



سرآغاز...

"خمينيه" و تحول تاريخي تشيع

تأملاتی در بارهٔ تجدد در ايران

نظريه و استراتژي توسعه: نقش دولت

تأملي در موضوع باروري اقتصادي

و

رانت زمين

حزب، طبقه و رهبري انقلابي پرولتاريا

	فهرست	
عناوین	صفحات	
مرآت خاوری	۴۳ تا ۳	خمینیه و تحول تاریخی تشیع
ط- جوادی	۵۹ تا ۴۴	تاء ملاتی درباره تجدید در ایران
ترجمه ستار آذرمینا	۸۱ تا ۶۰	نظریه و استراتژی توسعه: نقش دولت
م- تالوار	۹۵ تا ۸۲	تاء ملی در موضوع باروری اقتصادی و رانت زمین
ترجمه بیژن حکمت	۱۰۴ تا ۹۶	حزب، طبقه و رهبری انقلابی پرولتاریا

سرآغاز...

پیگیری اصولی وقایع جاری ایران نشان میدهد که نخستین و مهمترین فقدانیکه عامل ظهور پدیده‌هایی میگردد، که جامعه ما کمابیش در طول تاریخ یک سده اخیرش با آن آشنا است، همان فقر فرهنگی عمیق است که بر جامعه سایه افکن است، و بر همین اساس بر "واعظان غیر متعظ" که در "علم عبارت، صنعت بسیار" کرده‌اند چندان دشوار نیست که رشته‌های ناپیدای باور اذهان ساده لوح مردم را تحت اختیار خود در آورده و آنانرا بهر طرف، و در جهت منافی موهوم بحرکت درآورند و از بهدر دادن خود آنان نیز ابایی نورزند.

این مشاهدات تاریخی بخوبی مثبت آن است که افراد فقر زده جامعه‌ئی نظیر جامعه ما بچه سادگی به بازیهای ساده لوح فریبانه از راه بدر میروند و به بوی آخرتی خیالی (که کلیدش در قفس‌سازیهایی معمولی ساخته میشود) دنیای خود را نیز از دست میدهند در این جامعه معارضه با قدرت حاکمه در چهار چوب رهبری‌های آرمان گرایانه بکیفیتی صورت گرفته که در هر حال نتیجه کلیه تحولات پیاپندیش بارتقاء سطح فرهنگی مردم نیانجامیده است.

این امور نشان میدهند که حرکت از شرایط موجود تنها در صورتی میتواند به نتیجه‌یی متفاوت با آنچه تاکنون بود منجر گردد که زمینه‌های یک برخورد فکری در چهارچوب "دمکراتیک - پلورالیستی" میان اندیشمندان ایرانی آغاز شود.

درین میان نیاز بیک نشریه "دمکراتیک" که نه ارگان بازتاب دهنده یک ایدئولوژی خاص، بلکه محل تعاطی افکار و نظریات مختلف و دیدگاه‌های گوناگون فکری باشد، بیش از هر چیز اثبات میشود. نشریه‌ئی که غایت وجودی آن فراهم آوردن زمینه برخورد مباحثات نظری، و نه تبلیغ این ایدئولوژی یا آن آرمان میباشد.

ما معتقدیم که اکنون زمان آن فرا رسیده است که اندیشمندان همه کوششهای خود را مصروف آن سازند که زمینه‌های جدیدی را جهت برخورد افکار فراهم آورند تا از خلال آن نخست، با نحوه دمکراتیک برخوردهای فکری و قلمی آشنایی حاصل گردد و علاوه بر آن بدون نیاز بطرح شعارهای "توده فریب" (که فی‌نفسه دال بر چیزی جز فقدان پشتوانه‌های تئوریک نیست) مباحث عمیق آکادمیک و تئوریک را از زبان قلم جاری سازند تا در حد توانائی خویش سطح معرفت فرهنگی جامعه را ارتقاء بخشند.

در همین روند ما از همه کسانی که خویشتن را هماهنگ با چنین کوششی می‌بینند و شیوه تمرین دمکراسی "قلمی و فکری" در شرایط موجود را زمینه مفید بحثهای آتی مشاهده میکنند خواهانیم که با همکاریهای خود ما را امداد نمایند.

"خمینیه" و تحول تاریخی تشیع

از: مرآت خاوری

مقدمه

ملت ما نه شرق زده است نه غرب زده، ملت ما اسلام زده است

امام خمینی (۱)

مطالعه در متون فقهی اسلامی، از ابتدای حصول انشعاب و تشعب در آن، نشان میدهد که ویژگی استدلالات تشیع که بدان این فرقه از کل پیکره اسلامی جدایی میجسته، چیزی جز انگار مسئله حکومت در دوران غیبت مهدی نیست. با شکافتن این اندیشه بسهولت میتوان بدین نکته نایل شد که پس از سقوط شاهنشاهی ساسانی و سیطره اعراب بر ایران، محور آئین مغان که بر امر غیبت انسان کامل و ظهور او در ادوار هزاره‌یی دائر بود رخت اسلامی بتن نمود تا از طریق این پوشش، ایرانیان خویش را از قبول استیلای دشمنان به بهانه‌یی دینی ممنوع کرده و در انتظار ظهور ناجی و منجی پارسی همچون بنفشه سر بر زانوی صبر هزاره بنهند. چرا که دوازدهمین گاه رشد درخت قوای مکمونه انسان خجسته، تخت و گاه در مملکت بهرامی برپا مینمود تا به برق شمشیر راست سرشت کژکوب، سوشیانس ابر پاک مرد افسانه‌ها، روی زمین را بستر پاکی‌ها و خوبی‌ها نماید. بسیاری از پهلوانان ایرانی بمرگ نایل نشده از دروازه نیروانا در میگذشتند تا در فضا زمان پیچیده روحانی، در قالب هورقلیایی چشم بصیرت نگران احوال زمینان کنند و در هر دوره که هورخش به اعتدال حملی پا می‌نهاد بر صورت فروردینان و فرورتیشان بزمین آمده، اسباب فزونی نعمت را تدارک ببینند. از جمله پهلوانانی که "یشت‌ها" تحت عنوان سوشیانس از او یاد میکند گرشاسب، یا سام می‌باشد، که تا بود به ضرب گرز کوران جوی ازدها سیرتش ازدها و گرگ و نهنگ و دیو و دد به دیار عدم فرستاد تا روی زمین جایگاه آسایش و خواب و راحت مردمان گردد. در شاهنامه، کیخسرو شاه کیانی از زمره غایبان موبدوار است که در دفع فتنه توران غلبه یافت و پس از آن بجهان دیگر شتافت و جسمش نیز به‌مراه او بمعراج سماوی رفت.

سوشیانس، نجات دهنده راستین مردم ایران، در آئین مغان، اینبار و در زیر سیطره اعراب لباس اسلامی میپوشد: بدین ترتیب که امام حسین، دختر یزدگرد یا کنیز او را (شهربانو) به عقد ازدواج در می‌آورد و بدین روی

فرزندانش نیمه ایرانی - نیمه عرب می‌شوند و چون دور به دوازدهمین امام می‌رسد - که به لحاظ تاریخی حتی در تولد او نیز تردید است - ایرانیان تزغیبت را مطرح میکنند. در واقع حتی اگر وجود فیزیکی و جسمانی امام دوازدهم نیز پذیرفته شود، آنچه قطعی است این نکته می‌باشد که این شخص چون مشمول تعقیب عمال خلیفه عباسی بوده از پنج سالگی توسط نزدیکترین هوادارانش مخفی شده و تا دم مرگ بجز از چهار نفر (بترتیب بعد از هم) بعنوان نایبین خود، تماس دیگری با مردم نداشته است.

تکیه گاه فلسفی " غیبت " لزوم دایر ماندن ولایت الهی در دایره امامت می‌باشد بر اساس آیه قرآن گوهر امامت اختصاصاً " و بطور خونی نسل اندر نسل در ذریه عادل ابراهیم منتقل میگردد، و با انتساب محمد و علی بابراهیم این گوهر به فرزندان این دو حمل میشود. امام دوازدهم، بسبب کنترل شدید جاسوسان خلیفه عباسی، ناچار به زندگی مخفی تا سن ۷۴ سالگی شده و بدینرو قادر به ازدواج نگردید. عدم فرزند از جانب امام سبب میشد که با مرگ او شجره ولایت قطع شود، و بدینرو شیعه اعلام کرد که امام نمرده ولی غایب شده است. با اینحال در جمله منسوب بامام و اعلام قطع ارتباط با نایب خاص، سخن از غیبت تامه و نه غیبت کبری می‌رود (۲) غیبت تامه بمعنی مرگ در برابر غیبت ناقصه بمعنی خواب قرار دارد. با اینهمه شیعیان با حمل مفهوم تامه به غیبت کبری، اصل غیبت را در آئین مغان به امام دوازدهم نسبت داده او را مهدی موعود یعنی راهبر پیمان شده خواندند، (و این در واقع ترجمه عربی بهرام ورجاوند لقب سوشیانس بود) و با انتظار ظهور او طوق اطاعت هر نوع حکومتی را اعم از مسلمان یا کافر از گردن خود باز کردند.

طرح فرضیه غیبت به شیعیان اجازه داد، که باب اجتهاد را مفتوح اعلام کرده و مجتهدان را نمایندگان امام غایب در روی زمین محسوب داشته و در مسائل شرعی بآنان رجوع نمایند. درین هنگام حدود سه قرن از آغاز حکومت اسلامی در جهان میگذشت و اهل تسنن با تکیه بر سنت عرب و اجماع اصحاب، حکومت اسلامی را بخلافت رسول الله و بجهت اجرای حدود دین ضرورتی شرعی اعلام کرده بودند. ولی شیعه با تکیه بر نظریه غیبت اطاعت از این حکومت‌ها را لازم نمی‌دانست. در واقع اختلاف تشیع و تسنن در امر حکومت به ابتدای تاریخ اسلام و مرگ محمد باز میگردد و میتوان آنرا در چند مورد زیر خلاصه نمود (برای اطلاع از تفصیل امر رجوع شود به "تاریخ طبری")

الف - بلافاصله پس از مرگ محمد شورایی از مهاجرین و انصار در سقیفه تشکیل و پس از مباحثات مفصل اجماعاً " به خلافت رای داده شد. رای این شورا مورد قبول شیعه نیست، چرا که علی جزء شرکت‌کنندگان آن نبوده است.

ب- همچنین شیعیان نظر شورای سقیفه در مورد انتخاب ابوبکر را فاقد ارزش میدانند. زیرا خلافت محمد را قائم به نص الهی و وصیت محمد در حق علی محسوب میدارند و رای اصحاب مجتمع در سقیفه را در مورد این امر، با وجود نص، غیر صحیح بشمار می‌آورند.

چ- در دیدگاه شیعه با ختم نبوت بمحمد دایره امامت از علی آغاز شد. امامت امری اساسی و حکومت امری تبعی و فرع آن می باشد. امام همچون رسول، خلیفه الله و ولی او بوده و قائمه وجود هستی است. در حالیکه در تسنن خلافت مقامی دنیایی بوده و چیزی جز حکومت بر اساس موازین اسلامی نیست.

د- تشیع، ولایت امام را مقامی روحانی و حاصل کمالات ذاتیه امام میدانند، حال آنکه اصحاب تسنن ولایت خلیفه را ناشی از مقام علمی او در آشنایی به حدود خدا محسوب داشته و سبب تنفیذ آنرا قبول امت میدانند. در واقع به اعتقاد علمای بزرگ شیعه امامت مقامی ذاتی بوده و به قبول و رد ناس ارتباطی ندارد (۳)

ه- نشیخ دایره امامت را منتهی به امام دوازدهم دانسته و او را غایب می انگارد. در دوران غیبت مقام حکومت که فرع بر امامت و قائم بر ولایت امام است از آن هیچ کس نیست، و هر که این لباس را بتن کند به غصب حق امام پرداخته (۴). درینصورت شیعیان موظف باطاعت از یک غاصب نیستند، بهمین دلیل پس از غیبت میان مقامهای دینی و حکومتی، در دیدگاه شیعه، انفکاک افتاده است. شیعیان خمس و زکات و حق امام را به مجتهدان، نمایندگان روحانی امام داده و از پرداخت آن به حکومت وقت ابا می ورزند. بالعکس اهل تسنن مالیاتهای شرعی و عرفی را، از آن بیت المال مسلمین و دولت وقت میدانند.

و- تشیع تا ظهور امام، در دوران انتظار بسر می برد، و تا این زمان از دخالت در امور سیاسی و حکومتی خود را ممنوع میداند (الف). تنها بعلت مفتوح ماندن باب اجتهاد، مجتهدان نسبت بمجلس مقننه حق نظارت دارند تا قانونی خلاف اصول آئین تصویب نشود (۴).

اهل تسنن اطاعت از خلیفه وقت را امری شرعی دانسته، و احکام شرعی را از زمان احمد حنبل (امام چهارم اهل تسنن) لایتغیر و باب اجتهاد را مسدود می شمارند.

آنچه از آراء تشیع ذکر شد، بدون ورود در ریشه های فرهنگی - تاریخی آن توسط مورخین و متکلمین و اصولیین اسلامی بیان شده است. از جمله قاضی عضد الدین ایجی صاحب کتاب المواقف در خصوص عقاید شیعه در دوران غیبت میگوید: "عقیده شیعیان بر این منوال است که در طول زمان غیبت، حکومت مقامی غصبی است (ب)، از جانب هر که باشد، و شیعیان از قبول طوع اطاعت این حکومت آزادند. نه خود مجاز به تشکیل حکومتند و نه موظف باطاعت از هیچ حکومتی" (۵). تفصیل آراء فوق از سوی قاضی عضدالدین ایجی بر پایه تحقیقات مبسوط شهرستانی در دایره المعارف "الملل و النحل" تحت عنوان رفض و تشیع قرار دارد. شهرستانی پس از تفصیل عقاید فوق، تشعب شیعه را به فرق گوناگون و نظر هر یک را نسبت به امر امامت و حکومت بیان نموده است. از مورخینی که راجع به مسئله شیعه گفتگو کرده اند میتوان از ابن خلدون نام برد. او میان آراء اسمعیلیه و اثنی عشریه در امر امام غایب و امام مکتوم قایل به تفکیک شده و اسمعیلیه را معتقد به قدرت مرکزی و اطاعت از امام حاضر دانسته و بالعکس شیعه اثنی عشری را

بسبب اعتقاد به غیبت امام و ظهور دوباره او از معتقدان به تناسخ (ج) و تعطیل محسوب می‌دارد (۶). بجز آنچه ذکر شد، بسیار دیگری از علمای اسلام نیز حول عقاید شیعه گفتگو کرده‌اند. منجمله بغدادی در "اصول" خود نظر شیعه را نسبت به عدم وجوب اطاعت از حکومت در دوران غیبت تشریح کرده، سپس نظریه مهدویت را رد نموده و آنرا خلاف اصول مسلم اسلامی می‌شمارد و غیبت را خلاف سنت نبوی می‌داند، و بدینسان شیعیان را مرتد و خارج از دین (د) و یا ناچار به قبول قید قوانین حکومتی می‌کند. (۷).

نسایی نیز در "سنن" خویش امام را بمعنی خلیفه و حکمران در حکومت اسلامی معرفی نموده و بدین ترتیب تفسیر شیعه را بر معنی واژه امام که بر پایه امر رهبری و ولایت خاصه استوار است مردود می‌شمارد و آنگاه در ترغیب مسلمانان به اطاعت از حکومت اسلامی و امامت فصلی مبسوط بیان می‌نماید (۸). علاوه بر این غزالی بکرات و مرات در کتابهای فراوان خویش در امر امامت و حکومت توقف کرده و با شرح و تفصیل آن وجوب امامت و لزوم حکومت را نه در مفهومی که شیعه از لغت آن استفاده می‌کند بیان داشته، و اطاعت از امام را فرض واجب شمرده است (۹).

درین میان هر یک از علمای فوق پس از بحث مفصل در امر امامت و خلافت به بیان و رد اندیشه شیعه اقدام کرده، و تفسیر آنان را از لغت امامت، ابداعی و عملی باطل دانسته‌اند.

اطنابی که ما بر این مبحث داریم بیهوده نیست زیرا غرض آنست که نشان دهیم شیعه فاقد تئوری حکومت بوده و مسئله امامت با امر حکومت دو قضیه کاملاً متفاوت می‌باشند. بر این اساس آراء فقهاء و متکلمین اهل سنت درباره امر خلافت و حکومت مورد قبول شیعه نبوده و بالعکس علمای شیعه با استمساک باین اصل که حکومت خاص معصوم می‌باشد و در دوران غیبت معصوم، اطاعت از هیچ غاصبی مشروع نیست، مقلدان خویش را بمدت هزار سال یا بیشتر، در تقابل با قدرت مرکزی قرار داده‌اند. تنها در آغاز دوران صفویه است که تئوری قدرت در فرهنگ تشیع برای نخستین بار دستخوش تحول اساسی شده و بر اساس آن این فرقه از اپوزیسیون تاریخی خویش بیرون آمده است.

صفویه

۱- حکومت و امامت

آنچه تاکنون تکیه‌گاه تئوریک شیعه در مسئله قدرت بود، امر ولایت تکوینی خاصه محسوب می‌شد (۱۰) شیعه معتقد بود که محمد آئینی آسمانی آورد که تمام احوال بشری را در طراز انشائی سامان می‌بخشید و بشر را به کمال مطلق نایل می‌ساخت. چون محمد از اعلام اصول آئین خود فراغت یافت، برای اجرای حدود آن حکومتی آسمانی بوجود آورد (۱۱). قدرت محمد در اجرای حدود و اعمال فرامین، نه ناشی از اعتماد و رای مردم بلکه ناشی از ولایت تکوینیه بود که در برابر آن تمام ذرات وجود خاضع و خاشع بوده و خداوند بعنوان ولی خویش

این امانت را به او تفویض نموده بود. بدینرو قدرت حکومتی محمد بر پایه ولایت معنوی او برپا و استوار بود و تنها کسی می توانست خلافت او را برای اجرای حدود شرع بر عهده گیرد که او نیز از آبشخور ولایت تکوینی سیراب میشد (۱۲). و همچنانکه ولایت محمد برپایه رای و انتخاب امت استوار نبود، خلیفه او نیز منصوص به نص الهی و نه منتخب آراء مردم می بایست باشد (۱۳).

بهمین دلیل شیعیان، فراغت محمد از بیان اصول دین و ختم باب وحی (هفتاد روز پیش از رحلت او) را بمنزله اختتام باب نبوت و نه اتمام دور ولایت تلقی میکنند و بهمین دلیل مرزهای روشن اختلاف اعتقادی خود را با تفسیر اهل تسنن از امر ولایت ترسیم مینمایند. باعتقاد علمای اهل سنت، پس از محمد وظیفه انتخاب جانشین بعهدده رای و اجماع امت افتاد، و درینمورد حدیث محمدی شاهد مثال خوبی راجع به ضائب بودن نظرات در انتخاب خلیفه خویش است. بر اساس این حدیث، هرگز امت محمدی بر امر خطا اجماع و اتفاق نمیکند. و در نتیجه چون امت محمدی به صلاحیت یک فرد مسلمان در امر حکومتی رای مثبت داد، این شخص برگزیده الهی و خلیفه رسول در جامعه خواهد بود. همچنان که بسبب کج روی و تخطی از اصول الهی و دینی، ولایت خود را از دست داده و باجماع امت از مقام خود ساقط میگردد. بعبارت دیگر منبع ولایت و قدرت حکومتی خلیفه مسلمین، اجماع امت محمدی است و لا غیر.

۲- امت

درینجا بی مناسبت نیست تا برای ممانعت از خلط مباحث، مجملی در خصوص امت و تفاوت آن با جمهور ناس در دیدگاه اسلامی بیان کنیم، تا از ابهام مطالب آتی کاسته گردد.

در یک جامعه اسلامی مردم، مقلدان امور دینی و رجوع کنندگان بصلاحیت مراجع تقلید جهت حل اشکالات شرعی خویشند. این مردم چون هیچگونه اجتهاد و مجاهدتی در خصوص "مسائل دینی" ندارند عوام، ناس و یا عوام الناس خوانده میشوند (۱۴). در واقع "ناس" نسبت به انتخاب حاکم و خلیفه فاقد هر گونه رای و نظری بوده و تابع مطلق فتوای مراجع میباشد (۱۵). امت در حقیقت به اجماع و اتفاق نظر همین مراجع تقلید اطلاق می شود که خبرگان امور فقهی و دینی، و بازگشایندگان معضلات شرعی (اهل الحل و العقد) میباشند (۱۶). نظر امت بازتاب خواست و اراده الهی و بدینرو واجب الإطاعت و الطاعت است (۱۷). خلاصه آنکه برخلاف نظر بی ارزش مردم (ناس) که رای و اتفاق جمهورشان بدون تائید فقیه یک پاپاسی ارز و مایه ندارد (۱۸) رای امت (برگزیدگان شرعی مردم) سبب انتخاب، تائید، تنفیذ یا رد و اسقاط خلیفه و حاکم میگردد.

البته در دیدگاه تشیع، در مورد تشخیص صلاحیت امام (ائمه دوازده گانه) رای امت و نظر عوام الناس در یک ردیف و هر دو بی ارزش و بی اعتبارند. امام فی نفسه امام است، و امام بودن او ارتباطی به قبول و رد مردمان ندارد (۱۹). بی سبب نیست که فرق غالبه (غلات) از منشعبات علویه بوده و در ذات روشن بین ترین جامعه شناس شیعی نیز رنگی از غلو دیده میشود (۲۰). غلوی که در کار برد اجتماعی، پایمهای خشن ترین دیکتاتورهای پوشیده در تن پوش مذهب و

مکتب را جایز و مشروع مینماید .

۳- ولایت در دیدگاه تشیع

بر خلاف نظر اهل سنت که منبع ولایت را پس از ختم باب نبوت ، اجماع امت تلقی میکند ، شیعیان آنرا فیض الهی و امانتی روحانی شمرده که خدا بلطف خاص خویش در خمیره ائمه تعبیه نموده است . بر این اساس در چرخه ظهور ، دایره نبوت محاط در دایره ولایت بوده و از این رو است که نور نبوت نبی مقتبس فروغ ولایت او محسوب میگردد که در نتیجه آن همه انبیاء ، ابتداء در قوس اعلای دایره ولایت متمکن بوده سپس بمقام نبوت مبعوث و منبعث میشوند . بهمین دلیل شیعیان ختم باب نبوت را مقارن ظهور (و نه شروع) دایره امامت محسوب داشته و منبعد دایره ولایت را متجلی و ظاهر در طور امامت تلقی نموده اند (۲۱) .

۴- تفاوت ولی و امام

بر پایه امر فوق محرز میگردد که تفاوت رتبه معنوی میان نبی و ولی باعتبار عموم و خصوص قضیه میباشد و بهمین دلیل قضیه فوق عکس لازم الصدق ندارد . یعنی هر پیغمبر و امامی ، ولی هست ، در حالیکه هر ولی ، ضرورتاً " پیغمبر یا امام نیست . چرا که خورشید مختلفی ولایت قابل ظهور در برج نبوت (مثل اغلب انبیاء سلف) و امامت (مثل علی و فرزندان) و یا هر دو (مثل ابراهیم و محمد) و یا هیچکدام (۲۲) می باشد . بر اساس اعتقاد شیعه ، پس از ختم نبوت ، ولی مطلق امام کاملی است که فاقد وظایف نبوت و رسالت می باشد .

بهر صورت در باور شیعیان ، محمد رسول و نبی و امام و ولی بالاطلاقی بود که ضمناً " برای اجرای احکام دین در راس یک نظام حکومتی در مدینه قرار داشت . درین نظام حکومتی ، نیروی اجرائی (ولایت) ناشی از ذات محمد و نه از آراء امت بود و بهمین دلیل قابل انتقال بغیر نمی توانست باشد . چرا که تنها کسی که خود مظهر ولایت تامه الهی بود ، پس از او صلاحیت جانشینی او را در امر رهبری و امامت جمهور امت اسلامی دارا میکردید . به بیان دیگر همچنانکه بمثابه مظهر ولایت تامه ، محمد مبعوث خدا بود ، لازم می آمد که جانشین او نیز نه منتخب مردم ، بلکه منصوص به نص الهی و برخوردار از صلاحیت لازم برای تشکیل حکومت و اجرای احکام و حدود باشد . بدینرو ناس و امت در انتخاب ، تنفیذ یا رد امام و نبی بی صلاحیت محسوب می شدند .

این تئوری تا زمان صفویه همچنان پابرجا بود . درین زمان صفویه بجهت مقاصد سیاسی و برای تضمین استقلال ملی خویش در برابر امپراطوری عثمانی به تجدید نظر در تئوری ولایت در شیعه پرداخت تا زمینه وحدت ایدئولوژیک را در داخل ایران و در برابر فقه تسنن بوجود آوردند .

صفویه خویشان را آدمیانی فرهمند و پهلوانانی کفر ستیز و صوفیانی خرجه پوش و اولیائی صاحب کرامات میخواندند ، و برای خویشان مقامات ولایت خاصه قائل بودند . این همه ادعا ، همراه با جعلیات تاریخی جهت انتساب بسلسله

سادات بآنان اجازه داد که خویشان را بمثابه رسول الله صاحب قدرت الهی برای تشکیل حکومت زمینی جا بزنند و از باور توده سوء استفاده نمایند. برای اینکار لازم بود تا آراء فرهنگ عرفانی که بر اساس آن خورشید ولایت هر لحظه از آئینه ضمیر یک انسان کامل ظهور میکند و بدین لحاظ ابواب نبوت و امامت غیر قابل انسدادند بنام نظریات شیعه معرفی شود تا امکان طرح هر اشکالی از میان برخیزد.

توضیح بیشتر این مطلب آنکه بر اساس نظریه پذیرفته شده در اسلام، محمد ختم شجره ولایت بوده و پس از او هرگز هیچ پیغمبری ظهور نخواهد نمود. این مطلب را سه امر ثابت میکند که بترتیب عبارتند از:

الف: آیه قرآن که طبق آن محمد پدر هیچ مرد عربی نیست ولی رسول خدا و خاتم النبیین میباشد. (وَ مَا مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ)

ب: حدیث معروف نبوی که در آن محمد تصریح نموده بود که پس از او پیغمبری نخواهد آمد. (لَأَنْبِيَّ بَعْدِي)

ج: اجماع همه مسلمانان از صدر اسلام به بعد بر این امر که محمد ختم سلسله نبوت بوده، چرا که او هیچ نکته بی را درین زمینه که پیغمبری پس از من با این مشخصات خواهد آمد، تصریح نکرده و این عمل خلاف سنت نبوی است چرا که در انبیاء سلف هر پیغمبری پیش از مرگ مشخصات پیغمبر بعدی را بیان مینموده.

با توجه به سه امر فوق که معتقد سنی و شیعه بود، مشخص میگردد که اختلاف این دو مسلک با یکدیگر، تنها بر سر جانشینی پیغمبر بعنوان امام یا بمثابه یک رئیس حکومت اسلامی بوده است.

۵- آراء باطنیه

اما از دیر باز در برابر دو مذهب بزرگ فوق، یک نحله منتسب باسلام که در طول تاریخ به "باطنیه" موسوم شده و مشتمل بر انشعابات فراوانی است قد علم کرده بود و باصلاح تاویل به تشریح آیات قرآن پرداخته، اعلام می داشت که نبوت و خلافت الهی اموری دایر و ختم ناشدنی هستند (۲۴) و منکران این امر قاصر از درک مفهومات عمیق و بواطن کلام خدا و رسول خدا بوده اند. آراء باطنیان را میتوان بشرح ذیل خلاصه نمود:

الف: بر اساس حدیث "الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَالْآخِرَةُ لَمْ تَزَلْ" (دنیا هرگز موجود نیست و آخرت هرگز معدوم نمی باشد) عالم خارجی و ظاهری، پوشش و لباس حقیقتی شکوفا و رشد یابنده ایست که در سیر کمالی خود هر لحظه از لباسی منخلع و بلباس جدیدتری که مقتضی ظهور آن حقیقت در مرحله کاملتر است ظهور مینماید. تکیه گاه قرآنی این خلع و لبس دائمی آیه: "بَلَّغُهُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" (بدرستی که آنان در تن پوشهای - لباسهای - پیایند از آفرینشهای نوشونده اند) میباشد، که اهل ظاهر آنرا بدرستی نفهمیده و از تفسیر آن باز مانده اند (ه)

جوهر متحول حقیقت عالم درین سیرورت ظهوری، با تعویض مداوم لباس‌های خود نه در حال بودن که در حال شدن خستگی ناپذیر می‌باشد، حرکتی که یک آن وقفه و سکون بر آن پنداشتنی نیست و بهمین سبب، هر امر خارجی و بیرونی لباس فعلی یک حقیقت متحول است که بدو کمال مرحله ظهوری قبل قائم شده است.

ب - کمال خلع و لبس حقیقت مرتبه انسان کامل است. انسان کامل دریچه پیوند ظاهر و باطن و صدف و گوهر است. در مرحله انسان کامل همه حقایق عالم هستی یکباره ظهور کرده و قائم می‌شوند. پس انسان کامل قیامت هستی متحول است. انسان چون بمقام کمال نایل شد با کل هستی بوحدت رسیده و کل هستی پیکره سازمان نیافته او می‌شود. درین حال او عین وجود و وجود عین او میگردد. تکیه‌گاه قرآنی این امر آیه: **كَانَ اِبْرَاهِيمُ اُمَّةً قَانِتًا**. می‌باشد (ابراهیم بتنهایی امتی قانت بود). چ - در هر دوره‌ئی از ادوار وجود، کمال هستی بیک انسان برپا میشود، و کلیه کمالات در ظرف استعداد یک فرد تجلی می‌یابد. این فرد کمال دور خود و قیامت کمالات آن مرحله از هستی و ختم دایره هستی بوجود خویشتن است. پس از او دوره جدیدی آغاز میگردد که یک مبداء و یک منتهی دارد، و منتهی آن دوره، قیامت کمالات و ختم دور پیش از خود میباشد.

بر اساس اصل فوق آدم مبداء دور نخستین ظهور و نوح قیامت آن و ختم دوره فوق بود، و ابراهیم قیامت نوح و ختم او، و موسی ختم دور ابراهیم و قیامت کمالات آن دوره بود که در احکام صادره از سوی موسی تجلی یافته بود. بهمین ترتیب محمد قیامت عیسی و ختم احکام او و مبداء دور خویش بود، که در این دوره کمالات مختلفی احکام محمدی به کاملترین فرد آن دوره قائم شده و این کامل ختم دوره محمدی و قیامت آن و مبداء دوران جدید خواهد بود. بدین روی تا آدم در روی زمین زندگی میکند، قیامت امری دائمی و بر قرار خواهد بود، و هر کاملی قیامت احکام کامل پیش از خود میباشد.

این کاملان نه افراد متعدد که مظاهر متعدده ظهور خورشید واحد ولایت الهیند، که هر بار از مشرق یک دوره آغاز و پس از طی قوس ظاهره آفل میگردد، و پس از آن دوره جدیدی شروع میشود.

۶- بهره‌برداری صفویه از آراء باطنیه بنام نظریه شیعه

پس از آنکه صفویه بقدرت رسیدند، کوشیدند تا آراء باطنیه را بعنوان اساسی‌ترین افکار مقبول در اسلام راستین تشیع معرفی نموده و آنرا بهمین نام به خلائق عرضه دارند. تذکر این نکته ضروری است که شیعه تاکنون مذهب اعتراض بود و آئین جناح مخالف قدرت (اپوزیسیون)، و بهمین دلیل محتوای آنرا مجموعه‌یی از اعمال آئینی و سنتی تشکیل میداد و فاقد زمینه‌های گسترش یافته و ثمره داده‌یی در مسائل مختلفه علمی و فقهی و اصولی و حقوقی و... بود. بالعکس چون صفویه میخواستند بنام شیعه پناهی حکومت کنند، لازم می‌آمد که این سنت‌ها

تبدیل بیک زمینه فرهنگی شده تا سیطره ایدئولوژیک دستگاه حاکمه را فراهم آورد. چرا که علی‌الاصول یک مخالفت سنتی، تقلیدی و غیر متفکرانه با مذهب حاکم (تسنن) نیاز بیک ایدئولوژی غنی نداشت. همه خانواده‌های سنتی ایرانی آتش زدن پیکره پارچه سازی عمر را در جشن عمر سوزان و گریستن بر خاطره فاجعه کربلا را در ماه محرم هر سال بعلاوه تعزیه گردانی، روضه‌خوانی، زنجیرزنی، سینه‌زنی و پیاده به زیارت مرقد ائمه اطهار رفتن را نشانه کافی و کامل یک شیعه متعصب و خوب میدانستند. تردیدی نیست که هر که بنام دفاع از تشیع میخواست در ایران حکومت کند، چاره‌ی نداشت جز آنکه در همه آئین‌های سنتی و مردمی فوق شرکت کرده و تظاهر به تشیع کند (۲۵). ولی علاوه بر آن بنام شیعه پناهی در برابر آئین تسنن با تکیه‌گاه‌های غنی اعتقادی و ایدئولوژی همگون و تاریخی در زمینه حکومت و اصول و... ایستادن و حکم جهاد و قتل عام دادن، نیاز به ایدئولوژی مطمئن و محکمی داشت، تا از طریق آن بتواند به امپراطوری عثمانی اعلام جنگ مذهبی داده و خیل قربانیان را بنام شهدا به حفره فراموشیان خاک بسپارد.

آنانکه تشیع علوی را بمثابه اسلام راستین در برابر تشیع صفوی قرار میدهند به این حقیقت توجه ندارند که تا زمان صفویه منبع علمی و فقهی و تفسیری مطلق و اساسی شیعه سخنان ائمه بویژه امام صادق بود، و شیعیان بواسطه لزوم تقیه از پرداختن بامور فوق بطور آشکار احتراز میکردند (۲۶)، و اگر بخواهیم علمای این مذهب را احصاء کنیم تعداد معدودی بوده که غالباً "اخباریون و نه اصولیون می‌باشند (و). بدینرو اگر شیعه اکنون منابع و مدارک فراوانی در زمینه‌های مختلف علوم فقهی و مذهبی و حقوقی در اختیار دارد، در وحله اول این همه را مدیون شرایطی است که صفویه، پس از قرن‌ها سیطره اهل سنت در ایران، بوجود آورد (۲۷). ولی هیچ‌گونه جایی برای شک و تردید نیز وجود ندارد که هدف صفویه از عمل فوق نه جمع‌آوری خیر دنیا و آخرت بلکه نیاز باستیلای آئینی بوده است.

رجوع به زمینه‌های تاریخی "استبداد آسیایی" نشان میدهد که چسان در طول تاریخ ایران شاهان، تبلور جوهر جامعه در فرد بنماینده‌گی از سوی خدای آسمان، خداوندگار روی زمین بوده و بعوض سلطه شمشیر، از سیطره آئینی و اعتقادی بهره می‌بردند. مردم اطاعت از شاه را امری دینی و سبب کسب خیر دنیا و عقبی می‌پنداشتند، و بدینرو هرگز در برابر مستبدان آئین پناه خویش به قیام بر نمی‌خاستند (۲۸) و بدینرو سلسله‌ها یا توسط موبدان، یا مهاجمان یا نجبا جای بسلسله دیگر میدادند (۲۹).

صفویان باین امر آگاهی دقیق داشتند، و بدینرو در جستجوی راهی بودند که از طریق آن خویشان را برگزیدگان الهی و خدایگانان زمینی بخوانند (۳۰) این امر مقتضی اثبات گوهر الهی در خمیرمایه وجودی آنان بود تا باین اعتبار ظرف اخذ رشحات فیوضات سماوی از ابواب مشکاتیه شمس ولایت، بطور مطلق، محسوب گردند. و از اینجاست که ابتدا لازم می‌آمد تا بنحوی ظهور مداوم مظاهر ولایتیه را با نظریه غیبت امام وفق دهند. والا در غیر اینصورت اینان بیش از غاصبانی نبودند که در غیاب امام به تخت حکومتی تکیه

زده بودند. و هرگز از باور توده مردم منتظر ظهور برخوردار نمی‌شدند (۳۱)
 راه حل صفویه برای اینکار، اخذ نظریات باطنیه و قالب‌زدن آن
 جمله بنام آراء تشیع و اتصال آن با سریش اخبار و احادیث جعلی به قباب سنت
 تشیع، و جلب نظر فقها برای دفاع از آن بود. این امر بسیج نیروهای فراوانی
 را در زمینه‌های مختلفه علم و فلسفه و تاریخ و شعر و ادب اقتضا میکرد. بدینرو
 می‌بینیم که حتی درین دوران مرثیه‌سرایی و "روضه‌الشهدا" گویی باب می‌شود، و
 شاعران و قصیده‌سرایان که تاکنون همه زورها را می‌زدند که در وصف سبیل
 شاهان و چشم شاهدان شعر بیافند ناگاه به صحرای کربلا و دلاوری مولا و مظلومیت
 شهدا گریز می‌زنند، چرا که باقتضای زمان صفویان بیت‌المال را درین‌راه اسراف
 میکردند تا بیش از پیش شیعه پناه شوند.

با اینهمه میتوان با ضرس قاطع اظهار داشت که آنچه زمینه استیلای
 "صفویت" را فراهم آورد، گش رفتن زیرکانه همان آراء باطنیه بود. چرا که شیعیان
 که عمری را در صبر و انتظار ظهور ناجی آسمانی بسر آورده بودند و روغن هیچ
 حاکم جابری نتوانسته سبیلشان را چرب کند تا سر اطاعت در برابر احکامش
 فرود آورند، ناگهان متوجه می‌شدند، که خود میتوانند حکومتی تشکیل داده و
 برای خشنودی ارواح ائمه مظلوم داد تاریخیشان را از ظلمه سنی بضرط شمشیر
 بستانند. چرا که هرگاه سیردوری خورشید ولایت الهی باثبات میرسید و ظهور
 دائمی آن از آئینه استعداد انسان کامل بقید قبول تلقی می‌گشت، تردیدی
 برای عوام‌الناس بجا نمی‌ماند که باراده الهی در دوران غیبت قائم، شاه صفوی
 کامل زمان و مظهر فرمان و امر خداوندی است و اطاعت بیچون و چرای او دریچه
 بهشت آسمانی است.

ظهور عرفا و فلاسفه گرانقدری درین دوران چون ملاصدرا، شیخ محمد
 لاهیجی، شیخ بهایی، میرداماد و کاوش اینان در فرهنگ ایران و بخصوص آراء
 سهروردی و حکمت اشراق، گنجینه گرانبھائی از جهان‌بینی اشراقی را فراهم آورد
 که برپایه وحدت وجود استوار و بر گرد شمع وجود انسان کامل یعنی خدای حقیقی
 می‌چرخید. در واقع ملاصدرا در اسفار نشان داد که چگونه جوهر وجودی انسان در
 بُعد رابع متحول بوده و به سیورورت تحولی در راستای هدایت این جوهر، قالب
 کمالی هورقلیایی بتن کرده و از تن پوش عنصری آخشیجی مجرد می‌شود و در زمره
 عقول مجرده، مستفاد بی‌واسطه عقل فعال گشته، قائمه‌سازارگان هستی "بغیر
 عمَدِ تَرُونَهَا" میگردد. ملا با رد نظریه تناسخ و رفع تردید از ساحت مظهر افلاطونی
 از انتساب این رای باطل باو و انتقاد به برخی از نظرات سهروردی و رازی و
 نصیرالدین طوسی و بوعلی سینا، گوهر حکمت اشراق و مشاء را بهم در آمیخت و
 باثبات مقامات انسان کامل که بر اساس نظر انحرافی مسلمانان دو آتشه منحصر در
 محمد و علی و انبیاء و ائمه و معصومان بود. پرداخت و آنرا بالقوه از آن
 تمامی انسان‌ها معرفی نمود (۳۲).

همین امر زمینه مناسبی بدست‌مستبدان صفوی داد تا خود را خلاصه هستی
 و زبده حیات و فرهنگدانی کامل مکمل و شاهانی عارف مشرب، و خلاصه جامع
 همه مقامات مادی و معنوی عالم هستی و مظهر تامه خورشید ولایت و قیامت‌عصر
 جا بزنند و اطاعت از خویش را بمنزله دروازه قرب الهی تعیین نمایند. البته با

اینهمه لقب، برای آنکه مورد طعنه قلندران و غالیان و مجتهدان قرار نگیرند هرگز فراموششان نمی‌شد که کماکان پا برهنه بزیارت مراقد ائمه رفته و خود را "کلب آستان علی" بنامند (۳۳). با این وجود قبول اینهمه گزافه‌گویی و مهمل بافی برای عام و خاص مشکل بود، و پای چوبین استدلالی مستبدان صفوی لنگ می‌زد و لازم بود که عصای خبر و روایت امداد همت کند و از سقوط این معبد افسانه‌یی جلوگیری بعمل آورد. بهمین منظور بودجه هنگفتی در اختیار گروه تجسس و نجات مرحوم مجلسی و شرکاء قرار داده شد و این فقید در طول حیات خویش یکسف بیش از ۲۰ مجلد حدیث بقرب یکصد هزار و اندی از اخبار و روایات و احادیث متروکه و فراموش شده موفق گردید. بیهوده نیست که شیعیان حق شناس از آن پس در زمینه گرامی‌داشت این یگانه روزگار از هیچ حرمتی فروگذار نکردند چرا که بکوشش‌های این شخص بعد از حدود هزار سال بیخبری، جهان اسلام، بناگهان، پی بوجود این مجموعه عظیم از کلمات قصار چارده معصوم و اهل بیت آنان برد و بدینسان توانست تمام احوال زندگی خود را بر اساس اصول اسلامی تنظیم نماید. اصولی که محور اساسی آن در آداب مبال رفتن، مقعد شستن، موی عورت برگرفتن، زناشویی کردن، همخوابگی نمودن، و احکام زنا و رجم و تازیانه و قصاص و حد و تعزیر و ... بود.

این احادیث جملگی ثابت می‌کردند که فرقه ناجیه درامت اسلامی شیعه اثنی عشری بوده و بجز آن، جملگی خونشان مباح و مالشان حلال است. و آئین شیعه نیز چیزی نیست جز همانکه سلاطین صفوی از آن پیروی کرده و پهرای گسترش دامنه آن زحمت می‌کشند و خلایق را بدم توپ می‌دهند. همین امر به مسلمانان جاهل شیعه اجازه داد که بقتل عام سنیان بیگناه در چهار سویه ایران بپردازند، و علاوه بر جنگ‌های دراز مدت با عثمانیان اهل سنت، مقدمات فتنه افغان را می‌ها نمایند. خلاصه آنکه شیعه که تاکنون فاقد نظریه حکومت بود، با اقتباس اصول اساسی حکمت اشراق و عرفان عملی و تکیه بر پایه نظریه دایره ظهوریه ولایت در آراء باطنیه، بناگاه مدعی جهانشمولی شده و با خروج از بیگانگی مشربی تاریخی خویش با قدرت مرکزی یک شکاف بزرگ در جهان اسلام ایجاد نمود که خون صدها هزار مسلمان نیز برای پرکردن آن کفایت نمی‌کرد. این اختلاف روزگار درازی پائید. پس از حمله انتقامجویانه و سفاکانه افغان‌های بجان آمده از ستم شیعیان و مقلدان آخوند ملا محمد باقر مجلسی محدث شهیر به ایران، و پس از دوران کوتاه حکومت‌های ایلی و بی تفاوت نسبت بمذهب افشاریه و زندیه، سرکردگان ایل قاجار با جعل تاریخ و اقتباس از اصول صفویه، اداره احوال و امور ممالک محروسه را به کف بی کفایت خویش گرفتند، و دوباره برای خشنودی ارواح طیبه و بفتوای مجتهدان دموی مزاج بقتل عام اهل‌تسنن همت گماردند. عباس میرزای ولیعهد هر بار که از جنگ با روسیه تزاری طرفی نمی‌بست به هرات یا به بصره دو شهر سنی‌نشین در شمال و جنوب ایران لشکر کشیده و جمعی را از دم تیغ بیدریغ شیعه پناهی می‌گذراند و بیاد دوازده امام دوازده هزار "سگ سنی" را قتل عام می‌کرد.

امپراطوری‌های اروپایی که در برابر خود حریف گردن کلفتی چون امپراطوری عثمانی را داشتند از همان دوران سیطره سلسله صفوی با توپ و تفنگ ساخت

فرنگ " ایدئولوژی شیعه را در برابر ارتداد عثمانی یاری میدادند تا مانع وحدت و یکپارچگی عالم اسلامی شده و با سیاست ضربه زدن به عقب !! حریف خود، موجبات در هم کوفتنش را فراهم آورند .

نهضت روشنفکران

۱- سید جمال اسدآبادی

در خلال نیمه دوم سلطه سلسله قاجاریه بر ایران متفکرین ایرانی تدریجا شروع به مسافرت بخارج از کشور بجهت آشنائی با تمدن مغرب زمین نمودند . گستره بستر دانش و ثمرات دستاوردهای تمدن در غرب متفکران فوق را باعجاب آورده و آنانرا به توجیه علل و شناخت اسباب آن دعوت مینمود . اینان براحتمی میدیدند که زمینه اساسی واماندگی شرق در میدان رقابت علمی و مدنی با غرب چیزی جز حجاب دگمهای لایتغیر دینی نیست که بسبب ناتوانی از مطابقت با تحول اجتماع از تحقق این تحول جلوگیری بعمل آورده و اساس هرگونه نوآوری را تحت عناوین ارتداد و بدعت و ... تحریم مینماید . پاره‌یی از اندیشمندان برین گمان بودند که اگر تحولی در اجتماع بخواهد واقع شود ابتدا لازم میآید که مشروعیت آن بلحاظ اصول شرعی تحصیل گردد و بهمین دلیل پیش از هر چیز در خود اصول خشک و لایتغیر مذهب باید یک سلسله تجدید نظرها انجام گیرد و اصلاحاتی بوقوع پیوندند ، تا بعد اشکالی درین زمینه حادث نشود . همچنین این اصلاحات در جهت تقریب مذاهب مختلفه اسلامی بیکدیگر باید چنان تحقق یابد که شرایط برادری و دوستی و حیات توام با مسالمت را در میان پیروان تسنن و تشیع فراهم آورد واز بر باد رفتن نیروهای داخلی بجهت مسائل اعتقادی جلوگیری بعمل آید . بر همین اساس دو جریان فکری در شرق و در حیظه عالم اسلامی پا گرفت . یکی از این دو حرکتی عرفان‌گرا و تحول طلب در هندوستان و دیگری یک جریان خشک اعتقادی در فقه جنبلی در عربستان سعودی موسوم به وهابیت بود (که راه نجات را در بازگشت باصول محمدی میدانست) .

