط» یاد می‌کند؛ وضعیتی که در آن، انسان حتی بدون حضور مستقیم قدرت، خود را مطابق خواست آن قدرت تنظیم می‌کند.

میشل فوکو، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی و از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان قدرت در قرن بیستم، معتقد بود که مدرن‌ترین شکل قدرت، آن نیست که انسان را با زور وادار به اطاعت کند؛ بلکه آن است که انسان را چنان تربیت کند که خود، ناظر و مراقب خویش شود.

اما در سازمان مجاهدین خلق، این روند ویژگی دیگری نیز پیدا کرد.

بر پایه روایت شمار زیادی از اعضای سابق، هدف صرفاً اعتراف گرفتن نبود.

هدف، شکستن تصویر پیشین فرد از خودش بود.

انسانی که تا دیروز خود را مبارزی فداکار می‌دانست، باید به این نتیجه می‌رسید که علت شکست‌ها، خودش بوده است.

نه فرمانده.

نه تحلیل.

نه راهبر.

بلکه خود او.

از این لحظه به بعد، احساسی دائمی شکل می‌گرفت:

احساس بدهکاری.

بدهکاری به رهبری.

اگر همه شکست‌ها نتیجه کمبود من است، پس رهبر همچنان حق دارد مرا هدایت کند.

اگر من عامل ناکامی بوده‌ام، پس هنوز باید خود را اثبات کنم.

و اگر هنوز خود را اثبات نکرده‌ام، حق پرسیدن ندارم.

در روایت برخی از اعضای پیشین، این مضمون بارها تکرار شده است که به آنان گفته می‌شد رمز ماندگاری شما، بدهکاری دائمی شما به رهبری است.

صرف‌نظر از دقت لفظی این نقل‌قول، مفهوم آن از نظر جامعه‌شناختی بسیار مهم است.

قدرت، این بار نه بر پایه ترس، بلکه بر پایه احساس گناه بازتولید می‌شود.

همه این روندها، در محیطی رخ می‌داد که از نظر اجتماعی، محیطی کاملاً بسته بود.

اردوگاه‌های سازمان در عراق، نه بخشی از جامعه عراق بودند و نه اعضا امکان زندگی مستقل در آن کشور را داشتند.

بسیاری از اعضا، سال‌ها بود که مدارک هویتی، دارایی شخصی یا امکان اشتغال مستقل نداشتند.

راه خروج، صرفاً یک تصمیم فردی نبود.

خروج، به معنای آغاز زندگی از نقطه صفر، در کشوری بیگانه، پس از سال‌ها دوری از جامعه بود.

از سوی دیگر، بسیاری از آنان، جوانی و میانسالی خود را در سازمان گذرانده بودند. تمام دوستان، خاطرات و هویت اجتماعی آنان، در همان تشکیلات شکل گرفته بود. به همین دلیل، حتی اگر از نظر ذهنی دچار تردید می‌شدند، تصمیم به خروج، برای بسیاری، آسان نبود.

روان‌شناسان این وضعیت را با مفهوم «هزینه غرق‌شده» توضیح می‌دهند؛ هرچه انسان سرمایه بیشتری از عمر، احساس و هویت خود را در یک مسیر صرف کرده باشد، ترک آن مسیر دشوارتر می‌شود.

سقوط حکومت صدام حسین در سال ۱۳۸۲، می‌توانست نقطه آغاز مرحله‌ای تازه باشد. حامی اصلی سازمان از میان رفته بود.

ارتش آزادی‌بخش خلع سلاح شده بود.

از نگاه بسیاری از ناظران، اکنون زمان آن بود که سازمان به یک تشکیلات سیاسی غیرنظامی تبدیل شود و برای انتقال تدریجی اعضا از عراق برنامه‌ریزی کند.

اما منتقدان سازمان معتقدند چنین تغییری رخ نداد.

در مقابل، شعارهایی چون «اگر اشرف بایستد، جهان خواهد ایستاد» به محور سیاست تشکیلات تبدیل شد.

اردوگاه اشرف، نه فقط یک محل استقرار، بلکه نماد هویت سازمان معرفی گردید.

