

حدیث پیمانہ

نام نویسنده : حمید پارسانیا

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیہم السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.
لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تاییبی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

پیش گفتار

جهان در دو دهه اخیر، شاهد پدیده ای شگرف و در نوع خود منحصر به فرد، با عنوان انقلاب اسلامی ایران بود.

تغییر و دگرگونی که در نظام اجتماعی ایران در سال 1357 به وجود آمد، با تغییرات حاصل در ساختار سیاسی و نظام های حکومتی دیگر تفاوت اساسی داشت. این پدیده موجب شد تا نظام اجتماعی حاکم بر ایران به طور کامل دگرگون گشته و نظامی نوین با اهداف، ارزش ها و ساختاری کاملاً متفاوت جای گزین آن شود.

هدف اصلی و اصیل این نظام نوین، احیای اسلام و ارزش های دینی در جامعه بود. جامعه ای که سالیان سال در زیر سلطه و اقتدار صاحبان زر و زور قرار داشت.

در کنار این آرمان بزرگ، مسایلی مانند عدالت اجتماعی، آزادی خواهی، استقلال در ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، فکری و... نیز مطرح بود که یک سره رنگ و بوی دینی داشت. رهبر و پیروان انقلاب، در این حرکت بر آن بودند تا شالوده ی یک نظام حکومتی، متکی بر احکام الهی را پی ریزی نمایند. در این حرکت عظیم تمام مردم ایران از هر قشر و گروه و با هر فکر و ایده حضور داشتند. با این همه، روح این نهضت و عامل اصلی و گرایش کلی آن را اسلام تشکیل می داد. این ویژگی که هیچ یک از انقلاب های بزرگ جهان به این گستردگی واجد آن نبود، موجب گردید که صدها نفر از دانشوران و صاحب نظران درباره ی آن تحقیق کنند و در هزاران کتاب و مقاله به تحلیل انقلاب اسلامی بپردازند. یکی از زمینه های مورد توجه صاحب نظران در تحلیل انقلاب ایران، شناخت نیروهای اجتماعی و سیاسی، اعم از نیروهای مذهبی، روشن

فکران، سازمان ها، احزاب و گروه های مختلفی است که به گونه ای در این قیام عمومی شرکت داشته اند.

کتابی که در پیش رو دارید، از جمله منابعی است که در راستای هدف فوق به قلم فاضل ارجمند حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای حمید پارسانیا نگارش یافته است. این تحقیق به طور گسترده به تحلیل نیروهای اجتماعی و سیاسی ایران قبل از انقلاب اسلامی و تبیین هویت، ریشه های تاریخی، منابع قدرت و عوامل ظهور و افول آنان پرداخته است. امید است مطالعه آن، گامی مؤثر در جهت دست یابی خوانندگان دانش پژوه و علاقه مندان به مباحث اجتماعی و سیاسی، به تحلیلی واقع نگر و شناختی صحیح از انقلاب اسلامی ایران باشد.

مدیریت آموزش و برنامه ریزی امور درسی

مقدمه

الحمد لله و صلى الله على خاتم الاءنبياء و المرسلين و على اهل بيته الاكرميين.
و اذاءخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى شهدنا (اعراف، آيه 172)

مرا به دور لب دوست هست پيمانی که بر زبان نبرم جز حديث پيمانه
حديث پيمانه، روايت پيمانی است که در نخستين بامداد صبح الست به
هنگامه ی گفتگوی خداوند و فرزندان آدم، با لبان محبت و زبان دوستی بسته
آمد. حکايت عاشقانی است که بر آن ميثاق باقی ماندند و جام هستی به تيرگی
شرک، تباهی و کفر و سیاهی ستم نیالودند؛ قهرمانانی که در معركة ی شهادت
پيمانه ی وجود خود به باده ی وصل گلگون ساختند، از سر خویش برخاستند
و به قلمرو حضرت دوست باریافتند.

طرح نخست این روايت به سال 1368، در گفت و گو با دانشجويان دانشکده
ی حقوق و علوم سياسی دانشگاه تهران، شکل گرفت. حاصل آن مباحثات که
در جلساتی مکرر القا می شد به همت برخی از دانشجويان به صورت جزوه ای
درسی تنظيم شد و اينک خدای را سپاس که آن پرده نشين فرصت این يافت تا
شاهد نظر ارباب معرفت و نقد صاحبان بصيرت باشد.

در هنگام نشر، ضميمه ی فصل پنجم بر متن و محتوای اصلی آن جزوه
افزوده شد در این ضميمه، کوتاه و پرشتاب مروری بر حوادث و مسائل پس از
انقلاب شده است.

حجم کتاب شاید افزون بر دو واحد درسی باشد. در صورت انتخاب این
کتاب به عنوان متن درسی و یا کمک درسی، می توان هر یک از فصل های پنج
گانه را به سه و یا دو جلسه اختصاص داده و فرصت کلاس را صرف عناصر

اصلی هر فصل نمود که در پایان بخشهای سه یا چهارگانه هر فصل با عنوان خلاصه آمده است. و بخشهایی را نیز که بی نیاز از توضیح استاد است به مطالعه دانشجویان و در صورت امکان به کنفرانس و گفت و گو در کلاس واگذار کرد. راقم وظیفه خود می داند از معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها حجت الاسلام و المسلمین علیرضا امینی که امکان نشر این کتاب را فراهم آورد؛ از ویراستار محترم که فهرست های کتاب را نیز تنظیم نمودند، از مدیریت اداره آموزش جناب آقای جواد رفیعی و دوستانی که در مراحل چاپ و نشر همکاری داشتند به خصوص از فاضل محترم آقای مرتضی رحیمی نژاد که در استخراج برخی از منابع قبول زحمت نمودند، تشکر نماید.

حمید پارسانیا

دیباچه

انقلاب یک دگرگونی و تغییر اجتماعی است، اما هر دگرگونی یک انقلاب نیست. بسیاری از تغییرات اجتماعی که روزانه یا در طول سالیان دراز از طریق عوامل مختلف سیاسی، اقتصادی، جمعیتی و جغرافیایی رخ می دهد و در شیوه ی زیست و رفتار مردم اثر می گذارد، هرگز مفهوم انقلاب را شامل نمی شود.

چه نوع دگرگونی و تغییر اجتماعی را انقلاب می نامیم؟ آیا هر دگرگونی که با درگیری و نزاع اجتماعی و از میان رفتن گروهی همراه باشد، انقلاب نامیده می شود؟ اگر چنین باشد باید تمام درگیری های قومی، شورش های نژادی، کودتاهای سیاسی را که توسط افراد یک خاندان، یا احزاب مختلف انجام می شود و آثاری اجتماعی به همراه دارد، انقلاب انگاشت. آیا انقلاب آن چنان که بسیاری پنداشته اند، الزاما با خشونت، یا تغییری ناگهانی همراه است؟

انقلاب اجتماعی، دو مفهوم انقلاب و اجتماع را در بر می گیرد و تعریف آن متفرع بر شناخت اجتماع و حقیقت آن است.

در هر اجتماع یک ساخت و نظام رفتاری حضور دارد و هر نظام متشکل از اعضا و افراد فراوانی است که دارای رفتاری منظم و سازمان یافته می باشند؛ نظام یا ساخت به دو قسم تکوینی و اعتباری تقسیم می شود؛ نظام تکوینی جدا از اراده و خواست انسانی وجود دارد؛ مانند نظامی که در یک گیاه، یا بدن انسان است؛ سلول ها هر یک در نظام زیست گیاه یا انسان نقش خاصی را دارند و عمل خاصی را انجام می دهند.

نظام اعتباری از طریق آگاهی و به وساطت اراده ی انسانی ایجاد می شود؛ مانند نظام ترافیک، یا نظام آموزشی. نظام خاصی که در آمد و شد افراد وجود دارد، نظام ترافیک را شکل می دهد که از طریق اراده و رفتار انسان ها ایجاد

می شود. هم چنین نظامی که در یک کلاس هست، ساختی اعتباری و ارادی دارد و وجود آن به رفتار افرادی که در آن حضور دارند و نقشی که هر یک بر عهده می گیرند، قائم است. دانشجو در کلاس نقش خاص خود را ایفا می کند و کنش های مخصوصی را انجام می دهد؛ استاد نیز به بحث و گفت و گو درباره ی موضوعی که متناسب با کلاس است، می پردازد و همه ی این رفتارها که نظام آموزشی کلاس را سازمان می بخشد به اراده و عمل اعضای آن متکی است؛ ولی ارگانیسم بدن افرادی که در کلاس حضور دارند و یا ارگانیسم یک درخت، با اراده و خواست انسان ها عمل نمی کند و انسان ها تنها قادر به شناسایی پیچیدگی ها و روابط منظم و سازمان یافته ی اجزای آن ها هستند.

درختی که در محیط دانشکده غرس شده، پیش از این که دانشجویان به محیط گام بگذارند یا آن را بشناسند بوده است و بعد از آن ها نیز خواهد بود، اما کلاس درس و نظام دانشکده بدون آگاهی و اراده ی انسان ها تحقق نمی یابد.

نظام اجتماعی نیز از هویتی ارادی و انسانی برخوردار است و با وضع مقررات و قوانینی که به اعتبار و خواست انسان ها باشد، شکل می گیرد. مقررات و قوانین نظام اجتماعی گرچه اعتباری و ارادی است؛ ولی بر آن آثار تکوینی ای مترتب می شود که خارج از ظرف اراده و خواست انسان است؛ مثلاً شکلی که سفال می گیرد به اراده ی کوزه گر است و او به خواست خود از مقداری گل پیاله و یا قدح می سازد؛ پس از آن آنچه بر مصنوع مترتب می شود به خواست و اراده ی انسان یا قرارداد و اعتبار او وابسته نیست؛ زیرا ظرفیت پیاله کمتر از قدح است، قدح گروهی را سیر می کند و پیاله فردی را.

نظام ترافیک نیز با قرارداد انسان ها و آیین راهنمایی و رانندگی شکل می گیرد؛ و لکن نظام های مختلف آثار گوناگونی را موجب می شوند؛ برخی از نظام ها سرعت انتقال در بعضی مسیرها را افزایش می دهند و در برخی از آن ها سرعت انتقال در همان مسیر کاهش می یابد.

نظام یک مؤسسه ی آموزشی نیز به اعتبارات اجتماعی افراد آن، سازمان می یابد و هر مؤسسه ی آموزشی به تناسب نظامی که بر آن حاکم است، در دوره های متناوب زمانی، تعداد خاصی از افراد را تنها در زمینه هایی خاص آموزش می دهد؛ به همین دلیل از یک مؤسسه ی آموزشی که عهده دار تعلیم زبان است، نمی توان فراگیری و آموزش دروس دیگر را انتظار داشت.

نظام های مختلف اجتماعی به همین ترتیب، آثار مختلفی را در زمینه های مختلف آموزشی، اعتقادی، سیاسی، جمعیتی، بهداشتی، و... برای افراد، یا گروه های گوناگون انسانی ایجاد می کنند. و این، آن چیزی است که راز شکل گیری ساخت های مختلف اجتماعی را آشکار می سازد؛ زیرا گر چه نظام اجتماعی از طریق اراده و عمل انسان ها شکل می گیرد و هر کس به اراده ی خود به مشارکت در یک نظام می پردازد و در شکل گیری آن نقش ایفا می کند؛ لکن چون آثار مترتب بر رفتارهای مختلف و نظام های حاصل از آنها گوناگون است، هر شخصی به تناسب آن آثار، رفتار خاصی را انتخاب می کند و در جهت شکل گیری نظامی متناسب با آن رفتار گام بر می دارد.

سفال گر به این دلیل قدح می سازد که برای آن، مشتری بیش تری دارد و گرایش مشتری به خرید قدح از آن جهت است که احتیاج زندگی خود را از این طریق تأمین کند.

پلیس راهنمایی که در اوقاتی خاص مسیرهای مشخصی را یک طرفه اعلام می کند، می کوشد تا سرعت انتقال را افزایش دهد و میانگین ساعات تردد شهروندان را کاهش دهد، پس آرمان های مختلف، در شکل گیری نظام ها و ساخت های اجتماعی متفاوت نقش اساسی دارد.

دانش آموزی که در هنگام ورود به دانشگاه با توجه به توان و امکانات خویش به انتخاب رشته می پردازد و از این طریق در بخشی از نظام آموزشی اجتماع مشارکت دارد، به تناسب هدف و آرمان مورد علاقه ی خود عمل می کند و هر کس به تناسب آرمان هایی که در زندگی اجتماعی جست و جو می کند، رفتار اجتماعی خود را سازمان می بخشد.

بنابراین، نظام اجتماعی موجود برآیند نیروهای مختلفی است که در پناه آرمان های اجتماعی افراد حاصل می گردد.

نظام مطلوب هر فرد نظامی است که بیش ترین آرمان های او را تأمین کند و هر کس با نظر به نظام مطلوب خویش، در نظام موجود زندگی می کند؛ در صورتی که نظام موجود با آرمان های فرد هم خوانی داشته باشد، فرد از طریق مشارکت در نظام درصدد تحصیل آن ها بر می آید و اگر نظام موجود مانع تحقق آرمان های فرد باشد، فرد در اصطکاک با آن قرار می گیرد.

آرمان های افراد در صور گوناگون خیال و یا توهمات اشخاص و هم چنین به صورت اندیشه های عقلانی، یا الهام های غیبی و آسمانی ظاهر می گردند؛ جوامع آرمانی، یا موجود را در قالب امور یاد شده می توان تقسیم بندی کرد:

فارابی بر اساس صور ذهنی مختلف، تیپ های اجتماعی مختلفی را ترسیم می کند و نظام های موجود را در قالب یکی از آن ها و یا حاصل ترکیب و انسجام برخی از آن ها می داند. صرف نظر از اقسامی که برای نظام های

اجتماعی قابل تصویر است، هر نظام پس از استقرار به تناسب، آثاری را به دنبال دارد و مسیر خاصی را طی می کند. آثار و تحولات نظام های اجتماعی از جهاتی به آثار و تحولات نظام های تکوینی شبیه است؛ بدن انسان از هنگامی که جنین است تا وقتی که به جوانی می رسد، تا دوران کهنولت و پیری از نظام و ساختاری واحد برخوردار است و تحولات یاد شده، تغییراتی است که به مقتضای همان نظام در مراحل مختلف رشد انجام می شود؛ هم چنین دانه ی گیاه از وقتی که جوانه می زند تا هنگامی که درختی سستبر می شود و به بار می نشیند، تا روزگار فرسودگی و مرگ از نظام خاص خود و تحولاتی که مقتضای آن است، برخوردار است.

گیاه یا بدن انسان تا زمانی که در قالب نظام خود عمل کند، علاوه بر تغییرات طبیعی درونی به تناسب ساخت خود، در تأثیر و تاءثر عوامل بیرونی قرار می گیرد برخی از عوامل بیرونی رشد ارگانسیم آن ها را زیاد می کند و بعضی با ایجاد موانع و آسیب هایی مرگ آن ها را سرعت می بخشد.

گیاه، یا بدن انسان علی رغم همه ی تحولاتی که در درون زیست خود دارند، از یک نظام واحد برخوردارند و همه ی تغییراتی که با تأثیر عوامل درونی و یا بیرونی ایجاد می شود، در قالب همان نظام است.

دامنه ی تغییراتی که در چهار چوب نظام ایجاد می شود، گاه با تغییر همه ی اعضا و اجزای نظام همراه است؛ مانند تبدلاتی که در سلول های بدن انسان در سال های عمر انجام می شود. تغییری را که یک نظام آن را تحمل نمی کند، تغییر غرض و آرمان واحدی است که در متن کثرت های متغیر و سیال نظام حضور دارد.

آرمان واحدی که در گیاه یا بدن انسان وجود دارد، حفظ زیست و حیات گیاهی یا حیوانی است و چون غرض و غایت از بین برود، تغییری ایجاد می شود که در چهارچوب نظام قابل توجه نیست و این تغییر که در فاصله ی زمانی کوتاه و حتی در خارج از زمان انجام می شود، علی رغم آن که با بقای عناصر و اجزای پیشین همراه و قرین است، تغییر در نظام تغییری که در متن یک نظام است نیست؛ بلکه دگرگونی سیستم و تغییر نظام می باشد.

تغییراتی که در چهارچوب نظام به وقوع می پیوندد، برخی از سنخ آسیب هایی است که به اختلال در نظام منجر می شود و کارایی، یا عمر آن را کوتاه می کند و بعضی تغییراتی است که در جهت بهبودی و اصلاح و توانمندی آن واقع می شود؛ ولی تغییری که اصل نظام را دگرگون می کند، مرگ و نابودی نظام نامیده می شود.

انسان فرتوتی که در طول زندگی سلول های بدن او بارها دگرگون شده است، در تمام مدت حیات خود تغییراتی که در وجود او ایجاد شده از ساختار وجودی واحدی برخوردار بوده است و تحولات زندگی او در قالب مقتضیات همان نظام قابل توجه است؛ اما حیواناتی که بعد از مرگ در مدت کوتاهی با ترکیبات جدید عناصر و اجزای جسد و لاشه ایجاد می شوند، واقعیت های جدیدی هستند که در چهارچوب نظامی نوین، مراتب دگرگونی و رشد خود را آغاز می کنند.

آنچه که درباره ی دگرگونی ها و تحولات مربوط به نظام های تکوینی بیان شد، به گونه ای درباره ی تحولات نظام هایی که از راه اراده ی انسانی سازمان می یابند، صادق است. زمانی که یک نظام اجتماعی به وسیله ی نیروهای اجتماعی که در چهارچوب آرمان های آن نظام تلاش می کنند، ایجاد شود

مراحل رشد و توسعه ی خود را یکی پس از دیگری طی می کند و با یک سلسله تحولات سیاسی و اجتماعی منظم، فرهنگ و تمدن مورد نظر خود را بارور می سازند.

در متن یک نظام اجتماعی و در طول حیات آن تغییرات جمعیتی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بسیاری اتفاق می افتد و هر یک از این تغییرات سلسله ای از تحولات بعدی را به دنبال دارد. افراد و اعضای هر نظام در طی نسل های متوالی دگرگون می شوند و کودتاهای سیاسی هیئت حاکمه را تغییر می دهد؛ جنگ های داخلی و خارجی توان و نیروی نظامی را کاهش و یا افزایش می دهد؛ تغییرات جغرافیایی، امکانات و شرایط رشد جامعه، یا سقوط آن را متحول می سازد؛ اصلاحات اجتماعی بر سلامت و نشاط جامعه می افزاید؛ حوادث طبیعی نظیر قحطی و خشک سالی مشکلات جدی برای نظام به وجود می آورد؛ رفاه و توانمندی شرایط اجتماعی نوینی را می آفریند و جامعه را در مسیر آسیب های نوینی قرار می دهد و... اما همه ی این دگرگونی ها، تا زمانی که به تغییر سیستم اجتماعی منجر نشود، در چهار چوب جامعه ی موجود قابل تحلیل است.

جامعه ی فرانسه بعد از انقلاب کبیر در سده ی هجدهم 1789 تاکنون، دگرگونی ها و تغییرات صلح آمیز و یا خشونت بار فراوانی را پشت سر گذاشته است، ولی بسیاری از جامعه شناسان همه ی آن ها را در محدوده ی یک نظام واحد تحلیل می کنند. دولت شوروی نیز بعد از انقلاب مارکسیستی 1917، تا هفتاد سال بعد که به فروپاشی نظام اجتماعی آن منجر شد، ماجراهای اجتماعی بسیاری را در خود آفرید؛ و لکن هیچ یک از آن ها با حادثه ی فروپاشی نظام قابل قیاس نیست. نابودی و مرگ یک نظام اجتماعی، زمانی که با جایگزینی

نظام نوین همراه شود، همان حادثه‌ی منحصر به فردی است که انقلاب اجتماعی نامیده می‌شود.

عنصر مقوم انقلاب اجتماعی، تغییر نظام نه تغییر در نظام است و این معنا مستلزم نابودی و تغییر افراد و عناصر نظام پیشین نیست؛ بلکه با مرگ نظام ممکن است عناصر و حتی اعضای نظام پیشین، نظیر بسیاری از سازمان‌های اجتماعی در چهارچوب نظام اجتماعی جدید، فعالیت حیاتی نوینی را که عهده دار تحقق آرمان‌های اجتماعی جدید است، سازمان ببخشند.

