

* تشیع علی شریعتی
* تاملاتی درباره‌ٔ تجدد در ایران
* تشیع تاریخی
* نقد ملاحظاتی درباره انقلاب
* کانت و روشنگری
* مارکس و دمکراسی
* نقدی بر تشیع تاریخی
* معرفی نشریات

تـــو جـــــــــــــــه

نقل مقالات "اختـــــر"،با ذکـــرماخـــذ، وبـــــــــا احترا ز از تحریف ،به‌هرشکل وعنوان،وتغییر، مجازاست

"اختـــــر": دفتردوم. بهار ۱۳۶۴.

تیـــــراژ : هفتصدوپنجاه‌نسخـــــه.

حروف‌چینی وچاپ : انتشارات"عالم‌فروز".

عنوان	نویسنده (مترجم)	صفحه
تشیع "علی شریعتی"	مرآت خاوری	۴ – ۲۰
تاملاتی درباره‌ٔ تجدد در ایران	ط – جوادی	۲۱– ۴۰
تشیع تاریخی	عبدالکریم لاهیجی	۴۱– ۸۳
نقد "ملاحظاتی دربارهٔ انقلاب ایران"	بیژن حکمت	۸۴– ۹۸
کانت و روشنگری	ف. آزاد سرو	۹۹–۱۱۸
۱– عصر روشنگری	"	
۲– روشنگری چیست ؟	"	
مارکس و دموکراسی	مصطفی هاشمی	۱۱۹–۱۴۲
الف – آشنائی با "روبل"	"	
ب – مارکس و دمکراسی	"	
نقدی بر تشیع تاریخی	مرآت خاوری	۱۴۳–۱۴۹
معرفی نشریات		۱۵۰

تشیع علی شریعتی

از: مرآت خاوری

بخش نخست: طرح مسئله

****

مطالعه در مجموعه آثار "علی شریعتی" مینمایاند که وی برسر بازگشت باسلام و یا بگفته خود او، بازگشت به یک "ایدئولژی اسلامی" نبوده است، بلکه کوشش وی، تماما برسر ساختن یک "ایدئولژی" نوین در ایران دور میزده است یک ایدئولژی که اندیشه های مساوات طلبانه، برادری، وبرابری در آن بشکلی کاملا مروزین وملموس، از جهان غرب کسب شده وبا نظریات واپس گراترین بخش از صحابیان پیغمبر تطبیق یافته بود. همین ملغمهٔ پیچیده وملتقط از اندیشه های جهان نو وکهنه را علی شریعتی "ایدئولژی اسلام راستین" می نامید.

منطق فقرگرائی

****

پیداست که همیشه در برابر هر تحول تازه هستند کهنه پرستانی که سنت گرایانه جانب گذشته را میکوشند تا از دست ندهند، ولی تاریخ در راستای فرا گشت خود از روی اجساد بیجان اینگونه مردم در میگذرد و منطق برتر خویش را نیرومندانه وسخت به جامعه تحمیل مینماید. چنین است که در طی جریان پیچیده تر شدن روابط اجتماعی ـ تحت سیطرهٔ شیوه های متحول تولید ـ بسیاری از مردم، زندگی بدوی وچادرنشینی را همچنان حفظ میکنند، وخود را از قدم نهادن به مدنیت پرهیز میدهند. چنانکه در اروپا نیز "فئودالیزم" با تکیه بر مذهب (کلیسا) وسلطنت، سدفراگشتهای تاریخی واجتماعی بود و سرانجام یک انقلاب عظیم، مذهب وسلطنت را بسوی گسترش هرچه بیشتر روابط تاریخی درهم نوردید. در اینزمان علیرغم کمبودهای جامعه سرمایه داری، هیچ متفکری نمیتواند، حقانیت تاریخی را به مدافعان فئودالیزم بدهد، وتوجیه انتقاد خود را نقائص تاریخی "شیوهٔ تولید سرمایه داری" بنماید. چراکه سرمایه داری با همهٔ این کمبودها از "فئودالیزم" بسیار کاملتر بوده، ونقائص تاریخی آن نیز دیگر تحول کیفی اجتماعی دیگر، ضمن ظهور یک شیوهٔ تولید جدید وباز هم کاملتر (سوسیالیزم) برطرف خواهد شد. درجامعه آنانکه رو به گذشته دارند، محکومند، چراکه منطق تاریخ حرکت بسوی آینده است. همچنین است وضع

جا معه قبیله ای عرب قُرَشی بهنگا م ورود با یران و به روم ، و آ غا ز تحلیل رفتن درا ین دو تمدن بزرگ . پیدا ست که در آن زمان فرا وا ن بودند کسا نیکه با دل بستگی به زندگی خشک و بدوی دورا ن جا هلیت وا سلام ، ا زقدم نها دن بتمد ن وفرا گیری تما م جلوه ها ی خوب و بد آن ـ که در هر حال ا ز زندگی شبا نـــی و سوسما رخوری و شترچرا نی کا ملتر بود ـ میهرا سیدند و میکوشیدند سد و مانعی برسرر ا ه ا ین تحول بوجود بیا ورند . وسرا نجا م نیز نتوا نستند . عمل آ نا ن و مرا م آ نا ن در هر صورت و با توجه به خا ستگا ه جا هلیت و شکل بدویت زیست ، ا ز جا نب هیچ متفکری درا عصا ر بعد قا بل دفا ع نمیتوا ندبا شد . آ ری فقر بلال و میثم و مسا وا ت طلبی ا بوذر تا ریخاً محکوم ست . چرا که تا جا معه بشری قدم به شکـــل طبقا تی ننهد ، مکا نیزم تحول دیا لکتیکی که بر پا یه تضا د طبقات متخا صم ا ستوا ر ا ست آ نرا بجلو نمیرا ندو در نتیجه فرا گشت پیشرفت و تحول تا ریخی فرا هم نمی آ ید .

متا سفا نه حسا سیتها ی شا عرا نهٔ علی شریعتی ، چنا نکه خوا هیم دید ، آ نجا که وی درا مر به تحقق رسا ندن آ رزوها یش درسا ختن یک ا یدئولوژی ا سلامی بر سرسخن رفته ا ست ، موجب شده که ا وکلیات جا معه بیطبقه وا شترا کی آ ینده تا ریخ (کمونیزم) را به جا معهٔ بیطبقه واشترا کی ما قبل تا ریخ عرب جا هلی منتسب نماید وراست ترین ووا پس ما نده ترین طرز تفکر های موجود در میا ن صحا به محمد ر ا بجا ی چپ ترین طرز تفکر تا ریخی بینگا ر دوبا ین ترتیب ا زا بوذر و بلال و نیز مقدا دو میثم خرما فروش (تمّا ر) نظریه پردا زان ا نقلاب ا سلامی خود را ا خذ نما ید. ا یـــن که سخن ما ا زراست و چپ رفت به بیهوده نیست. کلام علی شریعتی ا ســـت و نیا زمند توضیحی ا زدیدگا ه ما تحت عنوا ن :

چپ گرا ئی و راست گرا ئی در پهنـــــــهٔ تا ریخ

****

فلسفه تا ریخ بما میآ موزد که هر آ ینه ا گر دو فرد ـ متفکر ـ متعلق به دو شیوهٔ زیست متفا وت ، و تحت سیطره دو وجه تولید گونا گون ، سخن وا حدی بگویند ، ا ز دیدگا ه "فلسفه تا ریخ" و "علم ا لاجتما ع" بیکسان ا رزیا بی نمیشوند . بعنوان مثا ل ا گر ا بوذر درجا معه قبیله ای جا هلی عرب به دفا ع ا ز ما لکیت ا شترا کی بپردا زد ، نسبت بتا ریخ وجا معهٔ خود را ستگرا ئی کرده ، حال آ نکه ا گر یک "پرولتـــر" ، د ر یک جا معهٔ سرما یه دا ری ، خوا ستا ر ا شتراک در ما لکیت و نفی ما لکیت خصوصی نسبت بوسا ئل تولید گردد ، نسبت به جا معهٔ خود "تا ریخاً" یک فردا نقلابی بوده و درجهت

تحول جامعه به پیش، سخنی رانده است و بدین رو نسبت بشرایط موجود، وی یک "چپ انقلابی" محسوب میشود. اختلاف میان "ابوذر" و "چگوارا" (که "علی شریعتی" مخلصانه و شاعرانه بایندو ارادت میورزید) همان امریست که در برخوردهای شاعرانه، مکتوم میماند. و در نتیجه جامعهٔ عربستان (که امروزه با دوران جاهلیتش تفاوت چندانی نکرده است) با جوامع سرمایه داری ربع آخر قرن بیستم (چون آمریکا، آلمان، فرانسه ...) مشابه فرض شده و یکی انگاشته میگردند، و سخنان انقلابیون قرن بیستم، در روند نبرد طبقاتی بنفع "طبقه کارگر" علیه روابط سرمایه دارانه و استثماری، انگاره و وسیلهٔ ارزیابی ارزشهای "مطلق انقلابی" در همهٔ ادوار تاریخ بشمار میروند.

برای درک بیشتر این نکتهٔ ظریف مثالی میزنیم: فرض کنیم که یک شرکت چندملیتی، بمیان "جنگلهای آمازون" برود و یک کارخانهٔ تولید "کائوچو" دایر نماید، و هالی یک قبیلهٔ بدوی آن ناحیه را، که بشیوهٔ انسانهای ماقبل تاریخ میزیند، وارد در روند "دورگشت سرمایه و تولید" کالاکند. فلسفهٔ تاریخ به ما، میآموزد که باینترتیب، در جنگلهای آمازون، یک واقعهٔ "تاریخاً" مثبت واقع شده است، و آدمیان اولیهٔ آمازونی چندین هزار سال به جلو رانده شده و معرفتشان از هستی جهشوار دستخوش تغییر و تحول گردیده است. در اینحال، اگر یک فرد از قبیلهٔ مورد نظر، به روند ایستائی قبیلهٔ خود در یک ایستگاه ماقبل تاریخی قناعت ورزد، و با شرکت افراد قبیلهٔ خود در جریان "تولید" مخالفت کند، عملی بسیار ارتجاعی انجام داده و تاریخاً "راست گرائی" کرده است. اما، درست برعکس اینمورد، اگر یک کارگر صنعتی، در همان کارخانه، با معرفت و آگاهی پرولتری، خواستار حذف مالکیت خصوصی آن شرکت "مولتینا سیونال" گردد و اشتراک مالکیت را بر وسائل تولید خواستار شود، یک سخن تاریخاً پیشرفته ادا کرده و چپگرائی انقلابی نموده است. در اینمرتردیدی نمیباشد که شکل جامعهٔ بدوی عرب، سالها و سالها در روند تحول تاریخی از جوامع "ایران" و "روم" عقب تر بود، و نیل به مدنیت و تحول در پویهٔ "تاریخ" (بسوی جامعهٔ بیطبقه) عبور از مدنیت "ایران" و "روم" را اقتضا مینمود.

در اینجا، که یک دفاع انسانی از "ابوذر"، این حقیقت تاریخی را مکتوم نهاده است. چرا که ـ چنانکه علی شریعتی نیز بدرستی میگوید ـ جبر تاریخ نمیتواند تابع منطق "این" و "آن" باشد، هرچند "منطقشان" انسانی و پاک باشد. تکیهٔ بسیار بر امر "انسانی بودن" مثلاً "ابوذر"، و امر "کمتر انسانی بودن" ابوبکر و عمر، و از جانب دیگر "پافشاری شدید" بر انسانی نبودن "عثمان" و "طلحه" و "زبیر"، و

کاملا "حیوانی بودن شخصیتهایی نظیر "شمر و یزید و معاویه و ابوسفیان" گره کور استفهامات تاریخی را نمیگشاید، و این خطر را در بطن خویش حمل میکند، که خود بناگاه آدمی را یکسره از "عینیات" به ژرفنای چاهسار "ذهنیات" ناب سرنگون سازد.

نیز هم، چون ارکان ساختمان "ایدئولوژی" اسلامی "شریعتی، بر بنیانهائی سخت سست، چون زهد "عما روبوذر" و امثال اینان استوار است، در نتیجه، باز میبینیم که "راستگرائی" تاریخی "در تمامیت خود، "چپگرائی" اسلامی "شده است. چنین دیدگاهی "دو اسلام بدست میدهد: یکی "اسلام تاریخی" و یکی نیز "اسلام خیالی" و یا همان اسلام که میباید بوده باشد و "بنی عاص" مانع شدند. آری "بنی عاص" سخت کوچکتر از آن بودند که بتوانند مانع تحقق اسلام محمدی یا علوی گردند. اگر در واقع امر، اسلام محمدی و علوی، توسط "بنی عاص" از جاهلیت به مدنیت گام نهاد - و این امر برغم خواستهٔ علی و ابوذر و میثم و مقداد... بود - از آنروست که منطق تاریخ، با "بنی عاص" همسو بود. چرا که "بنی عاص" (یعنی معاویه و امویان) تاریخ را، و منطق جبری تاریخ را پشت سر داشتند، و ابوذر و یاران وی، برخلاف منطق تاریخ، مشتی پندارها و خیالات واهی و غیرقابل تحقق را. اینامر، هرچند از ابوذر و... مردانی مظلوم میسازد، ولی متاسفانه تاریخ "بدون عاطفه" و سخت خشک و با منطق تحول مییابد.

بهرصورت "علی شریعتی" با ذهن حساس و شاعرانهٔ خود سخن از دو اسلام میراند: "اسلام ابوذر، نه کعب الاحبار. اسلام عدالت و رهبری، نه اسلام خلافت و طبقه و اشرافیّت. اسلام آزادی و آگاهی و حرکت، نه اسلام اسارت و خواب و سکون. تشیع علوی نه تشیع صفوی" (ص ۹۶ کتاب اسلامشناسی). بیگمان گوینده خود نیک میدانسته که مقصود از اسلام سرخ، و تشیع علوی، تشیع و اسلام علی شریعتی ایشاعر آزاده و مبارز بوده است و نه اسلام و تشیع "علی بن ابیطالب".

علی شریعتی نیک دانا ست که آن "عدالت" و آن "آزادی" و آن "آگاهی"... که قبل از بوجود آمدن طبقه در تاریخ وجود داشته است، یک "جرثومهٔ ما قبل تاریخی" بیش نبوده که نظام درونی آن به نظام درونی میمونهای آدم نما (اورانگ اوتان) شبیه تر بوده تا به نظام انسان آزاد تاریخی. و نیک دانا بوده است که "عدالت" و "آزادی" و... نزد حیوانات نیز یافت میشود، ولی آگاهی و معرفت جزء روند تاریخ معرفت حاصل نمیآید، و مثلاً اگر علی شریعتی در قرن بیستم سخن از آگاهی و طبقه و اشرافیت میراند بدان دلیلست که در قرن هفتم میلادی، یا قرن اول هجری، در جامعهٔ بدوی و بیطبقه و شترچران عربستان همراه و در کنار

ابوذر و بلال و مقداد و میثم خرما فروش نمیزید، و بسبب کسب آگاهی طبقاتی، به منافع و تضادهای طبقات و ... آگاهی یافته است. او نیک میدانسته که علم انسان تدریجاً و در مسیر زیست اجتماعی انسان در پویهٔ تاریخ متحول میشود و با هیچ شاعری و یا ساحری نمیتوان منکر این حقیقت شد. او اینهمه را میدانسته و نیک در شعر واره‌ٔ "خروج آدم از بهشت نخستین" برای نیل به بهشت آخرین بیان کرده است. ولی با همهٔ اینها این نکته را باز نشکافته است که مقصود وی از اسلام علوی، منتسب دانستن اسلام بخود او (علی شریعتی) بوده و نه به علی بن ابیطالب. چرا که علی بن ابیطالب و ابوذر و دیگران بهانه‌های ساده و کوچکِ "بنیان ریزیِ "اسلامِ "علی شریعتی بوده‌اند. و نه حقیقتاً واضع "مکتب اسلام".

نیک پیداست که علی بن ابیطالب نمیتوانست "مارکسیست" یا "اگزیستانسیالیست" و یا "اومانیست" و یا پیرو مکتب "یاسپرس" و یا "اندیشهٔ هایدگر" و... بسیار کسانِ دیگر از زمرهٔ متفکران قرن بیستم باشد. ولی علی شریعتی چنین بود. و اسلامش نیز بیشتر وامدار این اندیشه‌ها بود، تا وامدار قرآن و سنت نبوی. دریغا، که در تبیین اعتقادات، اعتقادات با ژگونه تبیین میگردند.

علی شریعتی نیز هم، ضمن آنکه حرکت آدم را از بهشت جهل بجانب پردیس معرفت میستود، و به حرکت از مالکیت اشتراکی اولیه به مالکیت اشتراکی "اوتوپیکِ" تاریخی باور داشت، باز هم ـ و برای توجیه بنیادهای "اسلامیِ" مکتبش ـ بر شخصیت صددرصد "ارتجاعی" ابوذر، همچون بهانهٔ ساده و کوچک یک "انقلاب" (ولی انقلاب علوی) پای میافشرد و سخت تاکید میورزید، و این کار بی هیچگمانی خطای ناصواب ناب بود.

"همچنانکه انسان، این عاصی برخداوند ... از بهشت بیدردی و برخورداری ـ هبوط کرد ... عاصی اما همواره در دردغدغهٔ بازگشت. اکنون، آموخته است که چگونه "از عبادت" به "نجات" راه یابد. و با تسلیم در "جبر دلخواه" پس از آنکه با عصیان از "جبر کور" رها شد، از "رنج رهائی بی امید" رها شود.

او که از خدا گریخت، پس از آنکه در کوره رنجهای زمین، آگاهی، تنهائی، و انتخاب امتحان دیدونا ب شد، اکنون راه بازگشت را بسوی خدا میداند ... (ص ـ ۱۰۵ . کتاب اسلامشناسی. تکیهٔ زیر کلمات از ما میباشد).

ما برآنیم که بطریق اولیٰ مصداق این شعر واره میتواند تحول تاریخی انسان اجتماعی باشد و میتوان همعقیده با علی شریعتی برامر "آگاهی" و لزوم خروج انسان از جامعهٔ اشتراک اولیه تا جامعه بیطبقه نهائی سخن گفت. و درست بهمین دلیل هرگز "ابوذر" و "مقداد" را نمایندگان یک "سوسیالیزم اسلامی" نمینگاریم، بو

خلاف علی‌شریعتی، چرا که اگر آدم در بهشت اولین میماندا بلهی بیشتر نبود و آگاهی جز در خروج از "بلاهت" و پای در تاریخ نهادن حاصل نمیشود.
در واقع نزد شریعتی ابوذر و مقداد و بلال و ..... پایه های قرار دادن ایدئولژی انقلابی قرن بیستم بر "اسلام" هستند. نیکتر آن بود که علی‌شریعتی یکسره برا سلام میشورید. یکسره میگفت که "اسلام" آنچنان که هست اکنون دیگر قدرت بحرکت، درآوردن توده ها را ندارد، (خمینی نشانگر مثبت یا منفی این نظر است ؟!) ... "اسلام" امروزی دیگر نمیتواند "اسلام دیروزی باشد". "اسلام" قرن بیستم نمی تواند اسلام قرن ششم باشد. باید با اجتهاد دین جدیدی بنام "دین توحید" ساخته و به جوا بگوی نیازهای انسان امروزین باشد. باید میگفت آنچه بنام "اسلام"، (یعنی آئین محمدی) دیروز برای قبایل جاهلی عرب عامل وحدت و فتح و برون رفت از جاهلیت بود، امروزه دیگر سد راه تحول جامعه میباشد. اگر امروزه ما در جستجوی راه کمالی برای فردو جامعه هستیم باید گام به گام همراه با جامعه جهانی جلو برویم. علم و دانش را تا حد مقدور فرا بگیریم و تجارب انسانی اجتماعی آنان را بکار بریم تا از سیر تحولات اجتماعی عقب نمانیم. او باید میگفت اسلام به معنای "آئین محمدی" دیریست که "نَسْخ" شده است، و علم به شکر میان دو و سه، و تشخیص نجاسات و مطهرات، که علت وجودی رساله های "عملیّه" و رساله نویسها" یعنی آیة الله ها میباشد، و در نتیجه سلسله مراتب روحانی را بوجود میآورد، در اینزمان علمی است منسوخ. و جای آنرا مکاتبی توحیدی، که قوانینش را متفکرین بزرگ جهانی، از تحول جامعه و انسان به نور علم و تجربه استنباط نموده اند، گرفته است (بدبختانه در همین دوره کنونی نیز "مجاهدین خلق" برای تعالی بخشیدن به ایدئولوژی خویش، و ایجاد یک انقلاب در آن، به "آئین ناب و پاک محمدی" رجوع میکنند، تا آنرا از زنگارهای شرک تاریخی طبقاتی تطهیر نمایند. اینان هیچ ندانسته اند که آنچه منسوخ میباشد، "اسلام" در معنای وسیع کلمه مبتنی بر توحید و راه یابی و برون رفت "فعلاً" از قوه نمیباشد، بلکه همان آئین ناب و پاک محمدی است، که در گذشت زمان محل اِعْراب خود را در جملهٔ "کمال فردی و اجتماعی انسانی" از دست داده است و به "جزم" زمان به "سکون" تامّه مبتلا گشته و از کلام بشری محذوف شده است، و جای تاریخی آنرا باید به "قرینه" استنباط نمود.) ..
ولی علی شریعتی چنین نکرد، اگر چند نظرش چنین بود، و اگر چند نیک قوانین تحولات اجتماعی را به روایت "اگزیستانسیالیزم" فرا گرفته بود. ولی با این همه وی با ژگونه سخن گفت. او گفت "اسلام ابوذر و علی و محمد" چنین بوده و چنان شده و اگر چنین نمیشد که شد، یک "میثم تمّار" به تنهائی به صد کس چون مارکس

می‌ارزید. او گفت هوشمندیِ مارکس همه از آن سبب بود که قوانین آسمانی اسلام را نیک شناخت و فرا گرفت و "مارکسیزم" را بنا نهاد (عین جملات ویرا نقل خواهیم کرد). این سخنان با لجملهٔ سختْ سست بودند و بیپایگی خویش را زود در محکگاه عمل و تجربت به اثبات رساندند. هرچند که بطور مقطعی اسباب گنگی و حیرت بسی از روشنفکران و دانشجویان و بطور کلی نسل جوانی را که در جستجوی هوائی تازه بود فراهم آوردو آنرا که تشنهٔ راه حل جدیدی بودند و به نظریات مساوات طلبانه مارکسیزم جلب شده بودند، به زیر پرچمی جمع نمود که سرانجام پرچمداران مطهری و منتظری و خمینی گشتند، یعنی کسانیکه در تمام طول مدت مبارزات علی شریعتی جزردّیه نویسی و تکفیر، مرا و را قدمی برنداشتند و قلمی نزدند.

گفتیم که شریعتی با ژگونه عمل کرد، یعنی هرچند نظریاتش مبتنی بر بنا نهادن یک "ایدئولژی توحیدی" با بهره گیری از مترقی ترین عناصرِ تفکرِ متفکرانِ اخیر جهان بود، این ایدئولوژی را اسلام "محمدی" یا اسلام "راستین" نامنهاده و آنرا منتسب به مرتجعترین و راست ترین بخش از اصحاب بیان محمد نمود. اینکه ما گفتیم یک ادعا نیست، بلکه سخنان دکتر علی شریعتی در تمامیت خود آنرا تایید مینماید. وی پس از آنکه در کتاب اسلامشناسی خود "مکتب اسلامی" خویش را طرح مینماید، شدیداً بر امر شخصی بودن خطوط این مکتب اصرار میورزد، و تصریح میکند که این مکتب پیش از وی وجود نداشته و یا به نام اسلام نامیده نمیشده است. وچنین میگوید:

"این تصویر شکل ظاهری و طرح رمزی و استخوانبندی کلی همهٔ افکار و عقاید من، از اسلام ـ به عنوان یک مکتب ـ و در عین حال، از جهان و انسان و زندگی و جامعه و مسئولیتهای آدمیست. این تصویر به آن اندازه میتواند برای خواننده روشن باشد که به محتوای مشروح آن آشنا گردد و من امیدوارم آنهائیکه برآنند تا بدرستی و روشنی و کمال، بدانند چه میگویم و چه میخواهم بگویم و ابعاد اساسی اندیشه و ایمانم چیست (بگمان ما، مقصود وی از "اندیشه و ایمانم" "همان ابعاد "اسلام راستین" میباشد.) رنج خواندن این مآخذ را برخود هموار نمایند و آنگاه، برخلاف تعصبِ روشنفکران غیرمذهبی" و "مذهبیهای غیرروشنفکر" ـ با در نظر گرفتن اینکه: ما مسلمانیم، اما در این قرن و این نقطهٔ جهان" به نقد من آغاز نمایند و قوت و ضعف عقیده و تعهدم را ارزیابی کنند. (چرا) که تنها کسانی میتوانند اینکار را بدرستی انجام دهند که در اینزمانه و در این زمینه خاص بسر میبرند، و به "جایگاه" تاریخی و اجتماعی و جهانی خود آگاهی دارند و در جوّ فکری و فرهنگی "مسلمانی" در این "قرن" نفس میکشند، و آن جوّ است در درون مثلث:

"سوسیالیزم، اگزیستانسیالیزم، اسلام" ... (کتاب اسلامشناسی، ص ص: ۱۰۸- ۱۰۹).

آری، ما مسلمانیم و در این نقطهٔ جهان میزییم، در هجوم سوسیالیزم، و اگزیستانسیالیزم و با تعهد به حفظ اسلام (در این نقطهٔ جهان). پس باید سوسیالیست بود، و اگزیستانسیالیست بود و ... ، و این جمله با نام اسلام عزیز. با این همه علی شریعتی، این شاعر انقلابی و حساس خراسانی، تنها به عنوان یک مسلمان شناخته شده، و نه به عنوان یک اگزیستانسیالیست و یا مارکسیست و یا اومانیست.

روی سخنم با طلاب پاکاندیش، دانشجویان و روشنفکر انیست که در این گردونهٔ تکرار و تقلید ... در جستجوی هوائی تازه اند و حرفی که با دغدغه و نیاز این نسل و تیپ، و تلاش این عصر آشنا باشند. اینان را آنچه آرام میکند اطمینانیست که نسبت به فهم درست و عمیق و روشن اثری، نظریه ای یا شخصی در خود احساس کنند. از اینان میخواهم که بر روی تعبیرات و اصطلاحاتی که اینجا بکار رفته، یکایک توقف کنند که هرکدام بر اساس ترمی، اصل و یا عقیده ای و متنی انتخاب شده است. گذشته از آن، این طرح برای خواننده ای روشن است و عمق اشارات و روح آنرا به خوبی میتواند احساس کند که در مسائل فلسفی یا ایده آلیزم هگل، فلسفهٔ نیچه، اومانیزم، بویژه مباحث وجود و انسان، و رادیکالیزم، اگزیستانسیالیزم- بخصوص مکتب پاسپرس و هایدگر، و نیز سارتر، و زبان کامو، و از سوئی مفاهیم وجودی و فلسفی و انسان شناسی و دائی و بودائی آشنا باشد. و در عین حال، داشتن فرهنگ اسلامی بیش و کم ضروریست. (ه. ک، ص ۱۰۷).

ملاحظه میکنید؟ در عین حال، آنهم بیش و کم داشتن فرهنگ اسلامی، ضروری است (یعنی آنچه "دکتر علی شریعتی" میگوید بسیار بیشتر به رادیکالیزم، و اگزیستانسیالیزم، و مارکسیزم و هگلیانیزم، و "زبان کامو"، و ... ، و حتی به مکاتب انسان شناختی شرق دور از بودیزم و ودائیزم ... مدیون است تا به قرآن، و به اسلام.

آری، بحث در همین جاست. چرا باید بیک جنازهٔ پوسیده و بیجان که حتی دانستن "فرهنگ" و "احکام" آن ضرورت چندانی (آنهم برای دانشجویان و نسل جوان و روشنفکر) ندارد، به زور و ضرب هزار و یک ایدئولوژی مختلف بشری جان و توان بخشید، و حیات و حقانیت داد؟ مگر نه آنکه بر سر آن متولیان آن نشسته اند ...؟ آیا بجاست که همه تاریخ اسلام را متفکری چون علی شریعتی درهم بکوبد و سخت ببادا ستهزاء بگیرد، بدان دلیل که متفکرانش با سلاح تحلیل طبقاتی بشناخت جامعه شناسی اقدام نکرده بودند، و در این میان "ابن خلدون" را بها نه کرد که

نخست "تاریخشناسی دیالکتیسین" جهان اوبوده است ،وغربیان امروز ،ازاین دانشمندِدیروزبهره ها به وام گرفته اند .

علی شریعتی تاریخجوامع تحت سیطرهٔ اسلام را سخت کوبیده ومتفکران این جوامع را ،بالجمله ویا بطورشیاعکسانی دانسته است که قرآن را با رای خویش تفسیروتاویل نموده اند ،ونظرشخصی خویش را بجای نظرنبی وولی غالب نموده اند ،وبا اینهمه خودا و ،با نظرات شخصی خویش که حاصل مطالعات وی درفرهنگ جوامع غربی بوده است ،به نظریه پردازی "ایدئولوژی اسلام راستین" دست زده و با رای صرف خویش به قرآن نگریسته وواژه های عربی قرآنی را که درحدفهم ودرک اعراب دوران جاهلیت بوده است به پیچیده ترین معانی جامعه شناسانه که ویژه عصرسرمایه داریست تأویل نموده است .ازاین جمله میباشند :واژه پرولتاریا "که معادل "مستضعف" دانسته شده ،واز "کنز" (گنج) اندوزی ،تضادطبقاتی و استثمارنیروی کار استنباط شده است .

ما برآنیم که باید با صدای بلند گفت که "اسلام راستین" ،چنانکه با منطق و منطوق ومفادومضمون قرآن وبا روح ونص کتاب تطبیق مینماید ،جزاین نیست که اکنون درایران بریاست خلافت تکیه زده وسودای صدورانقلاب را بجهان ،درسر میپرورانند ."ایدئولوژی" انقلابی و "فرهنگ اسلامی" همین قانون اساسی کنونی وملحقات آن (منجمله آئین دادرسی وقانون جزا که براساس اصول "احکام قصاص" تنظیم شده است) است ،وجزآن هرکه راجع به اسلام راستین سخنی بگوید ،امروزه برهرزن ومردواضح وآشکار است ،که گزافه ای بیش نگفته ویاوه ای بیش نبافته است .اگرعناصری دراندیشهٔ "شاعرخراسانی" ،علی شریعتی ،وپیروان راه اووتابعانش (چون مجاهدین خلق) موجوداست که تاریخا دارای حقانیتی میباشند ،متعلق به همهٔ آن مکاتبیندکه علی شریعتی ازآنها بهره گرفته است ونه بسبب تعلقشان با سلام ابوذروعلی ومحمدوخمینی ومطهری ومعاویه وابوبکر وابوجهلوابولهب وعثمان بن عفان والخ...

تضادطبقاتی واسطورهٔ هابیل وقابیل

علی شریعتی برسرآنست که تضاددیالکتیکی میان طبقات را (که عامل گذاریک جامعه ازشیوه های تولیدی ساده به شیوه های تولیدی پیچیده ترمیباشد ،تا بآنجا

که‌جا معه‌سرا نجا م‌به‌ا وتوپیا ی خویش دست میبا بد)دریک چها رچوب ا سلامی‌عرضه کند .درینجا ا وبا تا ریخ‌وطبقه‌وجا معه‌وجدل طبقا تی ونفی وگذا رو . . .سروکا رها دا ردونا چا را ست تا ا زبرا ی هریک ا زا ین لحظات،یک معا دل ا سلامی جستجوکنـد . وی تا ریخ‌بشری ونبردطبقا تی را ،درنتیجه‌وبرحسب ا ین ضرورت ،ا زا سطـوره‌ء مشهور "تورا ت"،یعنی ها بیل وقا بیل آ غا زمیکند،وبگونه‌ا ی بس شا عرا نه .ا مـا چگونه ؟

وی درکتاب"ا سلامشنا سی"به‌تشریح‌چگونگی سا ختما ن یک مکتب میپردا زد و ا زپس آن،به‌ا یدئولوژی ا سلامی سخن خودرا می رسا ند .درگفتا روی مکتب : .

عبا رتست ا زمجموعه‌ء هما هنگ متنا سب بینش فلسفی،عقا ید مذهبی،ا رزشهای‌اخلاقی، روشهای عملی که‌دریک ا رتبا ط علت ومعلولی با هم ،یک پیکره‌ء متحرک معنی‌دار دا را ی جهتی را میسا زدکه‌زنده‌ا ست وهمه‌ء ا ندا مهای گونا گونش ا زیک‌خون‌تغذیه میکنندوبا یک خون زنده‌ا ند" (هـ.ک ،ص ۱۲) .

پس ا زآ ن وی مکتب ویژه‌ء خودرا یک مکتب توحیدی میخوا ند ،یعنی دارای‌جهانبینی توحیدی" . "جهان‌بینی من عبا رتست ا زتوحید" (هـ.ک ،ص۴۶)وپس ا زآ ن میگوید : "دریک کلمه ا یدئولوژی درا ین مکتب ا سلام ا ست" (هـ.ک ،ص ۹۵) .وا ما ا ین ا سلام چیست ؟یا بقول خودوی: "ا ما ،کدا م ا سلام ؟" (هـ.ک ،هـ.ص)

ا ین نکته‌ء مهمی ا ست چرا که‌بلاتردید ،درآن‌شرا یط،تنها عا مل موء تلفـه‌ء بخش عظیمی ا زتوده‌ها ی مردم ا یران ،ا سلام‌بود (چنا نکه‌هم ا کنون درسودان ومصرو مرا کش وپا کستا ن وفیلی پین و . . .مردم ا قبال عظیمی نسبت به‌ا سلام‌وبویژه‌بـه "خمینیه "بعنوا ن "ا یدئولوژی"ضدا ستثما ری وضدا مپریا لیستی"دا رندوبه‌نا م آن مبا رزه میکنند ،وبا رزترین نمونه‌ء آ ن رشدعجیب حرکتهای "خمینیه "درلبنا ن میبا شد)وبیم‌آن میرفت که ،ا زیکسوبا توجه‌به‌پتا نسیل عظیم‌آن ،عده‌ا ی مز د ور مردم‌را به‌سکوت بنا م‌ا سلام‌بخوا نند ،وعده‌ا ی دیگرنیزبنا م‌ا سلام‌مردم‌وجا معه‌را به سوی ا رتجا ع‌وبا زگشت به‌هزا روچها رصدسا ل پیش،پیش ببرند .بدینرو ،علی‌شریعتی خودرا ملزم‌میدیدکه‌ا زا بتدا دردوجبهه‌به‌مبا رزه‌بپردا زد ،یکی علیه "جبهه‌تقیه طلب وتسلیم‌کیش"وا زدیگرسوعلیه "ا رتجاع وسلطه‌ء ملایان وا پسگرا".ا زا ینروبـو د که‌وی مرزبندی ا ندیشه‌ء خویش را(که‌نوعی "ا گزیستا نسیا لیزم "آ میخته‌به‌عنا صر تحزب‌گرا ئی ا زا ندیشه‌ء "کا ئوتسکی ـ لنین"بود ،تحت عنوان ا سلام‌را ستین)بـا ا سلام‌تا ریخا موجود ،به‌ما قبل تا ریخ‌ا سلام‌برده ،وهمه‌چیزرا ا زمحمدونبوت وی ، و وصحا به‌ء وی بیا غازید .ا ومیکوشیدبنا م‌ا سلام مردم‌را مجتمع‌سا زد ،قیا می وا نقلابی را بنیان‌ریزد ،وبنا گهان ا زا سلام‌به‌ا گزیستا نسیا لیزم "میـــا ن بـــر "بزند . ا زا ینجا بودکه‌مرزبندی وی با همه‌ء جریا نا ت ا سلامی لازم‌میآ مد ،تا هوا دا ران ،و

مستمعانش نپندارند که آنچه او بنام اسلام میگوید، همان است که هر "ملا" و "آخوند" "آیت اللهی" میگوید.

ولی او نیک میدانست که اگر سخنان خود را بگونه‌ای، به صدر اسلام متصل ننماید مفتیان شهر، بسهولت تمام ویرا، متهم به "بدعت" در دین کرده حکم تکفیر او را صادر مینمایند، و با بیترتیب اثر سخنان وی، به نام اسلام، بر روی مستمعینش از میان میرود (در هر حال "آیة الله میلانی" چندین بار ویرا تکفیر کرد، و واعظی موسوم به "کافی" را - که مقلّد او بود - وا داشت تا علیه علی شریعتی گزافه بگوید و یافه ببافد)، بدین دلیل وی بر سر آن شد، برحسب ناچاری، تا هرچه را که میخواهد بگوید، یکسره به صدر اسلام منتسب نماید، و تکیه‌گاه تاریخی سخنان خویش را "ابوذر" و "مقداد" و "بلال" بخواند، و نظریات فقها را، بالعکس تفسیر به رای قرآن معنی کند:

"هر که قرآن را با رأی خودش تفسیر کند، مقعدش را از آتش پر میکنند. رای در اینجا، همان پیشداوری ..... است. عقیدهٔ قبلی است که محقق را وا میدارد که، خودآگاه یا ناخودآگاه، قرآن را بجای تفسیر، تغییر دهد و با عقیدهٔ خودش تطبیق دهد. چنانکه میبینیم: سنی شیعه، فیلسوف، صوفی هر کدام از تحقیق در قرآن همچنان بیرون میآید که وارد شده بود. قرآن وسیلهٔ اثبات عقاید آنها میشود نه اینکه آنها عقاید خود را از قرآن بگیرند" (ه.ک، ص ۳۱).

مقصود از این نگارش آنست که صوفی و شیعه و فیلسوف، ابتدا شیعه و فیلسوف و صوفی هستند و همچنان گام به قرآن مینهند و از آنسوی آنچنانکه بوده اند بیرون میآیند، و این عمل که "موسوم به تفسیر به رای قرآن است" سبب انحراف مسلمانان از قرآن میگردد. اگر ما بپذیریم که سخن علی شریعتی در اینمورد با حقیقت تطبیق میکند - و بعنوان نمونه از سهروردی و بوعلی و ملاصدرا و عین القضات و ...، نام ببریم که با چه رنج و مرارتی کوششهائی بلیغ در راه تداوم دادن به آئین مغان و حکمت اشراق و نیز حکمت مشرقیه نمودند و آنهمه معارف بهزا را بیک طریق با قرآن تطبیق دادند، تا با استمساک به اسلام از انهدام فرهنگ ممانعت نمایند - ناچاریم بگوئیم که علی شریعتی نیز جز تفسیر به رای قرآن کار دیگری نمیکند، با این تفاوت که وی در صدد تدارک یک "انقلاب خلقی" میباشد، و "ایدئولوژی انقلابی جدیدی" را پی میریزد، و حال آنکه اسلاف او برای ابقای یک "فرهنگ" کوشش مینمودند.

از اینرو، آنجا که علی شریعتی میگوید، تا کنون همهٔ قرآن را به رای تفسیر کرده اند و حال آنکه میبایستی آنرا با عقل تفسیر مینمودند، این سئوال در ذهن انسان نقش میبندد که این "عقلی" که صوفی و فیلسوف و شیعه و سنی و حکیم و ...، هیچ یک به آن مسلح نبوده اند، چه میتوانسته باشد؟! اینجاست که نوشته های وی بویژه در همین کتاب اسلامشناسی، بما میفهماند که از دیدگاه وی، فلسفهٔ تاریخ یعنی "عقل"

وچون همهٔ فقها وفلاسفه ومتفکرین اسلامی تا پیش از آشنائی علی شریعتی با نظریات مارکس (ویا بهتر بگوئیم مارکسیستها) از تفکر درچارچوب "منطقِ تاریخ"، بر کنار بودند، درنتیجه "قرآن را تفسیر به رای میکرده اند" ونه به عقل.

"آنچه مضحک ودرعین حال فاجعه آمیز است اینست که در این حدیث، "رای" را که عقیده است ونظر شخصی، "عقل" معنی کرده اند ونتیجه گرفته اند که کسی حق ندارد قرآن را با "عقل" خویش تفسیر کند. مثل اینکه غیر از عقل وسیلهٔ دیگری برای فهم هست. همان "نقل" را هم بوسیلهٔ "عقل" میفهمیم. اینها (آیه الله ها وفقها را درنظر دارد) عمداً چنین معنی کرده اند که مردم قرآن را نفهمند..." (ه.ک، ص ۳۱).

خطوط مکتب

اینهمه مقدمات است تا هدفهای انقلابی علی شریعتی بدرستی شناخته شوند:

اولا: باید یک مکتب ساخت.

ثانیا: ایدئولوژی این مکتب "اسلام" است.

ثالثا: آنچه تاکنون بنام اسلام وجود داشته است (شیعه، سنی، تصوف، کلام، فلسفه، بالجمله مبتنی بر تفسیر به رای قرآن بوده اند. وحال آنکه "اسلام ناب وپاک و راستین همان است که "علی شریعتی" خطوط آنرا بر مبنای فلسفه تاریخ (عقل) ترسیم میکند. با توجه باین مقدمات، اکنون میتوان با دستیازیدن به کتاب مشهور اسلامشناسی، "اسلام راستین" را باز شناخت. شاعر خراسانی، این اسلام را مذهبی علیه مذهب میخواند:

مذهب طبقات زیرسلطه، علیه مذهب طبقات ستمگر. (همان کتاب. همان صفحه).

در آمدکوتاهی، مفهوم طبقاتی این دو مذهب مختلف را تبیین مینماید: این مقدمه را ما بازا زکتاب اسلامشناسی نقل میکنیم: وی "فلسفهٔ تاریخ" را از دیدگاه خویش نقل مینماید. به تعبیر او دوبار در طول تاریخ زیربنا عوض شده ویک تحول زیربنائی دیگر نیز در انتظار فردای بشریت است:

۱ـ اشتراک اولیه.... (ملاک زیربنا در اینجا "مالکیت جمعی" (یا بگفته مارکس مالکیت اشتراکی) است. ۲ـ بردگی، که در آن جامعه به دو طبقهٔ "خواجه" و "عبد" تقسیم میشود... (ملاک زیربنا در اینجا "شکل رابطهٔ طبقاتی است") ۳ـ "سرواژی، که در آن طبقه ای مالک زمینند وطبقهٔ دیگر که رعیت وِیُند از بردگی آزاد شده اند. (البته در اینجا تکلیف دستورزان وصنعتگران شهری روشن نشده است) ۴ـ فئودالیته یا "تیولداری" واقطاعی وملوک الطوایفی، که نظام تولیدی بزکشاورزی ومینداری استوار است... ۵ـ "بورژوازی"، زیربنائی که برکسب وتجارت وصنایع دستی، و زندگی شهری ومبادله پول استوار است که طبقه متوسط که وسطِ دهقان وخان، اشرافیت ورعیت قرار دارد. کاسبکاران وصنعتگروکارمندوتولیدهای بزرگ رامتمرکز

میسازد .دکانها ،سوپروحجره ها ،کمپانی وکارگاهها ،کارخانه صنعتی بزرگ وصرافیها ،بانک و . . .تجاربه سرمایه داران بدل میشوند . . .۷ـ هرچه سرمایه داران در عددکمتر ودرثروت بیشتر میشوندوصنعت وسرمایه توسعه بیشتری مییابد ،طبقه "پرولتر" صنعتی فشرده تروقویتروبیدارتر میشوندوجنگ دیالکتیکی میان این دو قطب بسود این طبقه پایان مییابد ،تانظام را ازدرون منفجر میکند .ومالکیت خصوصی بروسایل تولیدوسرمایه را لغووآنرا بصورت مالکیت عمومی درمیآوردوجامعهٔ بیطبقه تشکیل میشود .

بروشنی میبینیم که درمرحله اول وهفتم یک زیربنا ودرمراحل ۲،۳،۴،۵،۶، یک زیربنا وجوددارد .وبنابراین درطول تاریخ دوزیربنا بیشترنبوده ونمیتواند باشد (هـ.ک ،صص ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰) .

پسوندوپیشوندکوچکی لازمست تا علی شریعتی بتواندا ین "تاریخشناسی" نوع "روسی" را ،که تمام جوامع بشری را دریکسری قالبهای ازپیش ساخته قرارمیدهد وپشت سرهم "فاکت" میآوردتا صحت مدعای خودرا اثباتنماید ،به قرآن عرضه نماید ، وازبیخوبن اسلامی بودن آنرا به همهٔ مستمعین تفهیم نماید .این پسوندوپیشوند جز "هابیل" و "قابیل" نیستند .ازاینروست که وی شیوه های تولید "یک" و "هفت" را که مبتنی براشتراک مالکیت میباشند (باصدها هزارتفاوت شگرفی که درمیان این دو موجوداست) به زیربنای "هابیلی" تسمیه میکند ،وسایرشیوه های تولیدی را به زیربنای "قابیلی" .

بنظرمن درجامعه ،فقط وفقط دوزیربنا ممکن است .یکی زیربنای قابیلی ودیگری زیربنای هابیلی .بردگی وسرواژی وفئودالیزم وبورژوازی وسرمایه داری را ،به عنوان "زیربنا" قبول ندارم که همگی روبنایند ،ومارکس . . .همه را زیربنا، نامیده است (هـ.ک ص ۸۶۰) . . .اما به عقیدهٔ من، مارکس چندملاک را در "فلسفه تاریخش" باهم مخلوط کرده است وتقسیم بندی مراحل تحول اجتماعیش مغشوش شده است ،یکی شکل مالکیت را ،دیگری شکل روابط طبقاتی را وسومی شکل ابزارتولید را . (هـ.ک ،ص ۸۷) .

اینجا ما با نقدوسنجش چندوچون اظهارات این "شاعرگرانقدرخراسانی" کاری نداریم .سخن ما دراینجا فقط برسرآنست که بنمایانیم که "علی شریعتی" با چه دستاوردهای هنگفتی از "مارکس" (بروایت مارکسیستها ،البته) وجامعه شناسی طبقاتی وفلسفهٔ تاریخ ،قرآن را برسردست گرفته تا براساس تعبیراتخاص خویش از آن ، "اسلام سرخ وتشیع علوی" را بنانهد .

تنها به نحوهٔ طرح مکتب ازجانب علی شریعتی ،اشاره ای کوتاه بسنده است و آن نیز اینکه وی با چنین گفتاروچنان استدلالی راه انتقادهائی را برخویش گشوده

است ،کـــه خودبه دیگران وارد آورده بود .

معاندانش میتوانستند ،به سادگی هرچه تمامتر ،بگویند :مگرنه آنکه "علی شریعتی"گفته بود "شیعه وصوفی، . . . ،ابتدا شیعه وصوفی وغیره هستندوسپس بسراغ قرآن میروندتا دلایل حقانیت خودرا ازآن استنتاج نمایند .وبرای اینکار ،کتاب را تفسیربه رای میکنند" ؟مگروی نگفته بودکه :"اینکارناسخته وناسنجیده است،و نبایدش انجام داد" ؟پس چگونه است که خودوی نخست یکسره نظریات "مارکس"را ذکر میکند ،آنهم با انتساب بی پروابه مارکس وصرفا با یک انتقادشکلی ونه ماهوی از وی،وآنگاه ساده کردارانه "مالکیت اشتراکی"را "زیربنای"ها بیلی"،و "مالکیت خصوصی"را "زیربنای"قابیلی"نام مینهد؟

این انتقادیست که به جای خودبرعلی شریعتی وارداست .با اینحال ، وی تلاش فراوانی را مصروف تطبیق ایندو "امرمتفارق"مینماید ،وتوضیحی تاویلی قریب به چهل صفحه به داستان هابیل وقابیل داده است وازاین اسطورهٔ "اولین" یک تحلیل کاملا"مارکسیستی"عرضه نموده است .دقت فراوان وی،دررابطه این تطبیق تاریخ واسطوره ،نمایانگر "ایمانی سخت متعهد "است که بجای خویش سزاوارتحسین میباشد .با اینهمه پیداست که آنچه وی میگوید ،زائیدهٔ اندیشهٔ اوست که به نوبهٔ خودحاصل ائتلاف مکاتب گوناگون فکری نزدوی میباشد .ازاینروست که اوهمه جا گفته است: "به عقیدهٔ من" ، "به نظرمن" و . . .

الغرض ،نظریات وی،درموردتحلیل طبقاتی ازجامعه "تحت عنوان هابیل وقابیل" تازگی دارد .شاید ،درحقیقت ،اورا سرآن باشدکه تضادمیان مذهب (اسلام)ومکتب "مارکس"را بیکجا نفی وردنماید .با اینحال طرح مساله ازجانب وی برچنین پایه ئی استوارنمیباشد .چراکه او ،با دست یازی به مارکسیزم و . . . ،درصدداثبات حقانیت برای "اسلام راستین"است ،واین اسلام ،نه آن اسلام آسمانی ،وملهم به محمد ،بلکه دین ومکتبی سخت زمینی وشعرگونه ،وزادهٔ طبع استادخراسانی ،علی شریعتی ،میباشد. اتفاقا آنچه (این)نظریه رابروشنی تائیدمیکند ،انطباق دقیق تیپ"هابیل"است، با "روانشناسی طبقاتی"و "رفتاراجتماعی انسان عصراشتراکاولیه وتولیدآزاد ، و دامداری وصیدوشکار" .و "تیپ قابیل" ،با "اخلاق اجتماعی وطبقاتی "انسان جامعه طبقاتی ونظام بردگی وروانشناسی ارباب" (هـ.ک ،ص ۷۶۰) .

"بنظرمن،قتل"هابیل"بدست"قابیل"(درقرآن)ازیک تحول بزرگ . . . خبر میدهد . . .وآن پایان یافتن"کمون اولیه "ونابودشدن نظام برابری، و برادری نخستین انسان درشکل تولیدی صیدوشکاراست ،باظهورتولیدکشاورزی، و ایجادمالکیت خصوصی(تشکیل اولین جامعهٔ طبقاتی ونظام تبعیض واستثمارومال پرستی وبی ایمانی" (هـ.ک ،ص ۷۷) .

بلاتردیدهیچکس دیگر ،پیش ازعلی شریعتی،اینچنین به تاویل وتفسیرقصه "هابیل وقابیل"نپرداخته بود .چراکه درآززمانی لازم بودتا "مارکس"سخن ازتحول شیوه های تولیدجامعه بشری وجبرتاریخ بنمایدو "انگلس"با بهره گیری ازنظریات وتحقیقات انسان شناختی "مورگان" برروی سرخپوستهای آمریکای جنوبی،کتاب خویش "دولت ،مالکیت خصوصی ومنشاء خانواده "راتدوین نماید (وبعدها "لویتس روسو" و "موریس گودولیه" ،صحت وسقم مواردآنرا نشان دهند)ودرآن کتاب آنات ولحظات این تحول تاریخی راازکمون اولیه "به اشکال پیچیده تر "زیست اجتماعی "ذکرنماید تادرعصرما ،علی شریعتی بتواند "رازهابیل وقابیل"راکشف کندویاازداستان ساده "هابیل وقابیل"درقرآن چنین نتیجهٔ پیچیده وغریب تاریخی رااستنتاج نماید .البته هیچ آیت الله یا مفسرشناخته شدهٔ دیگری را ما درتاریخ اسلام سراغ نداریم ،که مقدم برمارکس وانگلس،قوانین نسبیه ناظربرتحول شیوه های تولیدی راد رطول تاریخ جوامع نشان داده باشند .چون فقط ،علی شریعتی جامعه شناس مفسر و دانشمندی بودکه دربرابرآخرقرن بیستم میزیست ولاغیر ،هرچندکه "بازرگانها" ، و "شابیها" ، . . . ،نیزکوشیده بودندتا با استعانت از "آنتروپولوژی" و "ترمودینامیک حقانیت قرآن را به اثبات برسانند .

علی شریعتی،درهرحال، اندیشمندی بودکه ازاندیشه های نوین زمان خویش تاحدحساسیت یک شاعرمتاثرمیگشت ،آنهم شاعری خراسانی،باطبعی غرا وپرگفتگو .گویی وی قصیده سرازاده شده بود ،ولی روزگارچنان خواسته بودکه وی تمام توانائیهای شاعرانهٔ خویش راصرف سخنوری نماید ،وبسی بیشتراز آن ، زمانی حقیقتا روانی طبع وی آشکارمیشودکه میان قضایای متفارقه وبلارتباط بل یکدیگر ،وی شجاعانه وشاعرانه ،به قوت خیال محض ارتباط برقرارمینماید ،واین چنین فواصل صدها هزارساله را درتاریخ به گامی سریع میپیماید ،وابتدا وانتهارا بیکدیگرمتصل میکند .بیگمان کوششهای راستین وی،درراه بنیان نهادن یک مکتب "اسلامی ،لنینیستی" ،که ضرورت انقلاب ایران درآن برهه ،وازدیدگاه وی،بود ،بدون نتیجه ومعلق نماند .مابرآنیم که مکتب وی وایدئولوژی ویرانمیتوان برچسب "مارکسیست ـ اسلامی"زد (چنانکه "ساواک"زده بود) .این کارناشی ازعدم عنایت به شکل ومحتوای نظریات وی میباشد .غوری عمیق درآثاروی نشاندهندهٔ آناست که "اسلام "نزداو ،نامی ویا شکلی بیش نیست که محتوای آنرا "قرائت لنینستی ـ استالینیستی"ازمارکس ومارکسیزم تشکیل میدهد .وازاینرواگرتقدم شکل ومحتوا را درنظربگیریم ،ناچاریم که ویرا بنیانگذارمکتب دومحوری"اسلام ـ لنینیزم "بخوانیم، واستظها راستدلالات خویش راازظهراتخودوی بدانیم .

این ما نیستیم که تازه این حرفها را از مارکسیستها گرفته باشیم. این مارکسیستها هستند که این حرفها را تازه از اسلام و مذهب گرفته اند." جهتگیری طبقاتی اسلام ص ۲، ۳.

البته، نیک میدانیم که "مارکس" و "مائو" نیز شاعر بوده اند، و ی بی تردید، در شعر با علی شریعتی پهلو نمیزدند. وی از قریحه ای استثنائی برخوردار بود، آن چنانکه به نظر یاتش و به مکتبش، رنگی کاملا "ذهنی" و "خیالی" میداد، که هرچند بسیار زیبا و گیرا بود، ولی بهمان نسبت با واقعیت فاصله داشت. او با بهره وری از اگزیستانسیالیزم و نئو مارکسیزم (نظریات مارکوزه و اریک فروم و امثال ذلک) میگفت:

من باینجا رسیده ام که هابیل یک انسان فطری سالم است و نظام اجتماعی و شغل، و زندگی اقتصادی ناهنجار و غیرانسانی او را "الینه"، مسخ، منحرف و آلوده نکرده، و معیوب و کج، و به تعبیر "مارکوزه" "کسر شده" و "عقده دار" و "آلوده" بار ش نیاورده است. اسلامشناسی ص ۸۱

به یقین میتوان گفت که درک این سخنان برای کسانیکه ناآشنا با واژه های مارکس و مارکسیزم و نئو مارکسیزم میباشند، کار صعبی است.

گذار دیالکتیکی

میدانیم که پرولتریزاسیون جامعه تحت سیطره ٔ شیوه ٔ تولید سرمایه داری، متضمن و شامل روابط نوینی است که در طول تاریخ، بشر با آنها آشنائی نداشته است از جانب دیگر قابل درک است که روابط سرمایه دارانه در طول زمان بصورت نطفه ها ئی در "فئودالیزم" منعقد میگردند و پس از تغییرات کمی بسیار، و یک جهش کیفی نهائی، از زهدان فئودالیزم خارج شده و با نفیِ "مادر"، خویش را اثبات نموده و گذار به شیوه تولید برتری آغاز میشود. که در طی آن تمام روابط اجتماعی و نظام درونی متحول شده و جای خود را به روابط پیچیده تر و متحولتر میدهند (البته همه ٔ این تغییرات و تحولات درونی در پی گذار از یک شیوه ٔ تولید کهن بیک شیوه ٔ تولید نوین ظهور مینمایند، نه آنکه بر یک زیربنا ـ روبنا و روابط تولیدی متعلق به ما قبل دوران سرمایه داری نه بخواهیم ـ همچون "مجاهدین خلق" ـ با یک انقلاب نوین ایدئولوژیک و دمکراتیک "اخلاق ناکجا آبادی" را در جامعه برقرار نمائیم). بهمین صورت، در هر شیوه ٔ تولیدی موجود نطفه های شیوه ٔ تولیدی آتی بسته شده و با رشد یافتن آن گذار به مراحل بالاتر تاریخی دست میدهد، و شیوه ٔ تولید موجود توسط فرزند برون خاسته از زهدان خود نفی و طرد میشود. شناخت تحولات جامعه نیاز به دستاوردهائی دارد، و درک دوران گذار از یک شیوه ٔ تولید منسوخه بیک شیوه تولید نا سخه و آتیه، معرفت به قانونمندیهای ویژه ای را اقتضا میکند، که در کلیت خود "علم جامعه شناسی" و "فلسفه ٔ تاریخ" را تشکیل میدهند.

نتیجه ۱

تطبیق فلسفه تاریخ وجامعه شناسی طبقات با اسطوره‌ء "هابیل وقابیل"، ... ساده‌کردن یک امر ساده نا شدنیست .وعلیرغم حسن نیت وصداقت مبدع آن ،خطر فروغلطیدن از تضادهای طبقاتی را با همه‌ء پیچیدگیها یشان ،به اختلاف ساده‌ء "ظالم و مظلوم" و "غنی وفقیر" دربردارد .

سخن از دوجناح ودونظام درطول زمانست ...وآغاز جنگی که هنوز پایان نیافته است . جناح هابیل،جناح مستضعف محکوم که قتیل تاریخند .واسیر نظام قابیل،که نظام مالکیت حاکم برجوامع بشریست .واین جنگ ،جنگ دائمی تاریخست که نسل به نسل پرچم قابیل بدست طبقات حاکم میرسد وخونبهای دعوت خون هابیل نسل به نسل به دست مردم محکوم که برای عدالت وآزادی وایمان راستین مبارزه میکنند .واین نبرد درهمه‌ء دوره‌ها ادامه دارد ،ودرهرعصری بگونه یی". (اسلام شناسی،ص ۸۴) .