در سال‌های بعد، درگیری‌های خونینی میان ساکنان اشرف و نیروهای دولت عراق رخ داد که به کشته و زخمی شدن شماری از اعضای سازمان انجامید.

سازمان، مسئولیت این حوادث را متوجه دولت عراق و جمهوری اسلامی دانست.

در مقابل، منتقدان، این پرسش را مطرح کردند که آیا امکان جلوگیری از بخشی از این تلفات، از طریق انتقال زودتر نیروها به کشورهای امن‌تر وجود نداشت؟

این پرسشی است که همچنان در میان پژوهشگران تاریخ این سازمان محل بحث باقی مانده است.

از همان سال، مسعود رجوی نیز از عرصه عمومی ناپدید شد.

بیش از دو دهه گذشته است.

نه حضور علنی داشته است.

نه توضیح روشنی درباره وضعیت او ارائه شده است.

این غیبت طولانی، خود به یکی از معماهای تاریخ معاصر سازمان تبدیل شده است.

برای بسیاری از اعضای سابق، پرسش همچنان باقی است:

رهبری که سال‌ها پاسخ‌گویی را از دیگران مطالبه می‌کرد، خود چرا در مهم‌ترین مقطع تاریخ سازمان، از عرصه عمومی کنار رفت؟

پاسخ این پرسش، هنوز روشن نیست.

اما خود این سکوت، بخشی از تاریخ است.

شاید مهم‌ترین نتیجه این فصل، نه درباره یک سازمان، بلکه درباره ماهیت قدرت باشد.

قدرت، هنگامی خطرناک‌تر می‌شود که بتواند انسان را قانع کند که علت همه شکست‌ها، خود اوست.

زیرا در آن صورت، دیگر نیازی به خاموش کردن پرسش نیست.

پرسش، پیش از آنکه بر زبان بیاید، در وجدان انسان خاموش می‌شود.

و از همین نقطه است که اطاعت، دیگر یک رفتار سیاسی نیست؛

به بخشی از هویت انسان تبدیل می‌شود.

## **فصل نهم**

### **نسل سوم؛ پس از دو مناره**

در پایان هر زمستانی، نسل تازه‌ای متولد می‌شود که سرمای آن زمستان را تجربه نکرده است.

اما آثارش را بر شاخه‌های شکسته درختان می‌بیند.

نسل امروز ایران نیز چنین نسلی است.

بخش بزرگی از آنان، نه سلطنت پهلوی را به خاطر دارند.

نه انقلاب ۱۳۵۷ را دیده‌اند.

نه زندان‌های دهه شصت را تجربه کرده‌اند.

نه جنگ ایران و عراق را.

و نه روزهایی را که هزاران جوان، با امید ساختن آینده‌ای بهتر، به زندان، تبعید یا مرگ رفتند.

اما همه آن تاریخ، همچنان در زندگی آنان حضور دارد.

نه در کتاب‌های درسی.

بلکه در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و ذهنی جامعه.

نسل سوم، وارث تاریخی است که خود در ساختنش نقشی نداشته است.

شاید مهم‌ترین تفاوت این نسل با نسل‌های پیشین، در نوع پرسش‌هایش باشد.

پدران و مادران آنان، غالباً می‌پرسیدند:

چه کسی باید حکومت کند؟

کدام ایدئولوژی درست است؟

کدام رهبر، ایران را نجات خواهد داد؟

اما نسل امروز، بیش از آنکه درباره اشخاص بپرسد، درباره قواعد می‌پرسد.

اگر فردا بهترین انسان نیز به قدرت برسد، چه نهادی او را محدود خواهد کرد؟

اگر همان انسان تغییر کند، چه قانونی مانع استبداد او خواهد شد؟

اگر مردم از او ناراضی شدند، چگونه می‌توانند بدون خشونت او را کنار بگذارند؟

این تغییر پرسش، شاید مهم‌تر از هر تحول سیاسی باشد.

زیرا دموکراسی، پیش از آنکه پاسخ تازه‌ای باشد، پرسش تازه‌ای است.