در قرن نوزدهم یکی از متفکران شرق موسوم به سید جمال‌الدین حسینی اسدآبادی افغانی " با آشنایی با فرهنگ و تمدن منطق‌گرای غرب دریافت که نخستین راه نجات کشورهای شرقی وحدت آنها در برابر قدرت‌های غربی است . زمینه فرهنگی این وحدت در سرزمین وسیعی که جمعیت‌های کثیره از نژاد و زبان و سنت‌های مختلف را در بر میگرفت چیزی جز عامل اعتقادی ، یعنی اسلام نبود . در واقع اسدآبادی با مسافرت‌های فراوان بکشورهای مختلف در شرق (هند ، ایران ، عثمانی) سعی فراوان کرد تا مستبدان حکمران بر این ممالک را گرد هم آورده متقاعد به دوستی و تشکیل یک حکومت واحد اسلامی نماید . تحقیق در اندیشه‌های اصلاح طلبانه جمال خود حدیث جداگانه است . میتوان اندیشه او را فرایند دو جریان فکری عرفانی هند و ارتجاعی وهابیت دانست . او بی تردید یک مسلمان بود ولی اسلام برای او نه هدف بلکه وسیله حصول وحدت در شرق محسوب میگردد . وحدتی که با سیطره دوباره و کامل اسلام در جوامع شرقی تامین میشد ، و این درحالی بود که مردم بواسطه جنگهای دراز مدت و طولانی شیعه و

سنی، کاملاً" از اسلام راستین و دروغین، دلخسته و رنجور شده و در انتظار ظهور یک مهدی موعود جهت پاره کردن حجاب این آئین خونریز روزشماری میکردند. بدون شک وحدت عالم اسلامی از طریق سیطره یک اسلام عام و همه قبول نه سنی نه شیعه در آن دوره، مشخص تاریخی دارای دو جنبه کاملاً متضاد بود. چرا که از یکسو (که بر روی همین بخش آن زیاد تبلیغ میشود) عالم اسلام را در برابر جهان غرب متحد کرده و از جنگ و خونریزی بیهوده میان شیعه و سنی ممانعت مینمود و شرایط رشد و تحول زیادی بآن می‌بخشید. و از سوی دیگر سبب سیطره دوباره مذهب درین جوامع خسته از اسلام با زمینه‌های اجتماعی بحرانی و بحران‌زا آنهم در آن دوره تحول روابط تولیدی و اجتماعی گشته هر گونه تحول واقعی و ریشه‌دار را در آنها غیر ممکن میساخت.

نمیتوان از نظر دور داشت که خود جمال یک اصلاح طلب بود ولی تردیدی نیست که وحدت عالم اسلامی فقط با یکسیر قهقراپی به ریشه‌های دین اسلام (ما قبل تشعب بمذاهب هفتاد و دو گانه) و برقراری یک حکومت اسلامی واحد با جمع شرایط ضروری آن امکان پذیر بود، و از همین جا است که پی به بنیان‌های تفکر نوع‌وهابیت در آراء سید جمال می‌بریم. بنیانهایی که در طول زمانهای بعد بیش از سایر نکات و جنبه‌های اندیشه سید جمال رشد کرده و سرانجام به بلوغ یک جریان خشک ارتجاعی قشری مذهبی منتهی گردید.

مسافرت‌های تبلیغی جمال متفکران فراوانی را باو جلب و متوجه ساخت، ولی بسیاری از آنان، که بی‌جهت در طیف فکری او معرفی می‌شوند، بزودی با آشنایی باکنه دعوت او فاصله خویش را با او زیاد کرده و درد جامعه را درمان دیگری طلب کردند.

۲- محمد عبده و نشر افکار اسدآبادی

پس از سید جمال شاگرد مکتب فکری او محمد عبده به دفاع و نشر عقاید او پرداخت. در اندیشه‌های عبده، دفاع از یک حکومت واحد اسلامی و وحدت جهان اسلام جای خاص دارد. از نظر عبده اسلام اهمیتی بمراتب بیشتر از آن حدی داشت که سید جمال مطرح مینمود. پس از عبده نوبت بیک متفکر سوری‌الاصول مصری موسوم به رشید رضا رسید. رشید رضا در کتب مختلفه خویش منجمله "الخلافة والامامة العظمی (۳۴) طرح یک دارالعدل واحد را ریخته و با گسترش قلمرو اجتهاد و لزوم افتتاح مجدد ابواب مسدوده آن از زمان احمد حنبل، خلافت واحد در عالم اسلامی را تحت عنوان ولایت فقیه، تنها راه نجات کشورهای مسلمان دانست. در واقع رشید رضا در آراء خود باحیای نظریه نیشابوری اقدام نموده بود که بر اساس آن، یک مجتهد جامع‌الشرایط از خاندان محمد (قرشی ولی نه هاشمی) (۳۵) جامع صفات علم و عدل و تقوی و شجاعت... موظف به قیام جهت ایجاد یک حکومت اسلامی واحد بوده تا بضرع شمشیر همه مسلمانان را به قبول سیطره خویش وادارد. نظریه رشید رضا زمانی مطرح شده بود که امپراطوری عثمانی در شرف از هم‌پاشیدگی کامل بود، و بدینرو جایی برای تحقق یافتن نداشت. بویژه آنکه در همان دوره یکی دیگر از متفکران مصری موسوم به

شیخ علی عبدالرازق نیز دیگری را در برابر رشید رضا مطرح ساخته بود . او در کتاب خود موسوم به "الاسلام و اصول الحکم" (۳۶) استدلال کرد که حکومت اسلامی فاقد هر گونه محتوا چه به لحاظ حقوقی و فقهی و چه بمثابهیک واقعیت تاریخی میباشد ، چرا که اسلام نه قانون حکومتی بلکه دین الهی جهت کمال بشری و مربوط به روابط شخصی انسان با خداست و اگر در طول تاریخ بنام آن خون‌ها ریخته شده از آنرو است که هر حکمران مستبدی کوشیده تا با نام "الله" و بنام "خلیفه‌الله" زمینه استیلای آئینی خود را بر توده‌فراهم آورد . خود رسول‌الله سیزده سال تمام بدون تشکیل حکومت به وظیفه رسالتی خود عمل کرد و تشکیل یک سیستم حکومتی از جانب او نه برای اجرای قوانین الهی بلکه بجهت رفع موانع رسالتی بود . یکبار که امر رسالت خاتمه یافت ، ضرورت بقای حکومت فوق نیز منتفی شد و بهمین دلیل محمد از انتخاب جانشین برای خود ابا و ورزید .

تذکره شیخ علی که از دانشمندان بنام مصر و استاد الازهر بود ، مورد انتقادات فراوانی قرار گرفت و از هر جانب بدان تاخت و تاز شد . فقهای الازهر در هفت ایراد نظریه او را غیر قابل قبول اعلام داشتند (۳۷) ، ولی شیخ علی که خود دستی در امور اسلامی داشت بدرستی به ایرادات آنان پاسخ گفته و باثبات نظر خود پرداخت (۳۸) .

بدنبال آن یکی از دانشمندان مصری موسوم به "سنهوری" در کتابی به "خلافت (۳۹) بطور تفصیلی حکومت را در سنت محمد اثبات کرده و آنرا نه تابع ضرورت رسالت ، بلکه امری اساسی و محوری در جامعه اسلامی معرفی نمود . نظریه سنهوری میان اسلام بمثابه‌دین الهی و اسلام بمثابه قانون اساسی یک حکومت جهانی تفکیک قائل شده است . همچنین به پیروی از رشید رضا خلافت سه نوع تقسیم گردیده که بترتیب عبارت از راشد ، ضروری و استبدادی می‌باشند . بنظر سنهوری سنت خلافت برپایه اجماع اصحاب واقع بوده و حکمی الهی است که تبلور آن خلافت خلفای اربعه موسوم به راشدین است . بهمین رو مسلمین در هر لحظه‌یی که امکان آن دست داد باید به احیای این سنت الهی اقدام نموده و بدین سان وحدت عالم اسلامی را متحقق نمایند .

بدین ترتیب نظریات شیخ رشید رضا ، که با بر خورد به نظریات شیخ علی عبدالرازق و بخصوص با ویژگی زمانی فوق‌الذکر (گسستگی امپراطوری عثمانی) موقعیت خویش را از دست داده بود ، دوباره با شرح و بسط دقیق سنهوری جای خود را در صدر آراء اسلامی بازیافت ، و بخصوص چون ازهریون از آن دفاع میکردند از قدرت ویژه‌یی در فقه و حقوق اهل تسنن برخوردار شده تبدیل به ایدئولوژی یک حرکت ارتجاعی و قشری گردید . این حرکت که توسط "حسن‌بنا" شاگرد بلافصل مکتب رشید رضا رهبری میشد و موسوم به "اخوان‌المسلمین" بود با توجه به خصلت سنت‌گرایی شدید و عقب ماندگی تاریخی - اجتماعیش ، و بسبب شعارهای برابری و مساوات مسلمانان با رجوع واحیاء جامعه قهقرائی مدینه ، ظرف مدت کوتاهی افراد رانده شده از طبقات اجتماعی را بخود جذب کرد و بزودی تعداد هواداران آن بحدود دو میلیون نفر بالغ شد . شعار محوری این جمعیت که در واقع تمام علت وجودی آنرا در خود متبلور مینمود عبارت بود از : " کتابنا قرآن ، دیننا اسلام ، امامنا محمد " (کتاب ما قرآن ، دین ما اسلام

و رهبر ما محمد است) بالاخره این جریان واپس گرای ارتجاعی توسط "ناصر" با تکیه بر پشتوانه‌های عربیت و ناسیونالیزم سرکوب، تضعیف و پراکنده گردید.

نشر افکار رشید رضا

افکار رشید رضا در مجله‌ی موسوم به المنار که بزبان عربی در مصر بچاپ میرسید منعکس شده و از آن طریق در کلیه حوزه‌های علمیه (فقه و اصول اسلامی) جهان اسلام پخش و نشر میگردد. در واقع زمینه‌آشنایی حوزه‌های علمیه ایران را با نظریات خاص رشید رضا و برداشت او از اسلام در خصوص مسئله حکومت و خلافت و دفاع از وحدت عالم اسلامی به همین نشریه المنار راجع است.

بلاشک افکار رشید رضا تاءثیر فراوانی بر جو حاکم بر حوزه‌های علمیه داشته است. چرا که ما مقارن همان زمان با بوجود آمدن یک نحله فکری در ایران بنام "فدائیان اسلام" آشنا می‌شویم. در واقع بیانیه اعلام وجود فدائیان اسلام (۴۰) همه اصول اسلامی زنگار خورده قرون را بعنوان تنها اصول نجات بخش بشری معرفی میکند و حکومت وقت را به پیروی از آن مامور می‌سازد (۴۱) فدائیان اسلام حتی شعارهای مشابهی با اخوان المسلمین بر میگزینند (از جمله حزب فقط حزب الله و بقیه قضا یا...) تا در قلم و قدم، در آرمان و آمال با آنان یگانه و یکرنگ باشند. چنانکه بجرات میتوان فدائیان اسلام را شاخه ایرانی "اخوان المسلمین" دانست.

تکیه گاه فدائیان اسلام

در واقع در حوزه‌های علمیه ایران محصلانی متعلق به دو بخش اجتماعی، برخاسته از محیط روستاها و یا گسیل شده از گوشه و کنار شهرهایی که در آن جو مذهبی بسیار شدیدی وجود دارد مثل قم و یزد و کاشان و اصفهان، گرد آمده‌اند. با توجه به زمینه‌های فرهنگی اجتماعی هر یک از دو خاستگاه فوق، از ابتدای ورود طلاب بمدارس علمیه، دو نوع گرایش مختلف فکری و دو برداشت متفاوت از مذهب آغاز به سامان گرفتن میکند، بطوریکه پس از طی مدارج تحصیلی و ارتقاء به درجه مسئله گویی ده یا مجتهد شهری، بر دو بستر فوق است که ملایان با توده مردم ارتباط برقرار کرده و واسطه تقلید و جمع‌آوری خمس و زکاتشان می‌شوند.

در دوران نفوذ افکار رشید رضا بایران، بی‌تردید قویترین مجتهد وقت کسی جز کاشانی نبود. کاشانی مردی بسیار سیاسی وزیرک و آگاه به تمام مسائل و حیل شرعی بود و بلاشک اگر در برابر او غول تاریخ ایران مرحوم مصدق قرار نداشت، در صحنه سیاست ایران چهره‌ی بی رقیب میگردد. بلحاظ طبقاتی او مدافع رشد "مشروع" بورژوازی بود و بهمین رو شدیداً با کمونیزم سر ستیز و ناسازگاری داشت و بسبب همین خصلت مورد توجه سیاستمداران انگلیسی قرار گرفته بود. او همچنین از نظریه وحدت عالم اسلامی دفاع مینمود ولی با اینهمه هیچگونه تمایل آشتی‌طلبی با آراء ارتجاعی اخوان المسلمین و فدائیان اسلام را که در

حوزه‌های علمیه در میان طلاب برخاسته از اقشار سنتی و دهقانی ایران نفوذ کرده و ریشه دوانده بود در سر نمی‌پروراند.

در آن دوران دو جریان فکری در حوزه علمیه قم (مرکزیت حوزه‌های ایران) بچشم می‌خورد که یکی معتقد به جدایی دین از سیاست و لزوم برکناری و بیطرفی طلاب نسبت به هر گونه گرایش یا فعالیت سیاسی، و دیگری بر اساس دفاع بیچون و چرا از آراء رشید رضا و هوادار خط اخوان‌المسلمین بود. جریان نخست توسط بروجردی و شریعتمداری و جریان دوم توسط خمینی سردمداری می‌گشت. درین میان فدائیان اسلام که برای مشروعیت بخشیدن باعمال جنایتکارانه و کورکورانه خود ناچار به تشبث به دامان یک مرجع تقلید اعظم بودند، تا از طریق فتاوی صادره از سوی آن مرجع کردارهای نابخردانه خویش را (از جمله حمله‌های دسته‌جمعی باماکن عمومی و مشروب‌فروشی‌ها، اسید پاشیدن بصورت زنان بی‌حجاب و تجاوز بآنان، ترور مخالفان فکری، چون کسروی، سیاسی-همچون هژیر و رزم آرا و فاطمی و...) جامه‌خداپسندانه‌پوشانند، چاره‌ی نداشتند جز آنکه کاشانی را برای همین منظور انتخاب نمایند، چرا که از یکسو تنها نیروی حامی آنان خمینی هنوز به‌مقام مرجعیت نایل‌نشده بود و از سوی دیگر مراجعی چون بروجردی و شریعتمداری مخالفت مطلق خود را با هر گونه فعالیت سیاسی طلاب در درون و برون حوزه‌های علمیه اعلام داشته بودند (بارها فدائیان اسلام بدستور مستقیم شخص بروجردی توسط سایر طلاب با چوب و چماق از حوزه‌ها اخراج شدند تا محیط علمی حوزه‌ها آشفته هوچی‌گری‌های سیاسی نشود) (۴۲). کاشانی از فدائیان اسلام بمنزله یک برگ برنده در برابر شاه و مصدق استفاده میکرد، و با اینکه بعنوان حامی این جمعیت شهرت یافته، ولی اساس اندیشه او (اصلاح‌طلبی در امور سیاسی و دینی توأم بازد و بنسب با قدرت‌های خارجی، مشروع دانستن مالکیت خصوصی و حمایت از سرمایه‌گذاری‌های بزرگ...) با عقاید واپس‌گرای آنان در تضاد بود و بهمین دلیل بزودی فدائیان اسلام از او مأیوس شده و پس از آنکه بوعده‌های خود در مورد "اسلامیزه کردن" قوانین بکیفیتی ارتجاعی و قشری عمل نکرد از او بریده و کاملاً بخمینی رو کردند (۴۳).

در آن اوان حجت‌الاسلام روح‌الله موسوی خمینی بواسطه عقاید خشک و تحول‌ناپذیر ارتجاعی‌اش که در کتب مختلفه او از قبیل کشف الاسرار و تحریر الوسيله انعکاس یافته بود بصورت یک چهره انقلابی در حوزه‌ها معرفی شده و قشر وسیعی از طلاب آتشین مزاج را بگرد خود جمع نموده بود (ز). در "کشف الاسرار" خمینی بارها بتصریح میگوید که گسترش علوم مختلفه بیش از پیش بشر را باثبات خدا و قبول برتری اسلام نزدیک میکند، و ما که چنین گنجینه گرانبهایی را در اختیار داریم چسان میتوانیم از امور سیاسی غافل مانده و اسلام را منحصر در احکام حیض و نفاس بدانیم (۴۴).

بنا باعتقاد خمینی لازم بود که برای نجات بشریت از چنگال همه‌نا برابری‌ها و مظالم، احکام درخشان اسلامی را قانون اساسی یک حکومت طراز محمدی در مدینه نموده و با توحید دوباره عالم اسلامی پشت ابرقدرتهای مادی‌گرای حیوان‌واره را شکست. امر فوق حاکی از این است که دیدگاه خمینی در مورد راه نجات بشریت، بعینه نقطه نظر "وها بیت" در عربستان سعودی بوده که بر

اساس حدیث "الاسلام یعلو ولا یعلی علیه" (اسلام برتری میجوید و چیزی بر آن فرا دستی نمی یابد) اساسش بر قبول کمال فطری اسلام و نقصان ذاتی همه مکاتب و مذاهب دیگر است. همچنین از همین جااست که خمینی در کتاب "کشف الاسرار" میگوید، چگونه قوانینی که از مغزهای مستی بیخرد سفلیسی تراوش کرده قادر به نجات و هدایت بشری است یا میتواند با قوانین درخشان اسلامی پهلو بزند. همچنانکه بعدها در کتاب "حکومت اسلامی" اعلام داشت که اسلام برای بشر پیش از انعقاد نطفه اش تا پس از مرگ قانون دارد و هیچ امری نیست که ملحوظ نظر شارع حکیم واقع نشده باشد (۴۵). در واقع بر خلاف اصلاح طلبانی از قبیل کاشانی که ضمن دفاع از وحدت جهان اسلام و احیای یک حکومت واحد اسلامی از باز شدن راه ورود سرمایه و تکنیک به کشورهای مسلمان دفاع میکردند و راه نجات آنها را در پیشرفت هر چه سریعتر در زمینهای مختلفه دانش بشری دانسته آنرا با کلمات رسول و آیات قرآن تطبیق میدادند، خمینی همچون وهابیان تمام تاریخ بشری را نقض قوانین اسلامی متکی بر شیوه زیست بدوی و صحراگردی و چادرنشینی و دامداری دانسته با همه مظاهر تمدن (حتی ساختمانهای چند طبقه!!) مخالفت مینمود و راه نجات بشری را در رجوع باصول لایتغیر و الهی توحید در چهارده قرن قبل میپنداشت. هواداران خمینی حاضر به شنیدن هیچ منطق مخالف و حتی ندای مخالفی نیز نبودند، و با هر که در خط فکری آنان نبود سر ستیز داشته او را دشمن خونی می انگاشتند. بارها میان هواداران خمینی و بروجردی در درون حوزهها بر خوردهای خونینی واقع شده بود، که علت اساسی آن نه بحث بر سر مسائل دینی، که اختلاف بر سر اصل محوری مشروعیت یا عدم مشروعیت دخالت دین پناهان در امور سیاسی بود. در کودتای ۱۳۳۲ و بازگشت شاه، خمینی فدائیان اسلام را برانگیخت تا در شهر آشوب برپا کنند. البته هدف خمینی از ایجاد بلوا نه مخالفت با شاه، بلکه گل آلود کردن فضای سیاسی جهت ماهیگیری از آن بود. چرا که او همچون کاشانی، از رشد نیروهای ملی و آرمان "ناسیونالیزم" که در وجود مصدق متبلور میگشت نفرت داشته، و آنرا اساسی ترین مانع در راه گسترش "پان اسلامیزم" می پنداشت. خمینی از سیلی آمریکا بر گونه مصدق احساس شعف مینمود و بدینرودر جهت بسقوط کشاندن او از هیچ کوششی فروگذار نکرد، (فاطمی اول بار بر اساس همین انگیزه توسط فدائیان اسلام مورد سوء قصد قرار گرفت) (۴۶). علت دیگر حمایت خمینی از دوباره بقدرت رسیدن شاه، کنار نهاده شدن کاشانی و مصدق در آن واحد بود. چرا که او رشد کمونیزم را که حزب توده مبلغ آن بود، ناشی از اختلافات گسترده میان این دو میدانست و علاوه بر آن با بقدرت رسیدن شاه تقریبا همه زمینها برای فعال شدن بیش از پیش خمینی در صحنه سیاسی فراهم میشد، چون شاه نیز ابتدا چارهیی نداشت جز آنکه برای کسب محبوبیت تودهیی خود راعنصری اسلام پناه جا بزند و با قشر روحانیت به عزت و احترام رفتار نماید. ولی با اینهمه هیچیک از مسائل فوق باعث نمی شد که فدائیان اسلام توسط خمینی بخیا بانها گسیل نشوند و بر محیط رعب و وحشت بیش از پیش نیفزایند، چون این امر خود نوعی قدرت نمایی خمینی و فدائیان اسلام در برابر همه رقبای مذهبی (چون بروجردی، میلانی، قمی، شریعتمداری و...) و غیر مذهبی (مثل جبهه ملی، حزب ایران...) بود.

چون شاه بقدرت رسید، ملایم‌ترین بخش روحانیت را مورد تایید قرار داده و از اینطریق توانست حوزه‌های علمیه را تحت کنترل خود در آورد. بدنبال تبعید کاشانی، بروجردی مرجع تقلید بیچون و چرای جهان تشیع شده و بشدت با هر گونه تندروی طلبه‌ها مخالفت نمود. مقام علمی و روحانی او موجب می‌شد که کسی را یارای ایستادگی و مقابله در برابرش نباشد، و خمینی که بدرستی میدانست نمیتواند در برابر بروجردی عرض اندام کند، مترصد فرصتی لازم، صبر و سکوت اختیار نمود. سال ۱۳۴۲ این فرصت را در اختیار او قرار داد و او با برانگیختن خشم مردم مقلد و متعصب علیه شاه بعنوان مهره وابسته بمنافع غرب و عروسک بی‌اراده آمریکا از محبوبیت فراوانی در میان توده‌های پابره‌نه برخوردار شد. او از یک دید صد در صد عقب مانده و ارتجاعی با اصلاحات ارضی و آزادی زنان مخالفت کرد ولی آنچه بیش از همه سبب شهرت او شد تحریم لایحه مصونیت مستشاران آمریکایی در ایران بود (۴۷). علاوه بر آن او بارها شاه را بعنوان همدست اسرائیل و احتمالاً "یهودی زاده" مورد حمله قرار داده بود و چون اسلام خمینی بعنوان ارتجاع سیاه مورد حمله شاه قرار گرفت خمینی در مدرسه فیضیه او را تهدید به سقوط و اخراج از ایران نمود. همان شب ماموران سازمان امنیت خمینی را دستگیر و به تهران منتقل نمودند (۴۸). ولی با موافقت آیات عظام منجمله "شریعتمداری مخلوع" بلافاصله مقام مرجعیت بخمینی اعطاء شد تا از قتل او ممانعت بعمل آید. سرانجام خمینی پس از مدتی اقامت در کرج، به ترکیه و پس از سالی به عراق تبعید شد و با استقرار در نجف به تدریس درحوزه آنجا پرداخت. ولی این بار نه بعنوان یک مُدَرِّس ساده که بمثابه مرجع تقلید اعظم و آیت‌الله العظمی.

- در نجف بود که خمینی اساس نظریه رشید رضا را بعنوان تنها اصل قابل قبول اسلامی و منطبق با آیات و احادیث و اخبار شیعه مطرح کرده و "ولایت فقیه" را پی ریخت.

ولایت فقیه

ولایت فقیه نظریه ایست که بر اساس آن، مسئولیت اجرای قوانین اسلامی بلافاصله پس از رحلت رسول (و نه غیبت امام، چنانکه شیعه مدعی آن است) بعهدده حکومتی اسلامی است که توسط فقیه جامع‌الشرایط که به زیر و زبر دین آشنا است اداره میشود (۴۹). این نظریه چنانکه دیدیم، و در صفحات بعدی بیشتر بدان خواهیم پرداخت، امر جدیدی در قلمرو اصول اسلامی نمی‌باشد ولی اهمیت آن از این بابت است که برای نخستین بار در فقه شیعه بعنوان نظریه حکومتی قابل قبول و توسط شخص آقای خمینی مطرح شده است. در واقع بر خلاف صفویه که نظریه خود را بر پایه دوام دوران امامت و ظهور وجه نورانیه امام در بُرّهات مختلفه زمانی در مظهر انسان‌های کامل (بنا بادعای آنان شاهان و مستبدان سلاله‌های سلف) که آئینه جهان غیب و مجالی ولایت الهی هستند، مطرح نموده بودند، خمینی اساس نظریه خود را بر پایه انکار غیبت قرار داد! او در کتاب ولایت فقیه، پس از درود به امپراطوری عثمانی و فحش به صفویه

انگلیسی زده و انتقاد از نظریه رایج شده در حوزه‌های علمیه از همان دوران نفوذ استعمار انگلیس که بر اساس آن جندی بودن و سیاسی بودن مخالف شایان روحانیت است، چنین افاضه میکند: تا کنون حدود دوازده قرن از آغاز دوران غیبت کبری میگذرد و ممکن است که امام تا یکصد هزار سال دیگر نیز ظهور نکند. آیا در تمام این مدت باید احکام اسلامی معطل و بدون اجرا بماند؟ آیا رسول اکرم آنهمه رنج و مشقت را برای چند سال حکومت بجان خرید؟ اگر این آئین جهان شمول است و احکامش نباید معطل بماند، پس تشکیل یک حکومت اسلامی اجتناب ناپذیر است (۵۰).

در واقع اختلاف نظر میان "خمینی" و "صفویه" در این است که آبشخور آراء خمینی افکار رشید رضای سنی یعنی تئوری حکومت در آثار اهل تسنن می‌باشد حال آنکه تکیه‌گاه تفکر صفوی جز نظریات عرفانی، اشراقی و فرهنگ باطنیه چیز دیگری نیست. خمینی به تصریح مسئله امامت را امری باطنی و معنوی و بیگانه و برکنار از احکام حکومتی میدانند و میگویند: مقام ولایت امام که در برابر آن همه ذرات وجود خاضع و خاشعند - ذره‌یی بر دامنه قدرت حکومتی او نمی‌افزاید، و مثلاً "چون امام ولی الله است نمیتواند بعنوان مجری احکام شرعی بعوض صد ضربه شلاق به زناکار به او صد و یک ضربه بزند (۵۱). او و رسول اکرم و فقیه هر سه در مورد اجرای احکام شرعی برابرند و بر یکدیگر برتری یا کهنتری ندارند. آنچه ملاک احتساب است آشنایی این سه به احکام شرعی و فقاہت آنان می‌باشد و اختلاف درجه روحانی در سلسله مراتب معنوی ارتباطی به حکم الهی و اجرای آن ندارد (۵۲) بهمین دلیل پس از رسول تشریف حکومت اسلامی تنها برارزنده قامت فقیه است و لا غیر.

لزوم اثبات این نظریه اقتضای تکرار استدلالات رشید رضا در کتاب "الخلافة والامامة العظمی" را اینبار از دست و دهان خمینی و منعکس در رساله "ولایت فقیه" یا "حکومت اسلامی" مینماید. ما جوهر این نظریه را بطور اجمالی در ذیل بیان میکنیم و چون نحوه استدلال و استناد بآیات و احادیث از جانب رشید رضا و خمینی بعینه یکی است، خوانندگان را برای اطلاع بیشتر باصل کتب فوق‌الذکر ارجاع مینمائیم.

الف: بر اساس حدیثی قطعی و صحیح منقول از رسول‌الله، وارثان انبیاء علماء هستند. "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ" (۵۳). تردیدی نیست که انبیاء در طول حیات هرگز بکسب ثمرات ناپایدار مادی نمی‌پردازند تا آنرا برای بجا ماندگان خود بارث بگذارند بلکه آنچه از نبی بارث میماند، "علم" او است. از سوی دیگر وظیفه اصلی نبی اولوالعزم چون رسول اکرم تزکیه خلائق و تعلیم علوم الهی بدانان است، چنانکه آیه قرآن میگوید "بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ". بدین ترتیب رسول از طریق تعلیم، علم خود را به برگزیدگان امت منتقل مینماید و اینان پس از وی بسبب علم و فقه‌به اصول شرعی و احکام الهی جانشینان رسول می‌باشند. از سوی دیگر اعضای جامعه اسلامی بعلت اشتغال بکارهای مختلفه روزمره در سازمان اجتماع، قادر نیستند وقت خود را به غور و تفحص در مسائل دینی بگذارند، و بهمین جهت علیرغم کسب تخصص در هر حرفه

و فن، در امر دین افراد عامی بوده و ناچار به تقلید و پیروی از نبی یا جانشین او هستند. در نتیجه رابطه فقیه یعنی جانشین علمی رسول، با این متخصصین و دانشمندان پهنه معرفت بشری بسبب سکران آنان نسبت بمسائل شرعی و فقهی همان رابطه فقیه با دیوانگان و سفهاء و جهال و بیخردان و غافلان از منافع و مضار اخروی خویش است. این رابطه "ولایت" نامدارد و منبع آن قوه اجتهاد و تفقه فقیه و مجتهد میباشد.

ب- مراجع تقلید جامعه اسلامی مردانی هستند (زنان نمیتوانند مرجع تقلید شوند چون باجماع فقهای اسلامپناه در امر دین و دنیا، زنان موجودات ناقص و ناتوانی هستند (۵۴)!!) که بواسطه غور و تفحص در شعب مختلفه علوم الهی از قبیل تفسیر و فقه و حدیث و رجال و اصول و حکمت... بدرجه اجتهاد نایل شده‌اند. اینان آنچه از غوامض شرعی را، که مردمان عادی از حل آن عاجزند، به مو شکافی خرد پخته شده خویش سهل کرده و باز می‌کشایند و احکامش را بر اساس اصول اسلامی و اراده الهی صادر میکنند و بدینرو به اهل حل و عقد (أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ) موسومند. اهل حل و عقد قادر به پاسخگویی به همهء سوءالات مژده و پیروان جاهل و جهالت پیشیه بوده و تمام جامعه در عین نادانی باید بر اساس آیه (وَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (۵۵) (اگر نمیدانید از اهل ذکر بپرسید) باین مردان که متذکر سنت نبوی می‌باشند رجوع نمایند.

ج - بر اساس آیه قرآن " أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ " (از خدا اطاعت کنید و همچنین از رسول خدا و صاحبان امر که از خود شماستند نیز اطاعت کنید) مسلمانان در هر دوره موظف باطاعت از "اولوالامر" می‌باشند که ولایتشان تحت ولایت رسول الله واقع است. اینان همان مراجع رجوع مسلمانان در مسائل شرعی هستند که احکامشان ظهور اراده الهی است و خودشان فانی در اراده مولایند. اینان بواسطه درجه اجتهاد و تفقه در مسائل شرعی از حلال و حرام خدا مطلع بوده و بر پا دارندگان علم دین مبین اسلامند. در غیاب رسول مسلمانان باید بدامان اینان چنگ زده و طوق تبعیت و قلاده تقلید و طوع ولایتشان را بیچون و چرا در گردن کنند (۵۶). نتیجه - پس از رسول حفظ احکام اسلام و اجرای آن بر عهده فقها بوده و اینان باید با تشکیل حکومت از متروک شدن اصول قرآنی مانع شوند. حکومت فقها نه بواسطه هوای نفس بلکه واجبی شرعی و از زمره واجبات کفایی است. قیام برای تشکیل یک دولت اسلامی امری مشکل است ولی آنان چاره‌ی جز اطاعت از خواست خدا و پرداختن باین امر ندارند (۵۷)...

فقط برای تشکیل حکومت لازم است که علاوه بر درجه اجتهاد در امر دین دارای صفاتی از قبیل تقوی و عدل و ورع و شجاعت و عدم نقص جسمانی و بلوغ قوای عقلانی و... باشند (۵۸) با جمع این خصایل اینان اولوالامر مسلمانان، وارثان رسول و برگزیدگان امت اسلامی و صاحبان ولایت می‌باشند.

درینجا نقل جوهر استدلالات رشید رضا خاتمه می‌یابد. اکنون باید خمینی بکوشد تا اینهمه را با اصول اساسی فقه رضوی موافق و منطبق نشان دهد بدینرو چند خبر منفرد، ضعیف و غیر قابل استناد را مستند خود قرار میدهد و میگوید:

۱- بر اساس حدیثی منقول از امام، فقها نمایندگان امام در امور قضایی هستند، و شیعیان در امر مرافعات خویش باید بآنان رجوع نموده و از طرح دعاوی خود بنزد قضات خلفای عباسی احتراز ورزند چرا که اینان نمایندگان طاغوت میباشند. در زمانه ما نیز محمد رضا پهلوی طاغوت و فقها نمایندگان امام در امور قضایی هستند، و مردم باید از طرح مرافعات در دادگستری ابا ورزیده به ولایت طاغوت راضی نشوند. چنانکه خداوند ولایت طاغوت را در برابر ولایت الهی قرار داده و در آیه دیگری از تسلیم و گردن نهادن به ولایت طاغوت منع کرده است (۵۹).

۲- بر اساس حدیث دیگر، فقها حصون اسلامند و با مرگ آنان به قلعه اسلام شکافهای بزرگ وارد شده و ملایک بر آنان میگیرند. این حدیث در اثبات شأن فقیه است.

۳- شأن فقها برابر با انبیاء بنی اسرائیل است تا بدان زمان که بامور دنیایی دخالت نکرده‌اند. پس آن فقهای که اکنون با شاه همکاری دارند، داخل در امور دنیا بوده و افضلیت و وراثت خود را از دست داده‌اند.

در پایان استنادات فوق و نقل چند خبر ضعیف که هیچیک قابل استناد برای استوار کردن تز ولایت فقیه رشید رضا و تطبیق آن با اصول شیعه نیست، و با توجه بانکه خمینی در پایان نقل و تفسیر هر خبر وحدیثی میگوید: "این خبر اگر ضعیف نبود ملاک صحت استدلال محسوب می‌شد". ناگهان قطعی بودن ولایت فقیه را در دوران غیبت !!! از میانه اخبار شیعه بیرون میکشد. البته چون با همه این کوشش‌ها و تسری دامنه ولایت قضائیه فقیه به نمایندگی از امام به ولایت اجرائیه او پای مطلب می‌لنگد، او نظریه غیبت را بازی میگیرد، و چون امکان تطویل آنرا تا یکصد هزار سال بعد نیز قابل پیش بینی میداند میگوید: این صحیح نیست که بپنداریم که محمد جانشینی پس از خود تعیین ننمود، بلکه او در حقیقت عنوانی را به نیابت خود تنفیذ کرد که عبارت از "فقیه عادل" می‌باشد، هر که خود را شایسته متصف شدن به این عنوان نماید، بی‌تردید جانشین قانونی و شرعی رسول اکرم است (۶۰).

این استدلال آخر که در لابلای جملات حشو و زائد پیچیده است در واقع پنبه تمام تئوری تشیع را می‌زند و مخالفت‌های چندین قرنه آنرا با نظریه سنی ولایت فقیه نقش بر آب میکند. در گمان خمینی این پندار شیعیان که تنها جانشین بر حق محمد، علی و اولاد او است (پنداری که بخاطر دفاع از آن شیعه تا کنون کشته‌ها داده است) چیزی جز باد هوا نبوده و نیست. اگر شیعه تاکنون منتظر ظهور امام زمان مانده بود فریب گنده‌بی خورده بود و آب با سیاب بی‌رقابتی اهل تسنن در میدان حکومت می‌ریخت. اکنون بی‌خیال امام غایب !!!، مگر فقیه چه چیزش کمتر از امام غایب است؟ اصلاً "وقتی فقیه و رسول هر دو باید بیک اندازه دست دزد را ببرند و عرق خور را شلاق بزنند، پس دیگر امام غایب این وسط چکاره است؟ منبع خود فقیه امام حی و حاضر میشود.

با همه اینها آبکی بودن انتساب نظریه فوق (ولایت فقیه) بآراء تشیع و نقض فرضیه غیبت و ضدیت با قدرت مرکزی، موجب منفرد شدن آراء خمینی در میان سایر مراجع عظام و آیات کرام و سردمداران جهان تشیع شد، بطوریکه هرگز نظر

فوق مورد قبول انفرادی و اجماعی هیچیک از فقهای دیگر تشیع واقع نشد، و حتی فقهای چون خوبی، شریعتمداری و قمی مخالفت صریح خود را با آن بکرات و مرات اعلام داشتند.

نقد آراء خمینی

در واقع نحوه استدلال خمینی استدلالی تشکیکی است و اگر مرحوم نائینی صد سالی دیرتر از دنیا میرفت، با خلف صدق فضل‌الله نوری (که دخالتش در امور شرعی از طرف مراجع تقلید حرام اعلام شده و به گردنش به فتوای همان مراجع طناب دار استوار گشته بود) همان میکرد که با خود فضل‌الله روا شده بود. چرا که بدان هنگام که نائینی از اساس پارلمانتاریزم دفاع کرده و آنرا موافق آیات و سنت نبوی میدانست، از هر جانب تشکیکاتی شده و علمای حوزه‌های علمیه این امر را بدعت و ارتداد معرفی میکردند. و همه اینها موجب شد که مرحوم نائینی باسعه صدر خاص خویش بهممه طعنه‌ها پاسخ گفته و اساس استدلال تشکیکی و تخلیطی آنانرا بر ملا نماید.

اکنون خمینی در غیاب نائینی و اخلاف او و با سوء استفاده از میدان خالی حادثه، اسب حیلت بجولان درآورده و منکر تمام اصول اساسی مذهب تشیع اثنی عشری شده بود. نیرنگ خمینی طرفه کار این بود که مساوات رسول و امام و فقیه را در اجرای امور شرعی با تساوی قابلیت و شایستگی این سه برای عهده‌دار شدن خلافت‌الهی و تشکیل حکومت اسلامی براساس سنت نبوی مخلوط مینمود. در واقع تمام بحث تاریخی شیعه بر این اساس استوار بود که خلافت رسول فقط از آن کسی است که معصوم از خطا بوده، و بدینرو همه شایستگی‌ها و کمالات را در خود جمع کند، و هر گاه با وجود چنین اصلحی، دیگری بدینکار اقدام نماید حق اصلح را غصب کرده است. علاوه بر این تا زمانی که امام زنده باشد حکومت حق او بوده و کسی نباید عهده‌دار این امر گردد. در نتیجه درین دوران وضع هر حاکمی که بنام اسلام حکومت میکند مانند وضع ابوبکر و عمر و عثمان در زمان علی و وضع اموی و عباسیه در زمان سایر ائمه می‌باشد. چرا که در فرض شیعه امام دوازدهم، نه موجودی مرده و معدوم که زنده، حاضر و ناظر است. در واقع هرگز بحث تاریخی شیعه با اهل تسنن که مدافعان تز ولایت فقیه بودند حول این محور دور نمی‌زد که اگر امام عهده‌دار حکومت شود بیشتر یا کمتر از فقهای دیگر حدو تعزیر میکند. بحث اصلاً بر سر حدود اجرایی احکام شرعی نبود، بلکه ریشه اختلاف در تفاوت شایستگی و کمال برای قبول خلعت خلافت رسول و تشکیل حکومت بود. هرگز هیچ یک از تواریخ شیعه و سنی نمی‌گوید که پس از رحلت رسول، شیعیان در اساس خلافت وی، اختلاف کردند، بلکه اختلاف آنان بر سر افضلیت ابوبکر یا علی برای عهده‌داری منصب فوق بود (۶۱).

نکته دوم در تشکیکات خمینی آن بود که او ولایت فقیه را چون ولایت رسول و امام نه امری معنوی و روحانی که نتیجه اجتهاد و غور در اعماق علوم دینی و حصول قوه تفقه معرفی میکرد، و درین امر نیز صد البته از نظریات اهل تسنن بهره میگرفت، چرا که در عقیده اهل تشیع مجتهد خود فاقد ولایت مستقل

از نوع ولایت امام و رسول می‌باشد و ولایت او از وکالت و وساطت او ناشی می‌شود، بطوریکه همه مقلدان، از خلال مجتهد باید امام‌غایب را متبوع و مقلد خویش بدانند، نه خود مجتهد را (۶۲). باین اعتبار هر گاه هر فرد معتقد بآئین تشیع از یک مجتهد باعتبار مرجعیت و ولایت او و نه باعتبار وساطت و وکالتش از سوی امام پیروی و تقلید کند، تمام اعمالش باطل و خود او در زمره بت‌پرستان و مشرکین است (۶۳).

خمینی هرگز در دفاع از نظریه ولایت فقیه‌اشاره‌ئی با مرفوق ندارد و بیان نمیکند که فقیه به نمایندگی از امام موظف به تشکیل حکومت است (چون براساس نظر شیعه موظف به چنین کاری نیست)، بلکه بتصریح میگوید که به جانشینی مستقیم از رسول‌الله، دارای ولایت بوده و موظف به تشکیل حکومت است (۶۴). بدینرو شیعیان دیگر نیازی به ظهور امام غایب برای تشکیل حکومت عدل اسلامی ندارند، و اصولاً "نیازشان به اصل امامت بمفهوم جاری در فرهنگ تشیع (رهبان معنوی و مظهر ولایت تامه الهیه و قطب هستی) از میان می‌رود، چرا که فقیه تمام وظایف او را انجام میدهد، و درواقع خود، امام حاضر زمانه میشود. بیجهت نیست که از القاب جناب خمینی، یکی و بلکه مهمترینش حضرت امام (با پشت بند سه بار صلوات جلی) می‌باشد. در حقیقت خمینی درین زمینه برای پیشبرد نظریاتش به تخلیط میان اصل اجتهاد در دو فقه تشیع و تسنن پرداخته است. چرا که در اصول اهل سنت، مجتهد، یک فارغ التحصیل علوم الهی بوده که رساله و پایان نامه تحصیلات خود را در اصول عملیه و نظریه اسلامی نگاشته و از آن دفاع کرده باشد. درحالیکه در فقه شیعه علاوه بر امر فوق، یک مجتهد باید دارای قلبی صاف باشد که بهنگام طرح مسائل دینی، توسط قوه الهام از جانب امام غایب هدایت شده پاسخ صحیح را بیابد (۶۵). بنظر خمینی قوه تفقه مجتهد او را بی‌نیاز از هر الهام معنوی از سوی امام غایب مینماید، و بدین سبب فقیه مرجعی اصیل و نه واسطه تقلید میگردد (۶۶).

تشکیک دیگر خمینی آنست که بر خلاف نظر اهل تشیع که وظیفه اساسی یک حکومت متشکله در دوران غیبت امام را "حفظ بیضه اسلام" میدانند و برای فقها و مجتهدین حق نظارت بر قوه مقننه قائل است (۶۷) وظیفه فقها را تشکیل حکومت جهت بسط اسلام دانسته آنانرا صاحبان قوه مقننه و مجریه و قضائیه میدانند. در واقع خمینی نظر مشورتی فقها در امور تقنینی را حمل بر سلطه حقیقی آنان بر قوه مجریه میکند و میگوید هر گاه محل رجوع حکام اجتهاد و فتوای مجتهدان و فقها باشد درینصورت جمله "الْفَقْهَاءُ حُكَّامٌ عَلَى السَّلَاطِينِ" (فقها فرمانروایان بر سلاطین می‌باشند) تحقق یافته و حکمرانان واقعی مجتهدان خواهند بود. این نظر کاملاً متعارض با رأی نائینی و موافق با اندیشه رشید رضا و یک تشکیک زیرکانه است که بر اساس آن نظر مشورتی فقها و مجتهدین بجای نظر حکومتی مفروض شده لزوم دوری از اختلاط با قوای اجرائیه و ممنوعیت از دخالت در امور دنیوی (که در حدیث منقول از رسول و امام گوشزد شده است: فقها جانشین انبیائند یا مقامشان از پیغمبران برتر است تا زمانیکه در امور دنیا داخل نشده‌اند) به مفهوم بدست گرفتن قوای اجرائیه و قضائیه انگاشته شده است. براساس اصول اسلامی فقها حکام شاهان نیستند بلکه مشاوران مخصوص اینانند! و علاوه بر همه اینها باید دانست که

آن نظریه‌یی که پایه آراء رشید رضا قرار گرفته و براساس آن فقط فقیه و مجتهد قادر به جانشینی رسولست مورد اجماع همه مذاهب فقهی اهل تسنن نبوده و مثلاً "حنفیان معتقدند که لزومی ندارد که خلیفه‌حتماً" مجتهد باشد، بلکه کافی است که در موارد ضروری به اجتهاد مجتهدین رجوع نماید (۶۸) بویژه آنکه رشید رضا با کوشش کردن لزوم افتتاح مجدد باب اجتهاد تصریح میکند که قلمرو آن در روزگار جدید بسیار گسترده‌تر از حدود آن در زمان ائمه اربعه مذاهب اهل تسنن است (۶۹).

علاوه بر آنچه فوقاً ذکر شد و جملگی اختصاص به رو کردن دست خمینی داشت و مربوط به افشای نیرنگ‌بازیهای او بجای استدالات علمی و صحیح (در کادر علوم الهی) بود از دیدگاه ویژه تشیع (تمام فرهنگ‌تاریخی شیعه منجمله صفویه) انتقادات زیر به نظریه ولایت فقیه وارد است:

الف: ولایت امر اختصاص بائمه دوازده‌گانه دارد، که اولین آنها علی جانشین منصوص و بلافصل محمد و آخرین آنها محمدبن حسن عسگری موسوم به مهدی موعود، امام غایب است. هر که در ولایت تکوینیه ویژه اینان تردید کند یا مصداق آیه "اولوالامر" را حمل بر مفهوم دیگری غیر از ولایت تکوینیه فوق نماید، شیعه نبوده و باید از او تبری جست.

بهمین دلیل قبول جانشین عنوانی رسول در امر ولایتی فاصله گرفتن با نظرات فرهنگ تشیع و بیگانگی با آن میباشد.

ب: "اهل‌الذکر" در آیه قرآنی مستننده، ناظر بر اهل‌الحل و العقد، مجتهدون و فقها نمی‌باشد. بلکه با توجه به شأن نزول آیه معلوم میگردد که مقصود کسانی هستند که از علم کتب نازل از جانب الله بر رسل سلف مطلع بوده‌اند. محمد در محاجه با یهود و کفار عرب میگوید اگر آنچه را که من از اخبار گذشتگان میگویم باور ندارید، از آنها که با علم کتاب آشنا می‌باشند و اهل ذکرند بپرسید. الذکر درین آیه و چندین آیه دیگر بمعنی کتاب نازل آسمانی آمده و علم کتاب علمی باطنی و معنوی بوده و با اجتهاد و فقه که از علوم اکتسابی و حصولی است تطبیق نمیکند.