بیشک این سخنان به شعری لطیف مانسته تراست تا بیک نظریه‌ء دقیق وعلمی مبتنی براصول فلسفه تاریخ .پیداست که چون نبردطبقاتی را ـ با همه‌ء پیچیدگی های تاریخی آن ـ به نزاع "هابیل وقابیل" پائین آوریم ،ازپس آن ،بسادگیِ هرچه تمامتر میتوانیم ادعا کنیم که تضاد طبقاتی "پرولتر ـ سرمایه دار" درتمامیتِ آن درقرآن ـ تمام وکمال ـ آمده است .مگرنه آنکه نبردهابیل وقابیل درهمه‌ء دوره‌ها ادامه دارد ،درهرعصری بگونه ای؟

دنبال‌ه دارد

****

تا ملاتی دربارهٔ تجددرا یران

فصل دوم

از:ط. جوادی

توکی دانی که چون باید نوشتن　　چنین قصه به‌خون باید نوشتن

عطار، الهی نامه

اینک زمان آن رسیده است که کلیاتی راکه درفصل نخست ارائه نمودیم باردیگربه تفصیل ودرپرتوتحلیلی استقرائی موردتامل قراردادە وفرضیات ارائه شده راازدیدگاه منطقی استنتاج نمائیم. درآنچه گذشت به ناگزیر نظم تاریخی تحول اندیشهٔ ایرانی رادنبال نمودیم تاسخن مابانظم ذهنی خواننده درتعارض قرارنگرفته وفهم مطلب آسان تر گردد. اینک نظم تاریخی راعمدابه کناری نهاده و آن رابازگونه مورد تامل قرارمی‌دهیم تانظم منطقی راکه مبین جوهرذات تطورفکرفلسفی وشکست اندیشهٔ تجددرایران است دریابیم. دراین پژوهش چند گرهگاه راکه برای فهم چگونگی تحول اندیشهٔ فلسفی دوران کلاسیت ایران دارای معنای خاص هستندانتخاب نموده وموردتامل قرارخواهیم داد. لیکن وجوددومشکل، پیمودن این راه رابرما بس دشوارخواهدنمودوبه‌همین دلیل است که نتایج پژوهش ما صرفا تزهائی موقتی وبنابراین قابل انتقادخواهندبود.

مشکل نخست، فقدان تاریخ مدون تفکرفلسفی ایران می‌باشد. بنظرما دراین زمینه هیچ کوشش با معنا وجالب توجهی انجام نگرفته است و درواقع، مفهوم "تفکرفلسفی ایران" خودمی‌تواندبرای بسیاری از آشنایان به‌تاریخ فلسفه، مفهومی دورازذهن بنظرآیدزیراکه مفهومی است نو وکوشش هائی فراوان می‌طلبدتادرتمامی ابعاد، بسط یافته و تدوین گردد. بی‌آنکه بخواهیم به بحث درجزئیات تدوین تاریخ تفکر فلسفی ایران به‌پردازیم بایستی این نکته رابه‌خاطربسپاریم که تا

همین اواخر که هانری کربن درجهت تدوین مفهوم نوین فلسفهٔ ایران گام برداشت، بطورکلی مورخان فلسفه درغرب ودرکشورهای اسلامی، اصطلاح "فلسفهٔ عرب" و "فلسفهٔ اسلامی" را ازباب مسامحه بکارمی‌گرفتند بی‌آنکه کوچکترین توضیحی دربارهٔ محتوای آنها داده باشند. بدیهی است که اصطلاح "فلسفه عرب" صرفا بعلت بکارگیری زبان عربی و "فلسفهٔ اسلامی" به اعتبار مسلمان بودن اغلب فلاسفهٔ دوران اسلامی بوده است.

اما چنین دریافتی از تاریخ فلسفهٔ دوران اسلامی ازدوسو می‌تواند موردایرادقرارگیرد: نخست اینکه زبان عربی الزاما توسط کلیهٔ فلاسفهٔ دوران اسلامی بکارگرفته نشده‌است؛ بعنوان مثال ابن سینا، سهروردی و... آثارمهمی به زبان فارسی از خودبه‌یادگار گذاشته‌اند. ازسوی دیگر، محتوای "فلسفهٔ اسلامی" معلوم ومشخص و جامع مانع نبوده‌وقابل قیاس با مفهوم "فلسفه مسیحی" نمی‌تواندباشد. دراین مورد، مسئله جالب توجه این است که برخی ازنمایندگان مهم "فلسفهٔ اسلامی" مسلمان نبودند. بعنوان مثال، بهمنیاربن مرزبان، شاگردویارابن سیناکه یکی ازمهمترین وجامع آثارمربوط به‌حکمت مشاء بنام التحصیل ـ یاجام‌جم درترجمهٔ فارسی ـ راتالیف نمود، خود، زرتشتی بودوما اثرات این امررادرحکمت مشاء درفصل دیگری‌مورد توجه قرارخواهیم داد.

مشکل دوم اگرچه فرع برمشکل اول است اما نمی‌تواندبر آن فروکاسته شود. مشکل مادرارزیابی انتقادی تفکر فلسفی ایران صرفا به عدم امکان تدوین تاریخ ظاهری آن مربوط نمی‌شود. امرمهم‌تراین است که معنا، مقام ومنزلت تفکرفلسفی ایران درمتن و مجموع تمدن ایران بدرستی برما معلوم نیست. درواقع تاهمین اواخریگانه مجرای انتقال وتداوم سنت تفکرفلسفی ایران دوران اسلامی به حوزه مدارس قدیمی محدودودراختیارمدرسان سنتی بودواینان بودنکه درک محدود خودرا ازمعنای آن تفکرومقام ومنزلت آن درتمدن ایران دوران اسلامی به شاگردان خودمنتقل می‌نمودند. به‌جرات می‌توان گفت که کربن تنها استثنای با معنای این قاعدهٔ کلی است. مثالی بزنیم: سنت فلسفی در دوران بعدازمرگ صدرالدین شیرازی عمدتا به‌شرح وتفسیروتحشیهٔ آثارآن حکیم اکتفاء نموده ونتوانست قلمروعادات وراههای هموار را ترک گوید. ازاین نظرگاه بودکه مدرسان سنتی هرگز "بدعتی" راکه

با شیخ احمد احسائی آغاز شده و در مکتب شیخی تبلور یافت به جد نکرفتند. ملا اسماعیل اصفهانی، یکی از شارحان "الحکمة العرشیة" صدرالدین شیرازی، درباره‌ء شرح شیخ احمد احسائی بر همان اثر نوشت که اثر حکیم اخیر، "حرح است نه شرح". (۱) کربن شاید نخستین مورخ تاریخ فلسفه‌ء ایران بود که از دیدگاه شیخ احمد در برابر ملا اسماعیل به دفاع برخاست. بدین ترتیب وی در مورد سنتی که توسط جمهور مدرسان فلسفه در ایران پذیرفته شده بود تردید نموده و بر مبنای همین ارزیابی نوین از تداوم فلسفه‌ء دوران بعد از صدرالدین شیرازی با تکیه بر "پدیدار شناسی دیانت" ارزیابی مجدد تاریخ تفکر فلسفی ایران قبل و بعد از اسلام را وجهه‌ء همت خویش ساخت. (۲)

در فصول بعدی بار دیگر این مشکلات مورد تامل قرار خواهد گرفت. اینجا و اکنون به اجمال اشاره می‌نمائیم که با توجه به این مشکلات و محدودیت‌ها است که ما سعی می‌نمائیم قرائت جدیدی از مقام و منزلت تفکر فلسفی کلاسیک در تمدن ایران دوران اسلامی از دیدگاه اندیشه‌ء تجدد ارائه دهیم.

گفتیم در جستجوی نظم منطقی حاکم بر تاریخ تفکر فلسفی، نظم تاریخی را که در فصل گذشته از آن سخن رفت با ژگونه خواهیم کرد و در این رهگذر، توجه خود را صرفا به گرهگاه معطوف خواهیم نمود. در این فصل از صدرالدین شیرازی و پایان فلسفه‌ء کلاسیک ایرانی سخن خواهیم گفت زیرا که در این برش از تاریخ تمدن ایرانی است که تحول فلسفه‌ء کلاسیک به تفکر تجدد با شکست مواجه می‌گردد و از این نظرگاه است که صدرالدین شیرازی در نیمروز دوران اسلامی تاریخ ایران قرار دارد و تفکر وی کلید گشودن دشواری‌های سپیده‌دم و غروب تفکر فلسفی کلاسیک می‌باشد. کوشش در فهم معنای رویاروئی صدرالدین شیرازی و محمد باقر مجلسی و دستاوردهای این پژوهش، ما را در سفر به ژرفای تاریخ تفکر ایرانی یاری خواهد نمود. بنابراین نخست در میدان فلسفی هموار شده بوسیله‌ء شهاب الدین سهروردی در جهت "تجدد" و "احیای" حکمت ایران باستان، تبدیل حماسه‌ء تاریخی به حماسه‌ء عرفانی و تدوین "تاریخ مثالی" گام خواهیم نهاد و آنگاه به بررسی دورانی خواهیم پرداخت که حکمت مشاء بر پایه‌ء تاسیس فلسفه‌ء دوران اسلامی ایران توسط فارابی، عمدتا بدست ابن سینا مدون شد.

در فصل اول به اختصار توضیح دادیم که چگونه از اوج تفکر به

حضیض تحشیه وازآنجابه مغاک تقلیدافتادیم . گفتیم وتکرارمی‌کنیم که باصدرالدین شیرازی، حکمت ایرانی دردورهٔ اسلامی به‌قلهٔ تفکر راه یافت ودراین بیان می‌توان گفت همگی مورخین تفکرفلسفی ایرانی ـ اگرچه تعدادشان ازشمارهٔ انگشتان یک دست تجاوزنمی‌کند ـ همه داستانند. لیکن آنچه راکه ، درپرده ، اشاراتی بدان کردیم و بایستی دراین مجال کوتاه وباتوجه به بضاعت مزجاه بازنمائیم این است که اگربه تصویری که دربالا بکاربرده وازقلهٔ تفکریادکردیم عنایت شودفهمیده خواهدشدکه باارائه تصویر"قله" می‌خواستیم این معنارا القاء نمائیم که وجددیگرحکمت صدرالدین شیرازی این بودکه باوی تفکرفلسفی کلاسیک ایران به‌پایان خود رسیده‌بود. زمانهٔ صدرالدین شیرازی، زمانه‌ای دیگرگونه بودباروحی سرکش وآرامش ناپذیر ودرتحول و "حرکتی جوهری " درخلع ولبسی دائم چنانکه خودصدرالدین شیرازی دربیان حرکت جوهری درکتاب عظیم خوداسفاراربعه به توضیح آن پرداخته بود.

همودرهمان کتاب درادلهٔ نفلیهٔ حرکت جوهری باتمسک به آیهٔ قرآن ، یومٍ‌مبدل الارض غیرالارض ، این معنارادرک کرده بود لیکن نتوانسته بودازمبانی وبنیان فلسفی حرکت جوهری نتایج‌تاریخی واجتماعی آنرااستنتاج نماید.(۳) زمانه به غیرزمانه تبدیل شده بودواین تبدیل ودگرگونی درمقابل دیدگان صدرالدین شیرازی صورت می‌گرفت بی‌آنکه وی آنرادرک کرده باشد. صدرالدین شیرازی چنانکه هگل بدرستی می‌گفت " فرزندزمانهٔ خود" بودونتوانست از محدودهٔ آن فراتررود. اوتوانست بنیان استوارفلسفه وتفکرایرانی رابه‌چنان‌کاخ رفیع وپرشکوهی تبدیل کندکه هیچ معماری نتواندخیال خام‌همترازی‌با آنرابه دماغ خوداه دهد.

فرارفتن تاقلهٔ کوه فرازآمدنی ناگزیررابدنبال داشت و صدرالدین شیرازی به‌اوجی دست یافت‌که جانشینانش فقط می‌توانستند ازآن فرودآیند. چنانکه کاخ رفیعی راکه حافظ درشعرایجادکرده‌بود سایه‌ای بلندوسنگین برروی ادبیات بعدازوی افکندوهیچ شاعری نتوانست‌به اوجی برسدکه حافظ درکلام بدان رسیده‌بود. صدرالدین شیرازی نیزدرقلمروحکمت وتفکر، ادامهٔ فلاسفهٔ کلاسیک راغیرممکن ساخت . این بیان کامل نخواهدبوداگربااین مسئلهٔ بنیادین توجه ننمائیم که همچنانکه اشاره شد روح زمانه دربستردگرگونی افتاده بودومی‌بایستی پرسشی درخورآن طرح می‌شد.

بایستی اندکی به عقب برگشته وببینیم درآن زمان کجا بودیم ؟ ازکجا می‌آمیدیم وچه جایگاه تاریخی رااشغال کرده‌بودیم. درآن زمان که صدرالدین شیرازی به تدوین وتاسیس حکمت خودپرداخته وگوشهٔ عزلتی گرفته بودتا ازگزندروزگاروواهل زمانه ایمن بماند جهل وتعصب ، سالوس وتزویر ، انحطاط وبیخردی سکهٔ رایج زمان شده ودست بدست می‌گشت . صدرالدین شیرازی ، خود ، درمقدمهٔ اسفاراربعه ، تصویری جامع وعبرت انگیز ، لیکن درپرده باایماء واشاره ، از احوال زمان واهل زمانه‌ارائه داده است‌که پائین تربخش هائی‌از آن راخواهیم آورد. دراینجا اشاره نمائیم که ایجادواستقرارحکومت مرکزی ، توسط بنیانگذاران سلسلهٔ صفوی، مصادف باتدوین ترکیب مبتذل وعامه‌فهم روایت تشیع ازاسلام شریعت بوسیلهٔ محمدباقرمجلسی بود. وی که گوی ابتذال ، کج‌اندیشی وپلیدصفتی راازهمترازان خود برده‌بودتوانست دیانت رابه‌آداب جماع ، آداب خلاء رفتن وعطسه‌کردن، حکمت عملی رابه آداب کندن موی بینی وبازی باریش ،به "آداب عطسه وآروق وآب دهان انداختن " ، علم طب رابه " آب تنقیه وحجامت کردن " ، " تصرف جن " ، "قولنج وشقیه وبواسیر" و" تعویذات برای دفع سحرو سموم گزندگان وسایربلاها " و "فوائد تربت شریف حضرت امام حسین وخواص ادویه" ، علوم ریاضی رابه اندازه‌گیری ومحاسبه حشفه و ... تقلیل داده وانحطاط فکری رابه آن اوجی برساندکه صدرالدین شیرازی حکمت وفلسفه رابدان رسانده‌بود.

مقام حکمت وتفکرفلسفی ووضعیت حکما به‌جائی رسیدکه بقول تنکابنی ، درقصص العلما ، آخوندی همزمان صدرالدین شیرازی روزی هفتادتسبیح به‌وی لعنت می‌فرستاده‌است . رودرروئی محمدباقرمجلسی وصدرالدین شیرازی به زمان رمز، مبین تقدیرتاریخی ایرانزمین بود ، بدین معنی که یکی ناظربه آیندهٔ ایران بود ودیگری جوهرو ذات سنت گذشته رادرخودخلاصه می‌کرد. صدرالدین شیرازی درنیمروزفرهنگ و تمدنی زیست واندیشیدکه آفتابش به اوج رسیده بود وناگزیربودبه افول وغروب سیرنماید. وی آخرین بازماندهٔ خلاقیت دراندیشهٔ دوران کلاسیک وبزرگترین نمایندهٔ آن بود. محمدباقرمجلسی ناظربه‌آینده بود، تمدن وفرهنگی می‌رفت حاکم شودکه "متفکر" ترازاول آن همان مجلسی بودوهموبودکه توانست ایدئولوژی واخلاق سه قرن انحطاط را ـ تا انقلاب مشروطیت ـ تدوین نماید. (۴)

این رویا روئی ـ صدرالدین شیرازی با محمدباقر مجلسی ـ ، رویا روئی اوج گذشته وحضیض آینده را از روایت صدرالدین شیرازی می‌آوریم درمقدمهٔ اسفار اربعه. صدرالدین شیرازی می‌گوید: "من در بحرخروشان ودریای بیکران حکمت به صدفهای علمیه‌ای مصادف شدم که بر ستون های برهان استوارگشته، ازدرر شاهوار، نکات دقیق انباشته و گوهرهای درخشان دقائق به اندرون آن نهان مانده بود. زمانی به اندیشه باخودرای می‌زدم وتردیدداشتم، باخودکنکاش می‌کردم وبابهر جان خوددرنزاع بودم تا باسائقهٔ عطوفت برطالبان دقیق ونیازمندان به تحقیق، صدف های گرانبار علمی را ازهم برشکافم ودرر گرانبهای آنرا استخراج نمایم. آنگاه به آلت صفابخش فکر، در پاک وصافی را ازنوع تیره وکدرآن تصفیه کنم وبه غربال طبیعت منفرازپوست بر گیرم. کتابی تصنیف کنم که جامع آراء گوناگون موجوددرکتب گذشتگان باشدوبرخلاصه اقوال حکماء مشاء وبرگزیدهٔ ذوق اهل اشراق ... مشتمل گردد. بعلاوه حاوی مطالب دیگری نیزباشدکه درکتب حکماء ماضی درطی قرون واعصاریافت نگرددوبرفوائدی اشتمال یابدکه طبع هیچ یک ازدانشمندان ادوارمختلف بدان راه نبرده وبه‌بذل آن توفیق نیافته، دوران آسمان ها بمثابه آن عطائی ننموده وعطیه‌ای نبخشوده وهمانندش درعالم حرکات مشاهده نشده باشد." (۵)

چنانکه ملاحظه می‌شودصدرالدین شیرازی نخست به رسالتی اشاره می‌کندکه تقدیرتاریخی به وی احاله‌کرده است: تصنیف کتابی جامع آراء گوناگون. ولی تصنیف چنین کتابی ایجاب می‌کردکه فیلسوف مابه نقادی آثارمتقدمین پرداخته، باردیگرطریق تفکروتامل فلسفی راپیش‌گرفته و"به آلت ... فکر، در پاک وصافی را ازنوع تیره کدر آن‌تصفیه" کند. صدرالدین شیرازی، چنانکه ملاحظه می‌شود، آشکارا به ضرورت تجدیدتفکرفلسفی اشاره می‌کند، هرچندکه درزمانهٔ وی سنت تفکر، تداوم خودراحفظ نموده‌است. بهتربگوئیم تازمانهٔ وی سنت تفکر، تداوم خودراتوانسته است حفظ کند. بامکتب اصفهان است که می‌بایستی تفکروفلسفه به پایان می‌رسیدیا می‌رفت به پایان برسد لیکن صدرالدین شیرازی این نظم رابرهم زده وروحی پرتوان درپیکر بی‌جان تفکرفلسفی دمید.

اینکه می‌گوئیم تفکروفلسفه می‌بایستی به‌پایان می‌رسید منظورمان این است که سنت فلسفهٔ کلاسیک می‌بایستی به پایان می‌رسید

زیراکه نخستین موج تحددسربرافراشته بود. اما این نخستین جوانه های تجددنتوانستنددراندیشهٔ فلسفی دوران تجددوتفکردرباره‌تجددبه شکوفه بنشینندو"آتش جهالت" به قول صدرالدین شیرازی آن چنان از دهان فقاهت زبانه کشیدوحاصل تفکروتمدن راطعمهٔ خودساخت‌که چیزی جز "هیاکل تیرهٔ ظلمانی" باقی نماند. صدرالدین شیرازی درادامه گفتار خودمی‌گوید:" ولی موانع موجودازوصول به مرادم بازمی‌داشت و عوائق روزگاررراه رسیدن به‌مقصودم راسدمی‌کرد. گردش ایام مرا از قیام به مقصود مانع آمدوروزگارغدار ازنیل به هدفه محروم ومحجوبم ساخت. چون آشکارادیدم که دهربه‌عداوت برخاسته وبه تربیت اراذل وجهال پرداخته ، آتش جهالت وگمراهی رافروغ ونمودی بخشوده وحال مردان کاردیده ورجال شایسته سنجیده رابه سوی سستی وپژمردگی روی به‌راه نموده است. بویژه که مابه‌گروهی نادان گرفتار گرفتارآمده‌بودیم که دیدگانشان ازدیدارانوارواسرارحکمت ناتوان مانده وبصائرشان همچون چشمان خفاش ازدرک ضیاء وآثارمعرفت ،عاجز گشته .ایشان ،تعمق درامورربانی وتدبردرآیات سحافی رابدعت می‌خوانندومخالفت (با) رویه وروش ، مردم نادان ودون همتان‌راخدعه وضلالت می‌دانند. گوئی به محدثین حنبلی مذهب‌که واحب وممکن و قدیم وحادث نزدایشان مشابه‌است همی مانند. نظرازطوراجسام‌ولوازم آن برنگرفته وفکرشان ازاین هیاکل تیره وظلمانی تجاوزنکرده و ارتقاء نیافته است."(۶)

حاصل گردش ایام وروزگارغدار این است‌که روحی برزمان‌حاکم شده سفله پرور، ساحری بازارسامری شکسته وجوفروشان گندم‌نما عرصه برمردان حکمت‌سنج واندیشه ورز تنگ نموده‌اند."علم ، ممنوع" و "عرفان ، پست" شمرده شده و" طبایع ازحکما منفور" گشته‌اندوظلمت وجهل ، کران تاکران سرزمین روشنائی زرتشت وپاکی ایزدی رافرا گرفته است. صدرالدین شیرازی ادامه می‌دهد:" چون باعلم وعرفان به دشمنی برخاسته وطریق حکمت وایقان رابکلی طردکرده‌اند... پس رایات نادانی برافراشته .... وعلم راممنوع داشتندوفضلش راناچیز انگاشتند، عرفان راپست شمردندوعارفان رارذل پنداشتند.

"ازحکمت روی برتافتندوباعنادتمام درمنع آن کوشش ها ابرازداشتند، طبایع راازحکما منفورنمودندوعرفاء صافی مشرب را مطرودساختندتابدانجاکه هرکس دردریای جهل وحماقت بیشترغوطه ور وازضیاء علوم معقول ومنقول دورترمانده‌به اوج قبول وعلواقبال

پیوسته ترونزدار باب عصردانا تروبرترجلوه می‌نمود." (۷)

صدرالدین شیرازی سیطرهٔ ظلمت جهل را بلحاظ طبیعت ابنای زمانه توجیه می‌کند. "مردان پست واراذل"، یکه تازمیدان علوم و صناعات شده وعرصه بردانشمندان وعازمان وحکما تنک نموده‌اند. و ترقی علوم وصناعات، "افادهٔ مباحث ودفع مشکلات"، امکان پذیر نمی‌گردد مگردرآسایش فکروخیال وفراغت بال وصفای خاطر. "بایدانصاف دادکه چنان صفای فکروچنین فراغت خاطری کجاحاصل تواندشدبااین‌همه مکروهات وناملایماتی که ازاهل روزکارمی‌بینیم‌ومی‌شنویم. آشکار مشاهده می‌کنیم که مردم این زمان چگونه‌باانصاف اندک وتعددی‌بسیار برتخفیف مردان فاضل وعالیقدروبزرگداشت مردمان پست واراذل اقبال کرده‌اند. جاهل شریروعامی بی‌تمیزسختگیربه‌صورت عالم تحریروهیئات دانشمندخبیرظهورکرده ومردم بدوروی آورشده‌اند. باضافهٔ سایرزشتی ها ومفاسدی که درمیانهٔ مردم شایع گشته ومجال گفتاروپاسخ سوال باقی نگذاشته‌تاچه رسدبه حل معضلات وبیان مشکلات." (۸)

لیکن علت العلل وضع موجودواوضاع واحوال راازنظر صدرالدین شیرازی درانحطاط اخلاق اجتماعی وسیاسی وحتی بالاترازآن درپیکفایتی "روساء ملت وزعماء مملکت" بایستی جستجوکرد. اینان نه ازتبارمردان بادرایت وفضیلت وآراسته به‌اخلاق نامداران بلکه روساء وزعمای همان مردان پست واراذل اندکه ذکرشان رفت. حاصل اینکه سنخیتی بین عوام‌الناس، فقهاوزعماء مملکت وجوددارد وچنین است‌که اخلاق ابنای زمانه بیش‌ازپیش به ابتذال واوضاع ملک مملکت به تباهی گرایش پیداکرده است. "چرانه‌چنین باشد؟! درصورتیکه روساء ملت وزعماء مملکت، قومی بودندکه ازسلاح فضیلت و تقوی، معزول گشته، دوششان ازجامهٔ خرد، برهنه مانده، سینهٔ ایشان اززیورآداب، خالی وبه عطلت شناخته ورویشان ازنشانی خیرو صلاح عاری وازنتیجهٔ عمرجزغفلت نیافته." (۹)

جاهلان شریر ومردمان‌پست واراذل، فقهای باطل‌اندیش و روساء وزعمائی باسیت‌های نکوهیده وناپسند، هریک به پشتگرمی دیگری ودرحدتوانائی خودچنان ضربهٔ کاری ئی برپیکرفرهنگ وتمدن ایرانی زدندکه آثارزخم‌های مرگبارآنرا امروز، بعدازچهارصدسال، آشکارابه چشم می‌بینیم ـ امروز می‌بینیم، زیراکه چهارقرن ندیدیم! وآنگاه که مجالی بوددِراندیشهٔ چاره نیافتادیم ...!

باری !صدرالدین شیرازی دراندیشه که دربرابرچنین اوضاع واحوالی چگونه بایدرفتارنماید. تردیدوتزلزل درجانش چنگ انداخته : آیا بایددرمقابله بااشرار، تقیه پیشه کرده وبه مدارارفتار نماید؟ سخن امام علی رابه مناسبت نقل میکندکه میگوید:" اندیشه میکردم که آیابادست بریده به حمله پردازم یاصبرپیشه گیرم و (با) آن تیرگی ظلمانی ومدهش بسازم ؟"(۱۰) وسرانجام به آن حضرت اقتداء نموده وبه تقیه میپردازد." پس دیدم که صبربراین ها اولی و لازم تراست. لذادرحالتی که خاشاک درچشم واستخوان درحلق داشتم بردباری پیش گرفتم . لاجرم، عنان ازصحبت ومعاشرت مردم برتافتم وازانس ووفاق ایشان نومیدی یافتم ، عداوت دوران وعناداهل زمان برمن آسان شد، ازقیدتوجه به انکارواقرارشان رهاشدم واعزازواضرارشان نزدم برابرگشته. پس چنانکه شمّ غریزهٔ بشری است به حضرت مسبب الاسباب توجه بردم وبطوریکه سرشت انسانی است به جناب حق که آسان کنندهٔ سختی هاست تضرع نمودم .

" چون مدتی بسیاربرحال عزلت وپنهانی وانزواوگمنامی بسر بردم نفسم بسبب طول مجاهدات ، شعله‌ای نورانی برکشیدوقلبم به‌جهت کثرت ریاضات ، به التهابی مهیج وقوی اندرشد. پس انوارملکوت بر دلم فیضان گرفت وابواب خیام وجبروت گشاده‌گشت ."(۱۱)

آنچه‌راکه ازمقدمهٔ اسفاراربعه درادامهٔ گفتارقلبی خود آوردیم مارادرتمیزوتشخیص نقطهٔ آغازین زوال وانحطاط حاکم بر تاریخ چهارصدسالهٔ اخیریاری خواهدکرد. بنظرمابرای درک علل شکست تجدیدوتجددانديشه درایران ناچاربایستی به‌این گرهگاه تاریخ تمدن وتفکرایرانی توجه نموده وارزیابی درستی ازآن ارائه نمود. پرسش بنیادین ناچاربایستی مارابه این گرهگاه هدایت نماید ،لحظه‌ای ازتاریخ ایران که درروبا روئی بانخستین موج تجدد، حکمت کلاسیک ایرانی باصدرالدین شیرازی به پایان می‌رسد بی آنکه بتواندتجدید شده وبه اندیشهٔ دوران تجددتبدیل شود. جالب توجه است که درست درهمان زمانی که حکمت کلاسیک درایران به پایان می رسد ، درغرب ، فلسفهٔ جدیدواندیشهٔ تجددآغازمی‌شود، بعبارت دیگر زمانی ماسر دربالین خواب چهارصدساله نهادیم که غرب ازخواب هزارساله بیدار شده بود. درآن زمان که انسان غربی بادکارت شالودهٔ هستی خود را بربنیان " اندیشه " استوارساخت آخرین فیلسوف ما " بادست بریده "با

اقتداء به پیشوای خودبه تقیه پرداخته وبعدازپانزده سال عزلت در قریهٔ کهک وهفت بارزیارتِ خانهٔ خدا باپای پیاده، سرانجام درآخرین سفرقالب تهی نمود.

ازتامل درورویاروئی صدرالدین شیرازی ومحمدمجلسی، ناگزیر، به رویاروئی صدرالدین شیرازی ودکارت یابعبارت دیگربه رویاروئی افول تفکردرایران وتجددآن درغرب رانده شدیم. درحقیقت طرح تحلیل آن درورویاروئی لازم وملزوم یکدیگرند ومعنای شکست محتوم تجددرایران درک نخواهد شد مگردرصورتی که آن دورویاروئی را از نظر تاریخی ومنطقی ارزیابی نموده ونتایج این ارزیابی رادرکلیهٔ ابعادآن درک نموده باشیم. لیکن مادراینجافقط به طرح نخستین رویاروئی پرداخته‌ایم وهنوزعناصرلازم برای درک وفهم منطقی آن را دردست نداریم. پس اینک بایدازطرح رویاروئی تقدیرتاریخی تفکر درایران و حوالت تاریخی خردتکنولوژیک غربی جداخودداری نمائیم‌با این قیدکه وقتی ازصدرالدین شیرازی ـ دراین فصل وازابن سینا در فصل چهارم ـ سخن می‌رانیم به ناچار گوشهٔ چشمی به طرح شدن تجدد درغرب یعنی تفکردربارهٔ تجددداریم بی‌آنکه بطورمنطقی آن راطرح کرده باشیم. به این مطلب درموقع خودبازخواهیم گشت.

اینک بایستی نخستین رویاروئی راباردیگرموردتوجه قرار دهیم زیراکه آنچه ازروایت صدرالدین شیرازی درمقدمهٔ اسفاراربعه آورده شد ناظربه تاریخ ظاهری مواجههٔ آخرین نمایندهٔ فلسفه کلاسیک ایران باتهاجم همه جانبهٔ اسلام شریعت و تفقه بودوصدرالدین شیرازی این سخنان رابرمبنای حکمت الهی خودبیان می‌نمود.درباره اصول ومبادی حکمت الهی صدرالدین شیرازی هنوزسخن نگفته‌ایم ومشکل خواهد که اینجا واکنون دراین باب به شرح وتفصیل بپردازیم.لیکن برای اینکه ازسطح نخستین تحلیل که به تاریخ ظاهری وبه‌ظاهرواقعه رویاروئی توجه داردفراتررفته ومعنای سخنان صدرالدین شیرازی را دریابیم بایستی باعنایت به مبادی فلسفی صدرالدین شیرازی، بار دیگر، نخستین رویاروئی راموردتامل قراردهیم.

صدرالدین شیرازی، علاوه برمقدمهٔ سفاراربعه، درفرصت‌های دیگری نیزبه تفسیررویاروئی تفکرفلسفی وتفقه ازدیدگاه خودپرداخته است.تامل دریگانه اثرفارسی صدرالدین شیرازی، رسالهٔ سه‌اصل، رویاروئی باتفقه اسلام وشریعت راموردتاکیدقرارداده‌وبرتباین و

تنازع بین حکیم وفقیه پرتوی نومی‌افکند. درهمان اثر، درآغازسخن به متکلمان ومتشرعان تاخته ومی‌گوید:" بعضی ازدانشمندنمایان پرشر وفساد ومتکلمان خارج ازمنطق صواب وحساب وبیرون ازدائرهٔ سداد و رشادومتشرحان بری ازشرع بندگی وانقیاد، منحرف ازمسلک اعتقاد به مبداء ومعاد، افسارتقلیددرسرافکنده، نفی درویشان شعارخود کرده‌اند"(۱۲) متشرعان ازاین حیث که مستلزم ظاهر شرع انداهل تقلیداندرحالیکه فلاسفه اگرچه به تفکردرباب دیانت می‌پردازند لیکن ضرورتا نه ملتزم ظاهرشرع اندونه بطریق اولی اهل تقلید. نسبت علم شریعت به باطن دیانت، نسبت مجازبه حقیقت است. پس " آنچه زمخشری وامثال آن ازقرآن می‌فهمندنه علم قرآن است فی‌الحقیقه بلکه بازراجع به علم لغت ونحومعانی کلام می‌گرددوعلم قرآن سوای این علم هاست همچنانکه جلدوقشرانسان نه انسان است بالحقیقه بلکه بالمجاز."(۱۳)

صدرالدین شیرازی‌به‌تجددحدود" علم شریعت " پرداخته وبه ملایمت به متشرع‌عادل اما غافل هشدارمی‌دهدتادست ازظاهرشرع شسته‌وبه باطن دیانت و "علم‌واقعی" توجه نماید. برای صدرالدین شیرازی دنیا مزرعهٔ آخرت است وعاقبت‌آنکسی توشه‌ای درانبان خواهدداشت‌که شخمی افکنده وتخمی پراکنده‌باشد. نیل به "منزل سلامت" و"نجات آخرت" ممکن نخواهدشدمگرباعراض ازظواهرعبادات ودوری از"اغراض" فاسدهٔ دنیا". "ای متشرع‌عادل وای دقیقه شناس غافل ... به‌این اعمال بدنی وعلوم ظاهری واسلام‌زبانی ونمازارکانی وروزهٔ دهانی و زکوة نانی وحج زبانی، باتصفیهٔ باطن ازغش اعتقادات‌ردیه‌وبدع و اهواء وتنویرقلب ازریا و اغراض‌فاسدهٔ دنیا ودولعی نفس‌وهوا راه به منزل سلامت ونجات‌آخرت نمی‌توان برد." (۱۴) دربیان همین معنا باردیگردرخطاب به متشرع عادل می‌گوید:" عزیزمن اگرعلم همین است‌که تومی‌دانی وعلم شریعت‌وحدیث، نامش‌نهاده‌ای وآنچه تودانی ونتوانی دانست‌صحیح نباشد، پس‌قامت‌علم عجب‌کوتاه،عرصهٔ دل تاریک و سیاه وفسحت‌میدان معرفت‌ومجال دانش‌به غایت‌تنگ وپای خرد، سخت‌سست ولنگ خواهدبود."(۱۵)

نبایستی تصورنمودکه نقادی صدرالدین شیرازی از"علم‌شریعت وحدیث" یعنی آنچه راکه ما اسلام شریعت اصطلاح کرده‌ایم‌باتکیه بر تفکرفلسفی انجام‌می‌گردد.تکیه گاه صدرالدین شیرازی "علم‌حقیقی‌الهی"

است که وی به تدوین آن پرداخته است. دیدیم که صدرالدین شیرازی ، متکلمان ومتشرحان را "منحرف ازمسلک اعتقاد به مبداء ومعاد" میخواند اینک باید توجه نمائیم که علم به مبداء ومعاد ازفلسفه حاصل نمیگردد زیراکه "مراد ازاین علم نه علمی است که آنرا فلسفه گویند و فلاسفه آنرا دانند بلکه مراد ازآن ایمان حقیقی است به خدا وملائکه مقربین وکتابهای خدا وانبیای خدا وایمان به روزآخرت" (۱۶) " .. و حکمای فلاسفه را با آنکه حظّی وافر ازاین مسئله (یعنی کشف ماهیت روح) هست اما نسبت دانش ایشان با دانش علمای آخرت واهل قرآن همچو نسبت دانش عوام است با متکلم." (۱۷)

نسبت فلسفه با "علم آخرت" نسبت دانش عوام جماعت است با علم کلام یعنی که اگرچه علم کلام به بحث درذات وصفات باری می - پردازد لیکن بطوریکه گفته شد ازمحدوده شرع والتزام به اصول و مبادی آن بیرون نمیتواند رفت. متکلم ، اهل استدلال است وپای استدلال چوبین وراه دیار آخرت بس ناهموار وصعب. وجدتمایز اعتقاد عوام وعلم کلام تمسک به استدلال عقلی ازسوی متلکم است لیکن هردو افسار تقلید به گردن دارند درحالیکه علم معاد وایمان به آخرت جز از طریق برهان وکشف ویعین حاصل نمیگردد" بحث عقلی درنهایت ،صرف مقدمه‌ای است بر "بحث جان" (۱۸) ودراین راه حتی ابن سینا ،"رئیس فلاسفهٔ اسلام" نیزپای درگل فرومانده وازمرز تقلید فراترنرفته است : " ای عزیز! ایمان به بهشت و دوزخ رکن عظیم است دردین وکم کسی را این اعتقاد حاصل است ازروی برهان ویقین نه ظن وتقلید وتخمین. بیشتر دانایان ومجتهدان دین دراین مسئله ، مقلدانند ومثل ابوعلی سینا که رئیس فلاسفهٔ اسلامش میدانند دراین مسئله به تقلید راضی شده وبه کشف وبرهان ندانسته تا به دیگر ارباب چه رسد." (۱۹)

بدیهی است که ازنظر صدرالدین شیرازی ، حکمی که برتفکر حکمائی مثل ابن سینا جاری است درمورد فقهای پرشروفساد ومتکلمان خارج ازمنطق صواب مصداق ندارد اما ازدیدگاه "حکمت متاله" که بدست صدرالدین شیرازی مدون شد جمهور آنان اهل ظاهرند ومقلد. در مورد حکمای اهل ظاهر ومقلد ، صدرالدین شیرازی درکسر اصنام الجاهلیه بیانی شیوا دارد وآنان را متشبه به حکیم وعارف میداند که بمثال بوزینه وطوطی به تقلید افعال واقوال انسان میپردازند. "... وَهٰؤُلاٰءِ الْمُتَشَبِّهَةُ بِالْحُكَمٰاءِ وَالْعُرَفٰاءِ فِي سَفْسَطَتِهِمْ وَمُحٰاكٰاتِهِمْ لِاَقْوٰالِ اَهْلِ

الكُمّالِ وَتشبّهِهِم بِأَحْوَالِ الْبالِغينِ مِنَ الرِّجالِ ، يَكُونونَ كَالْحَيَوانات الْمُحاكِيَة لِأَفْعالِ الْإِنْسانَ وَأَقْوالِهِ كَالْقِرَدَةِ وَالطُّوطي وَكَالصِّبيانَ النّاقِصينَ الْمُقَلِّدينَ لِلرِّجالِ الْكامِلين ..." (۲۰) آنان از معانی و دقایق عالی حکمت و عرفان براسم عنایت ندارند، "... إِنَّهُمْ لَايَعْرِفونَ شَيئاً مِنْ هَذَا الْمَعانِي إِلّابِالْأَسامِي وَمَعانی ..." (۲۱) ، همچنانکه فقهای اهل ظاهرشرع ومفسران به صرف شرح معانی الفاظ کتاب آسمانی می‌پردازند. پس بایستی از "رَفْعُ التَّفْرَقةِ بَينَ السُّفَهاءِ وَالْعُقَلاءِ و الْعُلَماءِ" (۲۲) فراتررفته وبه تحدیدحدودعلمی ومبنای "ایمان حقیقی" پرداخت. صدرالدین شیرازی نخست ازباب تمثیل وبه یاری تصویربه بیان مطلب می‌پردازد: "پس ازعلم به ظاهروپوستهٔ آن بس مکن وبه کاغذی نگاشته ازورقی گشاده دل مبند. آیا تودانی که داستان مقلددربرابرمحقق، چون داستان نابیناست دربرابربینای تیزنگر. وقصهٔ حکیم وبیهوده‌گوی، چون حالت مجاهداست وداستان‌سرای ومقلدغیرمتاله جزسکه‌ای مغشوش نیست ، النهایه ، وی همچون لوحی است که چیزی برآن نگاشته باشندبه ظاهرکلمات قناعت کندونور از ظلمت بازنشناسد، پای بندظواهرالفاظ ومبانی گرددومحروم از درون حقایق ومعانی است ، درمورد دین ازپیرفرسوده روایت کند،مانند کوری که کوردیگردرشب تاریک اورا راهنماست ..." (۲۳)

صدرالدین شیرازی ازعلمی سخن می‌گویدکه "مردمان رادراین زمان" خبری ازآن نیست یعنی "علم توحیدوعلم‌الهی" وبا اشاره به تنهائی خودمی‌نویسد: "... من بنده درتمام عمرکسی ندیدم که از وی بوئی ازاین علم آید." (۲۴) اما صرف علم توحیدوعلم الهی، علمی‌نیست که صدرالدین شیرازی ازآن سخن می‌گوید، درنظروی علم توحیدجدای از "علم آفاق وانفس" معنائی ندارد. بهتربگوئیم جزء اصیل حکمت متالیهٔ صدرالدین شیرازی، علم نفس وایمان به معادجسمانی است که وی برای اولین باردرتاریخ تفکرفلسفی‌دوران اسلامی به اثبات آن موفق شده ومقدمات فلسفی خودراچنان مرتب نموده که مودی به‌اثبات معادجسمانی گردند. درحقیقت تمامی مقدمات منظومهٔ فلسفی صدرائی معنا پیدانمی‌نمایندمگردرافق طرح واثبات معادجسمانی . دربیان اهمیت این مطلب صدرالدین شیرازی می‌گوید: "درایمان معاد، مندرج است علم نفس که کلیدهمهٔ علم هاست." ودردنبال همین بیان،بار دیگر به آشتی ناپذیری بین "علمای رسمی واسمی" وحکیم الهی اشاره

می‌نماید: ازعلم نفس "اصلا خبری نزدعلمای رسمی نیست وبه هم نمی‌رسد تا به‌دیگران چه رسدکه اکثرازعقایدایمانی وارکان دینی به اسمی ورسمی قناعت کرده‌اندوباوجودآن دیگران راهدف تیرطعن می‌نمایندو زهرقهربرجراحت سینهٔ محرومان می‌پاشندودرردوافکاروسرزنش واصرار هردم مصرترمی‌باشند." (۲۵)

صدرالدین شیرازی دریکی ازمهمترین مفصلترین آثارخود بنام مبداء ومعاد، ملاحظات دیگری دربارهٔ مبانی اسلام شریعت و حکمت مقالهٔ خودارائه می‌دهدوباتوجه به این ملاحظات است که ما می‌توانیم برخی ازویژگیهای تفکرفلسفی کلاسیک ایران راروشن نمائیم. اماقبل ازپرداختن به بیان نتایج این گفتار، بعضی ازعبارات روشنگر صدرالدین شیرازی رانقل می نمائیم. وی می‌گوید: آنان که به ظاهر شرع توجه دارند "درطول عمر مشغول به بسیاری ازمسائل فرعیه وخلافات فقیهه که عمرها می‌گذروکسی به آن محتاج نمی‌شود: مثل احکام فروعات نادره ازمیراث وطلاق واحکام شقوق واحتمالات بعیده درمزارعه ومساقات که حتی یکی ازآنها درعمرهای طویل واقع نمی‌شود. ..." (۲۶) طبیعی است که صدرالدین شیرازی به‌تفکردرمبادی واصول دیانت پرداخته وبه تاویل معنای باطنی آن توجه دارد. ازاین نظر وی حتی تاجائی پیش می‌رودکه به ناچار براساس اصطلاحات اهل شریعت گردن نهاده اماتفسیردوباره‌ای ازآن بیان، ارائه می‌نماید. دراین رهگذرصدرالدین شیرازی برای درک "علم واقعی"، رجوع به کتب حدیث و توجه به سنت پیامبروائمه راالازم‌شمرده‌وخود گام های بلندی درجهت تاویل آنها برمی‌دارد." هرکه خواهدکه‌براستی معلوم‌نماید (علم واقعی را) رجوع به کتاب های حدیث نمایدبه‌شرطی که به‌سبب الفاظ مشترکهٔ علم وفقه وحکمت، علط نکندوازراه نیفتدچه هریک ازین الفاظ درزمان پیامبرصلی الله علیه وآله وسادات طریقت ... به معنی دیگرغیرازاین معنی هاکه حالامصطلح متاخران گشته، اطلاق می‌کرده‌اندواکنون در آن تصرف شده، بعضی رابه تصرف وبعضی رابه تخصیص. ازآن جمله، لفظ فقه است ... که درازمنهٔ سابقه ... اطلاق می کرده‌اندبرعلم طریق آخرت ومعرفت نفس ودقائق آفات ومکاید امراض وی وتسویلات وغرورشیطانی فهم نمودن واعراض نمودن ازلذات دنیا واغراض نفس وهواومشتاق بودن به نعیم آخرتولقاء پروردگارو خوف داشتن از روزشمار.

" واکنون پیش طالبان علمای این زمان ، فقه عبارتست از استحضار مسائل طلاق وتمتاق و لعان وبیع و سلم ... وغیرآن . وهرکه خوض دراین مسائل میکندواگرچه ازعلوم حقیقیه هیچ نداندواورا افقه میدانند." (۲۷)

بطوریکه ملاحظه میشودصدرالدین شیرازی دوشیوهٔ استنباط ازدیانت رادربرابرهمدیگرقرارمیدهد . ازسوئی فقه دراسلام شریعت ، توجه به ظاهرمعاملات وعبادات داشته ونقش عمدهٔ آن همانا تقویت بنیان حکومت وسلطهٔ اهل دنیاست . ازسوی دیگر دیانتی که علم طریق آخرت ومعرفت نفس میباشد . بعنوان مثال درعصری که مورد گفتگوی ماست شاه طهماسب ، علی ابن عبدالعال کرکی ازاهالی جبل عامل سوریه رافراخواندتابه ترتیب امورات دینی وتنظیم شئون اقتصادی ودینی دولت جدیدشیعی بپردازد. (۲۸) محمدباقرمجلسی نیز بنوبهٔ خودمشی سیاسی دولت رادرنزدیک اهل باطن ومتصوفه دنبال مینمود.شاگردان مجلسی درسرتاسر اصفهان به راه افتادندوی رااجراء نمایند: آنان صوفیه راازیاهوگفتن منع نموده ودردکان کوزه گران خمره هارامیشکستند. کامل مصطفی ایشبی مینویسد:" مجلسی آن خط مشی سیاسی رابموقع اجراء گذاشت که منطبق باخواست خودمییافت ، این خواست مربوط میشدبه رویاء وآرزوئی که طی قرن هاخیال فقیهان ومتکلمان شیعی رابه خودمشغول داشت ." (۲۹)

بنظرما درچنین متن اجتماعی وتاریخی است که میتوان اهمیت نقادی صدرالدین شیرازی ازاسلام شریعت رادریافت زیراکه وی اصالت وتقدم راازامورظاهری عالم شهادت سلب نموده وآنرادرخدمت عالم غیب قرارداد. نویسنده‌ای که ذکرش رفت این "انقلاب درفلسفهٔ مشائی" راکه نمایندگان عمدهٔ آن ایرانی بودنددرمقابل اسلام شریعت فقها که عمدتا عرب نژادند قرارداده وازتقابل عنصرایرانی وعنصرعربی در فاصلهٔ سقوط خلافت بغدادوقرن یازدهم سخن گفته است . اینجا و اکنون مارامجال آن نیست که به ارزیابی این سخن بنشینیم ،همینقدر میتوان گفت که مهمترین نمایندگان تفکرفلسفی دوران اسرمی ایران ، ایرانی بوده وبانقادی ازاسلام شریعت سعی کرده اندبنیان ایدئولوژی یک خلافت وسلطهٔ امت واحدراتضعیف نمایند. معنای عمیق سلب اصالت از اموردنیوی وعالم شهادت درعرفان وحکمت ایرانی عبارتست از سلب امکان تاسیس حکومت دنیوی و سلطنت خلفا درجهت حفظ تداوم ملیت و

فرهنگ ایرانی درتقابل آن با وحدت صوری امت اسلامی وسیادت عنصر عربی. (۳۰)

بنیان منطقی حکمت صدرالدین شیرازی برچنین شالوده‌ای استواراست. ازهمان آغازکتاب عظیم اسفارارابعه وکوشش درارائه تعریفی ازحکمت، فیلسوف مابیانی داردکه بایستی درجای دیگری به تفصیل وباتوجه به منطق درونی نظام فلسفی وی موردتفسیرقرارداد. اینجا ما ناگزیرفقط به یک اشاره اکتفا می‌نمائیم. صدرالدین شیرازی درتعریف حکمت می‌گوید: " الحکمه هی التشبه بالاله فی الحاطه بالکلیات و التجردعن المادیات ". (۳۱) یعنی حکمت، خداگونه شدن است ازطریق احاطهٔ به کلیات وتجردازمادیات. بنابراین اولین قدم دراه حکمت، سلب اصالت ازمادیات وامور دینوی وتاکیدبرتامل عالم غیب و ذات باری است. جهت اصلی حکمت صدرالدین شیرازی وتاکیدوی برعلم معاد بعنوان اصل بنیادین منظومهٔ حکمت متعالیه فقط درچنین زمینه‌ای قابل فهم می‌گردد. درکتاب مبداء ومعاد، عبارتی وجوددارد که موید خطوط کلی تفسیرماست. صدرالدین شیرازی می‌گوید: " غرض ازوضع شرایع وایجاب طاعات، آن است که شهادت، غیب را خدمت بفرماید و شهوات، عقول را خدمت کنندوجزوبه‌کل ودنیا به‌آخرت برگرددومحسوس، معقول شود وازعکس این امرمنزجرگرددتاآنکه ظلم ووبال لازم نیاید وموجب وخامت عاقبت وسوءِ مآل نشود. " (۳۲)

مهمترین نتیجه‌ای راکه می‌توان ازاین‌ملاحظات گرفت به "بیان سیاسات وریاسات مدینه" (۳۳) مربوط می‌شود. تفکرفلسفی دوران کلاسیک برمبنای تفسیری که ازدیانت اسلامی ارائه می‌دهد، درتحلیل مبانی و اصول سیاست، ازفارابی تاصدرالدین شیرازی، باوجوه متنوع علم سیاست مبتنی برسلطه ـ یابرحسب اصطلاح فلاسفهٔ قدیم، سیاست مبتنی بر تغلب ـ به مقابله برمی‌خیزد. دووجه عمدهٔ سیاست مبتنی برسلطه، درتاریخ ایران دوران اسلامی عبارتنداز الف) اسلام‌شریعت که حکومت اصول واحکام ظاهرشرع برامت اسلامی راتوجیه می‌نماید، و ب) سنت سیاستنامه نویسی که بدون التزام به دیانت اسلامی به تحلیل سیاست بمثابهٔ "علم" قدرت وطریقهٔ اکتساب وحفظ آن توجه داردکه درنهایت قوام دهندهٔ حکومت وسلطهٔ دنیوی حکام وخلفا می‌باشد. حاصل کلام اینکه ازنظرسنتی که ازفارابی تاصدرالدین شیرازی در ایران دوران اسلامی تداوم داشته است حکومت اسلامی مبتنی برظاهر

شرع وحکومت های دنیوی موردبحث درسیاستنامه ها بیکسان "مدینهٔ تغلبیه" هستند. (۳۴)

بحث دربارهٔ سیاست بگونهٔ ی که درتفکرفلسفی ایران طرح می‌شود پیچیده‌تر از آن است که دراین مختصربتوان بدان پرداخت. همینقدرمی‌توان گفت که تفکرفلسفی ایران ازفارابی تاصدرالدین شیرازی به "مدینه‌فاضله" توجه‌داردباقیداین نکته که "مدینه‌فاضله" درنزدفلاسفهٔ ایرانی رانبایدبا های فلاسفهٔ غربی خلط نمود. "مدینهٔ فاضلهٔ" فلسفه غربی، علیرغم "خیالی" وغیرواقعی بودن آن، مدینه‌ای است دنیوی ودرصورت امکان می‌بایستی درروی زمین استقراریابد درحالیکه مدینهٔ فاضلهٔ حکمای ما صرف عنصری درکل منظومهٔ فلسفی آنان بوده وامکان "تحقق" آن، امکانی فلسفی است و نه واقعی درجهت تشبه وتقرب انسان به خدا. اگربخواهیم ازبعضی مفاهیم غربی استفاده نمائیم‌می‌توانیم بگوئیم که تفکرفلسفی ایران دوران اسلامی نه به "تعبیرجهان" می‌پردازدونه بطریق اولی به "تغییر" آن می‌تواندا قدام‌نماید. این تفکر، لااقل درسنت اشراقی آن بگونه‌ای مع به حکمت صدرالدین شیرازی تحول پیدا می‌نماید، ناظر به "وسیله" قراردادن کلیهٔ عوالم دنیوی است درنیل به عالیترین‌مراتب انسانیت یعنی اتحادبا عقل فعال وبنابراین تجردازمادیات وتشبه‌به خدا.

بدین ترتیب بحث دربارهٔ سیاست، بحثی مستقل ازمقدمات فلسفی کل نیست. "قدرت سیاسی" یا بقول صدرالدین شیرازی، "سیاسات وریاسات مدینه"، دارای همان ساختارگفتاری است که عالم وجود وبه تبع آن بحث مربوط به معرفت. ازاین نظرنه‌تنها اختلافی بین فارابی، موسس فلسفهٔ دوران اسلامی ایران وآخرین نمایندهٔ آن صدرالدین شیرازی وجودنداردبلکه فیلسوف اخیردرتنها موردی که درکتاب مبداء ومعاددرباب سیاسات به بحث پرداخته خلاصه‌ای ازکتاب آراء اهل مدینه فاضله ورسالهٔ سیاست مدینهٔ ابونصرفارابی راارائه می‌دهد. (۳۵) آندوبه‌طرح "مدینهٔ فاضله"ای می‌پردازندکه بدوراز نقش دنیوی آن، وسیلهٔ نیل به خیرمطلق می‌باشد. صدرالدین شیرازی می‌گوید: "وخیرافضل وکمال اقصی رسیده می‌شودبه مدینهٔ فاضله وامت فاضله که همهٔ شهرهای آن امت اعانت می‌نمایدیکدیگررا برنیل غایت حقیقیه وخیرحقیقی، نه درمدینهٔ ناقصه وامت جاهله که دررسیدن به شهر

دریکدیگررا اعانت نمایند" (۳۶) اما خیروغایت حقیقی درحیات دنیوی قابل حصول نیست ومدینهٔ فاضله، تمثیلی است که راهگشای اتصال به عقل فعال وتشبه به ذات باری می‌تواندباشدونه طرحی آرمانی که مطابق آن می‌توان درجوامع موجودتصرف کرده وآنهارا تغییرداد. بدین ترتیب نبایستی مبحث سیاسات درتفکرفلسفی کلاسیک ایران را با مقولات ومفاهیم علم سیاست جدیدمورد تامل قرارداد.

سخن ما درباره صدرالدین شیرازی بدرازاکشیدولی هنوز در موقعیتی نیستیم‌که بدرستی منزلت وی رادرتفکرکلاسیک ایران ارزیابی نمائیم .وقتی دردوفصل آینده ازسهروردی وابن سینا سخن گفتیم قبل ازارائهٔ جمع بست تفکرکلاسیک وبررسی تحول تفکرفلسفی به اسلام شریعت باردیگربه اندیشهٔ صدرالدین شیرازی بعنوان نقطهٔ عطف این تحول بازگشته ومباحث دیگری ازاندیشهٔ وی راطرح خواهیم‌نمود.

پانویس ها

۱ – رجوع شودبه ملاصدرا، حکمت عرشیه، متن عربی همراه باترجمه فارسی غلامحسین آهنی، انتشارات دانشگاه اصفهان ۱۳۴۰.

۲ – رجوع شودبه دواثرمهم هانری کربن :

H. Corbin: Corps spirituel et terre céleste, De l'Iran shi'ite. Buchet. Paris 1979 P. 211 sg

Molla Sadra Shirazi. Le Livre des penetrations méta-phisiques. édition et traduction: Bibl. Iranienne n° 10 TEHERAN 1961.

۳ – فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتالمین . ترجمه وتلخیص قسمت امور عامه والهیات کتاب اسفار، نگارش جواد مصلح جلد اول ودوم ،، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۳. ص ۱۳۹/۴۰

۴– متذکرمی‌شویم‌صدرالدین شیرازی(متوفی ۱۰۵۰ ومحمدباقرمجلسی (متوفی) معاصرندونه همزمان.

۵ – صدرالدین شیرازی همان اثر، ص .یط . بخش مقدمهٔ صدرالدین

شیرازی توسط استاد جواد مصلح به فارسی ترجمه شده است. ما عین ترجمه را بی هیچ تغییری نقل می‌کنیم ولی نقطه‌گذاری و تاکید همه‌جا از ماست.
مقایسه شود با متن عربی: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، شرکت دار لمعارف الاسلامیه، قم ۱۳۷۸ هجری قمری، الجزء الاول من السفر الاول ص ۸ - ۵

۶ - همان اثر، همانجا.
۷ - همان اثر، ص.ک.
۸ - همان اثر، ص. ک وکا.
۹ - همان اثر، ص. ک.
۱۰ - همان اثر، ص.کا.
۱۱ - همان اثر، ص.کا وکب.
۱۲ - صدرالدین شیرازی، رساله‌ء مراصل، تصحیح سیدحسین نصر، انتشارات دانشکده‌ء علوم معقول ومنقول، تهران ۱۳۴۰ ص ۶.
۱۳ - همان اثر، ص ۸۴.
۱۴ - همان اثر، ص ۱۱۶.
۱۵ - همان اثر، ص ۸۷.
۱۶ - همان اثر، ص ۶
۱۷ - همان اثر، ص ۲۳
۱۸ - بحث عقلی گردُ و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود. مثنوی مولوی.
۱۹ - همان اثر، ص ۴۲.
۲۰ - صدرالدین شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشکده‌ء علوم معقول ومنقول، تهران ۱۳۴۰. ص ۱۰۳.
۲۱ - همان اثر، ص ۳.
۲۲ - همان اثر، ص ۱۰۳.
۲۳ - صدرالدین شیرازی، الوادات القلبیه فی معرفته الربوبیه، متن عربی وترجمه‌ء فارسی دکتر احمد شفیعها، انتشارات انجمن فلسفه‌ء ایران، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۶۴. مقایسه شود با متن عربی ص ۹۶/۷۰.
۲۴ - صدرالدین شیرازی، رساله‌ء سه اصل، ص ۱۶۰.
۲۵ - همان اثر، ص ۷.
۲۶ - صدرالدین شیرازی، مبداء ومعاد، ترجمه‌ء فارسی احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، انتشارات مرکز نشر

دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲، ص ۴۹۹.
۲۷ ـ صدرالدین شیرازی ، رسالهٔ سه اصل ، ص ۷۸.
۲۸ ـ دربارهٔ اوضاع دینی زمان صفویه ونقش فقها درتکوین نظریه حکومتی مراجعه شودبه کامل مصطفی الشیبی، تشیع وتصوف ازآغازتا سدهٔ دوازدهم هجری ، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۴ص ۳۹۲وبعد.
۲۹ ـ همان اثر، ص ۴۰۰.
۳۰ ـ دراین زمان " به شکل بی سابقه‌ای درتاریخ تشیع ، موجفقهان جبل عامل به‌سوی ایران سرازیر شد... روشن است که رهبرهمهٔ تحولات اجتماعی وسیاسی ودینی درزمینهٔ تصوف وتشیع بویژه درایران ازسقوط بغدادتاقرن یازدهم عنصر عربی بوده است وطبیعی بودکه این مطلق‌العنان شدن تشیع واعمال فشاربرتصوف سنی نقشبندی وعموم سنیان ، همراه وانگیزهٔ جنبش های فکری نوینی باشدکه میکوشیدبرای خوددر آن شرایط مساجدجائی بیابد. ازهمین جاست که بایک انقلاب واقعی درفلسفهٔ مشائی ـ درآمیخته باتصوف مواجه میشویم که نمایندگان آن غالبا ایرانی هستنددرمقابل فقیهان عرب نژاد. "همان اثر، ص ۳۹۴.
۳۱ ـ اسفارار بعه ، ص ۲.
۳۲ ـ مبداء ومعاد، ص ۵۶۸. درمتن آمده است "... غیب ، شهادت را خدمت بفرماید..." که بنظرمیایدلغزش درقرائت بوده باشد.
۳۳ ـ همان اثر، ص ۵۳۰.
۳۴ ـ مقایسه شودبا ابونصرفارابی، سیاست مدینه ، ترجمهٔ دکترسید جعفرسجادی، انتشارات لنجمن فلسفهٔ ایران، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۸۰ و بعد.
۳۵ ـ همان اثر، ص ۱۵۵.
۳۶ ـ مبداء ومعاد، ص ۵۶۰.