در بیش از یک قرن گذشته، ایران بارها در انتظار «منجی» نشسته است.

روشنفکران، منجی خود را جست‌وجو کردند.

مذهبی‌ها، منجی خود را.

چپ‌ها، منجی خود را.

ملی‌گرایان نیز، روایت خود را داشتند.

در هر دوره، امید بسته می‌شد که اگر این فرد یا آن گروه به قدرت برسد، همه مشکلات حل خواهد شد.

اما تجربه تاریخی، درس دیگری داد.

مشکل، فقط افراد نبودند.

مشکل، ساختاری بود که قدرت را بی‌پاسخ‌گو می‌کرد.

هرگاه قدرت از نظارت عمومی رها شد، دیر یا زود، آزادی نیز قربانی شد.

گاهی به نام دین.

گاهی به نام ملت.

گاهی به نام عدالت.

و گاهی به نام انقلاب.

نسل امروز، بیش از آنکه شیفته قهرمان باشد، به نهادها می‌اندیشد.

او می‌داند که هیچ انسانی، هر اندازه پاک، دانا یا محبوب باشد، نباید فراتر از قانون قرار گیرد.

تاریخ، بارها نشان داده است که انسان‌ها تغییر می‌کنند.

قدرت، وسوسه می‌آورد.

و اگر مهار نشود، حتی آرمان‌خواه‌ترین انسان‌ها نیز ممکن است به تدریج همان چیزی شوند که روزی با آن می‌جنگیدند.

به همین دلیل، مهم‌ترین دستاورد اندیشه دموکراتیک، بی‌اعتمادی به انسان نیست.

بی‌اعتمادی به قدرت بی‌مهار است.

نسل سوم، زبان دیگری نیز دارد.

برای او، آزادی بیان، امتیازی نیست که حکومت اعطا کند.

حقی است که هیچ حکومتی نباید از او بگیرد.

او، تفاوت را تهدید نمی‌داند.

تنوع قومی، مذهبی، جنسیتی و فکری را بخشی از واقعیت جامعه می‌بیند.

در جهانی که با اینترنت، دانشگاه، رسانه و مهاجرت در هم تنیده شده است، دیگر نمی‌توان یک صدا را به جای همه صداها نشاناند.

اگر نسل‌های پیشین، گاه وحدت را در یکدستی می‌جستند، نسل امروز، وحدت را در پذیرش تفاوت‌ها جست‌وجو می‌کند.

این نسل، تجربه‌ای دیگر نیز اندوخته است.

او دیده است که خشونت، حتی اگر با نیت آزادی آغاز شود، اغلب چرخه‌ای تازه از خشونت می‌آفریند.

این به معنای نادیده گرفتن حق مقاومت در برابر سرکوب نیست.

تاریخ، مواردی را می‌شناسد که مردم ناگزیر به دفاع از خود شده‌اند.

اما تجربه ایران و بسیاری از کشورهای دیگر نشان داده است که اگر مبارزه، از همان آغاز، حقوق انسان را قربانی کند، پس از پیروزی نیز به دشواری می‌تواند مدافع همان حقوق باشد.

نسل سوم، از این تجربه نیز درس گرفته است.

شاید بزرگ‌ترین میراث دو مناره، همین باشد.

یکی، حقیقت را در انحصار فقیه دید.

دیگری، حقیقت را در انحصار رهبری عقیدتی.

هر دو، با همه تفاوت‌هایشان، در یک نقطه به هم رسیدند:

انسان، باید تابع حقیقتی باشد که دیگری برای او تعریف می‌کند.

اما نسل تازه، آرام‌آرام جمله‌ای متفاوت را زمزمه می‌کند:

هیچ حقیقتی، بدون آزادی انسان، حقیقت کامل نیست.

این نسل، البته بی‌خطا نخواهد بود.

او نیز اشتباه خواهد کرد.

او نیز با بحران روبه‌رو خواهد شد.

اما شاید یک مزیت بزرگ داشته باشد.

دیگر کمتر به دنبال ساختن مناره است.

بیشتر به دنبال ساختن میدان است.