در هر نظام اجتماعی، نظیر نظام‌های تکوینی یک سازمان و ساختمان اصلی است که مشتمل بر سازمان و سیستم‌های بعدی می‌باشد، مثلاً انسان یک واحد زنده‌ای است که دارای اعضای مختلفی؛ نظیر قلب، چشم، گوش، دست و پا است؛ برخی از این اعضا، نظیر قلب برای حیات انسانی نقش اساسی و محوری دارد و بعضی دیگر، نظیر دست و پا نقش ثانوی دارند. زندگی اجتماعی نیز مشتمل بر سیستم‌های انسانی فراوانی است که برخی از آنها برای نظام اجتماعی جنبه‌ی اساسی و اصلی دارند، مانند وجود مجلس قانون‌گذاری، عنصری اجتماعی است که وجود آن از شرایط اصلی نظام دموکراتیک است، یا وحی و مجموعه‌هایی که درباره‌ی استنباط و یا ابلاغ آن ضرورت دارد؛ نظیر نبوت و امامت، عنصری است که از بعد اجتماعی مقوم یک نظام الهی و دینی تتوکراسی است؛ بنابراین هر نظام و ساخت اجتماعی به تناسب آرمان‌های خود از برخی از سازمان‌های اصلی برخوردار است که آنان را به دلیل نقش بنیادینی که در آن نظام دارا هستند، نهادهای خاص آن نظام می‌نامیم.

از بیان فوق در می‌یابیم که تغییر انقلابی هر نظام با تحول نهادهای خاص آن نظام قرین است؛ به عنوان مثال اگر انقلاب مشروطه‌ی ایران را یک انقلاب

بدانیم، سلطنت مطلقه ی دربار، که برآیند اقتدار خوانین و ایلات مختلف جامعه بود، به عنوان یک نهاد خاص استبداد قبل از مشروطه که با انقلاب زایل می شود و مجلس به عنوان یک نهاد نوین اجتماعی متولد می شود.

باید توجه داشت، برخی از نهادها علی رغم آن که در نظام های مختلف اجتماعی در خدمت آرمان های گوناگون قرار می گیرند، برای اصل حیات و زندگی اجتماعی ضرورت دارند، نظیر آموزش و پرورش یا خانواده؛ این دسته از نهادها با آن که از سازمان های مختلفی در جوامع، یا مقاطع گوناگون برخوردارند، با تحول و تبدیل نظام های اجتماعی باقی می مانند. سازمان های ثانوی نیز در صورتی که بتوانند در دو نظام مختلف نقش اجتماعی خاصی را ایفا کنند، پس از تغییر انقلابی اجتماع می توانند در ساختار اجتماعی جدید دوام داشته باشند.

حاصل آنچه درباره ی اجتماع و انقلاب اجتماعی گفته شد این است که: هر اجتماع متشکل از افرادی است که با رفتارهای نظام یافته ی خود در جهت دست یابی به آرمان های مورد نظر، نهادهای مختلفی را شکل می دهند. بدیهی است که بین این نهادها با آن آرمان ها و هدف ها پیوندی تکوینی و ضروری برقرار است؛ چندان که دگرگونی در آرمان ها، تغییر در نظام و نهادهای خاص نظام را به همراه دارد و تغییر در نظام نیز می تواند مانع دست یابی به آرمان های مورد نظر گردد؛ پس انقلاب اجتماعی، آن دگرگونی است که همراه با تغییر نظام اجتماعی، در سطح نهادها و آرمان های مترتب بر آن باشد.

خصلت انسانی نظام اجتماعی موجب می شود تا هر نظام از طریق انسان هایی محقق شود که در چهار چوب آرمان های مربوط به آن نظام تلاش می کنند، چه این که انقلاب نیز بر دوش انسان هایی است که با روگردانی از نظام

موجود، درصدد ایجاد نظام مطلوب بر می آیند؛ پس همواره در هر انقلابی نیروهای انسانی خاصی دست اندرکار تغییر نظام اجتماعی موجود و تبدیل آن به نظام اجتماعی مطلوب هستند.

نظام اجتماعی موجود بر دوش انسان هایی استوار است که آرمان های خود را جست و جو می کنند و نیروهای انقلابی می توانند از درون، یا خارج همان نیروهایی باشند که نظام موجود را شکل می دهند؛ اگر انسان هایی که شکل دهنده ی نظام پیشین هستند، از طریق هم جیتی با آرمان های نیروهای جدید، به آن ها پیوند نخورده باشند به منظور نیل به اهداف مورد نظر خود و یا حفظ آن ها به دفاع از نظام سابق خواهند پرداخت و بدین ترتیب درگیری و نزاع در متن انقلاب شکل می گیرد و این نزاع و کشمکش تا پیروزی یکی از طرفین، به صورت آشکار و یا پنهان، ادامه می یابد. تنها در صورتی می توان انقلاب بدون درگیری و خونریزی را تصور کرد که تمام افرادی که نهادهای یک نظام اجتماعی خاص را شکل می دهند، با تغییر در آرمان ها و هدف های خود که در واقع ملازم با تغییر در نفوس آن ها می باشد، به نظام نوین روی آورند و یا نسبت به دو نظام سابق و یا لاحق بی تفاوت شوند؛ به این معنا که تحقق هر یک از دو نظام با آنچه که آن ها در جست و جوی آن هستند، یکسان باشد و این فرض گرچه بسیار نادر و نایاب است، ولی محال نمی باشد.

وقتی یک نظام اجتماعی در اثر یک حادثه و سانحه ی خارجی؛ نظیر حوادث طبیعی، همراه با نیروهایی که آن را استمرار می بخشند از بین برود و یا وقتی که آرمان های یک نظام پس از تحقق، جاذبه ی خود را از دست بدهد و آرمان های جدید نیز توان جذب نیروهای انسانی را نداشته باشد، انسجام و پیوستگی اجتماعی بدون آن که به انسجام نوینی تبدیل شود، در هم می ریزد؛ به

این ترتیب نظام اجتماعی بدون آن که انقلابی را به دنبال داشته باشد راه مرگ و نیستی را طی می کند؛ پس در هر انقلاب لاقابل وجود دو نیروی اجتماعی ضروری است، البته این دو نیرو باید آرمان های اجتماعی ناسازگار و متضادی داشته باشند. به کاربردن قید ناسازگاری به این جهت است که بسیاری از آرمان های مختلف می توانند در نظامی واحد تأمین گردند؛ به همین دلیل خواجه نصیر الدین طوسی پس از ترسیم انواع بسیطی از نظام های اجتماعی، ترکیب برخی از آن ها را با یکدیگر ممکن می داند⁽¹⁾؛ به عنوان مثال، برخی از نیروهای اجتماعی که به دنبال تحصیل ضروریات زندگی خود هستند و نظام مطلوب آن ها با عنوان ضروریه مشخص می شود؛ در دیگر نظام های زیستی، تا زمانی که از ضروریات زندگی خود محروم نباشند، می توانند به گونه ای مسالمت آمیز زندگی کنند.

فارابی بر همین مبنا در مدینه ی فاضله، نوابت یعنی افرادی را که جذب آرمان های آن نشده اند، بر اساس چگونگی سلوک با مدینه ی فاضله، به اقسامی تقسیم می کند⁽²⁾؛ مدینه ی فاضله برخی از نوابت را می تواند تحمل کرده و در طریق تربیت آن ها نیز تلاش کند، ولی راهی برای تحمل برخی دیگر وجود نداشته و چاره ای جز ستیز و درگیری با آن ها نمی باشد.

وجود دو نیروی ناسازگار، شرط حتمی و ضروری انقلاب اجتماعی است؛ و لکن ذکر آن در مقام حصر نیست؛ زیرا نیروهای مخالف بر اساس اختلافی که نسبت به نظام مطلوب پیدا می کنند، تعدد و تکثر می یابند؛ تکثر و تعدد نیروهای اجتماعی حاصل تعدد آرمان ها و ارزش های اجتماعی است؛ بنابراین شرط وقوع انقلاب در یک جامعه حضور آرمان های متعدد اجتماعی است.

آرمان های اجتماعی به نوبه ی خود همواره تابع معرفتی هستند که افراد نسبت به خود و جایگاه خود در هستی دارند، یعنی تابع شناختی هستند که نیروهای مختلف اجتماعی نسبت به عالم و آدم، یا انسان و جهان دارا هستند. هر کس به تناسب معرفتی که از خود و هستی دارد، شناختی ویژه از کمال و نقص خود پیدا می کند. البته مراد از این شناخت شناختی صرفاً نظری و حصولی نیست؛ زیرا این نوع شناخت در سطح مفاهیم و استدلال های کلاسیک، فقط بخشی از وجود افراد را تشکیل می دهد و حتی آن چنان که شیوه ی مرسوم دیدگاه های علمی نوین است، در استخدام دیگر نیازهایی که زندگی روزمره بر انسان تحمیل می کند، قرار می گیرد؛ بلکه مراد از شناخت و معرفت، آن آگاهی است که با هستی عالم عجین می شود و در سطح عالی، تعقل عملی افراد را نیز تأمین کند و این نوع از معرفت که با ایمان همراه است، همان دانش و معرفتی است که به نحوه ی شهود و ظهور هستی در قلب انسان بازگشت می کند.

فارابی با امتیاز گذاردن بین این دو نوع معرفت، بین دو مدینه ی فاضله و فاسقه فرق می گذاردن در مدینه ی فاسقه، علم حصولی به آنچه در مدینه ی فاضله است وجود دارد؛ ولکن باور و ایمان عملی مردم مناسب با آرمان هایی است که یکی از صور مدینه ی جاهله را شکل می دهد⁽³⁾؛ پس جایگاه نخست انقلاب در قلب انسان هاست. قلب آدمی که راه اتصال او با هستی است، به دلیل تأثیر پذیری فراوانی که از اسمای حسنی و صفات علیای الهی دارد و نیز به دلیل شدت انتقال و دگرگونی و کثرت تحول پذیری، قلب نامیده شده است.

قلب آن گاه که به مبداء هستی روی می آورد و از ایمان به او نور می یابد، عرش خداوند سبحان می شود⁽⁴⁾ و آن گاه که از رحمت الهی روی می گرداند،

در ردیف مظاهر اسمای جلالیه خداوند قرار می گیرد و هرگاه که در یکی از مراتب جمال و جلال الهی منزل سازد و در سلوک اجتماعی خود فرصت بروز پیدا کند و در ادوار مختلف تاریخی مجرای تحقق و تمدن خاص خود می گردد. قرآن کریم در چند مورد بر نقش نخستین نفوس انسانی در تغییر قومیت ها تأکید کرده است: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم؛ خداوند تا زمانی که یک قوم، آنچه را که مربوط به نفس های آن هاست تغییر ندهند، آنچه را که بر آن قوم است دگرگون نمی سازد. (5)

چون اراده، اختیار گزینش خیر و آزادی به همین معنا از مظاهر ساریه و به تعبیر فلسفی مشککه ی هستی است؛ تمام تحولات نفس و قلب با همان انتخاب و آزادی که چهره ای الهی و ازلی دارد، قرین است و به همین دلیل نیروهایی که یک نظام اجتماعی را شکل می دهند در هر لحظه با تغییر مختار و مراد، توان رویکرد به نظام اجتماعی دیگری را دارا هستند و در تمام لحظات نسبت به موضعی که اتخاذ می کنند، مسئول هستند و به دلیل همین توان زنده و فعال است که موسی علیه السلام آن گاه که با بهره وری از وحی الهی رسالت ایجاد نظامی نوین را پیدا می کند در اولین خطاب ها مسئولیت دعوت فرعون را آن هم با لحنی ملایم و آرام می یابد: و اصطنتک لنفسی. اذهب ائت و اخوک بایاتی و لا تنیا فی ذکری. اذها الی فرعون انه طغی. فقو لا له قولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى؛ موسی ما تو را برای خود برگزیدیم تو و برادرت با آیات من بروید و در ذکرو یاد من سستی نورزید، به سوی فرعون بروید که او طغیان کرده است، پس با او با گفتاری آرام و نرم سخن گوید شاید که متذکر شده یا خشیت خداوند نصیب او شود. (6)

در آیه ای دیگر، رسالت موسی علیه السلام این گونه بیان می شود:

هل اتيك حديث موسى. از ناديه ربه بالواد المقدس طوى. اذهب الى فرعون انه طغى. فقل هل لك الى ان تزكى. و اهديك الى ربك فتخشى آيا خبر موسى به تو رسیده است، آن گاه که خداوند او را در وادی مقدس طوی ندا داد که به سوی فرعون برو، او سخت راه طغیان گزیده است و به او بگو آیا میل آن داری پاکیزه و تزکیه شوی و تو را به سوی پروردگارت هدایت نموده و تو در پیشگاه او خشیت ورزی. (7)

با این بیان، انقلاب در نفس و قلب انسانها در قالب باور و معرفت نوینی که نسبت به هستی پیدا می شود، جوانه می زند و از آن پس در قلمرو و آرمان اجتماعی خاصی مراتب ظهور و بروز خود را تا مرحله ی حذف نظام موجود و تحقق نظام مطلوب که مقطع فعلیت آن است، ادامه می دهد.

بنابراین، هرچند انقلاب اجتماعی در مقطع زمانی خاصی در سطح جامعه ظاهر می شود، ولی ریشه در گذشته ی تاریخی نیروهایی دارد که در تحقق آن سهمیم هستند. برای بررسی هر انقلاب، شناخت موقعیت نیروهای مختلف درگیر، خاستگاه فکری آن ها، آرمان های ناسازگاری که زاده ی انواع گوناگون معرفت هستند و چگونگی پیدایش و توسعه ی آن ها، بستر تاریخی و زمینه ی رشد و منبع اقتدار هر یک از نیروها و امکانات و ابزارهایی که هر نیرو در مراحل بسط خود در اختیار داشته و یا از آن ها استفاده کرده، ضروری است.

بدیهی است که عوامل مختلفی در توسعه، بسط، پیروزی و یا شکست هر نیروی اجتماعی نقش دارند و به همین دلیل شناخت تمام این عوامل برای بررسی تحولات اجتماعی و از جمله انقلاب مورد نیاز هستند. البته باید توجه داشت که همه ی عوامل در صورتی به عنوان پدیده ی اجتماعی مورد تحلیل قرار می گیرند که چهره ی انسانی پیدا کنند؛ به این معنا که با تأثیر گذاری در

سطح هدف‌هایی که پاسخ‌گوی خواست‌ها و نیازهای انسان‌ها هستند، به صورت نیروهای انسانی در نظام اجتماعی ظاهر شوند؛ مثلاً، حادثه‌ی طبیعی خشک‌سالی در صورتی که در حوزه‌ی زندگی انسانی اثر نگذارد، در تحلیل‌های اجتماعی قرار نمی‌گیرد؛ اما آن‌گاه که در حوزه‌ی حیات انسانی واقع می‌شود، از جهت بازتابی که در رفتار اجتماعی انسانی پیدا می‌کند، به عنوان پدیده‌ی اجتماعی در بررسی تحولات اجتماعی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

بر اساس آنچه گذشت، طرح کلی برای تحلیل انقلاب‌های اجتماعی، گروه‌بندی جامع آرمان‌های اجتماعی ناسازگاری است امکان‌تحقق و یا توجه به آن‌ها وجود دارد؛ و لکن برای بررسی یک انقلاب خاص، دسته‌بندی نیروهای موجود در آن اجتماع کفایت می‌کند و به بیش از آن نیازی نیست.

تحلیل انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک انقلاب خاص، نیازمند شناخت خصوصیات نیروهای اجتماعی مختلفی است که در آن حضور داشته‌اند؛ نیروهای عمده‌ای که در انقلاب اسلامی ایران حضور داشتند، در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

اول: نیروهای مذهبی که اجتهاد و فقاہت، هسته‌ی مرکزی آن را تشکیل می‌دهد.

دوم: نیروی استبداد که شاه و دربار در رأس آن قرار دارد.

سوم: نیروی منورالفکری و روشنفکری که از طریق سازمان‌های سری و یا احزاب و گروه‌های مختلف سیاسی، قدرت‌نمایی می‌کند.

بررسی صحت و سقم دسته‌بندی فوق در گرو دو امر است: اولاً: تعریف کامل هر یک از آن‌ها و تبیین ریشه‌های تاریخی و نیز منابع قدرت آن‌ها؛ ثانیاً: پی‌گیری درگیری‌ها و نزاع‌های آن‌هاست.

ظهور و یا افول نیروهای فوق که با درگیری و نزاع آن‌ها همراه است، تاریخ مستمری را شکل می‌دهد که به لحاظ برخی از نقاط عطف به دوران‌هایی تقسیم می‌شود؛ برخوردهای تاریخی گروه‌های فوق، همراه با تعریف و تبیین هویت و خصوصیت مربوط به هر یک از آن‌ها، در قالب عناوین زیر تحلیل می‌شوند:

مذهب و عصبیت؛ غرب و غربزدگی؛ منورالفکری و استبداد استعماری؛ روشنفکری و جابجایی قدرت؛ سنت و تجددطلبی دینی.

خلاصه

نظام تکوینی جدا از اراده و خواست انسانی وجود دارد؛ مانند نظامی که در یک گیاه یا بدن انسان است. نظام اعتباری از طریق آگاهی و به وساطت اراده‌ی انسانی ایجاد می‌شود؛ مانند نظام ترافیک یا نظام آموزشی.

بر نظام‌های اعتباری آثاری تکوینی مترتب می‌شود.

نظام مطلوب هر فرد نظامی است که با آثار تکوینی خود آرمان‌های فرد را تأمین نماید و هر کس با نظر به نظام مطلوب خویش در نظام موجود زندگی می‌کند.

نظام اجتماعی موجود، برآیند نیروهای مختلفی است که در پناه آرمان‌های اجتماعی افراد حاصل می‌گردد. آرمان‌های افراد در صور گوناگون خیال و توهمات اشخاص و هم‌چنین به صورت اندیشه‌های عقلانی یا الهام‌غیبی و آسمانی ظاهر می‌گردند.

هر نظام پس از استقرار به تناسب، آثاری را به دنبال می‌آورد.

عنصر مقوم انقلاب، تغییر نظام نه تغییر در نظام است. در هر انقلاب نیروهای انسانی خاصی دست اندرکار تغییر نظام اجتماعی موجود و تبدیل آن به نظام اجتماعی مطلوب هستند.

در هر انقلاب لااقل وجود دو نیروی اجتماعی، با آرمان های اجتماعی ناسازگار ضروری است.

آرمان های اجتماعی به نوبه ی خود تابع معرفتی هستند که افراد نسبت به خود و جایگاه خود در هستی دارند.

انقلاب در نفس و قلب انسانها در قالب باور و معرفت نوینی که نسبت به هستی پیدا می شود، جوانه می زند.

برای بررسی هر انقلاب، شناخت موقعیت نیروهای مختلف درگیر؛ بستر تاریخی و زمینه ی رشد و منبع اقتدار آن ها ضروری است.

نیروهای عمده ای که در انقلاب اسلامی ایران حضور داشتند؛ عبارتند از: الف: نیروی مذهبی، ب: نیروی استبداد، ج: نیروی منورالفکری و روشنفکری.

فصل اول : مذهب و عصیبت

1. دو نیروی مذهبی و استبداد

1-1- هویت نیروی مذهبی

از آن جا که وحدت و انسجام افراد در رفتارهای فردی و اجتماعی، بر اساس آرمان ها و هدف های آن ها شکل می گیرد و آرمان ها نیز تابع نحوه ی شناخت افراد نسبت به انسان و جهان است؛ وحدت و انسجام و در نتیجه قدرت و اقتدار نیروی مذهبی بر اساس معرفت مذهبی پدیدار می گردد.

معرفت مذهبی، مشتمل بر شناختی خاص نسبت به طبیعت و ماورای آن است. امتیاز نگاه دینی و غیر دینی در این است که در نگاه دینی طبیعت همه ی حقیقت نیست، بلکه بخش نازل و پست آن می باشد؛ یعنی برای هستی بخش دیگری تصور می شود که فایق بر طبیعت بوده و نقشی تعیین کننده نسبت به آن دارد.

نام ها و اسامی گوناگونی که در فرهنگ های دینی برای عالم محسوس ذکر می شود، از نگاه دینی آنان نسبت به طبیعت حکایت می کند؛ مانند عالم که به معنای علم و نشانه است و دنیا که به معنای نزدیک می باشد. در تعبیرهای اسلامی از پدیده های طبیعت به آیت، نشانه، شهادت و مانند آن یاد شده است و همه ی این تعبیرها از بخش دیگری که آخرت و یا غیب طبیعت است، حکایت می کند. توجه به این بخش از هستی و احاطه و نقش تعیین کننده ی آن نسبت به عالم ظاهر یا شهادت موجب می شود تا اشیای طبیعت به لحاظ باطن خود به حوزه های مختلفی از قداست و پلیدی متصف شوند؛ یعنی اگر هستی چهره ی دینی نداشته باشد، طبیعتی که در معرض ادراک و آگاهی حسی است، مشتمل

به کثرتی خواهد بود که در عرض یکدیگر قرار داشته و از هر نوع ارزش که ناظر به حقیقت و یا باطن آن است، بی بهره است.