تشیع تاریخی

عبدالکریم لاهیجی

مقدمه

انقلاب ایران ونقش مزورانهٔ خمینی دررهبری جنبش ضداستبدادی مردم ایران که اورا به عنوان "رهبرانقلاب" و "نایب الامام" وبالاخره "امام" بالا کشاندوبرااریکهٔ قدرت ومسند امامت نشاند- ومتعاقب آن برپائی واستقرارجمهوری اسلامی ونظام ولایت فقیه ،مسائلی ازقبیل امامت و ولایت وحکومت اسلامی وسازگاری یا عدم سازگاری چنین حکومتی با اصول دین اسلام ومذهب تشیع ،را مطرح کرده است .

درباره‌ٔ تعریف حکومت اسلامی واینکه فرداجلا ومصداق بارزآن،در زمان پیامبراسلام تحقق یافته ،بین علمای اهل سنت وامامیه اختلافی نیست .مبداء شقاق وانشعاب ازفوت پیامبر آغازمیشودکه بزرگان قوم در "سقیفه "گردهم میآیندوبروایت شیعه برخلاف نظروتوصیه پیامبردر "حجة- الوداع ،خلیفهٔ مسلمین رابرمیگزینندووصی وجانشین پیامبر ،یعنی علی بن ابیطالب ازامامت وحکومت محروم میمانند .ازاین زمان درعرض وجوار حکومتی که عینیت خارجی - تاریخی داردودرخلافت خلفای راشدین(منجمله علی)وبعداً خلفای بنی امیه وبنی عباس ودرنهایت خلفای عثمانی تبلورو تظاهرمییابد ،حکومتی دیگرکه هرچندظهورخارجی ندارد ،ولی برای خود حقانیت ومشروعیت الهی قائل است ،عرضهٔ وجودمییابد .مشروعیت این حکومت بلحاظ انتساب متصدیان آن به پیامبراست .رهبری امت پس از پیامبربا امام است وحکومت حق امام .تداوم واستمرار رهبری پیامبررا "در طول دوازده نسل،دوازده امام بعهده دارندکه ازطرف بالاوازطرف فرماندهی انقلاب اسلامی ونخستین ایدئولوگ نهضت براساس اصل وصایت معین شده اند" (۱) .اینجاست که مسالهٔ غیبت امام دوازدهم مطرح میشودکه شیعه با استنادبه آیاتی ازقرآن منجمله آیه ۵سورهٔ "قصص" : "وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا فِى ٱلأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ" (وما اراده کردیم که برآن طایفه ضعیف ذلیل درآن سرزمین،منت گذارده وآنها را پیشوایان خلق قراردهیم ووارث ملک وجاه فرعونیان گردانیم" (۲). و احادیثی منقول ازپیامبر ،وامامان شیعه ازقبیل "لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ ٱلدُّنْيَا إِلاَّ يَوْمٌ وَاحِدٌ ،لَطَوَّلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلاً مِنِّى يَمْلَأُ ٱلأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَجَوْراً " (اگرازعمردنیا ،حتی یک روزباقی مانده

باشد ،خداوند آن روز را چندان طولانی میگرداند تا یکی را از اهل بیت من برانگیزد که جهان را پر از عدل و داد کند ،همچنانکه پر از ظلم و جور بود. ۳)
امامت امام دوازدهم را تا به "آخر الزمان" تداوم میدهد .بدین ترتیب دو - کانکی دو حکومت "حقه" و "باطله" که از انتخاب ابوبکر بعنوان خلیفه شروع شده ،تا زمان ظهور امام دوازدهم استمرار میابد .اگر حکومت فقط و فقط حق امام است ،ناگزیر باید حکومتهائی را که طی قرنها و قرنها بر ممالک اسلامی حاکمیت داشته و دارند ، "غاصب" و "جائر" تلقی کرد و یا در پی تأویل و تعبیر و راه حل دیگری بود .دکتر شریعتی حتی پیشتر از این میرود و از انتخابات سقیفه بعنوان "کودتای انتخاباتی" یاد میکند که "ریشهٔ طبقاتی" داشته .به عقیده او اشرافیت دیرین که بعد از پیروزی پیامبر ، اسلام آورده بود "بسرعت پایگاه طبقاتی خود را مشخص کرده در اولین فرصت فریاد عدالتخواهی و ضد طبقاتی اسلام ولیه را در سقیفه خاموش و مظهر آنرا خانه نشین میکند" .در این دیدگاه انقلابی از تشیع و امامت ،مبارزه ای به دوام بین ائمه شیعه از یکطرف ،و حکومتهای وقت از طرف دیگر ،جریان دارد. "تشیع علوی" با "تسنن اموی" در تضاد است و نهضت صفویه هم چون مسائل طبقاتی جامعهٔ خود را در زیربنای ایدئولوژیکی نهضت و در روبنای عملی مبارزات خود مطرح نکرد" ،رهبری نهضت در نظام جدید بدست طبقهٔ حاکم پیشین میافتد و "تشیع صفوی" ساخته و پرداخته میشود که با "تسنن اموی" ماهیت واحدی دارند. "یکی خلافت آنها را توجیه کرد و دیگری سلطنت اینها را" . و بالاخره "تسنن اموی" زیربنای حکومت عثمانی قرار میگیرد و "تشیع صفوی" زیربنای حکومت صفویه (۴) .تعبیر "محقق سبزواری" ،فقیه دوران صفویه در اینباره جالب است : "هیچ عصری خالی از وجود امام نیست ،ولی در بعضی از منه امام بنا بدلائل و مصالحی از دیدهٔ ابناء بشر پنهان است ،وحتی در آن دوره هم عالَم به برکت وجود ایشان دولت و نعمتی دارد .حالیه در این عصر که صاحب العصر و الزمان غایب است ،اگر سلطان عادل و صالحی برای ادارهٔ امور دنیا نباشد ،زمام امور از هم گسیخته و زندگی بر کافهٔ مردم متعسّر میگردد .لذا ناگزیر و الزامیست که مردم تحت حکومت سلطانی بسر برند که با عدالت حکم راند و از قول و فعل امام پیروی کند" .وی سپس دربارهٔ وظایف سلطان سخن میراند که از آن جمله است : "تبعیت از حدیث و سنت امام - اِعلای کلمهٔ شریعت - حفظ و حمایت مومنین از طغیان و سلطهٔ کفار و مبتدعین - امر به معروف و نهی از منکر ... (۵)
به پندار ما ،این فقط شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی - سیاسی عصر صفویه نیست که صدور چنین فتوائی را ایجاب میکند .درست است که سلاطین صفوی از مذهب تشیع برای مقاصد سیاسی خود حداکثر استفاده را کردند و اختلاف شیعه - سنی را بدانجا کشاندند که سبّ ابوبکر و عمر واجب بود و استنکاف از آن مستوجب مجازات .ولی نظریهٔ "سلطان عادل" ساخته و پرداختهٔ فقهای صفوی نیست .

قرنها پیش از بقدرت رسیدن صفویه "شیخطوسی" ،که بعقیدهٔ"جمهور فقها" بزرگترین فقیه شیعه تا قرن دهم هجری است وصاحب دو کتاب از چهار "کتب اربعهٔ شیعه "یعنی "تهذیب"و "استبصار" ،و "ابن ادریس"فقیه قرن ششم ، در کتابهای خود "النهایه "و "السرائر "از لزوم بیعت با "سلطان حق عادل"یاد میکنند ."ابن تیمیه "فقیه حنبلی درهنگامهٔ مغول چنین میگوید :"آشکار است که امور مردم نمیتواند سروسامان بگیرد مگر به مدد حکام .وحتی اگر کسی از سلاطین بیداد گر حاکم شود ،بهتر از آنست که هیچکس حاکم نباشد .چنانکه گفته اند شصت سال با حاکم ظالم بسر بردن بهتر است تا یک شب بدون حاکم .و از علی ،رضی الله عنه ،نقل است که مردم نرا از داشتن امارت (حکومت)چاره نیست اعم از اینکه حاکم صالح باشد یا طالح" .مردم از او پرسیدند :صالح را میدانیم ، ولی طالح چرا ؟او پاسخ داد :زیرا با بودن او راهها امن میماند وحدود اقامه میگردد وجهاد با دشمنان دین درمیگیرد ،وزکات جمع میگردد" (۶) .

بنابراین نظریه بیعت وسازگاری با حکومت،ابداع فقهای صفوی نیست ، و اگر روایتی که "ابن تیمیه "از علی بن ابیطالب نقل میکند صحیح باشد ، ملاک در اطاعت از حکومت و "سلطان" ،اعم از عادل یا ظالم ،حفظ وترویج شریعت است وتامین جامعه مسلمین .شاید پذیرش خلافت از طرف علی وبیعت او با خلفای سلف ،هم برمبنای تشخیص چنین مصلحتی بوده ؟علی بعنوان خلیفه مسلمانان با همان شیوه ای انتخاب میشود که سه خلیفه قبل از او انتخاب شدند .مسلمانان با علی برمبنای "خلافت"بیعت کردند ونه "وصایت" و "امامت" .علی،همچنانکه از کلمات منسوب با و در نهج البلاغه برمیآید خلافت را برای جلوگیری از جنگ داخلی و "حفظ دماء مسلمین"میپذیرد .او هرچند از تضییع حق خود ناراضی است وخود را احق واولی برای جانشینی بلافصل پیغمبر میداند ،ولی در زمان خلافت اسلاف خود ،در زندگی اجتماعی حضور دارد علی نه شورش میکند ونه مبارزه منفی درپیش میگیرد ونه در محافل ومجامع علنی از غصب حق خود و "حکومت ظلمه "سخن میراند .شیعه خود میگوید که علی بارها وبارها یارومدد کار عمر به هنگام قضاوتست تا جائیکه میگوید "لَوْلَاعَلِیٌّ لَهَلَکَ عُمَرُ" (اگر علی نبود ،عمر هلاک شده بود) .اگر رویه خلفای راشدین در زمان معاویه هم معمول میشد ،او برخلاف مفاد صلحنامه خود با حسن ابن علی رفتار نمیکرد ،شاید موجبی برای قیام حسین ابن علی فراهم نمیآمد . در ماده اول صلحنامه چنین آمده :"چون وفات معاویه نزدیک شود ،هیچکس را به ولیعهدی وجانشینی نصب نکند وکار خلافت را بشورا گذارد تا مسلمانان هرکس را صلاح دانند با مر خلافت گمارند" (۷) .حسن ابن علی بنا بمصلحت عموم وبرای جلوگیری از جنگ وخونریزی،با معاویه بیعت میکند وبشورای خلافت تن درمیدهد .ولی معاویه نقض عهد میکند ودر وصیتنامه اش پسرش یزید را به جانشینی خود برمیگزیند ویزید از حسین بیعت میخواهد .حسین حاضر به بیعت

نمیشود ،نه بخاطر اینکه خودرا "امام" و "وصی" پیامبر میداند ومخالف نهاد خلافت "است ،بلکه بدین لحاظ که عنصری چون یزیدرا لایق وسزاوارخلافت نمیداند .این کلام منتسب باوست : "هَیْهَاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ .یَأْبَی اللّٰهُ ذٰلِکَ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنِینَ وَحُجُورٌ طَابَتْ وَبُطُونٌ طَهُرَتْ وَأُنُوفٌ حَمِیَّةٌ وَنُفُوسٌ أَبِیَّةٌ مِنْ أَنْ تُؤْثِرَ طَاعَةَ اللِّئَامِ عَلَیٰ مَصَارِعِ الْکِرَامِ .أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا یُعْمَلُ بِهِ وَأَنَّ الْبَاطِلَ لَا یُتَنَاهَیٰ عَنْهُ .فَإِنِّی لَا أَرَی الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَالْحَیَاةَ مَعَ الظَّالِمِینَ إِلَّا بَرَماً" (خدا وپیامبرومومنان وپاکدامنان وروحهای بزرگ ،کشته شدن بسرافرازی را بربندگی واطاعت ازفرومایگان ترجیح میدهند .آیا نمیبینید که دیگربه حق رفتار نمیشودواز باطل روگردانده نمیشود؟! اما ،من مرگرا سعادت وزیستن با ستمگران را ننگ میدانم) .

رویه ائمه شیعه دردوران "بنی امیه" و "بنی عباس" وظهورنظریه "تقیه" درروزگاریکه شیعیان تحت آزار وستم بودند ،وروایات متواتر منسوب با مام ششم ازجمله "التقیه دینی ودین آبائی" (تقیه دین من ودین پدران منست) ، وبالاخره پذیرش ولایتعهدی مامون ازطرف امام رضا ،همه وهمه حکایت ازمصلحت گرائی شیعی دارد .این رویه حتی با بینش انقلابی شریعتی درتضاد وتخالف نیست .به عقیده او استراتژی شیعه امامی باید "درهرزمان ومکانی ،بر مبنای شناخت وارزیابی عینی ودقیق شرایط ومقدورات وامکانات خودی ودشمن ،اتخاذ ومجری گردد .ازاینرو استراتژی شیعه امامی ،استراتژی ثابت ومشخص واحدی نیست ... درشرایطی ،مبارزه مسلحانه رویارو ومنظم را انتخاب میکنند ،درشرایط دیگری که قدرت نیمه اسلامی داخلی دربرابر قدرتهای ضداسلامی خارجی تهدید میشود ـ درزمان خلافت خلفای سه گانه ـ استراتژی سکوت را برای آن انتخاب میکنند که نخست بحکومت ومسند قدرت امر بمعروف ونهی ازمنکر برسند وآنگاه شیوه های مسلحانه وغیره را اختیار کنند" (۸) در این بینش مصلحت گرایانه (مصالح اسلام ومسلمین) "قدرت نیمه اسلامی داخلی به "قدرتهای ضداسلامی خارجی" رجحان داده میشود .بدین ترتیب مسالمه امامت تابعیست ازمتغیرشرایط واوضاع واحوال زمان ،تابعی که به مرور زمان حالت آرمان وایده آل بخودمیگیرد .اولویتهای دیگری ،درحال و هوائی مصلحت اندیشانه (پراگماتیک) ،مطرح میشود ،ازقبیل :حفظ دماء مسلمین وجلوگیری ازخونریزی ،حفظ حدودوثغورسرزمین اسلامی ،حفظ شریعت ... واین بیعت وسازگاری با حکومت قرنها ادامه مییابد (به استثنای چندموردقیام مسلحانه نظیرجنبش سربداران) ،تا درقرن یازدهم هجری نظریه پردازی چون "قاضی سعیدقمی" آنرا چنین توجیه میکند : "وقتی حبیب خدا مخیرگردیدکه یا عبودیت را برگزیندیا سلطنت را ،اوبندگی درعین پیامبری (عبدنبی) را برسلطنت وپیامبری (ملک نبی) اختیارکرد .علیهذا سلطنت ظاهره ای ازپی ایشان نخواهدبودتا چه رسدبه امامت جابره .چه

وقتی چنین سلطنتی بخودحضرت تعلق نگرفت ،چگونه میتوانددرحکم اوصیاء
او آید ؟لذا ،اگربایدرسول اکرم را خلیفتی باشد ،واجبست خلیفه دینیه
باشدتا به احسن وجه شرط فرج وظهوررا برای مومنان برآورد ،واین سلطنت
روحانیه از آن کسیست که رسوخ در ایمان دارد ،ودرحقش میتوان گفت که در
حکم نفس پیامبراست ،چنانکه حضرتش درحق علی وحسن وحسین(ع) میفرمود"
(۹).

بدینترتیب زمینه های نظری دوحکومت همعرض ودرعین حال سازگاروتفاهم آمیز ،حکومت سیاسی وحکومت مذهبی(عرفی وشرعی) ،که طی قرنها تبلور تاریخی وعینی داشته فراهم میآیدو "خلیفه دینیه "هرچندبظاهرعهده دار حکومت شرعیست ومتصدی"سلطنت روحانیه " ،ولی حکومت سیاسی وحکومت شرعی آنچنان تلفیق شده وپیوندخورده اند ،که بواقع پیکره واحدی را تشکیل میدهند .ازحکومت یا سلطنت بعنوان"سلطنت شیعه "تعبیرمیشود . تقسیم کاری صورت میگیردوهریک ازدوسلطان"متصدیقسمتی ازاموراجتماعی سیاسی میشود .وهرگاه که تعارض وبرخوردی بین دوحکومت درمیگیرد ،به این لحاظست که هریک ازحاکمان قصدتعرض ودست درازی بحوزهٔ قلمرو حاکم دیگردارد .حکومت بدوام "اسلامی"است وآنچه که متغیراست ،حدود اختیارات وسلطه حاکمان سیاسی وشرعیست .این تصویریست موجزومختصر از "تشیع تاریخی" .وبه پندارما این نظرکه "شیعه فاقدتئوری حکومت بوده ومساله امامت با امرحکومت ،دوقضیه کاملامتفاوت میباشند "ومذهب شیعه منکر "حکومت دردوران غیبت مهدی"است ،وولایت فقیه "برایننخستین باردرفقه شیعه ،بعنوان نظریه حکومتی قابل قبول،توسط شخص آقای خمینیمطرحشده . . .وبرپایه انکارغیبت قرارداد ،نه فقط با واقعیات تاریخی،که با نظرات علماء وفقهای شیعه انطباق ندارد .کوشش ما دراین بررسی،درجهت روشن کردن همین مساله است وناگزیراز اطناب وتطویل کلام هستیم .اما استنباط خودرا حکم قطعی واصل مسلم نمیدانیم .زیراکه صاحب این قلم براین باوراست که لااقل درحوزه علوم اجتماعی،حقیقت مطلق وجودنداردودرزمینه مسائل اجتماعی ووقایع تاریخی،بفرض قاطع نمیتوان اظهارنظرکرد .بنابراین اصل را برنسبیت اتقان واعتبار گفته ها ونوشته ها میگذارد ،واگردرروندا ین بررسی،با عقایدونظراتبرخی ازمحققان وصاحبنظران برخوردمیشود ،هرگزبمعنای رجحان مطلق این نظربرآن گفته ،واین تحقیق برآن تتبع نیست .ارزش این بحث دروهله اول درگروبدوربودن ازجزمیت وتعصب وساده انگاری وپیشداوریست ، همچنانکه درمرحله بعد ،اتکاء واستنادآن براسنادوشواهدوقرائن تاریخی. وبرای اینکه این بررسی ازهرنوع دخل وتصرف وشائبه ایبدورماندو در نقل گفته ها ،امانت رعایت شود ،سعی میکنیم که عین نظرات مورداستناد

با ذکر منبع و ماخذ، آورده شود، هرچندکه ممکن است ملال خاطر خواننده را موجب شود.

ولایت فقیه

فقهای امامیه در توجیه ولایت فقیه، بولایت پیامبر و ائمه استظهار دارند. آیه ۵۹ سوره نساء "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" (فرمان خدا و رسول و فرماندارانی از طرف ایشان را، اطاعت کنید) از جمله مستندات آنهاست. و اولی الامر را ناظر بر ائمه شیعه میدانند. اطاعت از پیامبر و اولی الامر بر مبنای ولایت استکه امری فطری و تکوینیست. اسلام دین فطرت است و احکام آن راهگشای بشر با صل فطری خویش، "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (پس تو ای رسول، مستقیم روی بجانب آئین پاک اسلام آور، و پیوسته از طریق دین خدا، که فطرت خلق را بر آن آفریده است، پیروی کن، که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد. اینست آئین استوار حق) (۱۲). سید محمدحسین طباطبائی متفکر بزرگ شیعی، در تبیین فلسفه اجتماعی اسلام میگوید که: بقای هر جامعه مستلزم وجود شخص یا مقامیست که "شعور و اراده دیگران را کنترل نموده و به نگهبانی و نگهداری نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد." انواع و مصادیق متعدد و متنوع ولایت، بر بنیان نظریه حقوقی ـ سیاسی واحدی استوار است و آن نظریه "سرپرستی" است، اعم از اینکه در حوزه حقوق مدنی باشد یا در قلمرو حقوق اجتماعی ـ سیاسی. مثالی که او میزند نمایانگر شیوه تفکر و بینش اوست: "مثلاً قیّم سرپرست یتیم است و رئیس خانواده مسئول اداره اطفال خردسال آن خانواده میباشد و وزارت یا اداره اوقاف، اوقاف عامه را اداره میکند و شاه یا رئیس جمهوری، مثلا در میان مردم حکومت مینمایند". بنابراین سامان زندگی اجتماعی منوط و متوقف بر وجود رهبر و "ولی" است و "مقام ولایت، احکام و قوانین ثابته دین را که شریعت اسلام نامیده میشود، و هرگز تغییر بردار نیست، اجرا نموده و متخلفین را برطبق دستورات روشن دینی، مجازات کند، و برای اداره امور کلیه شئون اجتماعی جامعه اسلامی، بنحوی که مصلحت اسلام و مسلمین مقتضیست، احکام و فرامینی که بحسب تغییر مصالح اوقات قابل تغییر است، صادر نماید". در بیان لایتغیر بودن احکام شریعت میگوید که: اسلام دین فطرت است و شارع اسلام قوانین و مقرراتیرا که با طبیعت و نهاد بشر سازگار است، از منبع وحی استخراج کرده، که "برای همیشه در میان بشر واجب الاجراء" میباشد. در اینجا گریزی هم بدمکراسی میزند و میگوید: "جامعه اسلامی در داشتن دو قسم مقررات ثابته و متغیره، خود به جامعه های دمکراسی خالی از شباهت نیست. در جامعه های دمکراسی نیز دو قسم مقررات وجود دارد که یکی از آنها در حکم ثابت میباشد، و آن موادقانون اساسیست که

تغییر آنها حتی از صلاحیت مجلس شورئ وسنا نیز ،بیرونست وتنها خود ملت ، مستقیما با آراء عمومی،یا بوجود آوردن مجلس مبعوثان(کذا در اصل) میتواند ماده یا مواد یرا از قانون اساسی لغو وابطال نماید ،وقسم دیگر قوانین جزئی ومقرراتیست که در مجلسین شورئ وسنا ودر مراکز مختلفه اجراء وضع میشود وبمنزله تفسیر موقت مواد قانون اساسی است ،این قسم عموماً قابل تغییر است" .از نقد وارزیابی حقوقی استدلال ودر میگذریم ، و فقط اشاره به مَعَ الفارِق بودن قیاس میدهیم که بهر تقدیر قانون اساسی ، "وحی مُنَزَل"نیست ومردم میتوانند آنرا تغییر دهند ،ولی احکام شریعت از "وحی الهی"نشأت میگیرد وجاودان وتغییرناپذیر است .وی سپس به تشریح دقیقتر گفتار خود میپردازد واضافه میکند که :"در عین حال نباید اشتباه نموده ،تصور کرد که روش اسلام با مارک آزادی (ای)که دارد یک روش دمکراسی است .در اسلام "واضع قوانین خداست" .درصورتیکه در نظامهای دمکراتیک مردمند .از طرف دیگر در وضع مقررات "پایه اصلی،اراده وخواست اکثریت افراد ملت است وهمیشه آزادی وبعبارت دیگر شعور واراده اقلیت ..... فدای خواست وپسند اکثریت ملت میباشد .خواه خواسته شان حق بوده باشد یا نه .ولی مقررات قابل تغییر در جامعه اسلامی،با اینکه نتیجهٔ شورای مردم میباشد ،پایه اصلی آنها حقست نه خواست اکثریت .وروی واقع بینی باید استوار باشد ،نه روی امیال وعواطف .در جامعه اسلامی باید حق وصلاح واقعی اسلام ومسلمین اجراء شود ،خواه مطابق خواست اکثریت بوده باشد وخواه نه" . (۱۳)

این مختصری بود از تشریح ولایت تکوینی که در آیه عموره احزاب تبلور یافته :"اَلنَّبیُّ اَولیٰ بِالمُؤمِنینَ مِنْ اَنْفُسِهِم" (پیغمبر اولیٰ وسزاوارتر به مومنانست از خود آنها) (۱۴) . "فخرالدین طریحی" (متوفی بسال ۱۰۸۵ هجری درتفسیر این آیه میگوید :"رُویَ عَنِ الباقِرِ (ع) اِنَّهَا نُزِلَت فِی الاَمرَة (یعنی: فی الاِمارَة) " (از امام باقر روایت شده که این آیه درباره امارت (حکومت) نازل گردیده) (۱۵) .پیامبر "ولی"است و "امام" و "رسول"یعنی فرستاده خدا و "آمده است تا انسان را از پرستش غیر او (شرک)باز دارد .چنین شخصیتی که امام نامیدار دفقط وفقط امامست وبس،یعنی پیشوا ،نه در معنی فاشیستی واستبدادی آن که قهرمان بازی ورهبر پرستی جاهلی وضد توحیدیست ، بلکه در معنی امتی آن .پیشواست تا نگذارد امت به بودن وماندن گرفتار آید .پیشواست تا نگذارد امت به خوش بودن ولذت پرستی تسلیم شود وبالاخره پیشواست تا در پرتو هدایت او امت حرکت وجهت حرکت خویش را گم نکنند . . . بعبارت دیگر حیات وجود امت ،مستلزم روحیت بنام امام" (۱۶) .بدینترتیب دوام وقوام جامعه اسلامی ملازمه با وجود "ولی"و "امام"دارد .امام او "پیامبریست مانند پیامبران دیگر که از پیش از زوی آمده ودعوت کرده ،سپس

درگذشته اند .چنانچه او بمیرد یا کشته شود آیا از دین روگردان خواهید شد؟ (آیه ۱۴۴ سوره آل عمران) .با فوت پیامبر نباید امور جامعه مسلمین مختل بماند .سید محمدحسین طباطبائی در شیوهٔ حکومت اسلامی در زمان پیامبر میگوید : "رسول اکرم (ص) در حال حیات ،خود شخصاً بسرپرستی جامعهٔ اسلامی پرداخته و در همهٔ شئون مختلفه زندگی مسلمین والیها و سرپرستهائی از قبیل وُلات و حُکّام برای شهرها ،قُضات از برای خصومتها و دعاوی ،مبلغین و معلمین برای نشر دین و تعلیم و تربیت مردم ،جباة و مامورین برای جمع آوری بیت المال ،اُمَرا برای جنگها ،میگماشت .حتی گاهیکه برای چند روز بهمراه لشگر اسلام بعزم جهاد از شهر مدینه بیرون میرفت ،برای ولایت و سرپرستی مردم جانشینی بجای خود مینشانید" .سپس در لزوم استمرار ولایت پس از فوت پیامبر ،چنین استدلال میکند که "چگونه میشود باور کرد که از بیان مساله ولایت و اینکه دین اسلام که به نص قرآن شریف و اعتقاد خود آن حضرت جهانی و همیشگی است و هزارجهات اجتماعی و عمومی دارد که نیازمند سرپرستی است ،سر باز زنند" .طباطبائی بنیان استدلال خود را بر آیاتی چند از قرآن (که قبلاً آنها اشاره کردیم) ،میگذارد و اضافه میکند که در اسلام برای "شعب خاصی از ولایت" ،اشخاص معینی تعیین شده اند مانند "ولایت پدر به اولاد صغار و ولایت عموم مسلمین نسبت بهمدیگر در امر بمعروف و نهی از منکر" و در غیر اینموارد منصوص "عقیدهٔ شیعهٔ امامیه اینستکه رسول اکرم (ص) امیر المومنین علی بن ابیطالب ...را برای این مقام برگزیده و پس از آنحضرت یازده نفر از اولاد گرامی او ،یکی پس از دیگری برای این مقام تعیین شده اند (۱۷) .بنابراین در جامعه اسلامی ،بروایت شیعه ،رهبری انتخابی نیست و به تعبیر دکتر شریعتی رهبر "از طرف فرمانده انقلاب اسلامی تعیین شده ،که آخرین آنان امام دوازدهم است که تا قیامت رهبری جامعهٔ اسلامی را بعهده دارد .شیعه دوران زندگی امام دوازدهم را به دو دوره تقسیم میکند : غیبت صغری و غیبت کبری .دوران غیبت صغری از زمانی آغاز میشود که امام از دست ماموران خلیفه میگریزد ،و از آن پس عامه مردم نمیتوانند او را ببینند و فقط "نواب امام" محضر او را درک میکنند و مسائل و مشکلات شیعیان را با او در میان میگذارند و او مرود ستورات لازم را میگیرند .پس از گذشت نایب چهارم امام ،دوره غیبت کبری شروع میشود و تا "آخر الزمان" ادامه دارد .علت این انقطاع در تاریخ شیعه روشن نیست .چه رجحانی "نواب اربعة" بر دیگر خواص داشته اند ،که پس از فوت چهارمین آنها ،غیبت صغری پایان میگیرد ؟آیا اشخاص دیگری که از لحاظ مرتبه زهد و تقوی و امامت بپای آنان برسد وجود خارجی نداشته ؟این فرض بعید مینماید .شاید علت اساسی فوت امام نبا شد ،یعنی اینکه غیبت صغری با مرگ امام دوازدهم تمام شده و نه با مرگ چهارمین نایب امام !دکتر شریعتی در این باره تعبیر جالبی دارد :

می‌گوید امام در دوره غیبت صغری "که بطول یک عمر کوتاه طبیعی است از مرکز مخفی‌گاه خود، با اعزام پیک هائی، و با ارسال بودجه و تجهیزات، سازمان مبارزه را در سرتاسر کشورهای اسلامی" رهبری می‌کند. (۱۸) او چماق تکفیر آخوند را بالای سر دارد و جرأت نمی‌کند، و شاید مصلحت نمی بیند، که اجماع چندقرن را نقض کند، اما به تصریح نمی‌گوید، ولی تلویحا اشاره می‌کند که پس از فوت امام دوازدهم، غیبت صغری پایان گرفته.

درهرحال بیش از یازده قرن از غیبت صغری می‌گذرد و در دوران غیبت کبری، جامعه اسلامی نمی‌تواند بدون سرپرست باشد که "امت گله بی شبان متفرق شده با سرگردانی بسر برند. زیرا ما دلائلی به ثبوت اصل مقام داشتیم و دلائلی به انتصاب اشخاصی برای این مقام. والبته شخص غیر از مقام است و در نتجه نبودن و از میان رفتن شخص، مقام از بین نمی‌رود. وچگونه متصور است که روزی این مقام به علل و عوامل الغاء شود، و حال آنکه این مقام از راه پایه‌گذاری فطری اسلامی به ثبوت رسیده است و الغاء آن، الغاء فطرت است و الغاء فطرت، الغاء اصل اسلام است. علاوه بر این احکام بسیاری. راجع به حدود و تعزیرات و انفال و نظائر آنها در شریعت اسلام موجود است، که منطوق ادله کتاب و سنت، امامو ابدیت آنهاست و متصدی اجراء آنها همان مقام ولایت می‌باشد. درهرحال مساله ولایت در حال غیبت زنده است، چنانکه در حال حضور (۱۹) باین صورت است که ولایت پیامبر از طریق ائمه شیعه، تا به آخرالزمان ادامه می‌یابد، و در دوران غیبت امام دوازدهم، ولایت — "زنده است چنانکه در حال حضور" ولی این حضور چگونه عینیت میابد؟ فقهای امامیه راه حل قضیه را در نظریه اجتهاد و تقلید دیده‌اند که ذیلا بآن می پردازیم.

اجتهاد و تقلید

اجتهاد از ریشه "جهد" بمعنای صاحب رای شدن در دین است. در کتب فقهی اجتهاد چنین تعریف شده: اِسْتِفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ (کوشش بسیار بمنظور دریافت حکم شرعی). از نظر فقهای شیعه، اجتهاد بر دو نوعست: ممنوع و مشروع. اجتهاد ممنوع یا اجتهاد درای که بمنزله تشریع است ناظر بموردیست که مجتهد حکمی را که در کتاب (قرآن) و سنت (حدیث) نیست وضع کند. علمای اهل تسنن، اجتهاد درای را جائز میدانند که بصورت "قیاس" (۲۰) "استحسان" (۲۱)، "تاول" (۲۲)، "استصلاح" (۲۳) مصداق میابد. بعقیده شیعه اجتهاد "رای" بدعت" است و حرام. شیخ کلینی در "اصول کافی" میگوید: "لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِي كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ" (حکم تمام موارد حلال و حرام و آنچه که مورد احتیاج مردم است در کتاب یا سنت آمده است). روی این اصل علمای شیعه تا قرن پنجم هجری، اجتهاد را باین معنی میگرفته و مردود میدانسته‌اند، ولی در قرون بعد، اجتهاد

مفهوم وسیعتری پیدا میکندوفقهای شیعه بآن جنبه طریقیت میدهند ،یعنی ازطریق کوشش وتدبر (اجتهاد)به حکم شرعی رسیدن،واین اجتهادرا مجازو مشروع میدانند .

مجوزاجتهادآیاتی چندازقرآن است ازجمله : "وَمِنْهُمْ اُمِّيُّونَ لَايَعْلَمُونَ الْكِتَابَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّونَ" (وبعضی عوام یهودکه چیزی نیاموخته ونوشتن نتوانندوتوریه راجزآمال وآرزوی باطل خودنپندارند ،وتنها پابست خیالات خام وپندار بیهوده خویشند) (۲۴) .وبویژه آیه ۱۲۲سوره توبه "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَانَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"(نبایدمومنان همگی بیرون رفته ورسول راتنها گذارند .بلکه چرا ازهرطایفه ئی جمعی برای جنگ وگروهی نزدرسول برای آموختن علم مهیا نباشند؟تا آن علمی که آموخته اندبقوم خودبیاموزندکه قومشان هم شایدخدا ترس شده وازنافرمانی حذرکنند) (۲۵) .بنابراین مجتهدان کسانی هستندکه در علوم اسلامی وفهم قرآن وحدیث واستنباط احکام شرعی تبحروتخصص دارند .وبمرتبهء "فقیه "میرسند .وبنابرروایتی ازامام یازدهم باین مضمون"فَاَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ ،حَافِظاً لِدِينِهِ ،مُخَالِفاً لِهَوَائِهِ مُطِيعاً لِاَمْرِ مَوْلَاهُ ،فَلِلْعَوَامِّ اَنْ يُقَلِّدُوهُ " (وآن فقیهی که خویشتندار است و نگاهدار دین است ،باهوای نفسانی مقابله میکند ،ازفرمان الهی اطاعت میکند- واجدشرایط لازمست -که عوام ازاوتقلیدکنند) .مساله تقلیدمردم (عوام)ازفقیه مطرح میشودوبرای "مرجع تقلید "شدن،فقط فقیه بودن کافی نیست ،بلکه بایدصفات وشرایط دیگری که درحدیث آمده ،درمرجع موجود باشد .دراینکه محدوده وقلمروتقلیدچیست ومردم بایددرچه مواردی از "مرجع تقلیدکنند ،فقها میگویندکه تقلیددر "اصول دین"جایزنیست ومردم باید ازطریق تعقل وتدبربه شناخت اصول دین برسند .اما دراحکام شریعت (حکم شرعی فرعی)این مجتهداست که بارجوع بمنابع استنباط حکم (کتاب ، سنت ،اجماع وعقل)حکم قضیه رااستخراج میکندوعامه مردم مکلف برعایت فتوای اوهستند .درصورتیکه بین مجتهدان اتفاق نظرنباشد ،مردم باید به مجتهد "اعلم "رجوع کنند .راه تشخیص مجتهدوجتهداعلم هم باین طریقست که یا مردم شناخت کافی نسبت به مجتهدی دارندویا اینکه دوخبره (کار - شناس)موردا طمینان آنها ،باجتهادیااعلم بودن کسی شهادت میدهند .

درمساله تقلید ،فقهای شیعه باین حدیث هم استنادمیکنند : "وَاَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا اِلَى رُوَاةِ اَحَادِيثِنَا " (برای دریافت حکم مسائل جدیدبه راویان احادیث مارجوع کنید) .منظورمسائل وموضوعات جدیداست که لزوما حکم آن درکتاب وسنت نیست وفتوای فقیه روشنگرقضیه است .شیخ مرتضی مطهری دراین باره میگویدکه درفقه مواردیست که "فقها

ما بطور جزم بلزوم و وجوب چیزی فتوا داده اند ،فقط بدلیل اهمیت موضوع. یعنی با اینکه دلیل نقلی از آیه و حدیث بطور صریح وکافی ندارید و همچنین اجماع معتبری نیز درکار نیست ،فقهاء از نظر اهمیت موضوع و از نظر آشنائی بروح اسلام که موضوعات مهم را بلاتکلیف نمیگذارد ،جزم میکنند که حکم الهی در اینمورد باید چنین باشد .مثل آنچه در رساله ولایت حاکم و متفرعات آن فتوا داده اند" (۲۶) .بدینترتیب چنین بنظر میآید که مجتهد در صدور فتوا "قادر مطلق" است وحتی درصورت فقدان حدیث یا اجماع معتبر میتواند انشاء حکم کند و بضرس قاطع بگوید که حکم الهی چنین است .این شیوه فتوی بیشتر به "اجتهاد رای" میماند که فقهای شیعه آنرا ممنوع دانسته اند چنین شخصی وباچنین اقتداری برمسند ولایت تکیه میزند "فردیکه در تقوای دینی وحسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع زمه مقدم است ،برای این مقام متعین است ،ودر اینکه اولیای حکومت باید زبده ترین وبرجسته ترین افراد جامعه بوده باشند کسی تردید بخود راه نمیدهد . . . مساله مهمی که اینجاست وهرگز مقام ولایت وکرسی حکومت اسلامی بهرشکلی که با اداره امور مسلمین بپردازد ،نمیتواند از آن تخطی نموده قدمی فراترگذارد ،اینستکه در جامعه اسلامی سیرت وسنت رسول اکرم (ص) باید اجراء شود وروش ولایت چند ساله آن حضرت معمول گردد .زیرا نظر باینکه اصل مساله ولایت (چنانکه گذشت) درجامعه اسلامی جنبه ثابت دارد وبهمین جهت جزء شریعت است .از جهت اصل ثبوت وکیفیت آن نیازمند به حکم خدا میباشد و خدای متعال سیرت آن حضرت را به منطوق آیات کثیره قرآنی پسندیده و امضاء نموده است ، و نسبت به مسلمین به بیشتر از اینکه از روش رسول اکرم (ص) تبعیت کنند اذن نداده" (۲۷) .

بنابراین فقیه و مجتهد عهده دار مقام ولایت و "حکومت اسلامی" در دوران غیبت کبری است .او باید "روش ولایت" پیامبر و ائمه شیعه را رعایت کند و از "سیرت وسنت، رسول" نمیتواند تخطی نماید .ولایت او هم ،چون پیامبر و ائمه "تکوینی" است زیرا که او "نایب الامام" است وولایت او مقتبس از ولایت امام غایب است .بعقیده دکتر شریعتی در دوران غیبت کبری "رهبری و هدایت امت بر عهده خود امت گذاشته میشود تا براساس همان ایدئولوژی مترقی تشیع ،عالمترین وعادلترین راهبر را از میان خود برگزینند تا به نیابت امام معصوم ،وهمانند او ،وبراساس استراتژی ائمه شیعه ،سنت مبارزه دویست وپنجاه ساله آنها را ادامه داده ،امت اسلام وجامعه بشری را در راه مبارزه مستمر آنها بر علیه نظام مستمر تاریخ ،زورمند وزرمند ومزور ، راهبری کنند" (۲۸) .

نحوه گزینش، همچنانکه قبلاً گفتیم، از طریق انتخابات مستقیم یا غیر مستقیم (نظیر انتخاب پاپ توسط کاردینالها) نیست و بیشتر حالت "شیاع" دارد. مجتهد اعلم عهده دار این مقام است و بقول سید محمود طالقانی "تمرکز مرجعیت در فرد یا افرادی، از قرن اخیر هجری که نظریهٔ وجوب تقلید اعلم پیش آمده، شروع شده است. البته ایشان معتقد به "شورای فتوی" بودند که "بریاست یک یا چند تن از علماء بزرگ و مورد قبول عامه، در یکی از مراکز علمی در هر ماه یا چند ماه یکبار تشکیل شود." (۲۹). ولی با ذکری از انتخاب نرفته و مجتهدان "مورد قبول عامه" در شورای فتوی عضویت دارند. در تاریخ شیعه، هیچگاه مردم رهبر مذهبی و مرجع تقلید را انتخاب نکرده اند. حتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی، رهبری خمینی مفروض قلمداد شده. اصل پنجم میگوید: "در زمان غیبت حضرت ولیعصر... در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهدهٔ فقیه عادل و باتقوی، آگاه بزمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند. و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد، رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا، طبق اصل ۱۰۷، عهده دار آن میگردد." و در اصل ۱۰۷ آمده که هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم بمرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همانگونه که در مورد... خمینی چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همهٔ مسئولیتهای ناشی از آنرا بر عهده دارد. در غیر اینصورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند، بررسی و مشورت میکنند. هرگاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند، او را بعنوان اعضای شورای رهبری تعیین و بمردم معرفی میکنند." با اینکه انتخاب رهبر یا شورای رهبری توسط "خبرگان منتخب مردم" صورت میگیرد ولی آزادی انتخاب مردم محدود است و فقط میتوانند کسانیرا انتخاب کنند، که "خبره" باشند، یعنی بمرتبهٔ اجتهاد رسیده باشند و این خود مجتهدان هستند که شرعاً صلاحیت رسیدگی باین موضوع را دارند که چه کسی مجتهد است. یعنی مرجع ثالثی بین مردم و رهبر یا رهبری، حکومت ندارد. شخص یا اشخاصی در حوزه های علمیه شهرت و اعتباری بهم میزنند، و حداکثر دستخطی از یک یا چند مجتهد سابق برخود دارند، که بدرجه اجتهاد رسیده اند، و مردم هم ناگزیر از تمکین و تبعیت از آنان هستند. "ولی فقیه" یا مرجع تقلید در بین اینان، شاخصیت و مرجعیتی پیدا میکند و بمرور "مورد قبول عامه" قرار میگیرد و این مقبولیت فقط در گرو علم و تقوای او نیست. بلکه به کمیت مریدان و طلابی که بهنگام نماز جماعت با او اقتدا میکنند، و یا در مجلس درس او حاضر میشوند و از محل "وجوهات شرعی" از او شهریه دریافت میکنند، نیز بستگی تام دارد. کم نبوده اند مجتهدانی که از مراجع زمان خویش "اعلم" و "اتقی" بوده اند

ولی چون اعتنائی بمقام و موقعیت مرجع نداشته ،و از وارستگی بیشتری بهره داشته اند ،درگمنامی و مهجوری زیسته و مرده اند .

الغرض ولایت فقهاء ،ادامه ولایت پیامبر و امام است وحکم "ولی فقیه "لازم الاجراء ولازم الاتباع ،زیرا که "نایب معصوم "است وبر احکام شریعت آگاهی دارد و مردم حق چون وچرا و استیضاح و بمراتب اولی استنکاف ندارند "کنجکاوی کردن،اما کردن"ولیت ولعل کردن درمبارزه خطرناکست .باید اطاعتی کورکورانه وتشکیلاتی داشت .وهمینکه فرمان از رهبری قابل اعتماد رسید ،بیچون وچرا اطاعت کرد...این معنای تقلیدیست که در تشیع وجود داشت وشیعه پیروی از امام را براساس آیه اطیعوا الله...توجیه میکند ، و امام را اولی الامر میداند که خدا اطاعتش را در ردیف اطاعت از خود واطاعت از رسول برشمرده است وهمین تقلید نیز برای رهبر غیر امام که نایب اوست درشیعه شناخته میشود" (۳۰) .این کلام شریعتی است .همدرجای دیگر میگوید در "دوران غیبت بزرگ ،رهبری وهدایت خلق وبسط حکمت واستقرار عدالت وقسط یعنی آنچه که رسالت نبوت وامامت بود بعهده علم است ...د و ره غیبت ،دوره نفی مسئولیت وانتظار منفی ظهور نیست ...در این دو ره عالم رسالت و مسئولیتی مشخص،سنگین وصریح در برابر خدا و مکتب و علمش و در برابر امام و مردم بعهده میگیرد و این ،عبارتست از نیابت ...مسئولیت ووظیفه علم .رهبری خلق وحکومت بر مردم وآموزش دادن وآگاهی بخشیدن به توده..." ایضا :"بر عالم آگاه و مسئول اسلامیست که با حق اجتهاد فتوی و تحقیق آزادی که دارد این مسائل (حوادث واقعه)را با بینش اسلامی وبر اساس مبانی علمی این مکتب طرح کند...ورهبری مردم را بر عهده گیرد" . ایضا :"مسئولیت عالم مذهبی،ایجاد یک انقلاب شیعی است در نوع برداشت وفهم مذهبی زمان ما .مسئولیت گستاخ بودن در برابر مصلحتها .در برابر عوام و پسند عوام .وبرذوق وذائقه وانتخاب عوام شلاق زدن .ورهبری اجتهاد و علم را تحمیل کردن وعوام مذهبی را بدنبال اجتهاد و فکر و برداشت خویش کشاندن" (۳۱) .

تصور نرود که این بینش منحصر به دکتر شریعتی و "اسلام علوی" اوست . قبلا با گفته های علامه طباطبائی آشنا شدیم .اگر شریعتی این سخنان را در سال ۵۰ ایراد میکند ،ویحتمل گفته شود که تحت تاثیر نظریات خمینی درباب "ولایت فقیه "و "حکومت اسلامی"بوده ،عقاید طباطبائی مربوط بسال ۴۰ـ ۴۱ است .درهمین اوان "مهندس بازرگان"چنین میگوید :"اگر ما به فقه و اجتهاد و تقلید اهمیت میدهیم از این جهت است که آئینه زنده و تمام نمای کلیه مظاهر و شئون زندگی مادی و معنوی و محور آمال و افکار و فعالیتهای جامعه مسلمان باید باشد .طرف صحبت در این مقال خصوصا مراجع تقلید میباشند ،ولی با قتضای مطلب وارتباط موضوع از مرجعیت بزعامت وولایت

وبطورکلی بروحانیت نیزتعمیم‌پیدا میکند...آن زنجیری که‌باید مابین سلسله‌ائمه‌ما ن برحق وشهدای گذشته ،با امام غائب غالب محبوب آینده پیونددداشته‌باشد ،بدست وبوجودزعمای دین ومراجع‌تقلیدا تصال وارتباط پیداکند...درکتب فقه‌ما ،باب مخصوصی با عنایت بطرزاداره‌امت‌ومباشرت درامورواموال عمومی وکفالت واحتیاجات شهری یا مملکتی بازشد.... اگرپیشوایان دینی ما چنین نقشه‌هائی وکارهائی را ازروزگارپیشین‌در پیش گرفته‌بودند ،ازدیرزمانی حکومت اسلامی واقعی که‌هم‌ملی ودمکراتیک است وهم‌خدائی ،نصیبمان شده‌بود .بدون توسل بانقلاب وخونریزی حق به حقدار میرسیدوجوروفسادومعصیت ازصحنهٔ کشورپاک میشد" (۳۲) .وبالاخره سیدمحمدبهشتی درهمین روزها میگوید :"با غیبت امام‌دوازدهم‌حضرت ولی عصر (عج)وکوتاه‌بودن دست مردم‌ازحکومت علم‌وعدل آنحضرت شئون غیر اختصاصی امامت بهمه‌کسانیکه‌شرایط آنها راداشته‌باشندمنتقل میشود. ...واگرحکومت ،حکومت اسلامی وپایبندبمقررات اسلام‌نیست یا بوظیفهٔ خودعمل نکرد ،مسلمانان بایدهمچون مواردیگر ،اورابااین اقدام وا- دارند ،وگرنه‌تشکیلاتی فراهم‌سازندکه‌انجام این کارخطیررا بعهده‌گیرد. ..." (۳۳) .

منظورما این نیست که‌شریعتی وبازرگان وطباطبائی وطالقانی ومطهری وبهشتی بینش اسلامی واحدی داشته‌اند .به‌یقین اسلام‌انقلابی شریعتی با اسلام‌آزادیگرایانه (لیبرال)بازرگان واسلام "فقاهتی"مطهری وبهشتی ، تفاوتهائی دارد .اما وجه‌مشترک هرسه‌بینش - برای طالقانی وطباطبائی نتوانستیم‌جایگاه‌مشخصی دراین سه‌بینش سراغ‌کنیم .شایدطالقانی حد فاصل شریعتی وبازرگان باشدوطباطبائی حدفاصل بازرگان ومطهری - اعتقادبمساله‌مرجعیت وولایت امروبالاخره‌استقرارحکومت اسلامی طراز حکومت پیامبروعلی است .هرسه‌بینش متفق‌القولندکه "لقدکان لکم‌فی رسول‌الله‌اسوه‌حسنه" (شما رادراقتدای برسول خدا ،چه‌صبرومقاومت با دشمن وچه‌دیگرازاوصاف وافعال نیکو ،خیروسعادت بسیاراست) (۳۴) . و "من رغب عن سنتی فلیس منی" (آنکس که‌ازسنت من رویگرداندازمن‌نیست) فارق نظربازرگان ازدیگران اینستکه‌بازرگان حکومت اسلامی را"دمکراتیک" میداند .درحالیکه‌دیگران،یاچون علامه‌طباطبائی دمکراسی را بنقد میکشدومیگوید :"درجامعه‌اسلامی بایدحق وصلاح‌واقعی اسلام‌ومسلمین اجرا شود ،خواه‌مطابق خواست اکثریت بوده‌باشدوخواه‌نه "ویا بصراحت متعرض این موضوع نشده‌اند .ولی توصیفی که‌ازحکومت اسلامی ومقام‌وموقعیت "امام "بدست میدهند ،بادمکراسی سازگاری ندارد .واردراین مقوله‌هم نمیشویم‌که‌کدامیک ازاین بینشها "اسلام‌راستین"را نمایندگی میکند .هر بینشی ازدیدگاه‌معتقدانش"راستین"است وبقول مولانا :

هرکسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من

فعلا ادامه این بحث را رها میکنیم و در ختام مقال دوباره بآن خواهیم پرداخت

واقعیت اینستکه اسلام هرگز در ایران حضور صوری نداشته و طی قرنها ، روحانیت و مرجعیت در حکومت دخالت موثر داشته است . سلاطین ایران حافظ و مروج مذهب بشمار میآمده اند . قوانین مملکت عمده ، احکام شریعت بوده . بسیاری از امور و مشاغل اجتماعی از قبیل قضاوت ، اجرای حدود و تعزیرات ازدواج ، طلاق ، اداره موقوفات عام ، تنظیم اسناد عقود و معاملات ، تعلیمات و اداره مدارس و مساجد و . . . را روحانیون تصدی کرده اند . مجوز این دخالت وصلاحیت ، مقام و موقعیت آنان به عنوان "ولایت" یا "مرجعیت تقلید" بوده و بس . ساختار حکومت در ایران ، حتی پس از انقلاب مشروطیت ، مذهبی بوده روحانیون و مراجع هیچگاه به نماز و مسجد و مریدان خاص خود بسنده نکرده اند آنان در زندگی اجتماعی حضور داشته اند . قدرت سیاسی از قدرت مذهبی جدا نبوده و ضمن اینکه با هم رقابت داشته اند ، پاس یکدیگر را هم نگاه میداشته اند . حکومت مشروعیت خود را از مذهب کسب میکرده و اعطای این مشروعیت توسط ارباب مذهب ، صورت میگرفته . سلاطین غزنوی بقصد جهاد با کفار به هندوستان لشگر میکشند . سلاطین آل بویه مروج مذهب هستند . علمای مذهبی غالبا مورد توجه سلاطین و مشمول عنایات و مراحم مادی ، و معنوی آنان بودند . مقام و منزلت مذهب شیعه و روحانیت در روزگار صفویه نیازی بشرح و بسط ندارد . در سلسله های بعد و بویژه در دوران قاجاریه هم کم اهمیت تر ، از زمان صفویه نیست .

تجربه جنگهای گذشته ایران و روس و معاهده گلستان مانع از این نمیشود که "فتحعلیشاه" برای وفتوای مجتهدان گردن نگذارد . آقا سید محمد اصفهانی مرجع تقلید زمان ، از "عتبات عالیات" عازم تهران میشود . "بعد از ورود ایلچی (روس) علمای اعلام و مجتهدین با احترام باردوی معلی آمدند ، و آنچه ایلچی از صلح و مصالحه سخن راند ، علما را مقبول نیفتاد و اعلیحضرت همایون را برجهاد تحریص کرده و از وجوب آن سخن راندند و اصرار کردند" (۳۵) در قضیه تحریم تنباکو ، حتی جعل فتوی میشود . آدمیت مینویسد : "آهنگ اعتراض نخست از شیراز برخاست ، مهمترین منطقه تنباکوخیز . از آنجا به کرمان ، اصفهان ، خراسان ، آذربایجان ، و پاره ای ولایات دیگر سرایت یافت طردا عتبار نامه از جانب میرزا حسن آشتیانی مجتهد پایتخت ، و نشر حکمی بنام میرزا حسن شیرازی مرجع تشیع مبنی بر تحریم تنباکو ، بحرکت جمعی قوت بخشید . . . نشر آن حکم مرجع تشیع دروغ سیاسی بود . همچون بسیاری از دروغزنیهای دیگر که تاریخ ثبت کرده . روس در رقابت با حریف انگلیسی اش فعال بود . ملک التجار هم آدم دغلکاری بود ، بهیچوجه انگیزه ملی نداشت . . . آن ملای آشتیانی هم مجتهد پرهیزگاری نبود . همچنانکه رشوه

ظاهر و آشکار گرفتن را از بدعتهای او شناخته اند. (۳۶). کار اعتراض مردم بالا میگیرد و در اعلان نامه ها تهدید به "جهاد" میشود و میرزا حسن شیرازی طی تلگرافی خطاب به شاه چنین میگوید: "اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخلهٔ مملکت، و مخالطه و تودی آنها با مسلمین، و اجرای عمل بانک و تنباکو و راه آهن و غیره از جهاتی چند منافی صریح قرآن مجید و نوامیس الهی، و موهن استقلال دولت و مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است" (۳۷). عکس العمل شاه در قبال این تلگراف جالب است و حاکی از نگرانی او از نفوذ و اعتبار روافزون احتمالی مرجع تقلید. طی دستخطی، نایب السلطنه چنین مینویسد: "حقیقةً حالت این علما و مردم محل تعجب است که چقدر در جهالت هستند و هیچ نمیفهمند که حالا دنیا در چه حالت و وضعت . . . آمدیم بر سر دخانیات و بانک و راه آهن. دولت عثمانی و سلطان آن که خود را خلیفه پیغمبر . . . میدانند حالا پنجسال است که تمام اینها را بلکه چندین صد دفعه از اینها بالاتر را به دول خارجه اروپا و کمپانیهای آنها داده است. و اگر میدانستند که خلاف قرآن و شریعت، و خلاف استقلال سلطنت است، چرا میدادند . . . حالا بقول آقا میرزا حسن شیرازی این قراردادها و کمپانیها را جواب داده، میگوئیم: "نمیخواهیم. بروید". مگر آنها و دولت انگلیس به همین یک حرف ما که خلاف شرعست و بروید خواهند رفت و قبول خواهند کرد؟ هنوز آن فقره جهادیه علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتحعلیشاه بیچاره را واداشتند با دولت روسیه به جنگ و جدال انداخته، از نظرها، دور نشده است. و هرچه دولت ایران تا بحال میکشد از نتیجه همان نصایح علمای آنوقت کربلا و نجف است و حالا یقینا تجدید آن لازم نیست . . . حاجی میرزا حسن البته اعلم علماست. لیکن اگر ساعت سازی و نجاری نداند عیب او نیست. اگر از کارها و رموز امور دولتی عاری و عاطل است، بحثی ندارد" (۳۸). نقش روحانیت در انقلاب مشروطیت فصل جداگانه ای از گفتار ما را شامل است که بعدا به آن خواهیم پرداخت.

وجود دو حکومت "شرعی" و "عرفی" در ایران طی قرنهای متمادی واقعیتی تاریخی است. به قول حمید عنایت "یک جنبه از اندیشه سیاسی مسلمانان هست که بکلی تصویر دیگرگونی از رابطه بین حکومت کنندگان و اتباع حکومت ارائه میکند و نباید آنرا ناگفته گذاشت. و این تصویری است که در نوعی از متون مشهور به اندرزنامه و نصیحت الملوک که به قلم نوابغی چون غزالی و خواجه نصیر طوسی و سیاستمدارانی نظیر نظام الملک نوشته شده جلوه گراست، و نظریه ای راجع به پادشاهی در آنها مطرح شده که بروشنی متاثر از عقاید و آراء ایرانیان پیش از اسلام راجع به حکومت است. هرچند که به هیات مناسب اسلامی آراسته شده است. میتوان نمونه هائی از این برداشت را حتی از آثار فقهائی که از استبداد به عنوان شر کمتر در مقایسه با هرج و مرج دفاع

میکنند ،پیدا کرد .در اینجا بر عدالت بعنوان شرط لازم ولاینفک حکومت ، وبر عواقب ناگوار بیعدالتی ،ونیز حکومت در راه آرمان دین ورفاه مردم به عنوان تنها عامل مشروطیت دهنده که استفاده ٔ استثنائی از استبداد ، تاکید شده است ." (۳۹) .درچنین بینش مصلحت گرایانه ای ظهور احادیثی نظیر "اَلْمُلْکُ یَبْقیٰ مَعَ الْکُفْرِ وَلایَبْقیٰ مَعَ الظُّلْمِ" (حکومت با کفر پایدار میماند ،ولی با ظلم نمیماند)معنی و مفهوم پیدا نمیکند .حکومت شرعی برای متصدیان آن منبع درآمد و عایدی سرشار بوده که به "خمس" و "سهم امام" ، و "ادارهٔ موقوفات" محدود نمیشده و از محل "انعامات و احسانات" که از طریق "حکام وسلاطین جور" به حضرات میرسیده و آنرا به حساب "جزیه یا باج" میگذارده اند ،هم مستفیض و بهره مند بوده اند .