میدانی که در آن، انسان‌ها بتوانند با یکدیگر سخن بگویند.

اختلاف داشته باشند.

رای بدهند.

اشتباه کنند.

قدرت را جابه‌جا کنند.

و بدون آنکه دشمن یکدیگر شوند، رقیب یکدیگر بمانند.

اگر نسل‌های گذشته، برای حقیقت جنگیدند،

شاید نسل امروز، برای حق انتخاب خواهد جنگید.

و میان این دو، تفاوتی بنیادین وجود دارد.

حقیقت، اگر مالک داشته باشد، آزادی را محدود می‌کند.

اما حق انتخاب، حتی به رقیب نیز اجازه سخن گفتن می‌دهد.

شاید ایران، پس از یک قرن سرگردانی میان منجیان، ایدئولوژی‌ها و رهبران کاریزماتیک، اکنون در آستانه کشف ساده‌ترین و در عین حال دشوارترین حقیقت تاریخ خود ایستاده باشد:

هیچ انسانی، بزرگ‌تر از قانون نیست.

هیچ اندیشه‌ای، مقدس‌تر از کرامت انسان نیست.

و هیچ پرچمی، ارزش آن را ندارد که آزادی انسان را قربانی خود کند.

## فصل دهم

### دو مناره و یک افق

#### پایان یک قرن، آغاز یک گفت‌وگو

در پایان سفر، انسان معمولاً به نقطه آغاز باز می‌گردد.

اما دیگر همان انسان پیشین نیست.

این کتاب نیز از دو مناره آغاز شد.

دو مناره‌ای که از دور، دشمن یکدیگر به نظر می‌رسیدند.

یکی، قدرت را از آسمان می‌گرفت.

دیگری، از انقلاب.

یکی، اطاعت را تکلیف شرعی می‌دانست.

دیگری، وظیفه انقلابی.

یکی، حقیقت را در ولایت می‌دید.

دیگری، در رهبری عقیدتی.

اما هرچه به این دو مناره نزدیک‌تر شدیم، شباهت‌های پنهانشان آشکارتر شد.

هر دو، انسان را از او گرفتند تا آرمان را نجات دهند.

و شاید بزرگ‌ترین تراژدی تاریخ معاصر ایران نیز همین باشد.

نه اینکه آرمان‌های بزرگ وجود داشت.

بلکه اینکه انسان، بارها قربانی همان آرمان‌ها شد.

در این یک قرن، ایرانیان بارها برای آزادی برخاستند.

در انقلاب مشروطه.

در نهضت ملی شدن نفت.

در انقلاب ۱۳۵۷.

چرا آزادی، هر بار تا آستانه پیروزی پیش رفت، اما در میانه راه، جای خود را به قدرت داد؟

شاید پاسخ، نه در سیاست، بلکه در روان‌شناسی قدرت نهفته باشد.

قدرت، تنها کاخ‌ها را اشغال نمی‌کند.

ذهن‌ها را نیز اشغال می‌کند.

و هنگامی که ذهن، به یک حقیقت مطلق پناه ببرد، آزادی، آرام‌آرام بیگانه می‌شود.

شاید ما، بیش از آنکه قربانی افراد باشیم، قربانی یک شیوه اندیشیدن بوده‌ایم.

شیوه‌ای که می‌گوید:

یک نفر، بهتر از همه می‌فهمد.

یک حزب، بهتر از همه می‌داند.

یک ایدئولوژی، پاسخ همه پرسش‌ها را در اختیار دارد.

و اگر چنین است، دیگر گفت‌وگو ضرورتی ندارد.

اختلاف، انحراف می‌شود.

نقد، خیانت.

و آزادی، مزاحم حقیقت.

تاریخ، بارها این نمایش را تکرار کرده است.

تنها لباس بازیگران عوض شده است.

اما شاید اکنون، برای نخستین بار، جامعه ایران در حال عبور از این منطق باشد.