ج- حدیث "العلماء ورثة الانبیاء" حدیثی صحیح ولی ناظر به شأن فقها نمی‌باشد. چنانکه "شیخ محمد لاهیجی" در "مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز" میگوید، ما به الاشتراک نبی و وارث نبی یعنی عالم مذکور در حدیث علم آنان است. و چون علم نبی، علمی حضوری و بیواسطه و نه علمی حصولی و صوری و اکتسابی است، پس منظور نظر حدیث، علمی از نوع علم نبی می‌باشد که در آن یقین محض محرز بوده و امکان تردید در آن نرود. این مقام از آن فقیه نیست چرا که علم فقیه متکی به قیاس و استدلال بوده محل ظن و شک است و دیدگان او به کحل شهود و تجلی مکحول نمی‌باشد (۷۰). بدینرو بر خلاف تعبیر جاری در میان اهل تسنن و اهل ظاهر منجمله آقای خمینی و رشید رضا حدیث فوق معادل "العرفاء ورثة الانبیاء" است و نه الفقهاء...

د- اخباری که خمینی بآنها توسل جسته جملگی ضعیف، یا مردود، یا خارج از موضوع استدلال بوده و در هر صورت غیر حجتند. همچنین سنت

تشیع بر اساس مخالفت با ولایت فقیه در امر حکومت استوار است .
هـ - دامنه ولایت فقها به امور قضایی در زمان حضور امام محدود بوده
قابل تسری به سایر موارد نمی باشد .

و - دوران غیبت ، دوران انتظار مهدی موعود است . ولایت تامه حق
اختصاصی امام غایب بوده ، و به تصریح نائینی از منافع خیرین و اجماع
منفدمین (مانند طوسی ، شیخ صدوق ، شیخ مرتضی . . .) هر که جز امام لباس
حکومت بتن کند مقام امام را غصب کرده است و شیعیان موظف باطاعت از او
نبوده ، در صورت امکان باید در برابر او بپایخیزند (۷۱) .

ز - ضامن اجرایی احکام اسلام درین دوران ، وجود مجلسی منتخب از اهل
الحل و العقد (خبرگان) است که بعقیده نائینی تعدادشان نباید کمتر از
پنج نفر باشد ، این جمع برای نظارت بر قوه مقننه و مجریه و قضائیه کافی
می باشد (۷۲) .

تاثیر اجتماعی ولایت فقیه

نباید از نظر دور داشت که علیرغم جدایی صوری و ظاهری که سالیان
طولانی میان مستبدان حاکم در ایران و قشر روحانی وجود داشت ، و بر این اساس
هر یک از این دو از طریق وضع مالیاتهای جدید عرفی و شرعی ، مستقل از دیگری ،
فشارهای بیش از پیشی را بر کرده خلق ستمکش ایران وارد می آورد ، با اینهمه یک
نوع همبستگی کامل و پیوسته میان این دو قدرت استبدادی موجود بود . آنچنانکه
فشارهای روحانیت ، قانونی (بضرع شمشیر حکومتگران) و تعدیهای مستبدان ،
شرعی (بزور فتوی) قلمداد میکردید . حمایت بیدریغ فضل الله نوری از استبداد
قاجاری و مخالفت بیچون و چرای او با هر نوع نوآوری و اصلاح طلبی منطبق با
اصول شرعی بر کسی پوشیده نیست . اگر آنروز در برابر فضل الله و فضل اللهها
نائینی مردی ایستاد و با حمایت بی دریغ خود ترجمه قانون اساسی بلژیک را از
تصویب مجلس عرفی گذراند و به ختام شرعی مختوم نمود ، این بار فضل الله
ثانی ، روح الله فقیه یکه ناز عرصه مخالفت با رژیم کثیف آریامهری بود که در
لجن فساد خویش بسیاری را فروکشیده و قدرتی یا مشروعیتی برای ملایان بجا
ننهاده بود ، و اگر آنروز فضل الله و فضل اللهها بنام دفاع از اسلام ، پشت و پناه
استبداد صغیر و کبیر و مستبدان کوچک و بزرگ شده بودند ، این بار فضل الله ثانی
روح الله فقیه بنام دفاع از اسلام از بدستگیری زمام امور سیاسی جهان اسلام توسط
فقها و مجتهدین دفاع مینمود و اگر شرایط سیاسی - اجتماعی آن دوره نان
فضل اللهها را آجر کرد ، این بار همه شرایط داخلی و خارجی دست بدست یکدیگر
داد تا فضل الله ثانی روح الله فقیه بر اریکه قدرت تکیه زند و از باور عوام الناس بر -
خوردار گردد .

بهر صورت با طرح نظریه فوق توسط خمینی بنیان یک امر تاریخی بسیار مهم
در جهان اسلام گذاشته شد ، و آن خود جز شکست دیواره باره آراء تشیع در امر
حکومت چیزی دیگر نبود . امری که چهارده قرن مداوم سبب خونریزی و قتل عامهای
فراوان میان شیعه و سنی شده بود . پیداست که هرگز حل این تعارض دراز مدت از

طریق حکومت شمشیر و سیطره یک آئین خونریزتر بر دیگری ممکن نمیشد و تنها لازم بود که یک فقیه شیعه فتوا بدهد که انتظار ظهور یعنی کشتک! و مسلمانان بر حسب آیات قرآن نباید به هیچ بهانه متعزق شده و خود را تضعیف نمایند، بلکه جملگی باید تحت رایت حکومتی واحد گرد یکدیگر آمده، جهان را بقبول سیطره آئین نجات بخش خویش وادار سازند. و این همان کاری بود که برای نخستین بار در تاریخ اسلام جناب خمینی بانجام رساند. یعنی بدون آنکه از فرقه ناجیه و ارتداد سایر فرق صحبتی بدارد (و حتی بشیوه مرضیه حضرت مجلسی حدیث نیز چاپ میزند و مثلاً "از دهان امام جمعه فائت شیراز ضمن افشای یک حدیث نامکشوف درباره اتحاد شیعه و سنی میفرماید که خود پیغمبر گفته بود که پشت سر امام شیعه و سنی، همه مسلمانان میتوانند نماز بخوانند)، از تز وحدت امت اسلامی و وحدت خلافت دفاع کرد (ح)، و هر که را که با تکیه بر آراء شیعه با او بمخالفت برخاست یا پنهانی سر بنیست نمود و یا با خلع لباس و عریان کردن از عنوان مرجعیت راهی کوچه و بازار کرد، و با این عمل دریاور توده های مقلد پیشه خرابکاری ها بعمل آورد. اندیشه وحدت مسلمین آرزوی دیرینه ای در میان سردمداران دو فرقه بود که در راه آن دارالتقربها گشوده و کوششها بجا آورده بودند بدون آنکه در آخر کار از این جمله طرفی بندند، چرا که این امر نیاز به مطرح شدن از مصدر قدرت داشت، و هرگز هیچ مرجع تقلیدی بچنان درجه از قدرت در جهان تشیع نرسیده بود که دیگران را تحت الشعاع خویش قرار داده عمامه شان را دستمال تطهیر خویش نماید.

خمینی تنها کسی بود که با جمع شرایط اجتماعی محیلانه به قله قدرت خزید و از آنجا بدفاع از وحدت عالم اسلامی و احیای خلافت واحد طراز عثمانی پرداخت. که البته درین زمینه نیز، به زعم شیعیان، به غضب مقام امام غایب پرداخته و با تاءسی از آراء سنیان و بخصوص رشید رضا نظریه شیعه را نقض نموده بود.

وحدت خلافت و صدور انقلاب

در کتاب "حکومت اسلامی" خمینی تصریحاً "سخن از وحدت امت اسلامی را بمیان میکشد و از اصل خلافت واحد پشتیبانی می نماید. در آنجا او میگوید مرزها میراث خائنانه قدرت های استعماری است که جهان اسلام را پراکنده کرده و با ایجاد حکومت های دست نشانده کوچک مانع وحدت مسلمین میگرددند (۷۳). نمونه تاریخی جامعه محمدی، نه حکومت صفویان، که خلافت عثمانیان است. پایگاه مکتوب نظریه وحدت خلافت دارای سابقه ای عمیق و ریشه دار در تاریخ اهل تسنن می باشد که از رشید رضا به بعد بصورت "پاناسلامیزم" شهرت یافته.

براساس نظریه فوق، که مورد قبول اجماعی فقهای اسلام است (شیعیان این امر را در مورد امام مقبول میدانند)، یک جامعه بی رهبر مقدم بر جامعه با مراکز متعدده تصمیم گیری است، چرا که وضع اخیر مبین کیفیت هرج و مرج بنیان می باشد. بدینرو هرگاه تعدد مراکز قدرت در یک شکل بندی اجتماعی بر اساس اصول اسلامی پذیرفته شود، هر کس که خود را صالح برای این امر بداند، بدین امر

قیام خواهد نمود و بزودی هر شهروده، هر محله و کوی و برزن، تحت قیادت رهبری مذهبی خواهد بود (۷۴). البته علیرغم این نکته که اصل وحدت خلافت خدشه ناپذیر است، توجه به واقعیات عینی روزگار پاره‌یی از فقها را باین اندیشه واداشت که در موارد خاص دو یا سه مرکز قدرت بالاجماع می‌توانند از وحدت حاکمیت اسلامی دفاع نمایند. چنانچه هر گاه بواسطه وجود مانعی طبیعی چون دریا یا جبال رفیع در قلمرو گسترده و وسیع اسلامی در اعزام سریع قوا برای دفاع از تمامیت ارضی کشور خللی پدید آید، هر یک از قسمت‌های فوق می‌توانند حکومتی مستقل از دیگری داشته باشند (۷۵). الماوردی دانشمند بزرگ عالم اسلام این نکته را متذکر می‌شود که علیرغم آنکه اصل بر وحدت خلافت است با اینحال برخی از فقها بر آن استثنائی وارد آورده‌اند (۷۶) "قاضی عضالدین ایجی" صاحب کتاب "المواقف" (از معاصران حافظ) معتقد است که در فضای یک قلمرو کوچک، بیش از یک دولت مسلمان پذیرفته نیست ولی در قلمرو وسیع باید به اجتهاد رجوع نمود (۷۷). همچنین "غزالی" نیز در میان دو کاندیدای خلافت با صلاحیت‌های مشابه آنرا که دارای مقلدان بیشتر است مقدم و رقیب او را موظف بقبول اطاعت از او میدانند (۷۸). به عقیده "تفتازانی" درینمورد خلیفه می‌تواند رقیب انتخاباتی خود را بعنوان نماینده خویش برگزیند تا هماهنگی رای در جامعه برقرار گردد و جمهور ناس بیش از یک رای دریافت ننمایند (۷۹). "ابن خلدون" مورخ مشهور نیز در مقدمه تاریخ خویش، اصل را بر وحدت خلافت نهاده و تعدد مراکز قدرت را بواسطه بعد مسافت در قلمرو اسلامی بعنوان استثناء قابل قبول میدانند (۸۰). همچنین در دایرة المعارف اسلامی "الملل و النحل" نوشته "شهرستانی" اصل وحدت خلافت مورد تایید قرار گرفته است (۸۱).

برپایه این نظریات فقهی است که "رشید رضا" "وحدت خلافت را پذیرفته و برپایی آن را توصیه مینماید. شیعیان چون فاقد تئوری حکومت می‌باشند، امر فوق را تحت عنوان خلافت‌هرگز مورد بررسی قرار نداده‌اند ولی در هر صورت از وحدت امامت و بی حد و مرز بودن گستره آن سخن گفته‌اند. در واقع به عقیده شیعیان جنگ علی و معاویه نه برای دفاع از وحدت خلافت (چنانکه مورد اعتقاد اهل سنت است) که برای زدودن سدود مانعه از اشراق شمس ولایت امام در چارگوشه جهان بوده است. همچنانکه امام با خوارج و بسیاری دیگر از اصحاب نیز جنگ کرد (۸۲).

خمینی بدون هیچگونه اشاره‌یی به سنت تشیع، به اثبات لزوم وحدت عالم اسلامی می‌پردازد و آنرا سبب قدرت گرفتن دوباره عالم اسلامی بحساب می‌آورد. بی‌تردید درین زمینه نیز او از تز رشید رضا پیروی میکند که بر اساس آن تنها زمانی وحدت خلافت دوباره تضمین خواهد شد که وحدت امت قبلاً تحقق یافته باشد. چرا که هدف اساسی اسلام احیای انسانیت در مذهبی واحد، بسبب اطاعت از خدایی واحد و برپایی حکومتی واحد بمنابه وسیله اجرای قوانین قرآنی است، و این اصل اساسی عقلاً مقبول مسلمین جهان است. در شرایط فعلی، بعقیده رشید رضا، مسلمین جهان بر حسب ضرورت ناشی از پراکندگی در کشورهای مختلف و بعد مسافت می‌توانند حکومت‌های محلی در قلمرو قدرت خویش تشکیل دهند. همچنانکه همین امروزه در شهرهای بزرگ برای نماز جمعه

مسلمین می‌توانند در چند مسجد اقتدا به چند امام جمعه کنند. با اینحال رشید رضا متذکر میگردد که این حکومت‌های موقت در صورت وحدت امت اسلامی جای خود را بیک "امامت عظمی" در دارالعدل (یعنی پایتخت حکومت اسلامی) خواهد داد (۸۳).

تر فوق، پس از پاشیدگی امپراطوری عثمانی هرگز امکان تحقق نیافت. آنچه در مصر بطور اساسی مانع تبدیل‌جامعه مصری به بخشی از امت اسلامی گردید، ناسیونالیسم و عربیت بود که توسط "ناصر" بسیار بر روی آن تکیه میشد. خمینی که از شکست این حرکت در مصر درس‌گرفته بود از قدرت‌گیری مصدق و نهضت ملی در تشویش بود، و بر همین اساس از سقوط او شادمان شد. لازم به تذکر است که بر اساس قانون اساسی فعلی، ایران جزئی از امت اسلامی است، و در انتظار وصل به بقیه آن خیال صدور انقلاب را در سر می‌پرورد.

مانع اساسی وحدت امت اسلامی

در واقع وحدت امت اسلامی فقط زمانی میتواند برپا شود، که ملاک سنجش ارزش‌ها اسلام گردد. در غیر اینصورت و بدان هنگام که هر قوم و خلقی مدافع ارزش‌های تاریخی فرهنگ خویش باشد توحید جوامع بصرف وجود اسلام تحقق پذیر نخواهد بود. آنچه بیش از هر چیز با دعاوی جهان شمول اسلام متعارض و غیرقابل جمع بوده و همیشه چون خاری در برابر چشمان آن واقع گشته، همین امر ناسیونالیسم است. البته ما نیازی نمی‌بینیم که اکنون به تحلیل دقیق واژه فرانسوی فوق بپردازیم و تاریخ نفوذ آنرا بایران بیان کنیم و تفاوت‌های ویژه آنرا با میهن پرستی بشماریم. همینقدر تذکر کافی است تا اندیشه ما را درینمورد روشن نماید که بدانیم درین مقاله ناسیونالیسم عبارت از آن پایگاه اعتقادی است که در تضاد اساسی با انترناسیونالیسم اسلامی بوده و آبشخور جهان بینی خود را ارزش‌های فرهنگی تمدنی با خصوصیات مشخص قومی و در محدودهٔ مرزهای خاص میداند. پیداست که با حل شدن کامل کشورهای عربی زبان در اصول اسلامی نمیتوان میان ناسیونالیسم درین کشورها و پان‌اسلامیسم خط "کاملاً" دقیق و مشخصی طرح کرد، ولی این وضعیت در مورد ایران صادق نیست چرا که بطور وضوح از ابتدای جهانگشایی عرب و سیطره آئین اسلام، شیعه بعنوان دست‌آویز اعتقادی جناح مخالف قدرت مرکزی در دوران غیبت سوشیانس که اکنون لباس مهدی موعود را بتن نموده بود بصحنه آمد و با تکیه بر غنای فرهنگی تمدن بر باد رفته هزاره قبل، ارزش‌های خاص قومی ویژهٔ تاریخ خویش را منتسب باسلام شیعه نمود و آنرا برنگ عرفانی و اشراقی آراست و بدین مشاطگی باکل عالم اسلامی بیگانگی جسته، مرزهای روشن خویش را ترسیم نمود. پیداست که جا افتادگی این ریشه‌ها در طول چهارده قرن گذشته بحدی است که اکنون صحبت از ناسیونالیسم ایرانی بصورت مجرد و بدون توجه به فرهنگ ملبس به لباس تشیع عملاً غیر ممکن بوده و اثری از واقعیت‌گرایی در آن یافت نخواهد گردید.

در هر حال خمینی بهتر از هر کس دیگر میدانند که وحدت عالم اسلامی فقط زمانی تحقق پذیر است که ارزش‌های فرهنگی - تاریخی هر یک از اقوام مسلمان

دچار حریق تعصب گردد و در خاکهای فراموشی مدفون شود، و این امر با پشتوانه قومی فرهنگی ایرانی امکان پذیر نیست. بدینرو خود او و دست پروردگانش از همان دوران آشنایی با نظریه ولایت فقیه، حمله‌یی ختم ناشدنی را بمبانی فرهنگی ایران آغازیدند، که دامنه آن پس از انقلاب اخیر تا تبدیل پنجاه تن کتب علمی دانشگاه ملی به مقوا، سوزاندن بسیاری کتاب و کتابفروشی و کتابخوان، از میان بردن تمام آثار هنری ادوار گذشته که مخارج هنگفتی صرف احیای آنها شده بود، و پاک کردن هزاران نوار رادیویی و تلویزیونی گسترده گردید. آنانکه بچنین ناهنجاری‌هایی در حکومت اسلامی خمینی کوشیدند نابخراذانی مقلد خمینی‌ها و مطهری‌ها بودند و درین عمل تاسی به مراجع خویش مینمودند. چرا که در تمام آثار فوق رنگی غیراسلامی (بمفهوم خمینی‌ها) و ایرانی بچشم میخورد، و این از هر حرامی حرامتر و از هر نامشروعی نامشروع‌تر بود.

قطرترین کتابی که توسط مطهری، ثمره یک عمر زحمت خمینی، نگاشته شده بود "خدمات متقابل اسلام و ایران" نام داشت. درین کتاب مطهری عنان قلم را چنان رها کرده که در میدان ابتذال‌گوی سبقت‌از همه اسلافش می‌ربود. او از هیچ هتک حرمتی نسبت به دانشمند بزرگ پورداوود فروگذار نکرده و بانثار انواع ناسزاهای بی پرده از زحمات این مرد بزرگ قدردانی نموده بود. همچنین مرد فاضلی چون مرحوم معین را فریب خورده پورداوود "تخم مغول و انگلیس" معرفی کرده بر هدر رفتن دانایی‌های این مرد تاسف میخورد. از همین روتمام آثار پورداوود و معین محکوم به زوال و فنا برآورد می‌شدند چرا که نگارش آنان، با تحریک و اغوای انگلستان، هدفی جز سر و سامان دادن بارزش‌های فرهنگی ایران نداشت. مطهری حتی درین کتاب انتقاد از سفاکی‌های مغول‌وار اعراب‌را نیز جایز ندانسته آنرا از اسباب تضعیف اسلام بشمار می‌آورد (۸۴). با دقت و تعمق درین کتاب درک می‌کنیم که تضاد خمینی با ملی، ملیت و ملی‌گرایی که در سخنرانی‌هایش بعد از انقلاب به تفصیل بچشم میخورد ریشه در کجا دارد، و اصلاً "صحت اختلاف با جبهه ملی و... نیست (ط).

از این مطلب میتوان چنین نتیجه گیری کرد که رژیم ولایت فقیه که به نمایندگی خمینی در ایران مصدر قدرت است در هر جامعه مسلمان دیگری، و در هر زمان دیگری که سر کار بیاید اگر آب دستش باشد بزمین میگذارد تا کباده صدور انقلاب را بر فراز شانهای استوار دارد. این امر بی‌تردید بحران زاست. چه در داخل جامعه مفروضه فوق، چه در منطقه و چه در سطح بین‌المللی ولی این بحران نه شرط وجود این نوع رژیمها است و نه شرط بقا و دوام آنها. بحرانهایی از این دست شرط نیستند بلکه نتیجه و حاصل ضروری اجتماع علل و اسبابی هستند که از نظریه لزوم شرعی صدور انقلاب و وحدت امت اسلامی ناشی میگردد. توجه به این مسئله اساسی است که بدانیم خمینی و رشید رضا و امثال و اقرانشان فقط به آرمان‌های اعتقادی و ایدئولوژیکی‌شان اهمیت میدهند نه به بحران ناشی از آنها (۸۵). توجه نکردن بمسئله صدور انقلاب و توحید امت مسلمه ترک یک واجب شرعی است، و ترک واجب به هر بهانه‌یی یک عمل حرام است. بدینرو در صدر برنامه‌ها همین مسئله صدور انقلاب قرار دارد.

از جانب دیگر حریف واقعی و شماره یک این نوع رژیمها نه در خارج از

مملکت و سرزمین اقتدار آنها بلکه در همجنس ناهمگون و متضاد آنها در درون جامعه می‌باشد. همجنس باین اعتبار که هر دو خاستگاه تاریخی در جامعه داشته و از اعتقادات خلق ریشه میگیرند و ناهمگون به این اعتبار که یکی تبلور جهالت‌های بشری و دیگری تبلور معرفت‌های متحول و نوشکفته او می‌باشند. این دو همجنس ناهمگون، در هم پیچیده و متخالف در طول تاریخ پنجه ستیزه یکبار از کف یکدیگر در نگسلانده و بلکه تاریخ همین ستیزه مداوم آنهاست. آن که تبلور معرفت‌ها است متحول و متغیر و باز رونده، و آن که تبلور جهالت‌ها است خشک و ایستا و باز دارنده است. آن یکی در اعماق وجود انسان جوهری ریشه کرده و هر از گاهی در خمیره یک انسان کامل محمل عینی و مظهر خارجی میجوید، و آن دومی سیطره قشری در سطوح مبتذل جامعه داشته و هر دم بسبب استتپهارش به باور غره توده‌ها آن مجالی جلوه و مظاهر ظهور کمالی را چون گلان بستان معرفت سر می‌برد تا دل بلبلان را داغدار غیرت و حسرت کند. و اینچنین است که در طول قرون مزدک و مانی و منصور و سهروردی و ملاصدرا و شیخ احمد و میرزا علیمحمد، این بر فروزندگان چراغهای اشراق، طعمه تیغ تکفیر و تزویر ظالمان ظلمت پناه حکومتگر شده‌اند.

به دلیل همین امر است که ناخدای کشتی خدا باوران ساده لوح مقلد، دشمن تاریخی خود را همیشه در زمره آنان جسته که بجای تقلید هوای تفکر در سر داشته‌اند، و هر چه را که در طول تاریخ سبب تغذیه فکر و تحول اندیشه میشده به حد شرعی محدود و بفتوای دینی غرقه آتش ظلمت و آب جهالت نموده است. از همین جا است که میلیون‌ها میلیون کتب کتابخانه‌های مصر و ایران و روم و هر جا که پای فقیهان بدانجا گشاده گشت منهدم شد و جای خود را به کتب حدیث و رجال و ... داد. این همه بدان دلیل بود که حریف پنجه در پنجه خرد کیش بی سلاح و آواره شود و شیشه چراغهای همتش بسنگ حادثه کوردلانه قشریت شکسته گردد. ولی نور کلی با خاموشی هر چراغی فزونی بیشتری می‌گرفت و قوام بیشتری می‌یافت چرا که به شجره زیتونه لامکانی متصل بود. و بهمین علت بود که هرگز قدرت حاکمه دین سالار قادر بر خاموش کردن نور معرفت قوم تحت سلطه خود نگشت. نوری که هر از چند گاهی چنان شدت می‌گرفت که چشم خفاش واره دین سالاران را کور و ناتوان می‌ساخت.

امروزه آنکه زمانی انعکاس صدای قلب‌های منتظر بتنگ آمدگان از ستم نابرابری‌ها بود، لشکر فریب خوردگان مفتون را بسیج کرده تا با تشدید تضادها در ورای مرزها طنین توحید امی از ماء‌ذنه مساجد بگوش فلک رساند، حال آنکه خود در کشاکش تاریخی با سویه ناهمگون همجنس خود در درون مرزها غریب ریزش کاخ سلطه هزاره ضحاکیش را در قلب‌های بخویش آمده منعکس مینماید.

خاتمه

اکنون جهانی بتقریب با چند و چون کار خمینی جبار، این دیو واژونه تاریخی ایران آشنا است. دیو واژونه‌یی که با خود نیز دچار ناهم‌سازگاری و ناهمگونی است. دیوی که از یکسو تبلور جوهر جامعه آسیایی و نماینده معصومیت و

طهارت و خداگونگی بی است که در فرد فرد آدمیان یک چنین جامعه‌یی نطفه دارد و از سوی دیگر تبلور تمامی مکاری‌های تاریخی زاهدانه، خام‌خردان خشک دماغ شریعت مدار می‌باشد. آنان که خدا جویند و خدای ذهنی‌شان به کوچکی بتی بقواره، نامیون خمینی است پرستندگان جوهر فعلیت نایافته خویش براساس معایبر سنتی مذهب باستانی می‌باشند، و بدین سبب خمینی را آنچنان می‌پرستند که اگر خویشانشان بر جای او تکیه می‌زدند، خود را شایسته پرستش سایر مردمان می‌خواستند. خمینی پرستی نهاد نهفته، انسانهای قنات‌زاده، ایران است. خمینی تبلور همه باورها، باور به خوبی‌ها و پاکی‌هاست. هر چه خمینی میکند خوب است و طاعتش بر جان واجب. پس چه عجب که شش میلیون نهاد ناشکفته شیفته یکجا با استقبال بت گمگشته خویش رود. خمینی نه حاصل مخالفت‌های خود با شاه، که محصول ارزش باورهای است که انسان‌ها ساخته و باو ارزانی داشته‌اند. ولی خمینی بزهکار حرمت باور توده ستم‌زده به معصومیت و پاکی را تاراج طوفان سموم نمود و جلوه ضحاک‌ی خویش را بر اریکه قدرت نشاند. این دیو بازگونه که مذهب قوم رفته‌یی را بر خلق زنده‌یی چتر می‌گسترده دیر آمده بود، زمانی آمده بود که نطفه‌های خرد نوخاستگان شروق اظلال بر بار نشسته بودند و به پنجه‌چیرگی دست‌های اسکلت واره، او را بند بند می‌کردند. و خمینی بر خلاف همه جباران تاریخ شرق که خویشین را در باور توده‌ها بمثابه فرستاده‌یی الهی جهت امحاء آئین‌های گذشته و برپائی آئینی نو، و یا چون حامی آئین موجود جا میکردند و برای تداوم حکومت خویش از ثمرات باغ این انگاره مستغنی از قید و تیغ میگشتند، واژگونه آمده بود. او به ضرب شمشیر نیامد تا سپس بر موج باور مردم کشتیرانی کند، او سوار بر سیلاب خشم توده شد و چون نوخاستگان شروق اظلال بنیاد شعوده او را بر ملاء کرده او را به غرقاب تاریخی‌اش رهنمون ساختند، گزlk مردم ستیز برگرفته عربده هل من مبارز کشید.

آری آنچه خمینی تاریخ ایران را در مقطع امروزیش از سایر همزادان دیو پناه روی سیاهش متمایز میکند، این واقعیت است که همه جباران و مستبدان درین سرزمین ابتدا بضر شمشیر سلطه جسته پس آنگاه به سیطره آئینی استقرار یافتند، حال آنکه خمینی ابتدا گل شکفته باور توده‌های بخشم آمده بود که در کوتاه مدتی بعوض اعمال سیطره آئینی دست بقبضه شمشیر سلطه جو برد و آنجا که ضرب تیغ تهمت تکفیر و تزویر را برای اصم‌کردن لسان تیز نطقان کند شده دید، سلاح جهالت بر آهخت و در برابر قلم معرفت و قدم همت بزبان آتش و گلوله سخن گفت. و بدینرو است که خمینی دیو واژونه تاریخ ایران است. او پشت بدروازۀ ورود، در صحنه مبارزات خلق‌ها پا نهاد و نیامده رفتن خود را مقدر نمود.

پس بی‌سبب نیست که امروز خمینی جز مثنی زبوان که همیشه گرد چتر قدرت طواف میکنند پایگاهی دیگر در میان مردم ندارد چرا که همه، ظلم تاریخ را می‌بینند که در خمینی و اذناش تجلی یافته و گویی برای العین این تخته فلک حد و تعزیر است که در چار سوق شیراز برپا شده تا شراب را نیز از حجره بکارت زجاجیه و عنبیه برکشیده، گیسو آشفته و عرق بر نگرفته بزیر مهمیز جولان‌های جاهلانه شیخ دگر خوان بدارند و بمثابه "مفسد فی الارض و فاسد بالذات" حکم

اسلامی در عهده‌اش بگیرند. امروز در بوستان معرفت قرون خالیه جغد تیره دل ناشرمسارانه گوش گلان نورخواره را آزرده، صیحه سیطره، تباهی خویش میکند و از گلریزان وحشت سموم انفاس شوم مرگبارش نوحاستگان شروق‌اظلال اعتباری سرنابر کرده در خاک تیره آغوش میگیرند. ولی با اینهمه جرس جاوید "إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" گوشنواز چراغ چشمان براه باد نهاده‌یی است که بسیل انتظارراه خواب غرقه غرقاب ستاره شماری کرده‌اند، و بدینرو است که راه نفس در گلوگاه خمینی تاریخ ایران تنگ شده و می‌رود که در فرود باره طلسم یاره قلاده تقلید، بضرپ شاخ قوچ ذی‌القرنینی این سیاه پوش ناشرمسار منطمس شعله‌های انوشه خشم خلق گردد.

پس جا دارد که‌دمی با خود آئیم و بر این انگاره غیر منطبق بامجاری واقعیت خویش زمانی درنگ کنیم که نه آیا اگر خمینی تا کنون مانده بدین سبب بوده که ما او را نه بدان قرار که هست بلکه بدان سان که آمال ما اقتضاء مینمود میدیدیم؟ هر لحظه که خمینی آن سان که هست دیده شود نوازنده ضرورت دُرّای رفتنش را می‌نوازد. نقطه ضعف این جبار در ناسازگاری او با محیط همگون زیست انسان اجتماعی است. این نقطه ضعف نباید بمتأبه چاره زیستی او محسوب شود. اگر خمینی بعراق لشکر میکشد نه برای نیاز به ایجاد بحران و نه برای سربوش نهادن بر نارسایی‌های اقتصادی - اجتماعی است که بدلیل ویژگی تفکری است که او آنرا نمایندگی میکند. تفکری که بر اساس آن مرز میان جهان اسلام باید از میان برود و امت واحده‌یی تحت قیادت امامی واحد بوجود آید. تفکری که اصول اساسی و خطوط کلی و جزئی خود را در طول چهارده قرن کاملاً حفظ کرده و از هرگونه تحول و تغییری بدور مانده است. این جبار باقی مانده از نسل جانوران ما قبل تاریخ معرفت بشری است که باید بقواعد خود او به شناخت او کوشید. همچنان که زیست شناسان اگر امروز فردی از یک نسل از میان رفته را ببابند، او را در شرایط زیستی خاص عهد تاریخی او مورد بررسی قرار میدهند نه شرایط امروزی زیست که گونه‌های دیگری از حیات تکامل یافته را اقتضا مینماید.

توضیحات

الف - بر اساس همین استدلال سازمانی موسوم بانجمن حجتیه مهدویه در ایران تشکیل شد و جلسات مختلف و گسترده‌یی برای پروردن مبلغانی جهت مبارزه با بهائیت بوجود آورد. رئیس این انجمن آخوندی است موسوم به "حجت الاسلام حلبی" و نظریات وی که مورد تایید کلیه علما و مراجع تقلید شیعه بوده است (وی حتی از سهم امام خمینی و با اجازه خمینی کمک مالی دریافت می‌نمود) بر اصل عدم دخالت در سیاست و انتظار ظهور مهدی موعود را کشیدن دور می‌زند. دعوت به کناره جویی از سیاست از جانب دیگر مورد تایید ساواک نیز بود. در واقع همچنانکه خواهیم دید اندیشه‌های حلبی ادامه دقیق و صحیح نظریات شیعه می‌باشد که در تعارض با نظریات فدائیان اسلام و "خط" موسوم به "خط امام" که تز دفاع از وحدت دین و سیاست است و دارای هیچ تکیه‌گاهی در فرهنگ تشیع

نیست قرار میگیرد.

ب - حکومت آسمانی، بآن شکل از اداره جامعه گفته می شود که در آن قانون اساسی ناشی از اجتماع فردها و یا برخاسته از آراء مردم نیست، بلکه از مصدر ولی سرچشمه میگیرد. از جانب دیگر قانونگذار (شارع) خود علاوه بر وظیفه تشریعی دارای وظیفه اجرائی نیز می باشد. از همین روست که محمد پس از ۱۳ سال دعوت و تشریح اصول، به بوجود آوردن "امتی" کوشید که در آن فروع قوانین ناظر بر جزء جزء امور آدمی بتدریج جهت صدور و شآن نزول یافتند.

ج - نظریات ابن خلدون راجع به تناسخ و تعطیل قابل استناد نمی باشد چون از کوچکترین نظر فلسفی و حکمی برخوردار نیست. درینمورد رجوع به "الملل و النحل" شهرستانی فقیه سنی و کتاب غیبت شیخ طوسی فقیه شیعی خالی از فایده نیست.

د - ارتداد شیعیان که درین پنجاه ساله بنا بفتوای یکی از فقهای الازهر منسوخ شد، بعلت عدم اطاعت آنان از حکومت اسلامی وقت و انتظار ظهور داشتن بوده است.

ه - ابیات زیر ناظر بهمین امر است.

جان عریان ز دست جانانه جامهها بر دوام میگیرد
چنبر چار پیچ هفت اندام چرخ بر اوج بام میگیرد
دختر رز بصنع مادر دهر پخته در جوف خام میگیرد
وز دل بحر شیره قهر صید و صیاد و دام میگیرد

و - درینمورد رجوع شود بکشف الاسرار خمینی. وی در فصلی از کتاب فوق کوشیده که با احصاء کردن نام علماء و کتب مکتوبه توسط آنان در دوران پیش از سیطره صفویه خلاف این امر را، که شیعه پناهی صفویه سبب قدرت گیری تشیع در ایران شد، باثبات رساند. ولی میزان کتب و رسائل منقوله توسط وی در قیاس با آنچه پس از صفویه نوشته شده بطلان کلام وی را آشکار میکند.

ز - درمورد رابطه خمینی با "فدائیان اسلام" دلیل غیر استدلالی و مستقیمی تا قبل از انقلاب در دسترس نبود و همه کوشش محققان مصروف استنباط امر فوق از خلال شواهد بود. ولی بدنبال انقلاب، تمام کسانی که ترور کسروی را بطرز مسخره آمیزی انکار میکردند و میکوشیدند که این امر را از ساحت خمینی دور سازند بصراحت بامر فوق اقرار و افتخار نمودند. نشانه های ارتباط خمینی با فدائیان اسلام و هدایت فکری و فتوایی آنان جهت ترور مخالفان، بعد از انقلاب، خط اصیل انقلاب و خط اصیل امام و خط اصیل اسلام خوانده شد و در برابر خط مماشات جویانه اسلام آمریکائی و اسلام شاهنشاهی قرار گرفت. در دو کلمه "فدائیان اسلام" خط امام و "حجتیه" اسلام آمریکایی شدند. اکنون برای اطلاع از عمق روابط فدائیان

اسلام و ترورهای "اسلامیشان"، که بعلت توسط جزئی "ترورکور" خوانده شده (حال آنکه از منطق "خط امامی" بر خورداری کامل داشته) ، با دستورات روح‌الله خمینی گزارشی از شرح احوال مهدی عراقی ذکر میشود :

" شهید حاج مهدی عراقی بعد از شهریور بیست در کنار فدائیان اسلام و شهید نواب صفوی به جهاد مسلحانه پرداخت و در طرح اعدام کسروی خائن شرکت داشت. او در نهضت موتلفه اسلامی فعالیتی چشمگیر داشت و عضو شورای مرکزی آن بود. او در تشکیل جناح مسلح جمعیت‌های موتلفه اسلامی و تشکیل کمیته طرح و تهیه اسلحه و کمیته انتقام در اعدام حسنعلی منصور به‌مراه برادران دیگر چون حاجی صادق امانی ، محمد بخارایی ، نیک‌نژاد و هرندی شرکت فعال داشت. وی در مورد ترور عبدالحسین هژیر نخست وزیر شاه گفت: " حکم اعدام انقلابی توسط مرحوم نواب در یک جلسه کاملاً" سری با شرکت چند تن از اعضای فدائیان اسلام صادر شد. من به مرحوم نواب روی آوردم ، او هم در یک جلسه سری حکم اعدام هژیر را صادر کرد. "عراقی پس از انقلاب به عضویت شورای ۳۰ نفره حزب جمهوری اسلامی درآمد. پس از کشته شدن او خمینی گفت: " من ایشان را حدود بیست سال است که می‌شناسم او به تنهایی بیست نفر بود او برادر و فرزند خوب و عزیز من بود. شهادت او برای من سنگین بود". پسر عراقی درین‌مورد گفت " پدر من سر ارادات بدو نفر خم کرد یکی نواب صفوی دوم خمینی".

با اینهمه آنچه بیشتر پرده از روابط خمینی و فدائیان اسلام و ترور شخصیت‌ها توسط آنها بر میدارد در گفته‌های بهشتی نمایان میگردد. وی پس از کشته شدن عراقی گفت: "شهید عزیز این روزمان حاج مهدی عراقی است و از یاران ایشان مرحوم حاج صادق امانی بوده است. اینها بازوان توانای انقلاب در خط اصیل اسلام بودند. اینها بر اساس اعتقاد به ولایت فقیه که از همان وقت خط اینها خط اسلام اصیل ، خط اسلام همراه با پذیرش رهبری تمام عیار فقیه جامع‌الشرایط بود. اینها برای اینکه تشکیلات عزیز موثر زیر زمینی‌شان یک تشکیلات تمام عیار اسلامی باشد و دچار انحراف نشود خدمت امام رفته بودند و به ایشان پیشنهاد کرده بودند که یک شورای فقهی وابسته به ولایت فقیه برای تشکیلات داشته باشند و چهار نفر و از جمله مرا "بهشتی" خواسته بودند که ایشان تعیین کنند، و اینکار را هم کردند. . . . روزی حاج صادق امانی به بهانه حدیث پرسیدن نزد من (بهشتی) آمد و پرسید: بنظر شما اگر ما چند تا از این مهره‌های اصلی طاغوت را سر به نیست کنیم در این مقطع انقلاب کار درستی هست یا نه؟ من حس کردم ایشان می‌خواهد ببیند آیا از نظر فقهی و از نظر اجازه حاکم شرع (بهشتی به نمایندگی از خمینی) می‌توانند اینکار را بکنند یا نه. . . . حاج صادق امانی و حاج مهدی عراقی و چند تن دیگر در شاخه نظامی این تشکیلات بودند و اسلحه‌ی داشتند و خودشان را آماده میکردند و جوانان عزیز را تربیت میکردند. اطراف مسگرآباد میدان تیرشان بود. اینها در تمام مراحل مبارزاتی بخصوص در مرحله سال ۴۱ تا سال ۴۳ توانستند فعال باشند اینها با تمام وجودشان در خط اصیل اسلام و قرآن و فقاقت ، همان که امروز بآن میگوئید خط امام حرکت کردند. مهدی عراقی تا آخرین روزهای زندگی عشقش، امام و آرمان

امام و خط امام بود... "لاجوردی نیز گفت" عراقی و صفوی و ... از امام فتوا میگرفتند و مهره‌های طاغوت را اعدام میکردند".

به نقل از اطلاعات پنج شهریور ۱۳۶۲

خ- درینمورد نیز رجوع بکتاب "کشف الاسرار" نشان میدهد که خمینی در عمق اندیشه یک متعصب شیعه و یک مسلمان ضدسنی است. ولی اکنون باقتضای ضرورت زمانه یک عقب نشینی تاکتیکی کرده و بدون آنکه اصول اعتقادی اش مورد خلل واقع شود از وحدت عالم اسلامی دفاع میکند تا اگر عمر و بخت یاری کرد بموقع علم شیعه پناهی را برافرازد و سنیان را موظف بقبول اصول شیعیان بنماید. درحقیقت آخرین مرحله مبارزه خمینی و "خط" وی مبارزه ایدئولوژیک گسترده با تسنن خواهد بود، اکنون هنوز در بطن شیعه مخالفان بقدر کافی زیادند که فرصت باغیاری نمی‌رسد.

در زمینه این مخالفت‌ها خامنه‌یی رئیس جمهور میگوید: "همه اعضای حزب جمهوری اسلامی مسلمان پیرو خط امام و مقلد امامند ولی اختلاف سلیقه و اختلاف نظر در شورای مرکزی حزب هست اما آنچنان نیست که دو گروه را بمبارزه با یکدیگر برانگیزد و این اشکالی ندارد و آشکارتر اینکه امام هر دو جریان را می‌شناسند و تایید میکنند و امام بهر دو طرف جریان اظهار لطف داشته و اگر اشتباهی باشد در حدی نیست که ایجاد اختلاف کند. چه اشکالی دارد که در یک مسئله فقهی (بر اساس اصول فقه شیعه) یا در بازرگانی... دو نوع فکر کنیم و با هم همزیستی داشته باشیم، اکنون که بین برادران شیعه و سنی بوحدت می‌رسیم". ۳۱ مرداد مشهد نطق علی خامنه‌یی در مورد حزب جمهوری اسلامی" به نقل از روزنامه جمهوری اسلامی

۱ شهریور ۱۳۶۲

ط- ایده‌های "پان اسلامیستی" از زمره آن اصول اعتقادی است که اندیشه ارتجاعی‌ترین بخش‌های قشری گرای مذهبی تا متفکرترین جامعه‌شناسان اسلامشناس را فرامیگیرد. درینمورد میتوان به مقدمه کتاب ولایت فقیه خمینی، نهضت‌های اسلامی در سده اخیر از مطهری (عربی) و مقدمه کتاب اسلامشناسی مرحوم شریعتی رجوع نمود. در همه کتب فوق‌الذکر رهایی مستضعفین در قید تجدیدحیات اتوپیای امت واحده مسلم، طراز خلافت عثمانی میباشد. سید علی خامنه‌یی امر وحدت امت اسلامی را چنین خلاصه میکند "برای امام مرز مفهومی ندارد" اردیبهشت ۱۳۶۱

۱- خمینی اردیبهشت ۱۳۶۱

۲- رجوع به کتاب غیبت. شیخ طوسی ص ۱۰۲

۳- این نظریه در کتاب امت و امامت دکتر شریعتی نیز عیناً انعکاس

یافته است.

۴- رجوع به نائینی کتاب "تنبیه الامه و تنزیه المله"

۵- المواقف صص: ۴۰۱-۴۱۳

۶- مقدمه: ج اول ۲۸۵-۳۸۶ (چ فرانسه)

۷- اصول: صص ۲۷۱-۲۷۵، بخصوص بحث گشوده در ص ۲۳۵

۸- سنن : ج ۷ - ص ۱۲۸

۹- غزالی ترجمه لائوست (چ فرانسه) ص ۲۳۱ و ص ۱۰۵

۱۰- ولایت بر دو نوع است ، ولایت عامه ، و ولایت خاصه . اولین نوع ، قدرتی است که تمام اولیاء خدا با نیل بمراتب کمالی در استفاضه آن یکسان هستند . دومین نوع ، قدرتی خاص انبیاء و ائمه می باشد . ولایت بلحاظ ماهیت یا تکوینی است یا تشریحی . اولین نوع ، قدرت خلق و ابداع بامر کن فیکون است ، و این در حالی است که اراده ولی در اراده مولی فانی شده است و حکم آیه و "مَتَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" تحقق یافته . نوع ثانی قدرت تشریح احکام شرعی است . بر اساس فرهنگ شیعه ولایت امام ، ولایتی خاصه و تکوینیه می باشد .

۱۱- یعنی حکومت محمد در مدینه عبارت از یک دستگاه اجرایی دولتی برای تحقق احکام قانون الهی قرآن بوده است .

۱۲- یعنی خلیفه الرسول ، فقط در صورتی خلافت را شده و مشروعیت دارد که ابتدائاً " خلیفه الله فی الارض و ولی الله و در واقع وارث قدرت معنوی محمدی باشد .

۱۳- در واقع در امر امامت ، همچون امر حکومت ، ولایت امام نسبت به امت بمتابه ولایت وکیل نسبت به شخص دیوانه و سفیه و صغیر و ولایت چوپان نسبت به کله بوده و بدینرو هیچگونه اختیاری برای امت در برابر امام بجا نیست .

۱۴- رجوع به همه کتب فقهی سنی و شیعه : باب اجتهاد و تقلید . از جمله شرایع : چ سنگی عربی ، شرح لمعه چ سنگی عربی .

۱۵- زیرا انتخاب خلیفه از امور شرعی و راجع به اجتهاد است .

۱۶- تفتازانی : احکام سلطانیه ص ۷- ۱۵ باعتقاد معتزله ، یک امت تعدادی بین سه تا پنج نفر دارد ، و حتی تا یک نفر نیز این تعداد پائین می آید !

۱۷- رشید رضا . خلافت و امامت العظمی . چ فرانسه . ص ۱۷ ، همچنین

سنهوری : خلافت . در مبحث انتخاب و حاکم .

۱۸- رجوع به سخنرانی مشکینی ، امام جمعه موقت شهرهای مختلفه ایران

در مورد عزل بنی صدر از ریاست جمهوری

۱۹- رجوع به "امت و امامت" شریعتی

۲۰- غلات از فرق شیعه بوده معتقد به الوهیت علی بودند رجوع به

شهرستانی . الملل و النحل .

۲۱- ولی چون آفتاب آمد نبی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله .

گلشن راز . شیخ محمود شبستری

۲۲- حدیث نبوی (اولیائی تحت قبایی لایعر فُهم غیری) یعنی صاحبان

ولایت من زیر خیمه های عزت من پوشیده اند و جز من کسی آنها را نمی شناسد .

رجوع به مفاتیح الاعجاز ، همچنین مرصاد العباد از شیخ نجم الدین رازی .

۲۳- رجوع به مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز : شیخ محمد لاهیجی ص

۲۷۳- ۲۸۷ و ۳۱۳- ۳۲۶

۲۴- رجوع به سهروردی . فلسفه اشراق چ عربی ص ۱۱ ، چ فارسی ص ۱۰-

و ص ۴۰۰ . همچنین رجوع به مثنوی مولوی : ابیاتی از قبیل

چون امیر جمله دلها شوی
پس بهر دوری ولی قائم است
هم درین دوران خلیفه حق تویی
آزمایش تا قیامت دائم است
نکته کم کن بر فن و بر کام خویش
مگسل از پیغمبر ایام خویش

۲۵- قابل توجه است که تقیه دست‌آویز فقهای تشیع برای نپرداختن به امور سیاسی بود، و اصولاً "شعار جدایی دین از سیاست بر همین پایه قرار داشت. خمینی در "ولایت فقیه" میگوید تقیه و حکم تقیه ائمه نه بواسطه ترس از جان بلکه بجهت حفظ دین بود، درین زمان دخالت در سیاست و شکست تقیه از نماز و روزه مهمتر است.