داوری ما در این نوشتار بر بنیان "حکم بر غالب" است و در بین عالمان دینی ،آزادگانی هم بوده اند که گوشهٔ عزلت اختیار کرده و حول محور قدرت و ارباب زر وزور نگشته اند ،و این اختصاص به علمای شیعه ندارد .این کلام از "غزالی" است که : "دشمن ترین علما نزد خدای تعالی ،عالمانند که به نزدیک امرا شوند" .هرچند که همو مصلحت گرایانه بحکومت خلفای عباسی مشروطیت میبخشد و عقیده دارد که : "وظیفهٔ خلافت همانست که علی الاقاعده بر عهدهٔ متصدی آن که از خاندان عباسی است قرار دارد ،و وظیفهٔ حکومت در سرزمینهای مختلف توسط سلطانها که با خلافت بیعت کرده اند اجرا میشود در این ایام حکومت صرفا تابع قدرت نظامی است ،و هر آن کس که دارنده قدرت نظامی باشد و بیعت کند خلیفه است " (۴۰) .

نقش روحانیون در انقلاب مشروطیت

در اینکه عده ای از روحانیان و علما و مراجع تشیع در تحقق مشروطیت ، نقش و سهم موثری داشته اند ،تردیدی نداریم .اما آنچه که در خور تامل و تحقیق میدانیم اینستکه :

۱ـ اینان آغازگر مبارزه و نهضت نبودند .

۲ـ در پی تاسیس نظامی مبتنی بر اصل "حاکمیت ملی" و حکومت قانون منبعث از اراده مردم نبودند زیرا که ،یا اساسا شناختی از چنین نظامی نداشتند و یا اینکه ،درصدد سازگار نمودن اصول مشروطه با احکام شریعت بودند .

۳ـ داعی و انگیزه اصلی آنان ،محدود کردن حقوق و اختیارات شاه بود ، و برخی از آنان چون "سید عبدالله بهبهانی" ،که بیشتر بفکر جاه و مقام و افزودن قدرت خویش بودند ،تحدید اختیارات شاه را ملازم با افزایش حقوق و اختیارات خود میدیدند .

۴ـ آن زمان که نیت ترقیخواهان و مشروطه طلبان بر آنان معلوم و مکشوف شد ،داد "واشریعتا" و "واسلاما" سر دادند ،و بجز چند تن معدود ،با نظام حاکمیت ملی و حکومت قانون به مقابله و معارضه برخاستند .

اوج جنبش از قضیهٔ "نوز بلژیکی" آغاز میشود که با لباس آخوندی، در بالماسکه ظاهر شده و عکس او انتشار میابد. تجار از تصدی گمرک توسط "نوز" ناراضی هستند و به علماء تظلم میبرند. اوراقی در شهر پخش میشود که "بر هر مسلمان مومنی واجبست که "نوز" کافر را بکشد". سید عبدالله بهبهانی شرحی از مظالم "نوز" به "عین الدوله" صدراعظم مینویسد و میخواهد که "اصلاحی از تعدیات مسیو "نوز" شود. اصلا محل اعتنا نشده، حجت الاسلام هم به جهاتی چند، که عمده کدورات شخصی که از شاهزادهٔ صدراعظم بوده، مطلب را دنبال کرده، ماده غلیظ گردید" (۴۱). بهبهانی هواخواه "اتابک" و دشمن "عین الدوله" است. شب تاسوعا بر سر منبر میشود و زیرکانه از احساسات مردم استفاده میکند و به جلوه گری مقام واقعیت خود میپردازد. میگوید: "همهٔ علماء و طلاب (از عامه مردم صحبتی نیست) که در این محضر جمع هستند شکایت دینی دارند، و اصرار میکنند حکم قتل این ملعون و حرامزاده بیوجدان را بدهم. من لزومی به چنین حکمی نمیبینم، عملی که او در جسارت نسبت به پیغمبر ما و علماء مرتکب گشته، او را مستوجب این میسازد که هر مسلمانی او را بکشد. هیچ لازم به فتوا دادن نیست. کشتن سگ ساده ای ابدا مشکل نیست. فعلا آرام باشید و مشغول عزاداری تا جواب عریضه ایکه بشاه نوشته شده و عزل و اخراج آن مردخواسته شده، برسد" (۴۲). سید با تردستی تمام ضمن اینکه نوز "ملعون حرامزاده" را "مهدورالدم" اعلام میکند، که کشتن او حتی نیاز به فتوی ندارد، نمیخواهد مسئولیت اقدام باین امر را با صدور "فتوی" بگردن بگیرد. او خیال دیگری در سر میپروراند و قصد معامله دارد. هم به شاه عریضه مینویسد و هم بمراجع نجف، که بدواطی تلگرافی موقعیت او را چنین تثبیت میکنند: "... تظلم و شکایت اهالی از تعدیات مسیو نوز مسیحی، به حدی رسیده که دیگر اغماض نتوان کرد. وجود شریف امروزه، حامی اسلام و خیرخواه مسلمین است. لازم است محض حفظ اعراض و اموال و نفوس مسلمانان، رفع و دفع ید آن ظالم را با تمام اجزاء او از بلاد مسلمین نموده، تکلیف عموم همین است. هرکس هم با هر لباس، حمایت از او بنماید، فاسق و حالش حال اوست. محمدکاظم الخراسانی. عبدالله مازندرانی. نجل المرحوم الحاج میرزا خلیل" سپس ضمن نامه مبسوطی با و مینویسند: "... عجالتا از جانب خود، و ابلاغا از حضرت شیخ اعظم حجت الاسلام آقای حاجی (شاید مقصود حاجی میرزا حسین تهرانی باشد) دامت برکاته، و دیگران عرض میکنیم: "با نبودن پادشاه، اَیَّدَهُ وَنَصَّرَهُ، ورود و دخول در کار به هیچوجه صلاح نیست. لیکن باید حضور اقدس ولیعهد، خَلَّدَ دَوْلَتَهُ، بواسطهٔ بیغرضی بعرض برسانید که: دشمن و دزد خانگی در مقام تخریب بیت الخلافه و دارالسلطنه شخص شماست. بقدریکه برای علی حضرت همایونی اغفال نموده اند از حضرت اقدس نشده است. فی الواقع رفع و دفع این موانع در عهدهٔ آن حضرت است. مبادا خدای نخواسته، رفته رفته

رشتهٔ امور منقصم و دیگر چاره پذیر نیست .بر عساکر دعا این مطالب لازمست" (۴۳) .مراجع نجف هم نه در فکر انقلاب هستند و نه خواسته ای در جهت برقراری مشروطیت و حکومت قانون و احیاء حقوق ملت دارند .دوام دولت شاه و ولی‌عهد را مستدعی هستند ،چرا که روحانیون "عساکر دعا "یند .ماهها میگذرد و شاه از فرنگستان مراجعت میکند و حضرات علماء به "لیت و لعل" کردن مشغولند . جوش و خروش مردم با لا میگیرد .اوراق و اعلان در کوچه و بازار پخش میشود که "ظلم حکام در بلاد و اصل مصیبت است .از این رعایای بیحس بی‌اتفاق کاری ساخته نیست .چاره منحصر است باقدامات مجدانهٔ علمائی اعلام که برحسب غیرت مسلمانی جلو افتاده تا مردم متابعت نمایند . . ."در وهلهٔ اول علما را تشویق بقیام میکنند و بعد به تحذیر و تهدید میپردازند که "آن وقت بعضی مردم به هرنحو معامله که با وزراء بکنند ،با علماء هم خواهند کرد "و بالاخره مانع کار را "امیر بها در "میبینند و میگویند که علماء اعلام حکم کنند او را بکشند .این پدرسوخته ،به قانون شریعت اسلام خونش هدر است" .در عریضه ای خطاب به "بهبهانی" چنین مینویسند : " . . .چون این مطلب از مطالب واضحه ی مسلمه است که در هر عصر و زمان ،او امر الهیه و احکام حقانیه ی ربانیه ، به واسطهٔ انبیاء و از انبیاء به واسطه ی اوصیاء و از اوصیاء بواسطه ی نواب خاص و از نواب خاص بواسطه ی علماء روحانیین به خلق میرسیده ،که در واقع ، علمای هر عصری ،مروج احکام مبین و مشرح دین و مذهبند ،نگاهداری حدود شریعت اسلام تکلیف علماء اعلام بوده . . ."بعد به ذکر مظالم و مفاسد و منکرات میپردازند که : "فقره ی عزل مسیو نوز برحسب آیه قرآن است که تسلط کفر بر مسلم حرام است) فقره ی عدالتخواهی برحسب آیه قرآن است .فقرهٔ حجاب زنها از احکام اسلام است "حبل المتین" قدح کرده است" و ایضا علما به حرکت و نهضت تشویق و ترغیب میشوند که : "ما مسلمانها به جهت خونریزی تاکنون ملاحظه کرده ایم ،هم به ملاحظهٔ شاهدوستی ،والا زهیچ قومی ضعیفتر نیستیم .از برکات اسلام ،از عهدهٔ مقابله با دولت هم برمی‌آئیم .چون علماء اعلام پیشوایان دین و آئین ما هستند ،شما ها را شفیع و واسطهٔ عرایض خود کرده . . ."در اعلامیه ها ئی که در این اوان با مضای "هیئت اسلامیه " ، "هیئت ملیه اسلامیه " ، "فرشته بشری" انتشار میابد ،بکرات این مساله یادآوری میشود که "امروز قانون مسلمانان احکام قرآن و شریعت اسلام است و پیشرفت و ترویج او امر شرعیه در عهده ی علمای اعلام است" یا خطاب به دولتیان می گویند که : "دولت حقه ی اسلام را ضعیف ،ملت و مملکت اسلامیان را به خاچپرستان ،به مقدماتی که پیش آمده ،واگذار نموده "یا اینکه "هرگاه از یک صد و پنجاه سال قبل الی کنون ،روسای مغرض و ملحد روحانی و جسمانی مملکت ایران ،این قواعد مقدس اسلام را بلا اجراء و مختل گذاشته اند . . ." (۴۴) .شاه از بهبهانی استمالت میکند و پولی هم از "عین الدوله "برای "تقسیم میان طلاب" می رسد ،اما نوز

"در برابر تمام کوششی که از جانب نزدیکان "سید عبدالله "در باچگرفتن از او شدست ایستاد" (۴۵).

کار اعتراض مردم بالا میگیرد و رهبران روحانی ناگزیر از همراهی با آنان میشوند، به خصوص که به حقوق یکی از آنان تجاوز هم شده بود. تولیت مدرسه مروی را از اولاد میرزا حسن آشتیانی گرفته و به امام جمعه داده بودند این است که در بست نشینی حضرت عبدالعظیم، ضمن اینکه عزل نوزراخواستار میشوند، از اعاده تولیت مدرسه به ذوی الحقوق قبلی و همچنین برداشتن تحمیر دولتی از قفل مستمری آقایان علمای "سخن میرانند. یعنی اینکه حضرات برای خود حقوق ویژه میخواهند و حاضر به پرداخت مالیات نیستند. در جریان بست نشینی، عناصر اصلاح طلب فکر ایجاد "عدالتخانه دولتی" را به آنان القاء میکنند که منجر به صدور دستخط شاه میشود. مفاد این دستخط مبین این واقعیت است که منظور فقط اسکات علماء است. دستخط چنین است "جناب اشرف اتابک اعظم. چنانکه مکرر این نیت خودمان را اظهار فرموده ایم، ترتیب و تاسیس عدالتخانهٔ دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت، از هر مقصود مهمی واجبتر است. و این است که بالصراحه مقرر میفرمائیم برای اجرای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامیه، که عبارت از تعیین حدود و اجراء احکام شریعت مطهره است، باید در تمام ممالک محروسهٔ ایران عاجلا دایر شود... والبته این قبیل مستدعیات علمای اعلام که باعث مزید دعاگوئی است همه وقت مقبول خواهد بود". حضرات علماء مظفر و منصور به شهر باز می گردند و به حضور ملوکانه می رسند و مشمول عواطف و مراحم ایشان میشوند. مردم نا راضی هستند و اعلامیه پرانی همچنان ادامه دارد. که "قناعت کردید به دو کلمه دستخط ملوکانه، که امروز قریب دو ماه است معاودت به شهر شده، اصلا اثری از همراهی ظاهر نیست." و "ای علماء کرام تا اجرای مستدعیات شما نشود، ساکت نشوید. برای بیچارگان شیراز و کرمان و اصفهان و تبریز و همدان و کرمانشاهان و قم و کاشان ضررها دارد. برما رحم نمی کنید، بر آن بیچاره ها رحم کنید. بر نوع علما رحم کنید. که نام شما هم به ننگ و بدنامی منتشر نشود که پول گرفتید از حقوق یک ملت صرف نظر کردید" (۴۶). بالاخره سید محمد طباطبائی ناگزیر از اقدام میشود و به اتابک مینویسد که اصلاح خرابی ها "منحصر است به تاسیس مجلس و اتحاد ملت با دولت و همدست شدن علماء با رجال دولت". و بعد زنها رمی دهد که: "نمی خواهیم مورخین بنویسند که دولت قاجاریه به مظفرالدین شاه منقرض و ایران در عهد آن پادشاه بر باد رفت و شیعه از آن زمان ذلیل و خوار و زیردست اجانب شدند". (۴۷). فکر تاسیس "مجلس" هم چون "عدالتخانه"، از روحانیون نبود و به قول یحیی دولت آبادی، در جلسه فوق العاده دربار توسط احتشام السلطنه مطرح شد و مقبولیت عامه یافت (۴۸). افکار عمومی تحت تاثیر عنصر روشنفکر بود

وروحانیون هم‌مطابق معمول، مجذوب وگاهی مرعوب مریدان، بدون اینکه شناختی از خواسته‌های مترقیانه‌ای نظیر "مجلس ملی"، "آزادی"، "مساوات" قانون اساسی" ونظایر آن داشته باشند. از این رو در مهاجرت به قم، عنصری نظیر شیخ فضل‌الله نوری هم درکنار سیدین طباطبائی بهبهانی، حضور دارد علماء خواستار عزل عین‌الدوله هستند وطلاب متحصن درسفارت انگلیس، مستدعی تاسیس "مجلس معدلت که حاوی برا جرای احکام قانون محمدی" باشد و "روسای متحصنین ومحصلین مدارس..." منظورخودرا تشکیل مجلس شورای ملی اعلام‌داشتند" (۴۹). عنصر مردم‌بآن حدا زرهبران روحانی جلوتراست که می نویسد: "اگر علماء از درتسلیم درآیند، اینان ایستادگی خواهندورزید" شاه‌طی تلگرافی حضرات‌را دعوت به‌بازگشت میکندوآنان پاسخ‌می دهندکه "تجاوزات‌وتعدیات اولیاء اموروعدم‌اعتناء درا جراء احکام الهیه‌وا وامر شرعیه‌واشاعه‌فواحش ومنهیات وارتکاب محذورات‌دینیه، درخاطرخطیر همایونی مکنون ومرکوزاست، که‌تاسیس مجمع‌ومجلس عدالت فرمائید... این مقصدمهم‌اسلامی که موجب اعلام‌کلمه‌حقه‌ومزیدقوت سلطنت اسلامیه‌است ...استدعای دولتخواهانه‌جماعت ودعاگویان وقاطبه علماء اعلام‌ورعایای پادشاه‌اسلام‌است (که)...تحت‌نظارت وریاست وفرمانفرمایی شخص شخیص پادشاه‌اسلام (تشکیل)...واصلاح‌امورمسلمین برطبق قانون مقدس واحکام متقن شرع‌مطاع که‌قانون رسمی وسلطنتی مملکت است، معلوم‌ومجری شود" (۵۰). حسین پیرنیا، پسرصدرا عظم‌جدید (مشیرالدوله) بدیدار بست نشینان می رودبا این پیشنهادکه مجلس باید "تابع‌ارادهٔ سلطانی باشد، نه‌آن‌که شاه ملزم‌باشدبه‌اجراء حکم‌مجلس". تجاروکسبه پاسخ‌می‌دهندکه "مجلس باید حاکم‌مطلق باشد...وچنانچه‌درقضیه‌ای مجلس حکم‌داد، بایدا علیحضرت آن حکم‌را امضاء واجراء فرمایند". بعدا زدراستمالت علماء برمی‌آیندکه: "مجلس به‌تصویب ومیل علمء اعلام‌تشکیل شود"، ولی مردم‌زیربارنمیروند وشاه‌بناچارفرمان تشکیل "مجلسی ازمنتخبین شاهزادگان وعلماء و تاجاریه‌واعیان واشراف‌وملاکین وتجاروا صناف" را صادرمی کند، که "به اجراء قوانین شرع‌مقدس شروع‌نماید". اما مردم‌نسخه‌های فرمان را پاره می کنند. دستخط دیگری دوروزبعد، ۱۶جمادی الثانی۱۳۲۴، صادرمیشودکه "امرومقررمیداریم‌که مجلس مزبوررا بشرح‌دستخط سابق صحیحا دایرنموده بعدازانتخاب اعضاء مجلس، فصول وشرایط نظامنامه مجلس شورای اسلامی را موافق تصویب وامضاء منتخبین، بطوری که موجب اصلاح‌عموم مملکت، و اجرای قوانین شرع‌مقدس مرتب نمایند..." بست نشینان باز هم‌راضی نمیشوندونمایندگان آنان بدیدارصدرا عظم‌می روند. مذاکرات پیرامون تشکیل مجلس است"صدرا عظم‌می گفت که‌شورای اسلامی بایدباشد. آقاسید حسین بروجردی (یکی‌ازنمایندگان)گفت، شورای ملی بایدباشد. صدرا عظم

گفت :من شورای ملی نمی دهم .آقای سیدحسین گفت:ما به‌قوه ملت ،شورای ملی را می گیریم .پس از مذاکرات‌بسیار بنا شد ،آقایان با مشیرالممالک ومحتشم‌السلطنه در مجلسی دیگر نشسته ،گفتگوکنند .پس از مذاکرات‌نتیجهٔ مجلس این شدکه :مجلس شورای ملی باشد" (۵۱) .علماء دربرابر عمل انجام شده‌قرار می گیرندوبه‌تهران باز میگردند ،درحالیکه‌به‌قول دولت آبادی:" از پیش آمدها خوشدل نیستندومی دانندکه‌این اوضاع‌برنفع‌آنها تمام‌نمی‌شود .زیراکه‌نه‌تنها وضع‌قوانین وتاسیس مجلس شورای ملی‌اختیارات‌سلطنت ودولت را محدودمی سازد ،بلکه‌به‌نفوذهای نامحدود ایشان که‌با قوت انتساب‌به‌شریعت بدست آورده‌اند ،پایان بخشیده ..." (۵۲) .

مقدمات‌تشکیل مجلس ملی فراهم‌میشودواولین برخوردبین دوجناح جبههٔ ترقی خواهان وجبههٔ روحانیون ومتشرعان، آغاز می گردد ،زیرا هم چنانکه‌گفتیم‌آنان اساساً شناخت روشنی از مشروطیت ومجلس‌ملی نداشتند مجلس ملی وقانون اساسی

از اختلافاتی که‌درجریان تنظیم‌وتصویب نظامنامهٔ انتخاباتی بین دوجناح‌بروزکردمی گذریم .مجلس تشکیل شدوقانون اساسی به‌تصویب رسید قانونی که‌فقط ناظربه‌نحوه‌تشکیل مجلس وحدودوظایف واختیارات آن‌بود بموجب اصل شانزدهم "کلیه‌قوانینی که‌برای تشییدمبانی دولت وسلطنت وانتظام امور مملکتی واساس وزارتخانه‌ها لازم‌است باید‌به‌تصویب مجلس شورای ملی برسد" .صحبتی‌از‌حقوق مردم‌واصل حاکمیت ملی درمیان‌نیست ، همچنانکه‌از اصل تفکیک قوا مسئولیت دولت درمقابل مجلس،قوه‌قضائیه ،و بسیاری‌از‌حقوق اساسی دراین قانون ذکری نرفته .این بودکه‌مجلس به تدوین متمم‌قانون اساسی برخاست .طرح‌قانون آماده‌شدوبه‌مجلس آمد و بحث درگرفت .یکی میگفت"قانون اساسی‌ما قرآن است .دیگری‌اورا تصحیح کردکه‌آن کتاب اساس دین است .ولی قانون اساسی اصول دولت وحدود حکومت وحقوق ملت را معین میکند" (۵۳) .بهبهانی ارائه‌طریق کردوبنیان "حیله‌شرعی"را در مجلس گذارد :"هیچوقت عنوان نکنیدکه‌درفلان دولت همچوکرده‌اندوما هم‌بکنیم .زیراکه‌عوام‌ملتفت نیستند ،وبه‌ما برمیخورد . وحال آنکه‌ما قوانین داریم‌وقرآن داریم .نمیخواهم‌یگویم‌که‌اسم‌نبرید ، اسم‌ببریدوبگوئید .لیکن بشکافیدومعلوم‌شودکه‌این کاری که‌آنها کرده‌اند ازروی حکمت بوده‌واز‌قوانین شرع‌ماء خذکرده‌اند ." (۵۴) .راه‌حل قضیه را درنظارت روحانیون دیدند ،که‌درطرح‌قانون اساسی نبود .روال‌کار‌از‌ابتدای تشکیل مجلس براین بودکه‌سه مجتهد ،که‌جزء نمایندگان نبودند ،یعنی طباطبائی بهبهانی وشیخ‌فضل‌الله‌نوری درمجلس حاضر میشدندو "بدون تاییدقبلی دونفراز برجسته‌ترین مجتهدین یعنی سیدمحمدطباطبائی ،و سیدعبدالله‌بهبهانی هیچیک از مسائل مهم‌حل وفصل نمیشد" (۵۵) .فکر

نظارت از شیخ فضل الله بود و روحانی دیگری در توجیه آن چنین گفت: "ما را حکم عرفی که مقابل و ضد حکم شرعی باشد، در مملکت نخواهد بود" و قوانین عرفی "احکام واجب و حرام را تغییر نخواهد داد" و چنانچه "بعضی موادو اجرای احکام شرعیه اولیه متعذر شود من باب "الضرورات تبیح المحظورات"، با زبان تصویب علماء، احکام ثانیه بدل آنها میشود" (۵۶). حضرات "ولایت" خود را بر اکثریت مجلس قبولاندند و طرح شیخ فضل الله به عنوان اصل دوم، تصویب شد، که چنین است: "مجلس شورای ملی که به توجه و تایید امام عصر... و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام... و مراقبت حجج اسلامیه... و عامه ملت ایران تاسیس شده است، باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام... نداشته باشد. و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه، بر عهده علمای اعلام... بوده و هست. لهذا رسما مقرر است در هر عصری از اعصار، هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد، از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، باین طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه، اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند. پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی، با لاتفاق یا بحکم قرعه، تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا مواد یکه در مجلسین عنوان میشود بدقت مذاکره و غور رسی نموده، هریک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد، طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند. و رای این هیات علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا ظهور حضرت حجه... تغییر پذیر نخواهد بود". خواست مردم از حیث ترتب و توالی، بعداً "توجه" امام زمان، "بذل رحمت" شاه و "مراقبت" علماء، قرار دارد و همیت و تاثیر آنهم در محدوده چنین سلسله مراتبی است. برخورد دیگر درباره آزادی مذهب بود. در اصل اول متمم قانون اساسی آوردند که "مذهب رسمی ایران، اسلام و طریقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد". این امتیاز دیگری بود که به جناح روحانیون داده شد و در خارج از مجلس با زتابهای مخالفی را بوجود آورد. نویسنده "حبل المتین" را که نوشته بود: "قوانینی که یکهزار و سیصد سال قبل نهاده اند، برای تازیان جزیره العرب بوده است نه برای مردم ایران و این زمان" به محاکمه کشیدند و به اتهام ارتکاب "منهیات واضحه" محکوم کردند" (۵۷).

اصل هشتم راجع به تساوی حقوق نیز جنجال آفرید. می گفتند از نظر شرع اسلام، حقوق مسلمان با غیر مسلمان برابر نیست. طباطبائی طرفدار تساوی حقوق سیاسی بود و بالاخره به حیله شرعی دست یازیدند و تصویب کردند که "کلیه اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود"

که تاکیدی بود بر استمرار و تداوم دوگانگی قوانین شرعی و عرفی (دولتی) و بالمآل حکومت شرعی و عرفی.

روحانیون حتی تحصیل جباری را مخالف شرع میدانستند و ذیل اصل هیجدهم، درباره آزادی تحصیل، مساله عدم حرمت شرعی آورده شد. همچنانکه با آزادی مطبوعات و انجمنها به مخالفت برخاستند.

اصول مربوط به این آزادیها بدینگونه به تصویب انجامید:

اصل ۱۸ـ "تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است، مگر آنچه شرعا ممنوع باشد".

اصل ۲۰ـ "عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد، و ممیزی در آنها ممنوع است..."

اصل ۲۱ـ "انجمنها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل به نظم نباشد، در تمام مملکت آزاد است...".

اصول مربوط به "قوای مملکت" حساسیت بیشتری داشت. در مورد قوه مقننه، علاوه بر اصل دوم که ناظر بر "ولایت فقهاء" بود، در اصل ۲۷ آوردند که: "قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین، و این قوه ناشی میشود از اعلیحضرت... و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هریک از این سه متشاء، حق انشاء قانون را دارد. ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح به صحه همایونی..." بدینترتیب هم حق "انشاء قانون" به شاه داده شد و هم اعتبار قوانین مصوب مجلس منوط و متوقف بر عدم مخالفت با "موازین شرعیه" گشت و مرجع تشخیص هم، فقهائی بودند که بحکم اصل دوم باید در هر دوره مجلس حضور داشته باشند.

در مورد قوه قضائیه، حفظ شریعت با "نفع طبقاتی" و بعبارت دقیقتر "صنفی" روحانیون پیوند داشت. قضاوت را شرعا حق انحصاری خود میدانستند که جانشینان پیامبر و امامان بودند. و چه احکام ناسخ و منسوخ که از قلم آنها جاری نشده بود. بدو آخوند خراسانی اخطار داد که: "یقین است که فصول نظامنامه قانون اساسی را طوری مرتب و تصحیح فرموده اند که در مورد راجعه به محاکمات و سیاساتبا موازین شرعیه منطبق باشد". در طرح قانون اساسی قوه قضائیه واحد و مستقل پیش بینی شده بود. دوجناح به مبارزه علنی پرداختند و بین روحانیون وحدت نظر بود. طباطبائی میگفت: "با تاسیس محاکم عدلیه دیگر چه کاری برای علماء باقی ماند" و به نظر بهبهانی "تمام ترتیبات عدلیه مراجع باجرای حکم شرع میشود، و عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه". حتی نصرالله تقوی که جزء کمیسیون هفت نفری تدوین کننده طرح متمم قانون اساسی بود، مدافع شریعت بود و میگفت: چیزیکه موجب نقض احکام و وضع قوانین مخالف اسلام باشد، کفر صریح است"..

بهبهانی به تمارض پرداخت و کار به تعویق افتاد. رئیس مجلس (احتشام

السلطنه) عقیده داشت: "غیر از محاکم وزارت عدلیه، محکمه دیگری نباید باشد... مجتهدان جامع الشرایط قضا هم باید در عدلیه انجام وظیفه کرده، و حقوق بگیرند" و به طبا طبائی پیغام داد "مگر چندی قبل با شما قرار نگذاشتم که حقوق ما هیانه بگیری و در دیوانخانه مشغول قضاوت باشی" (۵۸). به قول دوت آبادی "کار بمشاجره کشیده مجلس برهم میخورد. خبر به نمایندگان انجمن ها، میرسد به هیجان آمده برضد آقا سید عبدالله قیام مینمایند و درصدد توهین او میشوند، بدزبانی زیاد میکنند و شلوغ میکنند که او را بکشند" (۵۹).

الغرض چاره کار را همچنان در اجمال و ابهام و به لفظ دیگر در حیله شرعی دیدند که همان سازگاری دو حکومت "شرعی" و "عرفی" بود. اصل ۱۷ باین صورت تصویب شد: "دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع الشرایط است. بموجب اصل ۷۳ "تعیین محاکم عرفیه منوط به حکم قانون است و کسی نمیتواند به هیچ اسم و رسم محکمه برخلاف مقررات قانون تشکیل نماید" مفهوم مخالف اصل اینستکه تشکیل محاکم شرعی متوقف بر وجود قانون نیست. اصل ۷۵ میگوید: "در تمام مملکت فقط یک دیوانخانه تمیز برای امور عرفیه دایر خواهد بود. ..." ایضا بنا بمفهوم مخالف اصل رسیدگی تمیزی در موارد احکام شرعی میسور اصل ۲۰ـ "عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و موادمضره به دین مبین آزاد، و ممیزی در آنها ممنوع است..."

اصل ۲۱ـ "انجمنها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل به نظم نباشد، در تمام مملکت آزاد است...".

اصول مربوط به "قوای مملکت" حساسیت بیشتری داشت. در مورد قوه مقننه، علاوه بر اصل دوم که ناظر بر "ولایت فقهاء" بود، در اصل ۲۷ آوردند که: "قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین، و این قوه ناشی میشود از اعلیحضرت... و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هریک از این سه منشاء حق انشاء قانون را دارد. ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح به صحه همایونی..." بدینترتیب هم حق "انشاء قانون" به شاه داده شد و هم اعتبار قوانین مصوب مجلس منوط و متوقف بر عدم مخالفت با "موازین شرعیه" گشت و مرجع تشخیص هم، فقهائی بودند که بحکم اصل دوم باید در هر دوره مجلس حضور داشته باشند.

در مورد قوه قضائیه، حفظ شریعت با "نفع طبقاتی" و بعبارت دقیقتر "صنفی" روحانیون پیوند داشت. قضاوت را شرعا حق انحصاری خود میدانستند که جانشینان پیامبر و امامان بودند. و چه احکام ناسخ و منسوخ که از قلم آنها جاری نشده بود. بدو آخوند خراسانی اخطار داد که: "یقین است که فصول نظامنامه قانون اساسی را طوری مرتب و تصحیح فرموده اند که در مورد راجعه به محاکمات و سیاسات با موازین شرعیه منطبق باشد". در طرح قانون اساسی

قوه قضائیه واحد و مستقل پیش بینی شده بود. دو جناح به مبارزه علنی پرداختند و بین روحانیون وحدت نظر بود. طباطبائی میگفت: "با تاسیس محاکم عدلیه دیگر چه کاری برای علماء باقی ماند" و به نظر بهبهانی "تمام ترتیبات عدلیه مراجع با جرای حکم شرع میشود، و عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه". حتی نصرالله تقوی که جزء کمیسیون هفت نفری تدوین کننده طرح متمم قانون اساسی بود، مدافع شریعت بود و میگفت: چیزیکه موجب نقض احکام و وضع قوانین مخالف اسلام باشد، کفر صریح است"... بهبهانی به تمارض پرداخت و کار به تعویق افتاد. رئیس مجلس (احتشام السلطنه) عقیده داشت: "غیر از محاکم وزارت عدلیه، محکمه دیگری نباید باشد... مجتهدان جامع الشرایط قضا هم باید در عدلیه انجام وظیفه کرده، و حقوق بگیرند" و به طباطبائی پیغام داد "مگر چندی قبل با شما قرار نگذاشتم که حقوق ما هیانه بگیری و در دیوانخانه مشغول قضاوت باشی" (۵۸). به قول دولت آبادی "کار بمشاجره کشیده مجلس برهم میخورد. خبر به نمایندگان انجمن ها، میرسد به هیجان آمده بر ضد آقا سید عبدالله قیام مینمایند و در صدد توهین او میشوند، بد زبانی زیاد میکنند و شلوغ میکنند که او را بکشند" (۵۹). الغرض چاره کار را همچنان در اجمال و ابهام و به لفظ دیگر در حیله شرعی دیدند که همان سازگاری دو حکومت "شرعی" و "عرفی" بود. اصل ۱۷ باین صورت تصویب شد: "دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع الشرایط است. بموجب اصل ۷۳ "تعیین محاکم عرفیه منوط به حکم قانون است و کسی نمیتواند به هیچ اسم و رسم محکمه برخلاف مقررات قانون تشکیل نماید" مفهوم مخالف اصل اینستکه تشکیل محاکم شرعی متوقف بر وجود قانون نیست. اصل ۷۵ میگوید: "در تمام مملکت فقط یک دیوانخانه تمیز برای امور عرفیه دایر خواهد بود. ..." ایضا بنا بمفهوم مخالف اصل رسیدگی تمیزی در مورد احکام شرعی میسور نیست. بالاخره در اصل ۸۳ آمده که: "تعیین شخص مدعی عموم با تصویب حاکم شرع در عهده پادشاه است". مع الوصف روحانیون از عقب نشینی خود راضی نبودند و هرچند که: "از جدال بر سر این مساله دست کشیدند، اما این تاثیر را بخشیده که از همدلی آنان نسبت به نهضت اصلاح طلبی بکاهد".

پیروزی ترقیخواهان زنگ خطری بود برای آنان و دریافتند که همین که مشروطه خواهان بر در بار محمدعلیشاه فائق آیند، طولی نمیکشد که نوبت ایشان هم برسد، یعنی سروران خود و مقام زبردست خویش را بشناسند..... همراهی مجتهدان در جهت مقصد مردم جدی و صمیمانه نیست. اینکه به راه آن مقصد تظاهر به پیشوائی مردم میکنند، از ترس آنست که مردم آنان را مجبور به پیروی از خود نسازند". (۶۰).

محمدعلیشاه هم که در مقام تثبیت بیشتر موقعیت خود بود، هنگام

امضای متمم قانون اساسی، در اصل سی و پنجم که چنین نوشته شده بود "سلطنت ودیعه‌ای است که از جانب ملت به شخص پادشاه مفوض شده" عبارت "بموهبت الهی" را اضافه کرد، و اصل سی و پنجم را بدینصورت درآورد: "سلطنت ودیعه ایست که به موهبت الهی از جانب ملت به شخص پادشاه مفوض شده" (۶۱).

از مشروطه مشروعه تا جمهوری اسلامی

روحانیون عموما بینش روشنی از مشروطیت و حاکمیت ملی نداشتند، زیرا که شناخت آنان نسبت به مبانی فلسفهٔ سیاسی جدید محدود بود. برخوردی که در جریان تصویب متمم قانون اساسی، بین دو جناح ترقیخواه و متشرع بروز کرد، در جبهه روحانیون نیز اختلافاتی را دامن زد و بالاخره به انشعاب و تفرق انجامید. هرچند که در پس این دودستگی جنگ قدرت و زعامت، بویژه بین شیخ فضل الله و سید عبدالله، در جریان بود، ولی به هر صورت روحانیون به دو گروه تقسیم شدند: گروهی که میکوشیدند مشروطیت و مجلس قانونگذاری را با اصول و احکام شرعی تطبیق و توجیه کنند و گروه دوم که نظریه "مشروطه مشروعه" را پیش کشیدند و با مستبدان همکاسه شدند، از نظریات میرزا محمدحسن نائینی بعنوان نماینده گروه اول، و شیخ فضل الله نوری به عنوان مظهر گروه دوم، باختصار یاد میکنیم.

میرزای نائینی صاحب کتاب "تنبیه الامه و تنزیه المله" و از علمای اصولی زمان است. کوشش او در این کتاب بر اینست که با قواعد اصولی و لفظی به نظام مشروطه، مشروعیت بخشد. حکومت را بر "استبدادیه" یا "استبعادیه" و "مشروطه" یا "محدوده" تقسیم میکند. در حکومت نوع اول حکمران "حاکم مطلق و حاکم به امر و مالک رقاب" مردم است. در صورتیکه در حکومت نوع دوم "مصالح نوعیه" ملاک است و حکومت از مقوله "ولایت و امانت" است که "مانند سایر اقسام ولایات و امانات" محدود به "عدم تعدی و تفریط" در اصل ولایت است. سپس درباره ساختار حکومت مشروطه میگوید که با تدوین قانون اساسی "درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهالی مملکت" موافق مقتضیات مذهب" تعیین میشود. "هیات منتخبه مبعوثان ملت" ... مجلس شورایملی، را تشکیل میدهند و چون شیعه "سیاست امور امت را از وظایف نایبان امام میداند، همین قدر کافی است که چند تن از مجتهدان یا ماذونین از جانب ایشان، در هیات انتخاب شدگان باشند. بنا براین بنیان نظریه نائینی بر "ولایت و امانت" است، و حاکم "ولی" یا "امین" مردم است و "خروج از وظیفه نگهبانی و امانت داری ... موجب انعزال ابدی امین میشود (۶۲). اشکالی که بر نظریه نائینی وارد است اینستکه هرچند او با حکومت "استعبادیه" مخالف است و "گردن نهادن به تحکمات خودسرانه روسای مذاهب و ملل هم که بعنوان دیانت ارائه میدهند" را نوعی عبودیت تلقی میکند، ولی از یکطرف آزادی و حقوق ملت" در محدوده "مقتضیات مذهب"

محترم میشمارد و از طرف دیگر ولایت فقهاء را به عنوان مرجع تشخیص سازگاری یا عدم سازگاری مصوبات قوه مقننه با شریعت، بر مجلس ملی که مظهر حاکمیت مردم است ضروری میداند. و این نیز نوع دیگری از عبودیت است: عبودیت نسبت به احکام لایتغیری که فهم و "تفقه" در آنها هم در صلاحیت عده معدودی ست و نه عامه مردم. از اینرو مساله مساوات با تناقض مواجه میشود و چنین استدلال میکنند که "قانون مساوات در تساوی اهل مملکت فقط نسبت به قوانین موضوعه برای ضبط اعمال متصدیان است نه رفع امتیاز کلی فیما بین آنان". و در جای دیگر در پاسخ به کسانیکه تدوین قانون اساسی را "بدعت" و در مقابل صاحب شریعت دکان باز کردن" میدانستند، میگوید منظور از تدوین قانون اساسی "محدودیت و مسئولیت" قدرت حکومت است. و "بدعت یا تشریع آنگاه تحقق مییابد که در قانون موضوعه قصد تشریع باشد، یعنی عنوان حکم شرعی داشته باشد" (۶۳).

و اما داستان شیخ فضل الله، که نه علم نائینی را داشت و نه وارستگی و تقوای او را به تفصیل بیشتری نیاز دارد. هنوز حضرات در مهاجرت قم بودند که اختلافات همیشگی بین آنان علنی ترشد. یحیی دولت آبادی مینویسد: "در بازگشت آقایان از قم که با استقبال آنها در کهریزک سه فرسخی طهران رفته ام، شیخ را هم اتفاقا ملاقات کرده با هم صحبتهائی مهر-آمیز نموده ایم... میگوید من حالا دانسته ام که اگر مشروطه نباشیم از شر اجانب محفوظ نخواهیم ماند. اما چیزی که هست اینستکه رفیقمان (مرادش آقا سید عبدالله بهبهانی است) اینکار را وسیله دخل قرار داده و در بردن مال مردم بی اعتدالی مینماید و هیچ قسم نمیشود از او جلوگیری کرد..... تقاضا میکند با دوستان آزادیخواه حقیقی خود مذاکره کنم بلکه با وی موافقت کنند و بیایند بطرف مشروطه خواهان و بهبهانی را چنانکه همه وقت طرفدار دولتیان بوده است بحال خود بگذارند با شاه موافقت نماید" (۶۴). شیخ از طرفی در مجلس حاضر میشود و نظریه "مشروطه مشروعه" را مطرح میکند و از سوی دیگر در خارج از مجلس به توطئه میپردازد و در حضرت عبدالعظیم به بست مینشیند و "لوایح" خود را انتشار میدهد. مینویسد حکمت مشروطه این بود که "مردم جمع بشوند و از پادشاه بخواهند که سلطنت دلخواهانه را تغییر بدهد، و در تکالیف دولتی و خدمات دیوانی و وظایف درباری قراری بگذارند که من بعد رفتار و کردار پادشاه و طبقات خدم و حشم او هیچوقت از آن قرار تخطی نکنند... تا آنکه بحمدالله تعالی پادشاه مرحوم موفق و مساعی علماء عظام مشکور و مجلس دارالشورای کبرای اسلامی مفتوح شد... بعد همین که مذاکرات مجلس شروع شد و عناوین دایر باصل مشروطیت و حدود آن در میان آمد از اثنا نطقها و لوایح و جرایدا موری بظهور رسید که هیچکس منتظر نبود و از ائد الوصف مایه وحشت و حیرت روساء روحانی و ائمه جماعت و قاطبه مقدسین و متدینین

شد .از آن جمله در منشور سلطانی که نوشته بود مجلس شورای ملی اسلامی داریم ،لفظ اسلامی گم شد . . .جماعت لاقیدلا بالی لامذهب که سابقا معروف به بابی بودن بوده اند وکسانیکه منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند . . . (درروزنامه میگویند) باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی را از آن تغییر داده تبدیل باحسن وانسب نمود و آن قوانین که بمقتضای یکهزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است باید همه را با اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق ساخت از قبیل اباحه مسکرات و اشاعه فاحشه ها و افتتاح مدارس نسوان ودبستان دوشیزگان وصرف وجوه روضه خوانی ووجوه زیارت مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانه جات و در تسویه طرق وشوارع . . .واینکه تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده ،ذمی ومسلم خونشان متکافو باشد . . ."بعد خطاب به مردم میگوید : "هیچوقت شنیده بودید که یهودی با بچه مسلمان لواط کرده باشد" (ولابد اگر طرف مسلمان باشد بلا اشکال است) ویا اینکه "یهودی علی الرؤس دختر مسلمان را کشیده باشد" ؟یا در مجلس "فاتحه وزاری صدیقه طاهره . . .به سیره خاصه فرنگان گلریزی کردن ودستمالهای مشکی بر بازوی دستجات اطفال مسلمین بستن . . .وروسای روحانی شما را عنفا در مجلس در قطار مادامهای فرنگان" بکشند و "آن عادیات خارجه ،آن هورا کشیدنها وآنهمه کتیبه های زنده باد زنده باد و (زنده باد مساوات) و (برابری وبرادری) ،میخواستید یکی را هم بنویسید (زنده باد شریعت) ، (زنده باد قرآن) ومجددا به مجلس گریز میزند که "میبینیم در مجلس شوری کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده ودر دائره احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند .غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند . . .وما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی وجاودانی که از بس متین وصحیح وکامل ومستحکم است نسخ برنمی دارد . . .پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی که برحسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی موضوع شده ودر اصطلاح فقهاء دولت جائره ودر عرف سیاسین دولت مستبده گردیده" .وسپس به پیشنها داتش می پردازد که : "در نظامنامه اساسی (ونه قانون اساسی) مجلس بعد از لفظ مشروطه لفظ مشروعه نوشته شود دیگر آنکه فصل دائر بمراعات قوانین مجلس با شرع مقدس ومراقبت هیئتی از عدول مجتهدین در هر عصر بر مجلس شوری . . .وهم مجلس شوری را بهیچوجه حق دخالت در تعیین آن هیات از عدول مجتهدین نخواهد بود . . .وفصلی راجع باجراء احکام شرعیه درباره فرقه بابیه وسایر زنادقه وملاحده در نظامنامه اساسیه منظور ومندرج گردد" .درباره آزادی مطبوعات میگوید : "این قانون با شریعت مانمیسازد . . .وچاپ کردن کتابهای ولتر فرانسوی که همه ناسزا به انبیاء است . . .تماما در قانون قرآنی ممنوع وحرام است" در ارتباط با این مساله به فتوای آخوند خراسانی استظهار میکند که طی آن آمده "علی التوالی ناملایمات در تزاید

وعمده آن از تجری بی اندازه مبدعین وملحدین واشاعه کفریات وزندقه که ناشی از گمان حریت قلم ولسان است که منشاء خرابیها شده "درلایحه دیگر مینویسد: "مجلس دارالشورای کبرای اسلامی است وبمساعی مشکور حجج اسلام ونواب عامه امام قائم شده وبرای خدمت ومعاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری وحفظ حقوق پیروان مذهب جعفری تاسیس گردیده است .ممکن نیست که آثار پارلمنت پاریس وانگلیس برآن مترتب گردد وقانون آزادی عقاید واقلام وتغییر شرایع واحکام از آن گرفت" وچون اعتراض مردم بالا میگیرد وموقعیت خودرا در مخاطره میبیند میگوید: "من بیچوجه منکر مجلس شورایملی نیستم بلکه من مدخلیت خودرا در تاسیس این اساس بیش از هر کس میدانم .زیرا که علماء بزرگ ما که مجاور عتبات عالیات وسایر ممالک هستند هیچیک همراه نبودند ،وهمه را با اقامه دلیل وبراهین من همراه کردم" ودرتائید نظرات خود به فتوای دیگری از مراجع نجف (خراسانی ومازندرانی) دست میازد که "درنظامنامه اساسی درج قانونیت موادسیاسیه ونحوها من الشرعیات را بموافقت با شریعت مطهره نموده اند .از اهم مواد لازمه وحافظ اسلامیت این اساس است . . .لازمست ماده ابدیه دیگر در دفع این زنادقه و اجراء احکام الهیه برآنها وعدم شیوع منکرات درج شود" (۶۵) .درجای دیگر مینویسد: "این مجلس از امور واجب الاطاعه نیست .وجوب اطاعت ثابت است از برای خدا ورسول خدا وائمه وکسانیکه نیابت از امام داشته باشند ومعلوم است که این مجلس هیچکدام نیست ،بلکه سلطنتی است شورویه که به مذهب جعفری درصورتیکه متصدیش غیر از خدا وسه طایفه دیگر باشند واجب الاطاعه نخواهد بود" و "این کلمه مشئومه آزادی را درکدام مدرسه وینه (وین) وپاریس تدریس نموده واین متاع بی آب ورنگ را از کدام مغازه اروپ به چنگ آورده که چون مار خوش خط وخال ولی گزنده وقتال بمردم بیچاره ایران فروخته" و "حریت وآزادی ومساوات وبرابری جزو قانون مجعوله وموضوعات مفروضه آنهاست ،دیگر شرع وشریعتی بوضع اسلام واسلامیان قائل وقابل نیستند. . . . .عجب است که به خلط مبحث اشاعه میدهند که اسلام طلبان مستبدند وحال آنکه البته باید مستبد باشند .اساس اسلام بلکه هر دینی براستبداد است" (۶۶).

غائله بالا میگیرد وتحریکات شیخ موثر میفتد وبازاریان بفکر بازار-بندی میافتند .انجمن اصناف از علماء ووزراء دعوتی میکنند .ناطق جلسه میرزا یحیی دولت آبادی است که میگوید: "شیخ فضل الله نه با مجلس مخالف است ونه با مشروطه طرف ،نه با قانون اساسی ضدونه دلش بحال مذهب سوخته است .بلکه حرف او با همکاران محترمش میبا شدکه با او اعتنائی ندارند واورا مرده فرض کرده اند .شیخ میگوید من دعوی برتری برشمل

د اشتم ،نشد .راضی شدم با شما همسر باشم ،صورت نگرفت .حالا به کوچکی کردن ازشما راضی شده ام و با زشما مرا به بازی نمیگیرید .آخر منهم از جنس شما و همکار شما یم .روی آن مسند که نشسته اید قدری جمعتر بنشینید تا منهم زیر دست شما بنشینم" (۶۷) .بهبهانی بعنوان معترض جلسه را ترک میکنند ، و اختلافات عمیقتر میشود و شیخ بیمحابا به ستیزه با مشروعه بر میخیزد و به محمد علیشاه میپیوندد و جناح استبداد یان مصمم میشوند که کار را یکسره کنند. مجلس را به توپ میبندند و آزادیخواهان را به قتل رسانده به شکنجه و حبس میکشانند .سیدطباطبائی توقیف میشود و بعدرهایش میکنند که "برود در کهء شمیران ساکن شود" و بهبهانی را به کرمانشاه تبعید میکنند .عکس العمل مراجع نجف در قبال این فاجعه ملی عبرت انگیز است و روشنگر بینش آنان از حقوق مردم ،حاکمیت ملی و سلطنت پادشاه اسلامپناه .در تلگرافی مراجع سه گانه (آخوند خراسانی ،شیخ عبدالله مازندرانی و حاجی میرزا خلیل) "هم راهی با مخالفین اساس قوام مشروطیت ،هرکه باشد ،اعلی و ادنی ،تعرض به مسلمانان و عامیان (این) اساس قویم (را) محاربه با امام عصر "تلقی میکنند که شامل شاه و درباریان و کل جبههء استبداد میشود و حکم محاربه هم در قرآن روشن است .ولی طی تلگراف دیگری خطاب به نایب السلطنه (کامران میرزا) ضمن اظهار تاسف از "تخریب و هدم مجلس مقدس ملی و تبعید مسلمین و سفک دماء و توهین و تبعید علماء عظام "یادآور میشوند که "برذات مقدس شهریاری خائف هستند" .در تلگراف دیگری به مشیرالسلطنه (رئیس الوزراء) میگویند که جز "حفظ بیضهء اسلام و استقلال مملکت و بقای سلطنت شیعه و رفع ظلم و ترفیه حال عباد غرضی نداریم" محمدعلیشاه چنین پاسخ میدهد که مفسدین "وقتی که در ترمیم قانون اساسی ،دیدند مذهب اهالی ایران مذهب جعفری و قانون شریعت احمدی ،صلوات الله علیه "است و دیگر آزادی مذهب برای آنها غیر ممکن خواهد بود ،با انواع حیله و دسایس و تدابیر . . .به اسم کهنه پرستی و خرافات . . .مقاصد خود را . . .به لباس مشروطیت جلوه داده تا چندی عامه را از ذکر مصیبت و پاره ای اعمال خیریه ،که بنای شرع مقدس بر آنها استقرار دارد باز داشته .انجمن بابیه تشکیل داده ،گفتگوی آزادی این طایفه بمیان آورده .دیدم نزدیک است اداره اساس شرع مقدس نبوی را رخنه انداخته لازم دانستم . . .اول برای دین ،دیگر برای نگاهداری سلطنت . . .از آنها جلوگیری بنمایم .حضرات مراجع به "اعلیحضرت اقدس شاهانه خلدالله ملکه" پاسخ میدهند و از اینکه "انفاس خائنین اثر سمیت خود را در اوگذارده ، اظهار تاسف میکنند و "حفظ دین اسلام و استقلال دولت اثنی عشریه شیدالله ارکانها (را) به عدم تخطی از قوانین مشروطیت متوقف" میدانند و امید دارند که "مفسدین باز هم ذات اقدس (را) به حال دین پروری و مملکت داری بگذارند" .کشور در تب و تاب انقلاب است و تبریز طلیعه دار جنبش و مراجع

همچنان مشغول مخابره تلگرافوا ینبا رتوسط رئیس اوزراء به "حضوراقدس ملوکانه من الله علی الرعیته برافته" (مهربانی سلطان با رعیت منتسی است که خدا بر رعیت میگذارد.) واز اینکه مردم "لسان جسارت به مقام سلطنت" باز کرده اندو "مقام سلطنت اسلامیه "وسیله "هدم اساس دین شده"، و آذربایجان از دست رفته "اظهار نگرانی میکنند. (۶۸)

عدهٔ دیگری از علمای نجف ضمن فتوائی به تشریح وتبیین مشروطیت میپردازند که "محدودشدن ادارات دولت را با اسلام واحکام متین قرآن مبین مخالفتی نیست ... ومراد از مجلس شورایملی، عمارتیست که برای مشورت کردن امنای ملت در مصالح ومضار مملکت مهیا داشته اند. وجود این دوامر در سلطنت جائر اسلامیه، برطبق قوانین اسلام ومنطبق با احکام قرآن است. نه منافی آن. چرا که نتیجه آن، جز اطلاق سلطنت جور را تقییدکردن، وادرات هرج ومرج دولت را در تحت میزان مضبوط درآوردن، که عمل به آنها برای مملکت اسلامیه مفید باشد، نه مضر، چیز دیگری نیست". دربیان آزادی میگویند "مراد از حریت، آزادی عامه خلق است از هرگونه تحکم وزور وبیحسابی.... واین مطلب دخلی به رخصت درفواحش وا باحه منکرات شرعیه ندارد" و در قانون اساسی "جمیع موازین اسلامیه "رعایت شده و "ملخص آن قانون، به دو شعبه راجع شود: یکی اشغال ملکیه وادارات دولتی که به صوابدید (امناء) ملت محدود ومضبوط شده. دیگری درحدود دیات وسایر سیاسات نوعیه که میبایست مطابق آنچه درشریعت مطهره مقرر شده ملحوظ نمایند". مراجع سه گانه نجف هم در تعریف مشروطیت چنین فتوی دادندکه: "مشروطیت وآزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت وملت از قوانین منطبقه براحکام خاصه و عامه مستفاد "از مذهب، وبنیه براجرای احکام الهیه... وحفظ نوامیس شرعیه وملیه ومنع از منکرات اسلامیات واشاعه عدالت (است)... ودرفصل دوم متمم قانون اساسی هم که سابقا امضاء نمودیم، لزوم مخالفت قوانین موضوعه با احکام شرعیه را تصریح... وهیچ صاحب غرض فاسد ومفسدی متمکن نخواهد بود، که خدای نخواسته، خودی بمیان انداز دوبرحذف قوانین واحکام مذهب جعفری، حکم قانونی جعل وزندقه وبدعتی احداث وقانون اساسی واصل مشروطیت ایران را نقض واستبداد به شکل ملعون دیگر، بمراتب اشنع اراذل برپا نماید" (۶۹). کلام علماء که نمایانگر تفکر آنان از مشروطیت است نیازی به تفسیر ندارد. باری، تهران فتح میشود وپرونده حیات شیخ فضل الله هم با اعدام وپایان میگیرد. این کلام منتسب باوست: "نه من مستبد بودم، نه سید عبدالله مشروطه خواه ونه سیمحمد. آنها مخالف من بودندومن مخالف آنها" (۷۰). اما سید عبدالله مظفر ومنصور وارد تهران میشود. دولت آبادی به دیدار او میرود واورا از دخالت درسیاست برحذر میکند. میگوید: "مسند ریاست شرعی برای شما رقیب ندارد. شایسته است شما بدون هیچگونه دخالت

درا مورسیا سی،ا دا ره شرعیاترا منظم نما ئیدوشرعرا ا زعرف جدا کنید" (۷۱).
ولی سیدحا ضرنمیشودا زمرجعیت وقدرت بگذردوا وهمجان خودرا برسرزعا مت
میگذا رد .ا نتخا با ت مجلس برگذا رمیشودومرا جعنجف به علمای تهـــرا ن
مینویسندکه :"چون بموجب فصل دوما زمتمم قا نون ا سا سی،برای مرا قبـت
درعدم مخا لفت قوا نین موضوعه وآرای صا دره با شرعیا ت ،رسما مقررا ســت
هشت نفر مجتهدین عدول عا رفین به مقتضیات عصر به مجلس محترم ملی معرفی
شود ،که با ا کثریت آرا ء یا قرعه پنج نفر یا بیشترا زآن میان ا نتخاب نموده ،
به عضویت مجلس بشنا سند وردوقبول ا یشا ن را درا ین با ب متبع دانندلهذا
...مستدعی (ا ست) ...ا شخا ص مسلم ومتفق علیه عندا لنوع را با ین خا دمـا ن
شرع ا نور معرفی فرما یند (۷۲) .مجلس تشکیل میشودووکلادرحضورهیا تی بیش
ا زده تن ا زمجتهدان، که به مجلس دعوت شده بودند ،سوگندیا دمیکنند موقعیت
سیدعبدا للهروزبروزتثبیت میشود .خودرا فوق مجلس ودولت ونظا م نوپا ی
مشروطه میپندا رد .به "عدلیه رقعهٔ مواخذه مینویسدوا عضای محکمه را بـــه
تا دیب وتنبیه "تهدید میکندکه چرا ا ما م جمعه را درقبا ل شکا یت"ضعیفه ا ی"
احضا رکرده ا ست (۷۳) .ا ختلاف بین ا نقلابیون وا عتدا لیون،یا سیدعبدا لله
وتقی زا ده ،با لامیگیردومرا جعنجف به یا ری بهبها نی میشتا بندوا یـــن
تلگرا ف را به مجلس مخا بره میکنند :"چون ضدیت مسلک سیدحسن تقی زا ده
که جدا تعقیب نموده ا ست با ا سلامیت مملکت وقوا نین شریعت مقدسه برخود
وا عیا ن ثا بت ،وا زمکنوناتخا سده ا ش عینا پرده برد ا شته ا ست ،لذاازعضویت
مجلس مقدس ملی وقا بلیت ا ما نت نوعیه ی لازمه ی آن مقا م منیع با لکلیه
خا رج،وقا نونا وشرعا معتزل ا ست .منعش ا زدخول درمجلس ملی ومدا خلـه
درا مورمملکت وملت برعموم آقا یا ن علما یا علام وا ولیا ی ا مورا لنا س، و
دا را لشورا ی کبری وقا طبه ا مرا وسردا را ن عظا م وا حا دعسا کر معظمه ملیه و
طبقا ت ملت ا یرا ن...وا جب وتبعیدش ا زمملکت ا یرا ن،فورا لازم ،وا ندک
مسا محه وتها ون،حرا م ودشمنی با صا حب شریعت ...به جا ی ا و ،ا مین دیـن-
پرست وطنپرورملتخوا ه صحیحا لمسلک ا نتخابفرموده وا ورا مفسدوفا سـد
مملکت شنا سندوبه ملت غیورآذربا یجان وسا یرا نجمنها ی ا یا لتی وولایتی
هما ین حکما لهی...را ا خطا رفرما یند .وهرکس ا زا وهمرا هی کند ،درهمیـن
حکما ست" (۷۴) .ا ین کلام گویا ی بینش حضرا ت ا زمشروطیت نظا م حا کمیت ملی
ا زیکسو ،وتثبیت وتسجیل مقا م وموقعیت خودشا ن ا زسوی دیگرست .آنـــان
خودرا فوق قا نون ا سا سی،مجلس ملی وحتی مردم میدا نند .عزل نما یندهٔ
مجلس توسط مرجع دینی،نه وجا هت قا نونی دا شت ونه ا سا سا با نظا م مشروطیت
سا زگا ری دا رد .دراصل ۱۲قا نون ا سا سی آ مده بودکه :"بهیچعنوا ن وبهیـچ
دست آویزکسی بدون ا طلاع وتصویب مجلس شورا یملی حق ندا ردمتعرض ا عضای
آن بود .ا گرا حیا نا یکی ا زا عضا ،علنا مرتکب جنحه وجنا یتی شودودرحیـــن
ا رتکابجنا یت دستگیرگرددبا زبا یدا جرا ی سیا ست دربا ره ا وبا ستحضارمجلس

باشد "قانون اساسی اصل مصونیت پارلمانی را پذیرفته ،ولی "ولی فقیه" که خودرا ماخوذ ومقید به قانون اساسی ومجلس نمیداند .او نه فقط حکم تکفیر والحاد ودرنتیجه عزل نماینده مجلس را صادر میکند بلکه او را از "مداخله درامور مملکت وملت" هم ممنوع میسازد وحکم تبعیدش از ایران را هم صادر میکند وبرای موکلین او هم تعیین تکلیف میشود که "بجای او "شخص دیگری را انتخاب کنند واورا مفسد وفاسد مملکت بشناسند" و "هرکس از او همراهی کند درهمین حکم است" وحکم هم "حکم الهی" است .آیا "ولایت فقیه" غیر از این است ؟مقام وموقعیت مراجع بروزگار مشروطیت هم ،مافوق قوای مملکتی وحتی خواست ورای مردم است .