نسل تازه، کمتر می‌پرسد:

چه کسی باید رهبر باشد؟

بیشتر می‌پرسد:

چه نهادی، رهبر را پاسخگو نگه می‌دارد؟

کمتر می‌پرسد:

کدام ایدئولوژی پیروز خواهد شد؟

بیشتر می‌پرسد:

چگونه می‌توان هیچ ایدئولوژی‌ای را برتر از حقوق انسان قرار نداد؟

این تغییر، شاید آرام باشد.

اما عمیق است.

دموکراسی، پیش از آنکه صندوق رأی باشد، پذیرش نادانی انسان است.

پذیرش اینکه هیچ‌کس، حقیقت کامل را در اختیار ندارد.

همه ممکن است اشتباه کنند.

همه نیازمند نقدند.

و هیچ قدرتی، نباید از اصلاح شدن مصون بماند.

در این معنا، دموکراسی، نه نظام حکومت، بلکه نوعی فروتنی است.

فروتنی در برابر حقیقت.

فروتنی در برابر انسان.

کرامت انسان، بزرگ‌ترین کشف تمدن جدید نیست.

قدیمی‌ترین حقیقت فراموش شده بشر است.

تمام اعلامیه‌های حقوق بشر، تمام قانون‌های اساسی دموکراتیک و تمام نهادهای مدنی، در نهایت، به یک جمله بازمی‌گردند:

انسان، هدف است؛ نه وسیله.

اگر این اصل فراموش شود،

دین می‌تواند ابزار سرکوب شود.

انقلاب می‌تواند ابزار سرکوب شود.  
ملی‌گرایی می‌تواند ابزار سرکوب شود.  
عدالت نیز می‌تواند ابزار سرکوب شود.  
هیچ اندیشه‌ای، به خودی خود، آزادی نمی‌آورد.  
این شیوه رفتار با انسان است که آزادی را می‌آفریند.  
شاید بزرگ‌ترین اشتباه قرن گذشته این بود که ما، بیشتر به دنبال ساختن حکومت خوب بودیم تا ساختن جامعه آزاد.  
حال آنکه حکومت خوب، محصول جامعه آزاد است.  
نه برعکس.  
جامعه‌ای که در آن رسانه آزاد باشد.  
قوه قضائیه مستقل باشد.  
احزاب بتوانند شکل بگیرند.  
قدرت، گردش داشته باشد.  
هیچ مقام مادام‌العمر نباشد.  
و مهم‌تر از همه،  
مخالف سیاسی، دشمن تلقی نشود.  
این کتاب، نه علیه یک دین نوشته شد.  
نه علیه یک سازمان.  
نه علیه یک نسل.  
بلکه علیه یک وسوسه.  
وسوسه‌ای که بارها در تاریخ تکرار شده است:  
وسوسه نجات انسان، بدون احترام به آزادی او.

تمامیت خواهی، همیشه با چکمه آغاز نمی‌شود.

گاه با عشق آغاز می‌شود.

با ایمان.

با آرمان.

با وعده ساختن بهشت.

اما هرگاه کسی گفت:

فقط از من پیروی کن؛ من حقیقت را یافته‌ام.

باید ایستاد.

نه به این دلیل که او حتماً دروغ می‌گوید.

بلکه به این دلیل که هیچ انسانی، حق ندارد مالک حقیقت شود.

شاید روزی، مورخان آینده، هنگامی که به این صد سال بنگرند، آن را نه قرن انقلاب‌ها، بلکه قرن جست‌وجوی بلوغ بنامند.

بلوغی که دیر به دست آمد.

با زندان.

با تبعید.

با اعدام.

با جنگ.

با شکست.

با امیدهای بر باد رفته.

اما شاید هیچ رنجی، اگر به آگاهی بینجامد، کاملاً بیهوده نباشد.

دو مناره، هنوز ایستاده‌اند.

یکی در حافظه تاریخ.

دیگری در حافظه انسان‌ها.

اما افق، دیگر جای دیگری است.

افق، جایی است که هیچ مناره‌ای، سایه خود را بر همه شهر نیندازد.

جایی که مسجد، کلیسا، کنیسه، آتشکده و خانه بی‌دینان، همگی زیر یک قانون زندگی کنند.

جایی که حکومت، نه قیم مردم، بلکه خدمتگزار آنان باشد.