اگر نگاه انسان به هستی نگاهی دینی باشد، به دلیل این که همه ی ابعاد زندگی مادی خود را در احاطه ی غیب می داند، هیچ گاه در مناسبات و رفتار طبیعی خود از باطن امور که نقشی تعیین کننده نسبت به ظاهر دارد، غافل نمی شود و بر این اساس کردار فردی و اجتماعی خود را تبیین و یا توجیه می کند. احاطه و حضور غیب، به شهادت و به همه ی زندگی، رنگ دینی می بخشد و به همین دلیل نظریه ی جدایی دین از زندگی فردی یا اجتماعی و یا جدایی دین از حوزه ی زندگی طبیعی، تنها در پرتو یک نگاه غیر دینی به عالم و آدم قابل تصور و ترسیم است.

انسان در صورت انکار عالم غیب، باورهای دینی را به صورت بخشی از هستی خود که مربوط به ذهن، یا وجدان فردی، یا غرایز افراد است، تصویر می کند، ولی در صورت نگرش دینی او به هستی، به غیب و باطنی باور خواهد داشت که در عرض وجود او یا وجود اشیای دیگر نیست، بلکه محیط بر امور می باشد و هیچ واقعیتی بدون لحاظ و توجه به آن قابل بررسی و شناخت نیست.

ترسیم حقیقتی که با همه ی اشیا و در همه ی احوال حضوری تعیین کننده داشته و با این حال مربوط به باور و زندگی فردی افراد باشد و در زندگی طبیعی و اجتماعی انسان حضور نداشته و نقشی را نیز ایفا نکند، یک تصویر تناقض آمیز و بی معناست؛ به همین دلیل در فرهنگ های دینی الفاظی که بیانگر این گونه جدایی باشند، یافت نمی شود؛ این گونه الفاظ که در فرهنگ لائیک و غیر دینی رواج و استعمال دارند وقتی به محدوده ی فرهنگ های

دینی انتقال یابند هیچ گاه معنی مناسب پیدا نمی کنند؛ مانند لفظ سکولاریزم که در کشورهای اسلامی به علمانیت، جدایی دین از دنیا، یا جدایی دین از سیاست و عبارت هایی که گاه مشتمل بر چند لفظ بوده، ترجمه شده است، با این حال هم چنان در انتقال مراد و معنا گرفتار کاستی و نقصان می باشد.

انسانی که نگاه دینی به عالم دارد، همه ی احوال فردی و اجتماعی خود را، به خطا، یا راست، توجیه دینی می کند؛ مثلاً وقتی از حضور در بخشی از فعالیت های زیستی و اجتماعی دوری کند، این را نیز وظیفه ای دینی می داند؛ مانند وقتی که می گوید: مسیح فرمود، دنیا را به قیصر واگذار کنند و یا چون به گونه ی شما سیلی زدند، گونه ی دیگر را پیش آورید.

توجیه و تبیین دینی زندگی، از راه آگاهی نسبت به غیب حاصل می شود و این آگاهی بی شک فراتر از ادراک حسی و عقلی می باشد؛ زیرا ادراک حسی مربوط به ظاهر زندگی دنیا بوده و از باطن آن بی خبر است؛ یعنی ادراک حسی از بود، یا نبود غیب خبر نمی دهد. ادراک عقلی در صورت کامل بودن به کلیات عوالم پی می برد؛ یعنی با ادراک عقلی اصل وجود حقیقت و یا حقایقی که فایق بر انسان و جهان هستند اثبات می شود و بیش از آن که به خصوصیات و ویژگی های خاص باطن هر یک از افراد و افعال مربوط باشد، در گرو شناخت عالم غیب و باطن هستی است و این شناخت که با شهود غیب همراه است، از راه وحی ظاهر می شود. حضور وحی در زندگی انسانی و سلوک در قلمرو آن، گروه بندی اجتماعی خاصی را به ارمغان می آورد؛ در این گروه بندی افراد به دو بخش تقسیم می شوند:

اول: کسانی که سلوک و رفتار فردی و اجتماعی خود را در پرتو وحی

سامان می بخشند.

دوم : افرادی که از وحی و شناخت عالم غیب بی بهره هستند.

هر یک از این دو گروه، به دو گروه بعدی تقسیم می شوند:

برخی افراد در گروه اول با بهره وری از وحی، شاهد غیب آسمان ها و زمین هستند و در حقیقت مهبط وحی و واسط انتقال آن به دیگران می باشند؛ این گروه انبیا و اولیای الهی هستند که از علم ازلی و الهی برخوردارند، هم چنین در تعبیرهای دینی از این گروه، با عنوان هایی؛ نظیر: عالم ربانی و کسانی که گوی سبقت از دیگران ر بوده و مقرب درگاه الهی شده اند و السابقون السابقون. اولئک المقربون⁽⁸⁾ یاد می شود. برخی نیز با آن که توان مشاهده و دیدار باطن رفتار و اعمال خود و دیگران را ندارند، به برکت ایمانی که به غیب دارند می کوشند تا با هدایت عالمان ربانی، زندگی و زیست طبیعی خود را به گونه ای سامان بخشند که به سعادت حقیقی برسند؛ این گروه که مؤمنان به غیب می باشند، اصحاب میمنت مبارکی خوانده می شوند.

و اما کسانی که از وحی و هدایت الهی بی بهره اند، یا با صراحت به انکار آن می پردازند، یا آن که به زبان، از وحی اطاعت و پیروی می کنند و در باطن به آن باور و یقین دارند، هر دو این گروه از اصحاب مشئمت و پلیدی می باشند؛ (در تعبیرهای دینی منکران آشکار، کافر و منکران پنهان، منافق نامیده می شوند.)

از دیدگاه شناختی این گروه ها به سه دسته تقسیم می شوند:

اول : انبیا و اولیا که از شناخت شهودی و حضوری نسبت به حقیقت عالم برخوردارند.

دوم: مؤمنان به غیب که از شهود غیب محرومند؛ ولی به اصل واقعیت آن یقین دارند چون یقین به غیب و شناخت آن از راه حس ممکن نیست، این گروه از شناختی برتر که همان شناخت عقلی است، بهره می برند.

سوم: منکران غیب و یا غافلان از آن که به شناخت حسی هستی بسنده می کنند و بی توجه به حقیقت هستی و باطن وجود خود در چهره ی کافر و نفاق در ضلالت و گمراهی به سر می برند.

علی عليه السلام سه گروه فوق را این گونه معرفی می کند: الناس ثلاثة، عالم ربانی و متعلم علی سبیل النجاة و همج رعاع، اتباع کل ناعق، لم یستضیئوا بنور العلم و لم یلجئوا الی رکن وثیق؛ مردمان سه گروه هستند: عالم ربانی و متعلم راه رستگاری و انسان های بی عقل و مردم پست مرتبه که هر کس را در پیش باشد دنبال روند و از نور علم روشنایی نیافته و در زندگی خود به رکنی محکم پناه نبرده اند. ⁽⁹⁾

همچ در عبارت فوق به مردم احمق و به حشرات کوچکی گفته می شود که بر گرد حیوانات جمع می شوند. این گروه در زندگی روزمره به آرمانی متعالی که از ثبات و قداستی فوق طبیعی برخوردار باشد، باور ندارند و با جوی که هر دم در قالب و مدل های گوناگون القا می شود، سازگاری پیدا می کنند. قرآن کریم نیز به این سه گروه اشاره می کند: و کنتم ازواجاً ثلاثة. فاصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة. و اصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة. و السابقون السابقون. اولئک المقربون؛ در قیامت انسان ها به سه گروه محشور می شوند: اصحاب میمنه که از میمنت و مبارکی است و اصحاب مشئمت که از پلیدی و ناپاکی هستند و مقربان که گوی سبقت از همگان ربوده اند. ⁽¹⁰⁾

آیه ی فوق نشان می دهد که گروه بندی اجتماعی به جهت باطن و غیبی است که چهره ی حقیقی آن در قیامت بهتر از آنچه که در دنیا است آشکار می شود.

بر اساس گروه بندی فوق، آیه های تاریخی و اجتماعی قرآن به تحلیل و تبیین حوادث اجتماعی اقوام پیشین و وقایع زمان زندگی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می پردازد و بر همین محور مخاطب های خود را نیز تعیین می کند؛ مانند آیه های فراوانی که در باره ی مؤمنان، کافران و منافقان نازل شده است.

مجموعه قوانینی که عالم ربانی برای هدایت و رهبری علمی مؤمنان ارائه می دهد، سنت نامیده می شود. سنت گرچه در قالب فرمان ها و دستورهای مفهومی و در لباس گفتار، یا نوشتار به دیگران منتقل می شود، ولی بر اساس شناخت شهودی انبیا و اولیا نسبت به چهره ی باطنی رفتار و کردار آدم ها شکل می گیرد؛ بنابراین هر سنت دارای چهره ای باطنی و ملکوتی است که منشاء تقدس و احترام به آن می گردد.

هر سنت حکایت از شهودی خاص دارد که بنده ی صالح الهی در برخورد با حقیقت هستی دریافت داشته است؛ پس سنت ره آورد عروج انسان الهی و وسیله ی عروج دیگران به همان قله ای است که از آن به ارمغان آورده شده است؛ مانند نماز که آداب خاص آن در معراج به پیامبر القا شد و از آن پس نیز، به عنوان معراج مؤمنان معرفی شد: الصلاة معراج المؤمن. ⁽¹¹⁾

هر سنت، اعم از آن که ناظر به رفتار فردی، یا اجتماعی باشد، راهی برای قرب به حق و وصول به سعادت است. سنت های دینی مانند قوانین اعتباری نیستند، تا بر اساس قراردادهای اجتماعی از سوی افراد ذی نفع وضع شده باشند. سنت شیوه ی سلوکی هستند که متکی بر شناختی الهی است و بر اساس

شناختی بشری از نوع شناخت حسی و عقلی و هم سو با گرایش‌ها و خواسته‌های طبیعی، یا صرفاً عقلانی افراد وضع نشده‌اند.

ویژگی دیگر سنت‌های دینی در این است که استفاده از آن‌ها برای وصول و تقرب به حقیقت، فقط برای ایمان‌آوردگان به غیب ممکن است. در قرآن، این نکته در اولین آیات مورد تأکید قرار گرفته است: *ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین. الذین یؤمنون بالغیب...؛ آن کتاب که شکی در آن نیست. هدایت‌کننده‌ی متقین است که ایمان به غیب دارند...* (12)

نبی یا ولی به اعتبار این که سنت الهی را ارائه می‌دهد، سان یعنی سنت‌گذار نامیده می‌شود و جامعه‌ی مذهبی را از این جهت که معتقد به سنت و عامل به آن است جامعه‌ی سنتی می‌توان خواند.

مشخصات نیروی مذهبی را از آنچه بیان شد، می‌توان شناخت. نیروی مذهبی، نیرویی است که وحدت و انسجام آن بر اساس شناخت دینی و شهودی سنت‌گذار شکل می‌گیرد و آرمان این نیرو تشکیل جامعه‌ای است که تمام قوانین و مقررات آن بر اساس سنت الهی سازمان می‌یابد. سان که در مرکز جامعه‌ی سنتی و محور انسجام آن است، هرگز بر اساس میل و خواسته‌ی خود، یا بر مدار اعتبارات و خواسته‌های اجتماعی افراد، قانون و یا حکمی را بیان نمی‌کند؛ آنچه او می‌گوید و انجام می‌دهد، تنها ابلاغ پیامی است که با گوش الهی خود شنیده است.

در جامعه‌ی دینی هر رفتار و سلوکی که در وحی ریشه نداشته و چهره‌ی دینی سنت را نداشته باشد، بدعت است و عمل به آن جز دوری از حقیقت را به دنبال نمی‌آورد. قوانین و احکامی که به واسطه‌ی سان به جامعه ابلاغ می‌گردد، دو گونه است:

1. قوانین کلی، که تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان ها را شامل می شود؛ از قبیل : نماز، روزه، زکات، خمس و...؛ وضع و تدوین کلی در جامعه ی غیر دینی در صورتی که تفکیک قوا در آن رعایت شده باشد، بر دوش قوه مقننه است.

2. قوانین جزئی که ناظر به اشخاص، یا موارد خاص است. وضع و صدور این گونه قوانین بر دوش قوه قضاییه و مجریه است؛ از قبیل صدور حکم در مورد قصاص فردی خاص و یا صدور حکم در مورد حاکمیت و یا فرماندهی شخصی خاص.

آیه های فراوانی در قرآن کریم است که بر لزوم الهی بودن همه ی احکام و قوانین کلی و جزئی تأکید می کند: در سوره مائده با بیان آیه هایی درباره ی برخی از احکام الهی، از کسانی که در احکام الهی تحریف می کنند و به قوانین خداوند گردن نمی نهند به کافر، فاسق و ظالم یاد شده است و درباره ی اهل کتاب گفته می شود: **و لو انهم اقاموا التورایة و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاءکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم...** اگر آنان تورات و انجیل را برپا داشته و به دستورات آن ها عمل می کردند ما از فراز و فرود و از آسمان و زمین نعمت های خود را فرود می فرستادیم. (13)

هم چنین از حاکمان و قاضی هایی خبر داده می شود که به حکم الهی در میان مردم منصوب شده اند و یا از مردمانی نکوهش شده است که سر به اطاعت حاکمان و یا گردن به قضاوت قاضی هایی که از جانب خداوند منصوب نشده، سپرده اند. برخی از آیه های سوره ی توبه ناظر به رفتار کسانی است که نسبت به حکمی از احکام جزئی تخلف کرده اند؛ در این آیه ها تخلف نسبت به

حکم جزئی به منزله ی تخلف از فرمان خداوند و جبران آن در گرو بازگشت و توبه نزد خداوند قرار داده شده است.

1-2- هویت نیروی استبداد

نیروی استبداد در پی تحکیم حاکمیت الهی نیست، بلکه به دنبال اجرای خواسته های فرد، یا افرادی است که بدون ارتباط با غیب و توجه به ابعاد معنوی رفتار و کردار خود و دیگران، به وضع قوانین مختلف می پردازند. با این تعریف، هر کس راءى خود را با صرف نظر از هدایت و شناخت الهی و دینی، میزانی برای رفتار و عمل قرار دهد، مستبد است و هلاک خواهد شد: من استبد براءیه هلك. (14)

استبداد در معنای فوق همه ی حاکمیت های غیر دینی را شامل می شود. فارابی در آثار خود، از جمله در آرای مدینه فاضله و خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، حاکمیت غیر دینی و غیر الهی را به انواعی تقسیم می کنند. در یک تقسیم مدینه غیر فاضله به مدینه ی ضاله، فاسقه و جاهله و آن گاه برای مدینه ی جاهله شش قسم بسیط تصور می شود و معتقدند که این شش قسم در مدینه ی فاسقه نیز یافت می شود و جامعه های موجود را ترکیبی از شکل های بسیط می دانند. صرف نظر از تقسیم های مختلفی که برای جامعه های بشری تصور می شود؛ استبداد را بر اساس این که در آن خواسته ها و هواهای نفسانی گروهی اندک یا اکثریت جامعه تأمین شده باشد، به استبداد اقلیت و اکثریت می توان تقسیم کرد:

استبداد اقلیت، همان دیکتاتوری است؛ با آن که در این نوشتار لفظ استبداد در معنایی که بیان شد مورد نظر است، ولی چون استبداد به طور مطلق به کار

رفته، نظام دیکتاتوری را که بر اساس رأی اقلیت شکل می‌گیرد، به ذهن متبادر می‌سازد.

استبداد اکثریت، همان دموکراسی است، که در فرهنگ سیاسی رایج لفظ استبداد درباره‌ی آن به کار نمی‌رود.

دموکراسی و دیکتاتوری علی‌رغم اختلافی که با یکدیگر دارند، از این جهت که در تدبیر اجتماعی مقید به رعایت نبوده‌اند و یا بدون توجه به غیب به تنظیم و تنسيق امور می‌پردازند اشتراک دارند.

حاکمیت دینی، یا تئوکراسی از مقسم دو نظام دیکتاتوری و دموکراسی بیرون است و با هیچ‌یک از آن دو قابل قیاس نیست؛ زیرا حاکمیت دینی بر محور معرفت شهودی و سنت‌های الهی است و دموکراسی و دیکتاتوری بر محور معرفت انسانی شکل می‌گیرد. جامعه‌ی دینی حتی در هنگامی که اکثریت جامعه بر باور دینی زندگی می‌کنند، از ساخت و سازمانی مغایر با دیکتاتوری، یا دموکراسی برخوردار است. حاکمیت غیر دینی و استبداد به معنایی که گذشت شکل و ساخت‌های مختلفی دارند؛ ولی استبدادی که در طول تاریخ به ویژه در تاریخ گذشته‌ی تاریخ ما وجود دارد، همان حاکمیتی است که به عنوان واقعیت موجود در معرض نگاه و تحلیل ابن‌خلدون قرار گرفته است. او بر خلاف فارابی به ترسیم مدل‌های مختلفی که می‌توانند وجود داشته باشند، نمی‌پردازد؛ بلکه با نگاه به واقعیت موجود، با شیوه‌ای استقرائی به تحلیل نظام‌هایی که در محیط اجتماعی او و حتی قبل از او وجود داشته، پرداخته است.

نظام‌های سیاسی و اجتماعی تاریخ گذشته‌ی ایران، بیش‌تر در مناسبات ایلی و عشیره‌ای شکل می‌گیرند. ابن‌خلدون محور انسجام نیروهای اجتماعی را در این گروه‌های اجتماعی می‌نامد. او معتقد است که زندگی در بادیه به

ایجاد عصبیت در میان افراد ایل و عشیره منجر می شود و با اتکای به آن صاحب قدرت می شوند و آن گاه با استفاده از قدرت، به زندگی شهری روی می آورند؛ ولی در شهر، عصبیت تضعیف می شود و با تضعیف آن، قدرت و اقتدار حاکمیت رو به زوال می رود و زمینه ی شکست این گروه و پیروزی نیروهای منسجم جدیدی که بر مبنای عصبیتی دیگر در بادیه شکل گرفته اند، فراهم می شود و به این ترتیب ادوار مختلف تمدن یکی پس از دیگری، در مدتی که عمر متوسط آن سه نسل است امتداد می یابد.

ابن خلدون با تعمیم تحلیل فوق، بیان می دارد که سنت الهی در شکل گیری جوامع انسانی جز این نیست، همه ی تمدن ها در طول تاریخ بر اساس عصبیت شکل گرفته اند. بر همین مبنا او حاکمیت بنی امیه را، مطابق سنت اجتماعی جامعه و قیام امام حسین علیه السلام در برابر آن را ناشی از ناآگاهی امام نسبت به این سنت تاریخی می داند. بی شک، تعمیم ابن خلدون نسبت به همه ی جوامع گذشته و آینده عجولانه و خطاست؛ ولی توجه او به نقش عصبیت و هم چنین هویت قبیله های عشیره ای و حاکمیت های موجود، شایان توجه است استبداد ایل و عشیره از نظامی مناسب خود برخوردار است و نیروی اصلی این نظام، که به تعبیر ابن خلدون بر محور عصبیت انسجام می یابد، از آرمان های متناسب با آن بهره می برد. مستبدی که در این نظام در مرکز اقتدار قرار می گیرد و تقنین و اجرا بر محور راء و فرمان او شکل می گیرد، خود از هدایت الهی بی بهره است و راه به جایی نمی برد؛ بلکه با گسترش حاکمیت خود، دیگران را نیز گمراه می کند و کسانی که حاکمیت او را پذیرفته اند، در شمار همج رعاع هستند؛ یعنی کسانی که در وادی طبیعت سرگردان هستند و به دنبال هر دعوت کننده راه می افتند؛ بنابراین وحدت و انسجام نیروی استبداد هرگز بر معرفتی

شهودی و ایمانی حقیقی متکی نیست؛ بلکه بر اساس شناختی حسی و گرایشی عاطفی است.