۲۶- دکتر شریعتی شیعه را به علوی و صفوی تقسیم کرده اولی را ایدئولوژی انقلابی و دومی را ایدئولوژی حکومت میداند. واقعیت آن است که اولی وسیله مخالفت با قدرت و دومی وسیله اعمال قدرت می باشد.

۲۷- مثل داریوش، کورش، اسکندر و ... رجوع به کیرشمن، تاریخ ایران. همچنین ایران در زمان ساسانیان از کریستن سن.

۲۸- سر سلسله‌های جدید خود را برگزیدگان الهی و جانشینان شاهان قبل معرفی میکردند. مثل اسکندر که خود را پسر خدا و جانشین داریوش سوم معرفی نمود. رجوع بمنابع فوق.

۲۹- مثل محمد رضا پهلوی که در تکمیل القابش خود را "خدايگان" نیز نامید.

۳۰- برای اینکار در تاریخ مکتوب دست برده خود را سید قرشی خواندند. رجوع به رستم التواریخ در احوال محمد حسن خان قاجار.

۳۱- ملاصدرا- اسفار ترجمه بفارسی از مصلح ج دوم ص ص ۱۸۸-۲۰۰
کمال نفس و بقای آن با قطع وجود تعلقی همچنین رجوع به سهروردی ص ۱۰ و ۱۱ و لاهیجی شرح گلشن ص ص ۲۸۶-۲۹۰

۳۲- مثل شاه عباس که یکی دو فرسخ پیاده بسوی مشهد رفت.
۳۳- ترجمه بفرانسه توسط لائوست ۱۹۳۴ تحت عنوان: "خلافت در دکنترین رشید رضا"

۳۴- رشید رضا. ه، ک ص ۳۱، ۳۴ و ۳۵

۳۵- قاهره، چ ۱۹۲۵

۳۶- چهار سپتامبر ۱۹۲۵

۳۷- چاپ شده در نشریه السیاسه، ۱۳ اوت ۱۹۲۵

۳۸- چ پاریس ۱۹۳۰

۳۹- منتشره در ایران بتاریخ ۱۳۲۹

۴۰- مطالب این جزوه عیناً "قانون اساسی فعلی ایران است، و بطور کلی میتوان گفت که هرچه اکنون در ایران خمینی زده امروزی میگردد منطبق با مطالب جزوه فوق است.

۴۱- جمله منسوب به بروجردی که هنوز هم توسط مقلدینش نقل می‌شود.

۴۲- برای کسب اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب "فدائیان اسلام" تحقیق از سازمان رهایی.

۴۳- یکی از دلایل انقلابی بودن خمینی!! همین نظر خاص او نسبت به

دخالت در امور سیاسی است. (رجوع به مباحثات خطامامی‌ها با اعضای حجتیه)
۴۴- رجوع بکتاب مختلفه خمینی از قبیل کشف‌الاسرار و ولایت فقیه و تحریر
الوسيله

۴۵- زمينه سازي کودتای بیست و هشت مرداد توسط خمینی، امری مخفی
نیست. برای این امر رجوع کنید به کتاب فدائیان اسلام. همچنین اعلامیه سازمان
مجاهدین خلق ایران (۱۳۶۱)

علاوه بر آن رژیمي که خمینی سردمداریش را بعهدده دارد هر روز با قلب
حقایق تاریخی در جهت انتساب کوشش‌های تاریخی، مصدق برای ملی کردن نفت
به کاشانی از هیچ تلاشی فروگذاری نمیکنند.

۴۶- عصر عاشورا محرم ۱۳۸۳

۴۷- ساعت سه صبح ۱۲ محرم ۱۳۸۳ مقارن با یانزده خرداد ۱۳۴۲

۴۸- نظریه نیشابوری، عبده، رشید رضا، همچنین رازی و تفتازانی. رجوع
شود بکتاب "خلافت در دکتترین رشید رضا" از لائوست صفحات ۲۳ و ۲۴ و ۸۵

۴۹- حکومت اسلامی خمینی، ص ۱۷

۵۰- همان کتاب صفحات ۲۴ و ۲۵

۵۱- ه- ک صفحه ۲۵

۵۲- رشید رضا ه- ک ص ص ۲۵ - ۳۰ خمینی : ه- ک ص ص ۳۸ - ۴۴

۵۳- تفتازانی - عقاید النسفيه، "النساء ناقصات العقل والدين" ص ۱۸

همچنین رجوع شود به نهج‌البلاغه و بحارالانوار مجلسی

۵۴- رشید رضا ص ۱۷ و ۸۵. خمینی ص ۴۵

۵۵- رشید رضا - ه- ک : ص ۸۵ خمینی ص ۵۳

۵۶- رشید رضا - ه- ک : ص ۳۰ و ۸۸ خمینی ص ۱۵۴

۵۷- رشید رضا تا ص ۶۲، سنهوری "خلافت" فصل در شرایط خلیفه

۵۸- خمینی ه- ک نقل مطالب این بخش بصورت تلخیص از کتاب خمینی

می باشد.

۵۹- خمینی ه- ک

۶۰- درین زمینه شهرستانی در الملل و النحل بحثی دارد تحت عنوان

"مشروعیت خلافت مفضول علیرغم وجود افضل" نظیر این بحث در آراء سایر

فقها نیز طرح شده است. قاضی‌عضد در المواقف خلافت خلفای راشدین را

بترتیب منطبق با درجه افضلیت آنان دانسته فقط در موردعلی و عثمان

تردید میکند. در واقع بحث بر سر این است که در هر دوره شایسته‌ترین فردبر

اساس معیارهای اسلامی حق خلافت دارد، و بحث بر سر دامنه اجرایی قدرت او

نیست.

۶۱- مقاله‌یی از هانری کربن درمسئله اجتهاد ص ۳۲- ۴۰ "آداب و ارزش‌ها

در اسلام کنونی" مجموعه مقاله چ فرانسه بکوشش ژاک برک

۶۲- ولایت فقیه چ ۱۳۴۷ چاپ جیبی، بدون نام انتشارات، ص ۴۶

۶۳- باب اجتهاد در همه کتب فقهی، همچنین رجوع بمقاله فوق‌الذکر

از کربن.

۶۴- البته خمینی امروزه خود را خدای روی زمین میدانند.

- ۶۵- رجوع به تنبیه الامه و تنزیه المله . نائینی ج ۱۳۲۷ ص ۶۲
 ۶۶- خلافت در دکترین رشید رضا چ فرانسه ترجمه لائوست ص ۶۲
 ۶۷- ه - ک ص ص ۲۵ - ۲۷
 ۶۸- شرح گلشن
 ۶۹- رجوع بهمه کتب فقهی شیعه و سنی
 ۷۰- این امر بصورت یک ماده قانونی در قانون اساسی ۱۳۲۴ ایران موجود است .
- ۷۱- کتاب ولایت فقیه ص ۸
 ۷۲- بغدادی : اصول ، ص ۲۷۴
 ۷۳- ه - ک ، ه - ص
 ۷۴- الماوردی - احکام سلطانیه ص ۱۶
 ۷۵- المواقف ، نقل از لائوست : خلافت در دکترین رشید رضا ص ۸۱
 ۷۶- لائوست ه - ک ، ه - ص
 ۷۷- تفتازانی - عقاید النسفیة ص ۱۴۸
 ۷۸- ابن خلدون "مقدمه" ج عربی ص اول ص ۲۳۲
 ۷۹- شهرستانی . "الملل و النحل" ج عربی ص ۲۵۰ همچنین رجوع به لائوست : "تثعب در اسلام" ج فرانسه ص ۳۷۵
 ۸۰- مجموعه آثار شریعتی : "اسلام شناسی" ، و جزوه "مارقین ، ناکثین . . ."
 ۸۱- رشید رضا ، ه - ک ج فرانسه ص ۸۴
 ۸۲- رجوع "به خدمات متقابل اسلام و ایران" ، چاپ دوم تهران ۱۳۵۷ .
 مطالعه تمام این کتاب برای آگاهی باساس نظریات خمینی در مورد مسائل "ملی و ملیت" ضروری است .
- ۸۳- خمینی یکبار پس از انقلاب گفت : مهم نیست برق نداشته باشیم من یادم است ۶۰ سال پیش برق نبود و هیچ اشکالی در زندگی کسی ایجاد نمی کرد ، مهم این است که اسلام را داشته باشیم .

منابع

بیروت	چاپ (عربی)	مقدمه	ابن خلدون
۱۹۸۱	چاپ دوم فرانسه پاریس	احکام سلطانیه	الماوردی
	چاپ قاهره	آداب و ارزشها در اسلام	برک (ژاک)
	چاپ پاریس	کنونی (مجموعه مقاله)	بغدادی
	عربی چاپ قاهره	اصول	تفتازانی
	عربی چاپ قاهره	عقاید النسفیة	خمینی
	بدون تاریخ	ولایت فقیه	خمینی
	چاپ تهران ۱۳۲۳	کشف الاسرار	خمینی
	تجدید چاپ تهران ۱۳۶۱	پرواز در ملکوت	خمینی
	چاپ قم	تحریر الوسیله	خمینی

چاپ قم	(۵ جلد) عربی	خمینی مکاسب
چاپ تهران ۱۳۶۱	مجموعه سخنرانی‌ها	خمینی
چاپ قاهره	خلافت و امامت العظمی	رشید رضا
چاپ تهران	رستم التواریخ (بکوشش	رستم الحکماء
	م . مشیری) .	
پاریس ۱۹۲۰	خلافت	سنهوری
	اسلامشناسی (۳ جلد)	شریعتی
	مذهب علیه مذهب	شریعتی
	امت و امامت	شریعتی
چاپ دانشگاه تهران	جزوه مارقین ، ناکثین	شریعتی
چاپ تهران	ادوار فقه (۳ جلد)	شهابی
چاپ دانشگاه تهران	اصول	شهابی
	النظرة الدقیقة فی	شهابی
	البسیطة الحقیقیة	
چاپ دانشگاه تهران	الاسلام والشیعة الامامیة	شهابی
چاپ بیروت - تجدید چاپ	الملل و النحل	شهرستانی
پاریس - انتشارات سند باد		
چاپ سنگی قم	کتاب غیبت	شیخ طوسی
چاپ تهران	گلشن راز	شیخ محمود شبستری
چاپ تهران	مفاتیح الاعجاز فی شرح	شیخ محمود لاهیجی
	گلشن راز	
تهران چاپ متعدد	مرصاد العباد من المبدأ	شیخ نجم‌الدین رازی
	الی المعاد	
دانشگاه تهران (عربی-فارسی)	حکمت اشراق	شیخ شهاب‌الدین
تهران	هیاكل النور	سهروردی
تهران	عقل سرخ	شیخ شهاب‌الدین
		سهروردی
قاهره ۱۹۲۵	الاسلام و اصول الحکم	شیخ علی عبدالرزاق
قاهره ۱۹۲۵	جواب الجواب فی نشریه	شیخ علی عبدالرزاق
	"السیاسه"	
تهران	تاریخ مختصر ادیان بزرگ	فلیسین شاله
	(ترجمه دکتر خدایار محبی)	
چاپ قاهره	المواقف (عربی)	قاضی عضدالدین ایجی
چاپ تهران	ایران در زمان ساسانیان	کریستین سن
چاپ تهران	تاریخ ایران	گیرشمن
	(ترجمه دکتر معین)	
چاپ پاریس ۱۹۳۷	خلافت در دکتربین رشید	لائوست

چاپ پاریس	حکومت و سیاست در اندیشه غزالی	لائوست
چاپ پاریس	تشعب در اسلام	لائوست
چاپ قم	نهضت‌های اسلامی سده اخیر (عربی)	مطهری
تهران چاپ دوم ۱۳۵۷	خدمات متقابل اسلام و ایران	مطهری
چاپ دانشگاه تهران	اسفار (ترجمه بفارسی جواد مصلح)	ملاصدرا (صدزالدین شیرازی) مولوی مثنوی
تهران - قم	تهران حلیة المنقین	مجلسی
تهران - قم	بحار الانوار	مجلسی
تهران ۱۳۳۷	تنبيه الامه و تنزيه المله (بکوشش و حاشیه نویسی طالقانی)	نائینی
چاپ بیروت ۱۹۵۲	سنن	نسایی
۱۳۲۹ چاپ تهران	جزوه اعلام هویت فدائیان اسلام	
سازمان رهائی تکثیر در پاریس	کتاب فدائیان اسلام	
۱۳۶۰	جزوه دفاعیه انجمن حجتیه تهران	

تأملاتی در بارهٔ تجدد در ایران

تذکر
آنچه در زیر از نظر خواننده می‌گذرد دیباچه و فصل اول
نوشتهٔ مفصلی است دربارهٔ تجدد در ایران، فصول بعدی
را در فرصت‌های دیگری در همین دفترها چاپ خواهیم کرد.
ط - جوادی

دیباچه

Ah! Ah! monsieur est Persan!
C'est une chose bien extraordinaire!
Comment peut-on être Persan?(1)

زمانی که در آغاز سدهٔ هیجده، منتسکیو، در نامه‌های پارسی، عبارت
فوق را به خامهٔ پارسی پاریس‌نشین جاری نموده و این سوال را طرح کرد که
"چگونه میتوان پارسی بود؟"، دیری بود که اندیشه و فلسفهٔ ایرانی توانائی
طرح چنین پرسش‌هایی را از دست داده بود. در حقیقت پرسش از چگونگی
پارسی بودن و منزلت پارسی و پارس از سوی منتسکیو، ندای بی‌پژواکی بود
در نیمراه چهار قرن سکوتی که ما را از آخرین اندیشمندان ایرانی جدا می‌کند.
عجیب اینکه این پرسش بنیادین در اثنای خواب پریشان چهار صد ساله، از
سوی غرب ما را مورد خطاب قرار میدهد! معنای این پرسش: "چگونه میتوان
پارسی بود؟" و علت طرح آن از سوی یک متفکر غربی، هر چند بعد از دو
قرن و نیم، نمی‌تواند و نباید، لااقل امروز، وجدان نگون بخت (۲) ما را
به حال خودرها نماید. در واقع اینکه چنین پرسشی از غرب می‌آید، بیشتر از
آنکه مایهٔ تعجب باشد، شایستهٔ تاءمل است، چه، تمدن غربی، تفکری
ایجاد کرده است که، از نخستین فیلسوفان یونان تا متفکرین دوران جدید،
پنوسته بر محور پرسشی بنیادین اندیشیده شده است. لیکن چرا چنین پرسش
بنیادین، ما را که در جایگاهی غیر از جایگاه انسان غربی قرار داریم، مورد
خطاب قرار میدهد؟ طرح چنین پرسشی که از غرب به سوی ما می‌آید، امروز،
برای ما که در آستانهٔ تلاشی کاخ بلند تفکر و تمدن و در آخرالزمان تاریخ خود

هستیم، بیشتر از آنکه بتوانیم خود، اهمیت آنرا دریابیم، شایسته تأمل است.

پرش بنیادین منتسکیو، "چگونه می‌توان پارسی بود؟"، از ورای نوشته تمثیلی نامه‌های پارسی که خود پرش دیگری است از غرب، مبین این نکته است که حکیم فرانسوی را روشنائی غیر قابل توصیفی بسوی خود می‌کشد. این روشنائی وصف ناپذیر که شاید از آتشکده‌های خاموش اعصار و قرون می‌آید، وسوسه‌ای است که در جان اندیشمندان باختر، در فاصله سده هفده تا پایان سده گذشته، چنگ انداخته است. در فاصله آغاز تمدن جدید تا اوج و شکوفائی آن در اروپا، اندیشمندان بزرگ به این روشنائی دل داده و پارس و پارسی را مورد پرش و خطاب قرار داده‌اند. از پارسی پاریس نشین منتسکیو تا ایرانشهر هگل و توجه وی به جلال‌الدین رومی، از همدلی کوتاه با حافظ تا همدلی نیچه با زرتشت. اگر فقط به ذکر نام‌آوران بسنده نمائیم - تاکید بر این واقعیت است که اندیشمند غربی، در فاصله زمانی خاصی، بنیان تمدن، فرهنگ و تفکر خود را از خلال پارس و پارسی مورد پرش قرار داده است. لیکن چگونه می‌توان از راز سر بمهر این همدلی پرده برداشته و پرش بنیادین غرب را بار دیگر مورد پرش و تفکر قرار داد؟

برای اینکه از معنای ظاهری سؤال منتسکیو فراتر رفته و به فلمرو باطن پرش طرح شده در بالا گام نهیم، می‌بایستی به منزلت مفهوم ایرانشهر در فلسفه تاریخ هگل توجه نمائیم. انتخاب اثر هگل بعنوان منطقی‌ترین شیوه طرح پرش بنیادین از این جهت اهمیت دارد که هگل، غربی‌ترین فلاسفه غربی است، باین معنا که هم اوست که در اوج فلسفه دوران تجدد اروپا، بنیان فلسفی تمدن غربی را در با شکوه‌ترین شکل خود پی افکنده و با پرش از بنیان آن، شرایط امکان درک مفهومی آنرا فراهم آورده است. هگل را همان روشنائی توصیف ناپذیری از ایرانشهر بسوی خود می‌خواند که دیگر متفکران غربی را و هگل این روشنائی را که همانا "روشنائی زرتشت" است، از ورای تاریخ، گسست‌ها و پیوستگی‌های آن، در ایرانشهر، در تداوم می‌بیند.

در فلسفه تاریخ هگل، تاریخ بر مبنای عقلانیت و بنیان فلسفی غربی توصیف و درک شده و هم بلحاظ همین عقلانیت است که آسیا بعنوان یگانه تمدن تاریخی، در برابر اروپا اندیشیده شده است. هگل می‌گوید: "آسیا از دو بخش فراهم می‌آید - آسیای نزدیک و دور، ایندو در ذات خود ناهمسانند." (۳) آسیا یعنی شرق فلسفی در برابر اروپا، از این حیث که غرب فلسفی است، در نظر هگل، از دو جزء متباین تشکیل یافته، نخست، آسیا یعنی شرق فلسفی، در ذات و جوهر خود یعنی در تمایز و تعارض آشکار با غرب، و دیگر آسیای نزدیک، بمثابة سرزمین و تمدنی که پل بین ژرفای شرق دور و تمدن غربی است. انسانهای آسیای دور، یعنی بطور عمده، چینیان و هندیان، به گفته هگل، "به نژاد آسیائی به معنای ویژه، یعنی به نژاد مغولی، وابسته‌اند و از این رو خوئی ویژه و متفاوت از خوی ما دارند (در حالیکه) اقوام آسیای نزدیک، به تیره قفقازی یعنی اروپائی وابسته‌اند." (۴) هگل در ادامه گفتار خود می‌گوید: "اینان با غرب پیوستگی دارند، در حالیکه اقوام آسیای دور، مردمانی یکسره جدا افتاده‌اند. بدین دلیل

هر اروپائی که از ایران به هند برود به ناهمسانی شگرفی میان هند و ایران پی
 می برد. " پس رابطه بین آسیای نزدیک یعنی امپراطوری پارس و اروپا، رابطه
 پیوستگی و حتی تداوم است. از آنجائیکه که هگل در فلسفه تاریخ خود به
 مبادی عقلانی و سیر عقل در تاریخ توجه دارد و نه تاریخ، بمثابة صرف
 کاهشناسی، یعنی که تاریخ وی فلسفه و مبادی و اصول نهفته سیر آزادی است و
 نه ظاهر وقایع تاریخی، وی به پیوستگی آسیای نزدیک، یعنی بطور عمده امپراطوری
 ایران به غرب توجه دارد و نه به پیوستگی غرب به ایران. این نکته از این نظر
 شایسته ناهم است که در فلسفه تاریخ هگل، هر امری وقتی می تواند از حیث
 مفهومی درک شود که در سیر تکوینی خود، به نقطه اوج و بلوغ رسیده باشد.
 برای تفهیم مطلب باید توضیحی درباره تباين شرق و غرب از دیدگاه
 فلسفه تاریخ هگل ارائه نمایم. هگل میگوید: "تاریخ جهانی از شرق به غرب
 سیر می کند. زیرا اروپا غایت مطلق تاریخ است همچنانکه آسیا سرآغاز است...
 برای تاریخ جهانی چیزی به نام شرق بطور مطلق وجود دارد و هر چند واژه
 خود داری معنای نسبی است... از شرق است که خورشید بیرونی و طبیعی سر
 برمی آورد و در غرب است که روی در نقاب تاریکی می کشد ولی خورشید درونی
 خودآگاهی، که فروغی تابناک تر دارد، از غرب سر بر می زند. تاریخ جهانی
 سلوکی است از حالت افسار گسیختگی خواست طبیعی به شناخت کلی و آزادی
 ذهنی. " (۵) تاریخ جهانی، از نظر هگل، تاریخ سیر تکوین آزادی است. تمایز
 عمده بین شرق و غرب همینطور تمایز بین ادوار متفاوت تاریخ غرب، صرفاً با
 ضابطه و معیار آزادی و آگاهی به آزادی است که اساساً قابل فهم میگردد. تحقق و
 حصول آگاهی به آزادی، در هر مرحله خود، ضابطه معرفت و نقادی مرحله
 پیشین آگاهی نسبت به آزادی را نیز بدست میدهد. " شرقیان نمی دانند که روح
 انسان بطور کلی آزاد است. و چون این را نمی دانند خود نیز آزاد نیستند. فقط
 می دانند که یک تن (یعنی فرمانروا) آزاد است، ولی به همین دلیل، حاصل
 اینگونه آزادی، بلهوسی و درنده خوئی و افسار گسیختگی... است. یونانیان
 نخستین قومی بودند که از آزادی آگاه شدند، و از همین رو آزاد بودند ولی
 یونانیان، همچون رومیان، تنها می دانستند که برخی از افراد آزادند لیکن از
 آزادی انسان بطور کلی آگاه نبودند. نخست قوم ژرمانیک با ظهور مسیحیت به
 این آگاهی رسیدند که انسان به عنوان انسان آزاد است و آزادی روح، ذات آن
 است. " (۶) حاصل کلام اینکه " شرقیان تنها می دانستند که یک تن آزاد است و
 سپس یونانیان و رومیان پی بردند که برخی از آدمیزادگان آزادند و سرانجام ما
 می دانیم که همه انسانها آزادند و انسان به حکم طبیعت خود آزاد است. " (۷).
 چنین استنباطی از تاریخ جهانی در سیر ضروری و پیوسته خود بسوی تحقق
 آزادی و حصول آگاهی از آن را بایستی به استنباط هگل از فلسفه نزدیک کرد تا
 بتوان ملاحظه نمود که چگونه ملاک و ضابطه ارزیابی از تاریخ شرق، ضابطه
 غرب است، هر چند که سپیده دم تاریخ جهانی باطلوع روشنائی آگاهی در شرق
 همراه است. " ما چون به مثال روح نظر داریم و همه چیز را در تاریخ جهان فقط
 نمودی از آن می دانیم، ناگزیر هرگاه که به گذشته می نگریم، هر چند گذشته ای
 بسیار دور باشد، باز با حال سر و کار داریم. زیرا فلسفه به آنچه موجود و حاضر و

واقعی است می‌اندیشد. روح مراحلی را که بظاهر پشت سر گذاشته است در ژرفنای حال خود موجود دارد. روح به همانگونه که همهٔ مراحل خود را در گذشته پیموده باید آنها را در زمان حال نیز در مفهومی که خود تصور کرده است دوباره به پیماید. " (۸) فلسفه، حال را مورد مذاقه قرار می‌دهد، زیرا حال نه تنها گذشته را در ژرفنای خود دارد بلکه شکل متکاملتر و عالیتر همان واقعیت است. اگر حرکت وقایع تاریخی از سپیده‌دم اعماق تاریخ بسوی غروب حال تاریخی انجام می‌پذیرد، فلسفه از غروب تاریخ نقبی بسوی لحظهٔ طلوع می‌زند.

با توجه به چنین استنباط از سیر تکوین تاریخ جهانی، هگل می‌گوید پارسیان با غرب پیوستگی دارند و سخن خود را بدینگونه ادامه می‌دهد که " بدین دلیل هر اروپائی که از ایران به هند برود به ناهمسازی شگرفی میان هند و ایران پی می‌برد. در حالیکه در ایران هنوز خود را درخانه‌اش احساس می‌کند و به سرشت‌ها و جوانمردی‌ها و عاطفه‌های انسانی برمی‌خورد همینکه از رود سند بگذرد و به ناحیهٔ چین و هند درآید نکوهیده‌ترین صفت‌ها را در هر گوشه و کنار جامعه می‌یابد. " (۹) اصطلاح " در خانهٔ خود بودن " (۱۰)، اصطلاح هگلی است که این مختصر، مجال بازکردن آنرا نمی‌دهد، لیکن به ایجاز اشاره کنیم که " در خانهٔ خود بودن " یعنی آزاد بودن. از نظر هگل، کرانهٔ آزادی، بگونه‌ای که در فلسفهٔ غربی اصطلاح شده است تا سواحل رود سند گسترده است و روشنائی غیر قابل توصیفی که از ایرانشهر می‌تابد، نخستین پرتو آزادی در سپیده‌دم تاریخ جهانی است. باین علت است که سرشت‌ها، جوانمردی‌ها و عاطفه‌های انسانی پارسیان با سرشت و عاطفه‌های انسان غربی همکن و همطراز قلمداد شده است. باردیگر، هگل از دیدگاه عواطف انسانی غرب به ارزیابی اخلاقیات پارسیان می‌نشیند و آنرا مبنا و ضابطهٔ ارزیابی این قرار می‌دهد.

تاریخ جهانی نخست با امپراطوری پارسیان تحقق پیدا می‌کند و پارسیان نخستین قوم تاریخی هستند، زیرا که از نظر هگل نخستین امپراطوری بمعنای جدید کلمه را بوجود آورده‌اند. " در حالیکه چین و هند در وضعی ثابت مانده‌اند و تا زمان ما همچنان به شیوهٔ طبیعی و گیاهی زیسته‌اند تنها ایران میدان آن رویداد و دگرگونی‌هایی بوده است که از وضع راستین تاریخی حکایت دارد. اگر امپراطوری‌های چین و هند جایگاهی برای خود در تاریخ داشته‌اند تنها از دیدگاه خودشان و ما (و نه همسایگان و جانشینانشان) بوده است. ولی از ایران است که نخستین بار آن فروغی که از پیش خود می‌درخشد و پیرامونش را روشن می‌کند سر می‌زند، زیرا روشنائی زرتشت به جهان آگاهی، به روح، به عنوان چیزی جدا از خود متعلق است " (۱۱).

سخن را در بیان نظر هگل کوتاه می‌کنیم که خود داستان دیگری است: لیکن متذکر می‌شویم که در آنچه از گفتار فیلسوف آلمانی روایت کردیم، غرض نه آن بود که اشک حسرتی بر افتخارات گذشته‌نثار کرده و از این رهگذر، " چون دگران "، تمسکی به بیان اندیشمندی غربی کرده باشیم. غرض این بود که به آن پرسش بنیادین توجه کرده باشیم که، گفتیم، از غرب بسوی ما می‌آید: پرسش از بنیان هویت ما. توجه به پرسشی که از ما می‌آید، که در اصل پرسشی است از هویت خود غرب و حدود و ثغور آن — که از دیدگاه هگل، مرزهای شرقی آن

تا رود سند گسترده است—از نظرها، پرسشی دیگرگونه است از ما و هویت ما. لیکن توجه ما به گفتار هگل از این جهت نیست که کیفیت طرح سؤال و محتوای آن می‌تواند یکسره پذیرفته شود. مسئله این است که پرسش بنیادین تجدد و تجدید تمدن را از روال همیشگی طرح آن جدا نموده و در صورت امکان راه حلی برای این مشکل پیدا نمائیم.

بنظر میرسد که اندیشه هگل، کلید طرح پرسش بنیادین را بدست داده باشد. تجانس و سنخیتی بین تفکر و تمدن غرب و تفکر و تمدن ایران‌شهر وجود دارد و عبارت دیگر، تفکر غربی، بدان سان که هگل می‌فهمید مبادی خود را در "روشنائی زرتشت" می‌جوید و فروغی که از ایران‌شهر می‌تابد، یعنی که غرب، ریشه‌ها و سرچشمه‌های تفکر و تمدن خود را در این تاریخ جستجو است. بنظر ما علت اینکه این پرسش بنیادین از غرب ما را مورد خطاب قرار میدهد، این سنخیت و تجانس است. سنخیت و تجانسی که ما به فراموشی سپرده‌ایم و یا شاید هرگز بدان التفات نکرده و نسبت به آن آگاهی نداشته‌ایم. بیش از هر زمان دیگر، پرسش منتسکیو ما را به تأمل واداشته و در گوش هوش ما طنین می‌اندازد: "چگونه می‌توان پاریسی بود؟".

xxxxxxx

پرسش بنیادین این نوشته عبارتست از پرسش از بنیان اندیشه فلسفی ایران، در گسست‌ها و پیوستگی‌های آن، در رابطه‌اش با هویت ملی. پرسش بنیادین، پرسشی فلسفی است که ناگزیر از صرف پرسش از بنیان اندیشه فلسفی فراتر رفته و می‌خواهد، در همدلی با جوهر اندیشه، آنرا مورد پرسش قرار دهد، جوهر اندیشه از این حیث که در ژرف‌ترین ساختار خود، شرایط امکان تجدد، حصول و عدم حصول آنرا در خود نهفته دارد. چگونه در هشتاد سال اخیر، تجدد از ورای فراز و نشیب آن به بیراهه کنونی سوق داده شده است؟ منطق درونی تاریخ تجدد در ایران که بر تاریخ ظاهری بن بست و شکست آن فرمانروائی دارد، چگونه می‌تواند، توصیف و در صورت امکان، از نظر مفهومی تعریف شود؟ چنین است پاره‌ای از سوالاتی که این نوشته سعی دارد، بی‌آنکه ادعای حل آنها را داشته باشد، لااقل طرح نماید. عبارت بیکر را در نظر داشته باشیم که می‌گوید:

prudens interrogatio, dimidium scientiae (۱۲)



پانویس

1-Montesquieu, *Lettres persanes* in *Oeuvres*,
Jean Gilleguin, Paris sans date, T.I, lettres
XXX. P. 53

(۲) — اصطلاح هگل در کتاب پدیدارشناسی روح:

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner
Verlag, Hamburg 1980, Bd.9.S. 121

(۳) - گ. و. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه روانشاد حمید عنایت، چاپ مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی طهران، طهران ۱۳۵۶، ص. ۳۰۱.

(۴) - همانجا

(۵) - همان اثر، ص. ۲۶۷

"خورشید از شرق بر می‌خیزد. خورشید، روشنایی است و روشنایی، به خود پیوستگی کلی ساده، و از این‌رو، کلی در خود (و بالقوه است). این روشنایی، هر چند در نفس خود کلی است، لیکن در خورشید به مثابه فرد یا موضوعی (واحد) وجود (و فعلیت) دارد. اغلب وصف کسی را که بامداد پگاه، برآمدن خورشید را با همه شکوه آن دیده است شنیده‌ایم. در این‌گونه توصیف‌ها به روی حالت و جد و شگفتی و فراموشی بی‌پایانی که در این لحظه روشنایی به بیننده دست می‌دهد تاءکید شده است. ولی چون خورشید در آسمان بالا رود این شگفتی کاهش می‌یابد و نگاه آدمی بیش از پیش به سوی طبیعت خویش برمی‌گردد، آنگاه همه چیز را با روشنایی خود می‌نگرد و از خویشتن آگاه می‌شود و از حالت شگفتی و کارپذیری و انفعال‌نخستین در می‌آید و به کوشیدن و آفریدن مستقل دست می‌یازد. بدین سان چون شب فرا می‌رسد، در نفس خود بنایی از خورشید ساخته که خورشید آگاهی او و آفریده کار خود اوست و او آن را بیش از خورشید واقعی که بیرون از اوست گرمی می‌دارد. او اینک از برکت کوشش خود با روحش همان رابطه را دارد که پیش‌تر با خورشید (جهان) بیرون داشت، با این فرق که رابطه کنونی‌اش آزادانه است؛ زیرا آنچه در این بار دوم در برابر اوست روح خود اوست. چنین است بطور خلاصه سیر تمامی تاریخ جهانی، و روز دراز آهنگی که روح گذرانده و کاری که در عرض این روز در تاریخ جهانی به فرجام رسانده است."

همان اثر ص ۲۶۶/۷

(۶) - همان اثر، ص. ۶۹/۷۰

(۷) - همانجا

(۸) - همان اثر ص ۵-۲۰۴

(۹) - همان اثر، ص. ۳۰۱. متذکر شویم که هگل همه جا واژه *Persien* و *Perser* بکار برده که بایستی به پارس (یا ایرانشهر) و پارسی ترجمه کرد، در حالیکه روانشاد عنایت به ایران و ایرانی برگردانده. ترجمه فارسی، علی‌رغم امانت در ترجمه و شیوایی سبک، خالی از ایراد نیست ولی نگارنده به احترام یاد گرمی استاد حمید عنایت، در این نوشته، همه جا از ترجمه وی استفاده است. خواننده زبان‌دان را به مراجعه به متن هگل، که مشخصات آن در زیر آمده دعوت می‌کنیم.

G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die philosophie der Weltgeschichte Felix Meiner Verlag, Hamburg 196-8, Bd II, S.414

(۱۰) - Bei sich sein

(۱۱) - همانجا

(۱۲) - "آنکه بتواند طرح پرسش کند، نصف علم (حل آنرا) در اختیار دارد."

فصل اول

نقادی ایدئولوژی‌های سیاسی در تاریخ معاصر ایران از زمانی که اسلوب‌ها و ضابطه‌های جدید تفکر غربی وارد کشور ما شده، خود هنوز چنانکه باید مورد بررسی نقادانه قرار نگرفته است. اگر چه نقادی در اندیشه کلاسیک ایران، مکان و منزلتی خاص داشته و اندیشمندان و فلاسفه با اسلوب‌های خاص خود به ارزیابی اندیشه‌های متقدمین خود دست زده‌اند، لیکن نقادی بگونه‌ای که در تفکر دوران جدید در اروپا رایج شده و به ارزیابی و سنجش بنیانهای فلسفی اندیشه در جهت روشن نمودن ساختارهای دستگاههای فلسفی و طرح شرایط امکان معرفت و نحوه وجودی آن از دیدگاه خاستگاه فکری و آبشخورهای اندیشه‌ای توجه نموده است، در عرصه مباحثات نظری ایران نتوانسته است جایی برای خود باز نماید.

علت اصلی این عدم توجه به نقادی را - اگر بخواهیم فقط به حوزه نقادی فلسفی بسنده نماییم - می‌توانیم، بطور خلاصه بگونه‌ای که در زیر می‌آید، خلاصه کنیم. جریان‌های فکری، در غرب، از نخستین فلاسفه یونان باستان تا دوران جدید تاریخ اروپا، تداومی خاص داشته است: اندیشه اروپائی، از ورای گسست‌ها و ناهمواری‌های بستر تناوردگی اندیشه، در آنچه که به اساس و شالوده منطقی مربوط میشود، تداوم و پیوستگی خود را حفظ نموده است. از نخستین فلاسفه یونان باستان تا تفسیر و روایت قرون وسطائی این فلاسفه که تا سپیده دم دوران تجدد اروپا جریان دارد، اندیشه اروپائی بیشتر از آنکه به "نقادی" بمعنای جدید توجه داشته باشد به تفسیر و تعبیر اندیشه‌ها توجه دارد و به همسوسازی آنها با سائسل و مشکلات هر عصر. در آستانه دوران تجدد، همگام با تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی، دستگاههای فلسفی و ایدئولوژیک، اساس و مبنای اندیشه کلاسیک اروپائی را مورد پرسش قرار داده و شالوده تفکر جدیدی را پی ریزی می‌نمایند که راه را برای فلسفه جدید باز می‌کند. از ماکیاولی - که بنیان تفکر سیاسی جدید را پی افکند - تا بیکن و دکارت - که شالوده فلسفی اندیشه جدید را پی ریزی کردند - دوران جدید، بی‌آنکه نفس نقادی را به شکل عمده فلسفه جدید تبدیل نماید، بطور ضمنی، به نقادی مبانی و لوازم وجودی فلسفه کلاسیک پرداخت. کانت بود که نقادی مبانی و اصول و بحث از "شرایط امکان" را به اسلوب عمده فلسفی تبدیل کرد، میراثی که از خلال ایده‌الیسم آلمانی به مارکس رسید. از نقادی خرد سیاسی ماکیاولی تا نقادی‌های سه‌گانه کانت و نقادی اقتصاد سیاسی مارکس، اندیشه غربی، مبانی و شالوه‌های خود را مورد سؤال و نقادی قرار میدهد. از این جهت می‌توان گفت که تفکر غربی در اساس و بنیان فلسفی و ایدئولوژیک خود، مسئله سلطه بر طبیعت و سلطه انسان بر انسان و اجتماع را با نقادی اندیشه کلاسیک حل می‌نماید. نقادی، به مثابه مشکل عمده فلسفه، از این نظر می‌تواند طرح شود که اندیشه غربی تداوم و پیوستگی مبانی و ساختارهای منطقی خود را حفظ نموده و با سنت و گذشته خود، حتی در گسست از آن، رابطه‌ای پیوسته دارد.

بدیهی است که مسئله، در ایران معاصر - به تبع سنت چهار صد ساله فقدان تفکر فلسفی - طور دیگری قابل طرح است. اگر تفکر غربی، در دوران

جدید، گسستی بر مبنای تداوم سنت اندیشه، از یونان تا پایان قرون وسطی می‌تواند ایجاد نماید، و این گسست، امکان‌پذیر نمی‌گردد مگر در شرایطی که تداوم تفکر فلسفی آنرا ممکن ساخته و ایجاب می‌نماید، دوران تجدد ما در شرایطی آغاز میشود که مقدمات و تمهیدات فلسفی آن بوجود نیامده و یا در وضعیت جتینی تکوین خود قرار دارد. رابطه ما با سنت تفکر فلسفی گذشته ایران، رابطه‌ای است بفرنج که پیچیدگیهای آن چندان مورد توجه قرار نگرفته و چنان رفتار شده است که گوئی تجاهل نسبت به بفرنجی‌های آن می‌تواند متضمن نفی وجود آن باشد. بنظر ما اگر دانش مبتنی بر سلطه بر طبیعت و اندیشه دموکراسی و مقدمات و تمهیدات آن نتوانسته است در تجربه هشتاد ساله بعد از انقلاب مشروطیت جایی برای خود باز نماید و دوران تجدد ایران نتوانسته است نظام کهن و استبداد را یکباره و برای همیشه در میدان مبارزه مغلوب نماید، باین علت است که دوران تجدد، بدنبال سه قرن قطع رابطه با سنت فلسفی و اندیشه‌های دوران کلاسیک شکل می‌گیرد و نخستین اندیشمندان مشروطیت و دوران قبل از آن غالباً کسانی هستند که اگر هم رابطه‌ای با سنت کلاسیک دارند، نمی‌توانند با رسوخ در آن و با اسلوب نقادی از درون، تداوم لازم را ایجاد و با فراهم نمودن میدان فلسفی جدید که در درون آن عناصر اندیشه‌های جدید می‌توانند آرایشی نو داشته و نظام فلسفی و فکری جدیدی را بوجود آورند - گسست معرفتی لازم را ایجاد نمایند. بررسی تاریخ اندیشه فلسفی در ایران بما نشان میدهد که بعد از دو قرن سکوت پس از شکست و نابودی امپراطوری ساسانیان بوسیله اعراب، چگونه کوشش برای تدوین نظام فلسفی و ایدئولوژیک جدید که قوام دهنده ملیت ایرانی بعد از اسلام است، بار دیگر شروع شده و به تدوین فلسفه ایرانی در دوران اسلامی انجامیده است (۱).

بطور اجمال می‌توان گفت که از نخستین ترجمه‌های آثار فلاسفه یونانی در تمدن اسلامی تا نخستین شرح منظم و جامع فلسفه مشائی - افلاطونی و تطبیق آن با روح اندیشه قرآنی توسط فارابی، مقدمات و شرایط امکان تدوین فلسفه ایرانی آماده شده و میراث آن به ابن سینا منتقل می‌گردد. ابن سینا اگر چه نتوانست خود بدنبال فارابی به تدوین فلسفه ایرانی بمعنای دقیق کلمه نائل آید ولی توانست تفسیر سنت ارسطویی را با حکمت افلاطونی و نو افلاطونی از سوئی و عرفان ایرانی از سوی دیگر، بگونه‌ای درهم آمیزد که جاده‌ای را که به تدوین فلسفه ایرانی، توسط سهروردی انجامید، کوبیده و هموار نماید. آثار ابن سینا در تاریخ فلسفه ایرانی از این نظر جالب توجه است که وی، از سوئی، توانست بنا به گفته ارنست بلوخ، فیلسوف معاصر آلمانی، جریان چپ سنت ارسطویی را ایجاد نماید (۲). این جریان، به مثابه یکی از دو گرایش عمده فلسفی، تا مکتب اصفهان و میرداماد ادامه داشته و با خرد غربی، در تداوم خود از یونان تا اروپای جدید پیوند نزدیک دارد. بدین سان، در سده‌های میانه، و حتی بعد از آن، ترجمه‌های لاتین آثار ابن سینا پلی است که انتقال و ادغام فلسفه یونان را در اروپا سهل و ممکن می‌گرداند (۳). از سوی دیگر وجه دیگر تفکر ابن سینا که سرچشمه دومین گرایش عمده فلسفه ایرانی است عبارتست از حکمت مشرقی که در خلال نوشته‌های رمزی وی بیان شده است. تمامی

محققان و مورخین فلسفه ایرانی سعی کرده‌اند، یکی از گرایش‌های تفکر ابن سینا را برجسته نموده و بر آن تاءکید نمایند، درحالیکه جنبه دیگر یا به فراموشی سپرده شده و یا خصلت فرعی و ثانوی پیدا کرده است. کم بها دادن به یکی از گرایش‌های تفکر ابن سینا - و بطور کلی تفکر ایرانی - باعث شده است که جوهر و ذات این تفکر بدرستی درک نشود. دو گرایش عمده تفکر ابن سینا ناظر باین معناست که معرفتی یگانه نمی‌تواند تمامی هستی را توضیح دهد: نواحی متفاوت و متنوع هستی، معرفتی ناحیه‌ای طلب می‌نمایند. بدینگونه است که ابن سینا معرفت مبتنی بر خرد هستی و طبیعت را با معرفت عرفانی آن توأم نموده و آن‌دورا مکمل همدیگر میدانند.

در چنین زمینه‌ای از تفکر است که سهروردی، فلسفه ایرانی را تاءسیس نمود. سهروردی که اطلاعات دقیقی از حکمت ابن سینا داشت، میراث وی را در وجه عرفانی - اشراقی بسط داده و برای نخستین بار اصول حکمت اشراق را مدون نمود. اساس حکمت اشراق سهروردی بازگشت به آبشخور فرزاندگی ایران باستان، جهت تاءکید بر تداوم به پیوستگی فلسفه و تفکر ایرانی است. سهروردی با بهره گیری از شناخت عمیق خود از متون و سنت فلسفی ایران باستان، بدنبال ابن سینا و با بهره‌گیری از دست آورده‌های فلسفی وی، توانست اندیشه‌های برای ملیت ایرانی تاءسیس و تدوین نماید که نزدیک به دوپست سال در مورد آن تلاش صورت گرفته بود. در حقیقت ملیت ایرانی، بعنوان یک کلیت، که با شکست ایرانیان از اعراب و پی‌آمدهای سیاسی و ایدئولوژیک آن در خطر افتاده بود، توانست زمینه‌های نظری و اندیشه‌های خود را در جهت تداوم قومی و ملی پی‌ریز نماید. در زمینه ادبی - در نثر و خصوصا در شعر - کوشش‌های جالب توجهی انجام شده بود ولی سیمانی ایدئولوژیک و فلسفی لازم بود تا شاهان افسانه‌ای شاهنامه تا جایگاه بلند فرزاندگی ارتقاء یابند. تلقی شاهنشاهان افسانه‌ای ایران باستان، همدوشو هم‌طراز عرفا، قدیسین و پیامبران و تاءکید بر فرد در مقابل امت اسلامی که شالوده ایدئولوژیک خلافت بغداد بود، از سوئی، اصول سیاسی ایران باستان را با عقاید اسلامی، خصوصا در وجه سیاسی آن در جامعه‌های اسلامی، از دیدگاه تئوریک یکسان می‌دانست و از سوی دیگر، سعی داشت با تاءکید بر اصالت فرد امکان حصول وحدت و تحقق امت اسلامی را - که فقط می‌توانست در خدمت خلافت بغداد و سلطه سیاسی‌قشریون باشد - تا حد ممکن کاهش دهد. تفکر سهروردی چه از نظر ایجاد کلام فلسفی صرفا " ایرانی، متمایز از حکمت یونانی و اسلامی، و چه از نظر گاه عنایت به جوهر سیاسی آن - که در مقابل صراط مستقیم و یگانه اسلام شریعت، بر فرد تکیه کرده و راه‌های وصول به حقیقت را، به تبع عرفان، نه فقط به تعداد افراد دانسته بلکه بر استقلال تعبیر و تفسیر فردی کلام الهی نیز تاءکید می‌کند - هنوز چنانکه باید مورد توجه واقع نشده است. دو گرایش عمده فلسفه ایرانی، بطوریکه مختصرا " بدان اشاره شد، در فاصله قتل شهاب الدین سهروردی تا بنیانگذاری مکتب شیراز توسط صدرالدین شیرازی، پیوسته مورد نقادی و شرح و تفسیر فلاسفه ایرانی واقع شد تا اینکه حاصل جمع بست آن بوسیله نمایندگان بزرگ مکتب اصفهان، خصوصا " میرداماد، شیخ بهائی و میرفندرسکی در اختیار یکی از بزرگترین فلاسفه تمامی اعصار، صدرالدین

شیرازی قرار گرفت. ملاصدرا با استادی تمام دو جریان بزرگ تفکر ایرانی را به هم آمیخت و کاخی بلند از اندیشه بنا نهاد. وی در یگانه اثر فارسی خود رساله سه اصل (۵) بر این امر تاکید نموده و توضیح داده است که چگونه ترکیبی بدیع از حکمت مشائی، حکمت اشراق، علم کلام و عرفان نظری ایجاد کرده و اندیشه صرفاً ایرانی را با حکمت نبوی و عرفان مبتنی بر امامت و ولایت درهم آمیخته است. حکمت الهی صدرای شیرازی، در حقیقت، اوج و پایان فلسفه کلاسیک ایرانی است. صدرا، همچون هگل که در آخرالزمان تاریخ غرب، ختم فلسفه را در ترکیب بدیع خود اعلام نمود (۶)، باتدوین عظیم‌ترین دستگاه فلسفی ایرانی، بعد از دستگاه مشائی ابن سینا، حکمت ایران را به اوجی رساند که فراتر رفتن از آن غیر ممکن بود.