قتل قتل بهبهانی واخراج تقی زاده از مجلس آرامشی نسبی را موجب میشود ،ولی حوادث وتحولاتی که درکشور میگذرد مراجع را نگران میکند وبه نایب السلطنه چنین مینویسند : "مراقبت کامله ،درعدم تخلف از فصل دوم متمم قانون اساسی (از) اهم وظایف مبعوثان ورفع شوائب اوهام عاقله لازم (است) .مخصوصا دربعضی جرایدمملکت ،به جای اینکه قوانین برای منع از ارتکاب منکرات اسلامیه را اشاعه واین اساس سعادت را استوار نمایند افتتاح قمارخانه وبیع وشراء ومالیات بستن برمسکرات ونحوذلک را اعلان ، وازمعاندین مشروطیت بی اندازه تقویت (میشود) لهذا لازمست به دفع این مفاسد مبادرت ،وازاندک عایدوی این قبیل شنایع اغماض ،وقوانین ممنوعیت آنها واجرای حدود الهیه . . .برمرتکبین را درتمام مملکت منتشر فرمایند .درتهذیب کلیه جرایدومطبوعات ازسوادمخالفت با شریعت ، و موجبات نفرت وصرف قلوب هم لازمست . . .هنوزملت فلکزده از تبعات مقاله منحوسه (مندرج) درشماره ششم "حبل المتین" ملیه آسوده نشده ،که درجریده مطبوعه تبریز داستانیست (از) بیحجابی برون آمدن زنان . . .بدیهیست ضرر اینگونه دشمنان دوست نما که بواسطه کمال بیدیانتی یا تحریک اعادی ،به موجبات صرف قلوب همت گماشته اند .ازادراه استبداد سابق به مراتب اعظم ،ودفعشان هم ،اندک تسامحدراین باب چون خیانتی است عظیم . . .درخصوص اداره معارف وتهذیب مدارس ومکاتب واحوال تدریسات از منافیات اسلامیه ،وگماشتن معلمین مذهبی برای تعلیم اصول وفروع لازم مذهبیه . . .عاجلامترصد وامیدواریم .درخصوص ترتیب قانون عدلیه ،مراقبت کاملا لازمست که . . .ازروی واقع وحقیت مظهر عدل وناجی ظلم برطبق شریعت مقدسه تاسیس شود .مقام قضاوت شرعیه که نصب الهی . . .است مطابق اصول مذهب مقدس جعفری . . .کاملا محفوظ ونفوذ ومطاعیت احکام صادره از حکام شرع انور . . .وموجبات حفظ اتحاد کلیه آقایان عظام علمای اعلام وقاطبه ی ملت را کما ینبغی رعایت خواهند نمود" (۷۵) .

آنچه که حضرات بعنوان دفع "منکرات" عنوان نموده اند ظاهر قضیه

است .واقعا اینست که آنان به خطرات" آزادی"و "حکومت قانونی عرفی"تازه پی برده اند ."مسلک دمکرات"فاسدا علام میشود زیرا که مرا منامه آن، از "تساوی همه‌ی افراد ملت در مقابل دولت وقانون،بدون فرق نژاد ،مذهب وملیت"و "انکاک کامل قوه‌ی سیسه ازقوه‌ی روحانیه "واداره ونظارت دولت بر "کلیه موقوفات"صحبت میرود . (۷۶) .

اگردرخصوص عدلیه رهنمودهائی داده میشودبرای آنستکه "قانون اصول محاکمات" درمجلس مطرح است وعلمای طراز اول به مخالفت شدیدبا آن برخاسته اند .سیدحسن مدرس که "فعال وشاخص هیات علماء "است ،بالایحه قانون که توسط وزیرعدلیه (مشیرالدوله پیرنیا)به مجلس داده شده مخالفت میکند .مدرس روشنترازبقیه هیات است .عنصریست سیاسی،باهوش ومصلحت اندیش،حضورا ودرمجلس کارساز است ودرمواقع خطیرمیانجی وداوردوجناح . اصراری میورزدکه طرح ومشتمل برهشت ماده برقانون اضافه شود .دراین طرح دعاوی به سه نوع تقسیم میشوند :اول"موضوعات شرعیه ،ازقبیل اختلافات راجع به نکاح وطلاق ونسب وقفیت وملکیت ونصب قیم وحکم به افلاس واختلافات حقوقی که فتاوی علماء دراصل حکم مختلف باشد .که (باین دعاوی) منحصرا باید محاکم شرعی رسیدگی نمایند ."دوم"موضوعات عرفیه ازقبیل اختلافات راجع به مالیات وامتیازات دولتی وامثال آنها ،که محکمه عدلیه رسیدگی میکند "سوم"موضوعات مشترکه یعنی غیرازموضوعات شرعیه وعرفیه ،بشرطیکه شرعی وعرفی بودن آن مشتبه باشد ،باید به محاضرشرع رجوع شود ،ودراین قسم هم اگرمتداعیین ابتدا تراضی برسیدگی محکمه عدلیه بکنند ،محکمه رسیدگی میکندولا باید به محاضرشرع رجوع شود" درماده دیگری پیشنها دشده بود "درغیرموضوعات شرعیه ،تراضی متحاکمین نسبت به رسیدگی عدلیه شرط است وبدون تراضی متحاکمین،محکمه عدلیه حق رسیدگی ندارد ویادارجاع به محضرشرع بکند" . (۷۷)

هنگام بحث درباره مرورزمان،متشرعان بمخالفت برخاستند .میگفتند مرورزمان ازاسباب سقوط تعهدنیست ومشروع نیست که حق کسی پس ازگذشت مدتی ساقط شود .موافقان پاسخ میدادندکه مرورزمان حق راساقط نمیکند ، بلکه فقط مانع استماع دعوی است ودعوی ساقط میشود .مدرس بوساطت برخاست وخطاب به علماء سفسطه کردکه :"آقایان محاکم عرفی خودرا برای مدت محدودی صالح میدانندوپس ازگذشت این مدت محاکم شرعی صلاحیت رسیدگی به دعوی را دارند" (نقل بمعنی) .مشیرالدوله وسایرترقیخواهان میخواستندبهرصورت قانونگذاری جدیدپا بگیرد .ازاینرو ازیکطرفبا کمک مدرس،با توجیهات وحیله های شرعی،بطرحهای قانونی مشروعیت میدادند ، ولی ازطرف دیگرناگزیرازتسلیم درمقابل مدرس بودند .این بودکه هم

قانون اصول محکمان به تصویب رسید و هم هشت ماده پیشنهادی مدرس، محکمه شرع، در عرض محاکم عرفی، تاسیس شد و یکی از مجتهدان (سید محمد یزدی)، با تصویب علماء به ریاست محکمه انتخاب شد.

مساله قطعی بودن احکام شرعی مشکلاتی می‌آفرید. آراء محاکم عرفی قابل استیناف و تمیز بود و باین ترتیب احکام شرعی بر عرفی مزیت داشت. و نارضائیهائی را برانگیخت. مراجع مترصد بودند و آخوند خراسانی لایحه‌ای به مجلس فرستاد باین مضمون که: "مرافعات شرعیه باید رجوع به محاضر مجتهدین عظام نافذ الحکم شود و (در) احکام مجتهدین حق (اینکه) رجوع به استیناف و تمیز شود برای کسی نیست. رجوع به استیناف و تمیز، به جهت محاکمات در عدلیه و صلحیه است". مجلس عریضه جوابیه داد: "اینکه مرقوم شده در ماده بیست و هفت قانون اساسی، فیصله خصومات شرعیه، را به محاکم شرعیه عدول از مجتهدین مخصوص، و سایر خصومات سیاسی مملکت را بعهده محاکم عرفیه واگذار نموده‌اند، و حالیه در محضر انور مذاکره میشود که آن ترتیب سابق و آن ماده قانون اساسی من حیث العمل تلقی شده و خصومات را غیر اهل متصدی شده، استیناف و تمیز را حقی با حکام صادره از مجتهدین نافذ الحکم باطرا دو تعدی دارند، مجلس شورایملی بعرض محترم عالی میرساند: تاکنون بهیچوجه از مدلول ماده بیست و هفت قانون اساسی و سایر مواد آن تعدی و تخطی نکرده، و همان طرز که در ماده مذکور ذکر شده، فصل خصومات شرعیه به محاکم عدول مجتهدین ارجاع و احکام صادره از محکمۀ شرعیه را فاصل و قاطع قرار داده و به محکمه استیناف و تمیز رجوع نمی‌نمایند" (۷۸).

حضور مجتهدان در مجلس در ادوار بعدی به عنوان نماینده و نه "ناظر شرع"، و در محاکم شرعیه تثبیت و تسجیل شد و از بابت عدم اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی هم مجتهدان دل نگران نبودند زیرا که نظارت کماکان صورت میگرفت. سیدحسن مدرس در اکثر کمیسیونهای تدوین قوانین حضور داشت و در قانونگذاری جدید ایران سهم گرانقدری دارد. در "قوانین موقتی محاکمات جزائی مصوب رمضان ۱۳۳۰، ساختار محاکم شرعی حفظ شد و در باره آئین دادرسی این محاکم گفتند که: "شرایط بینه شرعیه که میزان قضاوت شرعیست همان شرایطی است که در شرع مقرر است (تبصره ذیل ماده ۲۴۷). چهارده سال بعد (دیماه ۱۳۰۴) و در طلیعه سلطنت پهلوی، مجلس پنجم قانون مجازات عمومی را بتصویب میرساند. در ماده اول این قانون آمده: "مجازاتهای مصرحه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی مقرر و در محاکم عدلیه مجری خواهد بود و جرمهائیکه موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود بر طبق حدود و تعزیرات شرعی" مشروعیت قانونی داده شده و این قانون حدود ۵۰ سال (تا ۱۳۵۲) برجامعه ما حکومت داشته و قسمتی از آن هنوز اعتبار دارد. در ماده ۲۲۲ همین قانون، برای فرار از حد سرقت گفته شده: "هرگاه سرقت جامع شرایط مقرره،

درشرع نبوده ولی مقرون به تمام پنج شرط ذیل باشد جزای مرتکب حبس دائم است ..." مفهوم مخالف ماده آنست که اگر سرقت جامع شرایط شرعی باشد، مرتکب محکوم به حد شرعی (بریدن انگشتان است) در مبحث مرور زمان کیفری هم اعمالی را که برای آنان" شرعا "حدی معین نباشد" از شمول مرور زمان خارج دانستند (ماده ۲۷۹).

هرچند این حضور بمرور کمرنگتر میشود و در سال ۱۳۱۰ صلاحیت محاکم شرع به "دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق" محدود میگردد، ولی هرگز گسیخته و منقطع نمیشود. در قانون آئین دادرسی مدنی مصوب ۱۳۱۸ شمسی، از بهره پول به عنوان "خسارت تاخیر تادیه" یاد میکنند که حیله ایست شرعی برای اسکات مجتهدان.

از اسلامپناهی "رضا شاه" و "محمدرضا شاه" و مناسبات حسنه اکثر علماء و مجتهدان با دربار و نقش یا رضایت و سکوت آنان در کودتای سیا، در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ میگذریم و فقط باین نکته اشارت میکنیم که طی پنجاه سالی که مشروطیت تعطیل بود، کمتر صدائی از حضرات برخاست. هرزمان که مسالهئی شرعی مطرح بود، آنان برای "حفظ بیضهٔ اسلام" به دخالت و اعتراض برمیخاستند محدوده مسائل شرعی هم از آزادی مسکرات و منکرات و بیحجابی زنان، معمولا تجاوز نمیکرد (باستثنای مبارزات سیدابوالقاسم کاشانی، در جریان نهضت ملی کردن نفت و چند مورد دیگر). بیشتر مشکلاتی هم که "فدائیان اسلام" در دوران حکومت دکتر مصدق، به بار آوردند در این چارچوب بود. در هرحال کمتر موردی سراغ داریم که مجتهدی بمبارزه برای احیاء و اجرای قانون اساسی و مشروطیت مرحوم برخاسته باشد. (باستثنای مبارزات سیدرضا زنجانی و سید محمود طالقانی در نهضت مقاومت ملی پس از کودتای ۲۸ مرداد)، و روابط مراجع تقلید و قریب با تفاق مجتهدان، با حکومت اگر حسنه نبود، تفاهم آمیز بود. خمینی هم از شمول این عموم خارج نبود. بروزگار سازگاری با رژیم در "کشف الاسرار" مینویسد: "فقهاء و مجتهدین هیچوقت با اساس سلطنت مخالفتی نداشته اند و حتی از آن پشتیبانی نیز کرده اند". مبارزه او هم در اواخر سال ۴۱ در راستای مبارزهٔ سنتی متشرعان بود. به پندار او، شاه در مقام تجاوز به دو اصل مقدس اسلامی: مالکیت و حجاب، برآمده بود. شیوه مبارزه او هم چون اسلاف خویش، نصیحت و دلالت و بالاخره تهدید و تحذیر بود. اشتباه نشود که مبارزه او با مبارزه نیروهای ملی ـ دمکرات، در آنزمان، تفاوت ماهوی داشت. آنان میگفتند: "اصلاحات آری، دیکتاتوری نه" ولی خمینی نه در گذشته با دیکتاتوری و تجاوزات مکرر به قانون اساسی مبارزه کرده بود و نه در آن مقطع فی المثل، خواستار رعایت اصل دوم متمم قانون اساسی بود. اگر شاه به حریم اسلام تجاوز نمیکرد، نه خمینی بمبارزه برمیخاست، نه پانزدهم خرداد اتفاق میافتاد و نه شاید فکر تاسیس "حکومت اسلامی" به مخیله خمینی

خطور میکرد. زیرا حکومت تا آن زمان، غیر اسلامی نبود. "سلطان جائر" در صورت تمکین از اسلام و بعبارت دقیقتر از "حاملان اسلام" مشروعیت مییافت. "فسق" او فراموش میشد و بمرتبهٔ "ظل اللهی" میرسید. درباره ارتباط خمینی با "فدائیان اسلام" هم دلیل و مدرکی در دست نداریم و توجیهات نویسنده جزوه "فدائیان اسلام" بیشتر بر مصادره بر مطلوب استوار است تا دلایل و قرائن تاریخی (۷۹). مخالفت خمینی با اعطای مصونیت قضائی بمستشاران آمریکائی در سال ۴۳، و تبعید او به ترکیه و عراق، وجاهت دیگری با وداد. کودتای سیا علیه حکومت ملی دکتر مصدق و حمایت سیاسی و اقتصادی آمریکا از شاه، که ایران را بمرور بصورت بزرگترین و حیاتی ترین "پایگاه سیاسی نظامی و اقتصادی آمریکا درخاورمیانه درآورد، باعث شده بود که بدان زمان مخالفان و مبارزان با رژیم، مبارزه با امپریالیسم آمریکا را "عمده" تلقی کنند و بعد از آن دیخواهانه و مترقیانه مبارزات سیاسی-اجتماعی "فرعی" قلمداد شود. نفس مبارزه با رژیم، فارغ از محتوای آن، مشروعیت و جاذبیت داشت. در چنین حال و هوائی شگفت نیست که "طیب حاج رضائی" که سرآمد اراذل و اوباش و باجگیران تحت حمایت رژیم بود، و در کودتای ۲۸ مرداد شرکت موثر داشت، و حتی در وقایع سالهای ۳۹ تا ۴۱ عامل مستقیم ضرب و شتم عناصر و نیروهای ملی و مترقی بود، با تها م شرکت در واقعه پانزده خرداد ۴۲ و نمک ناشناسی نسبت به ولینعمت خود اعدام شود و در محافل آن زمان از او بعنوان "شهید ملی" یاد کنند.

موقعیت خاصی که خمینی طی سالهای اقامت در عراق پیدا کرد، بل توجه به روحیات و روانشاسی او که "لجاجت" و "کینه توزی" ویژگیهای مشخص آنست، با واجازه داد که نظرات خود را در باب "حکومت اسلامی" و "ولایت فقیه" تدوین کند. در اینکه او مستقیما تحت تاثیر افکار رشید رضا بوده (۸۰) قرینه واماره ای در گفته های او دیده نمیشود. ولی اندیشه حکومت اسلامی، فکر تازه ای نبود و پس از الغای خلافت عثمانی، طرفداران و نظریه پردازانی چون عبده و عبدالرزاق و رشید رضا پیدا کرده بود و نهضت اخوان المسلمین را پایه گذارد، که در هیچیک از کشورهای اسلامی موفقیت نیافت (۸۱).

عامل اصلی موفقیت خمینی افکار و عقاید و نقطه نظرهای او در باب "ولایت فقیه" نبود. چرا که نظرات او تفاوت و اختلاف ماهوی با دیدگاههای اسلاف او ندارد. دیدیم که عقاید خمینی نه فقط با نظریات شیخ فضل الله نوری بلکه با آراء مراجع طرفدار مشروطیت تضاد و تهافتی ندارد. بنیان نظریه همه آنان بر "ولایت" استوار است و موقعیت "ولی" ما فوق حکومت است اعم از این که این حکومت صبغه "استبدادی" داشته باشد یا "مشروطه" یا "مشروعه" و یا "جمهوری اسلامی". النهایه این حاکمیت خود تابعی است از متغیر قدرت حکومت. اگر این حاکمیت در تمامیت نظری و آرمانی خود، در نظام جمهوری

اسلامی عینیت یافته ،بلحاظ آنستکه حاکمیت"ولی فقیه "هیچگاه تا بایـن اندازه بلامنازع نبوده ودرجنگ قدرت با حکومت ،موفقیت مطلق نداشته است.

تثبیت وتسجیل جمهوری اسلامی در ابعاد کنونی،با تمام مشکلاتی کـه درپیش رو داشته ،وفارغ از جناحاتی که سردمداران آن در این رهگذر مرتکب شده اند ،هرگز به مخیله خمینی خطور نمیکرد .او درجریان انقلاب وحتـی در ماههای اول پیروزی،با ورنداشت که بتواند به افکار ونظرات خود واسلافش به نحو اتم واکمل،تحقق خارجی وعینی بدهد .تصور دقیقی از محتوای"جمهوری اسلامی"واینکه نقش او ودیگر روحانیون درنظام آینده چه خواهد بود ،نداشت موضعگیریهای کلی او درماههای آخر انقلاب ،واینکه از تعریف تفصیلـی محتوای"جمهوری اسلامی"طفره میرفت ،وتاکیدا وبا اینکه درنظام آینـده، روحانیون شاغل مشاغل حکومتی نخواهند شد ،از برداشت مبهم او از ابعاد قدرت خویش درحکومت آینده ایران، ناشی میشد .کما اینکه دولت را بدواً از غیـر روحانیون تشکیل داد .درماههای اولیه ،اصرار میورزید که طرح قانون اساسی نظام جدید ،که در آن ولایت فقیه نبود وموقعیت واقتدار مرجع تقلید حتـی از قانون اساسی مشروطیت هم محدودتر بود ،از طریق همه پرسی به تصویب مردم برسد .ولی آزادیخواهان ونیروهای ملی وانقلابی میپنداشتند که با تشکیل مجلس موسسان بقانون اساسی مترقیتری دست خواهند یازید (۸۲) .مبحـث ولایت فقیه قانون اساسی جمهوری اسلامی،ساخته وپرداخته چندنفر از نماینـدگان مجلس خبرگان است که با استظهار به اهرمهای قدرتیکه در اختیـار داشتند ،به کرسی نشاندند .آری خمینی واصحابش"سیاست گام به گام"دولت موقت را به بادانتقادگرفتند ،ولی خود"گام به گام"برمسند قدرت خزیدند. از بحث بدور افتادیم ،ومیگفتیم که نظرات خمینی در راستای عقاید اسـلاف اوست .در بینش آنان مقام وموقعیت ولی ومرجع مافوق نظام حکومتی است، مجاهدتها وکوششهای علمائی نظیر میرزای نائینی در سازگارنمودن نظـام مشروطه با احکام شریعت ،هرچند در خور تقدیر ونمودار تحول افکار ونظرات اوست ،با توفیق همراه نبود .زیرا که بینش او از دمکراسی وحاکمیت ملـی همچنان سنتگرایانه است و"فراتر از تعبیر وتفسیر اسلامی آزادی بیان نیست" معنی ومفهوم آزادی درچارچوب نظام مشروطه ودمکراسی موردتوجه نائینـی نبوده است .با توجه با اینکه نائینی در معنای مشروطه تحت تاثیر سخنان گمراه کننده نوگرایان دنیای اسلامی ایرانی وغیرایرانی قرار گرفته بـوده ، چنین بنظر میرسد که وی تفاوتهای بنیادی واجتناب ناپذیر میان اسلام و دمکراسی را از دیده دور داشته وباین نتیجه رسیده بوده است که میان اسلام ودمکراسی همسانی وجود دارد" (۸۳) .با عقاید متفکر بزرگ شیعی معاصر ، سیدمحمدحسین طباطبائی هم تا حدودی آشنا شدیم .در تفسیر "المیزان"ذیـل

آیه "لا اکراه فی الدین" میگوید: نباید تصور کرد که عقاید بطور مطلق در اسلام آزاد است. "چگونه اسلام میتواند بنای آزادی را بگذارد در حالیکه اعتقاد به توحید و نبوت و معاد، مقدمات تشکیک ناپذیر و بیچون و چرای آنرا تشکیل میدهد". تفسیر آیه اینستکه "تحت هیچ شرایطی نباید فشار و اجبار برای تحمیل عقیده بکار رود... نه اینکه تمسک به هر رای و عقیده ای که دل بخواهد جایز است". طباطبائی از بحث چنین نتیجه میگیرد که: "خدا شریعتی وضع کرده که جامع تمام راههای سعادت است و این قانونگذاری از طریق نبوت انجام گرفته است... و یک حکومت اسلامی صحیح نیازی به تغییر و تحول ندارد، چرا که کامل ساست" (۸۴).

همین جامعیت و تمامیت احکام شریعت بنیان نظرات خمینی را تشکیل میدهد. در کتاب "ولایت فقیه" میگوید: "حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است و در این حکومت، هیچکس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمیتوان بمورد اجرا گذاشت. باین سبب در حکومت اسلامی، مجلس قانونگذاری نیست و بجای (آن)، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب میدهد و کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین میکند". موقعیت قوه مقننه چه در قانون اساسی مشروطیت و چه در قانون اساسی جمهوری اسلامی بر چنین بینشی نهاده شده. در هر دو قانون آمده که مجلس نمیتواند قانون مخالف موازین اسلامی به تصویب برساند. در قانون اساسی مشروطیت مرجع تشخیص، هیات علمای طراز اول هستند و در قانون اساسی جمهوری اسلامی، شورای نگهبان.

تصویری که دکتر شریعتی در کتابها و سخنرانیهای خود از اسلام انقلابی و تشیع علوی میدهد، واقبالیکه جامعه ایران، بویژه نسل جوان، با و می آورند و عکس العمل قهرآمیز و سبعانه ایکه رژیم شاه در مقابل او و دیگر معتقدان این مکتب (ایدئولوژی) ابراز میکند و بالاخره تداوم و استمرار استبدادی که رژیم مشروطه را، با تمام کاستیهایش، به رژیم شاهنشاهی مقلوب میکند، و مانع رشد و پرورش و گسترش افکار و عقایدنها دها و موسسات دمکراتیک در جامعه ایران میشود و راه هرگونه مبارزه مسالمت آمیز را بر مردم مسدود میکند، و گروههائی از مردم، بخصوص جوانان، ناگزیر از مسلح شدن به افکار انقلابی و کاربرد شیوه های انقلابی میشوند و تنها و تنها استراتژی مبارزه را واژگونی رژیم میبینند، عامل موثر در تحمیل رهبری خمینی بر مبارزات مردم ایران در سالهای ۵۶ و ۵۷ است. تحلیل اجتماعی-تاریخی این رویداد خود نیازبه تحقیق جامع الاطرافی دارد که در حوصله این مقال نیست. واقعیت اینستکه شریعتی تصویر جدیدی از اسلام و تشیع به جامعه ایران نمایاند. اما او هم در "اصول" جرات ابداع و نوآوری نداشت. گفتار او برخلاف اکثر نو-

یسندگان اسلامی، از جزم و "دگم" عاریست. افکار و دائما در مسیر تحول است و این از آزادگی او نشات میگیرد. میگوید: "برای ما روشنفکران مسئول بیغرض هیچکتابی ضاله نیست. هرکتابی را باید خواند و لو کتب ضاله باشد. همین کتاب ضاله است که راه هدایت را نشان میدهد". یا اینکه: "برای تحقیق علمی، هیچ آفتی بالاتر از این نیست که نظریات علمی و اجتماعی و تاریخی بصورت دگمهای متعصبانه اعتقادی یا فرقه‌ای درآید" (۸۵). او در جستجوی مکتبیست که نسل ما را از آن "خیرگی و خودباختگی و احساس حقارت در برابر تمدن غرب رهائی بخشد و مردم خود را از یوغ تمدن مصرفی تحمیلی آنها که آزادی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی او را از چنگش ربوده‌اند نجات دهد" (۸۶). او هم در همان حال و هوائیست که غالب روشنفکران سالهای ۴۰-۵۰ در آن میزیستند. او غایت مطلوب را در "روح انقلابی لای اسلام" (لا اله الا الله) میابد. "لائیک" برای درهم ریختن و واژگون ساختن نظام خودکامه و وابسته حاکم. اما تصویری که از "امامت" ارائه میدهد و مقام و موقعیتی که برای "امام" و "نایب امام" قائل میشود، راه رسیدن به نظامی را که در آن "آزادیهای اجتماعی و سیاسی" تحقق یابد، ممتنع میسازد. شاید مشکل اساسی او این باشد که میخواهد از مذهب، ایدئولوژی بسازد. اگر مذهب که به عقیده او "حقایقی ثابت و لایتغیر است... و اگر کسی معتقد باشد که به اقتضای زمان باید در اصول اعتقادی یا عملی اسلام تغییراتی ایجاد شود، نمیتوان معتقد به دینش شناخت" (۸۷)، جایگزین ایدئولوژی شود، ثمره‌ای جز اینکه تاکنون به بار آورده، بار مغان نخواهد آورد. همچنانکه اگر ایدئولوژی، مذهب شود و مدعی نمایندگی "حقایق ثابت و لایتغیر" تردید و تشکیک نسبت به آن در ظرف امکان نخواهد بود. شناسائی آزادی و حق تعیین سرنوشت برای انسان، جز با پذیرش صادقانه این اصل که او حق دارد درصحت و یا عدم صحت، اعتبار و یا عدم اعتبار هر "حقیقتی" تردید کند و آنچه در مسیر تحولات اجتماعی سازگار با مصالح خود تشخیص میدهد انتخاب کند، تحقق نخواهد یافت.

مقال را با این آرزو که صاحبنظران نگارنده را به "مخالفت با مذهب و معتقدات مردم" متهم نکنند و با انتقادات و ارشادات خود به جامعیت بیشتر این بحث یاری رسانند، با نجام میرسانیم.

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

منابع

۱- دکتر علی شریعتی، شیعه یک حزب تمام. مجموعه آثار، شماره ۷۰. چاپ اول، بهمن ۱۳۵۷، صفحه ۱۵۱. ۲- مهدی الهی قمشه‌ای، منتخب التفسیر. ۳- فضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان به نقل از: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر دکتر حمید عنایت، چاپ اول، صفحه ۴۰۵. ۴- شریعتی، شیعه یک حزب تمام صفحات

۱۳۷تا ۵۰۱۴۶ـ محقق سبزواری ،روضه الانوارعباسی،به نقل از:اندیشهٔ سیاسی دراسلام معاصر.صفحات ۲۹۶و۲۹۷ـ۶ـحمیدعنایت ،اندیشه سیاسی در اسلام معاصر.صفحات۳۳و۳۴ـ۷ـزین العابدین رهنما .زندگانی امام حسین، جلددوم صفحه ۱۹۸ـ۸ـشریعتی شیعه یک حزب تمام .صفحات ۱۵۵و۱۵۶ـ۹ـحمید عنایت ،اندیشه سیاسی دراسلام معاصر.صفحه ۵۴ـ۱۰ـمرآت خاوری ،خمینیه وتحول تارخی تشیع .صفحه ۶.اختر،دفتراول بهار۱۳۶۳ـ۱۱ـمهدی الهی قمشه ،منتخب التفسیر.۱۲ـمهدی الهی قمشه ،منتخب التفسیر،آیه ۳۰ ، سورهٔ روم.۱۳ـسیدمحمدحسین طباطبائی ،ولایت وزعامت .بحثی دربارهٔ مرجعیت وروحانیت .چاپ دوم .صفحات ۷۴،۸۲،۸۵،۸۶ـ۱۴ـمهدی الهی قمشه منتخب التفسیر.۱۵ـشیخ فخرالدین طریحی ،مجمع البحرین ،جلداول،چاپ ۱۳۹۵هجری،صفحه ۴۵۷ـ۱۶ـشریعتی،شیعه یک حزب تمام .صفحات ۴۷،۴۸ـ۱۷ـ طباطبائی ،ولایت وزعامت .صفحات ۹۴تا ۹۶ـ۱۸ـشریعتی .شیعه یک ..... صفحات ۱۵۱و۱۶۷ـ۱۹ـطباطبائی ،ولایت ...صفحهٔ ۹۶ـ۲۰ـقیاس،یعنی به موردمشابه ای،که درکتاب یاسنت آمده ،کردن.۲۱ـاستحسان، یعنی حکم بر طبق عقل سلیم وعدالت .۲۲ـتاول،یعنی تقدم اجتهادبرنص کتاب یاسنت بلحاظ برخی مصالح.۲۳ـاستصلاح ،یعنی تقدم مصلحتی برمصلحت دیگر.۲۴ـ مهدی الهی قمشه ،منتخب التفسیر،آیه ۷۸سوره بقره .۲۵ـمهدی الهی قمشه ،منتخب التفسیر.۲۶ـمرتضی مطهری.اجتهاددراسلام .بحثی دربارهٔ مرجعیت وروحانیت .چاپ دوم .صفحهٔ ۶۰ـ۲۷ـطباطبائی.ولایت وزعامت ، صفحه ۹۸ـ۲۸ـشریعتی،شیعه ...صفحه ۱۶۷ـ۲۹ـسیدمحمودطالقانی،تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت وفتوی.بحثی دربارهٔ مرجعیت وروحانیت .چاپ دوم ص ۲۰۳و۲۱۰ـ۳۰ـدکترعلی شریعتی،نقش انقلابی یادویادآوران درتاریخ تشیع .مجموعه آثار.شماره ۷.ص ۲۰۸،۲۰۹ـ۳۱ـدکترعلی شریعتی،مسئولیت شیعه بودن.مجموعه آثار.شماره ۷.ص ۲۴۸،۲۴۹،۲۵۴،۲۶۴ـ۳۲ـمهندس مهدی بازرگان،انتظارات مردم ازمراجع ،بحثی دربارهٔ مرجعیت وروحانیت ،چاپ دوم ص ۱۰۵،۱۰۸،۱۱۰،۱۲۶ـ۳۳ـسیدمحمدبهشتی.روحانیت واسلام درمیان مسلمین،بحثی درباره مرجعیت وروحانیت .چاپ دوم ص ۱۴۲،۱۴۸ـ۳۴ـمهدی الهی قمشه .منتخب ...آیه ۲۱سوره احزاب .۳۵ـمحمودمحمود.تاریخ روابط ایران وانگلیس ،جلداول،ص ۱۶۵به نقل ازتاریخ منتظم ناصری.۳۶ـدکتر فریدون آدمیت ،ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران.چاپ اول ص۳۷،۴۸ . ۳۷ـابراهیم صفائی اسنادسیاسی دوران قاجاریه ،به نقل از:ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران.صفحه ۴۱ـ۳۸ـآدمیت ،ایدئولوژی نهضت ...ص ۴۱ و ۴۲ـ۳۹ـحمیدعنایت ،اندیشه سیاسی...ص ۳۵،۳۶ـ۴۰ـهمان ماخذ،ص ۳۱. ۴۱ـمحمدمهدی شریف کاشانی ،واقعات اتفاقیه درروزگار،جلداول،چاپ اول ۱۳۶۲،ص ۱۹ـ۴۲ـآدمیت ایدئولوژی...ص۱۵۳ـ۴۳ـشریف کاشانی،واقعات

...جلداول صص۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۴ـ همان مآخذ .صص ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۴۵ـ آدمیت ،ایدئولوژی ...ص ۱۵۳، ۴۶ـ شریف کاشانی ،واقعات ...جلداول صص ۵۰، ۵۱ .
۴۷ـ همان ماخذ ،ص ۶۱، ۴۸ـ یحیی دولت آبادی ،حیات یحیی،جلددوم ،چاپ سوم ۱۳۶۱ آ صفحات ۵۲ به بعد .۴۹ـ آدمیت ،ایدئولوژی ...صص ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰.
۵۰ـ ناظم الاسلام کرمانی،تاریخ بیداری ایرانیان،چاپ سوم ،بخش اول صص ۳۰۶، ۳۰۷، ۵۱ـ همان مآخذ ،ص ۳۲۱، ۵۲ـ دولت آبادی ،حیات یحیی،جلددوم ، ص ۸۲، ۵۳ـ آدمیت ،ایدئولوژی...صفحه ۴۱۳، ۵۴ـ همان مآخذ ،ص ۴۱۲. ۵۵ ـ ایوانف ،انقلاب مشروطیت ایران ،ترجمه کاظم انصاری،چاپ سوم ۱۳۵۷، ص ۳۱. ۵۶ـ میرزا فضلعلی آقا ،به نقل از ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، صفحه ۴۱۶. ۵۸ـ همان مآخذ ،ص ۴۱۸. ۵۹ـ دولت آبادی،حیات یحیی،جلددوم صفحه ۱۵۰. ۶۰ـ آدمیت ،ایدئولوژی...ص ۴۲۲. ۶۱ـ دکتر مصطفی رحیمی قانون اساسی ایران واصول دمکراسی،چاپ سوم ۱۳۵۷،ص ۸۳. ۶۲ـ میرزا محمدحسن نائینی،تنبیه الامه وتنزیه المله ،به نقل از ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران،صص ۲۳۳، ۲۳۴، ۶۳ـ همان مآخذ ،ص ۲۴۲، ۶۴ـ دولت آبادی ، حیات یحیی،جلددوم ،صفحات ۱۰۶، ۱۰۷. ۶۵ـ شیخ فضل الله نوری،لوایح ،به کوشش هما رضوانی،چاپ اول ۱۳۶۲ ،صص ۲۷ تا ۴۷. ۶۶ـ همان ماخذ ،صص ۵۱ ، ۶۱، ۶۲، ۶۵. ۶۷ـ دولت آبادی حیات یحیی،ج-۲،ص ۱۳۱. ۶۸ـ شریف کاشانی واقعات ...ج-۱،صص ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۵. ۶۹ـ همان مآخذ .صص ۲۴۹ تا ۲۵۲، ۷۰ـ مخبرالسلطنه ،گزارش ایران،ج-۴،ص ۱۰۷. ۷۱ـ دولت آبادی،حیات یحیی،جلدسوم ،ص ۱۲۸، ۷۲ـ شریف کاشانی،واقعات ...ج-۲ صص ۴۴۴، ۴۴۵ .
۷۳ـ همان مآخذ ،ص ۵۲۲، ۷۴ـ همان ماخذ ،ص ۵۳۵. ۷۵ـ همان مآخذ ،ج-۳،صص ۵۹۹، ۶۰۰. ۷۶ـ همان ماخذ ،صص ۶۱۴ تا ۶۱۶، ۷۷ـ صدرالاشراف ،خاطراتی از دادگستری،به نقل از تلاش آزادی،باستانی پاریزی.صص ۵۱۵، ۵۱۶. ۷۸ ـ شریف کاشانی،واقعات ...ج-۳،ص ۶۴۵. ۷۹ـ مرآت خاوری،خمینیه وتحول تاریخی تشیع .اخترص ۱۸. ۸۰ـ همان مآخذ، صفحهٔ ۲۸ به بعد. ۸۱ـ برای توضیح بیشتر رجوع کنید به اندیشه سیاسی در اسلام معاصر ،حمید عنایت. ۸۲ـ نگاه کنید به کتابهای کارنامه دولت موقت ،شورای انقلاب ودولت موقت انقلاب ایران در دوحرکت ،نوشته مهندس مهدی بازرگان. ۸۳ـ عبدالهادی حائری،تشیع ومشروطیت در ایران، چاپ ۱۳۶۰،ص ۳۵۲. ۸۴ـ سید محمدحسین طباطبائی،روابط اجتماعی در اسلام ،ترجمه ونگارش از تفسیر "المیزان" ، محمدجواد حجتی کرمانی،به نقل از اندیشه سیاسی در اسلام معاصر .صص ۲۳۸، ۲۳۹. ۸۵ـ شریعتی ،شیعه ،مجموعه آثار شماره ۷،صص ۱۲۹، ۱۳۵. ۸۶ـ شریعتی، همان مآخذ،ص ۱۱۸. ۸۷ـ شریعتی،همان مآخذ،صفحهٔ ۱۷۸.

▪▪▪▪▪▪▪▪▪▪▪▪▪▪

نقد ملاحظاتی درباره انقلاب

بیژن حکمت

"ملاحظاتی دربارهٔ انقلاب ایران" عنوان چهار مقاله است که سیروس آرین در بررسی انقلاب نگاشته است (۱). نخستین بخش آن دربرگیرنده کلیاتی است که باید زمینهٔ نظری لازم را برای تحلیل فراهم آورد و در پایان همین بخش به ارائه سه تز موقت می‌انجامد. بقیه نوشتار اساسا "به افکار سیاسی "کارگزاران حکومتی و نیروی عمدهٔ سیاسی جامعه در دو دهه اخیر" می‌پردازد تا نشان دهد چگونه "یکسان دچار آشفتگی ایدئولوژی‌های ضد تجدد و ضد دموکراتیک بود".

از دیدگاه نویسنده یکی از علل بن بست سیاسی در ایران که به انقلاب دامن زد، همین فرادستی اندیشه‌های مخالف تجدد و آزادی بر تجددطلبی و آزادیخواهی جنبش مشروطه بود.

"پیام عمده نهضت مشروطیت ایران، به‌نظرما، تجدد و تاسیس آزادی بود. تجدد از این نظر که باید ساخت و بافت اجتماعی ـ اقتصادی ایران یکسره از بن ویران شده و ایرانی آباد، پیشرفته و صنعتی به جای آن ساخته می‌شد، ایرانی ناظر به جهان پیشرفته صنعتی و سهیم در ایجاد تمدن تکنولوژیک جدید. دیگر اینکه... مشروطیت به تاسیس آزادی توجه داشت یعنی به استقرار حکومت قانون و برقراری روابط دموکراتیک.

اما گویی که مشروطیت و مشروطه خواهان هردو سترون بودند و نتوانستند فرزندان خلف نهضت را بوجود آورند. از شخصیت استثنائی دکتر مصدق که بگذریم می‌توانیم بگوئیم که در ایران بعد از مشروطیت هیچ رجل سیاسی بوجود نیامد که قبای مشروطیت بر قامت وی راست باشد.

لیکن در این مثال ما از اندیشه سخن می‌گوئیم و نه از رجال سیاسی و بهمین دلیل می‌گوئیم هیچ نیروی سیاسی نتوانست ایدئولوژی تداوم مشروطیت را تدوین نماید....."(۲)

مجموعه این مقالات که هنوز زیر عنوان "ضد انقلاب اسلامی" ادامه دارد، بحث وسیعی را می‌گشاید که پرداختن به آن در یک مقاله ممکن نیست. به ویژه که شیوه نگارش موءلف خود بازتاب مشکل اساسی هر روشنفکر ایرانی در این برهه از تاریخ است.

انقلاب ایران ضربه‌ای بود که بناهای فکری سست بنیاد روشنفکران را درهم فرو ریخت. اینک توضیح و تبیین همین انقلاب و طراحی آینده در گرو حل مشکلی دوگانه است. هم باید اندیشه را بازساخت و هم به واقعیت تاریخی و امروزی پرداخت. طبیعتا "این هردو یکباره میسر نمی‌شود و گرچه منطقا" یکی پیشنهادهٔ دیگری است، ولی در مسیر واقعی تفکر، اندیشه با فرض‌هائی بسوی تاریخ معاصر می‌رود و در بازگشت، ابطال، تصدیق و یا تصحیح و تعمیم فرضیات را می‌جوید. آرین براین نکته آگاه است و می‌نویسد:

"تزهایی که در بخش اول این گفتار در ارتباط با خلاء مشروعیت و حدوث انقلاب ایران ارائه دادیم تزهایی مقدماتی و موقتی‌اند. اینکه ملاحظات ارائه شده را تز نامیدیم از این نظراست که این ملاحظات نه نتایج پژوهشی منظم‌و منطقی بلکه فرضیه‌هایی هستند که بایستی مطابق اصول و اسلوب منطقی به محک تجربه علمی زده شده و مورد ارزیابی قرارگیرند." (۳)

در این بررسی ما می‌کوشیم نخستین مقالهٔ آرین را ــ که دارای ساختاری نسبتا "مستقل از مقالات دیگر است ــ تا آنجا که موضوع را از دیدگاه جامعه‌شناسانه مورد مطالعه قرار می‌دهد، مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم. نخست ببینیم مقدمات یا دستگاه فکری بازساخته‌ای که نویسنده از آن می‌آغازد و آنرا "دریافت‌استراتژیک" می‌نامد چیست.

"دریافت استراتژیک یعنی فراتر رفتن از ظاهر وقایع تاریخی از این حیث که در تاریخ واقع می‌شوند، نه تنها در جهت درک مفهومی ظاهر وقایع به لحاظ فلسفه تاریخ بلکه از این حیث که امور و وقایع تاریخی ظواهر و بروزات نیروهایی هستند که در ژرفای هر جامعه‌ای عمل می‌کنند. غوطه‌ور شدن در ژرفای پر تنش جامعه یگانه امکان دستیابی به نیروهایی است که جامعه و در نهایت تاریخ، جز ترتیب و آرایش آن‌ها نیست. جامعه قابل تعریف نیست مگر در اعماق همان رابطهٔ نیروها و بنابراین از حیث استراتژیک، یعنی درک و تحلیل مبتنی بر تنش و تعارض قوام دهندهٔ جامعه و رابطهٔ نیروها". (ایران و جهان، شماره ۱۹۵، ص. ۸)

پس از این تعریف، نویسنده ــ در بیش از یک سوم مقاله ــ تمایز شیوهٔ تحلیل خود را از "شیوهٔ صرفا" طبقاتی" بازمی‌گوید. از نظر او "تحلیل صرفا" طبقاتی از انقلاب بهمن قادر نیست علل وقوع انقلاب ایران را روشن نماید". می‌نویسد:

"بنظر ما تنش های اجتماعی از چارچوب محدود مبارزهٔ طبقاتی فراتر می‌روند و نمی‌توانند به صرف مبارزهٔ طبقاتی تقلیل داده‌شوند... تحلیل طبقاتی تنش های اجتماعی را نه ذاتی جامعه و قوام دهندهٔ سرشت آن بلکه دوره‌ای گذرا در جریان تاریخی جوامع می‌داند که جامعه بی‌طبقهٔ آغازین را به جامعه

بی‌طبقهٔ آینده ربط می‌دهد. از آنجایی که جامعهٔ بی‌طبقه و بی‌تنش آغازین از نظر تاریخی وجود نداشته و جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده نیز همانقدر نامحتمل است که جامعهٔ بی‌طبقهٔ آغازین، تحلیل طبقاتی که بر این دو اصل موضوعه قرار دارد، درطول تاریخ جوابگوی مشکلات جامعه‌شناسانه نیست."
"تقلیل تنش های اجتماعی به مبارزهٔ طبقاتی و مبارزهٔ طبقاتی به مناسبات مالکیت، مارکس را از درک سرشت واقعی تنش های اجتماعی بازداشت."
(همانجا، ص. ۹)

اگر بخواهیم دیدگاه ایجابی نویسنده را ــ تااینجا ــ از خلال تعریف دریافت استراتژیک، انتقادات و تمایزها دریابیم، به این نتیجه می‌رسیم که مبارزهٔ طبقات ــ طبقاتی که صرفا" به مناسبات مالکیت فرو کاسته نمی‌شوند ــ یکی از تعارض های اجتماعی است. ولی برای درک استراتژیک وقایع تاریخی ــ و انقلاب ایران؟ ــ باید از مبارزهٔ طبقاتی فراتر رفت و تنش های دیگر و نیروهای دیگری را نیز زیر بررسی کشید. گرچه تعارض طبقاتی خود یکی از وجوه آرایش و رابطه نیروهاست و باید به این اعتبار بررسی شود. در تبیین "تزهای مقدماتی" خواهیم دید نویسنده تا کجا به این روش وفادار می‌ماند. نخست دیدگاه و ایرادات جامعه‌شناسانهٔ او را بررسی کنیم.

آنچه در وهله اول به چشم می‌خورد تشابه نقطه حرکت "تحلیل طبقاتی" و "تحلیل استراتژیک" است. هردو از مقوله "تعارض‌های اجتماعی" آغاز می‌کنند، نه از زمینه و روابطی که موجد چنین تعارض‌هایی است. یکی مبارزه‌طبقاتی را مفروض می‌گیرد و دیگری تنش را به ذات جامعه تاویل می‌کند. در نتیجه آنچه باید توضیح داده‌شود خود در مقدمه نهاده‌است.

در بررسی جامعه‌شناسانهٔ مارکسیستی ــ برای توضیح تحول درونی جامعه ــ طبقات و مبارزه طبقاتی دادهٔ نخستین نیست. آنچه در اولین تحلیل باید به‌آن پرداخت روابط اجتماعی تولید است. هم شناخت امکان و احتمال شکل‌گیری طبقات و هم دریافت گوهر سایر تعارض های اجتماعی. همه در گام اول، در گرو بینش روشنی از تکوین و انکشاف روابط اجتماعی تولید یا شناخت "افراد واقعی با عملشان و شرایط مادی زندگیشان..." در برهه تاریخی موردنظر است.

"پیشنهاده‌هایی که ما با آن آغاز می‌کنیم دلخواه نبوده، جزمی نیست بلکه پیشنهاده‌هایی است واقعی که چشم‌پوشی از آنها تنها در انگار ممکن است. اینها عبارتست از افراد واقعی با عملشان و شرایط مادی زندگیشان، چه شرایط پیش یافته و چه شرایطی که با عملشان ایجاد کرده‌اند. پس این پیشنهاده‌ها از راه صرفا" تجربی تبیین پذیراست." (مارکس ایدئولوژی آلمانی)

اگر مارکسیسم را چون دانشی آزمون‌گاو یا علمی تجربی دریابیم باید از این مقدمات آغازید و نه از طبقات. ولی مارکسیسم را می‌توان چون فلسفهٔ تاریخ نیز دریافت، مبارزه طبقاتی را مطلق کرد و در طبقات توان‌ها و امکاناتی نهاد که از

زمینهٔ تجربی تبیین ناپذیر باشد. مارکسیسم این دو برداشت را در خود دارد و مسئله به تفسیرهای گوناگون خلاصه نمی‌شود.

بهرحال، اگر نویسنده نیز بخواهد به روش تجربی وفادار بماند باید تنش و تعارض را از داده‌های واقعی استخراج کند و چون نتیجه تحلیل و "بروز نیروهایی که در ژرفای جامعه عمل می‌کنند" نمودار سازد.

در وهله دوم، برداشتی فلسفی از گذرا یا پایدار بودن طبقات و سرنوشت مبارزهٔ طبقاتی در آینده بشریت، وجود و تعارض و مبارزهٔ طبقات را ــ آنجا که هست ــ نفی نمی‌کند. پس اگر مشکل ما جامعه‌شناسانه باشد نه فلسفی، بدون تردید مفهوم طبقه و مبارزهٔ طبقاتی یکی از ابزارهای اساسی تحلیل جوامع سرمایه‌داری و تحول آنهاست. ولی هر تحولی نیز در جامعهٔ سرمایه‌داری نتیجه مبارزهٔ طبقاتی نیست. مبارزهٔ طبقاتی در اروپا گرچه به "زوال تنش های اجتماعی" نیانجامیده است ــ و هر چقدر هم که چنین سرانجامی نامحتمل باشد ــ ولی باز در پیدایش، قوام و زوال دموکراسی بعنوان مثال موثر بوده‌است. چرا اعتقاد به گذرا بودن طبقات باید مانع دریافت نقش جنبش کارگری و سایر طبقات در حوادث ریز و درشت دو قرن اخیر گردد؟

انتقاد دیگر اینست که مبارزهٔ طبقاتی آری ولی نه تقلیل طبقات به "مناسبات مالکیت". مناسبات مالکیت نزد مارکس هم بازتاب حقوقی روابط اجتماعی تولید است و هم "دارندگی" و "بی‌دارندگی" وسائل تولید پیشنهادهٔ شیوه‌های تولیدی که بر جدایی مولدین از شرایط عینی کار مبتنی است. پس تقسیم جامعه به دو طبقه "مولد مستقیم" و دارندهٔ ابزار تولید در دیدگاه او اساسی است. مسلما "در واقعیت تقسیم بندی جامعه هرگز باین دو طبقه خلاصه نمی‌شود و تقسیم کار اجتماعی دائما" گروه‌بندی هایی درون و برون این طبقات پدید می‌آورد.

فرماسیون‌های اجتماعی نیز بر مدل منطقی شیوهٔ تولید منطبق نیستند و در جوامع مشخص تاریخی، اغلب با تداخل چندین شیوهٔ تولید مواجه‌ایم که هماهنگی و تعارض آنها ارتباط گروه‌بندی‌های اجتماعی را گام به گام پیچیده‌تر می‌کند.

فزون براین، فرد فقط در "فضای طبقه" نمی‌زید و همزمان به نهادهای اجتماعی مختلفی تعلق‌دارد. خانواده، ملت، همبودمذهبی و غیره همه نهادهایی با سلسله مراتب ویژهٔ خود هستند و درون و بین آنها تعارض‌هایی هست که صرفا" و همیشه از اختلافات طبقاتی قابل استنتاج نیست. اینها نکاتی نیست که بر مارکس پوشیده مانده باشد. ولی در مارکسیسم نوعی اعتقاد به تعین این تعارض ها "در آخرین تحلیل" بوسیله مبارزهٔ طبقاتی وجود دارد که اغلب همراه با برداشتی پیامبرگونه از "رسالت طبقاتی"، آنرا از دریافت تعارض های واقعی و ارتباط آنها بازمی‌دارد. چنین‌است که بعنوان‌مثال‌اگر تعارض ملت‌ها در جنگ بر تعارض طبقاتی سایه می‌افکند و کارگران با بورژوازی خود علیه ملت دیگری وارد پیکار می‌شوند، این امر به "خیانت رهبران" و "فریب طبقه" نسبت داده می‌شود. واقعیت تجربی نشان می‌دهد که انسان‌ها در برهه‌های معینی، براساس عوامل دیگری جز تشابه موقعیتشان در تولید و بازتولید اجتماعی ــ فرهنگ، مذهب، ملیت و غیره ــ بهم

می‌پیوندند ، خواست‌هایی را پیش می‌کشند و جنبش هایی را بوجود می‌آورند که کم و بیش پایدار یا زودگذر هستند . چنین تجمعات و جنبش هایی گاه نقشی به مراتب مهمتر از طبقات در مسیر واقعی یک جامعه ایفا می‌کنند . ولی این جنبش ها نیز همانطور که گفتیم خود خالی از تعارض نیستند ، مسئله واقعی یافتن ارتباط اینها با هم و توضیح آن است . نه می‌توان همه را به جدال طبقات فروکاست و نه از سرشت انسان و تقابل منافع افراد استنتاج نمود .

درهرصورت ، آرین تا جایی که بر تقلیل تعارضات اجتماعی به مبارزهٔ طبقاتی خرده می‌گیرد برحق است . ولی او روش خود را همانگونه که در مقدمه آمده است در بررسی انقلاب ایران بکار نمی‌برد . بالاخره دانسته نمی‌شود که از دیدگاه او در ایران مبارزهٔ طبقاتی وجود داشت یا نه ، این طبقات چگونه تعریف می‌شدند و مبارزه آنها بر سر چه بود ؟ سایر تنش ها کدام بودند و همه اینها در پیدایش و تحول انقلاب ایران چه نقشی داشتند ؟

اشاره نویسنده به ماکیاول و کوشش در تلفیق دیدگاه او با "نظرات اجتماعی ـ اقتصادی اقتصاددانان لیبرال" تناقضی را که در متدلوژی او وجود دارد آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چرا روشی را که در مقدمه آورده‌است در بررسی "علل حدوث انقلاب" پی نمی‌گیرد . می‌نویسد :

"ماکیاول بی‌آنکه فلسفه سیاسی را بر شالودهٔ استنباط خود از فلسفهٔ تاریخ بنیان گذاری نموده و برمبنای گذشتهٔ تاریخی طرحی برای آینده بریزد که حصولش ضروریست ، امر سیاسی و وجه سیاسی جامعه در برش عرضی و در استقلال کامل از وجوه دیگر امور اجتماعی مورد توجه و تحلیل قرارداد ." (همانجا ، ص. ۹ و ۱۰)

و می‌افزاید که :

"فلسفه سیاسی ماکیاولی و تحلیل استراتژیک وی را از سیاست بایستی درکنار نظرات اجتماعی ـ اقتصادی اقتصاددانان لیبرال ـ از آدام اسمیت به‌بعد ـ قرارداد و حدود و ثغور نظریه لیبرال دموکراتیک را در مقابل آن با نظریات توتالیتر (سوسیالیسم ، فاشیسم) و شبه توتالیتر (دیکتاتورهای نظامی ، مذهبی . . .) مشخص نمود ." (همانجا ، ص. ۱۰)

او سپس به توصیف دیدگاه لیبرال می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد :

"از آنجایی که در اقتصاد آزاد ، تمایل سرمایه‌ها ، افراد و ابتکارات سوی "بازار" سرازیر می‌شوند ، از آنجایی که بازار بعنوان مکان مبادله ، افراد را با امکانات ، استعدادها و توانایی‌های متفاوت آنان در برابر هم قرار می‌دهد ، تمامی تنش ها و تعارض های اجتماعی نیز بسوی همین مرکز مبادله هدایت می‌شوند . در بازار ، ابتکارات ، خواست‌ها و منافع متفاوت و متعارض در برابر

هم قرار گرفته و در نهایت با ایجاد تعدیل و تعادل بین خود هماهنگی لازم را بوجود می‌آورند." (همانجا، همان صفحه)

پس، *"در سطح جامعه مدنی اگر بازار نقش تعدیل و تنظیم کننده خود را ایفا نماید، بسیاری از تنش ها و تعارض‌های اجتماعی در بازار و به کمک آن می‌توانند طرح و حل شوند. بدین ترتیب تنش های سیاسی و رابطهٔ نیروهای سیاسی، در سطح جامعه سیاسی، در جهت کسب قدرت سیاسی می‌توانند به گونه‌ای دموکراتیک یعنی در فضای سیاسی باز طرح و حل شوند."*

ولی در جوامع "توتالیتر" و "شبه توتالیتر" ــ که یا اصولا "نقش تنظیم‌کننده *بازار بعهده دستگاه اداری و سیاسی گذاشته شده*" و یا دولت مستقیما" در تمامی امور اجتماعی و اقتصادی دخالت می‌کند و درنتیجه تمایز بین جامعه مدنی و دولت نفی‌شده و یا تقلیل یافته ــ درچنین جوامعی هر تنش و تعارضی بلاواسطه خصلت سیاسی دارد. در فقدان "فضای سیاسی باز"، *"تراکم و انباشت تدریجی تنش ها و تعارض های اقتصادی ــ اجتماعی سرانجام تعادل ناپایداری را که از بالا ایجاد و به گروه‌های اجتماعی تحمیل می‌شود از بین برده و جامعه را منفجر می‌نماید."* (همانجا، ص. ۱۱)

مطالب بالا دریافت نویسنده را از دیدگاه لیبرال ــ که به گفته خود او "به اختصار هرچه تمامتر" بیان گردیده‌است ــ باز می‌نماید. در این نوشته قصد ما بررسی تفکر لیبرال و نقد مقدمات فکری آرین نیست. گرچه ضرورت گشودن مبحث لیبرالیسم درتمام‌ابعاد آن روزبروز بیشتر حس می‌شود. پس مامقدمات و پیشنهاده‌ها را همچنان که آمده‌است حفظ می‌کنیم و تنها به سنجش پیوستگی منطقی و قابلیت توضیحی آن در مورد انقلاب ایران می‌پردازیم.

آرین از سویی تئوری "استقلال حوزه سیاست" را در بازگفت ماکیاولی آن پیش می‌کشد و از سوی دیگر فلسفه سیاسی ماکیاول را "درکنار" اندیشه لیبرال قرار می‌دهد. افزودن لیبرالیسم بر عقاید کارمند فلورانسی تناقضاتی پدید می‌آورد که تنها با کنار نهادن ماکیاول رفع می‌شود. تزهای مقدماتی نویسنده درباره حصول انقلاب ایران ــ تا جایی که به جامعه‌شناسی این انقلاب برمی‌گردد ــ فقط از تفکر لیبرال ملهم است.