معرفت و گرایش حسی عاطفی که انسجام نیروی استبداد را در گذشته ی تاریخ تأمین می کرده است، بیش تر شناختی بوده است که از برخورد چهره به چهره افراد، در درون یک خانواده، ایل و قبیله به وجود می آید؛ رفتار جمعی افراد ایل و قبیله در هنگام شکار، دفاع و امثال آن شناخت حسی و روابط عاطفی ناشی از آن را تقویت می کند؛ البته زندگی شهری این نوع شناخت و پیوند عاطفی حاصل از آن را ضعیف و کم رنگ می کند پس آنچه ابن خلدون درباره ی ضعف عصیبت بیان می کند؛ در واقع ناشی از زوال همان معرفت حسی عاطفی است که منشاء وحدت و قدرت آن می باشد.

انسانی که در ایل زندگی می کند، تمام شخصیت و هویت اجتماعی خود را از قبال اقتدار و توان ایلی خود به دست می آورد. وقتی که ایل و عشیره ی او قوی باشند، او نیز از موقعیت و امنیت اجتماعی متناسب برخوردار می شود و وقتی که ایل و عشیره ی او ضعیف باشند او نیز فاقد موقعیت اجتماعی مناسب و مطلوب خواهد بود. همان گونه که فرد از ایل و عصیبت موجود در آن بهره مند است، به دفاع از آن نیز بر می خیزد. وقتی او نزاع دو نفر را مشاهده کند که یکی از دو طرف نزاع از افراد هم خون و هم عشیره ی او باشد، بی درنگ موضع خود را نسبت به نزاع مشخص می نماید؛ یعنی او در داوری به انتظار احکام الهی، یا قوانین و مقرراتی که بر اساس نظام عقلانی تنظیم شده باشد، باقی نمی ماند؛ بلکه به سرعت به دفاع از شخصی می پردازد که در یرتو ارتباطات حسی، پیوند عاطفی با او پیدا کرده است. در روابط عشیره ای و ایلی، خان یا خانواده ای خاص در مرکز اقتدار عشیره و ایل قرار می گیرد و افراد و

عشیره، شائن و موقعیت اجتماعی خود در مرکز اقتدار عشیره و ایل قرار می گیرد و افراد و عشیره، شائن و موقعیت اجتماعی خود را در اعتبار و اقتدار اجتماعی او می بینند؛ به همین دلیل خان نقش توتم و نماد مشترک را برای ایل و عشیره ایفا می کند. خان در ساخت اجتماعی عشیره از توان و اقتدار ویژه ای برخوردار است و به دلیل جایگاهی که در عشیره دارد نه به دلیل باور دینی مردم، یا رفتارها و کنش های عقلانی آنان از توان و اقتدار اجتماعی ویژه ای برخوردار است.

همان گونه که خواجه نصیر الدین طوسی اشاره می کند زندگی عشیره ای در اولین مراتب می تواند به دنبال تأمین ضروریات اجتماعی انسجام پیدا کند و در این صورت نظام زیستی در قالب مدینه ی ضروریه سازمان می یابد؛ ولی پس از شکل گیری اقتدار در ایل، خان می تواند اقتدار و توان سیاسی عشیره را به عنوان یک آرمان اجتماعی بسط و تبلیغ کند. به این ترتیب هجوم ایل و عشیره به سوی شهر و به دنبال آن نوعی خاص از نظام اجتماعی که در قالب مدینه ی تغلیب می گردد، شکل می گیرد.

1-3- ابزارها و محذورات استبداد

نظام های اقتدار و حاکمیت در بعد از اسلام به شیوه ای مشابه یا نزدیک به آنچه بیان شد، انسجام یافته و رشد کرده اند؛ مانند بنی امیه، بنی عباس، خوارزمشاهیان، ایلخانان مغول، تیموریان و ایلات قزلباش که حاکمیت صفویه را تأمین می کردند و پس از آن افشاریه، زندیه و قاجاریه.

هنگامی که ایل اقتدار سیاسی خود را بسط می دهد، انسجام درونی خود را در پرتو پیوند حسی و عاطفی و پیمان های ایلی و عشیره ای که بین شریکان

قدرت برقرار می شود، حفظ می کند و نظام اجتماعی را آن چنان که مقتضای مدینه ی تغلیب است، بر اساس غلبه و زور تحکیم می بخشد.

از آن جا که سلطه ی زور در اصطکاک قدرت های دیگر اجتماعی شکننده و ناپایدار است؛ مستبد در جامعه ای که در آن ایمان به غیب و باور دینی وجود دارد، از ابزار دیگری جز زور نیز استفاده می کند؛ این ابزار که در دوام و بقای استبداد نقشی تعیین کننده دارد تحریف است.

مستبد علی رغم آن که هیچ ارتباطی با غیب ندارد و تنها در پی تأمین خواسته های نفسانی و تحقق صور ذهنی خیال خود می باشد، در میان معتقدان به غیب خود را از جانب خداوند و آگاه از اسرار نهان معرفی می کند و به دروغ ادعای رسالت و نبوت می کند که در این صورت متنبی خوانده می شود؛ مانند مسیلمه کذاب که افراد قبیله ی او به دلیل پیوند قبیله ای از او حمایت می کردند. در صورتی که مستبد خود را به عنوان جانشین و وصی نبی معرفی کند، به او غاصب خلافت گفته می شود؛ مانند بنی امیه که پیامبر ﷺ امت را از ولایت آن ها بر حذر داشته بود و آن ها خود را خلیفه ی پیامبر می نامیدند.

در گذشته ی تاریخ به موازات حضور اعتقاد به غیب در زندگی بشر، تحریف نیز از رواج و رونق برخوردار بوده است. استبدادهایی که چند سده ادامه یافته، یا هزاره ای را به انجام رسانده اند، با داعیه ی فرزندی خدا، یا با بهره وری از فره ی ایزدی دوام یافته اند، بنابراین استبداد در تاریخ بیش تر با نوعی فشار و زور همراه بوده و از آن پس با تحریف، بقای خود را تأمین کرده است. قرآن کریم در موارد بسیاری از تحریف اخبار و رهبانان نسبت به کلمات الهی یاد می کند.

نکته ای که نباید از آن غفلت کرد، این است که همان گونه که رواج سکه ی تقلبی نشانه ی اعتبار سکه ی حقیقی است، گرمی بازار تحریف نیز نشانه ی توجه و عنایت مردم به غیب است. به همین دلیل است که با افول معنویت در میان بشر توجیها ت و تحریفات معنوی کم شده، یا به پایان می رسد.

وحدت و انسجام نیروی استبداد تا پیش از مشروطه در جامعه ی ایران بر محور شناخت حسی و عاطفی شکل می گیرد و نظام اقتدار در جهت بسط قدرت سیاسی و بر اساس همان شناخت سازمان می یابد؛ به عنوان مثال ظل السلطان⁽¹⁵⁾ بر مبنای موقعیت و شائن دینی، یا در قالب توان عقلانی و مدیریت اجرایی که در یک نظام بوروکراتیک مورد نظر است، در مسند حاکمیت اصفهان قرار نمی گیرد، بلکه جایگاه اجتماعی او در متن روابط ایلاتی و از طریق پیوند خونی با پدر تاجدار خود که خان قاجار است، تأمین می شود.

روابط و مناسبات ایلاتی برای خان، اقتداری را ایجاد می کند که الزاما مقید به عملکرد و رفتارهای دینی نیست؛ یعنی خان اقتدار اجتماعی خود را از ناحیه ی معرفت دینی و باور مذهبی ایل به دست نمی آورد و به همین دلیل از درون اقتدار الزامی بر رفتار دینی احساس نمی کند؛ بلکه اگر خان خود از اعتقادی دینی برخوردار باشد در بسیاری از موارد الزامات ایلی و توقعات عشیره ای، رفتار و سلوک دینی او را تحمل نخواهند کرد.

از طرف دیگر پیشینه ی تاریخی ایران، صحنه ی حضور و بسط تفکر دینی نیز می باشد و نفوذ سنت و اندیشه ی دینی در بخش های مختلف جامعه، اقتدار ایلات و عشایر را گرفتار محذورات و تنگناهای اجتماعی خاص کرده و در نهایت عملکرد و رفتار ویژه ای را بر آن تحمیل می کند.

عمل به بدعت و عدول از سنت، اتهامی است که تحمل آن برای معتقدان به مذهب سخت گران است و کسب مشروعیت نیز، نیازی است که تحصیل آن برای استبداد حاکم دشوار می باشد و حضور تشیع در فرهنگ دینی جامعه ی ایران، بر گرانی و دشواری مذکور می افزاید.

در بخش های بعدی، درباره ی مشکلات و دشواری ها و برخورد هایی که نیروی مذهبی و استبدادهای قبیله ای و ایلاتی، برای حفظ آرمان های اجتماعی و یا تحصیل آن در تاریخ گذشته داشته اند؛ بحث می شود.

خلاصه

در نگاه دینی، حضور و احاطه ی غیب به شهادت (عالم ظاهر) و به همه ی زندگی رنگ دینی می بخشد.

توجیه و تبیین دینی زندگی از راه آگاهی به غیب حاصل می شود که فراتر از ادراک حسی و عقلی است.

گروه بندی اجتماعی دینی، شامل (الف) شاهدان غیب، (ب) مؤمنان به غیب، (ج) کفار و منافقین می شود.

مجموعه قوانینی که عالم ربانی برای هدایت و رهبری علمی مؤمنان ارائه می دهد، سنت نامیده می شود. در جامعه دینی هر رفتار و سلوکی که در وحی ریشه نداشته و چهره ی دینی را نداشته باشد، بدعت است.

در قرآن کریم بر لزوم الهی بودن همه ی احکام و قوانین کلی و جزئی تأکید می شود کسی که راء ی خود را با چشم پوشی از هدایت و شناخت الهی و دینی میزانی برای رفتار و عمل قرار دهد، مستبد است.

حاکمیت دینی تئوکراسی از مقسم دو نظام دیکتاتوری و دموکراسی بیرون است استبدادی که در تاریخ گذشته ی ایران تا قبل از مشروطه وجود داشته، استبداد ایل و عشیره است.

ایل، انسجام و اقتدار درونی خود را در پرتو پیوند حسی عاطفی و پیمان ایلی و عشیره ای که بین شریکان قدرت برقرار می شود حفظ می کند و نظام اجتماعی را آن چنان که مقتضای مدینه ی تغلیب است بر اساس غلبه و زور تحکیم می بخشد.

مستبد در جامعه ای که در آن ایمان به غیب و باور دینی وجود داشته باشد، تحریف دینی نیز استفاده می کند.

2. عصیبت و آثار آن در بعد از اسلام

2-1- ظهور اسلام و تداوم سیاسی عصیبت

طلوع اسلام از افقی است که اتصال زمین با آسمان الوهیت در آن واقع می شود. قلب پیامبر ﷺ عرش رحمان قلب المؤمن عرش الرحمن⁽¹⁶⁾ و زبان او مجرای وحی خداوند سبحان و ما ينطق عن الهوى. ان هو الا وحى يوحى⁽¹⁷⁾ است.

با آن که عصیبت، محور انسجام نظام قبیله ای شبه جزیره بود، ولی جامعه ی دینی پیامبر بر مبنای آن قرار نداشت و پیامبر ﷺ برای ایجاد حاکمیت دینی سخت ترین ستیز را با بسیاری از روابط و مناسبات قبیله ای انجام داد. در مکه، قریش پیامبر ﷺ را از حمایت قبیله ای خود محروم ساخت و پیامبر و همراهانش را دو سال در سخت ترین شرایط، در محاصره قرار داد و چون پیامبر به مدینه هجرت نمود اولین نبرد خونین را با او تدارک دید. در این ستیز که اولین غزوه ی بزرگ پیامبر است، قریش که به تعبیر قرآن در حمیت جاهلی

خود مستغرق بود، در برابر مردانی از قبیله ی خود قرار گرفت که با طلوع اسلام، ایمان آورده و به جرم ایمان از خانه ی خود رانده شده بودند و اینک در برابر کفر از همه ی اسلام دفاع می کردند. با حضور پیامبر ﷺ در شبه جزیره جبهه نوینی که در چهار چوب نزاع ها و کشمکش های عشیره ای و قبیله ای جای نمی گرفت، گشوده شد، در این جبهه که حاصل مقابله ی ایمان و کفر بود، برادر در برابر برادر و فرزند در مقابل پدر قرار گرفت.

در سال هشتم هجرت جایگاه اصلی کفر؛ یعنی مکه در هم شکست و تا سال دهم هجرت، اسلام سراسر شبه جزیره را فرا گرفت. سیزده سال تلاش پی گیر پیامبر برای ابلاغ و بسط اندیشه و اعتقاد توحیدی، در نهایت به ایجاد جامعه ای دینی در مدینه منجر شد و ده سال حاکمیت، الگویی استوار از حاکمیت دینی را فراروی تاریخ و تمدن آینده ی بشر قرار داد.

در هنگام حیات پیامبر ﷺ، جامعه ی اسلامی سازمان و نظام دینی خود را باز نیافته بود. پیامبر ﷺ از طریق وحی، احکام و قوانین کلی را بیان می کرد و یا به آن عمل می نمود.

علاوه بر تقنین که ناظر به قوانین کلی است، قضا و حکومت نیز از چهره ی دینی برخوردار بود؛ به همین دلیل احکام و مقررات جزئی با آن که به دلیل جزئی بودن موضوعات، از تناسب و دوام قوانین کلی برخوردار نمی باشد، تقدس و حریمی الهی داشتند. شرط ایمان آن بود که چون پیامبر در نزاعی حکم نماید، بر آن حکم گردن نهاده شود و چون برای اجتماعی فرمان دهد از آن فرمان تخلف نگردد و در جامعه نیز هرگاه فردی از اهل ایمان حکم پیامبر را اجرا، یا از حکمی دیگر تخطی می کرد، اطاعت و عصیان خود را تنها در ارتباط

با زندگی طبیعی خود نمی‌دید؛ بلکه آن را در قیاس با حیات ابدی و غیب وجود خود امری عظیم می‌شمرد.

مؤمن چون نماز را به جماعت می‌گزارد، فرشتگان را از محاسبه‌ی پاداش عاجز می‌دید و چون در صحنه‌ی دفاع حاضر می‌شد تلاش خود را جهاد در راه خدا می‌دانست و هرگاه فارغ از اندوه مسلمانان، شب را صبح می‌کرد، بر خروج خود از شمار مسلمانان بیمناک می‌شد و وقتی که از حکمی جزئی تخلف می‌کرد جبران می‌کرد جبران آن را جز به آمرزش الهی ممکن نمی‌دانست.

در جامعه‌ی دینی در کنار پیامبر و ایمان آورندگان به غیب، گروه دیگری نیز بودند که با زبان، اظهار اسلام می‌کردند؛ این گروه اجتماعی که همان منافقان بودند در طیف‌های مختلف، با توسعه‌ی اقتدار دینی و ضعف قدرت کفر فزونی گرفتند؛ زیرا کفر که در قلمرو دینی را از دست می‌داد بدون آن که از ایمان بهره‌ای ببرد، در برابر نظام سیاسی موجود تسلیم می‌شد و این جریان با فتح مکه و حوادث بعد از آن شدت بیش‌تری یافت.

حضور نفاق در شبه جزیره، نظیر حضور کفر، مشکلی جدی برای جامعه‌ی دینی به حساب می‌آمد؛ با این تفاوت که جریان نفاق با افزایش اقتدار سیاسی اسلام عظیم‌تر و منسجم‌تر شد. کفر نیز پس از گردن نهادن به حاکمیت سیاسی، با بهره‌گیری از مناسبات و روابط ایلی و با اتکا بر حمیت و عصیت پیشین که هم‌چنان در جان و هستی آن‌ها نفوذ داشت، می‌کوشید تا در پناه نفاق، اقتدار پیشین خود بازیابد و انتقام خود را از نظام موجود بازستاند. بسیاری از آیات قرآن، از جمله بخش قابل توجهی از آیه‌های سوره‌ی توبه به فعالیت‌ها و گروه‌بندی‌های مختلف منافقان اشاره دارد.

سوره ی توبه، از آخرین سوره های قرآن است که بعد از جنگ تبوک و قبل از رحلت پیامبر نازل شده است. عبدالله ابن ابی، منافق مشهور و بدنامی که برخی از آیه های سوره ی منافقین درباره ی او نازل شده، در زمان نزول سوره ی توبه از دنیا رفته بود. در سوره ی توبه گروه های مختلفی، از جمله کسانی که علی رغم فرمان پیامبر از حضور در جنگ به بهانه های مختلف خودداری کردند و کسانی که مسجد ضرار را جهت ترویج کفر و تفرقه بین مسلمانان ساخته بودند و هم چنین برخی منافقان که همراه سپاه اسلام در جنگ تبوک بودند، معرفی می شوند. برخی از آن ها کسانی هستند که در مسیر بازگشت در پرتگاهی کمین ناموفقی را به قصد جان پیامبر ﷺ انجام دادند. ذکر خصوصیات گروه های مختلف نفاق در سوره ی توبه نشان دهنده ی حضور جدی و فعال آنان در لحظات واپسین زندگی پیامبر است. ابن عباس نزول سوره ی توبه را برای گروه های مختلفی که در مدینه زندگی می کردند، واقعه ای فضاحت بار معرفی می کند. (18)

ابن خلدون با آن که حاکمیت عصبیت را قانون ثابت و همیشگی تاریخ می داند، بر این حقیقت نیز اعتراف می کند که حاکمیت پیامبر در صدر اسلام یک استثنای تاریخی است که با اعجاز الهی همراه است. عصبیت جاهلی و قومی با رحلت پیامبر ﷺ برای بازیافتن اقتدار پیشین بسیج می شود. حیات اسلام بیش ترین آسیب را بر عصبیت قریش و در رأس آن بر شاءن و موقعیت اجتماعی بنی امیه وارد آورده بود و بنی امیه که تا سال هشتم هجرت فرماندهی کفر را بر عهده داشت، در حالی به اسلام تسلیم شد که اقتدار نظامی و سیاسی توحید تا درون منزل آن ها وارد شده بود؛ بنابراین ابوسفیان و دیگر کفار قریش در فاصله ی کوتاه بعد از فتح مکه نمی توانستند موقعیت اجتماعی گذشته ی

خود را به دست آورند. رقابت های عشیره ای اوس و خزرج نیز مسئله ای بود که نیروی آن ها را در سبقت به سوی اقتدار، به تحلیل کشاند. برآیند رقابت های موجود، فرصت اقتداری را فراهم آورد که در مناسبات قبیله ای جاهلیت از جایگاه ویژه ای برخوردار نبود؛ ولی بنی امیه از این فرصت به ویژه در دوران خلیفه ی سوم، از امکانات موجود، جهت سازمان بخشیدن به اقتدار عشیره ای خود استفاده کرد. ابوسفیان در اواخر عمر خود، در حالی که کور شده بود، به مجلس عثمان وارد شد و بعد از اطمینان از عدم حضور بیگانه در مجلس، گفت: امروز خلافت در دست های شما است، آن را چون گوی به یکدیگر منتقل نمایید. (19)

هزار ماه حاکمیت سیاه بنی امیه، تعهد آن ها را به سفارش ابوسفیان به خوبی نشان داد. معاویه با قدرتی که از زمان خلیفه ی دوم به بعد به دست آورده بود، تمام دوران حضرت علی علیه السلام را صرف ستیز و درگیری با خود کرد. او بعد از شهادت حضرت علی علیه السلام و متفرق کردن سپاه کوفه، وقتی وارد شهر شد بر فراز منبر اعلام کرد که غرض من از جنگ با شما حاکمیت بود که به دست آمد. (20) بعد از معاویه، یزید پس از به شهادت رساندن فرزندان رسول خدا و به اسارت گرفتن حرم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در سروده ی خود به هنگام مستی گفت: کجا هستید پدران من، ابوسفیان و کشتگان بدر تا ببینید چگونه از بنی هاشم انتقام گرفتم. (21) سخن یزید به خوبی نگرش بنی امیه را به اسلام نشان می دهد، آن ها هرگز اسلام را به عنوان یک مذهب کاملی که از افق الهی عهده دار هدایت و راهبری انسان است، مشاهده نمی کردند؛ بلکه تلاش و کوشش پیامبر را، بخشی از تلاش ها و کوشش های قبیله ای می دیدند که در رقابت با تیره های مختلف

برای رسیدن به قدرت انجام می شود و این نحوه ی نگرش تمام کفاری بود که حرکت پیامبر را با حرکت خود مقایسه می کردند.