جایی که مخالف، دشمن نباشد.

جایی که هیچ مادری، به خاطر عقیده فرزندش، لباس سیاه بر تن نکند.

جایی که هیچ جوانی، برای اندیشیدن، از آینده خود نترسد.

اگر این کتاب، تنها یک آرزو داشته باشد، آن آرزو نه پیروزی یک جریان سیاسی است.

نه شکست جریان دیگر.

آرزوی این کتاب، بسیار ساده‌تر و در عین حال، بسیار دشوارتر است.

اینکه ایرانیان، پس از یک قرن ایستادن زیر سایه مناره‌های بلند، روزی شهری بسازند که در آن، بلندترین بنا، نه مناره قدرت، بلکه قامت آزاد انسان باشد.

زیرا شاید بزرگ‌ترین حقیقت، نه در آسمان است.

نه در ایدئولوژی.

نه در انقلاب.

بلکه در همان انسان معمولی است که می‌خواهد آزاد بیندیشد، آزاد انتخاب کند، آزاد زندگی کند و آزاد، مسئول انتخاب‌های خویش باشد.

و اگر روزی ایران به چنین جایی برسد، دیگر مهم نخواهد بود که چه کسی پیروز شد.

مهم این خواهد بود که برای نخستین بار، قدرت شکست خورد و انسان پیروز شد.

**سخن آخر**

**به نسل پس از ما**

این کتاب را نه برای پیروزی یک اندیشه نوشتم.

نه برای شکست اندیشه‌ای دیگر.

و نه برای آنکه قضاوت نهایی تاریخ را صادر کنم.

تاریخ، بسیار بزرگتر از آن است که در صفحات یک کتاب خلاصه شود.

و انسان، بسیار پیچیده‌تر از آن است که تنها با واژه‌های «قهرمان» یا «خائن» شناخته شود.

آنچه مرا به نوشتن این کتاب واداشت، نه نفرت بود.

اندوه بود.

اندوه تکرار.

اندوه اینکه سرزمینی با چنین پیشینه‌ای، بارها و بارها، در چرخه‌ای افتاده است که در آن، آزادی، نخستین قربانی قدرت شده است؛ قدرتی که هر بار با نامی تازه بازگشته است.

گاهی به نام سلطنت.

گاهی به نام دین.

گاهی به نام انقلاب.

و گاهی به نام نجات مردم.

اما در همه این سال‌ها، آن که بیش از همه آسیب دید، نه ایدئولوژی بود و نه حکومت. انسان بود.

من نیز، مانند بسیاری از هم‌نسلانم، بخشی از این تاریخ بوده‌ام.

نه تنها شاهد آن، بلکه در مقاطعی، یکی از بازیگران آن.

امید را دیده‌ام.

شور را دیده‌ام.

فداکاری را دیده‌ام.

و نیز خطا را.

خطاهایی که گاه از سر ناآگاهی بودند و گاه از سر یقین.

اکنون که به پشت سر می‌نگرم، بیش از هر چیز، به این نتیجه رسیده‌ام که خطرناکترین دشمن آزادی، الزاماً دشمنان آزادی نیستند.

گاه، صادق‌ترین آرمان‌خواهان نیز، اگر قدرت را بی‌مهار ببینند، ناخواسته همان راهی را می‌روند که روزی با آن جنگیده بودند.

اگر این کتاب ارزشی داشته باشد، شاید تنها در یک چیز باشد:

اینکه از خواننده بخواهد پیش از آنکه درباره دیگران داوری کند، از خود بپرسد:

اگر من در جایگاه قدرت بودم، آیا نقد را تحمل می‌کردم؟

آیا حاضر بودم اشتباه خود را بپذیرم؟

آیا مخالفم را دشمن نمی‌دانستم؟

آیا اگر روزی فهمیدم که خطا کرده‌ام، شهادت بازگشت داشتم؟

آزادی، پیش از آنکه آزمون حکومت‌ها باشد، آزمون انسان‌هاست.

من از نسل‌هایی می‌آیم که گمان می‌کردند تاریخ را می‌توان با اراده چند انسان دگرگون کرد.