اگر ماکیاول سیاست را از الهیات و نظم طبیعی عالم جدا می‌کند و از آن حوزهٔ مستقلی می‌سازد درست به این علت است که ریشه و منشا پیوند سیاسی انسان‌ها را در "ضرورت"های این جهانی می‌بیند. برای گریز از گرسنگی، وحشت مرگ، آفات طبیعی ... انسان‌ها ناگزیر به استقرار پیوند سیاسی و وضع تعادلی ناپایدار هستند. اگر چنین تعادلی در روابط معیشتی آنان خود بخود پدید می‌آمد دیگر دولت و سیاست محلی‌ازاعراب نداشت. از اینرو اعتقاد به تعادل و هماهنگی در این سطح نه تنها نافی استقلال حوزه سیاست که نافی سیاست بطورکلی است. بعبارت دیگر در اندیشه کلاسیک لیبرال جایی برای "بعد سیاسی جامعه" وجود ندارد و استقلال حوزه سیاسی را نمی‌توان منطقا" با دیدگاهی که بازار را موجد هماهنگی منافع افراد می‌شمرد آشتی داد. برعکس از نظر متفکرین لیبرال جامعه داد و ستد کالایی زمینه انحلال و زوال سیاست است. چه اگر ــ همانطور که

نویسنده خود می‌نگارد ــ "تمامی تنش ها و تعارض‌های اجتماعی" در بازار هماهنگ و متعادل شوند، منطقا" حوزه سیاست هم به اخذ مالیات و شهربانی محدود می‌گردد. بازگرداندن همه تعارض ها و تقابل‌ها به بازار عملا" به نفی سیاست و برافراشتن دولت به ژاندارم و مودی مالیات می‌انجامد.

بنظر ما ریشه رهاکردن "دریافت استراتژیک" و اطلاق "دریافت اکونومیک" را باید در بن اندیشه لیبرال و تناقض آن با دیدگاه ماکیاول جستجو کرد. حال ببینیم دریافت دوم تاچه اندازه به تبیین انقلاب ایران موفق می‌گردد. در نخستین تز نویسنده چنین می‌خوانیم:

"در رژیم سابق، خصوصا" در فاصلهٔ اصلاحات اجتماعی سال‌های چهل تا تا ایجاد حزب رستاخیز، با تاکید بر صنعتی کردن اقتصاد ایران تمایز بین جامعه مدنی و دولت بتدریج زایل شد. اگر چه نظام نوین اقتصادی ایران هرگز چنانکه باید بر مبنای اصول اقتصاد آزاد قرار نداشت لیکن بطورکلی می‌توان گفت که در دو دههٔ قبل از انقلاب ایران، سهم دولت در تولید و توزیع ثروت ملی بیش از پیش افزایش یافت.

بالا رفتن قیمت نفت و وابستگی بودجهٔ عمرانی و غیره... به درآمد نفت این نتیجه را به دنبال داشت که اقتصاد ایران به اقتصادی دولتی ــ یا تحت ارشاد دولت ــ تبدیل گردد. این وضعیت نارضایتی وسیعی را در کلیه سطوح جامعه ایرانی بوجود آورد زیرا که از سویی دخالت دولت و نهادهای دولتی در برخی از بخش های اقتصاد ایران باعث شد که بخشی از بورژوازی ایران با نزدیکی به قدرت سیاسی در مقابل بخش دیگر که از مرکز قدرت دور افتاده بود، قرار گیرد: نخستین اعتراضات در یکی دوسال قبل از انقلاب از ناحیه بخش اخیر بورژوازی و نمایندگان آن ظاهر شد. از سوی دیگر دولتی شدن بخش اعظم اقتصاد ایران باعث شد که تمامی ناسازگاریها، کمبودها و ناهنجاری‌های نظام اقتصادی و اثرات نامطلوب آن در بین مصرف کنندگان به حساب دولت گذاشته شود.

بدین ترتیب تمرکز قدرت اقتصادی در دست دولت و دخالت بی رویه دولت و نهادهای دولتی در اقتصاد استقلال جامعهٔ مدنی ایران را سلب نموده و در نتیجه تنش ها و تعارضاتی را که می‌بایستی در سطح جامعه مدنی طرح و حل می‌شد به سطح نهادهای دولتی و تضاد بین حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان منتقل نمود." (همانجا، ص. ۱۱)

این تز چیزی جز بازگفت همان مقدمات در جامعه ایران نیست: اگر نفی اتوماتیسم هماهنگ کنندهٔ بازار به تراکم تنش های اقتصادی ــ اجتماعی و انفجار جامعه می‌انجامد پس در ایران نیز نقض استقلال جامعه مدنی ــ بخوان بازار ــ زمینه انقلاب را فراهم می‌آورد. چنین تزی از دیدگاه شیوه و روش با "تحلیل طبقاتی" که از تعاریف عام می‌آغازد و سپس به میانجی تصوراتی از جامعه مصداقی برای آن تعاریف می‌جوید ــ و می‌یابد ــ چه تفاوتی دارد؟ با این تز نه تنها انقلاب ایران بلکه ضد انقلاب شیلی و جنبش اعتراضی در لهستان را هم می‌توان "توضیح" داد.

برای هر تحلیلی می‌توان فرضیه‌ای داشت ــ ولی دیگر نام آن تز نیست، "هیپوتز" است ــ و تحلیل یعنی اثبات فرضیه به شیوهٔ تجربی. تازه در فرضیه هم دولت و بازار باید با هم در رابطهٔ دستگاهی ویژه‌ای درآمده باشند تا گسستن این رابطه اصولا" چون "علت" دریافته شود. ولی بازار "نقد خرد تاریخی" در پاریس چنان گرم است که آرین حتی در چارچوب فکری خود ضرورت بررسی روند پیدایش بازار و جامعه مدنی در ایران و رابطهٔ آنرا با دولت احساس نمی‌کند.

جامعه مدنی اساسا" حوزهٔ تولید و توزیع کالایی و مبتنی بر مالکیت‌خصوصی است. چنین حوزه‌ای در تاریخ معاصر ایران داده اولیه نیست. جامعه مدنی در ایران جامعه‌ای نیست که "بطورطبیعی" در کنار یا دربرابر دولت شکل گرفته‌باشد. دولت پیشنهاده و فراهم آورندهٔ شرایط پیدایش و رشد تولید گستردهٔ کالایی و جامعه مدنی مبتنی بر آنست. با انقلاب مشروطیت، الغای تیولداری و تثبیت مالکیت خصوصی تازه امکان فراهم آمدن عناصر تولید مدرن کالایی که بصورت پراکنده در جامعه‌ایران وجودداشت پدید می‌آید. سیر حوادث و توازن نیروهای سیاسی و الزامات "انباشت سرآغازین" سرمایه چنان بود که دولت مدرن در چهره استبداد رضاشاهی ساخته شد. در اینمورد توضیح بیشتری نمی‌دهیم چه قصد ما نه تبیین دولت که نشان دادن تقدم آن بر روند تشکیل جامعهٔ مدنی است. دولت رضاشاهی با اقدامات مصلحانه و سرکوبگرانهٔ خود رشد جنینی جامعه مدنی را میسر ساخت. مبارزات آزادیخواهانهٔ شهریور ۲۰ ــ تا مرداد ۳۲ اساسا" متکی به لایه‌های نوپایی بود که در حوزهٔ روابط کالایی و دستمزدی شکل گرفته بودند. ولی جامعه ایران تا اصلاحات محمد رضاشاهی هنوز جامعه‌ای "دوگانه" بود. دنیای ایلی و دهقانی از جامعه شهری متمایز بود. با اصلاحات ارضی، گسستن روابط ارباب ــ رعیتی و تدابیری که انباشت سریع سرمایه را میسر می‌ساخت، جامعهٔ ایران با شتابی کم نظیر از بن دگرگون شد. تعادل سنتی شهر و ده و تعادل درونی شهرها از هم گسیخت و با پیدایش تدریجی "بازار کار" در سطح ملی تازه امکان تکوین جامعه مدنی در همین سطح بوجود آمد.

ولی دولت استبدادی از سویی شرایط پیدایش و شکل گرفتن جامعه مدنی را ایجاد می‌کرد و از سویی خود مانع تشکیل آن می‌گردید. جامعه مدنی، فقط حوزه "نیاز" و "منافع خصوصی" نیست. اجتماع انسان‌های منفردی که فقط به میانجی بازار مرتبط می‌گردند، مدل منطقی و ساختار مجرد جامعه مدنی است نه مفهوم مشخص و بازتاب پیکر زندهٔ آن.

منافع خصوصی، هنگامی به تشکیل جامعه مدنی می‌انجامد که "منافع خصوصی مشترک" جدای از دولت سازمان یابد و گروه‌های اجتماعی بتوانند در تعیین "منافع عام" دخیل گردند. دولت استبدادی در ایران درست مانع این سازمان‌یابی و دخالت بود. آنچه را توکویل دربارهٔ دولت فرانسه در زمان خود می‌گوید می‌توان بی کم و کاست دربارهٔ دولت محمد رضاشاهی بازگفت:

"آنچه دستگاه دولت را در فرانسه مشخص می‌کند نفرتی خشونت بار از همهٔ کسانی است که ــ چه بورژوا و چه از نجبا ــ می‌خواهند خارج ازین

دستگاه به امور همگانهٔ اجتماع بپردازند ، کوچکترین تشکل مستقلی که بنظر می‌رسد بدون دخالت دولت سازمان می‌یابد مایهٔ وحشت اوست و کوچکترین اتحادیهٔ آزاد ، موضوعش هرچه باشد ، او را آزار می‌دهد . "

بر توصیف توکویل این نکته را می‌توان افزود که دولت محمد رضاشاهی علاوه براین می‌کوشید خود در برابر گرایش به ایجاد سازمان‌های جامعه مدنی ، بدل دولتی آنرا برپا سازد . تشکیل دو حزب کذایی ، سازمان زنان ، سندیکاهای زرد ، سازمان اشرافی دفاع از حقوق بشر و غیره همه نمونه‌هایی از این کوشش ابلهانه است .

گرایش عناصر جامعه مدنی به سازمان‌یابی جداگانهٔ خود و شرکت در گرداندن امور جامعه و قهر استبداد که مانع تحقق چنین گرایشی می‌گشت مسلما" یکی از تعارضات اساسی در انقلاب ایران بود . ولی نمی‌توان به شیوهٔ آرین تشکیل چنین جامعه‌ای را مستقل از دولت مفروض گرفت و نقض استقلال آنرا یکی از علل انقلاب بشمار آورد . درجهٔ معینی از آزادی سیاسی شرط تشکیل و استقلال جامعه مدنی در مفهوم مشخص آنست .

فزون براین ، تنش ها و تعارضاتی را که در انقلاب ایران رخ نمود نمی‌توان یکسره ناشی از زمینهٔ جامعه مدنی دانست . حتی اگر در چارچوب دیدگاه و استدلال نویسنده باقی بمانیم و مفهوم جامعه مدنی را به مدل منطقی بازار ، تقلیل دهیم و بازار را هماهنگ کننده منافع و تنش ها بدانیم ، باز تعارضات زمانی می‌توانند در سطح "جامعه مدنی" طرح و حل گردند که خود ازین زمینه برخیزند . اگر این تنش ها در کفهٔ غالب خود ضد تجدد بود آیا این امر ثابت نمی‌کند که تعارض‌ها فقط از زمینه جامعه مدنی بر نمی‌خاست ؟

اگر آرین این تعارض‌ها را نمی‌بیند و در پی توضیح آن نیست ، علت را باید در مفروض گرفتن بازار جستجو کرد . پنداری ساده گرایانه نسبت به فضیلت هماهنگ کنندهٔ بازار و چشم پوشی از شرایط و عوامل تکوین بازار سرمایه‌داری باعث می‌شود تا نویسنده تمام توجه خود را به فضای حل و فصل تعارض‌ها معطوف دارد و از تبیین تنش هایی که از زمینهٔ جامعه مدنی برمی‌خیزد و یا در روند پیدایش این زمینه رخ می‌نماید ، بازماند . اشاره‌ای به تخالف بخشی از بورژوازی و "نارضایی در کلیه سطوح جامعه" و "اثرات نامطلوب ناهنجاری‌های اقتصادی بر مصرف کنندگان" جای سیر در "اعماق پر تنش جامعه" را می‌گیرد و از ادعاهای متدولوژیک آغازین در بررسی علل حصول انقلاب چیزی بجای نمی‌ماند . دگماتیسم لیبرال ــ یعنی این اصل که قدرت اقتصادی دولت و دخالت آن در بازار موجب نقض هماهنگی جامعه می‌شود ــ به توضیح انقلاب ایران ارتقاء می‌یابد .

همین توهم نویسنده را از دیدن انگیزهٔ آشکار مخالفت برخی از تجار و سرمایه‌داران با دولت باز می‌دارد . برخلاف نظر آرین ، این نفس "دخالت دولت و نهادهای دولتی در برخی از بخش های اقتصاد ایران" نبود که موجب "اعتراض بخشی از بورژوازی" گردید . آنچه مخالفت پاره‌ای از سرمایه‌داران ــ و نه فقط آنانرا ــ برانگیخت ، فساد و باج‌گیری خاندان پهلوی و تشویق و توسعهٔ

آن در دستگاه اداری و تصمیم گیرنده کشور بود. بعنوان مثال، بین اخاذی خاندان جلیل که برای تاسیس فلان بنگاه بیست سی درصد سهام یا بیشتر را به رایگان بنام خود می‌خواستند و قواعدی که دولت ــ درست یا غلط ــ برای ایجاد و گسترش بنگاه‌های اقتصادی وضع می‌کرد تفاوت ماهوی وجود دارد. فراهم آوردن این هردو زیر مفهوم "دخالت دولت در اقتصاد" خلط مفاهیم است.

همچنین از نظر تاریخی درست نیست که "نخستین اعتراضات‌در یکی دو سال قبل از انقلاب از ناحیهٔ بخش اخیر بورژوازی و نمایندگان آن ظاهر شد". مسلما" نطق لاجوردی و ناله‌های مداوم "تهران اکونومیست" را همه بخاطر داریم، ولی چگونه می‌توان نه فقط اعتراض که مبارزه صدها کارگر، معلم، دانشجو و دانشگاهی را برای ایجاد اتحادیه‌های مستقل، برای استقلال دانشگاه یا فعالیت کانون نویسندگان و تقدم تاریخی این مبارزات را فراموش کرد؟ این "فراموشی" خود ناشی از تقلیل جامعه مدنی به استخوان‌بندی اقتصادی آن و ندیدن ارتباط میان گرایش به تشکیل جامعه مدنی و گرایش به دموکراتیزه کردن دولت است. این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که نویسنده ناگهان "بورژوازی" و بخش های متفاوت آن و "نمایندگانش" را وارد فرضیات خود می‌کند بدون آنکه جای این مفاهیم در مقدمات فکری او معلوم و اعتبار آن در تحلیل جامعه ایران ثابت شده باشد.

در دومین تز آرین نیز برنشاندن "دگم" بجای تحلیل واقعیت به تحریف آشکار واقعیت می‌انجامد. می‌نویسد:

"همزمان با تقلیل استقلال جامعه مدنی و تمرکز قدرت اقتصادی در درون رژیم سابق، قدرت سیاسی نیز به تمرکز میل نموده و از حاکمیت ملت که نیروی زوال‌ناپذیر مشروعیت‌بخش بود فاصله گرفته و در نهایت جدا شد. شیوهٔ مشروعیت یابی کهن جامعه ایرانی، بعد از اصلاحات اجتماعی سال‌های چهل، دیگر قادر نبود عمل نماید." (همانجا، ص. ۱۱)

در سیر رخدادهٔ پیدایش استبداد محمد رضاشاهی ما با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ علیه حاکمیت ملت مواجهیم نه با فاصله‌گیری تدریجی و در نهایت جدایی از حاکمیت ملت. ولی چون نه تنها تعارض‌های سیاسی بلکه استبداد هم باید از تمرکز قدرت اقتصادی در دست دولت استنتاج شود ــ و یا دستکم این دو در رابطه‌ای تبعی (فونکسیونل) قرار گیرند ــ پس شدن استبداد نیز باید با قدرت اقتصادی دولت قرین گردد.

استبداد محمد رضاشاهی تاریخا" مقدم بر افزایش تمرکز قدرت اقتصادی در درون رژیم سابق بود، و اگر استقلال اقتصادی دولت را بتوان در شمار شرایط واقعی بازار تولید استبداد بشمار آورد، هرگز نباید از دیده فروگذاشت که استبداد محمد رضاشاهی عنصر تاریخا" پیش یافته و منطقا" لازم پیدایش دستگاه و روابطی بود که تازه در آن افزایش قدرت اقتصادی دولت و استقلال آن یکی از عوامل توضیح دهندهٔ استمرار استبداد می‌گردد. هر دستگاه و

سیستمی عناصرش را چون شرط بازتولید خود بازمی‌آفریند ولی اگر سیستم را ازلی نگیریم، توضیح پیدایش عناصر پیش از آنکه با هم در رابطهٔ بازتولید درآیند و "تعادلی ناپایدار" بوجود آورند از خود سیستم قابل استنتاج نیست. پیدایش عناصر سیستم محصول روندی تاریخی است که هربار باید جداگانه زیر بررسی کشیده شود. استبداد محمد رضاشاهی هم محصول روندی سیاسی بود که به برچیدن حاکمیت ملت در مرداد ۳۲ انجامید. چگونه می‌توان چنین روندی را ندید و دم از استقلال "حوزهٔ سیاسی" زد؟.

ما در بررسی کوتاهی از رژیم سابق در سال ۱۳۵۶ این دو سویه تحلیل و ارتباط‌آنرا به شرح زیر بیان کردیم:

"... در مقطع سال‌های ۴۰، نیروی اجتماعی دیگری در ایران وجود نداشت که هماهنگ با منافع انحصارهای نفتی و دولت آمریکا، شرایط عام تولید سرمایه‌داری را در ایران فراهم آورد. رهبری بورژوازی سنتی که آلترناتیو دموکراتیک و ملی آن برای ایجاد شرایط رشد سرمایه‌داری با منافع نفتی تعارض داشت و همین باعث سرکوب جنبش سیاسی آن شده بود، به راه دوم تن در نمی‌داد ــ مصدق هنوز زنده بود و از ۲۸ مرداد چیزی نمی‌گذشت. قشر ناچیز "کمپرادرها" هم بدون تشکل سیاسی و پایه اجتماعی، نه داعیه قدرت داشت و نه به اعمال آن قادر بود.
سلطنت مطلقه که بنا به سابقه تاریخی و در نتیجه سرکوب جنبش ملی، نیروی متشکل و جداگانه‌ای را در جامعه تشکیل می‌داد، به میانجی اعمال نفوذ آمریکا و منافع سرمایه‌ای خاندان پهلوی، راهگشای سرمایه و نماینده منافع عام آن در ایران می‌گردد. از این تاریخ است که به واسطه اقدامات دولت، شرایط رشد سریع روابط سرمایه‌داری بوجود می‌آید و سرمایه صنعتی بتدریج از صورت جنینی و نمونه‌وار خارج می‌شود.
از این تاریخ است که سرمایه‌های بزرگ در سودآورترین رشته‌ها به کار می‌افتند، سرمایه‌های خارجی با خاندان پهلوی و خانواده‌های دیگری که هم سرمایه دارند و هم حکومت گر، شریک می‌گردند. برای اینکه صنایع نوپایی که به این ترتیب ایجاد می‌گردند سودآور باشند، حکومت مطلقه با تصمیماتی که بلافاصله قدرت "قانونی" دارد برای آنها موقعیتی انحصاری می‌آفریند. سرمایه دولتی را در زیربنا و صنایع سنگینی که هنوز سودآور نیستند و یا تجمع سرمایه خصوصی هنوز برای ایجاد آنها کافی نیست، سرازیر می‌کنند تا هزینه بهای سرمایه‌های بزرگ را کاهش دهند و شرایط دورگشت سرمایه را در مجموع تسهیل کنند. با انواع و اقسام کمک ها چون معافیت مالیاتی و گمرکی و وام‌های گوناگون با بهره نازل، سودهایی استثنایی برای آنهایی که در ایران "گروه متنفذ" خوانده می‌شوند، تامین می‌کنند. همین اقدامات است که در عین حال زمینه ارزش افزایی سرمایه‌های کوچکتر را در صنایع، ساختمان و بازرگانی بوجود می‌آورد.
تحدید رقابت و تمرکزسرمایه به وسائل‌سیاسی شرط ضروری رشد سرمایه‌داری در ایران بود. این شرط از موقعیت انحصارهای بین‌المللی و نفوذ آنان در

قدرت دولتی استنتاج نمی‌شود ، بلکه زاده ویژگی‌های رشد سرمایه‌داری در ایران است. رشد نیروی بارور کار در سطح جهانی ، پس گنجایش تولیدی عظیم سرمایه ثابت در بسیاری از رشته‌ها به محدودیت بازار داخلی و رقابت خارجی برخورد می‌کند. یکی از شیوه‌های برداشتن این محدودیت در ایران ، کمک های دولت و تحدید رقابت داخلی و خارجیست. این جریان تبعیضی را بین سرمایه‌داران ناگزیر می‌سازد که باتوجه به سابقه تاریخی که ذکر آن رفت اساسا " به نفع باند پهلوی و شرکاء تمام می‌شود. منافع عام سرمایه‌داران ابتدا به میانجی بازتاب منافع این گروه در قدرت دولتی تامین می‌شود و شرایط پویایی سرمایه و انباشت در سطح جامعه از این طریق بوجود می‌آید. خوانایی منافع این گروه با واجبات رشد سرمایه‌داری در ایران ، حداقل تا دوره اخیر ، یکی از شرایط مهم تجدید تولید دولت استبدادیست.

شرط دیگری که در استمرار استبداد باید به حساب آورد استقلال اقتصادی دولت نسبت به اقشار مختلف جامعه است. در ایران ، "موجودیت اقتصادی دولت" مالیات نیست ، اساسا " درآمد نفت است. در نتیجه مخارج عظیم کشوری و لشگری به سرمایه‌داران تحمیل نمی‌شود و فشار مالیات بر سایر طبقات جامعه نیز تناسبی با این مخارج ندارد.

درآمد نفت در عین حال منشاء سرمایه‌گذاری‌های دولتیست. این امر دولت را از دستبرد به درآمد طبقات جامعه برای تشکیل سرمایه بی نیاز می‌کند و بسط بخش دولتی سرمایه اتونومی دولت را نسبت به جامعه مضاعف می‌سازد. " (گاوش، شماره ۶، ۱۳۵۶، ص. ۶۷ و ۶۸)

استبدادپهلوی پس از سال‌های چهل با اصلاحات ارضی و رشد سرمایه‌داری شرایط بازتولید خود را تا انقلاب فراهم آورد ولی سرکوب نهضت ملی و نقض حاکمیت ملت در مرداد ماه ۱۳۳۲ نقطهٔ عطفی بود که تحکیم استبداد را در دهه چهل و پنجاه میسر ساخت. ازنظر تاریخی بدون ۲۸ مرداد خلاء مشروعیت رژیم و ۲۲ بهمن را نمی‌توان دریافت.

داریوش همایون که خود از سرآمدان و نخبگان رژیم گذشته بود خلاء مشروعیت آنرا با روشن بینی بیشتری بیان می‌کند :

"رژیم به سبب اوضاع و احوال استقرار دربارهٔ خود ــ مبارزه با حکومت و رهبری که با همه کوتاهی‌ها و با وجود شکست و بن بست خود ، قهرمان پیکار با بیگانه بود و نیز تکیه‌ای که خود رژیم به یک قدرت خارجی داشت ــ دربرابر افکار عمومی ملت دستکم در وضعی دفاعی بود. تنها با تکیه بر عنصر اخلاقی ، با نشان دادن سرمشقی از گذشت و پاکیزگی و درستکاری بود که رژیم می‌توانست زمینهٔ اخلاقی و مشروعیت از دست رفته‌اش را در میان مردم بازیابد. ولی درست در جهت مقابل عمل کرد. سرآمدان وارد مسابقه‌ای پایان ناپذیر برای مال اندوزی و به چنگ آوردن امتیازات و به رخ کشیدن آنها شدند. تاکید بر تفاوت‌ها و فاصله‌های طبقاتی با افزایش

درآمدهای نفتی پیوسته بیشتر شد." (دیروز و فردا، چاپ آمریکا، ۱۹۸۱، ص. ۱۹)

چند سطربعد، همایون طبقه حاکم‌ایران رابه گروهی‌تشبیه می‌کند"که گویی برای جبران زیان‌های خود به کشوری اشغال شده پای نهاده بودند" (همانجا).

نکته دیگری که دربرابر تزهای آرین دربارهٔ "میل کردن قدرت سیاسی به تمرکز" باید افزود، اینست که در آغاز دهه چهل نیز تحکیم استبداد محصول روندی سیاسی بود. افزایش قدرت شاه در این برهه و شکست کوشش امینی برای تلفیق اصلاحات اجتماعی با حداقل فضای باز سیاسی، کوچکترین ارتباطی با تمرکز قدرت اقتصادی در دست دولتی که در آن هنگام مفلس و ورشکسته بود نداشت. پیکار سیاسی آشکار و نهان نیروهای چهارگانه‌ای که در صحنه بودند ــ یعنی آمریکا، شاه، امینی و جبهه ملی ــ روند تقابل، سازش، سرکوب و تسلیم درمیان آنان فرادستی استبداد را میسر ساخت و نگذاشت تا پیوندی حتی سست بین تجددخواهی و حاکمیت ملی برقرار گردد. پس از آن استبداد مهر خود را بر تجدد زد و گروهی را به حاکمیت برکشید که اوصاف آنرا در سطور بالا خواندیم.

آرین، درپایان دومین تز خود به رواج اندیشه‌های ضدتجدد و ضددموکراتیک در میان اندیشمندان رژیم سابق و اپوزیسیون چریکی باز می‌گردد و می‌نویسد:

"درست در زمانی که می‌بایستی شکل تجدد جامعهٔ ایرانی و مشروعیت یابی دوران تجدد طرح و حل می‌شد، از نظر فلسفی کارگزاران اندیشمند در دام ایدئولوژی‌های ضد تجدد و ضد دموکراتیک افتادند. از نظر سیاسی پیدایش سازمان‌های زیرزمینی مهمترین مسئله‌ای است که جلب توجه می‌نماید. در فرصت دیگری بایستی به وجوه مختلف دو جریان فکری ضد تجدد و جنبش چریکی بازگردیم. اینجا، همینقدر اشاره می‌نمائیم که آن جریان فکری و این جنبش سیاسی دو روی یک سکه‌اند در جهت ایجاد انحرافی فلسفی ــ سیاسی که هرگونه تداوم و تعمیق اساس مشروطیت ــ یعنی حکومت قانون، تجدد، آزادی را غیر ممکن و تخریب بنیاد آنرا میسر ساختند." (همانجا، ص. ۱۱ و ۱۵)

سومین و فرجامین تز نویسنده نیز اینست که ایجاد حزب رستاخیز... آخرین ضربه را بر پیکر نیمه‌بسمل مشروطیت وارد ساخت، و بن‌بست سیاسی رژیم و ناتوانی او را در احراز مشروعیتی نوین نمودار کرد. (همانجا، ص. ۱۵)

ناتوانی رژیم سابق از ایجا فضای باز سیاسی و بازگشت به حاکمیت ملت همان بازگفت پیدایش، تکوین و تحکیم استبداد است. منافع‌مادی و منزلت‌های اجتماعی که به شکرانهٔ استبداد در راس هرم بهم تافته شده‌بود دگرگونی درونی رژیم را ناممکن می‌ساخت. اگر روشنفکری گرایشی به آزادی داشت و به "مشروعیت یابی دوران تجدد" می‌اندیشید دیگر نمی‌توانست "کارگزار اندیشمند" باشد و در شمار مخالفین به حساب می‌آمد. شاه به روشنفکرانی میدان می‌داد و از آنان اندیشمند و کارگزار می‌ساخت که استبداد را زیر پرسش ننهند. "رمانتیسم" برخی از این روشنفکران نیز چنان تاثیری بر افکار عمومی و یا بر سیاست‌های رژیم نداشت تا

بتوان "انحراف فلسفی ـ سیاسی" (!؟) آنان را میسر سازندهٔ انقلاب دانست. ولی این درست است که بیش از انقلاب یک جو رمانتیک و واپسگرا بر فضای فکری ایران غالب بود. مسئله بر سر توضیح غلبهٔ چنین جوی است که اکثر مخالفین و حامیان رژیم هر دو را در بر می‌گرفت.

زمینهٔ اجتماعی این تفکر که همان زمینهٔ فرادستی گرایش واپسگرا در انقلاب ایران بود، "انباشت سرآغازین سرمایه"، گسسته شدن انسان‌ها از روابط سنتی و پیدایش تودهٔ عظیم تهی‌دستان است که شرح آن به تفصیل، پیش از انقلاب در نشریهٔ کاوش آمده است (۴). اینجا همینقدر اشاره کنیم که غالب شدن روابط کالایی بر زندگی اجتماعی انسان‌ها و آنچه خیلی فنی "ایجاد بازار کار" نامیده می‌شود با چنان قهر و تجاوزی به دنیای سنتی و روانی انسان‌ها همراه است که در تمام سطوح جامعه افراد را به واکنش وامی‌دارد. این واکنش فقط به گروه‌های زیردست جامعه محدود نمی‌شود. درمیان بسیاری از فرادستان نیز همین واکنش بصورت "عذاب وجدان"، احساس گناه نسبت به زندگی مدرن و گرایش به رمانتیسم رخ می‌نماید.

زمینهٔ اجتماعی انقلاب، علت انقلاب و به ویژه علت پیروزی آن نیست ولی بدون بررسی چنین زمینه‌ای نمی‌توان مایه و نهاد جنبش انقلابی را دریافت. تبیین دگرگونی روابط پیش سرمایه‌داری، اشکال و آهنگ آن پیشنهادهٔ تبیین علل بلاواسطهٔ انقلاب و پیروزی ارتجاع اسلامی است. بررسی حوزه سیاسی و پس سرگذشت نیروهای سیاسی جامعه همه در گام دوم روشنگر است.

در کوشش برای توضیح انقلاب ایران نه می‌توان از زمینهٔ مادی ـ اجتماعی چشم پوشید و نه ایضاح آنرا جایگزین توضیح سیاسی انقلاب کرد. به دیگر سخن، زمینه، بی میانجی آفرینندهٔ انقلاب نیست و میانجی‌های سیاسی و فرهنگی همه مستقیما" از زمینه زاده نمی‌شوند. یعنی هرجا چنین زمینه‌ای پدید آمد نباید ضرورتا" چنین انقلابی رخ دهد. ولی نگرشی که می‌توان آنرا از نظر روش شناسی "گوهرگرایی" نامید جایی برای تبیین سیاسی ـ ذهنی انقلاب باز نمی‌گذارد. از این دیدگاه ضرورتی راز آمیخته دگرگونی روابط تولید را به انقلاب متصل می‌سازد و جریان مادی همه جنبش سیاسی را در خود نهفته دارد. از سوی دیگر، بررسی صرفا" سیاسی ـ فرهنگی بدون توجه به سیر شدن هستی اجتماعی انسان‌ها، پاسخی به این پرسش نمی‌دهد: چرا مردم در برهه‌ای اندیشه و سیاست ویژه‌ای را پذیرا می‌گردنـــد؟

بیژن حکمت ـ آذرماه ۱۳۶۳

کانت وروشنگری

نوشته : ف .آزادسرو .

۱ ـ عصرروشنگری :

"روشنگری" ترجمه فارسی کلمه آلمانی Aufklärung و Lumières درزبان فرانسه است .

این کلمه دراستفاده معمول آن ، ازمفهوم تاریخی خودیعنی آنچه راکه "عصرروشنگری" می‌نامیم جدانیست . عصر روشنگری‌را می‌توان به‌مثابه ارزشیابی عقایدفلسفی، مذهبی واجتماعی دانست‌که طی هژده قرن تاریخ غرب ازآن تاثیرپذیرفت . این ارزشیابی ، که دراصل اولویت مفهوم فنلری انسان برمفهوم مذهبی اوخلاصه می‌شد ، نتیجه‌پایان بخشیدن به تسلط گذشته‌انسان برحال او به منظورتعیین آینده‌اش بود. اندیشه عصرروشنگری درجهت‌آزادساختن شناخت‌بشری ازتعصباتی بودکه انسان رابه‌اطاعت‌کورکورانه ازاصولی ضد انسانی وامی‌داشت .به‌همین دلیل نیزمتفکران این عصربرای فهم هرچه بهتروبیشترسرشت‌انسانی ، به کاوش وجستجوی آن درتمام زمینه‌های تفکری وتجربی پرداختند . از این روعصرروشنگری بیانگرجنبش فکری عمیقی درتاریخ وجدان غربی است . درحقیقت‌این جنبش خودمبداء حرکت‌جنبش های اجتماعی‌وفرهنگی عمیق تری چون انقلاب کبیرفرانسه ورومانتیسم(۱) بودکه تابه‌امروز تاثیرات ذهنی وعینی آن درجوامع غربی به چشم می‌خورد . برای مثال حقوق بشری که امروزه ازآن سخن می‌گوییم ، هرچندکه نخستین تبلور حقوقی ـ اجتماعی خودرادربیانیه حقوق بشروشهروند ۱۷۸۹ فرانسه می‌یابد ، ولی بی‌شک نطفه‌وجودی ومنطقی آن رابایددرحرکت فکری‌وفلسفی قرن هژده اروپای آن زمان فرانسه جست . فرانسه درقرن هژدهم مرکز ثقل فضای ذهنی عصرروشنگری بود . اروپای آن زمان چشم به آثار بزرگان ادب واندیشه فرانسه دوخته بود . متفکرانی چون روسو ،ولتر ، دیدرو ، منتسکیو ، کندرسه وهلوسیوس، هریک به‌نوبه خویش نماینده وجدان اروپای قرن هژده هستند . قرنی که درعین حال پویایی فکری خودرادرآثارجائزاهمیت اندیشمندانی چون لاک ، هیوم ،لسینگ ،هردر و گوته می‌یافت .

آنچه که افکار تمامی این متفکران را به خود مشغول می‌کرد مسئله خوشبختی انسان ها وچگونگی دستیابی به آن از طریق استقلال فکری فرد و آزادی مدنی او در جامعه بود. این اندیشمندان مسئله استقلال و آزادی را از مفهوم خرد جدا نمی‌دانستند. از این رو شرط امکان پیشرفت بشری را در پیشرفت خرد خود می‌دیدند. ولی پیشرفت خرد مستلزم خروج آن از تاریکی تعصبات قرون وسطایی بود. به همین جهت، روشنگران قرن هژدهم بر این عقیده بودند که می‌بایست از تسلط اقتدار الهی بر روح انسانی کاست. این عمل تنها در صورتی امکان پذیر بود که مسئله انسان و سرنوشت اجتماعی او حایگزین مسئله خداوند و دلایل وجود او در فرایند شناخت انسانی شود. بدین گونه خداشناسی جای خود را به انسان شناسی می‌داد، و انسان با داشتن غایتی در خود، سرنوشت خویش را در دست می‌گرفت. سرنوشتی که او به دور از فرامین الهی، در درون اجتماعی مدنی و در کنار همنوعان خویش به ساخت آن می‌پرداخت. تجلی ارزش‌هایی چون "تمدن" و "انسانیت" در گفتار و نوشتار متفکران این عصر نتیجه کوششی در جهت تعیین مقام انسان در طبیعت و توصیف چگونگی شکل گیری و عملکرد موزون و هماهنگ اجتماع انسانی است. این اراده برای سوق به سوی تمدن و انسانیت موجب شد که متفکران عصر روشنگری در تعیین عقیده "شهروند جهان بودن" انسان بکوشند. در اینجا خودمختاری نظری و عملی فرد یگر تنها در رابطه با خودمختاری افراد اجتماع مطرح نمی‌شد، بلکه در چهارچوب جهانی آن، یعنی خودمختاری کلیه بشریت مورد سوال قرار می‌گرفت. بدین گونه روح روشنگری از قلمرو یک یا دو کشور پا فراتر می‌گذاشت و دورنمای پیشرفت و خوشبختی بشر را در رابطه با کلیت او مطرح می‌کرد. این شعار روشنگری که "خوشبختی هر فرد بدون خوشبختی تمامی افراد ممکن نیست"، بعدها یکی از اصول پایه‌ای انقلاب کبیر فرانسه قرار گرفت.

۲ ـ کانت: از اخلاق تا سیاست

اگر عصر روشنگری را دارای دو وجه بدانیم: یک وجه وجودی، به عنوان نحوه زندگی، و یک وجه منطقی (به منزله نحوه تفکر)، می‌توانیم بگوییم که کانت همواره در زندگی و در تفکر خود یک روشنگر واقعی بود. زیرا او نیز همچو دیگر اندیشمندان عصر روشنگری از دو فضیلت اصلی

این دوران یعنی روشن بینی ودوراندیشی برخوردار بود. ولی باید کانت را بیش از یک روشنگر دانست، زیرا گسست منطقی وهستی شناختی که کانت به عنوان مبداء آن در تاریخ تفکر غرب قرار می‌گیرد، از نظام فکری وارزشی عصر روشنگری پای فراتر می‌گذارد.

نوآوری کانت تنها در بیان ارزش های اخلاقی عصر روشنگری نیست ،بلکه در ارتباط با چگونگی فراهم آوردن شرایط شناخت وتحقق آن ها مطرح می‌شود. این سوال که چگونه وتا کجا می‌توانیم بشناسیم ،سوالی عمیقا کانتی است. آنچه که فکر کانت را به خود مشغول می‌ساخت ،تعیین حدود ساختار منطقی شناخت انسانی بود، ونه ردیا پذیرش مقوله های فکری نظر به اعتقادات شخصی ویا جمعی انسان ها. از نظر کانت تنها زمانی می‌شود از قواعد اخلاق سخن گفت که خرد، قوانین شناخت خود را تعیین کرده باشد. به عبارت دیگر، این ارزشیابی علمیت متافیزیک است که پایه واساس مفهومی (۲) اخلاق را فراهم می‌آورد.

موضوع اصلی اخلاق کانت مسئله آزادی است. کانت در کتاب خود سنجش خرد ناب (۳) به این نتیجه دست می‌یابد که آزادی به عنوان امر فی نفسه (۴) وتصوری استعلایی (۵) وبیرون از آزمون قابل شناخت نیست، بلکه قابل تفکر است. ولی دوگانگی‌ای که کانت بین آزادی نظری وآزادی عملی قائل می‌شود، او را بر این می‌دارد که بعد عملی خرد ناب را، درجهت حل "بحرانی" که کلیت تفکر متافیزیکی با آن مواجه است، وارد نظام فلسفه سنجشی (۶) خود کند. بدین گونه، خرد ناب در ادامه ارزیابی قدرت ومحدوده عمل خرد ناب عملی در رابطه با اصل صوری آن، یعنی قانون اخلاقی مطرح می‌شود. کانت این قانون اخلاقی را به عنوان قانونی کلی وفرمانی (۷) می‌بیند که تمامی موجودات عاقل در ارتباط با آن اعمال خود را تعیین می‌کنند. این قانون اخلاقی سرچشمه اصلی خود را در اراده عقلانی انسان ها می‌یابد، واز آنجا که انسان ها همگی دارای اراده، یعنی این نیروی عملی تمثیل قانون اخلاقی هستند، پس این قانون، قانونی کلی است. درهمین رابطه، فاعل اخلاقی تنها زمانی به عملی دست می‌زند که این قانون اخلاقی را که قانون کلی می‌پندارد، محترم شمارد. کانت این حس احترام (۸) در برابر قانون اخلاقی را "تکلیف" (۹) می‌نامد. از نظر او مبداء حرکت هر عمل اخلاقی این تمایل به انجام تکلیف (۱۰) است، که شکل پیشینی (۱۱) داوری اخلاقی است. با این وصف تکلیف شکل فرمانی را به خود می‌گیرد

که بیان بی واسطه (۱۲) خردناب عملی است ، زیرا به گفته‌کانت ، خرد تحت شکل تکلیفی به‌خودفرمان می‌دهد. ولی کانت اطاعت وپیروی ازهر فرمانی رادرجهت سعادت انسان نمی‌بیند. زیرا این تنها فرمان اخلاقی (۱۳) است که فاعل شناسنده عملی رادرحیطه عینیت عقلانی قانون اخلاقی قرارمی‌دهد. بدین معنی که بین اراده فردبه‌منزله‌اراده‌ای‌نیک (۱۴) وقاعده‌اخلاقی کلی هم‌نهادی (۱۵) پیشینی صورت می‌گیرد. کانت شرط لازم این‌هم نهادرادرمفهوم (۱۶) آزادی می‌یابد ، چراکه ازنظر او آزادی کیفیت خاص اراده‌بشری است. آزادی پایه‌واساس اخلاقیات است. ولی این تنها قانون اخلاقی است که آزادی رابا ما آشنا می‌کند. پس آن چه راکه فلسفه نظری کانت قادربه انجامش نبود ، فلسفه عملی اوبه عهده می‌گیرد. تحقق عینی مفهوم آزادی درزمینه اخلاق صورت می‌پذیرد. فاعل اخلاقی با محترم‌شمردن قانونی که خرداوبه مثابه‌اراده نیک به اوتکلیف می‌کند ، آزادی وخودمختاری خودرابه دست‌می‌آورد.

ازاین رو ، خودمختاری انسان درنحوه قانون گذاری اوتعیین می‌شود. هرفردقوانین اخلاقی رادرارتباط باسعادت وخوشبختی خود تعیین می‌کند. ولی ازنظرکانت ، انسان اخلاقی تنهاکسی است که در رایند عمل خویش هیچ گاه بشریت رابه‌عنوان وسیله درنظرنمی‌گیرد ، بلکه همواره بشریت راغایت می‌شمارد. بدین منظوراومی‌بایدبه‌گونه‌ای عمل کندکه اراده‌آزادوخودمختارش موجب ازبین رفتن آزادی وخود-مختاری دیگراراده‌ها نشود. به همین جهت اودرعین حال ازدوقانون پیروی می‌کند : ازیک سو ، قانون اخلاقی‌ای که خودبه‌تنهایی قانون گذار آن بوده‌است ، وازسوی دیگر ، قانون حقوقی‌ای که به همراه دیگران درقانون گذاری آن شرکت کرده‌است.

دراینجا انسان اخلاقی، یعنی انسان خاص ، جای خودرابه انسان حقوقی یعنی انسان عام می‌دهد ، وفلسفه حقوق جایگزین فلسفه اخلاق می‌شود. مسئله اصلی فلسفه حقوق کانت تعیین محدوده‌آزادی یک شخص دررابطه باآزادی همگان است. این امرفقط درصورتی امکان پذیر است که قانون حقوقی همچون قانون اخلاقی شکلی کلی داشته‌باشد. کلی بودن "حق" به معنای پیشینی بودن آن وتقدم آن برتجربه وآزمون است ، یعنی که "حق" به معنای اصولی پیشینی استوارمی‌شود. این اصول عبارتنداز :

۱ ـ هرعضوی ازاجتماع درمقام انسان آزاداست .
۲ ـ هرعضوی ازاجتماع درمقام فاعل بادیگری برابراست .
۳ ـ هرعضوی ازاجتماع درمقام شهروند مستقل است .

کانت شرط لازم هماهنگی اراده انسان ها رادراین سه اصل می‌بیند .ولی این هماهنگی ازنظراوتنهادراصل دولت امکان پذیراست . به گفته او ، دولت جامعه انسانی است که‌ازقوانین خودپیروی می کند ، زیراهمچون فاعلی اخلاقی برپایه اصلی اخلاقی بناشده‌است .ازاین‌رو دولت آلت واندام‌حقوق است .به عبارت دیگردولت ازنظرکانت شرط لازم وجوداخلاق درجهان وپیشرفت آن درجهت تمدن است . درهمین ارتباط ، کانت دولت رامیراث (۱۷)کسی نمی‌شمارد ، بلکه ازآن به عنوان جامعه مدنی (۱۸) یادمی‌کندکه نتیجه اتحادانسان ها تحت قوانین حقوقی است . هدف‌اصلی‌کانت ازطرح مسئله دولت آشتی پذیری بین اخلاق و سیاست است . بدین گونه اصل صوری اخلاق کانتی تبدیل به‌اصل صوری قواعدحقوقی می‌شود ، که تعیین کننده‌رفتاراجتماعی انسان هااست .

کانت باطرح این اصل حقوقی، دورنمای جدیدی راپیرامون رابطه بین دولت هاوملت ها می‌گشاید ، که آن پیشنهادبنیادجامعه‌ملل (۱۹) به انسان هااست . ازنظرکانت ، جامعه ملل دارای شکلی‌فدرالی است وطبق حقوق بین المللی عمل می‌کند . اواین فدرالیسم بین دولت های آزادرابه منزله تنهاراه دستیابی به صلح جاویدان(۲۰) می‌داند. ولی این صلح تنهادرصورتی دوام می‌یابدکه دولت هادرروابط خود قانون اساسی‌ای راکه جامعه ملل برپایه آن استوارشده‌است ، محترم شمارند. همچنین این امرتنهادرصورتی ممکن است‌که انسان هائی که درجامعه‌ای مدنی به‌گردیکدیگرآمده‌اند ، ازقانون اساسی این جامعه پیروی کنند .ازنظرکانت ،قانون اساسی مدنی هردولتی می‌باید طبق اصول آزادی ، برابری واستقلال، وبرمبنای قراردادی اصلی وضع‌شود . به‌همین دلیل نیز ، اوتنهاقانون اساسی‌ای راکه صلح مداوم‌رافراهم آورد ، قانون اساسی جمهوری می‌داند . به‌عبارت دیگر ،جمهوریخواهی از دیدکانت شرط لازم آزادی ، برابری واستقلال اعضای جامعه است .زیرا ، همانطورکه اوخودنیزدرکتاب درپیرامون صلح جاویدان (۲۱) بدان اشاره‌می‌کند ، "دولت یاجمهوریخواه است‌یا استبدادی" .درقانون اساسی جمهوری قوه‌مقننه ازقوه مجریه‌جداست ، درحالیکه دررژیم استبدادی ،مستبداراده‌خاص‌خودرابه مثابه اراده عام به اجرا

می‌گذارد. ازهمین رو، کانت شکل دموکراتیک دولت را الزاما استبداد می‌داند، زیرا، ازنظراو، درچنین رژیمی هرفردی سعی داردخودنقش سروررا ایفاکند. این امرموجب می‌شودکه اراده عام باخودوآزادی در تضادقرارگیرد. به‌همین دلیل کانت بهترین شکل حکومتی رادرحکومت جمهوری می‌بیندکه قوه‌اجرایی آن درهماهنگی با نظام نمایندگی مبتنی برانتخاب افرادمحدودتشکیل شده‌باشد،زیرا، به گفته کانت، حکومت (یعنی قوه‌مجریه) نماینده‌مردم است ونه‌قوه‌مقننه، وچون دررژیم دموکراسی، حکومت، یعنی قوه‌مجریه، ازقوه‌مقننه‌جدانیست، بنابر این عاقبت‌این رژیم، استبدادخواهدبود.

بی شک انتقادی که کانت ازدموکراسی درفلسفه‌سیاسی خود می‌کند، برای ما انسان های قرن بیستم که بین جهنم وبهشت تصورات ناکجاآبادی خودزندانی شده‌ایم، قابل قبول نیست.ولی ازآنجاکه ما مهمترین هدف راپیش ازقبول یاردعقایدسیاسی کانت، درفهم ودرک آن ها می‌دانیم، بنابراین به نوبه خودبه‌توضیح وتشریح بخشی ازفلسفه‌او بسنده می‌کنیم. این امرتنهادرصورتی امکان پذیراست، که تعصبات خود را به کنارگذاشته، برای فهم وارزشیابی هرچه بهترانتقادکانت، آن رادرچهارچوب نظام‌فکری اوقراردهیم.

اگرمفهوم "سیاست" رابه منزله روش وهنرسازماندهی‌جامعه بپذیریم، لازم‌می‌دانیم برای طرح مسئله سیاست، نخست‌به روشن‌کردن مفهوم جامعه بپردازیم. کانت وجودجامعه انسانی رابرپایه یک اجبار می‌بیند. انسان برای فرارازخطری که درطبیعت اوراتهدید می‌کند، جامعه راایجادمی‌کند. ولی این جامعه خودبه دلیل وجود "اجتماعیت اجتماع ستیز" (۲۲) انسان ها به‌طورمداوم درخطرازهم‌پاشیدگی به سرمی‌برد، یعنی هرعضوی ازاجتماع درعین حال که مصاحبت همنوعان خودرا می‌پذیرد، تنفرخودرادربرابرکل جامعه‌ابرازمی‌دارد. کانت این سرشت انسانی راسرچشمه مقاومت واعتلای فرهنگ وهنراو می‌داند. اما این سرشت درعین حال درجستجوی نظمی اجتماعی است، یعنی، شکوفایی فردیت خودرادرچهارچوب اجتماع بشری می‌یابد.به‌همین جهت حس آزادی سرکش خودرادررابطه باقوانین اجتماعی وبه عنوان احترام به آزادی دیگررام‌می‌کند. به‌عبارت‌دیگرانسان به‌مدداخلاق اجتماعی ازخودخواهی حیوانی خویش می‌کاهد. ولی خودخواهی اوکماکان درچهارچوب اجتماع نیزاورابراین می‌داردکه ازآزادی دیگران کاسته، به‌آزادی خودبیافزاید. پس به قول کانت چنین انسانی مستلزم‌سروری

است که اراده خاص او را مجبور به پیروی از اراده کلی اجتماع کند. اما این سرور خود یک انسان است و بدین دلیل نیز خود محتاج سرور دیگری است که به او راه و روش پیروی از اراده کل اجتماع را بیاموزد والی آخر.

پس چاره چیست؟ اینکه از میان افراد اجتماع، شخصی ریاست دولت را به عهده گیرد که خود عادل باشد و برای آزادی حقوقی دیگران (یعنی خودمختاری آنان) نظارت کند. کانت اصل خودمختاری انسانها در اجتماع را در نهادهای اجتماعی چون پارلمان و... نمی‌بیند، بلکه به دنبال روسو آن را در قرارداد یا اتفاق آرایی اجتماعی می‌یابد. نقش دولت از نظر کانت در حقیقت اداره اجتماع است، یعنی نظارت بر قوه مجریه. درحالیکه قوانینی که طبق آن دولت اجتماع را اداره می‌کند، به مثابه اصولی کلی به وسیله مردم اجتماع وضع شده است. همانطور که گفتیم، دولتی که کانت از آن سخن می‌گوید، دولت جمهوری است. ولی منظور کانت از جمهوری در اینجا نهادی غیر استبدادی است. به همین دلیل، یک حکومت پادشاهی غیر استبدادی که بر پایه قانون اساسی جمهوری به اداره اجتماع بپردازد، از نظر او حکومتی جمهوری محسوب می‌شود. (۲۳) کانت حکومت پادشاهی را به دموکراسی ترجیح می‌دهد. چرا؟ به این دلیل که از نظر او در دموکراسی همه افراد نه تنها در قانونگذاری، بلکه در اجرای قوانین نیز شرکت دارند، و این عمل از نظر کانت به دلیل سرشت خودخواه انسان، اجتماع را از نظم خود خارج می‌کند. یعنی، دموکراسی، از نظر او، سیاست را از اخلاق خالی می‌کند، زیرا هرکس در جهت منافع خویش قوانین اجتماع را به اجرا می‌گذارد. بنابراین کانت منطق سامان اجتماعی را همچون بسیاری از اسلاف خویش نه به واسطه آرمانی تخیلی، بلکه در ارتباط با واقعیت سرشت انسانی در نظر می‌گیرد. کانت همچون گروسیوس و هابس بین "حالت طبیعی" و "حالت مدنی" تفاوت قائل می‌شود. از نظر او سیاست تنها در حالتی مدنی امکان پذیر است، زیرا انسان ها در حالت طبیعی به فکر سامان دادن به اجتماع و احترام به قوانین (یعنی پایه واساس اجتماع) نیستند، بلکه به دلیل نداشتن اخلاق و مدنیت به انهدام یکدیگر می‌پردازند. ولی انسان ها تنها با تشکیل اجتماع قادر به پایان دادن به حالت طبیعی خود نیستند. از این رو باید به فکر بنیادنهادهای اجتماعی بود که در عین حال که از این حالت می‌کاهد، به موجودیت مدنی اجتماعی افراد آن بیافزاید. همانطور که قبلا نیز

اشاره شد، کانت دولت را مسئوول این عمل می‌داند. پس طرح مسئله "حق"، مسئله "دولت" را به‌همراه دارد. یعنی زمانیکه ازچگونگی‌وجود قوانین اجتماعی واحترام به آن ها سخن به‌میان می‌آید، مسئله‌ضمانت با نظارت ودوام مدنی آن ها نیز مطرح‌می‌شود. از این رودولت به‌مثابه تصورپیشینی (۲۴) خردپیش از این که یک امراجتماعی (۲۵) باشد، یک اصل اخلاقی وحقوقی است. بدین گونه دولت نخست یک مفهوم حقوقی سیاسی، وسپس تحقق آن درچهارچوب اجتماع به منزله نهادی‌اجتماعی است، که شرایط عقلانی ومدنی اداره اجتماع را فراهم‌می‌آورد. اما اگر سرشت حیوانی انسان قابلیت ازبین بردن اجتماع را دارد، پس نباید که ابزار اداره اجتماع رادراختیار او گذاشت. به عبارت دیگر، این ابزار باید‌دراختیارشخص یا اشخاصی قرارگیردکه بیش ازدیگران ازاین سرشت دورشده‌اند. یعنی دولت نباید‌به‌مثابه‌ابزارخشونتی درجهت زیر پای گذاشتن قانون وبی احترامی به‌اخلاق مدنی، مورداستفاده‌جاه‌طلبی خودخواهانه‌افرادی که تابع سرشت حیوانی وغیرعقلانی خویش هستند، قرارگیرد. ولی معیاردراوری کانت درتفکیک آن هائی که می‌توانند اداره‌دولت را به دست بگیرند، ازدیگرافرادا جتماع‌چیست؟

کانت پاسخ خودبه‌این سوال رادرمقاله "روشنگری چیست؟" می‌دهد. معیاری که اودراین مقاله عرضه‌می‌کند، درنحوه خروج‌افراد از صغارت خویش مطرح می‌شود. نشانه‌بارزاین خروج ازصغارت، روح روشن بین وسنجشگری است‌که روشنگران به گفته کانت، ازآن برخوردارند.

حال اگراین روشنگران اداره‌اجتماع رااختیارکنند، دیگران نیزبه شکرانه تلاش‌آنان ازصغارت خویش خلاصی خواهندیافت. ولی اگر درعوض عده‌ای راه حل قهرانگیزانقلاب‌راچاره کنند، استبدادواختناق، (به‌دلیل اهمیت خاصی که دراین نوع مواردبه‌تعصبات انسان داده‌می‌شود)، اجتناب ناپذیرخواهدبود.

بنابراین روشنگریا روشنگران بایدبافراهم آوردن شرایط روشنگری برای افرادا جتماع (یعنی فراهم آوردن "شرایط استفاده‌عام ازعقل درتمام زمینه‌ها")، آنان را با حقوق وتکالیف اجتماعی خودآشنا کنند. آشنائی افرادباحقوق وتکالیف اجتماعی خودبه‌منزله درآمدی برای تغییرآن هااست. ازاین روشرط وجودی قراردادا صلی‌ای که کانت ازآن سخن می‌گوید، درازدیادآن ازطریق روشنگری خلاصه‌می‌شود. کانت پیشرفت سیاست را ازپیشرفت اخلاق جدانمی‌بیند. انسان ها ازدیدا وتنها

با علم به آزادی خواهند توانست که طالب آزاد بودن نهادهای سیاسی اجتماعی باشند. به عبارت دیگر تا زمانیکه مفهوم آزادی زندانی تعصبات، خرافات وخشونت انسان ها است، وزندگی اجتماعی بشر فاقد هرگونه پایه اخلاقی خودمختار است، روشنگری عملی لازم به نظر می‌رسد.

کانت راه وروش روشنگری را درچهارچوب آموزش وپرورش می‌یابد. روشنگری بدون آموزش وپرورش همچون درختی بی ریشه است. از این روشرط پیشرفت بشر به سوی آزادی، درتفکردوباره آن درفرایند اجتماعی آموزش وپرورش است. تفکردرباب آزادی خود، کوششی درجهت هرچه بهترسازمان دادن اجتماع بشری است. بدین جهت نیزگفته ژول - میشله تا به امروز به قوت خودباقی است: " اولین بخش سیاست چیست؟ آموزش وپرورش. دومین بخش آن؟ آموزش وپرورش. وسومین بخش؟ آموزش وپرورش".

پاریس - اکتبر ۸۳

پانویس ها

۱ - رمانتیسم را می‌توان به منزله عکس العملی فلسفی وهنری دربرابر شعارعصرروشنگری: "خودمختاری انسان" و"حاکمیت عقل" دانست. ولی این جنبش (که درنیمه اول قرن نوزدهم میلادی درمیان متفکران آلمانی چون نووالیس، برادران شله گل، برنتانو، شلایرماخر، کلایست و ... اعتلا یافت)، با وجود حل وارزشهای عصرروشنگری وتاکیدبرارزشهایی چون حاکمیت عشق، کیش حیات وپرستش جهان پریانی که تجلی خودرادر "ایده‌آلیسم سحرآمیز" نووالیس پیدا می‌کرد، خودرادنباله رومتفکرانی چون کانت وگوته معرفی می‌نمود. تاثیرفلسفه کانت برفلسفه طبیعت رومانتیسم (ازجمله شلینگ) وشخصیت ورتربرنویسندگان وشعرای این دوران دارای اهمیت بسزایی است.

۲۳ - دراینجا لازم است که توضیح کوتاهی درباره‌ٔ مفهوم "جمهوری" در نزدکانت بدهیم. کانت این مفهوم را درشکل امروزی آن به‌کارنمی‌برد. ما امروزه ازجمهوری به عنوان شکلی ازحکومت سخن می‌گوییم. ولی‌معنای اولیه کلمه جمهوری درارتباط مستقیم با محتوای لغوی آن، یعنی

res - publica (امرعمومی) است .منظوراز res-publica سامان سیاسی اجتماع است . درفلسفه سیاسی غرب (ازافلاطون تاکانت) مفهوم جمهوری درمعنای اصلی آن به کاررفته است .همچنین جمهوری ترجمه فارسی کلمه یونانی پولیته یا Politeïa است .افلاطون دراثرمعروف خود تحت عنوان جمهوری ، سامان جدیدی ازاجتماع رادرنظرداردکه نتیجه وضامن نظام فلسفی اوباشد. ازاین روتعجب آورنیست اگرمی‌بینیم که اداره این جامعه ناکجاآبادی رابه عهده شاه فیلسوف یا فیلسوف شاه می‌گذارد ، ولی درعین حال اثرخویش راجمهوری می‌نامد.