استبداد بنی امیه که به جامعه ی نوظهور اسلامی مسلط شد، هر چند به دلیل قدرت معیارها و ارزش های اسلامی و آسیب هایی که به اقتدار آن ها وارد آمده بود، در ابتدا قادر به استفاده ی آشکار و گسترده از شبکه ی ارتباطات قومی نبود؛ ولی با پناه بردن به روابطی که در جامعه ی جاهلی قبل از اسلام از سابقه ی قومی برخوردار بود، امکانات نوین جامعه دینی را نیز به خدمت گرفت. البته با ظهور اسلام، فرهنگ دینی نوینی نیز در جامعه شکل گرفته بود و این فرهنگ، علم رغم انتقام سیاسی ای که فرهنگ پیشین از او بازستانده بود، به تناسب کمیت و کیفیت قوی خود، الزامات فراوانی را بر استبداد موجود تحمیل می کرد.

معاویه با آن که به تعبیر خود او برای تحصیل قدرت سیاسی، نه برای نماز و روزه و احکام شریعت ستیز کرده بود؛ با یزید که عترت رسول خدا را به اسارت گرفته بود و یا حاکمان پس از آن ها، هیچ یک نتوانستند حضور اسلام را در جامعه نادیده بگیرند و ستیز خود را آشکارا متوجه ی اصل اسلام کنند؛ بلکه به دلیل حضور جدی فرهنگ دینی، ناگزیر استبداد خود را در پوشش همان دینی که زندگی خود را در ستیز با آن سپری کرده بودند، توجیه می کردند و حاکمیت خود را با عنوان خلافت رسول خدا چهره ی دینی می بخشیدند. در دوران بنی عباس نیز حاکمیت جامعه ی اسلامی در لباس خلافت پیامبر، از موقعیت مشابه، یا سخت تر از آنچه در دوران بنی امیه بود، قرار داشت. ابوعطا السندی (متوفای 180 ه. ق) که حاکمیت امویان و عباسیان را درک کرده در سروده ی خود می

گوید: ای کاش ظلم بنی مروان هم چنان بر ما ادامه می یافت و ای کاش عدل بنی عباس در آتش فرو می سوخت. (22)

ابو فراس درباره ی شیوه ی زمامداری خلفای بنی عباس می گوید: سوگند به خدا که بنی امیه حتی یک دهم آنچه بنی عباس کرد، انجام نداد. مأمون در زمان ستیز برای پیروزی بر برادر خود، در نامه ای خطاب به اقوام خویش می نویسد:

... از شما هر که هست یا خویشتن را ملعبه و بازیچه قرار می دهد و در عقل و تدبیر خود احساس ضعف می کند، یا خواننده است، یا تنبک زن و نای زن. به خدا اگر بنی امیه که دیروز کشتید، از گور برخیزند و به آنان گفته شود دست از معایب خویش بردارید، یقین بدانید از آنچه شما راه و رسم، یا هنر و اخلاق خود قرار داده اید، پیشی نخواهند گرفت. از شما هر که هست به هنگام بدی آوردن جزع می کند و به هنگام یافتن چیز خوب آن را از دیگران دریغ می دارد. شما هرگز عزت نفس نخواهید یافت و از شیوه ی خود باز نخواهید گشت، مگر ترسی در کارتان باشد.

چگونه عزت نفس پیشه کند، کسی که شب بر اسب مراد سوار است و صبح شادمان از درون گناه سر بر می آورد و هدفش شکم و شهوت است و برای رسیدن به شهوت خویش، از قتل هزار پیامبر مرسل و فرشته ی مقرب باکی ندارد و محبوب ترین افراد در نزدش کسانی هستند که گناهانش را به نظرش زیبا جلوه دهد، یا در فحشا یاریش کنند. (23)

2-2- جغرافیای اندیشه در دوران بنی امیه

بعد از رحلت پیامبر ﷺ اولین اختلاف در زمینه ی وصایت شکل گرفت. در سقیفه مسئله ی حاکمیت جامعه چهره ای سیاسی به خود گرفته بود؛ به این

معنا که دیدگاه های مختلف، مسئله را از زاویه ای بازتاب سیاسی آن نسبت به خود و دیگر گروه های اجتماعی، مورد نظر و تحلیل قرار می دادند، در حالی که شیعه مسئله را از زاویه ی اعتقادی مورد نقد و بررسی قرار داد.

در نگاه شیعه همه ی احکام و قوانین کلی و جزئی، به دلیل این که در ارتباط با حیات حقیقی انسان هستند، باید همانند زمان رسول خدا ﷺ از چهره ی الهی برخوردار باشند. در این دیدگاه همان دلیلی که بر اصل نبوت، برای ابلاغ قوانین رسول خدا ﷺ و سنن کلی دلالت می کند، بر ضرورت امامت نیز جهت تأمین احکام ولایی و قضایی کفایت می کند.

در زمان حیات رسول خدا ﷺ این دیدگاه شیعی مورد قبول همه ی مسلمانان بود و مسلمانان علاوه بر آن که احکام کلی را از طریق وحی و ابلاغ پیامبر دریافت می داشتند، حاکمیت رسول خدا ﷺ را نیز در احکام جزئی حاکمیت الهی دانسته و تخلف از آن احکام را به معنای تخلف از حکم خداوند می دانستند.

از نظر شیعه در صورتی که دین درباره ی امام و اولوالامر، بعد از حیات رسول خدا ﷺ سکوت کرده باشد، ارتباط دین با احکامی که زندگی روزانه ی همگان را سامان می بخشد، قطع خواهد شد؛ حال آن که انسان در همه ی این احکام نیازمند به پاسخ دینی است.

شیعه معتقد است که پیامبر از نخستین روز تبلیغ اسلام وصی خود را به فرمان الهی، برای عهده داری احکام اجرایی معرفی کرده است و پس از آن نیز به گواهی برخی از آیه ها و از جامعه ی اسلامی به دلیل حیات عصیت های قومی و نظایر آن در هنگام رحلت پیامبر ﷺ اصل فوق را نادیده انگاشت، به طوری که وقتی پیامبر ﷺ، برای تأکید به آنچه درباره ی وصایت فرموده بود،

قلم و دواتی خواست، یکی برخاست و گفت: کتاب الله حسبنا؛ کتاب خدا ما را کفایت می کند.⁽²⁴⁾ از نظر شیعه کفایت کتاب خدا که به منزله ی انزوای عترت است، مستلزم حصر دین به احکام کلی و حذف آن از دایره ی احکام ولایی و قضایی است.

شرایط اجتماعی جامعه ی اسلامی موجب شد تا عامه ی مسلمانان علی رغم این که در تعیین خلیفه ی دوم و سوم، وصایت مستقیم و غیر مستقیم خلیفه ی قبل را به عنوان میزان پذیرفتند، اصل وصایت را درباره ی پیامبر به عنوان جزئی از رسالت نفی کردند و این اولین بدعتی بود که در مجموعه ی احکام و سنن الهی واقع شد. این بدعت علاوه بر آن که همه ی احکام ولایی و قضایی را از مسیر دینی خود خارج می ساخت، در اصول اعتقادی نیز یک انحراف تلقی می شد؛ زیرا مسئله ی امامت گرچه در شناخت بسیاری از احکام، که در حوزه ی فروع دین هستند، مؤثر می باشد؛ ولی از آن جهت که تعیین آن، مانند نبوت به آگاهی و فرمان خداوند است، بحث از آن در حوزه ی مسائلی قرار می گیرد که درباره ی افعال الهی مطرح می شود و بحث از اسما و صفات و افعال الهی مربوط به اصول عقاید بوده و فراتر از فروع دین می باشد. فروع دین در محدوده ی فعل مکلف می باشد و امامت در دیدگاه فوق در حوزه ی افعال الهی قرار می گیرد.

بعد از رحلت پیامبر و اکتفا به کتاب الهی به صورت یک شعار جدی، موجب شد تا ثبت و حتی در مواردی نقل سنت رسول خدا ﷺ به عنوان یک جرم اجتماعی و گناه شمرده شود. خلافت موجود در تداوم این سیاست، به از بین بردن نوشته هایی پرداخت؟ در آن سنت رسول خدا ثبت شده بود. پس از بیست و پنج سال، امیرمؤمنان در دوران خلافت پنج ساله ی خود بر ثبت احادیث

اصرار ورزید و پس از آن در دوران بنی امیه بار دیگر سیاست منع از ثبت سنت ادامه یافت. در این دوران با آن که هم چنان کتابت حدیث یک گناه محسوب می شد، نقل حدیث از کانال های خاصی که توسط بنی امیه اداره می شد، رواج پیدا کرد؛ این احادیث در واقع جعلیاتی بودند که با قیمت های گزاف توسط افرادی، نظیر: ثمره بن جندب، ابوهریره و کعب الاحبار و... برای تبلیغ عقاید خاصی بیان می شدند. (25)

عقایدی را که معاویه و به تبع او بنی امیه تبلیغ می کردند، دارای مشخصات زیر است :

اول : تقدس بخشیدن به عثمان و ایجاد نفرت و عداوت نسبت به خلیفه ی چهارم.

دوم : جبر و سلب اراده و اختیار از انسان.

سوم : منع از تفکر و اکتفا بر ظاهر کتاب و احادیثی که نقل می شد.

چهارم : تشبیه خداوند به مخلوقات.

امور چهارگانه ی فوق گرچه هر یک مسئله ای از مسائل اعتقادی، درباره ی شناخت انسان و جهان و شیوه ی معرفت و یا درباره ی فلسفه ی حاکمیت است؛ ولی برخورد بنی امیه با هیچ یک از آن ها برخورد علمی نبود.

بنی امیه بر مدار عصبیت قومی خود به دنبال تأمین اقتدار اجتماعی بود، به گونه ای که به مسائل علمی نیز از همین زاویه می نگریستند. حمایت آن ها از جبر به این جهت بود که با سلب اختیار از انسان، رفتار اجتماعی خود و دیگران را، بدون واسطه، به خداوند سبحان نسبت می دادند و از این طریق، مشروعیت اقتدار سیاسی خود را تأمین می کردند. توضیح آن که حاکمیت سیاسی در جامعه ی اسلامی بعد از پیامبر ﷺ گرچه برآیند اقتدار عشیره ای و قبیله ای

موجود در شبه جزیره بود؛ ولی این حاکمیت به دلیل حضور باور و اندیشه ی دینی در سطح جامعه، ناگزیر از توجیه دینی خود بود، به گونه ای که به سرعت رنگ خلافت رسول خدا را به خود گرفت و از قداست دینی نیز برخوردار شد. بنی امیه برای تأمین نیاز فوق، با انتساب مستقیم موقعیت موجود اجتماعی به خداوند، همه ی امور؛ از جمله حاکمیت خود را، فعل خداوند و به اراده و خواست او معرفی کردند.

بنی امیه برای استدلال بر الهی بودن حاکمیت خود، علاوه بر آن که از مجبور بودن انسان به عنوان یک مقدمه استفاده می کردند، از خلط حقایق اعتباری و تکوینی و خلط اراده ی تشریحی و تکوینی بهره می جستند؛ زیرا اراده ی تشریحی بر مبنای احکام و قوانینی است که برای هدایت مردم از سوی ولی و پیامبر به مردم ابلاغ می شود؛ اما واقعیت اجتماعی بر اساس این اراده سازمان نمی یابد، خداوند بعد از آن که برای انسان وسایل ادراکی لازم را فراهم آورد و با هدایت تشریحی راه سعادت و شقاوت را نشان داد: *الم نجعل له عینین. و لسانا و شفینین. و هدیناه النجدین* (26) و واقعیت اجتماعی را بر مدار عملکرد اختیار انسان ها سازمان می بخشد؛ یعنی اراده ی تکوینی خداوند آزمون افراد است و اگر افراد راه عصیان پیش گیرند، بین اراده ی تکوینی و تشریحی مطابقت نخواهد بود. بنی امیه، با امتیاز نگذاردن بین اراده ی تکوینی و تشریحی مطابقت نخواهد بود. بنی امیه با امتیاز نگذاردن بین اراده ی تکوینی و تشریحی، از این حقیقت که واقعیت اجتماعی، به خواست و اراده ی تکوینی الهی سازمان می یابد، مطابقت حاکمیت و سیاست خود را با اراده ی تشریحی الهی نتیجه گرفتند. این توجیه ضرورتی بود که از ناحیه ی حضور اندیشه ی دینی بر حاکمیتی الزام

می شد که با صرف نظر از سنت دینی ولایت نبوی و با اکتفا به احکام کلی شریعت شکل گرفت.

تقدس بخشیدن به عثمان که به موازات دشمنی با خلیفه ی چهارم انجام می شد، دو دلیل سیاسی برای بنی امیه می توانست داشته باشد:

اول : خلیفه ی سوم از بنی امیه بود.

دوم : معاویه ستیز خود را با خلیفه چهارم به بهانه ی خونخواهی خلیفه ی سوم انجام می داد. قداست بخشیدن به خلیفه ای که به جرم حمایت از خاندان خود بنی امیه مورد نفرت مردم قرار گرفته بود تا آن جا که مردم در دفن او تعلل ورزیدند برای توجیه ستیز معاویه مفید و کارساز بود؛ به خصوص که معاویه علی رغم آن که از قتل خلیفه ی سوم به عنوان مقدمه ی خلافت خود استقبال می کرد و با نحوه ی برخورد خود برخی از مقدمات آن را فراهم آورده بود، اینک با تبلیغات گسترده ی خود، علی عَلِيٍّ را، با آن که تا آخرین لحظه با قتل عثمان مخالفت کرد، در شمار قاتلان او معرفی می کرد.

منع تفکر و جمود بر ظواهر کتاب و احادیث از سوی بنی امیه، به این دلیل بود که بنی امیه مبنای مشروعیت خود را بر جعلیاتی قرار می داد که به نام حدیث پیامبر به جامعه القا می کردند و در صورتی که جامعه با عقل و درایت، در معانی این احادیث و مغایرت آن ها با برخی از منقولات دیگر و یا مخالفت آن ها با کتاب الهی می پرداخت، مشکلاتی را برای تأمین هدف مورد نظر بنی امیه فراهم می آورد. از این رو تفکر که سبب عبور از معرفت عشیره ای موجود می شد و تامل در مبانی دینی سیاست موجود را در پی داشت، مورد استقبال و خوش آیند بنی امیه قرار نمی گرفت.

تشبیه خداوند به مخلوقات نیز انحرافی اساسی در مسائل توحیدی و اعتقادی جامعه بود؛ این انحراف دو سبب عمده داشت :

اول : منع از تفکر و جمود بر ظواهر و تدبر نکردن در آیه های قرآن موجب می شد تا انسان هایی که با امور محسوس مآنوس هستند، معانی عمیق هستی شناختی دین را بر ظاهر محسوس و مادی آن حمل کنند؛ چنان که آیه هایی که در بیان علو توحیدی خداوند نسبت به مخلوقات است، یا آیه های بلندی که در وصف قیامت و در تبیین هنگامی است که زمین و آسمان تبدیل می شوند، به مفاهیم زمینی حمل می شوند؛ مانند: و جاء ربک و الملک صفا صفا⁽²⁷⁾ یا این آیه : ید الله فوق ایدیهم⁽²⁸⁾ تحریف محسوس و طبیعی این آیه ها این می شود که خداوند را دستی بزرگ است بالاتر از همه ی دست ها، یا خداوند را پایی است که در قیامت بر آن راه رفته و در حالی که فرشتگان در پیش روی او به صف ایستاده اند، از مقابل آن ها رد می شود.

دوم : به دلیل ورود یهودیان تازه مسلمان شده در دربار بنی امیه و رواج قصه گوها در میان مردم بود؛ زیرا گروه اول در جعلیات خود از اسرائیلیات کمک می گرفتند و گروه دوم نیز با تکیه بر اسرائیلیات به قصه گویی می پرداختند؛ در نتیجه خدایی تصویری می شد که مطابق برخی از نقل های دروغ بر عرش نشسته است، و در شب های جمعه بر مرکب خود سوار می شود و به زمین نزول اجلال می کند و در مکان های شریف، نظیر مساجد و... که خانه ی او می باشند، وارد می شود.⁽²⁹⁾

القائات بنی امیه و مسیری را که آن ها تبلیغ و ترویج می کردند، عقاید خاصی را در سطح گسترده شکل بخشید، این عقاید در لباس فرقه ای که به

صورت رسمی مورد حمایت حاکمیت قرار گرفت، ظاهر شد. این فرقه به لحاظ ویژگی های مختلف به نام های گوناگونی نامیده می شود:

این گروه را از آن جهت که قائل به جبر هستند، صاحبان عقیده القدر نامیده اند. البته به دلیل این که روایات و احادیثی از رسول خدا ﷺ در نکوهش عقیده القدر و قدریه نقل شده است،⁽³⁰⁾ عنوان فوق عنوانی مطلوب در جامعه ی آن روز نبود و هر یک از گروه های درگیر این عنوان را به رقیب خود نسبت می دادند و سرانجام اطلاق قدریه به معتزله که قائل به تفویض بودند، انصراف یافت.

قداستی که این گروه به خلفای اول و خصوصا خلیفه ی سوم می بخشیدند، در حدی بود که آن را در ردیف اصول اعتقادات و باورهای آن ها و در کنار قداست پیامبر قرار می داد و این باور که با دشنام به خلیفه ی چهارم همراه بود، موجب شد تا این گروه را عثمانیه نام نهند، البته این عنوان بیش تر از دیگر عنوان ها به کار می رفت و گریز آن ها از تدبیر در آیه های قرآن و جمود آن ها بر ظواهر احادیث موجب شد تا آن ها را اهل حدیث بخوانند. هم چنین تشبیه خداوند به مخلوقات و محرومیت آن ها از آشنایی با اسما و صفات تنزیهی خداوند، زمینه ی اطلاق عنوان مشبهه را بر آن ها فراهم آورد.

در برابر عثمانیه که فرقه ی رایج اسلامی در زمان بنی امیه بود، فرقه های دیگر اسلامی، نظیر شیعه، خوارج، معتزله، جهمیه، غیلانیه، مرجئه و... وجود داشتند که هر یک از آن ها به لحاظ برخی ویژگی ها، از فرقه ی مورد حمایت بنی امیه امتیاز داشتند و در طیف های مختلفی از موافقت و یا مخالفت با عثمانیه قرار گرفتند؛ برخی از آن ها نظیر معتزله نسبت به جبر و بعضی دیگر،

مانند مرجئه در تقدس بخشیدن به عثمان و بعضی دیگر به جمود در ظواهر و منع از تعقل، با عثمانیه و اهل حدیث مخالفت می ورزیدند.

رشد اندیشه های رقیب، به ویژه گسترش آموزش های شیعی اهل بیت و هم چنین نیازهای فکری جدید که پس از گذشت حدود یک سده در جامعه به وجود آمد، اندیشه های رایج اهل حدیث خصوصا در باره ی بی مهری و اهانت نسبت به علی ع و هم چنین گریز از ثبت سنت رسول خدا ص را دچار تزلزل می ساخت و در زمان کوتاه حاکمیت عمر بن عبدالعزیز نمودهای نخست این تزلزل آشکار شد و بالاخره زوال حاکمیت بنی امیه عقاید رسمی را که مورد حمایت آن ها بود، سخت در معرض خطر قرار داد.

2-3- تحولات فکری در دوران بنی عباس

بنی عباس در زمان کوتاهی از خلافت خود از برخی دیدگاه های دیگر، به ویژه از معتزله حمایت کرد؛ ولی پس از آن همراه با تغییراتی که الزاما در عقاید اهل حدیث پدید آمد، بار دیگر حمایت از اندیشه های آنان در دستور کار قرار گرفت.

تبلیغ دوباره ی عقاید پیشین، با موج جدیدی از تدوین حدیث همراه گشت که در بین سال های 143 250 ه. ق جریان دارد. بدون شک در این مقطع، بین احادیثی که ثبت می شد، با عقایدی که مورد حمایت خلافت بود، نسبتی متقابل است؛ به این معنا که این احادیث به عنوان دلیل، موجب رسوخ عقاید در جامعه ی اسلامی می شدند و عقاید موجود زمینه ی جعل احادیث را فراهم می کردند. مجموعه احادیثی که در دوران بنی عباس گرد آمد، سنت و عقایدی که پیرامون آن ها شکل گرفت، عقاید السنه نامیده شد و معتقدان به آن ها راهل سنت می نامند؛ بنابراین اهل سنت از نظر اعتقادی، ویژگی هایی اضافه بر آنچه

که عثمانیه و اهل حدیث واجد آن بودند، داشتند؛ از آن جمله عقیده به قدیم بودن کلام خداوند و مخلوق نبودن بود.