حکمت ایرانی، در حقیقت، از دیدگاه نگارنده این سطور، در حکمت الهی و با ملاصدرا به اوج و پایان خود نائل شده است. کوشش برای ایجاد تاریخی برای تفکر ایرانی بعد از مکتب شیراز امری است که فقط از عدم توجه و التفات به جوهر اندیشه ایرانی در تاریخ و تکوین آن و معرفت به ساختار و جوهر کلامی آن به مثابه گفتاری منسجم و دارای نظام حکایت می‌کند و لاغیر! (۷) تاریخ تکوین اندیشه ایرانی و ساختار و جوهر کلامی آن، در حقیقت، برای ایرانیان امروزی، امری است نامکشوف، زیرا که هر گونه همدلی و همزبانی آنان با این سنت اندیشه‌ای، آنچنان قطع شده است که بازگشت به آن و بطریق اولی ایجاد رابطه‌ای با آن تفکر امری محال می‌نماید. زوال تفکر و سنت آن، در ایران، اگر چه تا اوایل سده حاضر، حاصل شده بود ولی هنوز به انجام نرسیده بود. ابداع و نقادی در تفکر فلسفی که تا زمان صدرای شیرازی تداوم داشت، در دوران بعد از وی، جای خود را به حاشیه و تحشیه آثار منقدمین داد. تاریخ هبوط تفکر در تحشیه، تاریخ زوال ملیت ایرانی است، به مثابه هبوط ملتی حاضر در تاریخ جهانی و سهمیم در تفکر و تمدن در چاه ویل حیات گیاهی. کوششهای فیلسوفی مانند ملاهادی سبزواری، در پایان سده نوزده طبیعی است که نمی‌توانست به جایی برسد، همچنان که کوششهای جامی نیز در سده پانزده در جهت احیای سنتی که با حافظ به اوج خود رسیده و به زوال گرائیده بود، محتوم به شکست بود. هادی سبزواری توانست بنای رفیع نظام فلسفی صدرای شیرازی را در اثر خود بنام منظومه و شرح آن خلاصه نماید که، اگرچه خلاصه درخشانی است از تفکر صدرای شیرازی ولی از هر گونه جوهر اندیشه نقادانه خالی است.

اشاره‌ای دیگر به یکی از نمونه‌های معاصر در اینجا بی‌فائده نبوده و با مسئله‌ای که ما می‌خواهیم طرح نمائیم بی‌ربط نیست. یکی از بزرگترین نمایندگان معاصر سنت فلسفی صدرای شیرازی، آیت‌الله سید محمد حسین طباطبائی بود، که در قم به تدریس اسفار اربعه مشغول بود. وی که در تدریس استادی زبردست بوده و در زمان حکومت فرقه دموکرات آذربایجان تبریز را برای همیشه ترک کرده بود، تحت تاثیر هجوم افکار مارکسیستی سعی کرد، با پرداختن نوین، فلسفه الهی صدرای شیرازی را به سلاح نبرد با مارکسیسم تبدیل نماید. نامبرده اگر چه توانست تا حدی در این نبرد پیروز شده و با مارکسیسم سنجیف و مبتذل ارانی و حزب توده، از دیدگاه فلسفی و منطقی به مصافی فاتحانه بپردازد، لیکن بهائی که در

ازای این فتح و پیروزی پرداخته شد بسیار گران بود (۸). این استاد گرانقدر در عین اینکه عالمانه و با تبحری بی نظیر به تدریس می پرداخت، لیکن نسبت به جوهر تفکر فلسفی دوران جدید بیگانه ماند. وی از سوئی نتوانست کیفیت طرح شدن تفکر فلسفی جدید را درک نماید، زیرا که مخواست با حرکت از نظام فلسفی صدرای شیرازی و از دیدگاه آن که یگانه دیدگاه راستین فلسفه به حساب می آمد، به دستگامهای فلسفی نوین اروپا نزدیک شود. از سوی دیگر، چنین رهبردی به تفکر ایرانی و تبدیل آن به سلاح نبرد علیه مارکسیسم، نبرد در کیشوت را به خاطر می آورد که با شمشیری چوبین به نبرد آسیاب های بادی متروک می رفت. معذالک اهمیت فیلسوف مزبور در این است که وی به کوششی دست زد که محکوم به شکست بود و خود این شکست راز سر به مهر تجدد و شکست آنرا به زبان ایما و اشاره باز می گوید: این شکست عبارتست از ناگامی تفکر ایرانی در رویارویی با دنیای نوین و درک مفهومی و عقلانی آن. دوران زوال تفکر ایرانی - که بطوریکه در بالا اشاره شد نزدیک به سه قرن، یعنی از وفات صدرای شیرازی تا زمانه هادی سبزواری جریان داشت - نتوانست چنان تحولی در تفکر فلسفی ایرانی ایجاد نماید که امکان تدوین نظام فلسفی نوینی را بر مبنای نقادی فلسفه کلاسیک ایرانی و گسست از آن ایجاد نماید.

بنظر نمی آید در دورانی که جنبش مشروطه خواهی آغاز و تا زمانه ما ادامه دارد، کوشش با معنائی در جهت درک و نقد سنت فلسفی ایران انجام شده باشد. شالوده افکار مشروطه خواهی، از یک سو، و پایه های تجدد در ایران، از سوی دیگر، مبتنی بر سنت فلسفی ایران نبود. عدم توجه به درک و نقد سنت فلسفی ایران در این دوران باعث شد که تفکر جدید در ایران، یا به عبارت دیگر تفکر دوران تجدد ایران، نتواند تاسیس شود و این عدم تفکر، خود می تواند بسیاری از وقایع دوران معاصر ایران را توضیح دهد. دورانی که با جنبش مشروطه خواهی آغاز می شود، از نظر فلسفی، دورانی است فاقد اهمیت و خود، دوران سیصد ساله بعد از مرگ صدرای شیرازی را ندوام می بخشد. اساس اندیشه های که تاریخش از تاریخ جنبش مشروطه فراتر نمی رود از سوئی مبتنی است بر "غرب زدگی" بی قید و شرط، و از سوی دیگر، بر غرب ستیزی افراطی، به مثابه واکنشی در برابر جریان غرب زدگی. غرب زدگان بطور کلی طرفداران تقلید از تفکر غرب بوده و به فراموشی سپردن سنت فلسفی ایران را با گسستی که در تداوم می بایستی ایجاد میشد، خلط می کنند. تقلید از غرب، در نظر آنان راه حل تمامی مشکلات تلقی می شود، تقلید از غرب می گوئیم به آن معنا که پتر کبیر و آتاتورک آنرا فهمیده اند. اسباب تجدد خواهی در این صورت، به ظاهر تمدن غربی تقلیل یافته و در نتیجه به صرف تقلید ظاهر آن اکتفا میشود، بی آنکه معنای عمیق و بنیان فلسفی و اندیشه های آن درک شود. جالب توجه است که سردمداران تقلید از غرب در دوران بعد از مشروطیت و در کش و قوس حصول عینی تجدد و رویارویی با غرب به عملی بی اجرت و منت استعمار غرب در ایران تبدیل شدند.

در این فرصت اشاره ای هم به وجه دیگر غرب زدگی می کنیم که اگر چه ظاهراً در مخالفت با آن قرار گرفته ولی از نظر تحلیل فلسفی، همان منطق یگانه غرب زدگی را با خود حمل می کند. رویه دیگر غرب زدگی را میتوان

بطور خلاصه، بصورت زیر توصیف نمود: احزاب و سازمانهای چپ، به استثنای پارهای افراد و بی‌هیچ استثنائی بلحاظ سازمانی و حزبی، نه به اندیشه مارکس و مبنای اندیشه‌های و منطقی آن بلکه به مارکسیسم مبتدل نظریه پردازان حقیری توجه داشته‌اند که اندیشه را در مسلخ منافع سیاسی و مطامع یکی از بزرگترین نظام‌های سرکوبگر قرن قربانی نموده‌اند. تاریخ چپ در ایران سویه دیگر تاریخ غرب زدگی است و منطق یگانه آن، منطق شکست و فاجعه. بدین گونه، رابطه ما با "غرب" و "شرق" به معنای سیاسی و ایدئولوژیک آن، رابطه‌ای انقیادی بوده است، رابطه‌ای که از سوی ما ایرانیان مبتنی بوده بر شیفتگی و شیدائی و فراموشی کامل خود. ما بعنوان یک فرهنگ و تمدن با "غرب و شرق"، رابطه برقرار نکرده‌ایم بلکه، در بهترین صورت، از آنان تقلید کرده‌ایم و "بدترین حالت"، در درون رابطه ما برابر خدایگان و بنده، به چاکر و غلام و عبید آنان تبدیل شده‌ایم. در چنین اوضاع و احوالی است که نه مسائل و مشکلات خود را توانسته‌ایم طرح نمائیم و نه در مقامی بوده‌ایم که سنت خود را متذکر شده و به سنت دیگری التفات نمائیم. ما از تفکر به تقلید سقوط کرده‌ایم و از تقلید به چاه ویل تعبد.

گفتیم غرب ستیزی واکنشی است در برابر غرب زدگی. این اصطلاح اخیر که بوسیله غرب ستیزان جعل و استعمال شده، خود، حکایت از بار منفی‌ئی دارد که اینان به آن القاء کرده‌اند. بدین بیان، غرب زدگی، بقول احمد فردید، مبدع واژه "غرب زدگی"، عبارت اخری فلک زدگی است. به شرحی که گذشت، تاریخ خود غرب زدگی، چنانکه ما می‌فهمیم موبد هبوط در فلک زدگی است. اما آیا مسئله غرب زدگی از جانب غرب ستیزان درست طرح شده است؟ بنظر ما نه! تاریخ غرب ستیزی - همچون تاریخ غرب زدگی - در ایران، هنوز نوشته نشده ولی به اجمال می‌توان گفت که غرب ستیزی داغ فلک زدگی دیگر گونه‌ای بر جبین دارد. بنیسان فلسفی غرب ستیزان، اگر بهر صورت دارای اندیشه‌های فلسفی بوده باشند، عقل ستیزی است. عقل بگونه‌ای که توسط اینان فهمیده میشود عبارتست از امکان سلطه بر طبیعت توسط انسان، تناوردگی صنعت و فنونی که سلطه بر طبیعت را ممکن می‌سازند، رشد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. این تلقی از عقل در نتیجه راه را برای طرح دیگرگونه روابط و مناسبات میان انسانها باز می‌کند، روابطی که نه بر مبنای سلطه بلکه برابری و تساوی انسانها، حاکمیت اراده و زوال و تجزیه ناپذیری حاکمیت ملی میباشند. اگر نقد فلسفی عقل از سوی عقل ستیزان، فاقد جاذبه نیست، لیکن نقادی خرد سیاسی از سوی آنها صرفاً با تکیه به منطق قهقرائی و بر شالوده مخالفت بنیادین با حاکمیت اراده ملی و در نتیجه دموکراسی امکان پذیر است و لاغیر! خرد ستیزان از دیدگاه فلسفه سیاسی، انقلاب مشروطیت را بزرگترین فاجعه تاریخ معاصر ایران میدانند. احمد فردید و مریدان ریز و درشت وی - که تئوری بدیع وحدت حکمت هیدگر و ولایت فقیه و تجلیل شیخ فضل الله نوری از آنان است - از سوئی، و محصولات حوزه‌های علمیه که در دوران قبل از انقلاب با غرب ستیزی و عقل ستیزی ظاهری دولت همخوان بودند، از سوی دیگر، جملگی در نهایت، نمایندگان و بازماندگان آن سنت فکری و ایدئولوژیک هستند که با حصول مشروطیت در ایران واپس زده شدند. تصادفی نیست که همگی آنان اینک سعی

می‌کنند خاطرهٔ شیخ فضل‌الله و مشروعه خواهی وی را زنده کنند (۹). هیدگر و حکمت وی و فلسفه سنتی ایران که در دوران قبل از انقلاب اسلامی بعلت شرایط و اوضاع و احوال سیاسی کشور، ظاهراً "فاقد صبغهٔ سیاسی بودند با زوال همان شرایط، طبیعت و جوهر واقعی خود را ظاهر ساخته و در خدمت سیاست و ایدئولوژی خاصی قرار گرفتند...

دامن مطلب را اینجا رها می‌کنیم و به آغاز سخن بر می‌گردیم، زیرا که در بخش‌های بعدی مسائلی را که به اجمال برگزار کردیم، باز خواهیم نمود. اندیشهٔ تجدد در ایران و تجدد ایرانی، از نظر تاریخی با انقلاب اسلامی به بن بست رسیده است. تاریخ هشتاد ساله تجدد و اندیشهٔ آن و تحلیل نقادانهٔ ایندو نشان می‌دهند که اندیشهٔ تجدد در ایران هرگز نتوانست مبنای اندیشه‌ای و تفکر مفهومی خود را بوجود آورده و آنرا بر شالودهٔ تفکر فلسفی ایران استوار نماید. در جای دیگر این نوشته توضیح خواهیم داد که چگونه جریانهای ایدئولوژیک دوران تجدد ایران - اعم از غرب‌زدگان، غرب ستیزان و مارکسیست‌ها - یکسان از توجه به آنچه که ما تفکر ایرانی نامیدیم و تدوین تاریخی آنرا باختصار باز نمودیم، غفلت نموده و از ادراک آن عاجز ماندند. اینجا به اجمال اشاره می‌نمائیم که هیچ یک از این جریانها به حدی نرسیدند که به رویارویی منطقی و نقادانه با تفکر ایرانی تن در دهند و یا اگر توجهی بدان نمودند از ایدئولوژی پیش ساختهٔ خود آغاز نمودند و خواستند توجیهی برای اثبات آن پیدا نمایند. اندیشهٔ تجدد و تجدد ایرانی نمی‌توانست حصول یابد - و حصول نیافت - مگر با بنیانگذاری اندیشهٔ تجدد و بر مبنای پیوند با تفکر ایرانی و ایجاد گسست از آن. در این رهگذر، دو معنا می‌بایستی مورد توجه قرار می‌گرفت: نخست اینکه جریان فلسفی مبتنی بر تعقل - از ابن سینا تا مکتب اصفهان - می‌بایستی بسط داده میشد تا به خرد تکنولوژیک نوین تحول یابد، دیگر آنکه بر شالودهٔ ارزشهای عرفان ایرانی، در تعارضش با اندیشهٔ "توتالیتر" یعنی روایت مبتنی بر "ولایت" اسلام شریعت و با بازگشت به اندیشهٔ سیاسی تدوین شده در ایران می‌بایستی اندیشهٔ سیاسی نوین تاسیس می‌شد تا بتواند سنت را با تجدد، فرد را با جامعه و علم و تکنولوژی را با ارزشهای والای انسانی و دموکراتیک آشتی دهد.



پانویس‌ها

۱- " بعد از چهار صد سال به دو نتیجه رسیدیم: شکست و پیروزی. شکست درمقابلهٔ مستقیم، در رویارویی و جنگ برای هدفهای اجتماعی و سیاسی برای جدا شدن و بریدن از فاتحان عرب، از خلافت بغداد و از دین اسلام. نتیجه دوم رسیدن به پیروزی بود. پیروزی در نگهداری ملیت و زبان". شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان. نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی، انتشارات فردوسی، پاریس ۱۹۸۲ ص ۱۹/۲۰. بنظر نگارنده مسائل مطروحه در ملیت و زبان - هم چنین دو اثر مهم دیگر مسکوب: سوگ سیاوش و در گوی دوست -

مهم‌تر از آن هستند که در اینجا بتوان در مورد آنها به‌داوری نشست. ما با اغلب نظرات مسکوب در مورد چگونگی حفظ هویت ملی و پیروزی در این نبرد توافق داریم مگر در آنجا که وی می‌گوید: "... ملیت ما جز زبان، ماوایی نداشت." (همان اثر ص ۳۲) فلسفه ایرانی، هم‌تراز با زبان، عرفان و شعر، میدانی بود که نبرد برای حفظ و تثبیت ملیت ایرانی، در آن جریان داشت.

2- E. Bloch, *Tubinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1979 S. 207/230.

۳- مفسرین ابن سینا از دو دیدگاه در مورد جوهر حکمت وی دچار اشتباه شده‌اند. از سوئی "عرب‌شناسان" وی را حکیم عرب دانسته و تعبیری منطقی - مابعدالطبیعی از این حکمت ارائه داشته‌اند، از سوی دیگر هانری کربن با کتاب خود *Avicennes et le Récit visionnaire* که بیشتر با توجه به این حکمت اشراقی سهروردی نوشته شده است، تفسیری صرفاً "اشراقی از حکمت ابن سینا عرضه داشته. مفسران "عرب‌شناس" بطور عمد، به جنبه ظاهری و کربن به جنبه باطنی فلسفه ابن سینا توجه دارند در حالیکه سنت فلسفه کلاسیک این دو جنبه را از همدیگر جدا نمی‌دانسته؛ مراجعه شود به اثر خواجه نصیرالدین طوسی، شرح‌شارت و تنبیهاات. در بین فلاسفه معاصر استاد سید حسین نصر باین مسئله توجه داشته است. فیلسوف نامبرده، در آثار خود، هم به جنبه‌های علمی - منطقی ابن سینا توجه داشته و هم به حکمت اشراقی وی. مراجعه شود به: نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، سه حکیم مسلمان و...

۴- این مسئله طبیعی است، زیرا که محققان مزبور به تداوم فلسفه ایرانی در حکمت سهروردی و بعد از آن توجه نداشته‌اند. فقط با توجه به استنباط کلی از فلسفه ایرانی است که می‌توان ابن سینا و حکمت وی را فهمیده و مکان و منزلت واقعی آنرا معلوم نمود.

۵- ملاصدرای شیرازی، رساله سه اصل، تصحیح و مقدمه دکتر سید حسین نصر، انتشارات دانشکده معقول و منقول دانشگاه تهران، طهران ۱۳۴۰

6- Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard Paris 1958, P 86 SQ

مقایسه شود با نظر انگلس:

Marx-Engels, *Ausgewahlte Schriften*, Dietz Verlag Berlin 1968, Bd. S. 331

۷- سید جلال الدین آشتیانی و هانری کربن در منتخبات حکمای الهی ایران از قرن یازده تا امروز که توسط انجمن ایران و فرانسه منتشر شده، سعی کرده‌اند تاریخ تداوم فلسفه کلاسیک ایران را تا دوران جدید باز گویند (اگر چه طبع این اثر عظیم که می‌بایستی در پنج مجلد چاپ شود هنوز به پایان نرسیده). مطالعه این اثر، خود مؤید نظر ماست که در متن بدان اشاره کردیم: در فاصله وفات صدرالدین شیرازی تا زمان ما، فلسفه ایرانی به حاشیه و تحشیه پرداخته و نتوانسته است خلاقیت گذشته را احیاء نماید. این مطلب برای سید جلال‌الدین آشتیانی از یک سو و هانری کربن از سوی دیگر، از دیدگاه متفاوت، نتوانست طرح

شود. وقتی از تداوم فلسفه و ادامه تفکر صحبت می‌کنیم، منظورمان امکان طرح پرسش‌های جدید بوسیله فلسفه است، بگونه‌ای که از فارابی تا صدرالدین شیرازی، در ایران، ممکن شد و نه تدریس و تحشیه آثار متقدمین بوسیله متأخرین... اغلب آثاری که در اثر مذکور در بالا آمده از آن حاشیه نویسانی است که به توضیح و ایضاح آثار صدرالدین شیرازی پرداخته‌اند. فلاسفه کلاسیک ایران، پرسش‌های زمانه خود را طرح کردند لیکن از زمان صفویه به بعد، دورانی که نخستین موج تجدد در ایران ظاهر شد، البته با دولتی مستعجل، حکمت کلاسیک نتوانست "روح زمانه" را در جوهر اندیشه فلسفی درک نماید. فلسفه ایرانی دوران تجدد، زمانی در تداوم فلسفه کلاسیک ایجاد خواهد شد که به درک روح زمانه خود نائل آمده و با حرکت از آن به احیاء فلسفه کلاسیک پرداخته باشد تا بتواند پرسش بنیادین زمانه خود را طرح کند.

۸- سید محمد حسین طباطبائی، روش فلسفه یا اصول رئالیسم با مقدمه و توضیحات مرتضی مطهری.

این اثر یکی از جالب‌ترین نوشته‌های فلسفی دوران جدید است که در مقابله با "مارکسیسم" نوشته شده. موضوع اصلی کتاب عبارتست از توضیح فلسفه ایرانی - اسلامی به مثابه رئالیسم در تعارض با ایده‌آلیسم و ماتریالیسم، بگونه‌ای که از لابلای آثار مارکسیستی حزب توده فهمیده شده بود. جالب توجه این است که مجاهدین اولیه تعلیمات این کتاب را با نوعی مارکسیسم که از آثار حزب توده گرفته شده بودند، در هم آمیخته (مراجعه شود به جزوه شناخت، انتشارات مجاهدین) و ملغمه فلسفی معروف به "مارکسیسم اسلامی" را تدوین نمودند. تحلیل این دو کتاب، بدیهی است که از حوصله این مختصر خارج بوده و بایستی در جای دیگری مورد مطالعه قرار گیرد.

۹- معدودی از خرد ستیزان سابق توانسته‌اند، اخیراً، حساب نقادی فلسفی را از نقادی سیاسی جدا نموده و حکایت "وجدان نگون بخت" خود را در شارع عام بازگویند (مراجعه شود به کتاب داریوش شایگان):

Qu'est-ce qu'une révolution religieuse, Les presses d'aujourd'hui, Paris 1982, P. 10.

داریوش شایگان که بگفته خود (همان اثر ص. ۱۳۰) از مریدان ایرانی گنون و در زمره هید گریان مسلمان ماب بوده و بعلت رسوخش در فلسفه اروپائی توانسته است، بعد از انقلاب، معنای پنج قرن عرفی شدن حیات اجتماعی غربی را دریابد، در اثر خود، هنوز، در زمینه نقادی فلسفی، اسیر ملغمه‌ای از اندیشه کربن و حکمت هیدگری است. از دیدگاه ما، در نزد شایگان، شکافی بین نقادی خرد فلسفی و نقادی خرد سیاسی وجود دارد. تامل در نوشته وی نشان میدهد که چگونه مؤلف به پاره‌ای نتایج اشاره می‌کند که بیش از آنکه حاصل استنتاج از مقدمات فلسفی مورد قبول وی باشد، حاصل اقتباس از مقدماتی است که زمینه فلسفی آنان از دیدگاه کربنی - هیدگری - اسلامی نمی‌تواند پذیرفته شود. بنیان چنین نظرگاهی اصولاً از نظر فلسفه سیاسی ضد دموکراتیک است و مبنای نقادی فلسفی آن، از نظر فلسفه سیاسی بر نفی و طرد اندیشه دموکراتیک قرار دارد. هید گریانی مانند فردید (که منطق حکمت هیدگر را تا انجام دنبال نموده) این

مطلب را بسیار خوب فهمیده و به روشنی بیان نموده‌اند. (مراجعه شود به مقاله فریدون آدمیت، درباره فکر تاریخی، نامه نهضت، شماره دوم)

تاکید شایگان بر اینکه در تاریخ "میان بر" وجود ندارد (همان اثر ص. ۲۵۶)

و ارزیابی مثبت از پنج قرن عرفی شدن در اروپا قدم بزرگی است در راه فهمیدن تاریخ سیاسی غرب لیکن مقدمات فلسفی وی به استنتاج چنین مفاهیمی هدایت نمی‌کند. چنین است وقتی که وی از "خطاها و لغزش‌های دموکراسی" و از "امپریالیستی که بدرستی از آن نفرت داریم!" (همان اثر ص. ۲۴۸) صحبت می‌کند. ما در فصول بعدی که مبانی فلسفی "انقلاب ایران" را بررسی خواهیم کرد، بار دیگر باین مسائل باز خواهیم گشت.

نکته‌ای که بایستی در اینجا بدان اشاره کرد این است که کتاب داریوش شایگان، نوشته بسیار با اهمیتی است. تا جائیکه نگارنده اطلاع دارد وی تنها فیلسوف ایرانی است به ارزیابی فلسفی مسائل دوران تجدد در ایران پرداخته و از این نظر قابل تجلیل می‌باشد.



نظریه و استراتژی توسعه: نقش دولت

مؤنیز ایکنیکف

اگر از نظر هگل "روح" و از نظر مارکس "طبقه" فاعل ممتاز تاریخ است، می‌توان گفت که مطمئناً "دولت" فاعل ممتاز تاریخ جهان سوم میباشد.

ویژگی علوم اجتماعی توسعه

از هنگامی که "توسعه" بعنوان معضل (*Problématique*) خاصی در بطن علوم اجتماعی هویدا گردید، عرصه‌ی مناسبی برای تمامی انواع برخورد‌های نظری، ایدئولوژیکی، سیاسی و غیره ایجاد شده است. اختلاف‌ها آنچنان ژرف و مباینت‌ها آنچنان نقصان‌ناپذیر بنظر می‌رسند که می‌توان از خود پرسید: آیا معضل توسعه که با وحدت موضوع و طریق روش‌شناسی خود متعین شده، حقیقتاً "مبدل به قلمرو ویژه‌ای از شناخت گردیده است؟ با توجه به موضع مهمی که امروز جهان سوم در حیات بین‌المللی اشغال می‌کند این پرسش می‌تواند نابجا یا حداقل بی‌اعتبار بنظر رسد. اما اگر تعداد افرادی-پژوهشگران و معلمین منتسب به تمامی افق‌های ایدئولوژیکی-را بشمار آوریم که هنوز هم این ویژگی علوم اجتماعی توسعه را رد کرده و چنین می‌پندارند که پژوهش در مسایل جهان سوم در قلمرو رشته‌های حاصل از تقسیم‌بندی سنتی علوم اجتماعی قرار دارد، برعکس بنظر می‌آید که این پرسش مخصوصاً "شایسته‌ی طرح شدن است. با پذیرش این نکته که در علوم اجتماعی خصوصیت هر یک از رشته‌ها مبتنی است بر تعریف میدانی خاص با حرکت از قضایا و مقولات بنیادین مشترک، پرسش باید بشکل زیرین عنوان شود: آیا "علوم اجتماعی توسعه" موفق به ساختاری کردن این میدان شده است؟

با توجه باین که ممکن است تعدادی از عناصر مشترک را در بسیاری از برداشتها - فرای تفسیرهای متضاد - تشخیص داد، ما به پرسش بالا پاسخ مثبت میدهیم. در واقع این عناصر مشترک در دو سطح قرار دارند:

— در سطح تحلیل: ما فکر میکنیم بتوان از میان بحثی که بیش از سی سال پیش براه افتاده است سه قضیه‌ای را که بصراحت یا بطور ضمنی تمامی شمای‌های تبیین‌کننده‌ی "توسعه نیافتگی" مبتنی بر آنها هستند، استخراج کرد:

الف — توسعه نیافتگی مفهومی است تطبیقی. این مفهوم تنها نسبت به کشورها یا مناطقی که همچون "الگوی مرجع" برگزیده شده‌اند، واضح میگردد. ب — انتخاب "الگوی مرجع" بر فضاهای جغرافیا اقتصادی متوجه بوده که گسستی تاریخی را از سر گذرانده‌اند، یعنی مقطعی که بر مبنای آن رشد، شرط طبیعی و هدف بنیادین نحوه‌ی عملکرد در سطح اجتماعی میشود.

ج — رشد منکی بر صنعتی شدن در چارچوب نظام بین‌المللی تحقق مییابد که خصلت ممیزه‌اش ناموزونی روابط موجود بین کشورهای "الگوی مرجع" و بقیه‌ی جهان است.

میتوان عملاً "تفسیرهای توسعه نیافتگی" را — با هر صبغی ایدئولوژیکی و با توجه باینکه تاکید بر این یا آن قضیه گذاشته شده — بر پایه این سه قضیه بازایی و طبقه بندی کرد.

وجه تطبیقی که مستلزم مفهوم توسعه نیافتگی است در برداشت معروف به "معیاری" مرجح میباشد. در واقع این برداشت، توسعه نیافتگی را با نظامی از معیارها تعریف می‌کند. (فرانسوا پرو، ایولاکست، هاروی لیبشتین، ژوزف لبرت) (۱).

دومین قضیه الهام بخش تفسیرهایی بوده است که گرایش به همسان دانستن توسعه نیافتگی و کم‌رشدی و بهمین سان توسعه نیافتگی و غیر صنعتی بودن، داشتند (آرتور لویس، را گنار نورکس، پ.ن. روزنشتین رودان، نیبور سینیسکی) (۲).

نظریه‌های امپریالیسم، مبادله‌ی نابرابر، نظام مرکز — پیرامون و بالاخره وابستگی، مکانی مسلط برای ناموزونی در روابط بین‌المللی قائل شده‌اند. (رائول پره بیش، آندره گوندر فرانک، آرگیری اما نوئل، سمیرامین) (۳).

— در سطح رابطه: تحلیل — استراتژی مداخله در واقعیت یا به فرمول دیگر تحلیل — استراتژی رابطه‌ی الگوی تبیینی — الگوی تصمیم گیرانه: مطابق نظر جان کنت گالبرایت (۴) یکی از فرضیه‌های مبداء حرکت تمامی ادبیات معاصر توسعه این است که اگر عناصری چند مانند آگاهی‌های فنی مدرن، سرمایه‌ها، نیروی کار ماهر، برنامه و غیره جمع شوند، تمامی کشورها میتوانند به توسعه دست یابند. گرچه این فرمول‌بندی ساده‌گیرانه بنظر آید، گالبرایت یکی از وجوه تمایز بنیادین رشته‌ی مورد نظر ما را درک کرده است. در واقع در آثاری که به "توسعه" میپردازند، تحلیل‌هایی که به طرحی برای دگرگونی اقتصادی و اجتماعی و — گاهی به طرحی جسورانه برای تغییر و تحول در سطح اجتماع — منتهی نکردند، بندرت یافت میشوند. این موضوع ما را بدانجا می‌رساند که اعلام کنیم بدون سیاست اقتصادی توسعه، اقتصاد سیاسی توسعه وجود ندارد. بنابراین "طرح توسعه" یکی از مؤلفه‌های اساسی این "معضل" را تشکیل میدهد بدین ترتیب در میدان علوم اجتماعی دیدگاهی بمنتهای درجه اراده‌گرا وارد میشود که کاملاً "بادیگر رشته‌های علوم بیگانه میباشد. بررسی علل این پدیده جالب توجه است.

نخستین توضیح بدون شک میتواند در سرشت ویژه‌ی فرآیند شکلگیری این رشته یافته شود. پیدایش معضل توسعه بشکل تنگاتنگی به مبارزات جنبش‌های آزادی بخش ملی و اجتماعی جهان سوم و استعمار زدائی که در طی دوران پس از جنگ هویدا شد، مرتبط است. نظام ارگانیزم‌های بین‌المللی سازمان ملل متحد نخستین چارچوب سازمانی را ایجاد کرد که خطوط اساسی آن قبلاً در منشور سان فرانسیسکو به صورتی طرح گونه رسم شده بود و در قطعنامه‌های موجد کمیسیون‌های اقتصادی منطقه‌ای دقت بیشتری یافت و سرانجام محتوایش مبدل به یکی از خصل‌های (enjeux) اصلی بحثی گردید که در بطن سازمان ملل متحد برپا شد (۵) پس این معضلات در عمل زاده شده و اولین هدف، یافتن پاسخ‌های مشخصی برای آنها بود. علوم اجتماعی بسیار دیرتر جائی-البته ناچیز- برای تحلیل سرشت عملکرد نظامهای "پیرامونی" قائل میشود.

دومین توضیح به تاثیر قطعی که دو جریان اندیشه‌ی معاصر، مارکسیسم و جریان کینزی داشته‌اند، مربوط میشود. اگر نخستین جریان نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا نمود اساساً نه باین عنوان که یک نظریه‌ی اقتصادی، جامعه‌شناختی یا سیاسی است بلکه بیشتر بعنوان فلسفه‌ی تاریخ مطرح میشود. این فلسفه بر دو اصل موضوعه متکی است: مطابق اولین اصل قوانین خصلت عینی دارند، وجود و کنش آنها مستقل از شعور و اراده‌ی انسان‌هاست. بر طبق دومین اصل چگونگی کنش این قوانین میتواند بتسلط انسانها درآید. یعنی انسان با کنش عامدانه‌ی خود، بخاطر رسیدن به اهدافی که تعیین کرده، میتواند بر "چگونگی اجرای" قوانین اثر گذارد (۶). معنایی که خود مارکس به فرا رسیدن سوسیالیسم میدهد دقیقاً "پایان ماقبل تاریخ خود بخودی جامعه‌ی انسانی و آغاز تاریخی که آگاهانه وعامدانه شکل گرفته" (۷) میباشد. بنابراین اصالت اراده وجهی مسلط در مجموعه اندیشه مارکسیستی را تشکیل میدهد. معذالک توانائی تسلط انسان بر واقعیت توسط همه‌ی مؤلفین به یک نحو ملاحظه نمیشود. (مثلاً) تمامی مؤلفین مارکسیست تفکیک بین قوانین اقتصادی و "شیوه‌ی عمل" را نمی‌پذیرند. بعضی از ایشان از این تز که کاربرد قوانین اقتصادی در جوامع سوسیالیستی متوقف میشود دفاع می‌کنند (۸) تاثیر این جریان در شرایطی که تجربه‌ی صنعتی شدن اتحاد شوروی- که همچون تحقق مشخص مارکسیسم قلمداد شده- بعنوان الگوی مرجع جهان سوم معرفی میشود، تقویت گشته‌است. (امروز عده‌ای از اقتصاددانان با جهت‌گیری مارکسیستی از این تز که تجربه‌ی اتحاد شوروی منطبق بر نظریه‌های بنیادین مارکس نیست، دفاع می‌کنند) (۹).

برد اندیشه‌ی کینزی قطعاً کمتر میباشد، معذالک تاثیر آن بویژه در آنچه مربوط به نقش عوامل اجتماعی- اقتصادی در بستر یک اقتصاد مبتنی بر بازار میشود، کم نبوده است. کینز بارها کردن مسئله تعادل (برای اهمیت بخشیدن به مطالعه در مکانیزم‌های رشد) اهمیت تعیین کننده‌ی عمل مراکز تصمیم‌گیری عمومی را بطور برجسته‌ای نمایان ساخت. بسا بیشتر از مورد مارکسیسم تاثیر جریان کینزی ناشی از موفقیت‌هایی است که در تعدادی از تجربیات مشخص کسب شده است، خصوصاً سیاست ضد بحرانی که به کشورهای عضو سازمان همکاری

و توسعه‌ی اقتصادی (O.C.D.E.) امکان داد تا رشدی که تا دهه هفتاد حفظ شد، بدست آورند.

در واقع معضل توسعه غالباً "همچون نوعی همزیستی بین این دو جریان اندیشه جلوه‌گر میشود. این پیوستگی بنحوی کاملاً آشکار در بینش استراتژی‌های توسعه و در فرمولبندی برنامه‌ها متجلی میگردد. برنامه‌های پنجساله‌ی دوم و سوم هند از سال ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۶ نمونه‌ی آشکار و پر معنایی از این پیوستگی است. در حالی که تجربه‌ی صنعتی شدن اتحاد شوروی مرجعی را نشان میدهد که گزینش متغیر استراتژیک - صنایع سنگین - را متعین میکند، طرحریزی اقتصادی مبتنی بر بسط‌الگوی کلی کینزی نوین، فرموله میشود (۱۰).

اکنون که شباهت عوامل مشترک در دو سطح مفهومی (تحلیل و رابطه: تحلیل - استراتژی مداخله در واقعیت) بررسی شد، امکان دارد که خطوط میدان خاص معضل توسعه مشخص گردد، حال باید ویژگی این میدان با توصیف دقیق موضوع آن تبیین شود. در این راستا آلن تورن (۱۱) توصیفی در ارتباط با خطوط اساسی که ما نشان دادیم، پیشنهاد میکند. در این باره، آلن تورن علوم اجتماعی ساختارها را از علوم اجتماعی توسعه منفک مینماید. موضوع اولی را ساختار در سطح اجتماع و مکانیسم‌های باز تولید آن و موضوع دومی را دگرگونی ساختارها یعنی گذار از یک نوع جامعه‌بدیگری، تشکیل میدهد.

این دقیقاً در سرشت خود موضوع است که میتوان علت اصلی منطقی که متناوباً "مولفین را به شرکت در دگرگونی و گاهی حتی رهبری آن متمایل میکند، یافت، باین ترتیب اینان داوری مبتنی بر ارزش‌ها را با داوری مبتنی بر واقعیت‌ها و حکم را با تحلیل مخلوط میکنند. چنین رفتاری بنوبه‌ی خود علت احتیاط‌هایی است که رشته‌ی مورد نظر ما در پی داشته و ما را از نیل به روشی دقیقاً علمی باز میدارد. تعریف موضوع مورد نظر ضمناً تفاوت‌های بنیادین آن را با دو جریان اندیشه (مارکسیستی و کینزی) - هر چند که هر دو در پیدایش آن سهمیم هستند - مشخص میکند.

اختلاف با کینز در مورد فرضیه‌ی مبنای حرکت است. اجرای سیاست کینزی تداوم نظام و استمرار ساختارهای پایه‌ی اقتصادی مبتنی بر بازار را ایجاب میکند. بر عکس خود معضل توسعه ضرورتاً "مستلزم تغییر و تحول ساختارهاست.

اختلاف با جریان مارکسیستی در مورد تشخیص فاعل ممتاز دگرگونی است. برای مارکسیسم چنین فاعلی طبقه است. در حالی که تقریباً در تمامی ادبیاتی که به توسعه میپردازند، چنین نقشی درجهان سوم به دولت واگذار میشود، دولتی که از استقلال کافی - نسبت به طبقات اجتماعی و مکانیسم‌های بازار - و از ظرفیت برانگیختن و پیشبرد امر دگرگونی برخوردار است.

بر طبق نظر آلن تورن، تمیز جامعه‌شناسی ساختارها از جامعه‌شناسی دگرگونی، امحاء طبقه بسود دولت را توضیح میدهد. مطابق نظری، بدلیل قرار داشتن این طبقات در مرکز عملکرد ساختارها، خود نمیتوانند عامل دگرگونی باشند. وانگهی حتی تحلیل‌هایی که بشدیدترین وجهی تحت تاثیر اندیشه‌ی مارکسیستی هستند، میپذیرند که در جوامعی که بطور بنیانی با عدم تفکیک اجتماعی (۱۲) عظیم و تقید افشار حاکم بمراکز تصمیم‌گیری خارجی متمایز

میشوند، طبقات نقشی بمراتب ضعیف‌تر بازی میکنند (۱۳).
اینک میتوانیم خطوط اصلی که - بنظر ما- بنحو انکار ناپذیری ویژگی
معضل توسعه را مشخص میکند، ذکر نمائیم.
- میدان این معضل نوع خاصی از جوامع را در بر میگیرد: جوامع پیرامونی،
(۱۴)

- موضوع آن تشکیل شده است از دگرگونی، پدیده‌های مشروط‌کننده و
همراهی‌کننده‌ای که در واقع نتایج آن میباشند،
- روش شناسی بکار رفته همواره ترکیبی از محتوایی تحلیلی با محتوایی
پیشنهادی است که با الفاظ استراتژی و طرح توصیف میشوند،
- مفاهیم: الگوی مرجع، رشد و ناموزونی در روابط بین‌المللی، نمایانگر
مقولات مفهومی تحلیل هستند،
- دولت بعنوان عامل اصلی دگرگونی هم در بینش و هم در اجرای طرح‌های
توسعه، ظاهر میشود.

۱- دولت و استراتژی‌ها

اگر آخرین مشخصی "معضل" توسعه را در نظر آوریم میتوان تصدیق کرد که
همواره به بعد اقتصادی بضرر بعد اجتماعی و بعد سیاسی رجحان داده شده است.
در واقع تحلیل‌های مربوط به جهان سوم، غالباً "دولت را فقط بعنوان عامل
فرآیند صنعتی شدن عامل تنوع بخشی ساختارهای تولیدی و دگرگونی کشاورزی و یا
عامل مبارزه علیه وابستگی اقتصادی مشاهده کرده و ندرتاً "بعنوان مرکز بینش
و اجرای طرح‌های جامعه‌ی مدنی و نوعی ساختار قدرت سیاسی، مطمح نظر قرار
میدهند. معذالک تفاوت‌های نقصان ناپذیری که به عمل دولت منتسب شده، موجود
است. میتوان در عباراتی کلی، این تفاوت‌ها را در سه جریان گروه‌بندی کرد:
برای نخستین جریان، در مرحله‌ی آغازین دولت نقش زیرین را ایفا میکند:
فراهم آوردن شرایطی که نحوه‌ی عملکرد اقتصاد مبتنی بر بازار را ممکن گرداند.
با رسیدن به این مرحله و در دومین مرحله بر دولت فرض است که بخش مهمی
از عملکردهای خویش را به مراکز تصمیم‌گیری خصوصی منتقل نماید. اینجا همان
"دولت- واسطه (Etat-relais)" ای که ما در جای دیگر تشریح
کرده‌ایم (۱۵) مورد نظر است. برای دومین جریان عمل دولت باید به سازماندهی
اقتصادی مختلط منتهی گردد، یعنی نه فقط دولت کارکردهای مهمی را دستگاه‌های
تولیدی بعهدده گیرد بلکه قدرت سمت دهی گسترده‌ای را بر مجموعه‌ی فعالیت‌های
اقتصادی، بویژه بوسیله‌ی برنامه‌ی ارشادی، اعمال نماید. بالاخره برای سومین
جریان غایت عمل دولت سازماندهی نظامی اقتصادی است که عقلانیت آن مبتنی
است بر تسلطی که بر تمامی متغیرهای اقتصادی - یا حداقل بر اساسی‌ترین آنها -
حفظ میکند. برنامه‌ی آمرانه یا دستوری مبین این عقلانیت اقتصادی، و مالکیت
وسایل تولید ضامن اجرای آن است.

در نخستین جریان، تمامی مکاتبی که توسعه نیافتگی را با کم رشدی یکی میدانند، جای می‌گیرند. باین ترتیب آرتور - د - لوئیس - که الگوی رشد مورد نظرش (مبتنی بر عرضه نامحدود نیروی کار) ابتدا بر پایه‌ی استراتژی‌های رشد متعادل و سپس "اقتصاد صادرات گستر" قرار دارد - چنین ملاحظه می‌کند که دولت "مخارج خدمات عمومی را بعهده می‌گیرد، رویه‌ها را هدایت می‌کند، نهادهای اقتصادی را شکل می‌بخشد، بهره‌برداری از منابع را جهت می‌دهد، بر تقسیم درآمدها نظارت می‌کند، حجم گردش پول را کنترل می‌نماید، نوسان‌ها را کاهش می‌دهد، اشتغال کامل را عهده‌دار می‌شود و بر سطح سرمایه گذاری اثر می‌گذارد". (۱۶) وی با پذیرش نظریه‌ی برنامه‌ای که باعث انسجام بیشتر عمل دولت شود، از این مرحله هم فراتر می‌رود. البته این نقش دولت در نظر مؤلفینی که در خط "توسعه متعادل" قرار دارند، خفیف‌تر جلوه می‌کند. مثلاً "راکنسار نورکس نظر لوئیس مبنی بر بکارگیری تخصیص مجدد (reallocation) نیروی کار در جهت ایجاد امکان شکلگیری سرمایه در کشورهای جهان سوم را می‌پذیرد. ولی در رابطه با بخش خصوصی او عقیده دارد که دولت باید خواه نقشی مکمل (از طریق سیاست مالیاتی با گرایش به جلوگیری از مصارف زائد) خواه نقشی جانشین (هنگامی که بخش خصوصی دچار ناتوانی می‌گردد) ایفا نماید. معهدا در مورد آخر بنظر نورکس اگر مؤسسات خصوصی در شرایطی باشند که بتوانند بنحو موثری عملکردهای دولت را بعهده گیرند، دولت بایستی عملکردهای خویش را بآنان انتقال دهد (۱۷). و بالاخره بتازگی مروجین نظریه‌ی صنعتی شدن برونگرا، با ستایش از شایستگی مبادله‌ی آزاد بین‌المللی، در واقع موفقیت چنین استراتژی‌ی را بر عمل دولت متکی می‌کنند. باین معنا پیشنهادهای س - واتاناب (۱۸) که به تسهیل پیمانکاری دست دوم (sous traitance) بین‌المللی با اجرای سیاست کمرکی ترجیحی متمایل‌اند، در این نظر می‌گنجد.

تحلیل نخستین جریان از فرضیه‌ی زیرین حرکت می‌کند: تنها مکانیسم‌های مبتنی بر بازار، فرآیند رشدی مداوم را ممکن می‌سازد. ولی کشورهای جهان سوم از شرایطی که بطور خود بخودی این مکانیسم‌ها را براه اندازند، برخوردار نیستند. بنابراین تمامی مؤلفین برای نقش دولت اهمیت وافر قائلند و هیچ یک از آنها ادعا نمی‌کنند که کشورها یا مناطقی از جهان سوم به مرحله‌ای رسیده‌اند که صرفنظر کردن از این نقش دولت برایشان ممکن باشد. آموزه‌ای که بازاری کاملاً آزاد و متکی به مراکز تصمیم‌گیری اقتصادی منحصرآ خصوصی را بستاناید، با نظریه‌ی توسعه بیگانه است. در نتیجه از دیدگاه علمی ممکن نیست که پیشنهادهای میلتن فریدمن را مشارکتی در نظریه‌ی توسعه دانست. در کنفرانسی که بسال ۱۹۷۵ در شیلی برگزار شد (۱۹) وی برای شیلی - در واقع او مجموعه‌ی کشورهای جهان سوم را در نظر داشت - تدابیری که سعی در کاستن وظایف بخش عمومی با انتقال فعالیت‌ها به بخش خصوصی و هم‌چنین لغو موانع کمرکی و محدودیت‌های خارجی (که حامی تولید محلی بودند) داشت پیشنهاد نمود. در مورد سرمایه‌گذاری وی اعلام داشت که "هیچ نوع کنترل دولتی بر بازار سرمایه‌ها مناسب نیست". در عمل دو کشوری که سیاست خصوصی کردن اقتصاد و

آزاد گذاشتن افراطی مبادلات را بکار گرفتند - شیلی و آرژانتین - دچار هرج و مرج شدید اقتصادی شده و شدیدترین شکل تخریب نیروهای تولیدی در طول تاریخ خویش را متحمل گردیدند (۲۰). دیگر کشورهای جهان سوم که میخواستند سیاست اقتصادی لیبرال منشانه‌ای را دنبال کنند - علیرغم استراتژی‌های پذیرفته شده و اظهارات اصولی رهبران - با احتیاط، تمامی امکانات کنترل و مداخله در فرآیند اقتصادی را بدولت واگذار نمودند. در این مورد خصوصا " ساحل عاج و کره جنوبی مثالهای پر معنایی هستند. در مورد ساحل عاج دیدگاه لیبرالی بوسیله‌ی عالی‌ترین مراجع سیاسی اعلام گردید. ما این پارادوکس یعنی این که هر چه ایدئولوژی رسمی در این جهت تصریح میشود، تسلط دولت بر اقتصاد تقویت میگردد را درجای دیگر توضیح داده‌ایم (۲۱). از هنگام تحقیق ما تا کنون این پدیده حتی تشدید هم شده است. نتیجه این که اگر مشارکت دولت در ترکیب سرمایه‌ی اجتماعی موسسات ۲۲/۴ درصد را نشان میداد، امروز این رقم به ۵۳ درصد افزایش یافته است. (چنین افزایشی ناشی از تاءمین مالی یک مجتمع قند سازی بوسیله دولت است) (۲۲).