ارسطونیزدررساله سیاست خودکلمه جمهوری(پولتیه‌یا) رابه معنای قانون اساسی به‌کارمی‌برد. پولتیه‌یا ازنظرارسطوبرچهارنوع است : دموکراسی ـ الیگارشی ـ اریستوکراسی وپادشاهی .

پس همانطورکه می‌بینیم، جمهوری دراینجا به‌عنوان شکلی از حکومت ودرمخالفت با حکومت پادشاهی به‌کارنمی‌رود، بلکه به‌عکس به منزله اساس حقوقی است که حتی حکومت پادشاهی راهم می‌توان برمبنای آن تاسیس کرد.

اکنون اگرمعنای کلمه جمهوری رادرنزدیکی دیگرازبزرگان تفکرسیاسی عهدعتیق،سیسرون درنظربگیریم ، متوجه می‌شویم که اونیز چون اسلاف خویش ازجمهوری به‌مثابه سامان اجتماعی ونه شکلی از حکومت سخن می‌گوید .سیسرون درکتاب خودتحت نام جمهوری (De Republica) جمهوری راعمرعمومی، دولتشهروبالاخره مردم‌سامان یافته‌ای می‌نامدکه حفاظت آن به عهده حکومت است .بنابراین منظور سیسرون ازجمهوری دولت قوانین است که افرادا جتماع رابه‌گردهم می‌آوردوفضای عمومی راتشکیل می‌دهد. فضای عمومی برای بقای خود مستلزم وجودیک حکومت است .بدین گونه ازنظرسیسرون جمهوری شکلی ازدولت است ونه حکومت .

روسونیزدرقراردادا جتماعی (فصل ششم) جمهوری رادولتی می‌نامدکه "تحت هرگونه هیئت اداری توسط قوانین اداره می‌شود". از نظر روسو تفاوت بین حکومت ودولت درنحوه وجودی آنهاست .دولت به عنوان کالبدی اجتماعی به‌خودی خودوجوددارد، درحالیکه حکومت برای وجودخودمحتاج به وجودحاکم است . ولی به گفته روسو حکومت دررژیم پادشاهی ورژیم جمهوری یکسان نیست . دررژیم پادشاهی قوه‌مجریه از عملکردحاکمیت جدا نیست ؛ بدین جهت حکومت درشخص حاکم خلاصه می‌شود .

درحالیکه درژیم‌جمهوری ، ازآنجاکه حاکم به‌تنهایی عمل نمی‌کند ، حکومت فقط نقش قوه مجریه را ایفا می‌کند.

نظریه‌جمهوری درنزدکانت درحقیقت وارث کلیه این بینش ها است . به عبارت دیگر ، مفهوم جمهوری درنزدکانت همواره به‌عنوان سامان اجتماعی وقانون اساسی مورداستفاده قرارمی‌گیردونه‌به‌صورت شکلی ازحکومت . نظریه‌کانتی جمهوری برمبنای سه‌اصل ارسطویی‌قانون اساسی ، روسویی اراده‌کلی، ومنتسکیویی تفکیک قواقرارگرفته‌است . کانت‌به دنبال ارسطوازجمهوری به‌مثابه قانون اساسی صحبت می‌کند . قانون اساسی مجموعه‌قوانینی است‌که تجلی اراده وخواست‌آزادشهر ـ وندان است . شهروندان با پیروی ازقانون اساسی ضمانت‌آزادی خود رافراهم می‌آورند . درنتیجه بخوبی می‌بینیم که تاچه‌حدکانت به‌تفکر روسویی نزدیک است .کانت‌شهروندان راقانونگذارمی‌داند ، ولی ازنظر اوآنان مجری قانون نیستند ، زیرادرغیراین صورت اراده کلی درتضاد بااصل خودقرارمی‌گیردوازآنجاکه قانون برمبنای اراده‌کلی استوار است ، کانت‌عدم تفکیک قوارادلیلی کافی برای نهادیافتگی استبداد می‌داند .دراینجاتاثیرمنتسکیو روشن است . به‌همین دلیل ازنظرکانت نظام سیاسی‌ای که براساس‌اصل "نمایندگی" پایه‌ریزی شده‌باشد ،نظام استبدادی است . نقدکانتی دموکراسی درراستای این بینش قرار می‌گیرد .کانت دموکراسی راچون جمهوری درمفهوم‌اصلی آن (یعنی شکل یونانی آن) درنظرمی‌گیرد . درحالیکه بینشی که امروزه‌ازدموکراسی درغرب‌وجوددارد ، درارتباط بامعنایی است‌که ازجمله بنجامن کنستان ، الکسیس‌توکوویل وجان استوارت میل درقرن نوزدهم از آن داده‌اند . این بینش‌نتیجه نظریه‌سیاسی جدیدی است‌که ازهگل به‌بعد مسئله جدایی جامعه مدنی ازدولت راجایگزین مسئله‌فلسفه‌حقوق و مکتب‌حقوق طبیعی می‌کند .

2 - Conceptuel

3 - Kritik der Reinen Vernunft 4 - Ding an sich

5 - Transzendentale Idee 6 - Kritisch 7 - der Imperativ

8 - Achtung 9 - pflicht 10 - eine Neigung zur pflicht

11 - apriori 12 - immédiat 13 - imperatif moral

14 - Volonté bonne 15 - Synthèse 16 - Concept 17 - Patrimonium

18 - Civitas 19 - Völkerbund 20 - ewigen Frieden

21 - Zum ewigen frieden 22 - sociabilité insociable

24 - Ideé apriorique 25 - Fait social

روشنگری چیست ؟

روشنگری چیست ؟ خروج انسان از صغارت خود ،صغارتی که خود مسئوول آن است . صغارت یعنی ناتوانی استفاده از شعور خود بدون هدایت دیگری، صغارتی که خود مسئوول آن است ، چراکه علت این صغارت درفقدان شعور نیست ، بلکه درعدم تصمیم وشهامت انسان برای استفاده ازآن بدون هدایت دیگری است . ! Sapere aude شهامت این را داشته باش که ازشعور خود استفاده کنی . این قاعده عمل روشنگری است .

تن پروری وبی کفایتی علل توضیح دهنده احوال عده کثیری ازانسان ها است ، که مدتها پس از این که طبیعت آنان را از قیمومیتی خارجی naturaliter maiorennes رها ساخته ، باوجود این در طول زندگی خود به طور ارادی صغیر باقی می‌مانند ، تا جایی که دیگران خود را به سادگی قیم ایشان می‌سازند. صغیر ماندن سهل وآسان است .اگر کتابی جای قوه شعور مرا پرکند ،اگر قیمی جانشین وجدان من شود واگر پزشکی پرهیز غذایی را برای من تجویز کند و ... من براستی نیازی ندارم به خود زحمت دهم ، من احتیاجی به تفکر ندارم ، زیرا کافی است که قادر به پرداخت مبلغی باشم تا دیگران مسئوولیت این عمل خسته کننده را به عهده گیرند. این که اکثریت انسان ها (وازجمله جنس مونث) گامی پیش به سوی بلوغ خود را عملی دشوار می‌پندارند ،وحتی بیش از حد خطرناک می‌دانند ، دقیقا همان عملی است که قیمانی به خوبی به عهده می‌گیرند ، که باکمال محبت قیمومیت عالی بشریت را پذیرفته‌اند .اینان پس از اینکه گله خود را به بهترین وجه به حماقت کشیدند ، ووقتی که به خوبی مطمئن شدند که این موجودات بی خطرو آرام اجازه برداشتن کوچکترین قدمی را درخارج ازمحوطه‌ای که در آن زندانی هستند ندارند ، آنگاه خطری را که درصورت ماجراجویی درخارج ازاین محوطه تهدیدشان می‌کند ، به آنان نشان می‌دهند .معذالک این خطر حقیقتا عظیم نیست ،زیرا که عاقبت این موجودات پس ازخطایی چند ، طریقه راه رفتن را فرا می‌گیرند ،ولی به هرعنوان ، چنین اتفاقی موجب بروز حجب می‌شود وترسی را که این حجب برمی‌انگیزد معمولا فرد را ازتکرار آزمون برحذر می‌دارد .

بدین گونه ،خروج انفرادی ازصغارتی که برای هرفرد حالتی

طبیعی گرفته است ، امری بس دشوار است . فردا زاین صفارت بسیار لذت برده است ، واکنون واقعا قابلیت استفاده ازشعورخودرا ندارد ، زیرا هیچگاه به او فرصت آزمون آن را نداده اند . نهادها وفرمولها ، این ابزارهای مکانیکی مورداستفاده عقل ، یا بهتربگوییم مورداستفاده غلط موهبات طبیعی ، جرس هایی است که به پاهای صغارتی که پایداری می کند ، بسته اند ، حتی آن کس که آنها را دورمی افکندنیز توانائی آن را نخواهدداشت که جهشی نا مطمئن به روی باریکترین گودال را آزمایش کند ، زیرا او عادت حرکت آزادانه پاهای خودرا ازدست داده است . ازاین رو نیزشمارآنهایی که با به کارگرفتن روح خودتوانسته اندخودرا ازصغارت رها سازندوبا اطمینان گام بردارند ، اندک است .

ولی این امرکه مردم خودروشنگرخودباشند ، بیشتردرزمینه ممکن قرارمی گیردواگرایشان را نیزدراین امرآزادبگذارند ، /آنگاه این/ عمل تقریبا اجتناب ناپذیرخواهدبود . زیرا ما همواره میان قیمان موردتصدیق توده باکسانی برخوردخواهیم کردکه متکی برخود هستندوپس ازآن که این قیمان خودرا ازیوغ صغارت رهایی بخشیدند ، روح ارزیابی عقلانی ازارزش خاص صغارت واستعدادهرانسان را برای تفکرتوسط خود ، نشرخواهندداد . شایان توجه است ، مردمی که پیش از این زیریوغ آنان قرارداشتند ، به مجردا ینکه توسط گروهی قیم که خودازروشنگری عاجزند ، به قیام دعوت شوند ، آن عده رابه اجباربه زیریوغ می کشند . القاء تعصب بسیارزیان آوراست ، زیرا آخرالامر متعصبین ازمسببان تعصبات وپیشروان خود انتقام خواهندگرفت .بدین جهت ، مردم فقط به کندی می توانند به روشنگری نائل شوند .انقلاب می تواندسقوط استبدادی شخصی واختناقی ذی نفع وجاه طلبانه رافراهم آورد ، ولی هیچگاه قادرنیست اصلاح حقیقی روش تفکررا همراه داشته باشد . زیرا برخلاف آن ، تعصبات جدیدی ظاهرخواهندشدکه همچون گذشته ، به منزله مددی دراختیارتوده عظیم مردم بی فکرقرارخواهد گرفت .

لذابرای دستیابی به روشنگری تنها می بایدطالب آزادی بود ، ودرحقیقت کم خطرترین آزادی ها ، آزادی انسان دراستفاده علنی ازعقل خوددرتمام زمینه هااست . ولی من هم اکنون بانگ "تعقل نکنید" را از هرسومی شنوم . صاحب منصب می گوید : "تعقل نکنید ، اطاعت کنید"! تاجر می گوید : "تعقل نکنید ، پول بپردازید"! کشیش می گوید : " تعقل نکنید ،

معتقدباشید"! (زیرا تنها یک سروردرجهان است که می‌گوید: "تا حدی که می‌خواهید ودرباب هرچه که می‌خواهیدتعقل کنید، ولی اطاعت کنید"!) پس درهمه جابرای آزادی محدودیت وجوددارد. ولی کدام محدودیت خلاف روشنگری است؟ ونیزکدامین خلاف آن نیست وبالعکس به نفع آن است؟ من درجواب می‌گویم: استفاده عام ازعقلمان همواره می‌بایست آزادباشدوتنهااین طریقه استفاده آزاداست که می‌تواندروشنگری را به میان انسان هابیاورد. ولی استفاده خاص / ازعقل / می‌تواند به طور جدی محدودشود، بی‌آنکه به پیشرفت روشنگری صدمه‌ای وارد آید. منظورمن ازاستفاده عام ازعقلمان استفاده‌ای است که‌ما بعنوان دانشمنددرقبال کلیه مردم کتابخوان می‌کنیم. همچنین استفاده‌خاص از عقل ازنظرمن استفاده‌ای است که هرکس حق داردازعقلش درپیشه‌ای مدنی یا درعمل معینی بکند، که به عهده اوواگذارکرده‌اند. لذابرای بسیاری ازاعمال، که درجهت نفع جامعه موردرقابت است، نوعی مکانیسم موجودولازم است که توسط آن تعدادی ازاعضای جامعه باید به سادگی رفتاراختیارکنند، تابه‌شکرانه اتفاق آرایی مصنوعی‌به‌وسیله حکومت به‌سوی غایاتی عام هدایت‌شوند، یاحتی از انهدام آن غایات برحذرمانند. پس دراینجااجازه‌تعقل داده نمی‌شود، زیرابایداطاعت کرد. ولی اگرقطعه‌ای ازماشین درآن واحدخودرادرمقام دانشمندی، که باتکیه برقوه شعور خودمردم راازطریق نوشته‌هایش مخاطب قرارمی‌دهد، به‌منزله عضوجامعه وجامعه مدنی جهانی معرفی کند، درهرصورت قادر به تعقل است، بدون آنکه ازاعمالی که به عنوان عضوی منفعل به‌او واگذارمی‌شودرنج بکشد. بسیارخطرناک خواهدبود، اگرصاحب منصبی، که ازطریق مقام ارشدبه اوفرمانی داده شده است، درحین انجام‌وظیفه قصد داشته باشدکه درباره مناسبت ولزوم آن فرمان تعقل کند، زیرا اومی‌بایدازفرمان اطاعت‌کند. ولی اگربخواهیم رعایت عدالت راکنیم، خواهیم گفت که اودرمقام دانشمنداجازه بیان ملاحظاتی چنددرمورد اشتباهات وظیفه جنگی رادارد، ومی‌تواندااین ملاحظات رابرای داوری دراختیارعموم قراردهد. شهروندقادرنیست ازپرداخت مالیات‌هایی که برای اوتعیین شده است سرباززند. حتی می‌توان اورابه خاطرانتقادی گستاخانه درموردااین عوارض، هرچندکه درحدتحمل اوباشد، وبه‌دلیل رسوایی(که می‌توانندنافرمانی عمومی رافراهم‌آورد) تنبیه‌کرد. اما اگر همان فرددرمقام دانشمندنظرخودرا به‌طورعام درموردبی‌مهارتی و

بی‌عدالتی این نوع نحوه تعیین مالیات ابرازدارد، درجهت عکس وظایف شهروندی خویش گام برنداشته است. درهمین مورد، یک کشیش موظف است مطابق نمادی کلیسایی که به خدمت می‌گیرد، به تازه‌واردان دردین مسیح وبه مومنان محل درس شرعیات دهد، زیرا او خودتحت همین شرط پذیرفته شده است، ورسالت داردتمامی فکرش را درمورداشتباهات این نمادکه بادقت سبک وسنگین کرده، ودرباره‌اش اندیشیده‌است، با مردم درمیان گذارد، وبرنامه‌ای راکه درجهت‌سازماندهی بهتر امور مذهبی وکلیسایی درپیش دارد، دراختیارآنان قراردهد. دراین عمل هیچ امری بروجدان اوسنگینی نمی‌کند، زیراآنچه راکه اودرارتباط باوظایفش به عنوان نماینده کلیسا تعلیم می‌دهد، به منزله امری معرفی می‌کند، که درموردآن نظربه عقایدشخصی خود، آزادانه قادربه تعلیم نیست، بلکه تعلیماتی است‌که اوتعلیم‌اش رابه‌نام‌قدرتی خارجی پذیرفته‌است.

کشیش خواهدگفت‌که "کلیسای ما این چیزیاآن چیزرا می‌آموزد. این ها نیزدلایلی است‌که کلیسا استفاده می‌کند". دراین فرصت اونیز کلیه منافع عملی قضیه‌هایی راکه به آنها اعتقادی ندارد، به سود کلیسای محلی خودبه دست می‌آورد. باوجوداین اوازبیان این قضیه‌ها امتناع نمی‌ورزد، زیرا امکان وجودحقیقتی نهان دردرون آنها به‌طور کلی غیرممکن نیست، یالااقل هیچ چیزی که درآنها بادین باطنی مخالفت‌کند، وجودندارد. چون اگراومعتقدبه کشف چنین چیزی بود، قادر نمی‌شدکه نظربه وجدان خود، به وظایف‌خویش ادامه دهدو می‌بایستی خودراازانجام آنها معزول می‌داشت. بنابراین استفاده‌ای راکه معلمی درحین تدریس ودرحضورمستمعین ازعقل خودمی‌کند، تنها استفاده‌ای خاص است. زیرادراینجا ازگردهم‌آیی خانوادگی، هرچندهم بزرگ باشد، سخن گفته می‌شود، ودررابطه باآن گردهم‌آیی، او، به عنوان کشیش، به‌دلیل ادای وظیفه ای خارجی، آزادنیست ونمی‌بایست هم باشد. درعوض، در مقام دانشمندی که از طریق نوشته‌هایش با مردم، به‌معنی واقعی‌کلمه، یعنی باجهانیان، سخن می‌گوید، به مثابه عضوی ازمذهبیون در استفاده عام ازعقل خود، برای استفاده ازعقل خویش وسخن گفتن به نام خوداز آزادی مطلق برخوردارست. زیرا ادعای این امرکه قیمان مردم (درامورمعنوی) بایدبه نوبه خودصغیرشوند، خود/نوعی/بی‌کفایتی است‌که به تداوم ابدی بی کفایتیها می‌انجامد.

ولی آیا یک چنین جامعه کلیسایی ، یعنی به‌گونه‌ای مجمعی از کلیساها یا طبقه‌ای ازکشیشان (همانگونه که هلندی ها ازآن نام می‌برند) می‌بایستی حق اساسی ادای سوگندبرمبنای نمادی بی‌حرکت را داشته باشند، تا ازاین طریق آنان ، بر مردم وبالاخره برای ابدی ساختن این قیمومیت مستولی کنند؟ من درجواب می‌گویم که این امرکاملا غیرممکن است . زیراقراردادی که قصد دورکردن هرگونه روشنی نوی رابرای همیشه ازنسل بشردارد، حتی اگرتوسط مقامات عالی ،پارلمان ها یا باشکوهترین قراردادهای صلح نیز موردقبول واقع شود، بازهم اساسا بیهوده وباطل است . یک قرن نمی‌تواندازطریق اتحادوسوگند، قرن آینده رادروضعیتی قراردهدکه امکان بسط هرگونه شناخت ، به ویژه آن شناخت هایی که ازاهمیت بیشتری برخوردار است ، خلاصی از اشتباهات وبه طورکلی پیشرفت درجهت روشنگری، راازدست بدهد .چنین تصمیمی را می‌توان به حساب جنایتی علیه سرشت انسانی گذاشت که مقصد اصلی اش درست همین پیشرفت است . ازاین رو، آیندگان با بحث در مورد این عدم صلاحیت وبی فکری که چنین احکامی راهدایت می‌کند ،کاملا حق طرد آن ها راخواهدداشت . سنگ محک هرآنچه که می‌توان درمورد آن ها برای مردم تحت شکل قانون تصمیم گرفت دراین سوال خلاصه می‌شود: " آیا مردم تعویض چنین قانونی مربوط به خودرا می‌پذیرند"؟! احتمال این می‌رودکه تا پیدایش قانون بهتری این قانون برای مدت کوتاه و معینی وبه منظورایجادنوعی نظم، به نحوی ممکن باشد. ولی این در صورتی امکان پذیراست که درآن واحدبه هریک ازشهروندان ، وخصوصا به کشیش ، درمقام دانشمند، آزادی ابرازعقیده درمورد عیوب مربوط به نهاد کنونی، وآزادی بیان این عقاید به طورعام ، یعنی ازطریق نوشتجات اعطاشود، ودرعین حال به سامان اجتماعی اجازه دوام داده شود. واین تا روزی است که آزمون ماهیت هریک ازاین اموربه اندازه کافی عمیق وتاییدشده است ، تابنابرتوافق آراء (واگرنه تمام آراء) ، برنامه‌ای بتواندبه پیشگاه سلطنت عرضه شود، برنامه‌ای که درجهت حمایت ازجوامعی است که طبق بینش های خودوبرای تغییر نهادمذهبی به گردیکدیگر آمده‌اند، نه به منظوراحیارآنهایی‌که قصددارندبه گذشته وفاداربمانند .ولی اتحادطبق یک قانون اساسی پایدار ،که هیچکس نمی‌بایستی درموردآن شک کند، حتی اگربه مدت حیات یک انسان به طول انجامد، بدین سان پیشرفت بشریت رابرای مدت زمانی بی ثمر

کند، وبرای نسل های آینده مهلک واقع شود، عملی است مطلقا ممنوع.

یک انسان به خوبی قادراست مهلت فراگیری شناختی راکه می‌بایست داشته باشدبه عقب بیاندازد. ولی چشم‌پوشی ازآن برای خود وحتی برای نسل های آینده، کتمان حقوق مقدس بشریت وزیرپای‌گذاشتن آنها به‌شمار می‌آید. بنابراین اگرمردمی حق تصمیم گیری درباره‌سرنوشت خویش راندا شته باشند، یک پادشاه حتی کمترحق تصمیم‌گیری‌برای مردم رادارد، زیرا اقتدارقانونی اودراین امرخلاصه می‌شودکه اواراده کلی مردم رادراراده‌خویش گردمی‌آورد، پادشاه به شرط آنکه برآشتی پذیری هرگونه بهبودواقعی ویافرضی با نظم مدنی نظارت‌کند، می‌تواند برای مابقی امورعایای خودرادرانتخاب آنچه که برای استخلاص نفس به نظرشان لازم می‌آید آزادبگذارد. هرچندکه این امربه اومربوط نمی‌شود، ولی اوموظف است‌که ازدخالت زورمندانه‌برخی ازافراددرامور دیگرانی که باتمام نیروسعی درجهت تحقق وتسریع این استخلاص می‌نمایند، جلوگیری کند. اگرپادشاه نیزبادخالت ازطریق موافقت رسمی خوددرمورد نوشته‌هایی که درآن رعایای اوسعی دربیان نظرات خوددارند، چه تحت اقتدارعالی خوددخالت‌کندوخودرادرمعرض ایراد ملامت قراردهدکه "سزاربرعالمان به دستورزبان ارجح‌نیست"، وچه‌بیش ازپیش ازقدرت عالی خودبرای حفظ استبداد مذهبی وچندمستبد در دولت‌خودعلیه دیگرمرئوسان خویش بکاهد، براونیزخرده‌وارداست.

حال اگرازمابپرسندکه "آیااکنون درقرنی روشن بین به سر می‌بریم"؟ درپاسخ خواهیم گفت‌که "نه، ولی درقرنی به سرمی‌بریم‌که درجهت روشنگری گام‌برمی‌دارد." زیرابادرنظرگرفتن اوضاع کنونی، برای اینکه انسان هادرکل دروضعیتی باشندیاحتی درآن قرار داده شوندکه باتسلط ونفع کامل وبدون کمک گیری قادربه استفاده‌ازشعور خوددرامورمذهبی باشند، زمان بسیارباقی است.

باوجوداین، مانشانه های قطعی دردست داریم که اکنون انسان هافضای آزادبرای عمل کردن آزادانه رادراختیاردارندوموانعی که علیه ظهورعصرکلی روشنگری وخروج ازحالت‌صغارتی که انسان ها خودشخصا مسئوول آن هستند، وجودداشته، به طورمحسوسی کمترشده است. ازاین نظر، این عصر، عصرروشنگری یا عصرفردریک است.

شاهزاده‌ای که درمقام خویش ناشایسته نمی‌داندوازوظایف

خود می‌شمارد که بگوید که هیچ الزامی در امور مذهبی برای انسان ها نیست و آزادی کامل در اختیار آنها است، و بدین گونه به نوبه خویش در برابر صفت کریم شکیبایی سر تعظیم فرود می‌آورد، خود فردی روشن بین است و نظر به اینکه او اولین شخصی است که لااقل در امور حکومتی، که نژاد بشر را از صغارت درآورده است و هر فرد را در امور وجدانی و در استفاده از عقل خویش آزاد گذاشته است، شایسته احترام هم‌عصران خویش و نسل های آینده است. در دوران زمامداری او، کشیشان محترم حق دارند که بدون تعصب به وظایف حرفه‌ای، در مقام علامه داوری ها و نظرات خود را، که از نما در سمی حدا می‌شود اظهار کنند. همچنین آنان حق دارند که این نظرات و داوری ها را آزادانه و به طور عام در اختیار مردم و هر فرد دیگری که از طریق وظیفه حرفه‌ای خویش دچار محدودیت نمی‌شود، قرار دهند. این روح آزادی همچنین در خارج گسترش می‌یابد، و حتی آنجایی که از جانب حکومتی بی‌خبر از نقش خود با موانعی مواجه می‌شود. این امر بایستی لااقل برای این حکومت به عنوان سرمشقی در جهت فهم این مسئله باشد که در یک جو آزادجایی برای کمترین دلهره‌ای درباره ثبات عالم و وحدت امور عامه وجود ندارد. اگر مقصود نگاهداشتن انسان ها در حالت وقاحت نباشد، آنان خود سعی می‌کنند که از این وضعیت خارج شوند.

من در اینجا نکته اساسی ظهور روشنگری را در رابطه با خروج انسان ها از صغارتی که خود مسئوول آن هستند، و علی‌الخصوص مسائل مذهبی مطرح کردم، زیرا در زمینه هنر و علم سروران ما هیچ نفعی در ایفای نقش استادی ندارند، به اضافه این که اقلیتی را که من درباره آن سخن گفتم در عین حال متعصب ترین و بی آبروترین اقلیت است. ولی نحوه تفکر رئیس دولت ای که به روشنگری کمک می‌کند، عمیق تر از این است. زیرا او پذیرای این امر می‌شود که با اجازه دادن به رعایای خود برای استفاده‌ای عام از عقل خود و تولید عام عقاید شان در مورد تدارک بهتر این قوانین، حتی از طریق انتقاد صدیق قوانینی که وضع شده است خطری قوانین او را تهدید نمی‌کند. ما در این مورد نمونه‌ای بارز داریم، زیرا در این زمینه هیچ پادشاهی از پادشاهی که به او حرمت می‌گذاریم ارجح نبوده است.

همچنین، فقط آن شخصی که خود روشن بین است، از تاریکی وحشت ندارد و حتی با داشتن ارتشی کثیر و خوب تعلیم یافته برای تامین آرامش عمومی، قادر به بیان کلامی است که حتی دولتی آزاد نیز جسارت

گفتن آن را ندارد: "تا آنجا که می‌خواهید درباره مطالبی که مورد پسند تان هست تعقل کنید، ولی اطاعت کنید".

بدین گونه امور انسانی در اینجا جریانی شگفت و غیر منتظره به خود می‌گیرد. به هر عنوان، اگر این جریان را در مجموع آن در نظر بگیریم، تقریبا همه چیز در آن متناقض است. درجه عالی آزادی مدنی نافع تر از آزادی روحی مردم به نظر می‌رسد، ولی با وجود این حدود غیر قابل عبوری را به او تحمیل می‌کند. درجه‌ای کمتر از آن فرصت گسترش با تمام نیرو را به او نمی‌دهد. بنابراین یکبار که طبیعت بذری را زیر این پوسته سخت آزادساخت، که همان تمایل و ذوق به تفکر آزاد است، و از آن با شفقت بسیار مواظبت کرد، این گرایش تدریجا تاثیری عکس بر احساسات مردم می‌گذارد، (مردم از این طریق اندک اندک به قابلیت آزادرفتار کردن خود می‌افزایند)، و بالاخره این گرایش حتی با تاثیر گذاشتن بر اساس حکومت موجب می‌شود که حکومت نیز با در نظر گرفتن نفع خود به انسان بیش از یک ماشین و در رابطه با مناعتی که در خور انسان است، بنگرد.

امروز ۳۰ سپتامبر ۱۷۸۴/، در اخبار هفتگی بوشینگ به تاریخ ۱۳ سپتامبر، آگهی ماهانه برلینی Berlinische Monatsschrift که در آن موسس مندلسون Moses Mendelssohn نیز به این سوال پاسخ داده است می‌خوانم. من این نشریه را تاکنون ندیده‌ام، وگرنه پاسخ من به سوال متوقف می‌شد، پاسخی که دیگر تنها رساله‌ای محسوب می‌شود، برای دریافت این مطلب که تصادف تا کجا می‌تواند افکار را فراهم آورد.

ترجمهٔ ف. آزادسرو

از کتاب:

E.KANT: LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, EDITION GONTHIER PARIS 1979.

معرفی کتاب

علاقمندان به فلسفه کانت می‌توانند برای اطلاع بیشتر به این کتابها مراجعه کنند:

۱ ـ به زبان فارسی:

۱ ـ ا مانوئل کانت : سنجش خردناب ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی ، موسسه انتشارات امیرکبیر ، تهران ۱۳۶۲.

۲ ـ فردریک کاپلستون : کانت ، ترجمه منوچهر بزرگمهر ، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران ۱۳۶۰.

۳ ـ دکتر کریم مجتهدی : فلسفه انتقادی کانت ، موسسه نشرهما ،تهران ۱۳۶۳.

۲ ـ به زبان فرانسه :

1 - A.Philonenko: L'Oeuvre de Kant (en 2 volumes), Vrin1969.

2 - G.Deleuze : La philosophie critique de Kant , PUF 1977.

3 - F.Alquié : La critique Kantienne de la Metaphysique PUF 1968.

مارکس ودموکراسی

ماکسیمیلیان روبل

مصطفی هاشمی

الف

آشنایی با روبل وتفسیروی ازاندیشه وآموزش مارکس

"رهایی کارگران تنها بدست خودآنان امکانپذیراست . بنابراین راه ما ازکسانی که آشکارا اعلام میدارندکه کارگران بی‌فرهنگ ترازآنندکه بتوانندخودرا آزادسازندوبایدازبالابه‌رهایی آنان اقدام‌نمود ـ یعنی بوسیله بورژواها وخرده‌بورژواهای نوعدوست جداست ."

کارل مارکس

ماکسیمیلیان روبلMAXIMILIENRUBELدرسال ۱۹۰۵درشهر Czernowitzمتولدشد .(۱) قبل ازجنگ جهانی دوم به‌پاریس آمد تحصیلات خودرا دررشته‌فلسفه وحقوق دردانشگاه سوربن به‌پایان رساند . پس ازجنگ بعنوان مارکس شناس درمرکزملی پژوهشهای علمی فرانسه شروع بکارکرد .چهارچوب پژوهشهای وی بنا به‌تعریفی که‌خود روبل ازمارکس شناسی میدهد "کندوکاوتاریخی ـ انتقادی" آثارمارکس است . درسال ۱۹۵۴ روبل ازرساله دکترای خودتحت عنوان "کوششی‌در تدوین شرح احوال فکری مارکس" دفاع وآنرابامختصراصلاحاتی درسال ۱۹۵۷ منتشرنمود .(۲)

روبل باگردآوری مجموعه‌نسبتاکاملی ازآثارمارکس در Bibliothèque de la Pléiade تهیه کتاب شناسی کاملی ازاین آثار، نشرمتون ناشناخته وترجمه‌مجددپاره‌ای ازآثارمارکس وهمچنین بانگارش مقالات متعددومتنوع درباره‌مارکس ومباحث "مارکسیستی" کمک شایان توجهی به معرفی سیمای واقعی مارکس وافشاء آنچه خود او

"مارکسیسم رسمی" می‌نامدمیکند. (۳)

روبل اهمیت "فناناپذیر" آثارمارکس رابیشترازتئوری اقتصادی آن ، موهون نقادی اجتماعی ودرحقیقت "پیام اخلاقی" آن میداند. اخلاقی که درهمه آثارمارکس بطورآشکارونهان، عینی‌وضمنی وجودداردواساس ، انگیزه ، جوهروعلت وحودی آنراتشکیل میدهد. روبل رازاین اخلاق رادرایده‌زیرین مارکس خلاصه میداندوبه عقیده‌وی بعدها این ایده به‌یاری تزهای مارکس درباره فوئرباخ غنی ترمی‌شود:

"تنهاوقتی انسان توانست بعنوان انسان فردی ، انسان واقعی ، شهروندانتزاعی رادربرگیر؛ وقتی انسان بعنوان انسان فردی درزندگی تجربی خویش، درکارفردی خویش ودرروابط فردی خویش به هستی ای فراگیرنده بدل شد؛ وقتی انسان نیروهای خاص خویش رابعنوان نیروهای اجتماعی باز شناخت وسازمان دادودیگرنیروی‌اجتماعی خویش رابعنوان نیروئی سیاسی ازخودجدانمود: تنهادر آنوقت رهائی انسانی تحقق خواهدیافت". (۴)

این اخلاق انسان دوستانه درآثاردوران جوانی مارکس ـ موسوم به‌آثارفلسفی ـ بادرخشندگی بیشتری خودنمائی میکند. دراین دوران اندیشه مارکس بویژه‌افکارانساندوستانه‌وی کاملا متاثرازتا ـ ملات نظری فلسفی است. بعدها مارکس میکوشد افکارخویش رابر "مبانی علمی" قراردهدوبه‌این منظورتاملات نظری فلسفی رابسود "نظریه وعمل سیاسی" رهامیکند. (۵) "ایدئولوژی آلمانی" بیان تداوم این اخلاق وثمره‌نخستین تلاشهای مارکس وانگلس دربسط آن به‌حوزه‌تاریخ ("علم تاریخ" بنابراصطلاح انگلس) وجامعه شناسی است. مارکس وانگلس به‌هنگام ملاقات بایکدیگردربروکسل درسال ۱۸۴۵ تصمیم‌میگیرندبرداشت های خویش رابه‌اتفاق هم شرح وبسط داده آنهارابمنظورمقابله با دیدگاه‌های ایدئولوژیک فلاسفه‌آلمانی منتشرکنند. اقدام‌به‌اینکاربرای آنهاحکم "تسویه‌حساب" باگذشته‌فلسفی خویش بود. مارکس خودشخصا به این دوموضوع درمقدمه "نقدافتصادسیاسی" اشاره‌میکند (۶). انگلس شتابزده، این ایده‌های ناپخته‌رابه‌حدیک کشف علمی بنیادین یعنی درک مادی تاریخ، بالامیبرد. اودرمقدمه چاپ انگلیسی مانیفست (۱۸۹۳) درتوضیح آن چنین مینویسد: "به‌این فکرکه‌به‌عقیده‌من باید برای تاریخ همان اهمیتی راداشته‌باشدکه‌تئوری داروین برای زیست

شناسی دارد، هردوی ما ازچندسال پیش از ۱۸۴۵ بتدریج نزدیک میشویم. اینراکه تاچه اندازه من مستقلا دراین مسیرپیش رفته بودم ازروی کتاب موبوم به وضعیت طبقه کارگردرانگلستان بخوبی می‌توان فهمید." (تاکید ها ازماست) (۷).

فلاسفه آلمانی که اسیرتاملات فلسفی بودندتنها برمبنای مقولات به تبیین وقایع تاریخی می‌پرداختند. جوانان هگلی نیزچنین می‌پنداشتندکه رهائی انسانی تنها باپالودن وجدان بشری ازدگم‌ها و خرافات مذهبی امکان پذیراست. مارکس وانگلس درمقابل، برای تو ضیح وقایع تاریخی ودرک وجدان بشری به شیوه جدیدی توسل می‌جویند "بر خلاف فلسفه آلمانی که ازآسمان به زمین نازل میشودما دراینجا اززمین به آسمان صعودمیکنیم"؛ بجای حرکت ازآنچه انسانها خوددرباره خویشتن میگویندیا تصورمیکنندویا بجای آنچه فلاسفه درباره آنان می‌اندیشندباید ازانسان واقعی ازانسان فعال ازفرایندواقعی زندگی انسانها حرکت کردودراین صورت "اخلاق، مذهب، مابعدالطبیعه وسایرایدئولوژی ها وهمچنین اشکال شعوری مربوط به آنها استقلال ظاهری خودرا ازدست میدهند". "این شعورنیست که زندگی راتعیین میکندبلکه این زندگی است که شعوررا تعیین می‌سازد. دردرک اول (منظوردرک فلاسفه آلمانی است) شعوربه مثابه فردزنده نقطه آغازحرکت قرارمی‌گیرد؛ دردرک دوم که به زندگی واقعی مربوط است ("ایدئولوژی آلمانی") خودافرادیعنی افرادزنده وواقعی مبداء حرکت واقع می‌شوند. دراینجا شعورتنها به عنوان شعورافرادمطرح است" (۸)

این بخش از "ایدئولوژی آلمانی" که مارادرمقابل یکی از حساسترین لحظه‌های این اثرقرارمیدهدبنظرروبل میبایستی تمام متاثرازاندیشه مارکس باشد. مارکس احتمالا درهمان ابتدای همکاری خویش با انگلس آنرا باوی درمیان نهاده است. این روش تحلیل انتقادی که برای درک مادی مارکس رهنمونی بیش نبودتحت نفوذ وفشارانگلس دچاردگرگونی هایی شدکه چندان قابل توجیه نیست. رهنمون برای مارکس، درک مادی تاریخ برای انگلس بهرصورت این روش تحلیل انتقادی بالاخره بصورت آیین مملوازایدئولوژی، تحت نام "ماتریالیسم تاریخی" غسل تعمیددادهشد. به این ترتیب ایده‌هایی که دراساس برای مارکس زمینه‌ی تجدیدنظرانتقادی ازفلسفه حقوق هگل بودباتلقی نادرستی که ازآن شد توسط "مارکسیسم رسمی" به صورت نفی دیالکتیکی اندیشه واقعی مارکس درآمد (۹). ایدئولوژی آلمانی رامیتوان هم تئوری اجتماعی وهم نوشته‌ای سیاسی ـ انتقادی هجوآمیز بشمار آورد. روبل آنرا نخستین رساله جامعه‌شناسی کامل مارکس میداند. گرچه

مارکس با نگارش "مقدمه برنقد اقتصاد سیاسی" مجددا به ایده های تبیین شده در بخش اول "ایده ئولوژی آلمانی" باز میگردد ولی با این وجود از اینکه این اثر بدلائلی به چاپ نمی رسد و "موردانتقاد جونده موشها" واقع میشود تا سفی بخود راه نمی دهد.

همزمان با نگارش این اثر وحتی بیش از آن مارکس به مطالعه دقیق اقتصاد سیاسی پرداخت و در "مکتب انگلس" با شرایط طاقت فرسای کار و وضعیت دشوار زندگی کارگران آشنا شد. اقتصاد سیاسی، این علم ثروت ملل و فلاکت توده های مردم بتدریج جای مهمی در اندیشه انتقادی مارکس به خود اختصاص داد. کتاب سرمایه بعنوان انتقاد از اقتصاد سیاسی، تئوری اقتصادی را در محور اندیشه انتقادی وی قرار داد. مارکس از همان ابتداء (با دستنوشته های ۱۸۴۴) کوشید انتقاد از اقتصاد سیاسی را با انتقاد از قدرت سرکوبگر سرمایه و از خود بیگانگی کارفردی همراه کند. افشاء سرمایه و از خود بیگانگی اجتماعی انسان در تمدن بورژوائی، تلاشهای نخستین مارکس در این راه بودند. به این ترتیب مارکس ماهیت دوگانه کار انسانی تجسم یافته در کالا را مبنای تحلیل تئوریک خویش از جامعه بورژوائی ("کالبدشکافی جامعه بورژوائی") قرار میدهد.

در وجه تولید سرمایه داری مقولات اقتصادی با بتواره کردن ( ) حاصل کار انسانی یعنی با بتواره کردن کالا، جوهر اجتماعی واقعی روابط میان انسان ها را در هاله ای از ظواهر غیرواقعی پنهان میکنند. در جامعه سرمایه داری فردتنها بعنوان مالک، خریدار و یا فروشنده مطرح میشود. قوانین این جامعه با اعطاء برابری کامل حقوقی به خریدار، فروشنده و مالک، میتوانند نابرابری حقیقی ای را که بخاطر موقعیت ویژه هریک از آنها، بعنوان مالک وسائل تولید، فروشنده نیروی کار و غیره، در سلسله مراتب اجتماعی وجود دارد از انظار مخفی کنند. روابط حقوقی مبنی بر مبادله برابر به استثمار شکلی نامرئی میدهد. ویژگی روابط مزدبگیری از سایر روابط تولیدی ماقبل خود (برده داری و سرواژ) در همین پوشیدگی روابط استثماری است. با این فریبندگی، حاکمین بر روابط تولید چنین وانمود میکنند که به کارگران در مقابل کار روزانه فرکاهی پرداخت میشود. قانون ارزش بعنوان افشاء کننده این ظواهر دروغین و برملاکننده ماهیت واقعی روابط جامعه سرمایه داری پدیدار میشود. این قانون بیان آشتی ناپذیری دو طبقه استثمارگر و استثمارشونده در مبارزه اجتماعی است. مبارزه ای که در فرایند آن طبقه کارگر "به جای جامعه مدنی کهن، جامعه همبسته ای را نشاند که طبقات و تعارض میان آنها را ناپدید خواهد ساخت." (۱۰)

مارکس در کنار بررسی آماری، فن، ... (روش تحقیق علمی)، فصول طولانی و متعددی از این کتاب را به توضیح تقسیم اجتماعی کار،

طولانی بودن ساعات کار روزانه ،مقررات کارگاه ها ،تاریخ وقوانین انباشت سرمایه وغیره اختصاص میدهد. با وجود اهمیت علمی این فصول نمی‌توان ونباید ارزش معنوی آنها را نادیده گرفت .کتاب سرمایه در حقیقت افشاء کننده شرایط غیرانسانی کار مزدوری ؛افشاء کننده فرو - کاستگی ، تخریب واز خودبیگانگی انسان درتمدن بورژوائی است باین ترتیب بود که روبل توانست بنویسد :

کتاب سرمایه "داستان تخریب ونجات مجدد انسان بوسیله انسان است ،داستان سیستم کاری است که برای طبقه اجتماعی قلیل العده‌ای ثروت وقدرت و برای اکثریت تولیدکنندگان محرومیت مادی ومعنوی ببار می‌آورد؛ داستان انسانی است که در اثر چنین سیستم کاری فروکاسته وحریحه دار شده است ..... پیامی است اخلاقی به‌گردن سرمایه ودولت ، درسلب مالکیت کردن ازسلب مالکیت کنندگان ودرپی افکندن جامعه‌ای آزاد از (انقیاد) دولت وسرمایه " (۱۱)

محتوی اخلاقی این پیام بنظر روبل چنین است :بردگان جامعه "آزاد" باید با آگاهی به "رسالت انقلابی" خویش به‌رهایی خود اقدام کنند. شرایط غیرانسانی زندگی کارگران ،این رزمندگان اصلی را به سمت "حرکت تاریخی" خویش هدایت میکند. با چنین برداشتی از پیام مارکس دیگر نه ضرورتی به‌رهایی کارگران از بالا (بوسیله این بورژواها وخرده‌بورژواهای نوع‌دوست) وجود دارد ونه اصولا چنین اقدامی همسو با آموزش مارکس است . بنابراین آنهائیکه بنام مارکس انقیاد و سپردگی کارگران به‌گروه‌ها ،دستجات واحزاب مختلف را موعظه میکنند ولو ازروی خیرخواهی !! آنهائیکه طبقه کارگر را به‌زیر پرچم خود فرا میخوانند ولوبخاطر رهائی طبقه کارگر!! آنهائیکه خود را بنام حزب طبقه کارگر ویا اصولا خود طبقه کارگر!! آنهم انقلابی ترین جناح آن نام گذاری کرده اند ولوازروی صداقت !! باید به‌این سخنان داهیانه انگلس گوش فرا دهند (وچه خوب بود اگر این سخنان داهیانه آویزه گوش آنان میشد) : "برای پیروزی نهایی ایده‌های تبیین شده درمانیفست ،مارکس تنها ومنحصرا به‌رشد فکری طبقه کارگر اطمینان داشت . رشدی که میبایستی ثمره حتی فعالیت مشترک وتبادل آراء باشد" (تاکیدها ازماست) (۱۲) . روبل همچنین "مارکسیستهائی" راکه ازطبقاتی بودن دموکراسی، نه طبقاتی بودن مفهوم آن یعنی محتوی اندیشمند آن(آنچه درپراتیک

میتواند حداکثر بمعنای تعیین الگوی کلی جامعه وروابط اجتماعی باشد) بلکه تعلق حقوق وامتیازات ویژه به این ویا آن طبقه را می‌فهمند، به این بند از اساسنامه بین الملل اول رجوع میدهد: "مبارزه رهائی بخش کارگران نه بمنظور کسب امتیازات انحصارات طبقاتی، بلکه مبارزه‌ای است برای استقرار حقوق ووظایف یکسان ونیز بمنظور الغاء هرنوع نظام طبقاتی" (تاکید از ماست) (۱۳)

مارکس یقینا جدایی انسان وشهروند، درک بورژوائی فرد و حقوق بورژوایی فرد را افشاء میکند ولی این افشاءگری را نباید به معنای نفی کلی فرد، اصالت فرد، فردانیت فرد ویا نفی کلی این حقوق بشمار آورد. وقتی فرد واقعی نه بعنوان انسانی اجتماعی بلکه بعنوان موجودی خودخواه وفرورفته در خود؛ وقتی فرد حقوقی نه بعنوان انسانی واقعی بلکه بعنوان موجودی تخیلی وانتزاعی درنظر گرفته شود، افشاء چنین فردی وچنین حقوقی نه بمعنای نفی فرد وحقوق فرد بلکه بمعنای افشاء چنین برداشتی از فرد وحقوق اوست. مبارزه پرشور وخستگی ناپذیر مارکس با سه نوع استبداد عصر خویش (بناپارتیسم، تزاریسم ودولت پروس) بیانگر اهمیتی است که او برای همین حقوق بشر بورژوائی قائل بوده است. زیرا تا هنگامیکه جامعه به درجه‌ای از رشد مادی ومعنوی نرسد که بتواند حقوق عالی تری را جایگزین این حقوق کند، افشای این حقوق درعین حال به معنای مطالبه تمام وکمال وواقعی آن برای همه افراد جامعه است، مارکس درنقد برنامه گوتا میگوید: "حقوق بنا بر طبیعتش باید برای همگان با معیاری یکسان بکار رود". ودرتوصیف حقوق یکسان چنین میگوید: "حقوق یکسان در اینجا (منظور مرحله اول جامعه کمونیستی است) ازنظر اصولی همچنان حقوقی بورژوائی است، گرچه اصول وپراتیک دیگر با هم درنزاع نمی‌باشند" وسپس توضیح میدهد: در این مرحله از جامعه کمونیستی درمقابل کار برابر (با بازده برابر) حقوق برابر به افراد تعلق میگیرد. اما از آنجائیکه افراد نابرابرند، این حقوق برابر همچنان آنان را درموضع نابرابر نگاه میدارد. بنابراین حقوق باید "نه برابر، بلکه نابرابر باشد" ولی "این محذورات در مرحله نخست جامعه کمونیستی، وقتی جامعه پس از یک زایمان دشوار از دل جامعه سرمایه‌داری بیرون می‌آید اجتناب ناپذیر است. حقوق هرگز نمی‌تواند بر ساختار اقتصادی جامعه ورشد فرهنگی آن پیشی گیرد". وبالاخره چنین نتیجه میگیرد: "تنها در مرحله عالی جامعه کمونیستی، وقتی تبعیت بنده وار افراد از تقسیم کار ودرنتیجه اختلاف کار جسمی وفکری از میان رفت وقتی کار نه تنها به وسیله‌ای برای زندگی بلکه به نخستین نیاز زندگی تبدیل شد وقتی با شکوفائی همه جانبه افراد نیروهای تولیدی رشد یافت وهمه منابع ثروت وتعاونی به فراوانی یافت شد، تنها آنوقت میتوان یک

باربرای همیشه خودرا ازافق تنگ حقوق بورژوائی رهانید (تاکیدها ازماست)" (۱۴).

باین ترتیب روبل انواع واقسام تفاسیر، تحلیل ها وبرداشت هائی راکه میکوشندبه نحوی ازانجاء تفکرمارکس رابانوعی ازاستبداد وخودکامگی آشتی دهندشدیدا موردانتقادقرارمیدهد. دراین خصوص میتوان به سه برداشت ازآموزش مارکس که بویژه میان روشنفکران ایرانی ازفریبندگی خاصی برخورداراست اشاره نمود: نخست برداشتهائی که دفاع ازآرمانهای سوسیالیستی رابانفی کلی وبلافاصله همه حقوق و آزادی های دموکراتیک (باافق دیدبورژوائی) یکی میدانند؛ دودیگر دریافت هائی که دفاع ازسوسیالیسم راتنهابادفاع ازاردوگاه شرق "سوسیالیسم واقعاموجود" ویاحداقل باسکوت درمقابل جنایات آن(از ترس سوءاستفاده امپریالیستی!!) امکان پذیرمیدانند؛ وبالاخره برداشتهائی که دفاع ازحقوق وآزادی های دموکراتیک رابادفاع از جامعه بورژوائی درکلیت آن، بعنوان الگوی تحقق یافته دموکراسی "دموکراسی واقعاموجود" بهم می آمیزند. روبل همه این تفاسیررانادرست ودرتعارض مستقیم واصولی باجوهروسرشت اندیشه وآموزش مارکس میداند. اوهمراه باماركوزه وبا الهام ازمارکس هردوالگوی اجتماعی موجودراتوتالیتر می نامد (۱۵) ؛ توتالیتاریسم دولتی(اردوگاه شرق) وتوتالیتاریسم لیبرالی(اردوگاه غرب) . برمبنای همین برداشت بود که روبل توانست بنویسد: "بهاعتباراین اخلاق(اخلاق مارکس)هیچیک ازجوامع موجودنمی توانندجامعه ای آزادوانسانی (...) تلقی شود. همه آنهابه درجات مختلف درندرژیم های نفی کننده چنین آزادی وانسانیتی گرفتارند". (۱۶)

* * *

طبعا ارائه کامل تفسیرروبل ازآثارمارکس درتمام وجوه آن ؛ معرفت شناسی ، جامعه شناسی، اقتصاد، سوسیالیسم و... نه ممکن ونه متناسب باموضوع موردنظرمایعنی دموکراسی است . اقدام به این کار رابه فرصتهای بهتری محول میکنیم. دراینجاتنهامیخواستیم توجه مارکسیستهای ایرانی را ، خواه آنهائیکه مخالف "دموکراسی صوری " هستندخواه آنهائیکه تنهامدافع آنند، ونیزدوستان غیرمارکسیستی که پرچم "اصالت فرد" رابرافراشته اندوچنین می پندارندکه درساختار فکری مارکس اصولا جائی برای دموکراسی وجودندارد به تفسیرروبل از اندیشه وآموزش مارکس جلب میکنیم. بدون قضاوت درباره درستی ویا نادرستی این تفسیر (قضاوت آنرا بعهده خودپژوهشگران میگذاریم)تنها

بپاس تلاشهای پرشور و خستگی ناپذیر و پیگیر در دفاع از اخلاقی که وی آنرا اخلاق مارکس مینامد (و شاید اخلاق خود او باشد) با الهام از او میگوئیم: جامعه یا باید نیست شود و یا همه وسائل انقیاد، سرکوب، استثمار و از خودبیگانگی خویش را نیست و نابود کند.

مارکس و دموکراسی

ب

جوهر آثار کارل مارکس همانا نقادی اجتماعی است که دولت و پول را آماجهای اصلی خود قرار میدهد. این واقعیت بسیار پرمعنی است که مارکس این آثار انتقادی را پیش از الحاق به جنبش کارگری آغاز میکند. برای نیل به کمونیسم وی نخست به فراهم نمودن برهان تئوریک ناسازگاری های ذاتی نهادهایی همچون دولت و پول با آزادی بشری نیازمند بود سپس دریافت دموکراسی همچون راز رهایی‌ای مبتنی بر مناسبات اجتماعی عمیقا دگرگون یافته، وی را کفایت میکرد. این دو وظیفه وی را به گست از فلسفه هگل واداشت. چنین تمایلی در دو اثر وی: "مقدمه‌ای بر نقد فلسفه حقوق هگل" و رساله درباره "مسئله یهود" مشهود است، آثاری که پی درپی و بفاصله چند ماه از یکدیگر نوشته شده و با هم در سالنامه فرانسوی آلمانی ( ) در ژانویه ۱۸۴۴ منتشر گردید. چهار سال پیش از مانیفست کمونیست این آثار در واقع دو وجه روایت فلسفی آن هستند.

مارکس بین دو مرحله از زندگانی ادبی خویش به مطالعات دامنه‌داری در زمینه اقتصاد سیاسی پرداخته و به نخستین تلاش خویش برای نقد ریشه‌ای نظریه‌های مربوط به سرمایه دست یازید. نشر این آثار که تا سال ۱۹۳۲ ناشناخته مانده بود، امکان داد که سیر اندیشه مارکس بهتر درک شود. علیرغم این که ادبیات گسترده‌ای بدستنوشته‌های پاریس ۱۸۴۴ وی که به دستنوشته‌های اقتصادی ـ فلسفی مشهور است، اختصاص یافته تاکنون هیچ تحلیل عمیقی از کار مهمی که او تابستان سال ۱۸۴۳ خویش را (هنگام انزوای تحصیلی‌اش در کرویتزناخ) صرف آن کرد، بعمل نیامده است. این اثر پرحجم و ناتمام که برای نخستین بار در سال ۱۹۲۷ منتشر گردید، گست نهایی با فلسفه سیاسی هگل را نشان میدهد. مارکس با افشای فریبندگی و بی منطقی پاره‌ای از نظریات هگلی درباره دولت، سلطنت، مالکیت و بوروکراسی، به ترکیب مفهومی از دموکراسی نایل میشود که بمراتب از آنچه در مقالات چند ماه قبل وی مندرج در رایینشه تسایتونگ (بمنظور نبرد علیه سانسور پروس) آمده و ریشه‌ای تر است.

نظری رایج است که گویا مارکس با کمونیست شدن ایده‌آلیسم و لیبرالیسمی را که این رساله‌های جدلی گواه آنند رها کرده است. اگر این الحاق به کمونیسم را نتیجه سلوک یک اشراقی ندانیم، منطق حکم میکند که آنرا سرانجام طبیعی و منطقی همین ایده‌آلیسم و همین لیبرالیسم در نظر گیریم که کلید آن نیز در دست نوشته ضدهگلی کرویتزناخ و در رساله‌های منتشر شده در پاریس یافت می‌شود. در تمام این آثار اعتقادی وجود دارد که در اثر مطالعات متعدد فلسفی و تاریخی، در طول سالهای تحصیلی برلین و بن (۴۲ - ۱۸۴۰) حاصل شده و مارکس بمثابه دانشمند و آدم خوبی آن را از این پس حفظ می‌کند: دموکراسی تنها میتواند در جامعه‌ای تحقق یافته و شکوفا شود که در آن انسانها در اتحاد آزادانه خویش از طریق میانجی‌هایی ( ) سیاست و اقتصاد از شخصیت خود بیگانه نشوند.

برای روشنی بخشیدن به آن شیوه تفکری که مارکس را از دموکراسی به کمونیسم مبتنی بر آنارشیسم ( ) راه برد، فقط به بررسی کوتاه و نمونه‌واری از خوانده‌های وی بسنده میکنیم. در یکی از جزوه‌های تحصیلی خویش که مربوط به دوره‌های اقامت وی در برلین است، مارکس حداقل حدود صد و شصت عبارت از رساله الهی - سیاسی اسپینوزا را یادداشت کرد. این عبارات موارد زیرین را در بر میگیرد: معجزات، ایمان و فلسفه، خرد و الهیات، آزادی و آموزش، مبانی جمهوریت، نبوت و غیره .... . با وجودی که این یادداشت‌ها با هیچگونه تفسیر شخصی همراه نمی‌باشد بر روی جلد جزوه‌ای میتوان این عبارت را خواند: "اسپینوزا: رساله الهی - سیاسی اثر کارل مارکس، برلین ۱۸۴۱."

این عنوان را چگونه باید تلقی کرد؟ به نظر می‌رسد مارکس میخواهد این مطلب را بیان نماید که وی تمامی عناصر لازم برای تدوین جهان‌بینی خود و مناسبات انسانی را از اسپینوزا گرفته است این که حقیقت دستاورد تمامی بشریت است و نه یک فرد؛ بدین ترتیب در این مورد مارکس مانند گوته - که او هم پیرو اسپینوزا بود - می‌اندیشید. به علاوه مارکس حدود شصت گزیده از نامه‌های فیلسوف هلندی را شخصا و یا بوسیله دیگری رونویسی میکند. اندیشه اسپینوزا، مارکس را در عزم خود مبنی بر فراخواندن آلمان به مبارزه برای دموکراسی، راسخ‌تر ساخت. نزد اسپینوزا جمهوریت مبتنی بر دموکراسی و آزادی بشری عناصر اخلاقی ( ) عقلانی، در کی از بشر و خوشبختی بشری، در طبیعت و جامعه است: فرد میتواند، با شعور، شناخت و عشق به آزادی نایل شود. نه در مکتب هگل بلکه در مکتب اسپینوزا بود که مارکس آشتی دادن ضرورت و آزادی را آموخت. از هنگامیکه به فریفتاری هگلی و بخصوص به ماوراء الطبیعه دولت - هدف غائی خرد نزد هگل - می‌ساخت، آماده نیز بود که مبادی

واقعی اقتدارسیاسی، یعنی مالکیت بوروکراسی را درمظان اتهام قراردهد.

بعدها خواهیم دیدچه انگیزه هایی وی را به بسط مفهوم اسپینوزایی دموکراسی وبررسی نتایج اجتماعی آن واداشت ،تا پس ازرهایی از نفوذ ماوراء الطبیعه هگلی دولت ، به ادغام دموکراسی اسپینوزائی و کمونیسم برسد. گرچه مارکس بی قیدوشرط فلسفه سیاسی هگل را رها می‌کندولی میدانیم که با شروع به نگارش سرمایه مجددا به دیالک تیک هگل باز می‌گردد: به حسن تعبیریا شایداستهزاء ، خوداین کارخویش را "لاس زدن " می‌خواند. البته اودردوران تحصیل شیفته هگل بودوتا آنجایی که به فلسفه تاریخ مربوط است هرگز به‌طورکامل ازاوجدا نشد. ازابهامی که دراین وضعیت موجودداشت ، سوء تفاهمی پدیدآمدکه "ماتریالیسم تاریخی" نام‌گرفت.