این عقیده که علت پیدایش آن محل گفت و گو است، از آن جهت که مورد مخالفت مأمون قرار گرفت و معتزله نیز او را در این مخالفت یاری کردند، برای مدتی اهل سنت را از حمایت خلافت محروم ساخت.

با سخت گیری های دستگاه خلافت بیش تر علمای اهل سنت، جز احمد بن حنبل، از عقاید خود توبه کردند. بعد از مرگ مأمون و برادرش معتصم بار دیگر خلافت از عقاید اهل سنت حمایت کرد، به گونه ای که نظرها و عقاید او، میزان اندیشه های اهل سنت قرار گرفت. احمد بن حنبل نیز به مقتضای شرایط اجتماعی جدید، ناگزیر عقاید نوینی را بر خلاف آنچه در مذهب عثمانیه وجود داشت، پذیرفت که مهم ترین آن ها: بیان فضایل علی ع و قبول خلافت او به عنوان خلیفه ی چهارم است؛ بنابراین قول به ترییع و این که علی ع خلیفه ی چهارم بعد از رسول خدا ص است، در اوایل سده ی سوم در جامعه ی اسلامی رواج پیدا کرد، به گونه ای که از آن پس هر کس به انکار این اصل می پرداخت در شمار اهل بدعت شمرده می شد.

اهل سنت در استناد به ظواهر احادیث و آیات و در تشبیه خداوند به مخلوقات و گریز از استفاده ی از عقل و برهان و بحث و مجادله درباره ی اصول عقاید، با عثمانیه وجه اشتراک داشتند.

از مالک بن انس نقل شده است: روزی شخصی بر درس او حاضر شد و از او در مورد آیه ی الرحمن علی العرش استوی سؤال کرد؛ او در پاسخ گفت: معنای عرش و استوی روشن است و کیفیت قرار گرفتن خداوند بر عرش که همان تخت است مجهول است و سؤال کردن از این مسئله بدعت است. ⁽³¹⁾

این حکایت به خوبی شیوه و روش برخورد اهل حدیث و اهل سنت را که فرقه‌ی غالب و رایج جامعه‌ی اسلامی آن روز هست، نسبت به اصول اعتقادی اسلام نشان می‌دهد و این در حالی است که جامعه‌ی اسلامی در دوران بنی‌امیه و بنی‌عباس بر بیش‌تر دنیای متمدن آن روز؛ از جمله بر مصر اسکندریه که جایگاه نو افلاطونیان و وارث فرهنگ یونان بود و ایران که سابقه‌ی فرهنگی طولانی داشت، مسلط بود.

برخورد با آثار مدون فرهنگ‌های مختلف و ترجمه‌ی آن‌ها ذهنیت جامعه اسلامی را در برابر سؤال‌های جدیدی قرار می‌دهد؛ تسلط سیاسی بر اقوامی که دارای فرهنگ‌های گوناگون هستند و اختلاط با آن‌ها در صورتی که فاقد یک حرکت فرهنگی جهت پاسخ به سؤال‌های جدید و هضم فرهنگ‌های موجود باشد، مسلمانان را در خطر التقاط و اثرپذیری و تزلزل و بی‌ثباتی قرار می‌دهد.

رواج اندیشه‌های الحادی و پیدایش گروه‌های زندیقی که در گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی و از جمله در مرکز جامعه‌ی اسلامی، یعنی مکه اجتماع می‌کنند، نشانه‌هایی از این خطر بود.

ضرورت پاسخ‌گویی به نیازهای فکری اجتماع، زمینه‌ی رویکرد اهل سنت را به سوی برخی از مناظرات و در نتیجه عدول آن‌ها از فتواهایی که آموختن علم کلام و مجادله بر سر عقاید را حرام می‌دانستند، فراهم آورد. ابوالحسن اشعری که از پیروان واصل بن عطا و از زمره‌ی معتزلیان بود، پس از روگرداندن از شیوه‌ی اعتزالی در صدد دفاع از عقاید اهل حدیث برآمد؛ ولی وارثان احمد بن حنبل، ابوالحسن اشعری را به دلیل این که با استفاده از شیوه‌ی کلامی برای اعتقاد خود استدلال می‌کرد، در جمع خود نپذیرفتند. ابوالحسن

اشعری علی رغم مخالفت حنبلیان شیوه ی کلامی خود را تبلیغ کرد و با نشر اندیشه های خود توانست جایگاه احمد بن حنبل را در میان اهل سنت به دست آورد و با حمایتی که خلافت بغداد از اندیشه های او کرد، شیوه ی کلامی نوینی که در بسیاری از اصول اعتقادی وارث احمد بن حنبل بود، گسترش و توسعه پیدا کرد؛ چندان که میدان بر دیگر رقیبان کلامی او تنگ شد و اندیشه های او به صورت اعتقاد رسمی و عام اهل سنت در آمد.

در سده های بعدی همراه با افول فرقه های کلامی معتزلی و مانند آن، دیدگاه های فلسفی و عرفانی در زمینه های اعتقادی رواج پیدا کرد؛ ولی هیچ یک از آن ها نتوانست موقعیت کلام اشعری را در میان اهل سنت متزلزل سازد و جایگزین آن شود.

خلاصه

پیامبر برای ایجاد حاکمیت دینی سخت ترین ستیز را با بسیاری روابط نامناسب قبیله ای انجام داد. با حضور پیامبر ﷺ در شبه جزیره، جبهه نوینی که در چهار چوب نزاع های عشیره ای نمی گنجید، گشوده شد. در مدینه علاوه بر تقنین، قضا و حکومت نیز از چهره ای دینی برخوردار بود.

جریان نفاق با فتح مکه و حوادث بعد از آن شدت بیشتری یافت. بنی امیه در دوران خلیفه ی سوم از امکانات موجود جهت سازمان بخشیدن به اقتدار سیاسی عشیره ای خود استفاده کرد. فرهنگ دینی اسلام علی رغم انتقام فرهنگ سیاسی پیشین از آن، الزامات فراوان را بر استبداد موجود تحمیل می کرد.

در دوران بنی عباس حاکمیت در لباس خلافت پیامبر موقعیتی مشابه با دوران بنی امیه داشت.

انزوای عترت و اکتفای به کتاب خدا به منزله ی حذف دین از دایره ی احکام ولایی و قضایی است. و این امر موجب شد تا ثبت و در مواردی نقل سنت رسول خدا ﷺ به عنوان یک جرم و گناه شمرده شود.

حاکمیت سیاسی بعد از پیامبر با آن که برآیند اقتدار قبیله ای عرب است، به دلیل حضور اندیشه ی دینی ناگزیر از توجیه دینی خود بود.

عقایدی که توسط بنی امیه رواج یافت، دارای چهار ویژگی است: الف: تقدس بخشیدن به عثمان و ایجاد نفرت نسبت به خلیفه ی چهارم. ب: جبر و سلب اراده و اختیار انسان. ج: منع تفکر و اکتفا به ظاهر کتاب و احادیثی که نقل می شد. د: تشبیه خداوند به مخلوقات.

فرقه ای که با حمایت بنی امیه رسمیت یافت، از جهت های مختلف قدریه، عثمانیه، اهل حدیث و مشبهه خوانده می شوند.

در پایان سده ی اول اندیشه های رایج اهل حدیث درباره ی اهانت نسبت به خلیفه ی چهارم و گریز از ثبت سنت متزلزل شد.

مجموعه احادیثی که در دوران بنی عباس گرد آمده سنت و عقایدی که درباره ی آن ها شکل گرفت عقاید السنه نامیده شد. احمد بن حنبل امامت و ریاست عقاید اهل سنت را پیدا کرد.

اهل سنت در استناد به ظواهر احادیث و آیات و در تشبیه خداوند به مخلوقات و منع استفاده از عقل و برهان و منع از بحث و مجادله درباره ی اصول عقاید با عثمانیه وجه اشتراک داشتند. وارثان احمد بن حنبل، ابوالحسن اشعری را به دلیل استفاده از شیوه ی کلامی در جمع خود نپذیرفتند و ابوالحسن

اشعری که در صدد دفاع کلامی از برخی عقاید اهل حدیث بود، در نهایت جایگاه احمد بن حنبل را در میان اهل سنت به دست آورد. کلام اشعری با حمایت بنی عباس به صورت شیوه ی کلامی رایج در میان اهل سنت در آمد.

3. تشیع و پاسداری از سنت

3-1- اصول اعتقادی تشیع

در زمان زندگی پیامبر ﷺ علی رغم وجود گسترده ی نفاق، جامعه ی اسلامی از ساخت سنتی و دینی برخوردار بود و با حضور پیامبر هیچ بدعتی نمی توانست رسمیت پیدا کند. در این مسئله میان فرقه های مختلف اسلامی اختلافی نیست. با رحلت پیامبر ﷺ اختلاف ها نیز آغاز می شود؛ شیعه پس از رحلت پیامبر در تمام دوران حاکمیت بنی امیه و بنی عباس در برابر اقتدار حاکم به عنوان یک نیروی اجتماعی مستقل، حرکت خاص خود را تعقیب می کرد.

حرکت تشیع در مقاطع زمانی و در ابعاد گوناگون قابل بررسی است؛ این حرکت، به گونه ای که چهره ی اجتماعی تاریخی خود را حفظ کند، به صورت زیر قابل تحلیل است :

حرکت اعتقادی تشیع در قالب نمودار فوق از دو ویژگی برخوردار است :

اول : دارای بیانی توصیفی است؛ به این معنا که درباره ی اصول اعتقادی و دیدگاه های فقهی شیعه استدلال نمی کند؛ زیرا در آن صورت بحث از اصول دین در شمار مسائل کلامی و فلسفی، یا عرفانی قرار خواهد گرفت و بحث فروع دین نیز چهره ی مسائل فقهی را پیدا خواهد کرد.

دوم : توصیف فوق همه ی ابعاد اعتقادی و فکری شیعه را شامل نمی شود؛ بلکه آن بخش از عقاید مورد توجه قرار می گیرد که در شکل گیری تشیع، به

عنوان یک نیروی مستقل اجتماعی و نیز در رفتار و عملکرد سیاسی تشیع در تاریخ اسلام به ویژه در تاریخ معاصر ایران، دخیل است. توصیف حرکت اعتقادی تشیع در دو بخش اصول و فروع اعتقادی انجام می شود.

تبیین حرکت اعتقادی تشیع در گرو توجه به جغرافیای اندیشه در جامعه ای است که تشیع در بستر آن حرکت کرده و موضع گیری داشته است. حال بعد از مروری که بر زمینه های فکری جامعه ی اسلامی در سال های بعد از رحلت پیامبر ﷺ تا سده های بعد انجام شد، به حرکت اعتقادی تشیع و نقش آن در تاریخ اندیشه های اسلامی در دو مقطع حضور امامان شیعه و بعد از آن پرداخته می شود.

امامان شیعه (علیهم السلام) علی رغم شرایط مختلف و فشارها و مانع های گوناگون سیاسی که در رابطه با آن ها اعمال می شد، پاسداری از حریم عقاید دینی را به طور اعم و عقاید شیعه را به طور اخص عهده دار بودند. حرکت سیاسی حضرت فاطمه علیها السلام هرگز خالی از ابعاد کلامی نسبت به مسئله ی امامت و رهبری جامعه ی اسلامی نبود.

پاسخ گویی علی علیه السلام به هیئت های علمی و دانشمندانی که از اطراف دنیا با شنیدن پیام اسلام برای بررسی و آگاهی نسبت به اخباری که از کتب پیشینیان دریافت کرده بودند، به نزد علی علیه السلام می آمدند؛ بخشی از این دفاع اسلامی است.

خطبه های توحیدی نهج البلاغه و دعاهای عرفانی صحیفه ی سجاده از اولین فعالیت های عقیدتی تشیع. در برابر قشری گرای و هجوم اسرائیلیات به حریم اعتقادی مسلمانان است.

با درگیری های بنی امیه و بنی عباس که دوران فترت حاکمیت استبداد است، در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیه السلام و هم چنین در دورانی از زندگی امام رضا علیه السلام فرصت های مناسبی ترویج عقاید اسلامی و شیعی فراهم آمد.

مجالس درس و شاگردان فراوان امام باقر و امام صادق علیه السلام در رشته های مختلف و مباحثات و مناظرات آن ها با ملحدان و زندیقانی که جامعه ی اسلامی را گرفتار القائنات خود کرده بودند، بخش دیگر از این فعالیت مستمر است.

این شیوه برخورد امامان شیعه با ملحدان و مقایسه ی آن با آنچه در میان اهل حدیث مبنی بر حرام دانستن سؤال و پاسخ رایج بود، به خوبی نقش امامان شیعه را در جامعه ی اسلامی برای دفاع از اعتقادات و باور دینی جامعه روشن می کند.

تبلیغ به معنای صحیح توحید و تقدیس ذات اقدس خدا و استناد به برهان استدلال های محکم عقلی و نفی جبر و تفویض و تبیین خلافت الهی انسان و معرفی صفات و ویژگی های انسان کامل و کمال انسان و دفاع از عصمت پیامبران و طهارت مقام عترت و اثبات ضرورت وجود انسان در همه ی اعصار و... از شاخص های اعتقادی و کلامی امامان شیعه است.

امامان شیعه از راه این آموزه ها که همراه با پرورش شاگردان ورزیده و خاص است، ضمن حراست از مبانی توحیدی اسلام، اصول اعتقادی تشیع را علی رغم فشارهای سیاسی مستقیمی که متوجه آن ها بود، در جامعه ی اسلامی بیان نهادند.

درگیرترین بخش اعتقادی شیعه مربوط به امامت و رهبری است. تشیع از آن جهت که امامت و احکام حکومتی را، همانند احکام و قوانین کلی دارای ربط و پیوندی الهی می داند و تعیین و نصب امام را از افعال خداوند تبارک و تعالی می شمارد، بحث از آن را در زمره ی مباحث کلامی که درباره ی افعال و صفات خداست، قرار می دهد.

بحث از امامت گرچه به دلیل آثار سیاسی و اجتماعی آن، مورد حساسیت خلفای بنی امیه و بنی عباس بوده است؛ ولی حقیقت و جوهر آن، به جهت این که درباره ی مقام الهی انسان است، از اوج و عمقی فلسفی و عرفانی برخوردار است و امامان شیعه با زنده کردن این بحث در جامعه ی اسلامی، به مباحث دقیق انسان شناسانه ای که خاص فرهنگ توحیدی اسلام است، زندگی و حیات می بخشیدند. گسترش و توسعه ی این بحث که بدون شک از ناحیه ی تشیع به طور پی گیر و مستمر تعقیب می شد، علی رغم همه ی حساسیت هایی که از ناحیه ی حاکمیت موجود در جهت کنترل آن وجود داشت، موجی در جامعه ی اسلامی ایجاد کرد؛ شهرستانی در این باره می گوید: هیچ مسئله ای همانند مسئله امامت در میان فرق اسلامی محل بحث نبوده است.⁽³²⁾

بنابراین تشیع گرچه از نظر سیاسی در مرکز جامعه ی اسلامی به شدت در معرض سرکوب و هجوم بود؛ ولی از جهت اعتقادی در تمام ابعاد جامعه ی اسلامی و در مراکز علمی امواج فکری خروشان را ایجاد و رهبری کرد و هر کس؛ از جمله مخالفان برای بقای هویت خود ناگزیر از شنا در تلاطم های پیاپی آن بود. آموزش امامان شیعه در زمینه های هستی شناسی و انسان شناسی، علاوه بر اشراب عقاید شیعه در حرکت بسیاری از فرقه های اسلامی، نظیر معتزله و هم چنین در تأمین منابع و تعیین مسیر و جهت اندیشه های

کلامی، فلسفی و عرفانی جامعه‌ی اسلامی نقشی تعیین کننده و حیاتی داشته است. کلام، فلسفه و عرفان نظری از علومی هستند که با اختلاف در روش و برخی از مسائل و موضوعات، در تاریخ عقاید اسلامی متعرض اصول اعتقادی بوده و می‌باشند. این علوم گرچه در آغاز به صورت مدون و ممتاز از یکدیگر وجود نداشتند؛ ولی هم‌زمان با گسترش و توسعه‌ی مباحث دینی هر کدام چهره‌ی ممتاز خود را پیدا کردند. فرقه‌های کلامی اولین گروه‌های فکری بودند که در جامعه‌ی اسلامی به صورت مشخص شکل گرفتند؛ از جمله کلام اشعری بزرگ‌ترین فرقه‌ی کلامی بود که در میان اهل سنت بر دیگر حریفان غالب آمد. روش مورد استفاده‌ی کلام اشعری، روش جدلی بود و شیوه‌ی آن‌ها با اعتماد به ظواهر آیات و روایات و پرهیز از تفسیر و تاءویل همراه بود؛ بنابراین با فلسفه که متکی به برهان و نیز با عرفان که ملتزم به تفسیر و تاءویل و متوجه به باطن قرآن بود، سرسازگاری نداشت. از این جهت در میان اهل سنت، فلسفه گسترش پیدا نکرد و عرفان نیز مورد تعرض متکلمان واقع شد؛ ولی تشیع به دلیل اعتباری که به تعقل و تفکر می‌بخشید، علاوه بر آن که کلام خود را بر اساس روش برهانی و استدلالی بنیاد نهاد، زمینه‌ی بسط و توسعه‌ی علوم فلسفی را نیز فراهم ساخت؛ به همین دلیل حرکت‌ها و مکتب‌های فلسفی اسلامی همواره در مهد تشیع رشد پیدا کرده است. فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدر المتألهین از چهره‌های فلسفی و شیعی هستند که حذف آن‌ها با حذف تاریخ فلسفه‌ی اسلامی همراه است.

از آن‌جا که تعقل و شناخت مفهومی، نهایت ادراک آدمی نبوده و شناخت شهودی و مراتب رفیع علم حضوری، شناخت حقیقی انسان‌های کامل و

پیشوایان صادق شیعیان شمرده شده، شناخت عرفانی نیز در حوزه های علمی شیعی از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است. مبانی اعتقادی اندیشه های شیعی باعث شده است تا:

اولاً: کلام شیعی چهره ی برهانی خود را حفظ کند.

ثانیاً: بین کلام شیعی و فلسفه ی اسلامی هم آهنگی و بلکه در موارد بسیاری یگانگی و وحدتی قوی به وجود آید. بهترین شاهد بر این مطلب این است که بزرگ ترین متکلمان شیعه؛ از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی، یا محقق لاهیجی از فیلسوفان بزرگ شیعه نیز محسوب می شوند.

ثالثاً: بر خلاف درگیری هایی که بین متکلمان و عارفان اهل سنت مشاهده می شود، بین متکلمان و عارفان شیعی نوعی هم آهنگی و هم جهتی وجود دارد، چنان که بوعلی به عنوان برجسته ترین شاخص فکری فلسفه ی اسلامی، در نهم کتاب الاشارات و التبیهاات به گونه ای به تبیین مقامات العارفین می پردازد که فخر رازی شارح و در حقیقت ناقد اشعری مسلک آن می گوید: تاکنون کسی به این نیکی مقامات اهل عارفان را تدوین نکرده است و از این پس نیز چنین نخواهد شد. (33)

سهروردی از معرفت شهودی به عنوان جزء لا ینفک حکمت کامل یاد می کند (34) و خواجه نصیر الدین طوسی علی رغم تألیف کتب کلامی و شرح آثار فلسفی، کتاب مقامات الاشراف را در بیان مراحل سلوک تألیف می کند و صدر المتألهین در اوج فلسفه ی خود، وحدت و یگانگی برهان را با مدعای اهل عرفان اثبات می گرداند. (35)

3-2- فروع اعتقادی

جدا از اختلافاتی که در فروع مختلف فقهی میان فقه شیعه و سنی وجود دارد، امتیاز عمده در منابع و شیوه‌ی استنباط آن‌ها می‌باشد. قرآن و عترت از دیدگاه شیعه و بنابر روایت ثقلین⁽³⁶⁾ مجموعه کاملی هستند که تا قیامت وظیفه‌ی هدایت خلق را، بدون آن‌که فترت و خللی در بخشی از احکام لازم آید، به انجام می‌رسانند و انزوای عترت که بعد از رحلت پیامبر ﷺ با عنوان اکتفا به کتاب به وقوع پیوست، نه تنها احکام جزئی بلکه قوانین و سنن کلی را نیز متروک ساخت؛ زیرا از میان بیش تر از شش هزار آیه‌ی قرآن، فقط حدود پانصد آیه مربوط به احکام است که در اصطلاح، آیات الاحکام نامیده می‌شوند و بسیاری از این پانصد آیه نیز مشتمل بر تأکیدهای مکرر یا مقیدات و مخصصاتی است که پیامبر اکرم ﷺ برخی از آن‌ها را در هنگام تبیین احکام بیان کرده است؛ بنابراین قرآن گرچه مشتمل بر احکام کلی است؛ ولی زبان قرآن در این باره، خود گواه بر آن است که این کتاب آسمانی در مقام بیان تفصیلی احکام نمی‌باشد؛ بلکه این امر بر دوش پیامبر و امامان معصوم است که از چراغ هدایت نبوی بهره‌برده‌اند و مفسر وحی خاتم هستند؛ به عنوان مثال، در قرآن در باره‌ی اصل نماز و در یک آیه درباره‌ی اوقات پنج‌گانه‌ی فرایض سخن به میان آمده است؛ ولی در هیچ آیه از کیفیت نمازهای پنج‌گانه و تعداد رکعت‌های هر یک از آن‌ها سخنی نیست.