در مورد کره جنوبی، غالبا " فرآیند نمو و تنوع بخشی صنعتی که این کشور پس از ۱۹۶۵ باجرا در آورد بمتابه‌ی درخشان‌ترین نتیجه‌ی کاربرد نظریه‌های اقتصادی لیبرال معرفی میشود. بنظر بعضی از اقتصاددانان، صدور محصولات کارخانه‌ای نمی‌توانست مبدل بعامل موثر رشد گردد مگر بکمک ایجاد شرایطی که بازی آزاد خودکاری‌های بازار در سطح داخلی و استفاده از مزایای تطبیقی در سطح بین‌المللی را ممکن گرداند. حتی در این تجربه‌ی اقتصاد باز نیز دولت نقش تعیین کننده‌ای داشت. در نتیجه نباید فراموش کرد که سیاست قاطع مداخله گرانه‌ی قدرتهای حاکمه از سویی محصولات صنعتی صادراتی را قابل رقابت ساخت و از سویی دیگر گسترش پیمانکاری دست دوم را تسهیل نمود.

در زمینه‌ی اقتصادی میتوان از میان عوامل محرک صادرات محصولات کارخانه‌ای چند مورد را ذکر کرد: اعطای نامحدود معافیت تعرفه‌ای به واردات کالاهای سرمایه‌ای، معافیت از مالیات‌های غیرمستقیم بر داده‌های (inputs) محلی یا وارداتی و بر فروش‌های صادراتی، تعرفه‌های مطلوب برای راه آهن و برق، کاهش ۵۰ درصد از مالیات‌های مستقیم بر درآمدهای ناشی از صادرات، برپائی رژیم استهلاک سریع سرمایه‌گذاری و بالاخره دسترسی به اعتبارات مناسب کوتاه و بلند مدت برای تاءمین مالی سرمایه‌ی در گردش و سرمایه گذاری (۲۳).

تنها کمک‌های تلویحی دولت به نظام استهلاک ترجیحی تقریبا " به ۲/۴ درصد ارزش کل صادرات کالاها در سال ۱۹۶۸ رسید. بدین ترتیب با توجه به واقعیت‌های فوق از توصیه‌های فریدمن در مورد شیلی که متضمن لغو تمامی انواع کمک‌های دولتی است، بسیار دور هستیم. در زمینه‌ی اجتماعی همانطور که پاتریک تیسبه (۲۴) میگوید: " انباشت سریع سرمایه مرتبط است با وضعیت خاص بازار کاری که بخش عمده‌ی آن بوسیله‌ی دولت اداره میشود " استقرار حکومت‌های خودکامه که تمامی سندیکا‌های مستقل را ممنوع ساختند، عامل بنیادین استراتژی اقتصادی کره را تشکیل میدهد. بالاخره لازم به یادآوری میباشد که حتی آن

بخش از صنعت که متوجه بازار داخلی کره جنوبی است - که بعضی بی‌تردید آن را صنعت جانشین واردات مینامند - به هیچوجه ثمره مکانیسم‌های بازار نبوده بلکه حاصل طرحی است که بوسیله دولت تهیه و اجرا گردید .

طرح‌های پیشنهادی تحلیل‌گرانی که تاکید بر خصلت تطبیقی مفهوم توسعه دارند (مکتب معیاری) و هم‌چنین طرح‌های پیشنهادی بخشی از مؤلفین که توسعه نیافتگی و وابستگی را یکسان میدانند، در صف دومین جریان جای میگیرند. در میان مجموعه‌ی وسیع تحلیل‌گرانی که به مکتب معیاری تعلق دارند، فرانسوا پرو بدون شک جای ممتازی دارد. اندیشه‌ی وی مرحله‌ی مهمی از تفکر درباره‌ی توسعه و بطور کلی درباره‌ی علم اقتصاد را مشخص کرد. در اینجا خصوصا "علاقمندی که بینش وی درباره‌ی نقش دولت را مورد ملاحظه قرار دهیم. پرو بر خلاف اندیشه‌ی کلاسیک عقیده دارد که دولت "ارگان تثبیت قواعد بازی که میتوانند بیان ساده و انتزاعی داشته باشند و ارگان تجدید نظر در آن قواعد در فواصل طولانی" نیست بلکه "ارگان تعیین و ارگان استراتژی مصلحت عمومی و نفع مشترک است" (۲۵). طبق نظر وی واقعیت‌های "خاص و غیر قابل انتقال" سلطه‌ی دولت به سه شیوه اعمال میشوند:

- " اخذ مقتدرانه‌ی مالیات ،

- سازماندهی حکمیتی واقعی به وسیع‌ترین معنی کلمه ،

- بکارگرفتن بخش عمومی بنحوی که قادر به اعمال تاثیراتی - غیر قابل

برگشت و قسما " قابل برگشت - بر بخش خصوصی باشد " .

در نظر پرو برنامه مبین عقلانیت "کلان‌تصمیم" های دولت است. مطمئنا وی برنامه‌های خودکامانه یا آمرانه را در نظر ندارد و باین جهت برنامه‌هایی را که "به نتایج اقتصاد مبتنی بر بازار اعتماد دارند" و یا در "ساختارهای گذشته الگوهایی را برای ساختارهای حال و آینده جستجو میکنند" نمی‌پذیرد. در نتیجه در نظر وی برنامه همچون ابزار ممتاز دگرگونی جلوه‌گر میشود. با این وصف نقشی که وی برای دولت در فرآیند دگرگونی قائل میشود به صریح‌ترین وجهی در طرح ایجاد "قطب‌های توسعه" - که نظریه‌ی مرکزی استراتژی پیشنهادی پرو را میسازد - نمودار میگردد: " دولت انرژی نوینی را با کنترل بر اعمال و اثرات آن بکار میگیرد، هم‌چنین دولت سیاست‌های توسعه‌ی منطقه‌ای را اجرا و قلمرو مخصوص بخود را خلق مینماید. " معهذا شایسته ذکر است که علیرغم اهمیتی که پرو برای دولت و برنامه قائل میگردد، به نظریه‌ی اقتصاد مختلطی که در آن موسسه‌ی خصوصی جای خویش را حفظ کند نیز امان نظر دارد: " دولتی از نظر اقتصادی خلاق برای موسساتی از نظر اقتصادی خلاق ضروری است: این مؤسسات بدون دولت ناتوان و آن دولت نیز بدون این مؤسسات ناتوان خواهند بود " .

با وجود این که مطالعات "کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین" کاملا " در چشم‌انداز دیگری قرار دارند اما میتوان آنها را در بطن جریانی که نقش دولت را در چارچوب اقتصادی مختلط ارزیابی میکنند، جای داد .

نظریه‌ی "سینگر - پربیش" درباره‌ی تنزل رابطه مبادلاتی، الهامبخش بعضی از مطالعات این کمیسیون بویژه در طول سالهای دهه ۱۹۵۰ شد (۲۶). جانشین کردن تدریجی واردات با تولید محلی کالاهای صنعتی بعنوان تنها استراتژی

مناسب برای رهایی کشورهای آمریکای لاتین از مکانیسم‌های تولید و بازتولید توسعه نیافتگی پیشنهاد میشود. بر عکس استراتژی "ایجاد صنایع صادراتی"، استراتژی پیشنهادی کمیسیون فوق‌الذکر هدف ادغام عمودی ساختار صنعتی بقصد دستیابی به نوعی استقلال و کاستن محسوس از وابستگی تجارت خارجی را بر خویش فرض قرار میدهد. برای ملاحظه بهتر برد واقعی تزه‌های کمیسیون باید از فرمولبندی آن فراتر رفته و با آنها در بستری که در آن قرار دارند، برخورد نمود. در مورد آنچه باین فرمولبندی مربوط میشود، آلبر-ا- هیرشمن یکی از منسجم‌ترین نموده‌های آن را بدست داد (۲۷) نظریات اصلی وی "مقاطع الزامی" و "عدم تعادل‌های محرک"، از نظریات فرانسوا پررو زیاد دور نیستند. حال اگر بستر تاریخی در نظر گرفته شود، مشاهده میگردد که پیشنهاد‌های کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین هنگامی تحقق میابد که بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین قبلاً "بخش صنعتی مهمی را که تقریباً بطور انحصاری در شاخه‌ی صنایع سبک متمرکز بود در اختیار داشتند".

در سال ۱۹۴۸ بهنگام ایجاد کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین فرآیند صنعتی شدن که عامل اصلی‌اش موسسات ملی بودند با بن بست دوگانه مواجه گردیدند. از سویی ظرفیت محرکه‌ی صنایع سبک رو به پایان میرفت، تولید محلی امکان جانشینی بخش اعظم کالاهایی که قبلاً وارد میشد رافراهم کرده بود. این وضعیت خطر شدید رکود اقتصادی را در بر داشت. از سوی دیگر بازگشایی بازارهای بین‌المللی و از دست رفتن ذخایر مهم ارزی کشورهای آمریکای لاتین در واقع چتر حفاظتی طبیعی را که صنایع محلی پشت آن پناه گرفته بودند از بین برد. در این وضعیت اگر دولت مداخله نمیکرد، این بن بست ممکن بود به سیر قهقرایی فرآیند صنعتی شدن منجر گردد. (نمونه‌ی مشخص این جریان کشور پرو است که پس از جنگ به یک‌الگوی ابتدائی صادراتی تحت نفوذ الیگارش‌ی ارضی بازگشت) البته این مداخله مستلزم این بود که در نقشی که برای دولت در زندگی اقتصادی قائل بودند، دگرگونی حاصل شود. با همه‌ی اینها گسترش این نوع صنعت، مسئله‌ی وابستگی تجارت خارجی را حل نکرد، بلکه بر عکس این کشورها در وضعیتی که فقط صادرات محصولات اولیه، ارزهای ضروری برای واردات صنعتی کالاهای مصرفی واسطه، مواد سوختی و بعضی از مواد اولیه را در اختیار میگذاشت، آسیب پذیرتر شدند. در چنین وضعیت ناستواری که امکان نوعی سیر قهقرایی وجود داشت، اهداف واقعی عمل کمیسیون عبارت بودند از:

۱- در زمینه‌ی نظری و مفهومی، مشروعیت بخشیدن بمداخله‌ی دولت در زندگی اقتصادی که نه فقط اوضاع و احوال خاص و کوتاه مدت بلکه بلند مدت را نیز مد نظر قرار دهد.

۲- برخوردار کردن دولت از یک استراتژی بلند مدت (این استراتژی بعدها "صنعتی کردن یا جانشینی واردات" نامیده شد).

۳- برخوردار کردن دولت از ابزارهای لازمی که اجرای منسجم و عقلانی طرح‌های پیشنهادی را ممکن گردانند، خصوصاً برنامه ریزی و ایجاد نظام مناسب حسابهای ملی. این انسجام بین وسایل و استراتژی باید مورد تاکید قرار گیرد (۲۸).

۴- قبولاندن این که دولت می‌تواند مستقیماً "اداره‌ی بخش‌های اقتصادی را بعهده گیرد (مالی و صنعتی) .

آخرین نکته بویژه بسیار با معناست و تمامی تمایل این کمیسیون بدولتی کردن را آشکار میکند. در نتیجه اولین مرحله‌ی صنعتی کردن جانشینی حتی قبل از زاده شدن پایان میرسد، کمیسیون مرحله‌ی دومی را مد نظر قرار میدهد: مرحله‌ی استقرار صنایع سنگین. و اما صنایع سنگین بخاطر سرشت خویش نمی‌توانستند بوسیله‌ی صاحبان موسسات ملی بعهده گرفته شوند. در مورد سرمایه‌های خارجی، از سوی - حداقل در سالهای ۱۹۵۰- برای چنین صنایعی در اختیار نبودند و از سوی دیگر خود کمیسیون در پذیرش مشارکتی که می‌توانست گسترده و غیر قابل کنترل باشد، مردد بود (در این مورد قطعنامه‌ی ۲۴ پیمان آندن ملهم از نظریه‌های کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین بود) (۲۹). طبعاً "ایجاد چنین بخش استراتژیک بارآور صنعتی بعهده دولت قرار میگرفت. یعنی این که دولت عملاً "مبدل بمرکز تصمیم‌گیری دستگاه تولیدی گردید.

با وجود این که کمیسیون در گفتار بدولت نقشی در درون یک نظام اقتصادی مختلط واگذار میکند، منطق ذاتی کارهای این ارگان‌نیم بطرز محسوسی از آن فراتر می‌رود. این منطق - اگر در وضعیت آن دوران تحلیل شود - مستقیماً "مجموعه‌ی متغیرهای اقتصادی را به زیر کنترل تدریجی دولت میبرد. همان طور که بعداً خواهیم دید، قضیه اینجا منحصرماً "عبارت از یک دولت-عامل اقتصادی (بدون هیچگونه ارجاعی به متغیرهای سیاسی یا ایدئولوژیکی) است.

سه کشور آمریکای لاتین: آرژانتین، برزیل و مکزیک در طول سالهای ۱۹۵۰ کم و بیش استراتژی توصیه شده‌ی این کمیسیون را دنبال کردند. در نتیجه در پایان این دهه، این کشورها به سطح نسبتاً بالائی از ادغام صنعتی دست یافتند. گرچه این صنعتی شدن ترکیب صادرات را تغییر نداد (بطور متوسط ۹۰ درصد محصولات اولیه) معذب‌اشکل قابل ملاحظه‌ای استقلال این کشورها را افزایش داد، تجارت خارجی بیش از ۶ تا ۸ درصد محصول ناخالص داخلی را نشان نمیداد.

نظریه‌ی "قطب توسعه" یا "قطب رشد" بویژه در طول دهه‌ی سالهای ۱۹۶۰ پژواک گسترده‌ای در کشورهای جهان سوم داشت. این نظریه الهام‌بخش اجرای طرح‌هایی گردید که در میان آنها میتوان به ساختمان سدهای بزرگ اشاره کرد. شاید یکی از پر معناترین مثالها ساختمان شهربندری سان پدرو در ساحل عاج باشد.

در سومین جریان بسیاری از مؤلفین که تاکید بر خصلت ناموزونی روابط بین‌المللی دارند، جای میگیرند. توافق آنها حول نظریه‌ی ناموزونی بمتابیه‌ی قضیه‌ی بنیانی - مانند تمامی جریانهای دیگر - نافی تباین عظیم موجود در تحلیل‌های ارائه شده‌ی ایشان نیست. در نظر بعضی از آنها متغیر ممتاز هنوز تجارت خارجی است. از جمله آرگیری امانوئل (۳۰) هنگامیکه نظریه‌ی "مبادله نابرابر" را عرضه مینماید ورزا لوکزامبورگ (۳۱) هنگامی که قانون بازارهای فروش را فرمولبندی میکند. در نظر کسانی که موافق نظریه‌ی لنینیستی امپریالیسم هستند، انسداد فرآیند انباشت در کشورهای سرمایه‌داری علت توسعه طلبی

مستعمراتی و یا نو مستعمراتی، باقی میماند. بالاخره اخیراً ادغامی از تمامی این متغیرها در یک شمای تبیینی کلی، درچار چوب "نظریه‌ی وابستگی" بعمل آمده است. در نظر مؤلفین این مکتب مانع اساسی توسعه عبارت از تسلط قدرتهای غربی بر جهان سوم - تحت اشکال متنوع - است. اینان نه طرح توسعه‌ای بمعنای اخص بلکه طرحهای آزادی‌بخش و اجتماعی پیشنهاد میکنند. هدف این طرحها گسست با نظام اقتصاد جهانی و تحقق نظامی سوسیالیستی است که محتوایش بشدت مبهم می‌باشد.

حدود اوائل دهه سالهای ۱۹۷۰ تلاشی برای مشخص کردن الگوی توسعه‌ای که در ارتباط با استراتژی گسست باشد بعمل آمد و باین ترتیب در بطن این جریان فکری، مفهوم "اتگه بخود" یا "توسعه‌ی خود مرکز" پیدا شد. اما به سبب اختلاف نظر در مورد سرشت "گسست" و حتی محتوای "توسعه‌ی خود مرکز" پیشرفت زیادی در این جهت ممکن نگردید. در مورد "گسست" بعضی مؤلفین قطع تمامی روابط با بازار جهانی را پیشنهاد می‌نمایند (۳۲)، در حالی که عده‌ای دیگر اظهار میدارند که فقط "بایستی به تجارت خارجی عملکرد انباشت کنندگی محلی مازادی را که بدواً شکل قابل توجهی ندارد اختصاص داد (۳۳). در مورد محتوای اتگه بخود باید گفت که این محتوا نسبت به تحولات فکری مؤلفین و دوره‌های مختلف گوناگون است. در نخستین روایت، تقدم به بخش صنعتی داده میشود. استراتژی "صنایع صنعت آفرین" که بوسیله ژرار دو برینس (۳۴) در سیانه سالهای ۱۹۶۰ مطرح شد، دارای تمامی خصلت‌های نخستین فرمولبندی اتگه بخود است. استراتژی "صنایع صنعت آفرین" ترکیبی از بعضی نظریه‌های مستخرج از اندیشه‌ی فرانسوا پرو (اثرات ترغیبی" و "صنایع محرکه") و تجربه‌ی صنعتی شدن اتحاد شوروی است که البته در مورد شوروی از بعضی جنبه‌های ناجور این تجربه - بویژه رابطه‌ی صنعت و کشاورزی - پیراسته شده است. در آخرین روایت اتگه بخود، بنظر میرسد که صنعت بعنوان بخش متقدم بنفع کشاورزی رها شده است. ادگار پیزانی عضو کمیسیون توسعه‌ی جامعه‌ی اقتصادی اروپا (C.E.E) در گزارشی راجع به دگرگونی که بایستی این جامعه در سیاست کمک خود به جهان سوم بعمل آورد، اعلام داشت که جامعه‌ی اقتصادی اروپا بایستی به استراتژی "توسعه خود مرکز" با هدف "خود کفائی غذایی" یاری رساند (۳۵).

در واقع بخش دارای حق تقدم و محتوای مشخص این استراتژی هر چه باشد، چنین استراتژی نهائیتاً اقتصاد مبتنی بر بازار وحتی اقتصادی مختلط را نفی میکند، اما اگر دولت در تمامی موارد کنترل کامل نظام تصمیم‌گیریهی اقتصادی را در دست داشته باشد، بر حسب بخشی که دارای حق تقدم است، تصمیم‌گیری کم و بیش متمرکز خواهد شد. بعنوان مثال در الجزایر - کشوری که غالباً بعنوان تجربه‌ای نمونه‌وار از اجرای طرح "صنایع صنعت آفرین" معرفی میگردد - تصمیم‌گیری اقتصادی بسیار متمرکز است. در واقع در آنجا تصمیم‌گیری بانحصار قشر کوچکی که مقام‌های فرماندهی دولتی را در دست دارند، در آمده است. در حالی که بر عکس در تانزانیا - کشوری که بعنوان نمونه‌ی توسعه‌ی خود مرکز مبتنی بر کشاورزی معرفی میگردد - جماعت‌های روستایی خودگردان

۲- ترازنامه: بسوی تجدید نظر در نظریه‌ی دولت؟

میتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا دولت در سه زمینه‌ای که می‌بایست عمل می‌کرد باهدفی که استراتژی‌های گوناگون توسعه‌معیّن نموده‌اند، دست یافته است؟ اگر تجربه‌ی اقتصادی کشورهایی در جهان سوم که بنظر میرسد سیاست آنها بیشتر به محتوای استراتژی‌های گوناگون مربوط بوده است، مورد آزمون قرار گیرد، ترازنامه مبهم خواهد بود. در مورد تجربیات در زمینه‌ی اقتصاد مبتنی بر بازار، برای کره جنوبی استراتژی اقتصاد صادرات گستر مطمئناً ادغام فراشاخه‌ی صنعتی و تنوع‌بخشی بسیار مهم ساختار صنعتی را در پی داشت. اما هنگامی که بحران اقتصادی عمیقاً کشورهای را که مشتریان سنتی صادرات این کشور بودند فرا می‌گیرد، بنظر نمیرسد که بازار داخلی بتواند این محصولات صادراتی را جذب کند. در نتیجه این کشور باید با دو مشکل اساسی مقابله کند: یافتن بازار فروش و قرضه‌ی خارجی (که مشکل تشدید یابنده‌ی مشترک کشورهای نوین صنعتی می‌باشد). درباره‌ی ساحل عاج، اجرای استراتژی‌های "جانشینی واردات" و "ارزشمند کردن محصولات محلی" پویائی غیر قابل انکاری را در طول دهه‌ی سالهای ۱۹۷۰ برانگیخت و تنوع بخشی مکفی و گسترده‌ی محصولات کشاورزی را بدنبال داشت. اما سقوط قیمت‌های بین‌المللی صادرات اصلی این کشور یعنی قهوه و کاکائو - که با درآمد آنها طرح‌های کشاورزی حمایت میشوند - در حدود پایان سالهای ۱۹۷۰، آهنگ رشد را بشدت کند کرده و حکومت را مجبور به لغو بسیاری از طرح‌های بزرگ در دست اجرا نمود. در این مورد نیز بازار داخلی موفق به جذب محصولات صادراتی نشد و کشور با بحرانی که بشدت آ آینده‌ی الگوی ساحل عاجی را مورد پرسش قرار میدهد، مواجه است.

در مورد اقتصاد مختلط، طرح‌های بزرگ ملهم از نظریه‌ی "قطب‌های توسعه" که بوسیله دولت در بعضی از مناطق جهان سوم باجرا درآمد، در اکثر موارد مشارکت اقتصادی‌های بیرونی را در جهت استقرار صنایع و سیستم‌های آبیاری و غیره برانگیخت. اما نتایج منفی بعداً ظاهر گردید: در سطح مکانی: عدم تعادل عظیم منطقه‌ای، در سطح جامعه‌شناختی: تجزیه بافت خانوادگی و برکنندگی اجتماعی و بویژه در سطح محیط زیست: فاجعه‌های طبیعی - که به زحمت وسعت آن مورد توجه قرار می‌گیرد - (سدا سوان شاهدگوی آنست).

در مورد اقتصاد کشورهای آمریکای لاتین اجرای طرح‌های کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین به کشورهای بزرگ شبه قاره امکان داد تا بدرجه‌ی مهمی از ادغام صنعتی و استقلال - همان‌طور که قبلاً اشاره شد - دست یابند و کشورهای متوسط جهش قابل ملاحظه‌ی صنعتی داشته باشند. شکل‌گیری گروه‌بندی‌های منطقه‌ای بنا به توصیه‌ی کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین (مانند بازار مشترک آمریکای مرکزی) حتی بعضی از کشورهای کوچک را به موج صنعتی شدن نوع آمریکای لاتینی کشاند.

معدلک در آرژانتین، محدودیت‌های این الگوی رشد حتی پیش از آغاز فرآیند سیر قهقرايي اقتصادی، یعنی در سال ۱۹۷۶، ظاهر شدند. اگر چه برزیل و مکزیک، اولی بلطف وسعت سرزمین و قرضه‌ی خارجی و دومی بکمک درآمد‌های افزایش یافته‌ی نفت توانستند موقتا" این محدودیت‌ها را پشت سر گذارند، امروز این محدودیت‌ها دوباره ظاهر گشته و بنظر میرسد که گذار از آنها بسیار مشکلتر از گذشته باشد. به کند شدن توسعه‌ی اقتصادی سه کشور بزرگ آمریکای لاتین باید بدست گرفتن کنترل تدریجی نظام تصمیم‌گیری اقتصادی، بوسیله شرکت‌های بزرگ چند ملیتی - از سال ۱۹۶۰ به بعد - را هم افزود. چنین پدیده‌ای بدرجات گوناگون در کشورهای کوچک آمریکای لاتین نیز یافت میشود.

در مورد زمينه‌ی سومی که در آن دولت تسلط بر متغیرهای اصلی اقتصادی را حفظ می‌کند، بررسی موردالجزایر نشان میدهد که در این کشور صنایع پایه در شاخه‌های ذوب فلزات و پتروشیمی ایجاد گردیده و هم‌چنین نوعی ادغام صنعتی حمایت شده، بنحوی تحقق یافته است معهدا اکنون بنظر میرسد که شیوه و آهنگ این صنعتی شدن - حتی بوسیله‌ی خود حکومت الجزایر - مورد پرسش قرار گرفته است. از سوی دیگر، مشکلات آموزش حرفه‌ای نیروی کار و عدم وجود رو ساختی مناسب، بنیست‌های با علی درجه پیچیدهای را ایجاد کرده است. در واقعیت امر مسئله‌ی بنیانی که در برابر صنعت الجزایر مطرح میگردد، مسئله کارآیی آنست. استقرار و عملکرد این صنعت تا کنون بلطف کمک‌های دولتی که از محل درآمد نفت تامین میگردد، میسر بوده است. لیکن هنگامیکه این درآمد گرایش نزولی پیدا کند باید امکان تداوم فرآیند انباشتی را که منحصرا" با تکیه بر تنها بخش صنعتی موجود - نفت - پا گرفته است مورد سؤال قرار داد. در مورد تانزانیا، کشوری که طرح‌های آن به نوعی خود کفایی غذایی مبتنی بر توسعه‌ی جماعت‌های روستایی خودگردان منجر شد، رشد کشاورزی تا سال ۱۹۷۹ با نرخي که گاهی از ده در صد میگذشت واقعا" مهم و منظم بوده است. با توجه باین که چنین رشدی اساسا" مدیون کشت محصولات غذایی بوده و در چار چوب بخش خودکفا تحقق یافته است، میتوان آن را جزء موفقیت‌های الگوی تانزانیایی به حساب آورد. اما مشکلاتی که تانزانیا درگیر آن است کمتر از کشورهایی که استراتژی صنعتی شدن را انتخاب کرده‌اند، هراس آور نیست. در مورد سازماندهی کشاورزی - در تانزانیا - رنه دومون (۳۶) انتقادهای زیرین را فرموله کرده است: " دهکده‌ها بسیار بزرگ و از یکدیگر بسیار دوراند، در استقرار آنها - که غالبا" بنحو بدی آماده شده‌اند - داده‌های محیط زیست و عوارض کشاورزی، در نظر گرفته نشده و آیش بندی بدرستی مراعات نگشته است. " باید افزود که افت‌کشت‌های صادراتی، تانزانیا را از ارزش‌های ضروری برای پرداخت وارداتی که برای عملکرد مجموعه‌ی نظام اقتصادی لازم است، محروم میکند. این قضیه اکنون کشور را در اوضاع و احوال خفگی مالی قرار داده، به نحوی که آن‌را در مقابله با خارج بسیار آسیب پذیر مینماید.

مثالهای فوق - که میتوان باز هم بآن افزود - نشان میدهد که نتایج تجربیات اقتصادی در جهان سوم هر چه باشند، دولت همواره نقش تعیین کننده‌ای داشته است.

از سوی دیگر بتدریج که مداخله‌ی دولت در امور اقتصادی افزایش یافته است، تحلیلگران بیشتر بسوی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی رو کرده‌اند. آنها در این زمینه‌ها، بالاخره به دریافت مسائلی که پیش از این وجود داشته یا بطریق اولی به دریافت مسایل نوینی رسیده‌اند که دقیقاً "از عمل دولت زاده شده‌اند. بدینسان در بعضی از کشورها، دولت به ضامن نهادین و غالباً عامل مستقیم فرآیند تصاحب مازاد اجتماعی بوسیله قشر بسیار کوچکی، تبدیل گردیده است. معهذا در زمینه‌ی سیاسی مسائل بنیادینی که با عمل دولت مطرح شده‌اند، ظاهر گشتند. بالاخره، تجربیات توسعه در جهان سوم تقریباً "همه جا به شکل‌گیری دولتی خودکامه که از قدرتی مقتدرانه، نظام‌تصمیم‌گیری بشدت متمرکز و مبتنی بر سلسله مراتب، منتهی شد. این دولت جامعه‌ی مدنی را در هم شکسته و یا حتی مانع تشکیل آن میشود گاهی این دولت وجود جامعه‌ی مدنی را بعنوان بازتاب کاریکاتوروار خود اجسازه میدهد. شایان توجه، همگرایی تمامی مکاتب فکری در توجیه چنین دولتیست. نظریه‌پردازان ملهم از مارکسیسم این دولت را مرحله‌ای اجتناب ناپذیر از فرآیند انباشت میدانند. صاحب نظران بزرگ اندیشه‌ی غرب در دوران پس از استعمار با تشبث به کمبود آمادگی مردم محلی برای زندگی سیاسی و بدلیل عدم انضباط اجتماعی، سعی در توجیه چنین دولتی نمودند. رهبران جهان سوم غالباً "دمکراسی را بنام هویت فرهنگی، همراه با مشروعیت بخشیدن به سیاستی که مبتنی بر قدرت شخصی است، طرد کرده‌اند. باین ترتیب در سه قاره - رژیم سیاسی هر چه باشد- یافتن دولت‌هایی با خصائل ممیزه‌ی فوق‌الذکر، شگفت‌آور نیست. در آمریکای لاتین حکومت نظامیان (*militarocratie*) همراه با دیکتاتوری‌ها سنتی در بخش بزرگی از قدرت سهیم‌اند. در کشورهای جنوب شرقی آسیا استراتژی‌های اقتصاد صادرات گستر فقط بر پایه‌ی دیکتاتوری‌هایی که مانع کامل تجدیدحیات سیاسی و سازماندهی تمامی ساختارهای سندیکائی‌اند، عمل میکنند. کامبوج مطمئناً الگوی مصیبت بارترین شکل استقرار نظام سوسیالیستی است. این الگوی دولت دارای منطقی است که او را بیرحمانه بسوی تجدید یا امحاء آزادی‌های فردی، نفی چندگانگی (*Pluralisme*) سیاسی، فرهنگی و گاهی مذهبی میکشاند. با خفه کردن منظم تمامی جوش‌های خلاقیتی که میتواند بگونه‌ای خود بخودی بخش‌های گوناگون جامعه را به جلو سوق دهد، دولت نه فقط امکانات توسعه را مسدود میکند بلکه خود را نیز به سترونی محکوم مینماید. دولت خلاق بدون جامعه‌ی خلاق وجود ندارد.

۳- دولت دمکراتیک: طرحی برای جهان سوم

تعمیم و تداوم پدیده‌ی دولت خودکامه در جهان سوم حرکت نوین انتقادی گسترده‌ای را برانگیخته که حتی بنیان‌های استراتژی‌هایی که به این تجربه میانجامد و ایدئولوژی‌هایی که این نوع تجارب را توجیه میکنند، را مورد سؤال قرار میدهد. این حرکت بارد محبوس کردن خود در چار چوب اصول موضوعه‌ای

که تا کنون مسایل جهان سوم را مشروط کرده بود و با کوشش در فرموله کردن تحلیل‌های نوینی که بر ملاحظه‌ی واقعیت تجربی منکی است، مشخص میگردد. بعضی از مؤلفین هدفی جز افشای اسطوره‌هایی که بر تحلیل مسایل جهان سوم سنگینی می‌کنند، ندارند. مثلاً "آثار ادبی نویسنده‌ای چون و - س - نایپول (۳۷) و کتاب تازه‌ی کارلوس را نزل (۳۸) و نزوئلای در چنین چشم‌اندازی قرار میگیرند. رانزل سعی در نشان دادن خصلت فریبنده‌ی معیارهائی که به بنیان مفهوم وابستگی مساعدت کردند مانند، تنزل رابطه‌ی مبادلاتی، تقلید الگوی مصرف، فرار مغزها و غیره، دارد. با وجود این که کار وی بیشتر خصلتی جدلی، ناتحلیلی دارد، نویسنده نمی‌تواند مانع از زیاده روی خویش در جهت مقابل گردد. در این زمینه آخرین اثر امانوئل (۳۹) بسیار پر معناست، در واقع شایان توجه است که مؤلف کتاب مبادله‌ی نابرابر - یعنی (اگر بشود گفت) کتاب مرجع جریانی که توسعه نیافتگی و وابستگی را یکسان میدانند - تردید بخود راه نمیدهد که واژگونی کامل برداشت قبلی خود را، با برتری قائل شدن برای تکنولوژی و نقش شرکت‌های چند ملیتی در جهان سوم، پیشنهاد کند.

اما گذشته از آثار جدلی، نظریات تصحیح شده درباره‌ی تضادهایی که جهان سوم درگیر آن است، دوباره طرح کردن برداشتهایی که قبلاً "فرعی تلقی میشد، تحلیل انتقادی و واقعی که هدفش باز فرمولبندی کلی "معضل" توسعه میباشد، در مراکز تحقیقاتی آمریکای لاتین در حال مطرح شدن است. این جریان اهمیت دوگانه‌ای دارد، ابتدا باین علت که آغاز فرآیند بازسازی پایه‌های علوم اجتماعی توسعه را نوید میدهد - فرآیندی که علی‌رغم اجتناب ناپذیری‌اش، مدت زمانی طولانی بتاخیر افتاده است - و سپس باین دلیل که ثمره‌ی اندیشه‌ی یک پژوهشگر نیست - هر چند که عالیرتبه باشد - بلکه نتیجه‌ی همگرایی شمار قابل ملاحظه‌ای از تحلیل‌هایی است که بشکل بنیادی به تقاضای اجتماعی مردمان مناطق بزرگی از شبه قاره پاسخ میگوید. هنگام برگزاری جلسه بین‌المللی همکاری در علوم اجتماعی که در سپتامبر ۱۹۸۱ با همکاری یونسکو (۴۰) سازماندهی شد، مطالبی که فرانسیسکو دلش (۴۱) دبیر کل "شورای آمریکای لاتینی علوم اجتماعی" ارائه نمود بشکل غیر قابل انکاری معرف این حرکت نوآور در آمریکای لاتین است. (این شورا، در بر گیرنده نهادهایی که اکثر پژوهشگران آمریکای لاتینی در علوم اجتماعی در آنها عضویت دارند، است).

تحلیل پیشنهادی پژوهشگران آمریکای لاتینی از ملاحظه‌ای دو گانه حرکت آغاز میکند. در وحله اول اینان تصدیق میکنند که آمریکای لاتین پس از دهه‌ی سی یک‌فرآیند واقعی دگرگونی را طی کرده است. این دگرگونی در آن دوران کم و بیش با استراتژی‌های پیشنهادی مترقی‌ترین بخش‌های جامعه منطبق بوده است. آنچه از دو هدف مقدماتی دگرگونی یعنی اصلاحات ارضی و تقویت نقش دولت نتیجه شده، بررسی شود، این واقعیت بهتر درک شدنی است. در مورد هدف نخست باید یادآوری نمود که اکثر تحلیل‌ها، ساختار کشاورزی و رفتار الیگارش‌ی ارضی را بعنوان موانع اساسی توسعه ملاحظه میکردند. اصلاحات ارضی که در سالهای ۱۹۵۰، آغاز و در طول سالهای ۱۹۶۰ عمومیت یافت، گاهی اشکال نوینی بخود گرفت که در ابتدا پیش‌بینی نشده بود.

در مورد آنچه بدولت ملی مربوط میشود میتوان گفت که چنین دولتی در بعضی از کشورها در عمل ایجاد گردید و در بعضی دیگر گسترش سرگیجه آوری یافت اما در هر دو مورد، به تجدید سازمانی مبادرت شد که بدستگاه دولتی امکان بکار گرفتن پیشرفته ترین تکنیکها و نوین ترین مدیریت اقتصادی و اداری را داد. و باین ترتیب بود که دولت عامل تغییر و تحول در بخش کشاورزی، عامل فرآیند صنعتی شدن، مهم ترین منبع انباشت سرمایه و مسئول امحاء تدریجی الیگارش ارضی گردید.

در وهله سوم، این پژوهشگران میپذیرند که دگرگونی انجام یافته در مسیر دلخواه، امکان حل مسایل قدیمی و امکان ارضای توقعات نوینی که در طول فرآیند پیدا شده، را بوجود نیاورد. بالاخره مسئله اتفاق (connivence) دمکراتیک با حساسیتی بیش از پیش مطرح بوده است.

این ملاحظه‌ی دوگانه آنها را به فرموله کردن فرضیه‌های نوینی هدایت کرد تا درک مکانیسم‌هایی که از شاهای تبیینی قدیمی گریخته بودند را ممکن گرداند. فرضیه‌ی اصلی می‌تواند چنین بیان شود: پس از آن که الیگارش به تدریج قدرت سیاسی را ترک کرد، این قدرت سیاسی نه بوسیله‌ی بورژوازی‌های نوین یا طبقات مردمی بلکه بوسیله خود دولت اشغال گردید. گسترش دولت مدیر، باعث دمکراتیزه شدن جامعه نشد بلکه بر عکس خلق اشکال جدید سرکوب را بدنبال آورد. بدین ترتیب فرآیند تحکیم دولت - که زمانی همچون گامی به پیش در جهت پیشرفت جوامع آمریکای لاتینی تحسین میشد - در واقع شرایط جلوس ساختارهای توتالیتر را فراهم نمود.

دلش با اشاره به فرآیند فوق‌الذکر اعلام میدارد که در ابتدا ما تصور نمیکردیم که "دولت غیر قابل کنترل بسیار خطرناکتر از طبقه‌ی غیر قابل کنترل است". در پرتو تجربه‌ی آمریکای لاتین، تحلیلگران مفهوم "دگرگونی" را برای توصیف موضوع علوم اجتماعی توسعه، کافی نمیدانند مگر همزمان با آن "نوع دگرگونی دلخواه" مشخص گردد. آنان شالوده‌ی این علوم را با آشکار کردن خصلت غایت شناختی آنها، دوباره مورد تردید قرار میدهند.

با وجود این که این جهت‌گیری گرایش اکثریت را در میان روشنفکران بازتاب میدهد لیکن چنین جهت‌گیری در آمریکای لاتین و حتی در بطن شورای آمریکای لاتینی علوم اجتماعی با مخالفت‌هایی روبرو شده است. در حقیقت نباید فراموش کرد که این حرکت نوآور بشدت تحت تاثیر تجربیات کشورهای نیمه پائینی آمریکای لاتین واقع شده یعنی جایی که شکل کامل استبداد نظامی دولت تکنو بورو کراتیک تحقق یافته است، و نه کشورهای آمریکای مرکزی که در آن دیکتاتورهای الیگارش گونه‌ی سنتی بیداد میکنند و اخیراً "نطفه‌های اشکال نوین استبداد هم به آنها پیوند خورده است. در چنین بستری منطقی است که درک مسائل توسعه بوسیله‌ی پژوهشگران این منطقه تفاوت نکرده و مرکز اصلی توجه آنها، دگرگونی و مبارزه‌ی مسلحانه - یکی از راههای ممتاز تحقق آن - باقی ماند.

برای تعیین بهتر این دو گرایش که امروز در آمریکای لاتین و بویژه در بطن شورای فوق‌الذکر با هم برخورد دارند شایسته است که پنج مرحله‌ای که تحول اندیشه‌ی آمریکای لاتینی در مورد نقش دولت را مشخص میکند، دوباره بیآوریم.

در جریان مرحله نخستین که آغاز جذب آمریکای لاتین در بازار جهانی تا بنیانگذاری "کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین" در سال ۱۹۴۸ را در بر میگیرد، تفکر اجتماعی - اقتصادی زیر نفوذ دو جریان اندیشه‌ی مخالف یکدیگر قرار داشت: از سوی مکتب لیبرال - که حدود اواخر قرن نوزدهم درخشان‌ترین مدافعان خود را داشت - و از سوی دیگر مکاتب مارکسیستی (۴۲) که بویژه از اوایل قرن بیستم رشد می‌کنند. اما در بحثی که این دو جریان را مقابل هم قرار میدهد، دولت‌همواره ایفا کننده‌ی نقش درجه دومی است. از نظر مکتب لیبرال، دولت نقشی بجز ضمانت وجود ساختار اداری و چارچوب قضائی که کارکرد آزاد اقتصاد مبتنی بر بازار را ممکن سازد، ندارد. معهذاً در طول تمامی این مرحله، با وجود حکومت‌هایی که از نظریه‌های اقتصادی لیبرال ملهم بودند، نقش دولت از آنچه تک‌وورسین‌ها پیش‌بینی میکردند بسی فراتر رفت: ایجاد زیر ساخت‌های ترابری و انرژی و غیره و هم‌چنین از سال ۱۹۳۰ حفظ درآمد الیگارشی ارضی و بازار داخلی، بکمک سیاست حمایت از قیمت‌های کشاورزی. از نظر مکتب مارکسیستی، دولت فقط عامل الیگارشی ارضی است و در چارچوب نظامی تحت سلطه‌ی حاکمیت امپریالیستی عمل میکند.

دومین مرحله وسیعاً تحت نفوذ نظریه‌های کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین که برای دولت نقشی اساسی در فرآیند توسعه قائل است، قرار دارد. چنین دولتی - که از نظر سیاسی خنثی است - با در اختیار داشتن ابزارهای فنی مناسب مانند، برنامه، حسابهای ملی و غیره مبدل به تکیه‌گاه اساسی استراتژی نجات دهنده‌ای که مبتنی بر ادغام عمودی ساختار صنعتی است، میگردد. تحولات ژرف انجام شده در جوامع آمریکای لاتین در طول سالهای ۱۹۶۰ بدلیل گسترش وسیع چند ملیتی‌ها در بخش کالاهای مصرفی با دوام، تقلید از الگوی مصرف کشورهای اروپا و ایالات متحد و شتاب فرآیند توزیع پسرونده‌ی درآمدها - که نتیجه‌ی آن بود - واکنشی در جهت طرد نظریه‌های این کمیسیون را بدنبال آورد.

دومین مرحله با پیدایش "نظریه‌ی وابستگی" متمایز میگردد. در این نظریه نیز دولت عامل درجه دومی است که همراه با چند ملیتی‌ها و بخش‌های ممتاز جامعه در چارچوب نظامی از تصمیم‌گیری‌های اقتصادی که از خارج کنترل میشود، عمل میکند. دقیقاً همین تحلیل هنوز مرجع نظری جنبش‌های سیاسی و روشنفکرانه‌ای که پشتیبان طرح‌های انقلابی در آمریکای لاتین هستند، میباشند. حدود آغاز سالهای ۱۹۷۰ افراد روشن بین‌تر در میان "هواداران مکتب وابستگی" دریافتند که قضیه بهمین سادگی نیست، بویژه در آنچه مربوط به رابطه‌ی بین دولت و چند ملیتی‌ها - در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی - میشود. در زمینه‌ی اقتصادی مطالعات "انستیتوی آمریکای لاتینی تحقیقات بین‌المللی" (۴۳) نشان داد که روابط بسیار مخصوصی بین موسسات بزرگ دولتی و شرکت‌های چند ملیتی برقرار شده است. این روابط پیچیده‌تر از آنچه تئورسین‌های وابستگی مینداشتند، بود. در واقع گسترش موسسات دولتی غالباً با تنوع بخشی ناحیه‌ای (توسعه‌ی چند ملیتی) و از بعضی جهات تنوع بخشی قسمتی (رشد مجتمع گونه) شرايطی را فراهم کرد که این موسسات با شرکت‌های چند ملیتی در رقابت قرار گرفتند. روابط ستیزه

جویانمای که بتدریج بین موسسات بزرگ عمومی و شرکت‌های بزرگ چند ملیتی گسترش می‌یابد، منوط به تفاوت منطقی‌هایی است که تصمیم‌گیری‌های هر یک از این دو نوع موسسه را متعین میکند. از نظر مدیران شرکت‌های چند ملیتی متغیری که باید به حداکثر رساند نرخ سود است. در حالی که از نظر مدیران یک موسسه ملی آنچه باید به حداکثر رساند محصول (output) موسسه است. در واقع این محصول وسیله‌ی ممتازی است که مدیران این موسسه برای توسعه نفوذ خود در بطن دولت در اختیار دارند (۴۴) در زمینه‌ی سیاسی این قضیه که پیدایش دولتهای "خودکامه‌ی بوروکراتیک"، دولت بعنوان نیروئی مستقل که قادر به انجام طرح‌های خاصی است که ضرورتاً "منطبق با طرح‌های چند ملیتی‌ها یا بورژوازی محلی نیستند، آغاز میشود.

کشف "مسئله‌ی دولت" بوسیله‌ی علوم اجتماعی در آمریکای لاتین چهارمین مرحله را متمایز میکند (۴۵).

پنجمین و آخرین مرحله، متضمن اندیشیدن به رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی است که به "مسئله‌ی دمکراتیزه کردن" "جامعه" منتهی می‌گردد و ما پیش از این بآن اشاره کردیم.

"مسئله‌ی دمکراتیزه کردن" جامعه هنوز فقط گرایشی است که حول چند موضوع اساسی علوم اجتماعی، نظریات خود را در ادبیات و یا در برنامه‌های عمل بعضی جنبش‌های سیاسی، بیان می‌کند. معهداً بنظر میرسد که فرجام این "مسئله" بنا به سه دلیل اساسی زیرین، زیر و رو کردن تحلیل توسعه باشد: - این جریان هنگامی آغاز میشود که تمامی انواع استراتژی‌ها - حتی افراطی‌ترین آنها - در طول بیست سال تجربه‌ی سیاسی توسعه جهان سوم مورد آزمایش قرار گرفته است. در نتیجه "مسئله‌ی دمکراتیزه کردن" نمیتواند خود را بدست رویا بسپارد و نه پشت جذاب‌ترین نظریه‌ها - هر چه باشد - پناه گیرد و بنابراین متکی بساختمان خویش بر مبنای واقعیت است.