آنچه‌را مارکس بیهوده ازهگل وروسوی قراردادا جتماعی طلب می‌کردنزداسپینوزا یافت ، یعنی این امکان که فردبتواندوجود اجتماعی را باحقوق طبیعی آشتی دهد؛ آنچه اعلامیه حقوق بشروشهروند تنها بعنوان یک تخیل ( ) می‌پذیرد. رساله اسپینوزادراین موردبدون ابهام است :" دموکراسی ازوحدت انسانهایی پدیدمی‌آید که بمثابه جامعه‌ئی متشکل ازحق حاکمیت برهرآنچه دراقتدارشان است بهرمندباشند." دموکراسی " ازهمه اشکال حکومتی ، ازطبیعی ترین آن ها وازمستبدترینشان دراحترام به‌آزادی فردی" (۱۷)کم نقص ترین است ؛ زیرا هیچکس درآن بطورمطلق ازحق طبیعی خودنمی‌گذردو "آنرا به کل جامعه‌ئی که خودجزئی ازآن است منتقل نمی‌کند، باین ترتیب هم چون گذشته دروضعیت طبیعی ، همه باهم مساوی خواهندماند". (۱۸)

نفوذاسپینوزا برنخستین اندیشه سیاسی مارکس دربخشی ازنوشته وی که درآن بازتاب حملات فویرباخ علیه هگل نیزطنین افکن است ، متجلی می‌شود:

> " دموکراسی معمای حل شده همه‌قوانین اساسی ( ) است . اینجاقانون اساسی پیوسته به‌بنیان واقعی خود ،به‌انسان واقعی ،به‌مردم‌واقعی بازمی‌گردد ؛قانون اساسی نه تنهافی‌نفسه بنابرجوهرش بلکه به‌اعتباروجودش ،به اعتبارواقعیت بعنوان دستاوردخاص مردم مطرح است .قانون اساسی چنانکه هست بعنوان یک محصول آزادبشری پدیدارمی‌شود." (۱۹)

مارکس در ادامه استدلال خویش نخست این نظر هگل که بنابر آن انسان وابسته به دولت ـ آفریننده ( ) است را مورد حمله قرار داده و در برابر آن دموکراسی را می‌گذارد که از انسان حرکت کرده دولت را به شیی و ابزار انسان بدل می‌نماید و سپس درباره قوانین اساسی سیاسی به انتقاد از مذهب فویرباخ توسل می‌جوید:

"همانطور که این مذهب نیست که انسان را می‌آفریند بلکه این انسان است که آن را خلق می‌کند، این قانون اساسی نیست که مردم را می‌آفریند بلکه این مردم هستند که آن را بوجود می‌آورند. میتوان گفت که دموکراسی نسبت به سایر اشکال دولت آن چیزی است که مسیحیت نسبت به بقیه مذاهب است. مسیحیت کمال مذهب است، جوهر مذهب است، انسان خدا شده‌ای است که چون مذهب خاصی تلقی شود. همانطور هم دموکراسی جوهر هر قانون اساسی سیاسی است: انسان اجتماعی شده‌ای است که چون قانون اساسی سیاسی ویژه‌ای تلقی شود ... انسان نه بدلیل قانون بلکه قانون بخاطر انسان وجود دارد: این جا دموکراسی وجود بشری و حال آنکه در سایر (اشکال سیاسی) انسان وجودی قانونی است. اینچنین است ویژگی بنیادین دموکراسی." مارکس در اینجا عناصر فکری خاص خویش را می‌آورد که در واقع در چارچوب دموکراسی نمی‌گنجد مگر به بهای تلاشی آن. مدت‌ها بعد است که مارکس بر مبادی تجربی تکیه نموده و به مفهوم دموکراسی مفهوم دیگری را که از آن استنتاج نموده یعنی دیکتاتوری پرولتاریا، پیوند می‌دهد؛ در هر دوی این حالات تنها یک موضوع مطرح است: "تعیین سرنوشت مردم به دست خود آنان" (۲۰)

تنها در انزوای خویش در کرویتزناخ، پس از ترک هیئت تحریریه راینیشه تسایتونگ است که مارکس از انفعال خویش برای مطالعه عمیق تاریخ انقلابی فرانسه، انگلستان و امریکا سود می‌برد. این مطالعه است که بی‌گمان وی را متقاعد می‌کند که سرانجام طبیعی و ناگریز جمهوریت مبتنی بر دموکراسی، کمونیسم است یعنی "جایی که با دموکراسی واقعی، دولت سیاسی محو می‌شود" (۲۱)

جزوه‌ای از مارکس به‌تاریخ ۱۸۴۳ دردست است که‌حاوی‌یادداشت های متعددی ازگزارش یک اسکاتلندی که درسال های ۳۱ - ۱۸۳۰ از ایالات متحده دیدن کرده وبه نتایج عمیقتری از توکویل رسیده‌بود، می‌باشد. اثرتوماس همیلتون ظرف مدت کوتاهی دوباره تجدیدچاپ شده‌بود. (۲۲) مارکس ترجمه‌آلمانی آن رادرسال ۱۸۴۳ خواندوحدود ۵۰ عبارت‌آن را که به مسائل مهم‌امریکا اختصاص داشت، یادداشت نمود. این مسائل مربوط بودندبه فدرالیسم، انتخابات عمومی، وضعیت قانونی وحقیقی شهروندان، اختلاف منافع بین شمال وجنوب وتشکیل ایالات درامریکای شمالی وغیره... .آنچه توجه مارکس رابیش ازپیش جلب می‌کند،شیوه‌ای است که همیلتون گرایش های اجتماعی رادرعملکرددموکراسی امریکا دریافته ویا دقیق ترمشاهده‌کرده‌بود. مولف که برخورداراز سخاوت لیبرالی وذوق اشرافی است به توضیح احزاب جمهوری خواهی وفدرالیست ،"انقلاب خاموشی" که بابقدرت رسیدن جفرسون آغازمی‌شودو افزایش جمعیت رای دهندگان درمقابل مالکان‌واهل علم،می‌پردازد. مارکس نبایدنسبت به وقایع گزارش شده توسط این اسکاتلندی وهم چنین نسبت به فراست بسیاروی درنمایاندن عوامل بالقوه‌انقلابی دموکراسی آمریکا - آنچه توکویل نیزموفق به‌انجام‌آن نشد- بی‌تفاوت بوده‌باشد.

توکویل دروجودآمریکا بخودی خودالگوی دموکراسی رامی‌دید. جائی که باوجودتفاوت وضعیت (اجتماعی) انسانها ازبرابری نسبتا کاملی برخوردار بودند. درحقیقت اوازاینکه دموکراسی مبادا دچارمعرض استبداد اکثریت قرارگیرد بیمناک بود، اما به‌دورنمای اجتماعی و اقتصادی رژیم های دموکراتیک عمیقا خوش بین بود.

هامیلتون درمقابل با مشاهده‌خطوطی اززندگی اقتصادی امریکا گرایشی رابرملا میکندکه مارکس آن راتبرای آینده‌آمریکا تعیین‌کننده میداندیعنی مبارزه‌طبقاتی. .بدنبال بحث وگفتگوبا "امریکائیان آگاه" درباره امکانات اجتماعی که قانون‌اساسی این کشورفراهم نموده‌است ،برای وی مسلم‌می‌شودکه دیگرهیچ اراده‌ای نخواهدتوانست "عدم‌دوراندیشی دموکراسی را بافطانت وفرزانگی یک اشرافیت هوش وحزم" جبران کند. او آنگاه نمونه‌ای ازآنچه "تحول وگرایش افکارنزد ساکنان نیویورک" میخواند،ارائه‌می‌دهد: "مراتب مختلف جامعه بسرعت دراین شهرازهم منفک شده‌اند. طبقه‌زحمتکش ازهم‌اکنون دربرابر برآنهایی که ازبرکت طبیعت ویادراثرمال ومنال بر دیگران برتری یافته وبدون آشنایی باضروریات کارگری اززندگی پرتحملی‌برخوردارند ،بصورت اجتماعی که نام کارگران برخودنهاده‌اند ،قوام

گرفته است .آنان مطالبات خودرا پنهان نمی‌کنندوبا وجوداینکه مطالبات حادی است ولی انصافا بایدپذیرفت که تعدادآنها خیلی زیادنیست .
نخستین خواسته‌های آنان مساوات وآموزش عمومی است . آنها می‌گویند درکشوری که همه‌ازسطح آموزش مساوی برخوردارنیستنداین ادعاکه‌دیگر هیچ مرتبه‌ممتاز ویا عملا هیچ اشرافیتی وجودندارد ،نادرست است .بخش مهمی ازجمعیت که مجبوربه‌کاریدی است اجبارا ازمشاغل دولتی کنار گذاشته می‌شود. بنابراین آنها تاکیدمی‌کنندکه‌یک اشرافیت ، آنهم کریه‌ترین شکل آن یعنی اشرافیت صاحب علم ، صاحب تعلیم وتربیت و صاحب ظرافت واقعا وجوددارد ؛ چیزی که مغایربااصل واقعی‌دموکراسی یعنی برابری مطلق است .آنها متعهدمی‌شوندکه تمامی نیروی جسمی و روحی خودرا صرف نابودی چنین بی عدالتی آشکاری کنند. آنها درمقابل جهان اعلام‌می‌دارندکه این جراحت بایدالتیام‌یابدوگرنه‌آزادی فرد آمریکایی به‌حداقرنی ساده‌ای تنزل خواهدکرد .آنان باطمطراق اعلام میکنندمادام که همه شهروندان ایالات متحده به‌یکسان ازآموزش برخوردارنباشندوبرای دست یافتن به‌حیثیت انسانی ومشاغل دولتی از فواصل مساوی حرکت نکنند ، به‌هیچ‌وجه‌راضی نخواهندشد. آنها خودبخوبی میدانندکه‌یقینا چنین چیزی ممکن نیست ومعترفندکه ارتقاء سطح‌آموزش طبقات کارگر به‌سطح آموزش ثروتمندان غیرازتنزل ایشان به شرایط فکری مستمندان معنی دیگری نخواهدداشت . شایسته‌ذکراست کسانی که فکرخودرا تنها متوجه ذلت معنوی کشورشان کرده‌اندمیانه‌روهستند .تند روان باصدای رساقانون ارضی وتوضیع ادواری مالکیت راخواستارند . بدون شک اینها جناح چپ افراطی مجلس را تشکیل‌می‌دهند ، ولی اینها به‌این اتکا می‌کنندکه همسایگان معتدلترخودرادرپیگیری اصولشان تا به‌آخرجلورانند. آنها همه‌سخندانی‌خودرابکارمی‌گیرندتا برای هرفردی که زنیازبه خوراک وپوشاک دارد ،عدالت ومالکیت طلب کنند. آنها این بی عدالتی غول آسارا که یکی سواراست ودیگری‌پیاده ، یکی دربازگشت ازگردش شامپاین می‌نوشدحال آنکه همسایگان وی با شرم‌وحیا تنهابه آب بسنده‌کنند ، افشامی‌نمایند. درنتیجه می‌گویند اگرهمه به‌تساوی ازمالکیت برخوردارباشنددیگرنه‌شامپاین درکار خواهدبودونه‌آب بلکه برای همه برندی خواهدبودواین پیروزی مصرف کنندگان ارزش قرن ها مبارزه‌راداردّ" (۲۳)

با بررسی برنامه‌کارگری حکومت وباعلم‌به‌منابع عظیم‌آمریکا ، همیلتون دراین که این کشور روزی به یک ملت بزرگ صنعتگرتبدیل شود تردیدی نداشت :

"شهرهای صنعتی عظیمی در اطراف و اکناف ایالات متحد پدیدار خواهد شد، جمعیت بصورت توده، متراکم خواهد گشت و بزودی خواهیم دید که نقائص فعلی این جامعه رو به پختگی خواهد رفت. میلیونها نفر خواهند دید که معاششان به تقاضای صنایع خاصی وابسته خواهد شد و این تقاضا بنوبه خود به نوسانات مداوم تمکین خواهند کرد. با حرکت پاندول در یک سو ثروت و وفور موج خواهد زد و با حرکت در سوی مخالف، فقر و نارضائی و بی نظمی بر سراسر کشور سایه خواهد گسترد. درحالیکه (امروز) مردم از هرگونه تسهیلات زندگی بهرمندند، یک ماه بعد تغییری در مد، یک جنگ، تعطیل یک بازار خارجی و هزار حادثه نامترقبه و ناگزیر پیش خواهد آمد که صلح را از مردم خواهد ربود."

هامیلتون در ناب ترین سبک مارکسی به پیشگوئی زیرین مبادرت میورزد: "باید بیاد داشت که این طبقه رنجبر است که عملا قدرت سیاسی دولت را بعهده خواهد گرفت و هیچ قدرت نظامی را یارای برقراری نظم مدنی و فراست از مالکیت نخواهد بود و دوست دارم بدانم ثروتمند کجا سرپناهی برای درامان نگهداشتن جان و مال خود خواهد یافت؟"

هیچکدام از مخاطبان "عالیرتبه" هامیلتون یقینا به اینکه یک دوره بی نظمی ناگزیر می نماید، ایرادی نداشتند منتها غالبا می گفتند که وقوع چنین حوادث خوفناکی در آینده دور محتمل است و فعلا جایی برای نگرانی مردم از مصائب آینده نیست. مسافر اسکاتلندی می نویسد: "با این وجود من نمی توانم خود را از این فکر خلاص کنم که زمان وقوع آزمایش نزدیکتر از آن است که این عقلا برای تسلی خاطر خویش محتمل می دانند، به هرحال اگر پذیرفته ایم که دموکراسی ضرورتا به آنارشی و غصب منجر میشود دیگر طول راهی که به آنجا منتهی می شود اهمیت چندانی ندارد. طول راه طبعا می تواند بنا بر اوضاع و احوال ویژه هر کشوری که در آن چنین تجربه ای ممکن باشد، فرق میکند. انگلستان احتمالا مسیر را با سرعت راه آهن می پیماید، در آمریکا نظر به مزایای زیادی که دارد اوضاع می تواند یک یا دو نسل دوام آورد ولی پایانه همان است؛ شک متوجه زمان است و نه مقصد". (۲۴)

توکویل با این فرمول کلی تا حدودی هگلی که پیشرفت برابری اجتماعی نتیجه مشیت الهی است ، تحقق جبرزمان را حدس می‌زند. او از "انقلاب مقاومت ناپذیر" حرف میزدو میپنداشت که هرکوششی برای محدود کردن دموکراسی تعرض به قانون ملکوتی است. او به ملت های مسیحی یادآور می‌شد که آموزش وپرورش با الهام ازروح دموکراسی نخستین وظیفه آنان است وآرزو داشت "علم سیاست جدیدی... که برای جهان نوناگزیر است" بوجودآید. مارکس کمونیست باین اکتفا میکندکه درنوشته‌های هامیلتون واژه‌های "آنارشی" و "غصب" را با واژه کمونیسم جایگزین سازدومارکس اقتصاددان به هشدارهای این اسکاتلندی درفصل مشهور "گرایش تاریخی اینباشت سرمایه" درکتاب سرمایه استخوانبندی نظری میبخشد.

کوشش ما براین بودکه بگوییم مارکس وارث معنوی توکویل وهامیلتون درعلم جدیدجامعه ، دیالکتیک ضرورت تاریخی را جایگزین ایمان به مشیت الهی میکند. منظورما دامن زدن مجددبه مباحثه‌ای نیست که برسرتاریخی‌گری مارکس جای بس مهمی را اشغال کرده است ، بلکه هدف این است که نشان دهیم درتحول سیاسی مارکس پیوندنزدیکی میان معتقدات دموکراتیک وی وملحق شدنش به کمونیسم وجوددارد. پیوندی که میان اولین نوشته‌های انتقاد اجتماعی وی آنجاکه کمونیسم شکل افشاگری اخلاقی کیش پول را دارد (مثلا "مسئله یهود") وسرمایه که درآن همین افشاگری درلابلای طرح علمی نظام سرمایه‌داری ملحوظ است.

گواه دیگری برای تایید این تزمی‌آیددرسال ۱۸۵۰ هفت سال پس از پیوستن مارکس به کمونیسم هنگامی که وی درمقام رهبراتحادیه کمونیست ها مبارزه می‌کردبه هرمن بکر عضو اتحادیه اجازه‌دادمنتخبی ازآثاروی رادرچندجلدچاپ کند. دراولین سری این آثارکه درسال ۱۸۵۱ درکولن انتشاریافت مقالات لیبرالی ودموکراتیک وراینشه تسایتونگ بچشم میخورد. این بدان معناست که مارکس نه‌تنها آنها را بی‌اعتبارنمی شمردبلکه درنظروی مبارزه‌در راه آزادی های دموکراتیک هنوزدردستورروزقرارداشت. مارکس یقین داشت ـ همانطورکه وی دردستنوشته‌های ۱۸۴۴ ، یعنی طرح اولیه سرمایه برآن تاکیدمی‌ورزیدکه نخستین اندیشه‌های دموکراتیک وی همه عناصرانساندوستی که کمونیسم جزوجه‌خاصی ازآن نیست را دربر دارد.

درنظرمارکس دومفهوم متمایزدموکراسی وکمونیسم ،مراحل

دوگانه یک حرکت یعنی انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی را تبیین می‌کند. انقلاب سیاسی "تسخیر دموکراسی" بوسیله طبقه کارگر است که منجر به "دیکتاتوری پرولتاریا" می‌شود و انقلاب اجتماعی امحاء طبقات اجتماعی و قدرت سیاسی است که بمنزله پیدایش جامعه بشری است.

مارکس میان انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی تفکیک قائل است؛ برای پی بردن به برخوردهای وی بعنوان آدم حزبی باید این تفکیک را از نظر دور نداشت. بدون پرداختن به جنبه‌های مختلف جامعه‌شناسی سیاسی وی کافیست بیاد آوریم که برای او تحول اجتماعی تابع قوانین تاریخی بوده و انقلابهای اجتماعی به شرایط مشخص مادی و معنوی وابسته‌اند. شرایطی که از سویی بوسیله رشد نیروهای تولیدی و از سوی دیگر بوسیله بلوغ وجدان بشری مشخص میشود. اگرچه تز مارکس که بر مبنای آن وجدان بشری خود را با وجود اجتماعی هماهنگ میکنند از نظر معرفتی دچار ابهاماتی است، معذلک باید به اصالت معنوی این نظریه که برضرورت آگاهی پرولتاریائی مبتنی است، اذعان داشت.

نظریه دومرحله‌ای بودن انقلاب به وجوه دوگانه تفکر و فعالیت سیاسی مارکس مربوط است. مثالهای متعدد دال بر آن است که مبارزه سیاسی او اغلب همراه با خصلت‌هایی توأما ظاهری و باطنی بوده است. باین ترتیب در سال ۱۸۴۷ وی در خین ورود به اتحادیه کمونیست‌ها، نیابت جامعه دموکراتها در بروکسل را نیز پذیرفت. در سال ۱۸۴۸ مانیفست را نوشت و در همین ماه نطقی درباره مبادله آزاد ایراد کرد که بوسیله جامعه دموکراتها انتشار یافت. در جریان انقلاب "ارگان دموکراسی" را در کلن تاسیس و منتشر ساخت و ضمنا با جناح چپ اتحادیه کمونیست‌ها که اپورتونیسم وی را افشاء می‌کردند، به‌هم‌زد. در سال ۱۸۴۷ مارکس می‌نویسد: "سلطه بورژوازی نه تنها سلاح های جدیدی را در اختیار پرولتاریا می‌گذارد تا از آنها در مبارزه علیه بورژوازی استفاده کند بلکه بعنوان حزب قانونی به وی موقعیت کاملا نوینی میدهد." (۲۵) هجده سال بعد در یک بیانیه عمومی مارکس و انگلس مواضع سال ۱۸۴۷ خود را مجددا تایید می‌کنند و اشتباهات لاسالی ها را که درپی وحدت میان پرولتاریا و حکومت پادشاهی پروس بودند، افشا می‌نمایند: "ما امروز کلمه به کلمه بیانیه آنزمان خود را تایید می‌کنیم." (۲۶)

به‌این ترتیب می‌بینیم که مارکس در هر دوره‌ای از زندگانی خویش بطور خستگی ناپذیری به‌خاطر آزادی های دموکراتیک مبارزه کرده

است :درآغاز سالهای ۵۰ درکتار چارتیست ها ، درتمام دوران امپراتوری ناپلئون سوم ازطریق نگارش صدها مقاله ضدبناپارتی،با مبارزه علیه تزاریسم وآلت دست آن دولت پروس ، درجریان جنگ انفصال امریکا باجانبداری ازشمال علیه جنوب وکارآزاد علیه بردگی . بازبه همین ترتیب درسال ۱۸۶۵ دربیانیه‌ای بنام شورای عمومی بین‌الملل اول به آبراهام لینکلن یادآورمی‌شودکه ایده یک "جمهوری بزرگ دموکراتیک " که برای نخستین بایک قرن پیش پدیدارشد ، نیروی محرکه لازم رابه انقلاب اروپائی قرن هجدهم بخشیدوبه طبقات کارگرتفهیم می‌کندکه شورش مدافعان برده‌داری میبایست زنگ خطرجهادمالکیت علیه کارباشد. درسال ۱۸۷۱ مارکس ازکمون پاریس باعناوینی همچون " نماینده‌حقیقی همه‌عناصرسالم جامعه‌فرانسه وبنابراین حکومت ملی واقعی " ، "حکومت کارگری " ، "قهرمان شجاع رهایی کار" ضد بناپارتیسم وامپریالیسم، "خودفرمانی تولید کنندگان " وحکومت انتخاب شده بوسیله آراء عمومی ، مسئول وقابل عزل درهرلحظه ، تجلیل می‌کند. "شکل سیاسی ای که بالاخره برای تحقق رهایی اقتصادی کارکشف گردید." (۲۷)

آخرین رویدادقابل ذکرآن است که درسال ۱۸۷۲ مارکس متقاعد شده بودکه باکونین آنارشیست آهنگ آن داردکه بین الملل رابه مجمعی ازدسیسه‌کاران تبدیل وخودارباب مطلق آن گرددوباین خاطر اقدام به اخراج وی نمود. مجمع سری باکونینی‌درنظرداشت "همه‌عناصر دولت خودکامه‌راتحت عنوان کمون های انقلابی بازسازی کند (.....) ارگان اجرایی ، ستادمشترک انقلابی است متشکل ازیک اقلیت (...) دراینجا وحدت اندیشه وعمل معنائی جزارتودوکس واطاعت کورکورانه ندارد. ماکاملا درالتزام‌رکاب مسیح‌هستیم!!" (۲۸)

مارکس به ستودن شایستگی های خویش بعنوان نظریه‌پرداز اجتماعی رغبتی نشان نمیداد. بی آن که مدعی کشف وجودطبقات اجتماعی یاکشف مبارزه‌طبقاتی درجامعه‌مدرن باشد ، بدون تردید پیش گامی خودرادراثبات مبتکرانه مواردزیرین اعلام‌میکرد: ۱ ـ وجود طبقات ، وابسته بمراحل معین توسعه‌اقتصادی است ۲ ـ مبارزه‌طبقاتی "الزاما " به‌دیکتاتوری پرولتاریا منجرمیشود ـ مفهومی که‌شامل نفی دولت واشکال حکومتی است ـ ۳ ـ این دیکتاتوری درجهت محوهمه طبقات درجامعه‌ای نوساختدراه‌می‌پوید.

گرچه مارکس صریحا تاکیدنمیکندولی بحق میتوان فرض کردکه اوبرای این سه تزاعتباری علمی قائل میشدوعرضهٔ آنها بنظروی دارای

ارزش ساختمانی منطقی با قابلیت تصدیق تجربی بود.

بسهولت میتوان آثار چاپ شده یا چاپ نشده متعددی ازوی را نام برد که درآن ها مارکس قبل از ۱۸۵۲ تواما وباتعادلی منظم با دو روش زیرین حقیقتا سعی در "اثبات" سه تزمندرج درنامه‌اش به ویده ـ مایر میکند: ازسوئی تحلیل، توصیف واطلاعات جدی واز سوی دیگراستنتاج وارائه ترکیب معنادار وبنابراین بخشیدن معنای اخلاقی به‌آنها.

درنتیجه میبینیم‌که درنظریه سیاسی مارکس اصول دموکراسی بعنوان دستاوردمشترک بورژوازی وپرولتاریا درمبارزه علیه دولت فئودالی، جای وسیعی رابخوداختصاص میدهد. دراین جریان وی تنها نخستین مرحله ازمبارزه‌ای رامیدیدکه ازاین پس میبایست دربطن جامعه سرمایه‌داری رهاشده ازبقایای فئودالی تا "تسخیردموکراسی" بوسیله کثیرترین وبی نواترین طبقه ادامه مییافت. این تسخیرچه خشونت بار وچه‌قانونی (مارکس انتقال قدرت بوسیله انتخابات عمومی رانیزمردودنمیداند) طبعا مانندهمه‌حرکت های طبقاتی خصلت دیکتاتوری خاص همه‌آنها رادارا است. منتها این باوبرای نخستین باردرتاریخ بشریت، دیکتاتوری درعین حال بمعنی دقیق کلمه دموکراسی نیزهست یعنی تخریب دولت وحاکمیت یافتن مردم یابه بیان دقیقترحاکمیت اکثریت وسیع براقلیت سابقا حاکم ومالک. آنجا مرحله گشایش رهایی کامل ـ یارویای تحقق یافته یعنی جامعه بدون طبقه است. مارکس زمان مجادله‌اش باپرودون درسال ۱۸۴۷ آنرا اظهارداشت:

"طبقه زحمتکش درجریان تحولش بجای جامعه مدنی کهن، جامعه همبسته‌ای راخواهدنشاندوطبقات و تعارض میان آنها رانا پدیدخواهدساخت. دراین جامعه دیگرقدرت سیاسی بمعنای دقیق کلمه وجود نخواهدداشت زیراقدرت سیاسی مشخصا چکیده رسمی تعارضات جامعه مدنی است." (۲۹)

نتیجه‌گیری

اینک میتوانیم‌ازآنچه گذشت نظرات کلی زیررا تمیزدهیم:

۱ ـ مفهوم دموکراسی نزدمارکس تنها درصورتی معنای کامل خودراخواهدیافت که آنرادرشرایط مشخص‌آن دوران ودرچارچوب درک وی

ازتحول اجتماعی مدنظرقراردهیم. وی بعنوان نظریه‌پردازوآدم‌حزبی ازمبارزه‌طبقه‌کارگروبورژوا ـ که برای احقاق خودورهایی ملی،علیه رژیم‌های‌مطلقه‌نبردمی‌کردند.ـ جانبداری‌میکند (۳۰)دموکراسی‌ورهایی‌ملی بعنوان پیش‌شرط های استقرارجامعه بدون طبقه اهدافی بودندکه می‌بایست بفوریت متحقق میشدند.هدف نخستین یعنی دموکراسی بورژوایی تنها نقطه آغازجنبش مستقل کارگری بشمارمی‌آمد.

نظریه سوسیالیسم وکمونیسم ریشه درنظریه یک دموکراسی جامع دارد.مارکس با این نظریه نزداسپینوزاآشنا میشودوازآن برای نقدفلسفه‌هگل وپالودن آن ازمفاهیمی همچون بوروکراسی، قدرت‌شهریاران وسلطنت مشروطه‌الهام‌میگیرد. پس‌ازروی آوری به‌کمونیسم، وی بانخستین درک خودازدموکراسی قطع رابطه‌نمیکندبلکه آنراتعالی میبخشد. زیرادردرک مارکس‌ازکمونیسم ، دموکراسی نه‌تنها حفظ میشود بلکه معنای گسترده‌تری نیزبخودمیگیرد.

۲ ـ نخستین نتیجه مثبت مطالعات فلسفی وتاریخی مارکس همانا اخلاق انساندوستانه است. بعدها وی میکوشدآنرابرمبانی‌علمی استوارسازد، بهمین خاطر تاملات نظری فلسفی رابه‌سود نظریه وعمل سیاسی رها میکند. تنها پس‌ازانتشارنخستین موضع‌گیری کمونیستی خویش است‌که بمکتب‌اقتصاددانان بزرگ روی میآورد.انتقاد پرشوروی ازآثاری که موردمطالعه قرارداده‌بودازهمان هنگام برپایه معیارهائی قرارگرفت‌که باواجازه داد" رسوایی" اقتصادسیاسی را اعلام‌کند.

۳ ـ برای مارکس دموکراسی معنای حکومت مردم رادارد. این دموکراسی‌بعنوان وسیله ونقطه‌شروع حرکت ، تنهادرجامعه بدون طبقه یعنی جامعه‌ای که ازهرگونه قدرت‌دولتی وهرگونه میانجی سیاسی آزاد شده باشد، معنای حقیقی خودراخواهدیافت. دموکراسی بعنوان هدف موقت میبایدبامبارزه مشترک بورژوازی وپرولتاریا علیه‌گذشته فئودالی ومطلقه ، تحقق یابد. دراین مبارزه‌هریک ازطبقات موظف است‌نقش‌انقلابی خاص‌خویش راایفاکند. پس‌ازتحقق این هدف ،پرولتاریا بایدبوسائل خاص‌خودمتوسل شده وعهده‌داروظیفه‌رهایی خویش گردد. ازآنجائی که رهایی این طبقه بمثابه رهایی کل بشریت است‌دموکراسی این بارحقیقتا معنای نوآورخودرامییابد. پرولتاریا بعنوان مبارز اصلی دراثرشرایط غیرانسانی وجودی اش به حرکت‌تاریخی خاص‌خویش رانده میشود. مبارزه‌طبقاتی این واقعیت‌تاریخی بصورت‌یک اصل اخلاقی درمیآید: پرولتاریای نوین همچون طبقه‌ای آگاه‌به "رسالت "

انقلابی خویش ، بایدسازمان یابد. بدین ترتیب بودکه انگلس توانست بنویسد:" برای پیروزی نهایی نظرات ارائه شده درمانیفست ،مارکس تنها ومنحصرا به‌تحول فکری طبقه‌کارگرا طمینان داشت. تحولی که می - بایست ثمره‌حتی فعالیت مشترک وتبادل آراء باشد." (۳۱)

۴ - آنچه مارکس تسخیردمکراسی یعنی تسخیرقدرت سیاسی مینا مدبوسیله عملکردطبیعی نهادهای دموکراتیک برای کارگران تضمین میشود. بدین لحاظ هرگونه خشونتی درمبارزه برای برابری اجتماعی ازنقطه نظرتئوریک زائداست. خشونت هرگزیک قانون طبیعی تاریخ بشریت نبوده بلکه محصول کشاکش طبقاتی است. خشونت ویژگی جوامعی است‌که درآنها نیروهای تولیدی به نیروهای تخریبی وازخودبیگانگی اجتماعی تبدیل شده‌اند.دموکراسی بعنوان تخیلی حقوقی توازن نیرو مابین طبقات استثمارشونده واستثمارگروجدائی مابین حقوق اساسی و سرکوب واقعی را میپوشاند. هنگامی که انتخابات عمومی از "آلت تزویربه وسیله رهایی" تبدیل شد، حکومت واقعی اکثریت‌که نتیجه طبیعی منازعات اجتماعی است بعنوان نفیض تاریخی واخلاقی خشونت این پدیده دائمی تاریخ گذشته وحال - پدیدارمیشود. (۳۲)دموکراسی برای تولیدکنندگان سازمان یافته درسندیکاها واحزاب ،وسائلقانونی تسخیرقدرت ودگرگون ساختن تدریجی تمام جامعه‌رافراهم میآوردتا "اجتماع همبسته‌ای " راپی افکند" که درآن شکوفایی آزادهرفردشرط شکوفائی آزادهمگان باشد." (۳۳)

گذشته ازالهامات آموزش مارکس بایدپذیرفت‌که ارزش فنا ناپذیراین آموزش درانتقاداجتماعی اش نهفته است‌که‌همانا پیام آن می‌باشد. اگرمارکسیسم رامفهومی تحقق ناپذیرندانیم تنها درصورتی‌در یافتنی است‌که بمثابه ردتمامی نظامهای سیاسی معاصرتلقی شود. به بیان دقیقتر"مارکسیسم" فقط بعنوان نقادی اجتماعی مبتنی برنظریه "یااصل موضوعه) دموکراسی آزادازقیوددولت وسرمایه دریافتنی‌است. اماچنین دریافتی از"مارکسیسم " پذیرش بیهودگی وحتی زیانبخش آنرا نیزبهمراه داردزیرااین لفظ معرف نظامهایی است‌که اساس‌خودرابر سلب آزادیهای دمکراتیک - میراث انقلاب بوژوائی - قرارداده‌اند. اگر تعبیرماپذیرفته شوداصولا نیازی به‌این لفظ نخواهد بودزیرابنا براین تعبیرمارکسیسم به اخلاق مشترک مابین سوسیالیسم ،آنارشیسم‌و کمونیسم ملحق میشود. به اعتباراین اخلاق هیچیک ازجوامع موجود نمیتواند بعنوان جامعه‌ای آزادوانسانی (آن طورکه‌مارکس هنگام صحبت ازدمکراسی بآن نظرداشت) تلقی شودزیراهمه‌آنها به‌درجات

مختلف دربندرژیم های نفی کننده چنین آزادی وانسانیتی گرفتارند.
پرودون درسال ۱۸۴۰ نوشت :" جامعه یابایدنابود شودیامالکیت را بکشد" امروزباتفاق مارکس می‌گفت :"جامعه یابایدنابودشودیادولت وسرمایه‌راازمیان بردارد."

مقالهٔ فوق ازکتاب Marx.Critique du M Marxisme.Payot 1974 به‌فارسی ترجمه‌شده‌است

پانویس‌ها

۱ـ این شهرابتداء جزء امپراطوری"اطریش ـمجارستان"بود وسپس جزء رومانی شدواکنون دراتحادجماهیرشوروی قرار دارد.

۲ـ چاپ دوم این کتاب باتجدیدنظردرسال ۱۹۷۱منتشرشد. عنوان فرانسوی کتاب چنین است :
"KARL MARX. ESSAI DE BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE"

۳ـ به‌کتاب شناسی روبل که‌دربخش آخراین پانویسها آمده‌است مراجعه‌نمائید

4-M.RUBEL KARL MARX.ESSAI DE BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE. MARCEL RIVIERE et Cie 1971.PP:79-80 (et aussi: KARL MARX. OUVRE PHILOSOPHIQUE.P.373).

۵ـ به مقالهٔ "مارکس ودموکراسی"درادامه‌همین بحث مراجعه‌فرمائید

6-K.MARX: OUVRE ECONOMIQUE.T.I (BIBLIOTHEQUE DE LA PELIADE) Paris 1963.P.274

۷ـ ترجمه فارسی"مانیفست کمونیست"

8-K.MARX:OEUVRE PHILOSOPHIQUE (Bibliothèque de la Péliade) Paris.1982.P.1056.

۹ـ همان کتاب (توضیح‌روبل)صفحه ۱۷۲۱

۱۰ـ به مقاله "مارکس ودمکراسی ـ بخش دوم)مراجعه‌کنید.

11-M.RUBEL:MARX.CRITIQUE DU MARXISME.Payot 1974.P.482-433.

۱۲ـ به‌بخش دوم این مقاله مراجعه‌فرمائید.

13-K.MARX.OEUVRE ECONOMIQUE.T.I.P.469.
14-Ibid,PP.1419-1420.

۱۴ـ همان کتاب صفحهٔ ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰.
۱۵ـ به کتاب "انسان تک ساختی" اثر "مارکوزه مراجعه کنید. این کتاب تحلیل عمیقی است از شرایط غیرانسانی زندگی افراد در جوامع صنعتی پیشرفته. مارکوزه همه این جوامع را "توتالیتر" می‌نامد. زیرا در این جوامع دیگر مخالفت به معنای واقعی کلمه (در مقیاس وسیع) وجود ندارد. در این جوامع انسان بصورت ابزار درآمده است. علوم و فنون به جای خدمت به انسان در خدمت مسابقه تسلیحاتی و انهدام جامعه و بشریت قرار دارند. ما مطالعه این اثر عمیق و انسانی را (با وجود ایراداتی که از پاره‌ای جهات به آن میشود) قویا به علاقمندان توصیه میکنیم.
۱۶ـ بخش دوم این مقاله (مارکس و دمکراسی).

17_K.MARX.OUVRES.(Bibliothèque de la Péliade)Paris,P.886.
18-Ibid.P.889(3-KRITIK DES HEGELSCHEN STOATSRECHTS.Werke.I 1956.P.231)(4 et 5.Ibid P.232)

۱۹ـ این کتاب در سال ۱۸۳۳ یعنی دو سال پیش از کتاب دمکراسی در آمریکا، انتشار یافت. بلافاصله سه چاپ به زبان آلمانی و دو چاپ به زبان فرانسه از آن نیز منتشر گردید. مولف آن قبلا با انتشار رمان پرمایه‌ای بنام Cyril Thornton به شهرت رسیده بود.
۲۰ـ این بخشها بوسیله مارکس به زبان آلمانی یادداشت شده است. روبل آنها را مستقیما از انگلیسی نقل کرده است.

21-KRITIK...P.66.
22-La Critique moralisante et la morale critiquante.DEUTSCHE BRUSSELER Zeitung.1847.IV.P.193.
23-Lettre de MARX et ENGELS au journal SOCIAL.DEMOKRAT.

۲۳ـ نامهٔ مورخ سوم مارس ۱۸۶۵ مارکس و انگلس به هیات تحریریه
۲۴ـ خطابهٔ شورای عمومی انجمن بین المللی کارگران درباره جنگ داخلی فرانسه ۱۸۷۰.

25-L'Alliance de la démoctracie socialiste et l'A.I.T.1873
26-Misère de la philosophie.1847."ECONOMIE".I.P.135.

۲۷ـ فقدان تئوری قدرت پرولتاریائی نزد مارکس این انتقاد آنارشیستی را توجیه میکند. درضمن نباید فراموش کرد که درواقع طرح اولیه چنین تئوریی درخطابه ۱۸۷۱ مارکس که در آن به توضیح تاریخی کمون پاریس می‌پردازد یافت میشود. اگرچه لنین درمقابلهٔ خویش با کائوتسکی درکتاب دولت و انقلاب محق بود، اما عمل سیاسی اش وی را وصی استبداد بخردانه‌ای میکند که برنامهٔ آن را به خوبی توضیح داده است: "همه چیز برای مردم، هیچ چیز بوسیلهٔ مردم". مارکس پیش از پیوستن به جنبش کارگری از همان ابتدای مصافش با هگل این استبداد روشنبینانه و درنتیجه "لنینیزم" را به جای خود می‌نشاند.

-M.RUBEL.PARTI PROLETARIEN in MARX.Critique du marxisme. Payot.1974.

-Intriduction à l'édition allemande de "MANIFEST"1890 in K.MARX OEUVRE.OP.CIT.P.1488.

-CONSIDERANTS DU PROGRAMME DU PARTI OUVRIER FRANCAIS. 1880.Economie.I.P.1538.

-MANIFEST du PARTI COMMUNISTE.

۳۱ـ مانیفست حزب کمونیست.

آنچه تاکنون از روبل منتشر شده عبارتند از:

ES PUBLICATIONS De RUBEL.

.THEORIQUES:

-KARL.MARX.ESSAI DE BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE. M.RIVIERE et Cie

2-KARL MARX DEVANT LE BONAPARTISME.Mouton et Cie,LA HAYE. Paris.1960

3-MARX.CRITIQUE du MARXISME.Payot.1974.

II.L'ARANGEMENT DES OEUVRES DE MARX:

1-K.MARX.OEUVRE ECONOMIQUE.T.I.(Bibliothèque de la Pléiade) Paris.1963.

2-K.MARX.OEUVRE ECONOMIQUE.T.II.(Bibliothèque de la Pléiade) Paris.1968.

3-K.MARX.OEUVRE PHILOSOPHIQUE (Bibliothèque de la Péliade) Paris.1982.. Il est à noter que les Tomes IV et V (Oeuvre Politique et Correspondance) ne sont pas encore achevées et publiées.
4-PAGES DEK.MARX POUR UNE ETHIQUE PROLETARIENNE.vol.I: Socialisme critique.vol.II:Socialisme et Révolution.Payot; (Petite Bibliothèque)Paris.1970.

III.BIBLIOGRAPHIE DE MARX

1-Bibliographie des oeuvres de K.MARX.Rivière et Cie.Paris 1 9 5 6.
2-Supplement à la Bibliographie des oeuvres de K.Marx.Rivière et Cie;Paris.1960.

نقدی بر

تشیع تاریخی

مرآت خاوری

مقالهٔ "تشیع تاریخی" به قلم آقای "دکتر عبدالکریم لاهیجی" که در این شماره از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد، مشتمل بر دو بخش می‌باشد، که در مجموع "هدف واحدی" را تبیین کرده و توضیح می‌دهند: یعنی "تداوم تاریخی اندیشهٔ "حکومت و ولایت" نزد اهل تشیع. ما به گونه‌ای بسیار مختصر با بخش نخست این مقاله، که خود "نقدی بر مقالهٔ "خمینیه و تحول تاریخی تشیع" میباشد (که در دفتر اول اختر، بهار ۱۳۶۳ به چاپ رسیده بود) ـ برخورد می‌نمائیم، و بحث گسترده تر آن را به شماره‌های بعد موکول می‌کنیم:

گفتیم که این مقاله (تشیع تاریخی) دارای دو بخش است

الف ـ بحث نظری، حول مسئلهٔ تداوم "ولایت"

ب ـ بحث تاریخی در بارهٔ دخالت روحانیون در مشروطیت.

آنچه مورد نظر ما می‌باشد، همان بخش اول مقاله ایشان است که حاوی نکات زیرین است:

۱ـ "شیخ طوسی" فقیه بزرگ شیعه تا قرن دهم هجری، و محقق سبزواری (معاصر صفویان) از لزوم بیعت با سلطان عادل یاد می‌کنند. و وظایف وی را تبعیت از حدیث و سنت امام، اعلای کلمهٔ شریعت، حفظ و حمایت مومنین از طغیان و سلطه کافرین و مبتدعین، امر به معروف و نهی از منکر و ...، می‌شمرند. بنابراین نظریه بیعت و سازگاری با حکومت ابداع فقهای صفوی نیست ... رویه ائمه شیعه در دوران بنی امیه و بنی عباس ... همه و همه حکایت از مصلحت گرائی شیعی دارد. بدین ترتیب مسالهٔ امامت تابعی است از متغیر شرایط و اوضاع و احوال زمان ...

بدین ترتیب زمینه‌های نظری دو حکومت هم عرض و در عین حال سازگار و تفاهم آمیز، حکومت سیاسی و حکومت مذهبی (عرفی و

شرعی) . . .فرا هم می‌آید . . .حکومت به دوام اسلامی است وآنچه که متغیر است ،حدود اختیارات وسلطه حاکمان سیاسی وشرعی است . . .

۲ـ ولایت فقیه . . .انواع ومصادیق متعدد ومتنوع ولایت بر بنیان نظریه حقوقی سیاسی واحدی استوار است وآن نظریه سرپرستی است . . ."نقل نظر "طباطبائی" :درجامعه اسلامی باید حق وصلاح واقعی اسلام ومسلمین اجراء شود ،خواه مطابق خواست اکثریت بوده باشد وخواه نه" (پایان نظر طباطبائی) این مختصری بود از تشریح ولایت تکوینی (تاکید از ماست) باین صورت است که ولایت پیامبر از طریق ائمه شیعه ،تا به آخر الزمان ادامه می‌یابد ودر دوران غیبت امام دوازدهم ، ولایت زنده است چنانکه در حال حضور .ولی این حضور . . .با نظریه اجتهاد وتقلید "حل" می‌شود.

۳ـ عامل پیروزی خمینی افکار وعقاید ونقطه نظرهای او در باب "ولایت فقیه "نبود .چرا که نظرات او تفاوت واختلاف ماهوی با اسلاف او ندارد .

پاسخهائی که ما براین سه نقطه نظر خواهیم آورد ،همراه با همه احترامی است که برای هر نظریه ونظر دیگری که از جانب هر محقق وصاحب نظر دیگر ابراز می‌شود قائل می‌باشیم .

ما برآنیم که دکتر عبدالکریم لاهیجی ،با آگاهی کافی و جامعی که حول مساله "تشیع "داشته ،با در نظر گرفتن نظریات دکتر "حمید عنایت" در کتاب: "تفکر نوین سیاسی اسلام" (چاپ امیرکبیر ،ترجمه ابوطالب صارمی، ۱۳۶۲ .از مجموعهٔ "اندیشه واجتماع"ـ۳) ،ونظریات دکتر "علی شریعتی" (مجموعه آثار) خویش را بی‌نیاز از رجوع به کتاب "کشف الاسرار" متعلق به آیه الله روح الله خمینی (دفتر نشر فلق .تهران .بدون تاریخ) دانسته است ،وباین دلیل فرضیه‌ای که ایشان مطرح کرده‌اند، به هیچ وجه قلمرو مقاله "خمینیه وتحول تاریخی تشیع" را در بر نمی‌گیرد ،واکنون دلایل آن:

۱ـ ولایت فقیه نظریه ای است که در تاریخ تشیع مسبوق به هیچ سابقهٔ تاریخی نمی‌باشد و اساس آن برپایه انکار غیبت قرار دارد.

با این همه این سخن به معنی آن نیست که شیعیان در دوران غیبت یک جامعه بی نظم و بدون نظام و پرهرج و مرج را خواستار بوده اند. حاشا و کَلّا. هرگز کسی چنین نگفته و چنین گمانی خطاست. بحث بر سر آن است که "حکومت"، نزد تشیع تابعی است از "ولایت امام" و در دوران حضور و غیبت وی هر که لباس حکومت به تن کند، "مقام خاص" امام را غصب کرده است. بدین دلیل فقهاء بالجمله از غصب مقام امام، احتراز می‌کردند، و با این همه لزوم یک سلطان عادل را که پیرو احکام شریعت باشد، و به سبب وی نظم در جامعه برقرار گردد، گوشزد می‌نمودند.

چرا که فرق شگرفی میان "غصب" حکومت، و نوع اجرای آن است، چنان که سلطان (که در هر حال غاصب مقام امامت) می‌تواند "عادل" باشد، یعنی به احکام شریعت عمل کند و حدود و ثغور را محافظت نماید و دست کفار را از سرزمین اسلامی کوتاه کند، و یا "جائر" باشد، یعنی جور پیشگی کند و حدود دین را زیرپای نهد. فقهاء، که خود تن به غصب مقام امامت نمی‌دادند، مردم را تشویق به اطاعت از حاکم عادل میکردند.

این همه از آن سبب است که حکومت و لزوم آن در جامعه، امری عقلی است، و "حکومت امام" (نزد شیعه) امری است ایمانی، و این همان نکته است که از نظر بسیاری مخفی مانده است:

"از احکام روشن عقل که کسی آنرا انکار نمیتواند بکند آنست که در میان بشر قانون و حکومت لازم است" (کشف الاسرار ص ۱۸۱)

پس در این که شیعه و سنی از زمان رحلت پیغمبر اسلام، معترف به لزوم یک حکومت در جامعه بوده اند، بحثی نیست. بحث بر سر آن است که چه کسی حق "خلافت رسول" را دارد؟

چنان که ما در مقاله قبلی خویش یادکرده ایم اهل تسنن، از زمرهٔ شرایطی که برای "خلیفة الرسول" یا سلطان عادل یا امام ذکر می‌کرده اند، فقاهت وی و داشتن قوهٔ اجتهاد نزد او بوده است. حال آن که شیعیان بسبب غیبت کبرای امام و اعتقاد به بسته بودن باب اجتهاد (مکتب اخباری) فقیه و عالمان علوم نقلی را ممنوع از پوشیدن تشریف ولایت امام می‌شمردند. این نظریه توسط خمینی با انکار ضمنی امر غیبت امام (ممکن است امام تا صدها رسال دیگر هم ظهور نکند، تکلیف قوانین اسلام چه میشود) تحولی به اندیشهٔ فوق داد، و مانند اهل تسنن از حکومت فقیه دفاع نمود.

چون شیعه مجاز به حکومت در دوران غیبت نبوده است، "زمینه های نظری دو حکومت همعرض..." هرگز بوجود نیامد، (مگر از پس انکار غیبت)، چرا که "خیال حکومت، یا حکومت خیالی، با حکومت عینی، که در عالم خارج وجود داشته است (امویان، عباسیان، فاطمیان، عثمانیان، ...) دو قضیه کاملا متفاوت است. این از آن رواست که هر کسی که از قبیلهٔ قریش بود می‌توانست با تکیه به نظریات اهل تسنن حکومتی تشکیل دهد و خود را "خلیفه" بخواند، ولی همین کار را با تکیه بر اندیشهٔ شیعیان نمی‌توانست به انجام رساند.

۲ـ ولایت فقیه، ولایت تکوینیه نمی‌باشد. بلکه ولایت اجرائیه است. توضیح این مطلب آن که ولایت بر دو قسم است: عامه، خاصه. ولایت عامه آن است که عموم افراد مردم می‌توانند با جمع شرایطی آن را تحصیل نمایند. مانند ولایت وکیل نسبت به امور موکل خویش، و ولایت قیم نسبت به صغار و مجانین. این ولایت از مقولهٔ حقوق مدنی است و شرایط عزل و نصب خاصی دارد. و اما ولایت خاصه ولایتی است الهی، و ویژهٔ برخی از افراد آدمی که برگزیدگانند، چون انبیاء و ائمه و اولیاء. و خود این ولایت بر دو دسته تقسیم می‌شود: ولایت تکوینیه، و ولایت تشریعیه. نخستین، آن قدرتی است که "در برابر آن ذره ذره هستی

وکائنات خاضع وخاشعند" (خمینی ـ حکومت اسلامی) ودومین آن است که ولی در دورهٔ خود، از جانب "الله" مأمور به تشریع گردد، وقوانین موجوده را نسخ کند، وقوانین دیگری بیاورد، وپیروی از این قوانین جدید را ضروری نماید.

از ابتدای تاریخ اسلام تاکنون، هیچ متفکر ویا عالمی، ولایت فقیه را، از نوع ولایت تکوینیه ویا تشریعیه ندانسته است. (ایراد "اخباریون به اصولیون نیز بر سر امر اجتهاد، از عدم قبول قدرت تشریع فقهاء در دوران غیبت منشاء می‌گرفت). حداکثر، فقیه دارای ولایت اجرائیه می‌باشد، واین نیز به آن است که وی در منقولات ومعلومات دین ومذهب غوری، و خوضی دارد.

واما این که فقهاء شیعه حل مسئله تداوم ولایت اجرائیه (ونه تکوینیه) را در گرو افتتاح مجدد باب اجتهاد دیده اند بحثی است که از سال ۱۲۱۷ توسط "محمد باقر بهبهانی، مجدد" وبوجود آمدن دوبارهٔ مکتب اصولی وحذف مکتب اخباری از آئین تشیع آغاز می‌شود. چنان که، بهبهانی از پس خود چندین شاگرد ورزیده همچون "شیخ مرتضی انصاری، وملا احمد نراقی و، ... را تربیت نمود واینان با بهره گیری از نظریات اهل سنت زمینهٔ عمیق تحول تاریخی تشیع را بسوی تقریب ووحدت با تمامی پیکرهٔ عالم اسلامی فراهم آوردند، ومسالهٔ غیبت وانتظار ظهور را به رشته نقد کشیدند.

بیهوده نیست که خمینی در کتاب ولایت فقیه از قدماء، فقط از ملا احمد نراقی نام میبرد که تابع نظریه ولایت فقیه وحکومت اسلامی بوده است. ناگفته نگذاریم که شیخ مرتضی انصاری و شاگرد داشت: شیخ احمد احسائی، وسید جمال الدین اسدآبادی. اولین فرد واضع مکتب اشراقیون جدید است، ودومی واضع نظریه وحدت عالم اسلامی. این نظریه، با پیروی از آراء جدید اصولیون شیعه، وبدلیل شباهت فراوانش به نظریات اهل تسنن نزد سنیان رشد فراوانی کرد (وبا توجه به اوضاع ویژه آنروز ایران، وضعف فراوان روحانیت در جریان انقلاب

مشروطیت ،کسی را جلب ننمود)وا زپس شیخ‌محمد عبده به رشید رضا وحسن بناء وجنبش اخوان المسلمین رسید. (با یددانست که شیخ‌علی عبدالرازق صاحب کتاب الاسلام‌واصول الحکم" از مخالفان سرسخت نظریه "حکومت اسلامی بوده‌است ونبایددر کنارا شخاص فوق ازآنان نام‌برده‌شود).

بدینروی،ما ضمن آن که نظریات‌اصولیون جدیدرا ،به طورکلی،وبویژه درموردنظریه سیاسی وحکومت فقیه مجتهد وامدارنظریه‌پردازان‌سنی مذهب ازقبیل تفتازانی،غزالی قاضی عضدالدین ایجی می‌دانیم ،تاثیرآن‌را برجهان اسلام وبویژه برجنبش اخوان‌المسلمین و...،تابع‌سیراین نظریه ازفقه‌جدیدتشیع‌به عالم‌تسنن می‌شناسیم. (برای بحث بیشتر رجوع‌شودبه‌کتاب :"نگرشی بنیادین برنظریات‌اصولیون".از مرآت خاوری).

۳-خمینی ازابتدا ،خودراازپیروان‌اصولیون دانسته‌وبه همین دلیل در"کشف‌الاسرار"سخت به‌اخباریون تاخته‌ونیز ضرورت تحول درحوزه‌های علمیه‌را مطرح‌نموده‌تا حکومت به دست فقیه‌سپرده‌شود.تردیدی نیست که‌خمینی ازابتدا با همین نگرش قدم‌به‌عرصه‌مبارزه‌علیه‌سلسلهٔ پهلوی نهاد ، واین مبارزه‌را تا به‌آنجا ادامه‌داد،که‌سرانجام‌اوضاع وشرایط داخلی وجهانی راه‌را بر"ارتجاع"وی گشودند :
وی پیش ازبحث تحت عنوان"دلیل حکومت فقیه دردوران غیبت"می‌نویسد :

شماها ازفقه بی‌خبریدحتی نمی‌دانیدفقهاء این قبیل مسائل رادرچه‌کتابی می‌نویسند.پس چرا این قدرلاف می‌زنیدوخود رابی‌ارج میکنید؟" (ص.۱۸۷).

"ای بیخردان مملکت دین بهشت روی زمین است وآن با دست پاک روحانی تاسیس میشود...اگرشما فتنه‌انگیزان بیخردمیگذاشتیدهمه‌افرادبا روحانی مرتبط شوند،احتیاج به‌شهربانیها راازجهان برمی‌داشتیم.یک مدرسه روحانی به قدرصدها شهربانی کارانجام میدهد.آنها شهررانگهبانی

میکنند ،اینها ،نگهبانی دلها را میکنند . (ص ۲۰۴)
اگرنفوذروحانیت بودمردم مانندصدراول اسلام وارد عمل میشدندومملکت با دست واحدوقوهٔ روحانی ودل گرم از خود دفاع میکرد . . . این یکی از خطاهای دولت بوده وهست وتا بیدارشوندکارشان تمام شده . . . ما نمیتوانیم باورکنیم که این اساس از مغزخشک خودرضا خان بودزیراکه این شالودهٔ متفکرانه ای بودکه بیدستورمدبرانهٔ "دیگران" انجام نمیگرفت " (ص ۱۹۰) .قانون اسلام میخواهدسرحدات راازجهان برچیندویک کشورهمگانی تشکیل دهدوتمام افرادبشررادرزیریک پرچم وقانون اداره کند . این دیوارهاکه دوردنیاکشیده اندوبنام کشور ووطن خواندنداز فکرمحدودبشرپیداشده . . . . (ص ۲۶۷) .

درخاتمه متذکرمیشویم که آیت الله خمینی درکتاب فوق-که درشهریور ۱۳۲۰هجری شمسی درایران نوشته شده است ووی درآن حال بیش ازچهل وچندسالی سن نداشت-،کلیه خطوط یک "حکومت اسلامی" را تبیین کرده است ،مالیاتها ،قانون های مختلف (دادگستری ثبت اسناد ،پست وتلگراف ،مالیاتها . . .) همه دراین کتاب جای خاص خودرا دارند .وی درآن سال با نوشتن این کتاب روحانیت را نیزبه با دانتقادمیگیردکه چرا ازاین همه قوه، ونیروی پیروان خویش درراه بوجودآوردن یک حکومت اسلامی بهره نمیبرند ،وهمهٔ این امکانات را رها کرده اند ، تا "رضا خان" یا کسی چون اوجانشین وی شود .

مطالعه این کتاب ،همچون سایرآثارخمینی ،غفلت روشنفکران ایران را نیزنشان میدهد ،که ساده لوحانه گامها برندند ،که وی ابلهی بیش نیست که با موجادثه بالا آمده ودیری نخواهدپائیدکه بزیرفروغلطد .ولی نه چنین بود ، و دریغا که نه چنین شد .

منتشر شده است

الفباء شماره ۵:

نوشته‌های این شماره عبارتند از: امتناع تفکر در فرهنگ دینی. موارد تناقض قانون اساسی جمهوری اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر. درباره رساله کنستی توسیون. تحول شرک به توحید. تعریف تاریخ کرد. وچند شعر و داستان...

آدرس الفباء

GH. SAEDI
KETABE. ALEFBA
B.P.215.07.
75327 PARIS. CEDEX 07. FRANCE

زمان نو شماره ۷:

نوشته‌های این شماره عبارتند از: رهائی خرد. معرفت شناسی و مارکسیسم. دفاعیه لوئی آلتوسر. هستی شناسی لوکاچ. درباره آموزشگاه فرانکفورت. انتقاد از خود. به همه چیز باید شک کرد روشنفکران ... آب کم جو ... مراسلات امیر نظام گروسی.

آدرس زمان نو:

R.A B.P.447
75830 PARIS
CEDEX 13

کتاب جمعه‌ها شماره ۲ و ۳:

نوشته‌های این شماره عبارتند از: تدارک جمهوری. پیشینه‌های جمهوری و رویگردانتقا مجویانه سلطنت طلبان. مجازات اعدام درباره فدرالیسم. گردش به راست و چند داستان و طرح.

آدرس کتاب جمعه‌ها:

KETAB c/o EH.E.SS
54 BLD. RASPAIL
75006 PARIS. FRANCE

سهند شماره ۱:

نوشته‌های این شماره عبارتند از: شبکه ملایان. قدرت ناب ساختار قدرت در شوروی. آداب دانان دمکراسی. چندگانگی گروههای حاکم. قانون اساسی شوروی. خاستگاه و سرانجام مشروطیت. روشنفکران. درباره قرمطیان و چند داستان دیگر

آدرس سهند:

B.P. 1006-16
M.SH.R
75761 PARIS
CEDEX 16

از گذشته دور تا شکل‌های آن - ۱۰۰ تن

AKHTAR c/o ALAM EOROUZ
B.P.123-16
75763 PARIS
CEDEX 16
FRANCE

اختـــــر .دفتردوم .
بهـــــار ۱۳۶۴.
بهـــــا ۳۰فرانک