محدود بودن آیه‌هایی که درباره‌ی احکام کلی هستند، مشکل مجتهدانی را که قصد استنباط همه‌ی احکام فردی و اجتماعی انسان‌ها را از منبع دینی دارند، نشان می‌دهد و زمانی عمق محرومیت آن‌ها از منابع دینی بهتر آشکار می‌شود که به شیوه‌ی برخورد جامعه‌ی اسلامی با نقل و ثبت احادیثی که

درباره ی سنت رسول خدا ﷺ است، توجه شود؛ زیرا تا مدتی خلافت موجود، کاستن از نقل سنت رسول خدا ﷺ را تشویق و حمایت می کرد و پس از آن که این سیاست متروک شد، بنی امیه برای استحکام اقتدار خود از جعل حدیث کوتاهی نکرد و این همه در حالی بود که از ثبت سنت و حدیث به طور جدی پیشگیری می شد.

سیاست فوق ثبت سنت را یک سده به تأخیر انداخت و پس از آن نیز که کتاب های فراوانی در سنت رسول خدا ﷺ نوشته شد، علی رغم احادیث صحیحی که در آنها یافت می شد، احادیث ضعیف و یا مجعول فراوانی در آنها وارد شد که یا به صورت مرسل و بدون آن که راویان آنها مشخص باشند، یا از راویان ضعیف و غیر موثق نقل می شدند.

از میان روایات فراوانی که در دوران بنی عباس به نام سنت ثبت شد، گزینش هایی برای جمع آوری روایات صحیح انجام شد که در نهایت برخی از این گزینش ها به نام صحاح سته در میان اهل سنت مقبولیتی بیش تر یافت.

فقهای اهل سنت که در سده ی دوم بعد از رحلت رسول خدا ﷺ، قصد فتوا نسبت به احکام الهی را داشتند، به دلیل تعداد محدود آیه در این باره پانصد آیه و هم چنین وضعیت تدوین حدیث به شرحی که گذشت و عدم اعتماد آنها به احادیث مجهول و منقول در عصر اموی و عباسی، ناگزیر به این نتیجه رسیدند که علی رغم ظواهر و اطلاقات قرآن مبنی بر نهی از نیروی ظن و گمان، محدود بودن منابع استنباط دلیلی بر رضایت خداوند جهت تمسک به روش های ظنی و گمانی برای دریافت احکام الهی است. در این میان برخی مانند ابو حنیفه که عمل بر روایات ضعیف را حجت نمی دانست و به بیش از چند صد

روایت اعتماد نداشت، به تمثیل و قیاس پناه آوردند و برخی نیز، مانند احمد بن حنبل به احادیث ضعیف فتوا دادند.

رواج شیوه های ظنی و استنباطهای گمانی؛ از قبیل: قیاس و استحسان به دلیل این که فاقد میزانی متقن و واحد هستند، موجب رواج نظرهای مختلف و پراکندگی آرای فقهی شد. اهل سنت در سده ی چهارم هجری پس از آن که خطر تشتت نظرهای فقهی را در بغداد احساس کردند، باب اجتهاد را مسدود کردند و آن را به پیشوایان چهارگانه ی مذاهب منحصر کردند؛ به این ترتیب در میان اهل سنت همان گونه که کلام اشعری برای تبیین اصول اعتقادی چهره ی رسمی پیدا کرد؛ چهار مذهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی نیز در فروع دین رواج پیدا کرد.

رسمیت بخشیدن به فقه احمد بن حنبل به عنوان یکی از مذاهب رسمی، موجب شد تا پس از گسترش اندیشه های اشعری و افول امامت اعتقادی احمد بن حنبل، برای او امامت فقهی در بخشی از جامعه ی اسلامی باقی ماند.

جریان فوق نسبت به مسائل فقهی اهل سنت، در حالی است که تشیع تا هنگام غیبت کبرا، تا نیمه ی اول سده ی چهارم، علاوه بر ثبت مستمر احادیث نبوی به طور پیوسته با خاندان عترت که به اسرار نبوت و تمام احکام الهی آشنا هستند، در ارتباط بود؛ بنابراین شیعیان در این زمان نه تنها محتاج به استنباط گمانی و وهمی نبودند، بلکه از ناحیه ی امامان خود از تمسک به این گونه روش ها به طور جدی برحذر می شدند.

در زمان حیات امامان معصوم، منابع غنی اجتهاد شیعه و زمینه های نخست آن شکل می گیرد و امامان شیعه با القای اصول اجتهاد شاگردان برجسته و مستعد خود را به استنباط فروع از اصول تشویق می کنند.

شیعه پس از نزدیک به سه سده و نیم ارتباط با وحی و خاندان عترت تا زمان شروع غیبت، بالغ بر چهار صد کتاب از سنت خدا و آثار ائمه هدی که از آن ها به اصول چهار صد گانه یاد می شود، تدوین کرد. در زمان غیبت صغرا اولین مجموعه روایی فقهی شیعه، با جمع آوری این اصول و تقسیم منطقی آن ها تنظیم شد و پس از آن اجتهاد که مبتنی بر ارکان چهارگانه ی کتاب، سنت، عقل، اجماع بود، با تکیه به منابع غنی خود استمرار و تداوم یافت و فقهای شیعه به تناسب مسائل و موضوعاتی که در زندگی فردی و اجتماعی شیعیان به مقتضای تحولات سیاسی، اقتصادی جامعه ی اسلامی پیش می آمد، پاسخ های لازم را از مبانی شرعی استنباط می کردند.

علاوه بر تفاوتی که بین فقه اهل سنت و شیعه در کیفیت و کمیت منابع و هم چنین در شیوه ی استنباط و انسداد یا تداوم اجتهاد وجود دارد، برخی از ویژگی های فقهی شیعه مشتمل بر احکامی است که موجودیت و بقای آن را به عنوان یک نیروی فعال در طول تاریخ اسلام حفظ کرده است؛ از این رو به برخی از ویژگی هایی که مربوط به باب های مختلف فقه؛ نظیر فقه سیاسی، قضایی و اقتصادی است، اشاره می شود:

321 فقه سیاسی

بحث امامت گر چه یک بحث کلامی است؛ ولی دارای آثار فراوانی در فقه شیعه، به ویژه فقه سیاسی است؛ از جمله وجوب متابعت و فرمانبرداری از امامان و حرمت تمکین در برابر رهبری و ولایت حاکمانی که از نصب الهی محروم هستند.

حرمت متابعت از غیر امامان معصوم مسئله ای است که اثر آن در دیگر باب های فقه، از جمله در معاملات، باب مکاسب محرمه آشکار می شود؛ به عنوان

نمونه صفوان جمال آن گاه که شتران خود را جهت سفر حج به هارون کرایه می دهد و نهی امام موسی کاظم علیه السلام از این اجاره که سرانجام منجر به فروختن شتران او می شود شاهدهی بر این مسئله است.

ممکن است این سؤال در ذهن ایجاد شود که در صورت حرمت متابعت از حاکمان جور که در زبان شریعت از آن ها به طاغوت یاد شده است، حضور افرادی از شیعیان، هم چون علی بن یقطین در دربار بنی عباس که به سفارش امام موسی کاظم علیه السلام انجام می شد، چگونه قابل توجیه است؟

پاسخ این سؤال آشکار است؛ زیرا علی بن یقطین آن گاه که به عنوان وزیر هارون در دستگاه حکومتی او مشغول بود، در واقع کارگزار هارون نبود و در ولایت و سرپرستی او به سر نمی برد؛ بلکه کارگزار امام موسی کاظم علیه السلام بود و به فرمان و اذن خاص او در آن مقام قرار گرفته بود؛ بنابراین شیعه جز در مواردی که اذن خاص، یا عام از رهبران الهی خود داشته باشند، حق حضور در دستگاه حاکم و دخالت در امور اجتماعی مسلمانان را ندارد.

از دیدگاه شیعه حق حاکمیت خاص خداوند است: ان الحکم الا لله ⁽³⁷⁾ و این حق از طرف خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم واگذار شده است: النبی اولی بالمومنین من انفسهم ⁽³⁸⁾؛ پس از آن نیز به نص الهی به اولی الامر که از سوی او نصب و تعیین شده، انتقال یافته است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ⁽³⁹⁾ و هر حاکمی که از نصب الهی برخوردار نباشد، طاغوت است و همگان بر کفر به طاغوت موظف هستند: یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به. ⁽⁴⁰⁾

اثر اجتماعی فقه سیاسی شیعه آن گاه روشن می شود که با فقه سیاسی اهل سنت مقایسه شود. در فقه سیاسی اهل سنت، هر کس که به حاکمیت دست

یافت، هر چند که حاکمیت او به نص الهی نباشد و به غلبه، یا تعیین حاکم پیشین، یا بیعت جمعی از اهل حل و عقد باشد، مصداق اولوالامر بوده، اطاعت از او واجب می باشد.

فقه عامه در واقع نقشی جز مشروعیت بخشیدن به حاکمیت های بشری و استبدادهای عشیره ای و عصبیت های قومی ایفا نمی کند؛ به همین دلیل کسانی که در قلمرو این فقه زیست می کنند، همواره در چهارچوب جریان سیاسی حاکم هضم می شوند و هیچ گاه به عنوان یک نیروی مستقل احساس هویت نمی کنند؛ حال آن که فقه سیاسی شیعه هیچ گاه مشروعیت را به حاکمیت غیر الهی نمی بخشد، بلکه در همه حال انسجام سیاسی خود را بر محور عترت رسول خدا ﷺ باز می جوید.

نکته ی دیگر این که در فقه سیاسی شیعه مسئله ی اطاعت اولی الامر اصل و مسئله ی اجتناب از طاغوت فرع بر آن است و این هر دو فرع بر حاکمیت الهی و در جهت حفاظت و حراست از سنن دینی هستند؛ بنابراین هدف اصلی پاسداری از سنت و ممانعت از جایگزینی بدعت و تلاش برای انتقال پیام وحی است و این آرمان که بر همه ی تلاش های سیاسی شیعه سایه افکننده است قدرت تحرک شگفتی را بر رفتار سیاسی این گروه می بخشد.

دلایل کلامی شیعه بر ضرورت الهی بودن حاکمیت سیاسی جامعه، همان دلایلی است که بر ضرورت اصل نبوت اقامه می شود؛ یعنی همان گونه که نبوت خاص به یک عمر و یا یک نسل نیست، ضرورت ولایت الهی و لزوم گریز از حاکمیت طاغوت نیز به زمانی خاص اختصاص ندارد؛ بر این اساس شیعه در عصر غیبت نمی تواند حاکمیت های سیاسی را که فاقد پیوند و ربط الهی هستند، مشروعیت ببخشد.

باید توجه داشت که تبیین الهی حاکمیت، لازمه‌ی نگاه دینی به هستی است و اهل سنت را نیز از آن گریزی نیست؛ به همین دلیل اهل سنت بعد از تن دادن به واقعیت موجود که از ناحیه‌ی بنی امیه و بنی عباس بر آن‌ها تحمیل می‌شد، با دینی دانستن رفتار نسل نخست و حجت شمردن گفتار و کردار آنان، یا با خلط اراده‌ی تکوینی و تشریحی خداوند و یا راه‌های دیگری از این قبیل، درصدد توجیه دینی حاکمیت آن‌ها برآمدند.

بدهت و روشنی اصل فوق موجب شده است تا برخی بر این پندار باشند که شیعه در عصر غیبت چیزی جز مکتب اعتراض در برابر حاکمیت‌های موجود نیست و لازمه‌ی این پندار این است که تشیع در عصر غیبت با نامشروع خواندن همه‌ی حاکمیت‌های سیاسی هر نوع فعالیت سیاسی و اجتماعی را که با دخالت در امور اجتماعی مسلمانان همراه است حرام می‌داند و پیروان خود را نیز از آن منع می‌کند. از این دیدگاه تشیع در عصر غیبت تا ظهور دوباره‌ی امام زمان علیه السلام، دست دین را از سیاست کوتاه کرده است و با نامشروع دانستن فعالیت‌های حکومتی، سیاست صبر و انتظار را بر پیروان خود تحمیل می‌کند. این گمان که مستلزم کوتاه کردن دست تشیع و محدود کردن دین به زندگی فردی و اختصاصی افراد است، علاوه بر آن که نقصان تشیع در عصر غیبت و محرومیت انسان از احکام الهی و در نتیجه کاستی در حکمت و فیض خداوند را به دنبال می‌آورد؛ با فقه سیاسی تشیع و نیز عملکرد فقیهان شیعه در طول تاریخ ناسازگار است.

آنچه گمان فوق را تقویت می‌کند موقعیت سیاسی شیعه در عصر غیبت است؛ زیرا با اقتدار استبدادهای تاریخی عالمان شیعی همواره با نامشروع دانستن حاکمیت‌های موجود، از حضور مستقیم در فعالیت‌های سیاسی اجتناب

کرده و در موضع انتقاد دائمی در کنار گروه های ناراضی قرار گرفته و هیچ گاه جز به ضرورت، عملکرد مثبت از خود ارائه نداده اند و این در حالی بوده است که عالمان اهل سنت همواره در موضع انفعالی به مشروعیت حاکمیت کسانی فتوا داده اند که از راه غلبه به قدرت رسیده اند. این گروه ولایت فقیه را که در استمرار ولایت انبیا در عصر غیبت و به نیابت از امامان معصوم به طور عام برای افرادی که قدرت استنباط احکام الهی را داشته (اجتهاد) و از شرایط عملی لازم نیز بهره مند باشند (عدالت) وضع شده است، پدیده ای نوظهور و نوعی انحراف از اصول اعتقادی شیعه معرفی می کنند.

بحث رهبری سیاسی شیعیان و عهده داری مسائل اجتماعی از دیرباز در متون فقهی مطرح بوده، هر چند که کیفیت طرح این مسئله به مقتضای شرایط مختلف اجتماعی تغییر یافته است؛ زیرا در روزگاری که تشیع در جای جای مملکت اسلامی به عنوان اقلیت محکوم فاقد هرگونه قدرت سیاسی غالب بوده، مسائل اجتماعی اغلب از محدوده ی مسائل محله، ده یا روستا و در نهایت شهر تجاوز نمی کرده است و بخش های مدون فقهی نیز عهده دار پاسخ گویی به همین محدوده بوده است؛ از قبیل تعیین تکلیف اموال افراد غایب، ایتام، بی سرپرستان و حتی اجرای حدود و تعزیرات.

با پیدایش قدرت سیاسی شیعه، کتاب ها و رسائل فقهی به صورت گسترده تری تدوین می شدند؛ به عنوان مثال در دوران صفویه بالغ برده ها رساله ی مستقل درباره ی نماز جمعه تألیف شد، یا آن که در همین دوره و در دوران قاجار بحث ولایت فقیه که پیش از آن در ضمن مسائل دیگر ابواب فقهی مطرح شد، با عناوینی ممتاز و به صورت گسترده تری شکل می گرفت.

ولایت فقیه نسبت به مسائل اجتماعی مسلمانان چیزی نیست که در طول تاریخ فقه شیعه از ناحیه ی فقیهی طرح و طرد شده باشد، تنها اخلاقی که در این زمینه در میان فقهای شیعه وجود داشته، درباره ی حدود آن است و حداقل مقداری که فقهای شیعه در این مورد اظهار داشته اند، در حفظ هویت سیاسی تشیع به عنوان یک نیروی مستقل اجتماعی و تأمین تحرک سیاسی فعال آن ها کفایت می کرد.

برای توضیح مطلب فوق به ذکر این حداقل که منسوب به شیخ انصاری در کتاب بیع است می پردازیم؛ هر چند این کتاب فتوای او نیست و در کتاب خمس به فراتر از این مقدار نظر داده است.

شیخ انصاری پس از بیان مناصب اجتماعی فقیه درباره ی ولایت و عهده داری و اجرای مسائل اجتماعی شیعه، به عنوان سومین منصب فقیه، می گوید:

ولایت به معنای مستقل نبودن غیر فقیه در تصرف و مشروط بودن تصرف او به اذن فقیه و... و بر این معنای ولایت اخبار خاصه ای وجود دارد؛ این اخبار در وجوب رجوع مردم به فقیه و مستقل نبودن غیر فقیه در مصالحی که مطلوب شارع بوده و بر شخص معینی تکلیف نشده، وارد شده است؛ مانند حدود و تعزیرات و تصرف در اموال خردسالان، یا الزام مردم به خروج از حقوق دیگران و امثال آنان.

علاوه بر این، روایات دیگری است که بر وجوب رجوع به فقیه در امور اجتماعی که وظیفه ی شخص خاصی نیست؛ دلالت می کند و فقها را اولوالامر و صاحب ولایت می خواند؛ زیرا در عرف ظاهر اولوالامر و صاحب ولایت کسی است که رجوع به او در امور عمومی اجتماعی که شرع وظیفه ی شخص خاصی قرار نداده، واجب است؛ از جمله روایتی که از امام زمان (عج) نقل شده

است بر این امر دلالت می کند؛ او می فرماید: در حوادث واقعه باید به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا می باشم. ⁽⁴¹⁾ این روایت دلالت می کند که مرجع اصلی در رجوع به این راویان در حقیقت امام زمان (عج) می باشد. هم چنین روایتی که فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل می کند بر این امر دلالت می کند، در این روایت به علت نیاز مردم به امام اشاره می شود:

از جمله آن علل این است که ما هیچ فرقه ای از فرق و هیچ ملتی از ملل را نمی یابیم که بدون رئیس و مدیری به معاش خود ادامه دهد و باقی بماند؛ زیرا مردم در امر دین و دنیای خود ناچار از آن هستند. بنابراین از حکمت خداوند به دور است که در عین آن که می داند مردم ناچار از رهبر و محتاج به او هستند آن ها را بدون رهبر رها سازد. ⁽⁴²⁾

علاوه بر این در خصوص حدود، تعزیرات، حکومت ها، قضاوت ها و... روایاتی داریم که دلالت بر این می کند که این امور برای امام و رهبر مسلمانان است. در هر صورت شبهه ای در این نیست که در بسیاری از امور مردم بدون اذن و رضایت فقیه جواز تصرف ندارند... از آن جا که این گونه از امور بسیار فراوان و پراکنده است ناگزیر به عنوان یک قاعده کلی که در بر دارنده ی همه ی آن امور باشد، چنین می گوییم:

هر امری که تحقق خارجی آن وظیفه ی شخص خاصی است؛ مانند نظارت بر اموال فرزند خردسال که به عهده ی پدر است و یا اگر انجام آن امر وظیفه ی صنف خاصی است؛ مانند فتوا و قضاوت که وظیفه ی مجتهدان جامع شرایط است و یا وظیفه ی تمام کسانی است که قادر به انجام آن هستند؛ مانند امر به معروف، در همه ی این امور مطابق آنچه می دانیم عمل می شود؛ ولی اگر تحقق

امری مطلوب شارع بود و احتمال دادیم که این امر ممکن است در جواز یا وجوبش مشروط به فقیه باشد در این موارد واجب است به فقیه رجوع کنیم.⁽⁴³⁾ در بیان فوق، آن امور اجتماعی و حکومتی که دلیلی بر نظارت، یا حاکمیت فقیه هست مطابق با آن دلیل عمل می شود و در مواردی هم که لزوم مراجعه به فقیه یقین نداریم و در آن شک هستیم، بر مبنای اصول عملی و با دلیلی فقهاتی ملزم به رجوع به فقیه بوده و نظارت او شرط است.

حاصل آنچه گذشت این است که در فقه سیاسی شیعه در همه ی ادوار، اعم از دوران حضور پیامبر ﷺ یا امامان معصوم و یا دوران غیبت، حق حاکمیت خاص خداوند است و حاکم به نصب و عزل او مشخص می شود و مردم در انتصاب و عزل تشریعی آن نه تکوینی نقشی ندارند.