نسل امروز، شاید خوشبخت‌تر باشد.

زیرا آرام‌آرام دریافته است که آینده را نه قهرمانان، بلکه نهادهای سالم می‌سازند.

نه انسان‌های معصوم، بلکه قانون‌های عادلانه.

نه اطاعت، بلکه گفت‌وگو.

نه حذف، بلکه تحمل.

اگر نسل ما، بیش از اندازه به رهبران اعتماد کرد، آرزو دارم نسل‌های بعد، بیش از اندازه به قانون اعتماد کنند.

اگر ما، گاه حقیقت را بر آزادی مقدم دانستیم، امیدوارم آنان، آزادی را شرط کشف حقیقت بدانند.

این کتاب، دعوتی است به فراموش نکردن.

نه برای زنده نگه داشتن کینه.

بلکه برای جلوگیری از تکرار.

ملتی که حافظه خود را از دست بدهد، ناچار است تاریخ خود را دوباره زندگی کند.

اما حافظه نیز، اگر تنها به انتقام بیندیشد، خود به زندانی تازه تبدیل می‌شود.

آنچه ما نیاز داریم، حافظه‌ای است که هم حقیقت را به یاد بیاورد و هم راه آشتی را بگشاید.

نه آشتی با ظلم.

بلکه آشتی با آینده.

من باور دارم ایران، بیش از هر زمان دیگری، به نسلی نزدیک شده است که می‌تواند این چرخه را بشکند.

نه زیرا کامل‌تر از نسل‌های پیشین است.

بلکه زیرا میراث همه خطاهای آنان را با خود حمل می‌کند.

این نسل، هم شکست‌های سلطنت را دیده است.

هم شکست‌های حکومت دینی را.

هم شکست بسیاری از اپوزیسیون‌ها را.

و شاید درست به همین دلیل، کمتر فریب حقیقت‌های مطلق را بخورد.

اگر روزی، این کتاب به دست جوانی برسد که هنوز متولد نشده است، تنها یک خواهش از او دارم:

هیچ‌گاه اجازه نده کسی، حتی به نام آزادی، از تو بخواهد آزادی را کنار بگذاری.

هیچ‌گاه اجازه نده کسی، حتی به نام حقیقت، حق اندیشیدن را از تو بگیرد.

و هیچ‌گاه آن‌قدر شیفته یک رهبر، یک حزب، یک ایدئولوژی یا یک آرمان نشو که فراموش کنی انسان، از همه آنها بزرگ‌تر است.

سال‌ها پیش، در آغاز این کتاب، از آسیابی سخن گفتم که انسان می‌بلعید.

امروز، در پایان آن، دیگر آرزو نمی‌کنم آسیابی تازه ساخته شود.

آرزو می‌کنم باغی ساخته شود.

باغی که در آن، هیچ اندیشه‌ای برای زنده ماندن، به قربانی نیاز نداشته باشد.

باغی که در آن، اختلاف، دشمنی نباشد.

قدرت، خدمت باشد.

و آزادی، نه شعاری بر دیوار، که هوایی باشد که همه، بی‌هراس، در آن نفس بکشند.

اگر این باغ روزی در ایران رویید، سهم آن نه از آن نویسندگان خواهد بود، نه سیاستمداران، نه قهرمانان.

سهم مردمانی خواهد بود که آموختند هیچ حقیقتی، اگر کرامت انسان را نادیده بگیرد، ارزش پرستیدن ندارد.

و شاید آن روز، پس از یک قرن سرگردانی، ایرانیان دوباره کشف کنند که وطن، نه خاک است و نه حکومت.

وطن، جایی است که انسان بتواند آزاد بیندیشد، آزاد سخن بگوید، آزاد انتخاب کند و آزاد، مسئول انتخاب‌های خویش باشد.

"تقدیم به همه آنان که حقیقت را دوست داشتند، اما آزادی انسان را از آن نیز بیشتر دوست داشتند".

برای وقتی انسان خوراک ایندولوژی می‌شود.

ژوئن ۲۰۲۶