- واقعیت نشان میدهد این باور که سازماندهی دستگاهی مولد و حذف طبقات حاکم برای تضمین توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی کافیهست، خیال خامی بوده است. در واقع دیده شد که چگونه از سویی، گروه کوچکی ثمره‌های رشد جامعه را غصب کردند و از سوی دیگر قشرهای بوروکراتیک (که از بعضی جنبه‌ها خطرناک‌ترند) جانشین طبقات اجتماعی که مسئول انسداد رشد جامعه قلمداد میشدند، گردیدند. (شایسته ذکر است که حتی در کشورهایی که حذف قشرهای حاکم نتیجه‌ی اقدام جنبش‌های انقلابی یا طغیان‌های مردمی بوده است، "پیشاهنگان" طبقات مردمی بسرعت در درون دستگاه دولتی جای گرفته و الگو و رفتار تمامی تکنوبوروکراسی‌ها را باز تولید کردند).

- این تجربیات ضرورت زیر و رو ساختن مفاهیم "معضل" توسعه را نشان میدهد. عامل اصلی مسئله فقط حذف موانع دگرگونی نیست بلکه تعیین طرحی است برای جامعه و بویژه تعیین رابطه‌ای که میباید بین دولت و جامعه‌ی مدنی برقرار شود.

xxx

بنظر ما فرآیند تجدیدتفکر درباره توسعه‌نیاید نقش دولت را بعنوان عامل

اقتصادی - هر چند مسائلی مانند درجه‌ی کنترلی که دولت باید بر نحوه عملکرد نظام اقتصادی اعمال کند، هنوز قابل بحث‌اند - و بعنوان عامل اجتماعی کردن درآمدها نادیده انگارد (۴۶).

بنظر ما واضح است که امروزه تمامی طرح‌هایی که برای جهان سوم تهیه میشود بایستی اهداف زیرین را مد نظر قرار دهند:

- تبدیل دولت خودکامه بدولت دمکراتیکی که عملش باید پیوسته از مجرای هم‌زمانی با جامعه‌ی مدنی متعین شود.

- چندگانگی سیاسی و نتیجه‌ی ضروری آن تناوب (alternance) بعنوان وسیله‌ی امحاء اشکال خودکامه‌ی قدرت پذیرفته گردد.

- عدم تمرکز تصمیم‌گیری که امکان مشارکت افرادی که تصمیم‌گیریه‌ها بآنها مربوط میشود را فراهم کند این قضیه البته مستلزم برقراری نوعی مدیریت مشترک سازمانهای عمومی با خصلت‌های اقتصادی، اجتماعی و در صورت امکان، اداری است.

- بازسازی روابط بین دولت و جامعه مدنی بنحوی که ظرفیت بالقوه‌ای خلاقیت به جامعه مدنی بازگردانده شود. در این چارچوب دولت نه فقط باید چندگانگی فرهنگی که مکمل ناگزیر چندگانگی سیاسی است را برسمیت بشناسد بلکه باید در تقویت آنها بکوشد.

- مردمان جهان سوم بآن درجه از بلوغ رسیده‌اند که تحقق این اهداف نه فقط آرمانی بلکه امکان‌پذیر باشد. تمامی افرادی که نظریاتشان در جهان بحساب می‌آید باید تجدید نظری در استراتژی‌های گذشته که بدولت‌های خودکامه منجر گردید، بنمایند و دمکراتیزه کردن را بعنوان هدف عاجل جوامع پیرامونی بپذیرند.

مقاله فوق از گاهنامه جهان سوم - شماره ۹۳ ژانویه - مارس ۱۹۸۳ بغارسی برگردانده شده است. مؤلف ایگونیگف پژوهشگر مرکز ملی پژوهشهای علمی فرانسه است.

ستار آذرمینا

- 1- François Perrou, Yves Lacoste, Harvey Leibenstein, Joseph Lebreton.
- 2- Arthur Lewis, Ragnar Nurske, P.N. Rosenshtein - Rodan, Tibor Scitovski.
- 3- Raoul Prebisch, André Gunder Franck, Argiri Emmanuel, Samir Amin.
- 4- John Kenneth Galbraith, Les conditions actuelles du développement économique, Paris ; Villards, Denoël, 1962.
- 5- M. Ikonnikoff et Masini, La Recherche sur le Développement . La Documentation française , novembre 1982.
- 6- Oskar Lange, Economie politique, t,1.; Paris Puf, 1962.
- 7- Karl Marx , préface à la Contribution à la Critique de l'Economie Politique, Paris; Editions Sociales, 1948.
- 8- Oskar Lange, Economie politique.
- 9- Charles Bettelheim, Les luttes de classes en URSS. 3eme période: 1930 - 1941, les dominés; Seuil- Maspero 1982.
- 10- Ch. Prou et J. Gardelle, Etablissement des programmes en économies sous développées; Dunod 1964.
- 11- Alain Touraine, les sociétés dépendantes, Duculot 1976.
- 12- M. Ikonnikoff et S. Sigal, L'Etat relais: un modèle de développement pour les sociétés périphériques? Revue Tiers Monde, NO 76 Oct-déc. 1978.
- 13- Alain Touraine....
- 14- Kostas Vergopoulos, L'Etat dans le capitalisme périphérique; Revue Tiers Monde No 93, Jan - Mars 1983
- 15- M. Ikonnikoff et S. Sigal, L' Etat relais.
- 16- Arthur D. Lewis, La théorie de la croissance économique Paris, Payot 1963.
- 17- Ragnar Nurske, Les problèmes de formation de capital dans les pays sous développés, Paris; Cujas 1968.

- 18- Sussumu Watanabe, sous traitance internationale et perfectionnement technique, Revue internationale du travail, janvier 1974.
- 19- Milton Friedman, Bases para desarrollo económico, Fundacion de estudios económicos ; Santiago de Chili, mars 1975.
- 20- M. Ikonicoff, Argentine: Industrialisation et modèles de développement, la Documentation française, déc. 1978.
- 21- M. Ikonicoff, S.Sigal, L'Etat relais...
- 22- Bultin de la chambre de l'industrie, Abidjan, côte d'Ivoire, déc. 1981
- 23- Abdelkader Sid Ahmed, Croissance et développement t.II; Office des Publications universitaires, Alger 1980.
- 24- Patrick Tissier et Pierre Salama, L'industrialisation dans le sous-développement; Maspero 1982.
- 25- François Perrou, L'économie du 20 éme siècle; Puf, 1964
- 26- M. Ikonicoff, La Commission économique pour l'Amérique latine; Revue Tiers Monde No 34 Janvier- Mars 1969.
- 27- Albert O, Hirschman, Stratégie du développement économique, Economie et Humanisme. 1964
- 28- M. Ikonicoff, La commission économique pour l'Amérique latine....
- 29- N- Nathan - Ikonikoff, thèse pour le Doctorat d'Etat; Juillet 1979, l'Universite Paris I.
- 30- Arghiri Emmanuel, L'échange inégal; Maspero 1969
- 31- Rosa Luxemburg, L'accumulation du capital, contribution à l'explication économique de l'impérialisme; Maspero 1969
- 32- Samir Amin, le Développement inégal, essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique, Ed de Minuit 1973.
- 33- Pierre Jacquemot, Economie et Sociologie

- du Tiers Monde; l'Harmatan 1981.
- 34- Gérard D'Estanne de Bernis, l'industrialisation des pays en voie de développement, Revue développement et civilisation 1964.
- 35- Edgar Pisani; Le Figaro, 29 Oct. 1982.
- 36- René Dumont; l'Afrique étranglée, Le Seuil 1980
- 37- V.S. Naipaul, Guerrilleros, 1981 et A la Courbe du fleuve, Albin Michel 1982 et l'Inde sans espoir ; Gallimard 1968
- 38- Carlos Rangel, L'Occident et le Tiers Monde, Robert Laffont 1982
- 39- Arghiri Emmanuel , Technologie appropriée ou technologie sous développée, P.U.F. 1981
- 40- UNESCO- CEESTEM; Colloque sur les sciences sociales face du défi des années 1980; Mexico 7-11 Sep 1981
- 41- Francisco Delich cooperation Democráticas en las crónicas sociales.
- 42- Michael Lowy , Le marxisme en Amérique latine; Maspero 1980
- 43- La recherche sur les relations entre l'Etat et les entreprises transnationales dans les secteurs à prédominance du capital national: pétrochimie, sidérurgie et télécommunications dirigée par Constantino Vaitsos; Mexique, Ilet 1980
- 44- Fabio Stefano Erber, A Empresa Estatal e a Escolha de Tecnologias; revista Ciencia e Cultura , No 12 dec 1974, Rio de Janeiro
- 45- Fernando H. Cardoso, Estado y Sociedad en América Latina; Buenos Aires, Ed Nueva vision 1972
- 46- Raoul Prebisch, Hacia una teoría de la transformación, Revista de la CEPAL; Santiago de Chile, Abril 1980.



تأملی در موضوع باروری اقتصادی

۹

رانت زمین

م. تالوار

در شرایط مشخص پراتیک زراعی، باروری یک خاک خود را با واسطه روش‌های کشتی متظاهر می‌سازد که طبیعت و ترکیبات آنها به مقوله‌های اجتماعی کشاورزانیکه آنها را بکار می‌برند بستگی دارد. اگر باروری زراعی در تعیین سری سیستم‌های زراعی قابل عمل در یک زمان مشخص از تکامل فنی، نقشی بازی می‌کند، در عوض سیستم‌های زراعی عمل شده مساحت بهره‌برداری از خاک را معین می‌کنند، بعبارت دیگر "باروری اقتصادی" را، که مارکس آنرا در مقابل "باروری طبیعی" که یکی از عوامل آنست بکار می‌برد، همین سیستم‌های زراعی تعیین می‌کنند (۱).

مارکس می‌نویسد: "از نقطه نظر باروری اقتصادی، سطح بازدهی کار (...) عامل مهمی در باروری خاک است که آنرا باروری طبیعی می‌نامند". باروری طبیعی مبهم است، اما با در نظر گرفتن تاریخ خاک و ساختارهای انسانی، عبارت "باروری زراعی" مناسب‌تر بنظر می‌رسد. ضمناً باید توجه داشت که باروری یک خاک، فقط تابعی از ترکیب آن نیست، بلکه تابعی است از پستی و بلندی، اقلیم و خلاصه مجموعه محیط فیزیکی (۲).

باین اختلاف باروری اقتصادی (به نسبت مستقیم یا به نسبت معکوس) اختلافات بهره‌دهی (اقتصادی بودن) سرمایه مربوط میشوند که بارانت موقعیت توضیح داده میشوند.

بعقیده مارکس "رانت" "مازادی" را تعریف میکند که در تحت بعضی شرایط، سرمایه‌ی تجاری نسبت سرمایه تولیدی بدست می‌آورد، بشرط اینکه یک نرخ سود متوسط، یک بهره سرمایه بکار رفته بنرخ معمول و مزدکار بارزش بازار از آن کم‌شود. بنابراین طبق تعریف در مورد یک سود اضافی صحبت میشود که در آن ویژگیهای تولید ویژگیهای تصاحب را بدنبال خود می‌آورند. در مورد کشاورزی رانت مربوط به استفاده از خاک میشود که منبعی طبیعی بوده و سرمایه می‌تواند آنرا بانحصار در آورد (۳). سود اضافی که از بهره‌برداری آن بدست می‌آید قابل تبدیل به رانت است که بهره‌بردار آن را کلاً یا جزئاً به مالک زمین می‌پردازد (در عوض حق کاشت زمین) که بصورت غالب در حال حاضر پولی است و اگر بهره‌بردار خودش مالک زمین باشد شخصاً آنرا تصاحب میکند. بهره مالکانهای که زارع کوچک از قبل یک سود متوسط از بهره سرمایه‌اش و حتی در اکثر موارد از نیروی کار خودش پرداخت میکند بنظر مارکس حاصل یک رانت "بمعنای دقیق" کلمه نیست، زیرا که رانت قسمتی از قیمت‌کالاهای مستقل و مجزا از مزد و سود است (۴) ولی وی رانت را بمعنی مصطلح نیز بکار می‌برد. رانت همچنین از بهره سرمایه تولیدی بکار رفته در زمین متمایز است، هر چند که این

بهره‌ها می‌توان در بهره مالکانه نیز جای داد (۵). باین ترتیب مارکس با تصفیه بهره مالکانه از عوامل بیگانه‌ای که در عمل از آن جدائی ناپذیرند بر حسب شرایط تولید اضافی سه جزء رانت مالکانه را مشخص و مجزا می‌سازد.

الف - رانت ۱ مربوط باختلاف بهره‌دهی (اقتصادی بودن) سرمایه است که از بکار بردن آن در زمین‌های متفاوت از نظر شرایط طبیعی (پستی و بلندی، اقلیم جنس خاک) و یا موقعیت آنها نسبت به محل‌های مصرف ایجاد میشود. کشاورزی که دارای موقعیت بهتری باشد نسبت بسایر کشاورزان از یک رانت تفاضلی منتفع میشود. این رانت به نتایج نابرابر بدست‌آمده از بکار بردن سرمایه‌ای برابر در زمین‌های بوسعت مساوی مربوط میشود (۶)، و یا اینکه مربوط به نتایج برابر بدست‌آمده از بکار بردن سرمایه‌های نابرابر میشود.

مثلاً اگر در دو قطعه زمین به مساحت برابر و سرمایه ۴۰۰۰۰۰ ریال ولی با باروری نابرابر گندم بکارند و از قطعات اول و دوم بترتیب ۶۰۰ و ۷۰۰ کیلوگرم برداشت کنند و قیمت هر کیلو گندم ۳۰ ریال باشد قطعه زمین دوم نسبت به قطعه اول از یک رانت تفاضلی معادل ۳۰۰۰ ریال بهره مند خواهد شد.

مثال دوم: دو قطعه زمین برابر از نظر مساحت و سرمایه و باروری را که از نظر موقعیت (قرار گرفتن نسبت به محل مصرف) با هم متفاوتند در نظر می‌گیریم. اگر تولید گندم در هر دو قطعه هفتصد کیلوگرم بوده و در قطعه اولی بعلت دور بودن از محل مصرف مبلغ دو ریال بازا هر کیلوگرم بیشتر از اولی کرایه حمل و نقل پرداخت بشود، قطعه زمین دوم از یک رانت تفاضلی موقعیت بمبلغ ۱۴۰۰ ریال برخوردار خواهد شد.

ب - رانت ۲ مربوط باختلاف بهره‌دهی سرمایه در اثر تغییرات در روش سرمایه‌گذاری است. بر روی زمین‌های مشابه از نظر شرایط طبیعی و موقعیت‌شان نسبت به محل‌های مصرف، سرمایه‌های با بهره‌دهی متفاوت در سطوح برابر سودهای نابرابر ایجاد می‌کنند (۷). منشاء این رانت در اختلافات توزیع سرمایه (و ظرفیت اعتباری) بین کشاورزان است (۸).

پ - رانت مطلق مربوط باختلافات بهره‌دهی سرمایه کشاورزی نسبت به سرمایه‌های بکار رفته در سایر قسمت‌های اقتصادی است. تشکیل این رانت را مارکس با دو پدیده زیر توضیح میدهد:

۱- ترکیب ارگانیک کمتر سرمایه‌گذاری کشاورزی نسبت بسرمایه صنعتی، برای آن یک سود اضافی پایدار تاءمین میکند، زیرا مالکیت زمین مخالف جریان آزاد سرمایه و در نتیجه شانس برابری نرخ سود است. ولی ملاحظه شده است که اختلاف ترکیب ارگانیک سرمایه تنها در دوره گردش برابر سرمایه منبع سود اضافی است (۹) و این دوره گردش در کشاورزی بویژه طولانی است. از طرف دیگر تنظیم زمان کار بزمان تولید در کشاورزی بدلیل وابستگی آن بشرایط اقلیمی بویژه نامناسب است.

۲- خصلت انحصاری بهره‌برداری از زمین که برای تولیدات کشاورزی در بازار "یک قیمت تعیین شده توسط خریداران و نه با قیمت تولید یا ارزش کالاها" تامین میکند (۱۰). رانت مطلق از این جهت از رانت‌های تفاضلی متمایز میشود که، این رانت‌ها "از خصلت سرمایه‌داری تولید و نه از مالکیت خصوصی زمین

نتیجه میشوند (۱۱). (مارکس - کائوتسکی). این رانت‌ها حاصل رقابت هستند، رانت مطلق حاصل انحصار است (۱۲) رانت‌های تفاضلی در ترکیب قیمت‌های بازار تولیدات زراعی که با نامساعدترین شرایط اقتصادی بکار بردن سرمایه مشخص میگردند داخل نمی‌شوند، در حالیکه رانت مطلق یکی از عناصر آن می‌باشد و روی تمام مقوله‌های بهره‌برداری سنگینی میکند (تاثیر دارد). عبارت دیگر رانت تفاضلی بهیچوجه موجب افزایش قیمت‌ها نمی‌گردد، در حالیکه رانت مطلق در افزایش قیمت‌ها اثر دارد، یعنی آنها را بالا می‌برد. در هر دو حالت انحصار زمین امکان میدهد که سود اضافی به رانت مبدل شود. یعنی بسود اضافی پایدار و قابل برداشت توسط مالک زمین تبدیل گردد. اما انحصار زمین (ملک) فقط شرط تبدیل سود اضافی به رانت نبوده، بلکه بر روی مقدار سود اضافی و در نتیجه رانت، با ثابت کردن سطح در رانت ۱ - که مقدار نسبی‌اش روی سود متوسط اثر میکند - عمل کرده (۱۳) و در رانت ۲ بر روی رابطه بین سرمایه و سطح زیر کشت که عموماً "ساخت زراعی نامیده میشود اثر میگذارد.

رانت ۱ و ۲ دارای منشاء مشترکی هستند که عبارت از یک سود اضافی است که بستگی به نحوه بهره‌برداری از زمین داشته و از آنجا نیز لزوماً "باین یا آن طریق به باروری (حاصلخیزی) آن مربوط میشود. از دو مقوله رانت ۱ یکی نتیجه اختلاف در باروری خاک بوده، و دیگری حاصل اختلافات مربوط به مکان قطعات زراعی نسبت به محل مصرف است، سخن ما در اینجا بر سر اولی است.

مارکس رانت ۱ و ۲ را مقایسه کرده و می‌نویسد: "این، همیشه خاک است که بازاء سرمایه‌گذاری برابر باروری متفاوتی بروز میدهد" ولی محتوایی که به باروری میدهیم چیست؟ ما نحوه تشکیل سود اضافی و از آنجا کار اضافی که آنرا برقرار میکند و روابطشان را با باروری خاک، بترتیب در حالات رانت ۱ و ۲ تحلیل می‌کنیم. در این تحلیل، برای شروع، خودمان را در چار چوب فرضیه‌های مارکس، یعنی مالکین سرمایه‌دار که تک محصولی گندم دارند قرار میدهیم. استفاده‌ای که در اینجا از نوشته‌های مارکس می‌شود عبارت از تفسیری نیست که در آن اشتباه تقریباً "همیشه ناشی از این است که هیچگونه سؤال عملی در برابر نوشته‌ها قرار ندارد. اینجا استفسار مطلب از دیدگاه اقتصادی در مورد نوشته‌هایی بسیار غنی است که خصلت ناتمامشان، تنها عبارت از بی‌ترتیبی بحث و چند تضاد غالباً "ظاهری تا واقعی است بروز نمی‌کند. بلکه اغلب در اثر نوعی کمتر استفاده کردن از ابزار تحلیل ایجاد شده، توسط خود مارکس در نوشته‌های قبلی، مخصوصاً "در تحلیل منشاء سود اضافی است. و بالاخره توسعه قابل ملاحظه کشاورزی از دوران مارکس به بعد لزوماً مسئله امروزه کردن را در برابر تئوری قرار میدهد. با محدود کردن نوشته حاضر به تحلیل اجبارهای زراعی و اقتصادی غرض این نیست که در مورد مسائل جامعه‌شناسانه موضع بی تفاوتی در پیش بگیریم. فونکسیون اجتماعی سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی، بیشتر از رانت‌های ۱ و ۲ قابل تفکیک نیستند، هر چند که جدا کردن آنها برای تحلیل راحت‌تر است.

از این اظهار مارکس شروع کنیم: "مقادیر برابر سرمایه" در واحد سطح، در شرایط زراعی متفاوت، "نتایج نابرابر" بوجود می‌آورند؟ سخن البته درباره سود متفاوت است. با سرمایه بکار رفته برابر، این اختلافات فقط می‌توانند از یک اختلاف در تولید، یا سرمایه‌گذاری با تولید برابر، در اثر یک صرفه‌جوئی در سرمایه بوجود آیند. اختلاف تولید می‌تواند خواه در سطوح برابر از افزایش راندمان در واحد سطح، خواه با راندمان برابر یا کمتر، در اثر افزایش سطح و خواه، از نوعی ترکیب این عوامل بوجود بیاید. در حالت اول فقط رانت ۱ انتانسیو (متراکم) و در حالت دوم اکستانسیو، و در حالت سوم بسطوح بنیابینی انتانسیو (متراکم) و اکستانسیو توسط مارکس بسط داده شده است.

برای مفسرینی که بتمامیت نوشته مارکس می‌چسبند رانت ۱ اکستانسیو و رانت ۲ انتانسیو است ر.ک. کارل مارکس: هر نوع سرمایه‌گذاری جدید با یک کشت بیشتر اکستانسیو و یک گسترش سطح زیر کشت مطابقت می‌کند" (۱۴). ما برای راحتی توضیح بر روی حالات نهائی ۱ و ۲ استدلال خواهیم کرد. در حالت اول، اضافه تولید را میتوان مربوط بعوامل زیر دانست: خاک عمیق‌تر، غنی‌تر، باران فراوان‌تر، درجه حرارت مناسب‌تر، که راندمان را در واحد سطح افزایش داده و یا حتی امکان دو کشت در سال را بدهند، در حالت دوم بیک خاک سبک‌تر، راحت‌تر برای کارکردن، اقلیمی که روزهای کار بیشتری را ممکن می‌سازد، یا به پستی و بلندی کمتر و مناسب‌تر برای مکانیزاسیون، عاملی که امکان میدهد باهمان سرمایه، سطح بیشتری را زیر کشت برد. در تمام حالات، ظهور تولید اضافی تابع تظاهرات مختلف مجموعه عواملی است که محیط فیزیکی را تشکیل میدهند، البته عمل این عوامل می‌تواند بنحوی باشد که وجود رانت را ناممکن ساخته و یا برعکس آنرا تقویت کند. این یک کار اضافی و در نتیجه تغییر در بکار بردن سرمایه - که مارکس بآنها نپرداخته است - را ایجاب میکند که نحوه انجام آنها، تابعی از عوامل زراعی است که تولید اضافی از آنها زاده میشود. تنظیم بهتر زمان کار بزمان تولید، گردش سریع‌تر سرمایه، صرفه‌جوئی در سرمایه واحد تولید که مربوط بترکیب ارگانیک سرمایه بالاتر است (در این حالت با سرمایه برابر بکار رفته، افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه وجود دارد که منبعی دیگر برای سود اضافی است. در این مورد رانت ۱ با رانت ۲ مشترکاً" دخالت دارند. اشاره مارکس بواحد سطح، از این دخالت سخن بمیان نمی‌آورد) مارکس در تحلیل خود درباره رانت ۱ بفرصه انتانسیو قناعت کرده است. همین محدودیت را در مورد بکار بردن رانت ۲ نیز اساساً حفظ نموده است.

رانت تفاضلی ۲

با پیش کشیدن تحلیل رانت ۲، مارکس یادآور میشود که رانت ۱ از بهره دهی متفاوت مقادیر برابر سرمایه بکار رفته در زمین‌های با مساحت برابر ولسی با باروری متفاوت نتیجه میشود (۱۵). در رانت ۱ باروری زراعی زمین کنstant (ثابت) فرض میشود. اختلاف بهره‌دهی سرمایه، کهریشه رانت را تشکیل

میدهد از خود نوع سرمایه‌گذاری بدست می‌آید. با تحلیل بوجود آمدن رانت ۲، مارکس روابط بین افزودن "سرمایه‌های اضافی" در زمین‌های مختلف، و تغییرات نرخ (نسبت) رانت را که در ارتباط با ظهور "تولید اضافی" هستند بطور مبسوط توضیح میدهد (۱۶) این رویه پرداختن بمسئله میتواندست اصولاً در مورد رانت انتانسیو هم که از یک اضافه تولید در واحد سطح یا راندمان درست میشود تا از یک رانت اکستانسیو، که از یک اضافه سطح کشت شده با راندمان برابر یا کمتر درست میشود نیز بکار برود. ادامه مطلب نشان میدهد که مارکس اساساً (و نه اختصاصاً) فرضیه انتانسیو را بعنوان رانت ۱ در نظر میگیرد، یعنی "آن" که بنظر وی متکامل‌ترین شرایط کشاورزی عصر کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته است: "هر قدر (روش) تولید توسعه پیدا میکند، همانقدر تمرکز سرمایه برای همان مقدار زمین افزایش یافته و همانقدر رانت محاسبه شده در واحد سطح نیز افزایش پیدا میکند (۱۷) این متن با ملاحظات قبلی در مورد توسعه روش سرمایه‌داری تولید در کشاورزی، که خود را نه در تمرکز سرمایه روی زمین نسبتاً کوچک، که در تولید در مقیاس وسیع‌تر نشان میدهد (۰۰۰) "سرمایه بکار رفته برای همان زمین مهم‌تر نیست" (مارکس) - در توافق کامل نمی‌باشد (۱۸). فرضیه انتانسیو تنها فرضیه‌ای است که، مفسرین بطور خیلی معمول آنرا در نظر میگیرند. آنگاه این مفسرین برای توضیح شرایط مشخص فعلی رانت زمین در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته، خود را از نظر اقتصادی خلع سلاح می‌کنند. دقیقاً بهره برداری‌هایی که بیشتر از همه در شیوه تولید سرمایه‌داری درگیر هستند کمترین اجاره در واحد سطح را پرداخت می‌کنند (مثلاً "اجاره در یک بهره‌برداری ۲۳۲ هکتاری *Vielle France* که نود درصد زمین‌هایش اجاره‌ای است سیصد فرانک، بهره‌برداری شیر ۲۵ هکتاری *Avranchin* با هفتاد درصد زمین‌های اجاره‌ای پانصد فرانک برای قراردادهای عادی (۹ سال). معهذا، این پدیده توضیح خودش را در فرضیه گسترده‌ای که در متن، بلافاصله پس از نقل قول فوق می‌آید پیدا میکند:

مقایسه دو کشور با هزینه تولید و شرایط باروری برابر، که در آن یک مقدار معین سرمایه در یکی "بصورت سرمایه‌گذاری پشت سر هم و در یک سطح محدود" و در دیگری "بصورت سرمایه‌گذاری بصورت عناصر گوناگون و با هماهنگی" روی یک سطح وسیع بکار گرفته شده است. مارکس نتیجه می‌گیرد که "رانت در واحد سطح و قیمت زمین در منطقه اول بالاتر بوده، در حالیکه رانت کلی در هر دو حالت برابر خواهد بود". اختلاف، تنها "اثر روش‌های متفاوت سرمایه‌گذاری" می‌باشد (۲۰) آنوقت میتوان از خود سؤال کرد که آیا نرخ‌های رانت می‌توانند مشابه باشند؟ در واقع بطور خیلی عادی فرمول گسترده (اکستانسیو)، حالت دوم است که از این نظر برتر است. برای نشان دادن آن، تظاهرهای رانت ۲ را ابتدا در حالت انتانسیو و سپس در حالت اکستانسیو تحلیل می‌کنیم. ریکاردو، خیلی روشن تمایز بین فورم انتانسیو رانت تفاضلی و شکل گسترده آنرا نشان میدهد. حالت انتانسیو بستگی "باصلاحاتی که قدرت تولیدی زمین را افزایش میدهند" دارد، که از بکار بردن دقیق‌تر کود و تناوب زراعی بر می‌خیزد. در صورتیکه حالت گسترده بستگی بااصلاحاتی دارد که "قدرت تولیدی زمین" را

افزایش نداده، بلکه همان مقدار تولید را با کار کمتری حاصل میکنند (۲۱). رانت انتانسو مربوط به تولیدی اضافی است که در اثر سرمایه اضافی بکار رفته در واحد سطح بدست میآید و این در حالی است که، اختلاف بازدهی سرمایه کلی بکار رفته را بدنبال دارد. در واقع ما در این جا رانت را در رابطه‌اش با سرمایه در نظر می‌گیریم و نه در واحد سطح. "تولیدات اضافی" متناسب با "سرمایه اضافی" بکار رفته بدون تغییر نرخ رانت، نسبت رانت را در واحد سطح افزایش میدهند، مگر اینکه عملیات منجر به متروک شدن زمین کمتر بارور از نظر اقتصادی گردد.

اینجا، به ملاحظات مارکس درباره ارتباط بین سطوح زیر کشت، مقدار سرمایه بکار رفته، موجودی نقدی و قیمت بازار و رانت بر می‌خوریم (۲۲). اکنون سعی می‌کنیم نظری را که مارکس کمتر توضیح داده، یعنی شرایط کشاورزی بکار بردن سرمایه که رانت را ایجاد میکند بررسی کنیم.

افزایش سرمایه در واحد سطح با مساحت ثابت، برای اینکه منشاء رانت انتانسو باشد، بایستی افزایش بازدهی سرمایه کل بکار رفته را با خود داشته باشد، که با افزایش سرمایه ثابت یا سرمایه متغیر و یا هر دو با هم انجام می‌گیرد. این افزایش با آنها بترتیب از طریق ترکیب ارگانیک سرمایه زیادتر، کمتر و یا برابر ارتباط دارد. سرمایه ثابت که با افزایش تولید در واحد سطح امکان میدهد بطور عادی از بذر اصلاح شده، کود، ترکیبات دفع آفات و مسالغ لازم برای استعمال آنها، حیوانات و تجهیزات مربوطه و یا مسالغ زهکشی و آبیاری تشکیل میشود. بکار بردن آن نیاز بکار اضافی دارد که با بهتر تطبیق دادن زمان کار بزمان تولید نیروی انسانی انجام می‌گیرد. در این حالت، ترکیب ارگانیک بالا رفته و منافع بهره دهی انباشت میشود. ولی کار اضافی ممکن است نیاز باستخدام یک کارگر اضافی داشته و ترکیب ارگانیک سرمایه می‌تواند برابر یا حتی کمتر باشد. امری که برای سود ایجاد اختلال نمی‌کند زیرا اگر مثلاً گردش سرمایه سریع تر باشد (دوکستی) و یا چیزی که غیر ممکن نیست، یعنی اگر بهره‌کشی بیشتری از کار بعمل آید: کار فامیلی زنان، کودکان، سالخوردگان، مثلاً برای درو و برداشت و یا کار "قابل" * در سود ایجاد شده اختلالی حاصل نخواهد شد. اکنون حالت رانت گسترده را در نظر می‌گیریم. اینجا نیز برای اینکه افزایش سطح در واحد سرمایه، بازدهی بیشتر سرمایه کل بکار رفته را بدنبال داشته باشد، باید تغییراتی در داخل سرمایه ایجاد شود، که این تغییرات می‌توانند به تنهایی و یا مشترکاً انجام گیرند: افزایش ترکیب ارگانیک، تطبیق بهتر زمان کار بزمان تولید، بهره‌کشی بیشتر از کارگر.

با سرمایه بکار رفته مساوی، با فرض اینکه محدودیت‌های زراعی که رانت را بوجود می‌آورند و میزان بهره‌کشی از نیروی انسانی مشابه باشند و بدون هیچگونه محدودیت از نظر مساحت (سطح) کار برد مقرون بصره، در کدام شکل میسر میشود: انتانسو (متراکم) یا گسترده؟ اگر سطح محدود باشد منطبق ساختن زمان کار بزمان تولید، بعبارت دیگر بکار بردن صحیح سرمایه، ترکیب ارگانیک سرمایه کمتری طلب میکند، یعنی یک سیستم کشت که نیاز بکاردستی زیاد دارد. اگر سطح وسیع باشد منطبق ساختن زمان کار بزمان

تولید را می‌توان با یک ترکیب ارگانیک سرمایه بیشتر بدست آورد، یعنی یک سیستم کشت که کاردستی کمتر و کار مکانیکی بیشتری را طالب است. با سرمایه بکار رفته برابر، راه حل دوم: گسترده، به پائین آوردن هزینه تولید امکان داده و یک سود اضافی نسبت براه حل انتانسو را تاءمین میکند. (این استدلال ناظر بیک بازدهی بیشتر کار، در سیستم کشت گسترده تر از سیستم کشت انتانسو است.) پس فرض بر اینست که با سرمایه بکار رفته برابر، تولیدات کلی بحد کافی بهم نزدیک باشند تا تفاوت ترکیب ارگانیک سرمایه تعیین کننده بشود. مشاهدات - زراعی و اقتصادی - عمل زراعی نشان میدهند که همین طور هم است (۲۳). در حالت اول مقدار سرمایه در واحد سطح زیاد و در حالت دوم کمتر است. راندمان تولید در حالت اول بیشتر از حالت دوم بوده و در نتیجه رانت در واحد سطح در اولی بیشتر و در دومی کمتر است. راه حل گسترده، در عین استفاده از نسبت رانت بالاتر، رانت کمتری در واحد سطح بدست میدهد که باروری اقتصادی کمتر خاک را منعکس میکند. برای یک تولید مشخص با باروری زراعی مشابه، خاکی که باروری اقتصادی بیشتری دارد قیمت بازار را مشخص میکند (۲۴). این استدلال فقط در ظاهر با تحلیل‌های اقتصاد دانان کلاسیک درباره نقش "بدترین زمین" در تعیین قیمت بازار مغایرت دارد. این یک مسئله تعریفی است: در واقع آنها بدترین زمین را زمینی در نظر می‌گیرند که با تولید برابر کار بیشتری طلب میکند (رک ریکاردو): "وقتی زمینی کیفا" پست‌تر بزیب کشت می‌آید، ارزش مبادله‌ای تولیدات خام بالا میرود، زیرا تولید آنها کار بیشتری طلب میکند".

تمایز بین رانت ۱ و ۲، یعنی تمایز بین نقش محدودیت‌های زراعی و روش‌های سرمایه‌گذاری در اختلاف باروری اقتصادی خاک، برای تحلیل رانت تفاضلی مناسب تر است. در شرایط مشخص و واقعی تولید کشاورزی، تداخل قاعده بازی است. همانطور که مارکس خاطر نشان می‌سازد، یک رانت می‌تواند روی یک خاک کمتر حاصلخیز "بطور طبیعی" (ما می‌گوئیم "بطور زراعی") و در اثر یک بازدهی بالاتر سرمایه بکار رفته، که بآن یک باروری اقتصادی بیشتر میدهد بوجد آید (۲۵). در واقع قیمت بازار در همه حالات توسط بدترین خاک، نه از نظر زراعی، بلکه بوسیله شرایط بکار بردن سرمایه تعیین میشود. در حالتیکه تحلیل مارکس اساساً "مربوط باشکال انتانسو رانت‌های ۱ و ۲ می‌باشد، خاکی که کمترین باروری اقتصاد را داراست انتظار میرود برای تعیین قیمت بازار در نظر گرفته شود. در اینجا یک سر در گمی بوجود می‌آید، برای مفسرین، با کمترین باروری اقتصادی - "بدترین زمین" در پیش اقتصاد دانان کلاسیک - است که رانت تفاضلی ۱ را بوجود می‌آورد. تداخل بین باروری زراعی و باروری اقتصادی در آثار مربوط به رانت زمین زیاد است. باین ترتیب مثلاً "پ-پ-ری (۲۶). در موءخره کتاب خویش بنام "اتحاد طبقات" می‌گوید: "رشد رانت تفاضلی هر قدر هم کوتاه باشد، تا آنجا که مربوط بکشاورزی است بی‌فایده می‌باشد. پستل وینه (۲۷) نشان داده است که رانت تفاضلی در کشاورزی وجود ندارد. یا دقیق‌تر اینک - زمین‌های غنی‌تر که سرمایه‌داران اجاره داده میشدند، کمترین رانت را می‌پرداختند". در واقع متن نویسنده اخیر اینقدر آشکار نیست. ولی اختلاف اجاره زمین در هکتار بین زارعین کوچک و بزرگ، اساساً با اختلافات مناسبات

طبقاتی بین زارع و مالک توضیح داده میشود، که در کشت‌های کوچک به نفع مالک و در کشت‌های بزرگ به نفع زارع است. مشاهدات واقعی که توضیح جامعه‌شناسانه را بنا می‌نهند در اینجا محدودیت‌ها و اجبارهای اقتصادی را کاملاً استتار می‌کنند. بنظر مارکس، تشکیل رانت ۲، انتانسیو یا گسترده، توزیع نابرابر سرمایه تولیدی بین زارعین را مفروض میدارد. در واقع اگر مثلاً، کود دهی در تحت فلان شرایط زراعی خیلی با صرفه باشد، تشکیل رانت ۲ یک امکان نا برابر استفاده از کود برای زارعین و در نتیجه یک ظرفیت تامین مالی نابرابر را مفروض میدارد. ما روی این قسمت بر خواهیم گشت. این مطلب درباره خرید و بدست آوردن فلان ماشین نیز صحت دارد. در اینجا اشاره می‌کنیم که مارکس به مسئله توزیع نابرابر زمین بین کشاورزان که لزوماً در ارتباط نزدیک با توزیع نا برابر سرمایه نیست نمی‌پردازد، مگر همانطور که دیدیم در یک قسمت کوتاه که در آن دو کشاورز در سطح ملی با هم مقایسه شده‌اند. (در یک نمونه بزرگ، مثلاً در سطح ملی همبستگی و ارتباط بین سرمایه و سطح زیاد است و سطح مانند یک شاخص خوب اهمیت اقتصادی پدیدار می‌گردد. اگر تحلیل را تا سطح منطقه‌ای ادامه بدهیم اعوجاج بیشتری ملاحظه خواهد شد). (۲۸)

این کمبود در اثر اینستکه قسمت اساسی تحلیل وی از رانت ۲، بر فرضیه تراکم کردن یعنی افزایش سرمایه در مساحت برابر متمرکز شده است. در موقعیتی که در آن، کشاورزان با ظرفیت سرمایه‌گذاری برابر دسترسی نابرابری بزمین دارند. حتی بعضی از آنها (دارندگان کمترین زمین) نمی‌توانند ترکیب ارگانیک سرمایه خود را انتخاب کنند. این ترکیب لزوماً پائین خواهد بود. بر عکس، آنهایی که می‌توانند زمین بیشتری در اختیار داشته باشند اکثراً سیستم کشتی را انتخاب خواهند کرد که بالاترین ترکیب ارگانیک سرمایه برای آنها را تاءمین نموده و حداکثر ممکن سطح زیر کشت را بیوشاند. آنان سیستم کشتی را که دارای ترکیب ارگانیک سرمایه کمتری بوده و یک قسمت محدود از سطح زیر کشت را بیوشاند - هر چند که از نظر تکنیکی ممکن باشد - انتخاب نخواهند کرد، زیرا این کار مقرون بصرفه نیست. این امر نشان میدهد که باروری حداکثر خاک، باروری زراعی (باروری کارشناسان زراعت) تنها در صورتی برای زارع سرمایه‌دار مطلوب است که، با باروری اقتصادی اپتیوموم برای بهره‌دهی سرمایه مطابقت داشته باشد. هدف، ثروتمندتر شدن سرمایه‌دار است نه غنی شدن خاک. کلاً باید گفت که اکولوژی پیشنهاد می‌کند، ولی اقتصاد حکم میکند.

سیستم کشت و دامداری، باروری اقتصادی و رانت‌زمین

مدلی که مارکس برای رانت زمین پیشنهاد میکند بر روی تعدادی مفروضات قرار گرفته است (خیلی قابل توجه است که این مفروضات با دقت کافی با شرایط کنونی کشت بزرگ اروپائی مطابقت دارند)

۱- زارع یک بهره بردار سرمایه‌دار است. او زمین مورد بهره‌برداری را اجاره میکند، سرمایه لازم برای اداره، موه‌سه‌ه خویشت را وام میگیرد و یک کارگر کشاورزی استخدام میکند.

۲- وی تک محصولی گندم دارد که تولید اساسی معیشت است (یا غلات جانشین: ارزن، یولاف)

"ما در تحلیل خویش از رانت، قسمتی از سرمایه زراعی را که اساسی‌ترین گیاه را که معیشت‌اولیه مردم متمدن را فراهم میکند دارای اهمیت تعیین کننده در نظر میگیریم" (۲۹).

۳- قیمت بازار با قیمت تولید در بدترین شرایط بکار بردن سرمایه تعیین میشود، خواه این شرایط به باروری طبیعی خاک (رانت ۱)، خواه سرمایه بکار رفته (رانت ۲) و خواه بیک تداخل این عوامل مربوط باشد. شرایط اجتماعی تولید، مشخصاً در یک جامعه سرمایه‌داری، با همزیستی یک‌سری خیلی وسیع بهره‌برداریه‌ها مشخص میشوند، که سطح درگیری آنها را در تولید تجارتی از بهره برداری خودکفا گرفته تا بهره‌برداری کاملاً "سرمایه‌داری، با پراتیک بی‌نهایت عمومی چند محصولی خواربار که قسمتی از آن کمتر و یا اصلاً غیر قابل جانشینی است از همدیگر متفاوت میکند. آیا تئوری رانت زمین اجازه میدهد که این تنوع که تصادفاً از آنها نام میبرد در نظر گرفته شود؟ (۳۰)

بالعکس آیا تحلیل این تنوع امکان دقیق‌تر شدن تئوری را فراهم میکند؟ اختلاف در روش‌های بهره‌برداری در اینجا مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند. همانطور که دیده‌ایم تولید رانت تفاضلی مجزا ولی غیر مستقل از تصاحبش می‌باشد. "بنابراین اگر کسی اعتراض کند که اشکال دیگر مالکیت زمین کشاورزی وجود داشته و یا هنوز هم وجود دارند، نمی‌تواند تحلیل ما را مورد اعتراض قرار دهد" (۳۱). کشاورزی که مالک - بهره‌بردار است رانت را تصاحب میکند. اگر وی برزرگر یا رعیت باشد مجبور است رانت را بر حسب تناسب قوا که بموقعیت اجتماعی آنها و همچنین طبیعت رانت مربوط است به مالک بپردازد. بسط یک بهره‌برداری از نظر وسعت، به مالک زمین تسلط بیشتری (از تغییر انتانسو یا گسترده کاربرد سرمایه در روی یک سطح ثابت) بر روی سرمایه اعطا میکند (۳۲). در جائیکه تمرکز سرمایه تولیدی سریعتر از تمرکز سطح زیر کشت انجام میشود، سهم رانت زمین که بمالک تعلق پیدا میکند از نظر ارزش نسبی به نفع زارع کمتر میشود، چیزی که به تقویت ظرفیت سرمایه‌گذاری زارع کمک میکند.

دیدیم که مارکس توضیح خویش را از تشکیل رانت ۲ بر مبنای "اختلافات در توزیع سرمایه بین زارعین" قرار میدهد. این، در اصل مربوط به سرمایه موجود یا قابل قرض کردن است که شق اخیر تابعی از شق اول است (قرض تابعی از موجودی). ظرفیت سرمایه‌گذاری یک موسسه تابعی است از سود، و سود هم بنوبه خود و مخصوصاً "بستگی به ابعاد اقتصادی دارد. درحالیکه در مورد میزان (نرخ) سود اینطور نیست. چون از جمله تغییرات سود و در نتیجه میزان رانت می‌توانند از این ابعاد اقتصادی نسبتاً مستقل باشند. البته این امر در حدود معینی صحت دارد. برای بدست آوردن سود متوسط در هر "شاخه صنعتی" یک سرمایه‌گذاری حداقل لازم است. "سرمایه‌گذاری بیشتر می‌تواند سود بیشتری عاید کند ولی هر سرمایه‌گذاری کمتر حتی سود متوسط را نیز تامین نمی‌سازد" (۳۳) خصلت کشاورزی عبارت از اینست که توده خورده تولیدکنندگانی وجود دارد که در اثر نداشتن سرمایه در شرایط پائین‌تری از حد لازم برای سود متوسط کار می‌کنند. "در

اثر این شرایط است که زارعین سرمایه‌دار واقعی مقداری از سود اضافی را بچنگ می‌آورند". (۳۴) کمی دورتر مارکس سخنش را دقیق‌تر کرده می‌گوید: "ناکافی بودن سرمایه در دست‌تعداد زیادی زارع (زیرا اگر تعدادشان کم بود بسادگی مجبور میشدند که کمتر از قیمت تولیدشان بفروشند) همان اثری را دارا می‌باشد که تفاضل و اختلاف زمین‌ها بترتیب کاهش یابنده دارد. یک روش ابتدائی کشت بر روی یک خاک با کیفیت‌پست‌تر رانت را در روی زمین‌های با کیفیت بهتر افزایش می‌دهد: یک کشت بهتر روی یک زمین با همان کیفیت بد، رانتی ایجاد میکند که بطریق دیگر ایجاد نمیشد" (۳۵). (توجه داشته باشیم که عین منطق تحلیل رانت ۲ مارکس را وادار میکند که از کادر مفروض خیلی تنگ بهره‌برداریهای سرمایه‌داری خالص فراتر رود).

درحالی‌که توسعهٔ شیوهٔ تولید سرمایه‌داری در کشاورزی، مخصوصاً " در اهمیت فزاینده رانت ۲ نسبت به رانت ۱ در بطن رانت تفاضلی نمایان میشود، " بدترین زمین " که قیمت بازار را تعیین میکند، زمینی که با بدترین شرایط بهره‌دهی سرمایه مطابقت دارد در واقع بهره‌بردارهای کوچک فامیلی است (اینجا یک پدیده شناخته شده دوباره ظاهر میشود) قیمت بازار که با شرایط حداقل باز تولید آنها مطابقت دارد، رانت تفاضلی قابل‌توجهی برای بزرگترین بهره‌برداریها فراهم میسازد. با درنظر گرفتن عدم انعطاف نسبی نیروی کار خانوادگی، عدم کفایت سرمایه (ناکافی بودن آن)، خودش را در ترکیب ارگانیک سرمایه که بصورت غیر قابل اجتنابی پائین است نمایان میسازد، که معمولاً " با توجه به کمی سطح زیر کشت، همراه با تطابق بد زمان کار به زمان تولید است. پرداخت کم به نیروی کار که نتیجه این وضع است، در عین حال ولو موقتا، وسیله‌ای برای استمرار آنست. در تنازع بقای اقتصادی، پدیدهٔ متمایز شدن سیستم‌های کشت و دامداری بر حسب ابعاد اقتصادی بهره‌برداریها، نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند.

کشاورزانی که از بهترین (از نظر زراعتی) زمین‌ها استفاده می‌کنند (یا زمین‌هایی که موقعیت بهتری دارند) همانطور که دیدیم یک رانت تفاضلی (رانت ۱) بدست می‌آورند که اگر خودشان مستقیماً کار کنند بخودشان برمیگردد و اگر اجاره دار باشند تقریباً " تمامی آنرا به مالک می‌پردازند. ظرفیت بیشتر سرمایه گذاریشان، آنها را بر رقابت با کشاورزانی میکشاند که در روی بدترین زمین‌ها هستند و قیمت بازار را تعیین میکنند، و فشار اولی‌ها روی آنها وارد میشود. برای فرار از رقابت، زارعین بدترین زمین‌ها به تغییر تولید کشانده میشوند: آنها مثلاً " کشت غلات را برای دامداری گسترده و یا حتی درختکاری ترک میکنند. رقابت، دیفرانسیالیون فضائی سیستم‌های کشت و دامداری و در نتیجه تحلیل رفتن رانت ۱ و همچنین ترک کشت روی زمین‌های دارای بدترین موقعیت را به‌همرا دارد که بهمان نتیجه میرسد. باین ترتیب است که مثلاً " در فرانسه از چندین ده سال باینطرف شاهد ناپدید شدن جمعی کشاورزی مدیترانه‌ای خشک، کوهستانی و جزیره‌ای هستیم (همانطور که فوریه قبلاً " اشاره کرده، یکی از مشخصات ممالک مترقی اینستکه یک قسمت نسبتاً " مهم زمین خارج از کشت قرار دارد). (۳۶). بر عکس، تمرکز سرمایه در روی زمین‌های دارای موقعیت خوب، " کمر بند کشت سبزی و میوه اطراف شهرها (حداکثر می‌باشد.

اکنون رانت تفاضلی را در کلیتش در نظر بگیریم. تکامل تاریخی می‌خواهد برتری رانت را تأمین کند. این رانت بر مبنای توزیع نابرابر سرمایه و زمین بر حسب بهره‌برداریها قرار دارد. کشاورزان ثروتمند از یک رانت تفاضلی بهره می‌برند که معمولاً "بدلیل ترکیب ارگانیک سرمایه" بالاتر و تطابق بهتر زمان کار بزمان تولید که بآنها امکان توسعه سرمایه‌گذاری و در نتیجه تولید را میدهد، فراهم میشود. از اینجا تمایلی به کاهش قیمت بازار ایجاد میگردد. کشاورزان کوچک‌تر ترس حذف شدن در اثر رقابت، ناچار از بسط تولید محصولاتی هستند که برای آن محصولات، رانت‌های تفاضلی در یک لحظه معین پیشرفت تکنیکی، کمترین مقدار را داشته و بدینجهت کشاورزان بزرگ طالب آن نیستند. بنابراین، منطق رانت است که منشأ تفاضل می‌باشد، که ما در بالا بدون توضیح شرح دادیم.

بهره‌برداریهای بزرگ حوضه پاریس از مدتها پیش گاوهای شیری را برای کشت غلات کنار نهاده‌اند و در عین حال بهره‌برداریهای کوچک (کمر بند شیر) تولید لبنیات خود را برغم غلات تجارتي توسعه میدهند (۳۷) اولی‌ها سیستم‌های خود را بطرف تولید گسترده و دومی‌ها بطرف متراکم شدن متوجه کرده‌اند. (چیزی که طرفداران آگاه و یا ناآگاه منافع کشت‌های بزرگ را وامیدارد که بگویند بین بهره‌برداریهای بزرگ و کوچک رقابتی نیست زیرا آنها معمولاً یک کار واحد و مشابه را انجام نمیدهند. جای علت و معلول را عوضی گرفتن یعنی این).

* مدل پیشنهاد شده همچنین امکان میدهد که چگونگی دیفرانسیاسیون سیستم‌های کشت و دامداری مطابق با ابعاد اقتصادی بهره‌برداریها و مدوله شدن آنها مطابق خصوصیات منطقه‌ای، که بویژه در ساخت‌های مالکیت زمین بیان میشوند، فهمیده شود. یک کشاورز با سرمایه تولیدی برابر، در صورتیکه مقدار معتابهی زمین داشته باشد میتواند بکشت گسترده غلات مبادرت کرده و اگر زمین کمتری در اختیار داشته باشد بکشت متراکم غلات پرداخته و اگر زمین باز هم کمتری داشته باشد گاو شیری نگهداری کرده و در صورتیکه زمین وی کمتر از این هم باشد صیفی‌جات کاشته و در صورت دارا بودن زمین خیلی کمتر گلخانه یا دامپروری صنعتی را پیشه سازد. بطوریکه صفت مشخصه صنعتی نشان میدهد اینجا از کشاورزی خارج میشویم. کشت غلات در صورتیکه زمین موجود آنرا از نظر اقتصادی با صرفه سازد، برای سرمایه یک ترکیب ارگانیک بالا تاءمین میکند. اگر وسعت زمین صیفی کاری را تحمیل کند ترکیب ارگانیک سرمایه کمتر خواهد بود. در عوض، تناوب در این حالت سریعتر (چندین کشت در سال) بوده و میزان بهره‌کشی از نیروی کار زیادتر است. از گسترده‌ترین فرمول گرفته تا متراکم‌ترین آن، به تعدادی روابط حسابداری بر می‌خوریم که در داخل یک فامیل سیستم‌های کشت و دامداری با نظم زیادی خود را نمایان ساخته ولی از یک فامیل به فامیل دیگر گسست‌هایی نشان میدهند که بویژه بیانگر تنوع شرایط منطقه‌ای است. (از آنجاست که یک ساخت مشخصاتی منحنی‌های نماینده، مانند برگهای آرتیشو قرار میگیرند، منحنی‌های پوش). ارزش پولی تولید در هکتار که شاخص حسابداری باروری اقتصادی است به نسبت عکس مساحت بهره‌برداریها متغیر است. این ارزش بطور متوسط در بهره‌برداریهای لبنیاتی، از بهره‌برداریهای غلات بیشتر است. اینجا یکی از

آموزش‌های اساسی تئوری مارکسیستی رانت زمین مشخصاً " بررسی میشود که قبلاً" بآن اشاره شده است: باروری اقتصادی تابع الزامات بهره‌دهی سرمایه است. باروری تابعی از هدف نیست مگر در جائیکه وسیلهٔ یک بهره‌دهی حداکثر باشد. این امر ممکن نیست، جز در ساخت‌های مشخصی از بهره‌برداریها. مقدار حق‌الاجاره در هر هکتار مورد اجاره، شاخص حسابدارانهٔ رانت زمین در هکتار، به نسبت مستقیم باروری اقتصادی خاک و به نسبت معکوس مساحت بهره‌برداریها متغیر است. (برابر یک بررسی حق/مالک هکتار بر حسب اینکه مساحت " واحد اجاره" کمتر از ۲ هکتار، ۱۰-۲ هکتار، ۲۰-۱۰ هکتار و بیشتر از ۲۰ هکتار باشد بترتیب زیر است: ۲۱۵ فرانک، ۱۹۴ فرانک، ۱۷۵ فرانک و ۱۴۳ فرانک) (۳۸) این نتیجه با تئوری نیز تطبیق میکند. با میزان رانت برابر سرمایه تولیدی، رانت زمین در واحد سطح وقتی که باروری اقتصادی زمین بیشتر باشد بالاتر می‌باشد، حالت بهره‌برداریهای کوچک است. اگر قبول کنیم که روابط اجتماعی بین اجاره‌دار و مالک بیشتر به نفع اجاره‌داران بزرگ است تا اجاره‌داران کوچک، برداشت بیشتر کشاورزان کوچک رابطهٔ گفته شده در پیش، بین اجاره در هکتار و باروری اقتصادی را تقویت میکند. در مورد کشاورز بزرگ اجاره از قبل سود اضافی و در مورد کشاورز کوچک از قبل سود عایدی سرمایهٔ تولیدی بکار رفته و غالباً " حتی عایدی نیروی کار پرداخت میشود، بطوریکه میتوان آنرا با وضع کارگر کشاورزی بهره‌برداریهای بزرگ مقایسه کرد: شاهد این مدعا فاصلهٔ موجود بین درآمد زراعی بهره‌برداریهای بزرگ و کوچک است. در این مورد خاطر نشان کردن ارزش خیلی تقریبی اجارهٔ مالکانه، بعنوان شاخص رانت زمین حائز اهمیت است. دیدیم که اگر سهم مالک زمین با اهمیت فزایندهٔ رانت ۲ در رانت تفاضلی. بنفع زارع (اجاره دار) میل بکاهش داشته باشد، در آمد زراعی بهره‌بردار حادقل بهمان اندازهٔ اجاره، شاخصی از رانت زمین می‌باشد. در آمد زراعی بطور خیلی مرتب با ابعاد اقتصادی بهره‌بردار از دیاد پیدا میکند. در بهره‌بردار مستقیم سهم سطح زیر کشت با بزرگ شدن آن کمتر می‌گردد: ۷۵٪ زیر ۱۰ هکتار - ۵۷٪ از ۱۰ تا ۳۰ هکتار - ۴۶٪ بین ۳۰ تا ۵۰ هکتار - ۴۳٪ بین ۵۰ تا ۱۰۰ هکتار - ۴۵٪ بالاتر از صد هکتار. منافع مالی که در مورد اجارهٔ زمین از این طریق برای زارع کوچک فراهم میشود و حتی بیشتر از آن، غالباً " در خرید زمین و پرداخت ما به التفاوت از دست میرود. قیمت زمین (که حداقل ارزش سرمایه‌ای رانت زمین و نه تنها اجاره را نشان میدهد) برای دهقانان کوچک بیشتر است. چون در ساختن زمین هیچگونه کار انسانی دخالت نداشته و یک عامل طبیعی می‌باشد بنابراین تعیین قیمت آن بر حسب " کار اجتماعاً" لازم برای ساختن آن " را نمی‌توان بکار برد. در این مورد از فرمول زیر استفاده میشود.

رانت

$$\text{قیمت زمین} = \frac{\text{نرخ ربح معمول}}{100} \times$$

نرخ ربح معمول

و چون همانطور که دیدیم رانت زمین برای زارعین کوچک بیشتر است، لذا با نرخ ربح معمول، یک زارع کوچک زمینش را گرانتر از یک تولید کننده بزرگ می‌تواند اکتفا کند.

ریشه این مکانیسم‌های اقتصادی دیفرانسیاسیون سیستم‌های کشت و دامداری، در پدیده نابرابری قابل ملاحظه پیشرفت تکنیکی بر حسب تولیدات است، که قسمتی از آن القائی و قسمتی خودکار می‌باشد. باین ترتیب بازدهی کار در تولیدات حیوانی بطور غیر قابل مقایسه‌ای کمتر از این بازدهی در تولید غلات پیشرفت داشته است. همین‌طور مکانیزاسیون موکاریها، درختان میوه و صیفی‌جات نسبت به تولیدات کشت بزرگ خیلی عقب مانده است. باین اختلافات بازدهی، اختلافات تمرکز مطابقت میکنند که نشان دهنده نابرابری رانت‌های تفاضلی بر حسب شاخه‌های تولید هستند که اختلافات سرمایه‌ای شدن از آن‌ها منتج میشوند: تولید غلات خیلی بیشتر از تولید لبنیات و صیفی‌جات متمرکز شده است. در همان حال، رقابت، رانت‌های تفاضلی را تضعیف کرده و در نتیجه سهم مالک زمین را کاهش میدهد. بهره‌برداریهای بزرگ که متخصص در تولید غلات شده بودند تا از رانت قابل توجه ۲ استفاده ببرند آنرا در حال از بین رفتن می‌یابند، چرا که، بهره‌برداریهای کوچک این تولید را ترک کرده و یا قسمت کمتری از سطح زیر کشت را بآن اختصاص میدهند. و این در شرایط مکانیزاسیونی است که - کار توسط مؤسسات یا شرکت‌های تعاونی - میل بنزدیک شدن به بهره‌برداریهای بزرگ دارد. از آنجا افزایش تقاضای بهره‌برداریهای بزرگ از یکطرف برای پیشرفت‌های جدید تکنیکی در کشت غلات (مثلاً بذریاشی بدون شخم توسط *Samavator*)، و از طرف دیگر برای مطالعه و ساخت ماشین‌ها و مکانیسم‌های آزمایشی تازه، که سازندگان ماشین‌آلات سعی دارند بدانها با قابل مکانیزه کردن پیشرونده عملیاتی که کمتر قابل مکانیزه کردن بنظر میرسند، جواب بدهند: انگورچینی، چیدن میوه‌جات کوچک، سبزیجات. باین ترتیب قانون سود و همراه با آن نتیجه لازم و واضحش، قانون افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه و نتیجه اجتماعی آن: مهاجرت روستائی، مانند تمامی اقتصاد بر روی بهره‌برداریهای کشاورزی سنگینی میکند (۳۹).

منابع مورد مراجعه

- ۱- کارل مارکس، کلیات آثار - جلد ۲ - پاریس گالیمار ص ۱۴۲۴-۱۲۸۵
- ۲- همان ۱۳۱۹
- ۳- همان ۱۳۱۵
- ۴- همان ۱۳۶۷
- ۵- همان ۱۲۹۰
- ۶- همان ۱۳۱۷

- ۷- همان ۱۳۳۶
- ۸- همان ۱۳۳۹
- ۹- کارل گائوتسکی ، مسأله ارضی - پاریس - بریر و ژیلارد - ۱۹۰۰ ص ۱۱۶
- ۱۰- مارکس ۱۳۷۵
- ۱۱- مارکس ۱۳۸۴ - گائوتسکی همان ۱۸۸
- ۱۲- گائوتسکی همان ۱۱۸
- ۱۳- مارکس همان ۱۳۳۱ و ۱۳۶۸
- ۱۴- همان ۱۳۳۶
- ۱۵- همان ۱۳۳۵
- ۱۶- همان ۱۳۴۵
- ۱۷- همان ۱۳۴۶
- ۱۸- همان ۱۳۳۸
- ۱۹- آمارهای وزارت کشاورزی فرانسه سال ۱۹۷۵-۷۶
- ۲۰- مارکس ۱۳۴۶ - ۱۳۵۶
- ۲۱- ریگاردو ، اصول اقتصاد سیاسی و مالیات - پاریس - کالمان ، لوی ص ۵۷-
- ۲۲- مارکس تئوریه‌های ارزش اضافی ، انتشارات سوسیال ، پاریس جلد ۲ ص ۵۶
- ۲۹۱ و ۳۵۳
- ۲۳- آمار همان
- ۲۴- ریگاردو همان ص ۴۹
- ۲۵- مارکس همان ۱۳۵۶
- ۲۶- پ - پ - ری ، اتحاد طبقات - پاریس - ماسپرو ۱۹۷۶ ص ۲۱۳
- ۲۷- ژ - پستل - وینه ، رانت ارضی در سرمایه‌داری زراعی - پاریس - ماسپرو - ۱۹۷۶
- ۲۸- آمار همان
- ۲۹- مارکس همان ۱۳۷۸
- ۳۰- ک ، ربول و م - س ، الهمشری ، اقتصاد روستائی ۱۱۲ - مارس - آوریل ۱۹۷۶
- ۳۱- مارکس همان ۱۲۸۶
- ۳۲- همان ۱۳۳۶
- ۳۳- همان ۱۳۳۹
- ۳۴- همان ۱۳۳۹
- ۳۵- همان ۱۳۴۹
- ۳۶- همان ۱۳۶۸
- ۳۷- آمار همان
- ۳۸- آمار ۱۹۷۷
- ۳۹- مارکس همان ۱۳۰۶

* کاری که کارگری بعهده می‌گیرد تا در مدت زمان معینی تمام کند و اگر هم زودتر تمام کند مزد بقیه ساعات را نیز می‌گیرد .

حزب، طبقه و رهبری انقلابی

پرولتاریا

کلود لوفور

پیشگفتار مترجم

توجه به جنبش واقعی کارگری و نقش بالفعل کارگران در تحولات اجتماعی آغاز دریافتی انتقادی از سوسیالیسم یا کمونیسم چون "حرکت واقعی بسوی برداشتن مالکیت خصوصی" است. و گرنه سوسیالیسم نیز "اوتویی" دیگری است که در اساس با آرمان گرایی تپی دستان چندان تفاوتی ندارد و پرولتاریا همان مهدی موعودست که جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. تازه ازین دیدگاه انتقادی است که می توان مسئله سازمانیابی کارگران و روابط آزاد با روشنفکران را طرح و بررسی کرد و تاثیر جنبش کارگری را در تحولات عظیم قرن اخیر اندازه گرفت.

در این شماره ترجمه‌های از مقاله کلود لوفور را چون گامی در فراهم ساختن زمینه‌های نظری این بررسی سودمند میدانیم. نویسنده در اوائل دهه پنجاه گروه "سوسیالیسم یا توحش" را با کاستور یادیس پایه ریخته و تحقیقات با ارزشی در شناخت جامعه شوروی و نقد تجربه تاریخی جنبش کارگری انجام دادند. این گروه در سال ۱۹۶۷ بدست بر سر اختلاف نظر در مورد سازمانیابی طبقه - از هم پاشید و پایه‌گذاران آن منفردا "فعالیت تئوریک خود را ادامه دادند و با وجود گسست بعدی از مارکسیسم پیوند نظری خود را با جنبش کارگری حفظ کردند و امروز از تئورسین‌های بنام خود گردانی و دمکراسی در فرانسه می‌باشند. خواندن این مقاله در عین حال ما را با دیدگاه گروهی که تاریخا "سهم مهمی در نقد استالینیسم و بلشویسم بطور کلی داشته است آشنا میسازد. بخاطر داشته باشیم که این مقاله در سال ۱۹۵۲ نگاشته شده است.

بیژن حکمت

آنچه با این نوشته در اختیار رفقا و خوانندگان نشریه قرار می‌گیرد، کوششی در بررسی مسئله رهبری انقلابی است. ما به هیچوجه مدعی پرداختن نظریه‌نویسی نیستیم که مثلا "در تقابل با نظریه‌لنینی تشکیلات قرار گیرد. بر عکس، چنانکه خواهیم دید، سخن بر سر نقد خود مفهوم رهبری انقلابی است و نشان خواهیم داد که در مورد مشخص اشکال مبارزه و تشکیلات، پرولتاریا تئوری خود نیز هست.

جالب توجه و پر معنی است که اکثر گروه‌های چپ با همه اختلافات و درجات مختلف بلوغ فکری در ضرورت تشکیل حزب پرولتاریا با هم هم‌منظراند. اگر انتقادی در کار باشد نقش و سرشت این حزب را در بر می‌گیرد (مثلا "سازماندهی بلشویکی نقد می‌شود). ولی ضرورت حزب چون اصل خدشه‌ناپذیر انقلاب هرگز مورد بحث قرار نمی‌گیرد. در عین حال این نکته نیز بسیار گویاست که به نظر می‌رسد پیش‌آهنگ (منظور پیش‌آهنگ واقعی یعنی کارگران آگاه‌تر) از این اصل روی بر می‌گرداند. هیچ یک از پدیده‌های انقلابی پس از رهایی فرانسه از یوغ آلمان در سال ۱۹۴۵ منشاء تشکیل حزب جدیدی نشد، و حتی به تقویت حزب کوچک موجود، یعنی حزب کمونیست انترناسیونالیست، هم منجر نگردید. دافعه کارگران نسبت به یک حزب جدید کاملا "آشکار است. آیا این دافعه یکی از جوانب فرعی روحیه باختن کارگران است یا معنای عمیق‌تری را داراست؟ این امر باید دست‌کم ما را به تعمق وادارد و عدم طرح مسئله در تمام وسعت خود نشانه چسبیدن به اصول از پیش نهاده است.

ممکن است طرح مسئله در زمانی که عملا "تشکیل حزب غیر ممکن است و اختلاف نظر در چنین موردی ظاهرا "بی‌نتیجه می‌نماید، ساختگی بنظر آید. ولی نباید فراموش کرد که مسئله رهبری انقلابی مسئله‌ای در کنار دیگر مسائل نیست، و اصولا "خود مفهوم پرولتاریا را مورد پرسش قرار می‌دهد. همین رابطه ما را واداشت تا وقتی از طرف گروه موظف به تهیه نوشته‌ای درباره طبقه و پیش‌آهنگ آن شدیم، تحلیل خود را ضرورتا "با مفهومی از رهبری مرتبط کنیم. بدون آنکه بخواهیم وارد جزئیات آن نوشته شویم و یا در اینجا اعتبار مفهوم پرولتاریا را اثبات کنیم، و جنبش تاریخی آن را باز نگاریم، چند نکته اساسی را که تحلیل کنونی ما بر آنها مبتنی است باز می‌گوئیم.

ملاحظات مقدماتی درباره سرشت پرولتاریا

۱- پرولتاریا دارای تعریفی اقتصادی است که عام‌ترین خطوط آنرا تعیین می‌کند، همین تعریف هم تاریخی است. پرولتاریا حتی فروکاسته به نقش مولد خویش مشمول تغییراتی می‌شود که تنها با از بین رفتن آن پایان می‌پذیرد.

تمام تغییراتی که در شیوه کار پدید می‌آید، تعداد، تمرکز، ترکیب و بالاخره رفتار کارگران را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

۲- پرولتاریا چون طبقه استثمار شونده عاصی و سرکش است و چون طبقه مزدگیر که از ارزش نیروی کار خود در بازار دفاع می‌کند مجبور به مبارزه‌ای مداوم با سرمایه‌داری است. کیفیت انقلابی پرولتاریا ناشی از طبیعت کار اوست که به وی درکی همگانه و عقلی از جامعه می‌دهد. تاریخ نشان می‌دهد که وجدان سیاسی از ابتدا غیر قابل انفصال از وضع این طبقه در جامعه است و چیزی نیست که بعد از مبارزات مطالباتی کلی و محدود به دست آید. تکامل پرولتاریا باید کلا " چون روند بلوغ این وجدان انقلابی نگریسته‌شود که بازگویی کوشش یک طبقه برای بدست آوردن وحدت خود و اعمال سرکردگی اجتماعی است.

۳- تشکل جنبش کارگری که در سازمان‌یابی و تمایز طبقاتی بازمی‌تابد تنها در رابطه با تحول اقتصادی طبقه مفهوم می‌گردد، ولی بطور مکانیکی بوسیله آن تعیین نمی‌شود. تغییراتی که در تعداد، ساختار، و شیوه کار پرولتاریا پدید می‌آید، تنها زمانی معنی‌دار می‌شود که بوسیله طبقه ذهن " دریافت شود و در مخالفت وی با استثمار بروز کند. به عبارت دیگر هیچ عامل عینی‌ای که پیشرفت پرولتاریا را تضمین کند وجود ندارد. در حالی که بورژوازی در بطن جامعه فتودالی قدرت اقتصادی خود را افزایش می‌دهد، پرولتاریا تنها با آگاهی از نقش خود در جامعه و درک سرشت و وظایف تاریخی خود میتواند پیشرفت کند.

۴- توانائی پرولتاریا در سازماندهی خود در برابر استثمار و یافتن اشکال جدید مبارزه بازتاب مستقیم بلوغ تاریخی اوست. بیش از هر برنامه و تفکر حزبی، وضعیت عناصر طبقه نسبت به یکدیگر و روابط مشخصی که بین هم برقرار می‌کنند - که هم در اشکال مختلف تجمع آنان، حزب، سندیکا، شورا و غیره بروز می‌کند و هم در روابط درونی این تجمعات یعنی رابطه فرمانده و مجری در حزب و سندیکا - نشان دهنده درجه بلوغ واقعی طبقه است.

۵- تاریخ پرولتاریا بدین ترتیب تجربه است و تجربه را باید چون پیشرفت خود سازماندهی دریافت. در هر دوره‌ای طبقه برای خود مسائلی طرح می‌کند که هم در وضع او چون استثمار شونده و هم در تجربه‌های پیشین‌اش ریشه دارد. امروز وحدت فزاینده جامعه استثماری و سابقه مبارزاتی که به بوروکراسی کارگری انجامیده، و استالینسم سویه تکامل یافته آن است، تعیین کننده یکی از جوانب اساسی تجربه کارگری است. در حالی که تا کنون، این تجربه اندوزی زیر شعار مبارزه بلاواسطه علیه بورژوازی و نفی ساده مالکیت سرمایه‌داری انجام گرفته است، اکنون مسئله، نفی کامل استثمار و اشکال حکومت‌کارگری است.

نقد مفهوم حزب انقلابی

ازین تحلیل کوتاه این اندیشه اساسی را استخراج می‌کنیم که پرولتاریا تنها در صورتی موفق به استقرار حاکمیت خود خواهد شد که مداوما " در آگاهی خود نسبت به اهدافش پیشرفت کند، متشکل شود و خود را متمایز کند. این اندیشه

متضمن هیچ گونه موضعگیری بخصوصی درباره اشکال رهبری نیست. به نظر ما این گزاره که با نفی حزب مفهوم مارکسیستی پرولتاریا نیز نفی می شود نادرست است. نکته گویائی است که مارکس در مانیفست می نویسد کمونیست ها نمی توانند حزبی جدا از طبقه بوجود آورند و همچنین لنین و لوگزامبورگ، گرچه در مورد اهمیت نقش حزب متفق القول اند، ولی محتوی کاملاً "متفاوتی برای آن قائلند. و امروز عناصر پیشاهنگ با آنکه مارکسیسم را می پذیرند ضرورت حزب را رد می کنند. این خود نشانه آنست که حزب صفت مشخص و مستمر پرولتاریا نیست بلکه وسیله ایست که کارگران برای نیازهای مبارزه طبقاتی در دوره معینی از تاریخ خود ساخته اند. پس پرسشی که باید طرح شود این است که تشکیل حزب برای پرولتاریا به چه ضرورتی پاسخ می گوید؟ آیا حزب هنوز همان نقش و کارکرد گذشته را دارد یا این نقش پشت سر گذاشته شده است؟ برای طبقه کارگر مسئله بر سر فائق آمدن بر مشکل پراکندگی مبارزات کارگری، هماهنگی و همسوئی این مبارزات به سمت هدفی واحد یعنی برانداختن بورژوازی است. این طبقه مجبور است اهداف مداوم و اساسی خود را که فراتر از منافع این یا آن قشر از کارگران قرار دارد، پیش کشد و سنجیده و هماهنگ عمل کند. ازین دیدگاه فکری حزب یعنی کوشش طبقه برای اندیشیدن مبارزات خود در چهری همگانه. و از دیدگاه ساختاری (سازمانی) حزب به معنی دستچینی بخشی از پیشاهنگ کارگری است که پیکری تا حدی بیگانه نسبت به خود طبقه بوجود می آورد، پیکری که مطابق قوانین خاص خود عمل می کند و خود را چون رهبری طبقه عنوان می کند. تشکیل حزب ترجمان تجربه طبقه از رشد ناموزون، پراکندگی، سطح نازل فرهنگ و ضعف خود در برابر دستگاه پیکار بورژوازی و در نتیجه ضرورت آفریدن رهبرانی برای خویش است.

هر چه حزب متمرکزتر، منضبطتر و متمایزتر از طبقه باشد به همان نسبت هم چون رهبری طبقه آمانه تر به صحنه می آید و وظایف انقلابی را پی می گیرد، و به معنایی نقشی را که پرولتاریا - پرولتاریائی که به ناتوانی خویش در تحقق اهداف انقلابی آگاه است - از آن انتظار دارد، بهتر ایفا می کند. ولی این توقع که پیکری از انقلابیون بجای طبقه کاری را کند که خود طبقه از انجامش ناتوان است متناظر با دریافتی تجریدی از انقلاب است. در چنین دریافتی تکیه بر ضرورت پیکار علیه سرمایه داری، سرنگونی بورژوازی و الغای مالکیت خصوصی است. هدف انقلاب و نه فرمانروائی پرولتاریاست. آنچه اساسی است موثر بودن همین پیکارهای بلافصل است و این نکته توجیهگر فراخوان اقلیت متشکل به مبارزه ایست که رهبری آن را به وی می توان سپرد. در چنین شرایطی، منطقی است که حزب بنحوی کم و بیش بیگانه نسبت به شیوه عمل پرولتاریا به وجود آید و رشد کند. پرولتاریا محتاج است که رهبری اش در پیکری خارج از نهادش شود و در رخدادگی این پیکر خارج ازو شکل می گیرد و آنچنان عمل می کند.

در وهله اول آشکار است که تدوین برنامه حزب و ابتکار تاسیس آن کار عناصر غیر کارگری و یا در هر حال عناصری است که در پروسه تولید استثمار نمی شوند. اغلب این کار را روشنفکران خرده بورژوا به عهده می گیرند که به علت بضاعت فرهنگی و شیوه زیستشان قادرند خود را کاملاً "وقف تدارک نظری و عملی انقلاب کنند. همچنین روشن است که این حزب طی زمانی طولانی فقط در بر

گیرنده عناصر غیر کارگری است و کارگران در آن جایی ندارند. تروتسکی و سوارین هر دو خاطر نشان می‌سازند که در اولین کنفرانس‌های سوسیال دموکرات‌ها - چه منشویک و چه بلشویک - کارگران شرکت نداشتند. تروتسکی رفتار اولین کادرهای بلشویک را که او کمیته‌چی می‌نامد، و ما امروز بوروکرات می‌خوانیم، تند توصیف می‌کند. به گفته او، آنها کارگران را قانع می‌کنند که کفایت رهبری ندارند و به فرمانبرداری‌شان می‌خوانند. حتی وقتی ترکیب کارگری حزب افزایش می‌یابد، فرادستی عناصر غیر کارگری بجای می‌ماند. نوع کوشنده انقلابی چنان در نظر گرفته شده که کارگر یا در تشکیلات فقط به وظایف عملی می‌پردازد و یا از توده جدا می‌شود تا مسئولیتی به‌عهده بگیرد.

نقد حزب بلشویک نباید به نقد دریافت لنینی از تشکیلات خلاصه شود (در گروه "سوسیالیسم یا توحش" اغلب چنین شده است). این نقد، نقد تاریخی پرولتاریاست. اشتباهات "چه باید کرد؟" پیش از آنکه اشتباهات لنین باشند، باز گفت خطوط آگاهی کارگری در مقطع معینی است. مهم این است که پرولتاریا رهبری‌اش را چون پیکری جدا از خویش تلقی می‌کند که عهده دار راه بردنش به سوی انقلاب است. از آنجا که رهبری عملاً "خارج از طبقه شکل می‌گیرد، چرائی مفهوم انقلابی حرفه‌ای معلوم می‌شود، این خود چیزی جز بازتاب جدائی حزب از طبقه نیست. این نظر لنین که عمل توده‌ها یک جریان ناآگاه است، کارگران به تنهایی قادر نیستند از مبارزات صنفی فراتر روند و آگاهی باید از برون طبقه آورده شود فی‌الذمه دارای آن نقطه ضعفی نیست که منقدان بر آن انگشت می‌گذارند. زیرا، گرچه درست است که پرولتاریا از همان آغاز حامل آگاهی سوسیالیستی است، ولی این هم مسلم است که در این مقطع این آگاهی تجربیدی است. فقط آگاهی بر ضرورت سرنگونی بورژوازی است، دارای محتوای مشخص نیست و تعیین این محتوا را از عناصر برون طبقه می‌طلبد. این است آنچه تئوری لنین را ممکن می‌سازد. این تئوری در خود فقط نشانه‌ایست و نقش آن چنان ناچیز است که اگر گفته تروتسکی را باور کنیم لنین خود بعدها به بطلانش پی برد. علاوه بر این گویاست که تروتسکی هم - که درست معتقد است که پرولتاریا گرایش‌های غیریزی به بازسازی سوسیالیستی جامعه دارد - حزب را بهمانگونه لنین می‌نگرد. انترناسیونال چهارم برون طبقه ساخته می‌شود و چون رهبری بوی عرضه می‌گردد. همچنین روشنتر است که برای تروتسکی هرگز بحران جنبش کارگری وجود ندارد، بلکه همیشه سخن از بحران رهبری انقلابی است. به عبارت دیگر، مسئله انقلاب، مسئله رهبری طبقه است.

ازین رو ایراد به تئوری انقلابی حرفه‌ای یا شدت مرکزیت دموکراتیک کاری سطحی است، چه این دو منطقاً از جود حزب چون پیکری جدا از طبقه ناشی می‌شود.

قدرت کارگری فقط یک شکل دارد

اگر حزب را چون کاملترین بیان پرولتاریا، رهبری آگاه یا آگاهترین رهبری او تعریف کنیم، آنگاه چنین حزبی ضرورتاً "گرایش به آن دارد که سایر

صور بیان پرولتاریا را منهدم کند و دیگر اشکال قدرت کارگری را تابع خود سازد. تصادفی نیست اگر حزب بلشویک در سال ۱۹۰۵ تشکیل شورای کارگری پتروگراد را بیهوده تلقی می‌کند و فرمان انحلال آنرا می‌دهد و یا در سال ۱۹۱۷ بر شوراها حاکم می‌گردد و آنان را به نقشی مستعجل فرو می‌کاهد. چنین امری ناشی از ماکیاولیسم رهبران نیست. اگر حزب مظهر حقیقت باشد، منطقی است که به تحمیل آن نیز میل کند. و اگر حزب پیش از انقلاب رهبر پرولتاریا باشد منطقی است که پس از آن نیز چون رهبر رفتار کند و بالاخره منطقی است که طبقه در برابر حزب سر فرود آرد، حتی اگر در انقلاب ضرورت فرمانروائی تام خویش را به گنگی احساس کرده باشد، چه این خود طبقه است که نیاز به یکرهبری و فرماندهی جدا از خود دارد. نقد حزب بلشویک توسط روزالوکرا آمبورگ مبین واکنش نگران پیشاهنگ در مقابل تجزیه طبقه کارگر است، و هستی حزب را زیر پرش نمی‌نهد. چنین زیر پرش نهادنی در این دوران تنها می‌تواند از موضعی مجرد، یعنی از موضع آنارشیسم که ضرورت انکشاف تاریخی را منکر می‌شود، بیان گردد. لوگزامبورگ با نقد اشکال افراطی جدائی حزب و طبقه در بلشویسم فقط نشان می‌دهد که حقیقت حزب هرگز نمی‌تواند جایگزین تجربه توده‌ها شود. "اشتباهاتی که یک جنبش کارگری واقعا" انقلابی مرتکب می‌شود، تاریحا" بمراتب بارآورتر و با ارزش‌تر از اشتباه ناپذیری بهترین کمیته مرکزی است" (مارکسیسم علیه استبداد).

او از سوی دیگر نشان میدهد که برای پرولتاریا این خطر دائمی وجود دارد که با عملیات مشتکی روشنفکر خرده بورژوا به نقش ماده خام فروکاسته شود. لوگزامبورگ در پاسخ لنین می‌گوید اگر اپورتونیسم چون گرایش به فلج کردن جنبش انقلابی مستقل طبقه کارگر و تبدیل آن باسیاب تمایلات روشنفکران تعریف شود، باید بپذیریم که در مراحل ابتدائی جنبش کارگری با تمرکز - و نه عدم تمرکز - آسانتر باین هدف میتوان رسید، تمرکزی که جنبش پرولترهای هنوز بی فرهنگ را تسلیم روسای روشنفکر کمیته مرکزی میکند.

موضع لوگزامبورگ بی اندازه گرانقدر است و نشان میدهد که واقعیت انقلابی رابتر از لنین درمیابد ولی نمیتوان گفت که یکی از این دو موضع درست است چه هر دو یک گرایش اصیل پیشاهنگ را باز میگویند: انقلاب کردن و برای این هدف سازمان یافتن. ولی یکی بر اینست که شیوه تشکل هر چه هست باشد و دیگری قبل از هر چیز بر جدا نشدن از توده و انعکاس خصلت انقلابی پرولتاریا در سازمان تکیه میکند. تخالف لنین لوگزامبورگ را نمیشود پشت سر گذاشت مگر اینکه آنرا بدوره تاریخی معینی مرتبط کنیم و این دوره را زیر نقد بکشیم. چنین نقدی پیش از آنکه تاریخ خود بآن بپردازد میسر نیست. بعد از ۱۹۱۷، حزب خصلت ضد انقلابی خود را آشکار میکند. تازه آنگاه روشن میشود که تضاد نه در شدت تمرکز که در وجود خود حزب است و طبقه نمیتواند خود را بهیچیک از اشکال ثابت نمایندگی بسپرد بدون آنکه این نمایندگی پویشی مستقل یابد. در این هنگام است که طبقه کارگر میتواند به تجربه اش بیاندیشد و سرشتش را که متمایز از هر طبقه دیگریست دریابد. تا اینزمان، طبقه خود را در مبارزه اش با بورژوازی بازمیشناخت و دریافتش از همین مبارزه نیز متاثر از فشار جامعه

استثماری بود. پرولتاریا حزب میخواست چه در برابر دولت و قدرت متمرکز استثمارگران باید وحدت رهبری خویش را مینهاد. ولی شکست‌وی نشان میدهد که طبقه کارگر نمیتواند خود را تجزیه کند و مانند بورژوازی، در برابر اشکال ثابت نمایندگی‌اش، از خود سلب اختیار نماید. بورژوازی به چنین امری قادرست زیرا وی دارای سرشتی اقتصادیست و احزاب سیاسی نسبت به آن رو بنا هستند. ولی پرولتاریا همانطور که گفتیم عیناً چیزی نیست، طبقه ایست که در آن "اقتصادی" و "سیاسی" واقعیت متمایزی ندارند. این طبقه تنها چون تجربه تعریف میشود. خصلت انقلابی وی درست از همینجاست ولی این خود در عین حال نشانه آسیب‌پذیری اوست. پرولتاریا باید وظائف تاریخی خود را چون طبقه‌ای تام بانجام رساند و نمیتواند منافعش را به بخشی جدا از خویش بسپارد زیرا منافع‌ی جدا از گردانندگی جامعه ندارد.

گروه "سوسیالیسم یا توحش" از این انتقاد اصلی سرباز می‌زند و به جزئیات می‌پردازد. گفته میشود که باید از ساختن انقلابیون حرفه‌ای پرهیز کرد و باید تضاد بین رهبر و مجری را در سازمان از بین برد. تو گویی که نیات خیر موثرند و حزب جدا از سازمان خود معنائی دارد. گروه توصیه میکند که حزب چون ارگان قدرت رفتار نکند ولی چنین رفتاری را لنین کمتر از هر کسی مطالبه کرده است. در واقعیت است که حزب چون تنها شکل قدرت عمل میکند، این در برنامه‌اش نیست. اگر حزب را چون حقیقتی‌ترین آفریده طبقه و کاملترین بیان وی تلقی کنیم - و این تئوری گروه ماست - اگر فکر کنیم که حزب در جریان انقلاب، قبل و بعد از آن باید در راس طبقه قرار گیرد، آنوقت آشکارست که حزب تنها شکل قدرت میشود. حزب تنها از دیدگاهی تاکتیکی و با این استدلال که باید به پرولتاریا فرصت داد تا در تجربه خویش حقیقت حزب را دریابد، سایر اشکال نمایندگی طبقه را می‌پذیرد. شوراها بعنوان مثال، چون ابزاری کمکی نگریسته‌میشوند که اصالت و حقیقت حزب را ندارند زیرا کمتر از آن میتوانند وحدت فکری را تأمین کنند و خود صحنه بروز گرایشهای گوناگون جنبش کارگری‌اند. بدینترتیب حزب ناگزیر همانطور که در ۱۹۱۷ پیش آمد، به تحمیل رهبری خود و انهدام شوراها گرایش میابد. گروه ما در ملموس‌ترین زمینه انقلابی که اشکال مبارزه کارگریست، با وجود تحلیل خود از بوروکراسی، بجائی نمیرسد. ازین دیدگاه میتوان گفت که گروه از پیشاهنگ عقب‌تر است زیرا پیشاهنگ نه‌لنین، بلکه مقطع تاریخی گذشته را مورد انتقاد قرار میدهد. علاوه براین نمیتوان از یک سو گفت که پیشاهنگ در فهم وظائف تاریخی خود پیشرفت کرده، برای نخستین بار حقیقت استثمار را در تمامیت خود و نه تنها در شکل مالکیت خصوصی دریافته و اکنون متوجه اشکال مثبت قدرت کارگری و نه فقط سرنگونی بورژوازی گردیده است و در عین حال از سوی دیگر معتقد بود که پیشاهنگ در تجربه خود از سازمانیابی سیر قهقراپی پیموده است.

بهیچوجه نمیتوان دانست که آیا پرولتاریا در دوره کنونی قادر به سرنگونی قدرت استثمارری هست یا نه. بیگانگی کار، جدایی از جریان فرهنگ و ناموزنی رشد پرولتاریا همانقدر امروز خطوطی منفی هستند که سی سال پیش. بجز این، شکل گرفتن یک بوروکراسی کارگری که باهدف مستقل خود آگاه گردیده است و خصومتش با بورژوازی، مانع رشد مبارزات کارگران شده و آنان را به استثمارگران جدیدی

وابسته ساخته است. با وجود این تجمع پرولتاریا همراه با تمرکز سرمایه پیش رفته است و تجربه پیکارهای گذشته کارگران شرایط بینش جدیدی از وظائفشان را بوجود آورده است. بدینترتیب ما فکرمیکنیم که پرولتاریا اکنون مبارزات انقلابی را از همان ابتدا با آگاهی تاریخی‌اش آغاز خواهد کرد. این بدان معناست که در همان مرحله تجمع پیشاهنگ، پرولتاریا هدف نهائی خود را اعلام خواهد کرد. یعنی در سازماندهی امروزش اشکال آینده قدرتش را باز خواهد یافت. مسلماً "پیشاهنگ طبق منطق مبارزه‌اش با قدرت متمرکز استثمار مجبور خواهد شد پیش از انقلاب بصورت اقلیتی گرد هم آید، ولی دیگر چنین تجمعی را نمیتوان حزب خواند چه دارای نقش حزب نیست. در وهله اول چنین تجمعی خود بخود و درون پرسه تولید بوجود میاید و نه در پاسخ به برنامه سیاسی یک گروه غیر کارگری. در وهله دوم و اساساً این تجمع از آغاز هدفی جز ممکن ساختن قدرت کارگری نخواهد داشت. این تجمع نه چون رهبری تاریخی بلکه چون ابزار انقلاب، نه چون پیکری با قوانین ویژه‌پویش خویش بلکه چون گردان موقت پرولتاریا و صرفاً "برای پاسخ به نیاز موقعیت معین شکل خواهد گرفت و هدف آن از ابتدا انحلال خویش در قدرت منتخب طبقه کارگر خواهد بود.

ما در حقیقت معتقدیم تنها یک قدرت کارگری وجود دارد آنهم قدرت منتخب طبقه کارگر است. اگر بیاندیشیم که چنین قدرتی چون نماینده همه‌گرایش‌های طبقه کارگرست یعنی چون هم گرایش‌های اپورتونیست و هم بوروکراتیک و هم گرایش‌های انقلابی را در بر میگیرد، بدون کمک حزب قابل داوم نیست، این درست‌بدین معناست که طبقه کارگر خود قادر بایفای نقش تاریخی‌اش نیست و باید وی را از خود، بوسیله گروهی متخصص انقلابی محافظت کرد. و این تر اساسی بوروکراسی است که ما علیه آن پیکار میکنیم.

وضعیت پیشاهنگ و نقش گروه انقلابی

اولین شرط تجربه کنونی را شکست انقلاب روسیه فراهم آورده است. ولی این تجربه نخست در اشکال مجرد و برای اقلیت کارگری ناچیزی قابل فهم بود. انحطاط بلشویسم با رشد بوروکراسی آشکار شد. پیشاهنگ نمیتواند از این تجربه درس‌هایی جزئی در مورد مسئله سازماندهی‌اش بگیرد پیش از آنکه درسی کلی راجع به تحول جامعه و سرشت حقیقی استثمار آموخته باشد. شکل قدرت کارگری بتدریج در تخالف با اشکالی که قدرت بوروکراسی در آن متحقق میشود در اذهان نقش میبندد. هماهنگی وظائف پرولتاریا نیز هنگامی مشهود میگردد که استثمار در چهر دولت و خود با معنائی همگانه بروز کند. بهمین علت تنها جنگ جهانی اخیر است که باعث پیدایی آگاهی نوینی میگردد. رژیم اقتصادی‌ای که بنظر میرسد فقط منحصر به شوروی است به بخشی از جهان گسترش میابد و گرایش تاریخی خود را بظهور میرساند. احزاب سیاسی استالینی اروپای غربی نیز خصلت استثمار خود را در بطن پروسه تولید نشان میدهند. در این دوره بخشی از طبقه به آگاهی کاملی از بوروکراسی میرسد (و ما نشانه‌های آنرا پیش‌ازاین در تشکیل کمیته‌های مبارزه ضد بوروکراتیک میدیدیم).

رشد تخاصم شوروی - آمریکا ، مسابقه جنگی ، انحراف مبارزات کارگری بنفع یکی از دو امپریالیسم ، ناتوانی پرولتاریا از اقدامی انقلابی بدون اینکه این اقدام بلافاصله در روابط بین‌المللی تاثیر بگذارد ، تمام این عوامل متعارض تظاهر مستقل طبقه بوده و هستند . همین عوامل نیز از تجمع پیشاهنگ جلوگیری کرده‌اند چه بین ایندو جدائی واقعی وجود ندارد . پیشاهنگ زمانی قادر به عمل است که شرایط عینی مبارزه طبقه فراهم باشد . با وجود این ، ناگفته نباید گذاشت که پیشاهنگ موفقیت چشمگیری در تعمیق تجربه خود داشته است و همان دلائلی که جلوگیری عملش هستند نشانه بلوغ وی‌اند .

بدینترتیب در دوره کنونی نه تنها اشتباه بلکه غیر ممکن است که سازمانی بوجود آوریم . تاریخ با لرزاندن گاه بگاه این بناهای خیالی که خود را رهبری انقلابی مینامند ، بطلانشان را اثبات میکند . گروه "سوسیالیسم یا توحش" نیز از این قاعده مستثنی نبوده است . یک گروه انقلابی تنها با درک وضعیت و وظائف پیشاهنگ و فهمیدن رابطهای که باید او را با پیشاهنگ پیوند دهد ، میتواند کار کند و رشد کند . چنین گروهی نمیتواند جز ابراز آنچه در پیشاهنگ چون تجربه و دانش ضمنی موجود است و ایضاح مسائل اقتصادی و اجتماعی فعلی هدفی داشته باشد . این گروه بهیچوجه نمیتواند وظیفه خود را آوردن برنامه‌های برای پیروی یا ایجاد سازمانی برای پیوستن پیشاهنگ قرار دهد .

مقاله‌ی فوق از کتاب زیر بفارسی برگردانده شده است :

"Socialisme ou Barbarie" No 10 , Juillet
Aout 1952.

In Claude Lefort: "Eléments d'une critique
de la bureaucratie" Gallimard, Paris 1979.



بین

نہی

میں

میں

میں

میں

میں

میں

کتابخانه دانشگاه تهران
پست‌باکس ۱۱۱
تهران

AKHTAR:
PARIS 1984
PRIX 20 FF

اختر دفتر اول بهار ۱۳۶۳
بهاء ۲۰ فرانک فرانسه