وظیفه ی مردم در حاکمیت، تشخیص انتصاب الهی است؛ یعنی همان گونه که آن ها موظف به شناخت پیامبر ﷺ و حاکمیت او هستند؛ بعد از پیامبر، به شناخت امام و در عصر غیبت به شناخت فقیه جامع شرایط موظف هستند و فعالیت های اجتماعی آن ها در پناه ارتباط با امام و نایب امام مشروعیت پیدا می کند. بنابراین اگر همه ی مردم، یا گروهی از اهل حل و عقد بر حاکمیت کسی اجتماع کنند که نصب الهی ندارد، حاکمیت آن فرد فاقد مشروعیت می باشد و اگر همه ی مردم بر حاکمیت و امامت کسی که از طرف خداوند نصب شده است، پشت کنند؛ بر اعتبار شرعی امامت او آسیبی وارد نمی شود.

در عصر غیبت جدا از دایره ی ولایت فقیه، نیابت عامه ی فقیه مقید به برخی از خصوصیات و قیودی است که قابل زوال است؛ نظیر فقاقت یا عدالت و...، زیرا فقیه مانند پیامبر و معصوم از علم و عملی الهی و تضمین شده برخوردار نیست و آگاهی او و هم چنین ملکات و رفتار اخلاقی او می تواند در معرض

تغییر و تبدیل قرار گیرد؛ مانند کسی که نسیان عارض او می شود، یا این که از دایره ی فتاوا و احکام شرعی عدول کرده و به ظلم گرایش کند؛ در این حال همان گونه که راءى مردم در اعتبار شرعی حاکمیت فقیه نقشی ندارد در عزل او نیز بی اثر است؛ به این معنا که عزل فقیهی که از حدود فقاہت و عدالت خارج می شود به فرمان خداوند است و به همین دلیل فقیهی که از شرایط نیابت خارج شود قبل از آن که مردم به آن آگاهی پیدا کنند از حاکمیت معزول می باشد و نقش مردم در این میان تنها تشخیص عزل اوست و در صورتی که مردم پس از آگاهی به فقدان شرایط نیابت عامه بر دوام حاکمیت او اصرار ورزند، این اصرار گرچه در عمل حاکمیت او را تداوم می بخشد؛ ولی موجب مشروعیت حاکمیت او نمی شود و در این حال حاکمیت او چیزی جز حاکمیت طاغوت نبوده و پذیرفتن ولایت و نظارت آن نیز معنای پذیرفتن ولایت و نظارت طاغوت است.

نکته ی دیگری که لازم به ذکر است این است که گرچه در عصر غیبت نیابت فقیه در ولایت به صورت عام است؛ ولی احکام ولایی بر خلاف فتاوی فقیهی قابل تعدد و تکرر نمی باشد و این مسئله در امور اجرایی و قضایی به یک معنا جاری است؛ یعنی بعد از آن که فقیهی با دارا بودن شرایط در همه، یا بخشی از امور واجد ولایت شد، زمینه ی ولایت نسبت به دیگر فقیهانی که از شرایط لازم برخوردار هستند، منتفی می شود و از این رو هیچ فقیه دیگری نمی تواند در عرض حکم ولایی صادر کند. در مسئله ی قضاوت نیز پس از آن که قاضی که شرایط لازم برای قضاوت را دارا بوده و رعایت کرده است، حکم نهایی را صادر کرد در صورتی که شاهد و بینه ی جدیدی اقامه نشود، حکم دیگری از ناحیه قاضی دیگر قابل صدور نیست.

322 فقه قضایی

در فقه قضایی شیعه، شیعیان اذن مراجعه به قاضی هایی را که از ناحیه ی حاکمان غیر الهی در جامعه منصوب شده اند، ندارند. در این مورد فقها به مقبوله ی عمر بن حنظله استناد کرده اند، او می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی دو نفر از دوستانمان که نزاعی در بین آن ها در مورد قرض، یا میراث وجود داشت و برای رفع نزاع به قاضی مراجعه کرده بودند، سؤال کردم؟ امام علیه السلام فرمود: هر که در مورد دعاوی حق، یا ناحق به ایشان مراجعه کند به طاغوت، یعنی قدرت حاکمه ی ناروا مراجعه کرده و هر چه را که به حکم آن ها بگیرد به حرام گرفته است؛ گر چه آنچه را دریافت می کند حق ثابت او باشد؛ زیرا آن را به حکم و رای طاغوت و قدرتی گرفته که خداوند دستور به کفر به آن داده است. خدای تعالی می فرماید: *یریدون ان یتحاكموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به؛* قصد می کنند تا نزد طاغوت محاکمه برند، حال آن که امر شده تا به او کفر بورزند. پرسیدم چه باید بکنند کامام علیه السلام فرمود: باید بنگرند و ببینند از شما چه کسی حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام مطالعه کرده و صاحب نظر شده و قوانین را شناخته است، بایستی او را به عنوان قاضی و داور بپذیرند؛ زیرا من او را حاکم بر شما قرار داده ام. ⁽⁴⁴⁾

در روایت فوق امام صادق علیه السلام به این آیه استدلال کردند که خداوند از طرح نزاع در نزد طاغوت نهی کرده و امر به کفر نسبت به او کرده است؛ بدیهی است که مفاد این آیه منحصر به زمان حضور امامان نبوده و در زمان غیبت نیز به قوت خود باقی است؛ بنابراین شیعیان در زمان غیبت نیز حق بردن نزاع به نزد طاغوت را ندارند.

از سوی دیگر، کسانی که در این روایت به عنوان مرجع رفع نزاع و قاضی برای شیعیان تعیین شده اند، همان فقهای آشنا به استنباط احکام هستند که زمان غیبت نیز حضور دارند و نصب آن ها مقید به زمانی خاص نمی باشد؛ از این رو آنچه در مورد فقه قضایی شیعه در زمان حضور ائمه علیهم السلام جریان دارد در زمان غیبت نیز به قوت خود باقی است.

3 2 3 فقه اقتصادی

مراد از فقه اقتصادی تشیع اشاره به آن بعد از احکام اقتصادی است که در قیاس با فقه عامه نقش برجسته ای در حفظ و استمرار موجودیت و هویت نیروی شیعی به عنوان یک نیروی فعال سیاسی در طول تاریخ اسلام داشته است.

خمس و زکات دو حکم از احکام ثابت و کلی اقتصاد اسلامی است که در کمیت و کیفیت گردآوری، کنترل و توزیع آن، بین آنچه مورد قبول فقه اهل سنت و فقه شیعه است، اختلاف می باشد.

خمس در فقه شیعه علاوه بر آن که یک پنجم مواردی؛ از قبیل غنیمت های جنگی، گنج ها و معادن را در بر می گیرد، شامل یک پنجم سود کسب افراد نیز می گردد؛ حال آن که مورد اخیر در فقه اهل سنت از موارد تعلق به خمس نیست.

مورد مصرف خمس و زکات گرچه در آیات قرآن مشخص شده، ولی در کیفیت گردآوری و توزیع آن دو اختلاف است.

در فقه شیعه درباره ی زکات، برخی چون شیخ مفید فتوا داده اند که زکات را در زمان حضور ائمه علیهم السلام باید به آن ها بدهند تا در مواردی که معین شده است مصرف کنند؛⁽⁴⁵⁾ ولی دیگران فتوا داده اند که پرداخت کننده ی زکات، تا زمانی

که امام معصوم تقاضا نکرده باشد، می تواند مستقیماً زکات را به موارد مصرف آن برساند، ولی امام چون موردی را مهم تر تشخیص دهد و تقاضای دریافت آن را کند، همگان موظف هستند که آن را از طریق امام به مصرف برسانند. در مورد مصرف خمس نیز فتوای فقهای شیعه این است که نیمی از آن باید به امام پرداخت شود و نیم دیگر، تنها در صورتی که امام تقاضای دریافت آن را نکرده باشد، از طریق مردم مستقیماً در اموری که معین شده است؛ مصرف می شود.

باید توجه داشت خمس و زکات آن گاه که به امام پرداخت می شود، سهم شخصی آن ها نیست تا از راه ارث به فرزندان آن ها منتقل شود، بلکه اموالی است که متعلق به مقام امامت بوده است و موارد مصرف شخصی ندارد؛ بنابراین قرار گرفتن امام در مرکز جمع و توزیع این اموال و عدم جواز پرداخت آن به خلفای بنی امیه و بنی عباس، موجب تقویت توان مالی تشیع و به ویژه رهبری آن جهت رفع نیازهای اقتصادی جامعه ی شیعی در ابعاد مختلف فرهنگی و سیاسی آن می شود.

احکام یاد شده درباره ی خمس و زکات که مربوط به زمان حضور امام معصوم علیه السلام است، با انتقال مسئولیت اجتماعی امام به نایب عام او در زمان غیبت نیز جریان می یابد.

آنچه درباره ی ویژگی های فقه سیاسی، قضایی و اقتصادی تشیع بیان شد، قوانین منسجم و مرتبطی است که در مجموع هویت سیاسی شیعه را حتی در قلمرو نظام سلطه ی خلافت تضمین می کند. تشیع با نظر به این قوانین فقهی مرکزیت سیاسی خود را مستقل از خلافت حاکم و هم چنین قوه قضایی خاص

خود را در درون نظام بیگانه حفظ کرده است و توان مالی لازم را برای استمرار آموزش های عقیدتی و تأمین درگیری و ستیزهای سیاسی پیدا می کند. اهل سنت با فقدان چنین قوانینی است که حاکمیت خلفا را به عنوان حاکمیت اولوالامر مشروع می شمارند و اطاعت می کنند و به قضاوت آن ها گردن می نهند، یا این که به عنوان جیره خواران دستگاه خلافت هرگز توان اقتصادی لازم را برای سازمان بخشیدن به مبارزه و مقاومت به دست نمی آورند. تشیع، با حفظ خصوصیات اعتقادی و برخورداری از فقه عملی خود و ضمن تغذیه ی فکری و آرمانی پیروان امامت، شرایط لازم را برای یک حرکت اجتماعی و استمرار آن در سطوح مختلف فراهم کرده است.

3-3- حرکت سیاسی تشیع

ویژگی های اعتقادی تشیع به تناسب بسط کمی و کیفی آن، نیروی اجتماعی ممتازی را ایجاد می کند. عملکرد سیاسی و حرکت اجتماعی این نیرو از سویی تابع وضعیت و توان داخلی آن است و از سوی دیگر به موقعیت خارجی آن در قیاس با دیگر نیروها بستگی دارد؛ به همین لحاظ رفتار اجتماعی این نیرو را به تناسب تحولات داخلی و خارجی ای که پیرامون آن روی می دهد، در بخش هایی ممتاز مورد مطالعه قرار می دهیم.

تبیین حرکت های سیاسی تشیع بعد از رحلت رسول خدا ﷺ و تعقیب آن تا دوره هایی که به قدرت سیاسی شیعه در بخش های مختلف جامعه ای اسلامی انجامید و تحقیق در چگونگی گسترش و حضور آن در جامعه ی ایران، از موضوعات ارزنده ای است که تفصیل آن از این مختصر که قصد پرداختن به زمینه های تحولات اجتماعی در ایران معاصر را دارد، خارج است؛ آنچه در پی می آید، نکاتی است که به اجمال حرکت سیاسی شیعه را توصیف می کند:

1. ستیز مستمر امامان شیعه.
2. هدفمند بودن مبارزه و هدف نبودن آن.
3. حساسیت حرکت سیاسی تشیع در سال های نخست.
4. گریز حرکت های سیاسی از مرکز جامعه ی اسلامی به سوی نواحی مرزی.

5. مقایسه ی دو مقطع رحلت پیامبر ﷺ و آغاز غیبت کبرا.

6. زمینه های انحراف در مراحل بسط حرکت های سیاسی.

3 3 1 ستیز مستمر امامان شیعه

دوره ی حضور امامان شیعه علی رغم فراز و نشیب های فراوان سیاسی به دلیل برخورداری آنان از عنصر عصمت و ویژگی مشترکی را داراست؛ در این مقطع درگیری و نزاع امامان شیعه با استبدادی که رفتار و کردار خود را به نام دیانت و سنت بر مردم تحمیل می کرد، یک نزاع و درگیری پیوسته و مستمر بود و گواه گویای این مدعا، به شهادت رسیدن همه ی امامان شیعه همراه با حساسیت سیاسی شهادت آن بزرگواران است؛ زیرا اگر حیات اجتماعی یک فرد فاقد اثر سیاسی باشد، رحلت او نیز نقشی در بر نخواهد داشت. عترت پیامبر ﷺ به دلیل آیاتی که در شاعن و مقام آن ها نازل شده بود، در جامعه ی اسلامی از احترام ویژه ای برخوردار بودند؛ مفاد برخی از احادیث که در شاعن آل رسول وارد شده است موجب آن بود که محبت و دوستی با آنان نشانه ی ایمان شمرده شود و دست آلودن به خون عترت، جنایتی نبود که با مصلحت کسانی که با داعیه ی دفاع از اسلام حاکمیت استبدادی خود را توجیه می کردند، سازگار باشد؛ بنابراین کشتار امامان شیعه و به وسیله ی بنی امیه و بنی عباس گواه آن است که آن ها راهی برای رفتار مسالمت آمیز با عترت، یا دست

کم پنهان داشتن کینه ی سیاسی خود نمی یافتند و بازتابی را که شهادت آنان در جامعه از خود باقی می گذاشت، کم تر از خطری می دیدند که در تداوم حیات آنان وجود داشت.

البته توضیح بیش تر نیازمند به تحقیق در حرکت و رفتار سیاسی هر یک از امامان شیعه است که در هر زمان با در نظر گرفتن موقعیت داخلی و خارجی اسلام و تشیع، سازمان یافته و استمرار پیدا کرده است.

3 3 2 هدفمند بودن مبارزه

امامان شیعه بر اساس مبانی اعتقادی تشیع در برابر خلافت موجود، بی تفاوت نبودند و با غیر مشروع دانستن خلافت ستیز با آن را وظیفه ی خود می دانستند؛ ولی این مبارزه، هدف اصلی حرکت سیاسی تشیع را تشکیل نمی داد. در نزد امامان شیعه هدف حفظ سنت و انتقال پیام آن به نسل های آینده بود؛ از این جهت هرگاه مبارزه رویاروی، یا حتی درگیری و عدم همکاری و همراهی با خلافت موجب از بین رفتن اساس سنت و آسیب دیدن اصل اسلام می شد، تا آن جا که بقای اسلام اقتضا می کرد دست از درگیری مستقیم بر می داشتند، یا آن که به همکاری می پرداختند. کناره گیری از مبارزه، یا همکاری که در مبارزه ی مستمر شیعه با عنوان تقیه شکل می گرفت، یک رفتار صرفاً سیاسی نبود و به صورت وظیفه ای شرعی بر حرکت سیاسی جهت می بخشید.

وجود تقیه ناشی از هدف مند بودن مبارزه و کور نبودن آن است؛ زیرا توجه به آرمان، ترسیم کننده ی استراتژی مبارزه و تعیین کننده ی تاکتیک ها و ابزارهای مناسب با آن می باشد؛ بنابراین تقیه راهی برای گریز از مبارزه و درگیری نیست بلکه امری است که با توجه به حاکمیت هدف بر مبارزه حاصل

می شود و امامان شیعه از تقیه به عنوان سپر مؤمن یاد کرده اند⁽⁴⁶⁾ و آن را شیوه و روش مشترک تمام امامان دانسته اند.⁽⁴⁷⁾

عملکرد بنیادین تقیه در مقایسه ی حرکت سیاسی تشیع با حرکت سیاسی دو گروه دیگر؛ یعنی اهل سنت و خوارج آشکار می شود. از آن جا که اهل سنت حاکمیت سیاسی موجود را توجیه دینی می کردند، هیچ گاه درگیر یک حرکت اجتماعی مستقل از آنان نمی شدند تا در چگونگی آن گرفتار تاءمل شوند. خوارج که مخالفان خود را کافر می دانستند، در برخورد با آن ها هدفی جز مبارزه نداشتند؛ یعنی در عمل، مبارزه با غیر هدف آن ها بود و بر این هدف، حتی اگر به نابودی خود آن ها و یا اساس اسلام منجر می شد، پای می فشرده. البته در هنگام شکل گیری خوارج، موقعیت اسلام به گونه ای نبود که ستیزه های داخلی، اساس اسلام را در معرض نابودی قرار دهد، اما طرز تلقی آنان از مبارزه و نیز روش آنان در این راه به حذف و نابودی خود آن ها انجامید.

333 حساسیت حرکت سیاسی تشیع در سال های نخست

حرکت سیاسی تشیع در هنگام رحلت پیامبر ﷺ در حالی شکل می گیرد که اسلام، با آن که تمام شبه جزیره ی عربستان را فراگرفته است، از درون و بیرون سخت آسیب پذیر است؛ از طرفی قدرت های جهانی ایران و روم، خطر وجود اسلام را احساس کرده اند و پیامبر ﷺ در بستر مرگ همه ی مردم مدینه را برای دومین بار جهت مقابله با امپراتوری روم بسیج کرده است؛ از طرف دیگر در درون شبه جزیره آن دسته از اعراب که بعد از فتح مکه و مشاهده ی قدرت اسلام، مجبور به تسلیم شده بودند، در گوشه و کنار شبه جزیره سر به عصیان برداشتند و متنبیانی چند، داعیه ی نبوت نمودند. هم چنین

با رحلت پیامبر، احتمال بازگشت برخی از قبایل تازه مسلمان به کفر هست و در مدینه نیز آن چنان که از سوره ی توبه بر می آید جریان نفاق در گروه هایی چند سازمان می یابد و یک اختلاف و درگیری داخلی کافی است تا اساس اسلام را در معرض نابودی قرار دهد؛ شکی نیست که در چنین شرایطی ایجاد درگیری داخلی اثری مثبت در بقای اسلام و تشیع ندارد، بلکه به نابودی هر دو می انجامد.

علی علیه السلام در خطبه ی شششنبه پس از تبیین وضعیتی که با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پیش آمد، سیاست خود را در عباراتی کوتاه و اندوه بار بدین سان بیان می دارد: فرائیت ان الصبر علی هاتا ءحجی فصبرت و فی العین قذی و فی الحق شجا؛ دیدم صبر بر آنچه پیش آمده سزاوارتر است؛ پس در حالی که در دیده خار و در گلو استخوان بود، صبر پیشه کردم. ⁽⁴⁸⁾

علی علیه السلام با گروه اندکی که بر حق او اصرار داشتند؛ مانند: سلمان، ابوذر، مقداد و... چه باید انجام می داد؟

یک راه دامن زدن به درگیری های داخلی بود، که ابوسفیان به حضرت علی علیه السلام آن را پیشنهاد کرد؛ ابوسفیان بعد از حادثه سقیفه ی بنی ساعده به حضرت علی علیه السلام گفت: ءغلبکم علی هذا الامر اذل بیت من قریش و اقلها، یعنی آیا در امر حاکمیت کسی که از پست ترین خانواده قریش و کمترین آنهاست بر شما غلبه کرد. ⁽⁴⁹⁾ بهترین دلیل بر باطل بودن این راه، پیشنهاد آن از جانب ابوسفیان بود، زیرا او با این پیشنهاد که نگاه قبیله ای به سیاست در آن موج می زدند، جز توسعه ی فتنه در مدینه و ایجاد زمینه برای بازگشت به کفر را جست و جو نمی کرد و این همان خطری بود که خلیفه نیز آن را به کسانی که از بیعت با او خودداری می کردند، گوشزد می کرد.

راه دیگر سکوت و همکاری مطلق با وضعیت موجود همراه با تأیید و مشروع خواندن آن بود؛ در این صورت بدعت هایی که از این پس شکل می گرفت، در قالب سنت برای همیشه استمرار می یافت و این امر پذیرفتنی نبود. موقعیت حساس پس از رحلت پیامبر ﷺ شیوه ای ظریف و دقیق از همکاری و رویارویی را طلب می کرد که ضمن محافظت از اصل اسلام، مانع از مشروعیت بخشیدن به انحرافی شود که در تاریخ اسلام آغاز شده بود و از آن پس در چهره ی ستم های آشکار بنی امیه و بنی عباس تداوم می یافت. شهادت و چگونگی تدفین کسی که در باور همگان، عزیزترین فرد نزد پیامبر ﷺ و هم چنین موضوع آیه ی تطهیر بود، در فاصله ای کم تر از صد روز بعد از رحلت پیامبر، سئوالی است که برای همیشه در خاطره ی تاریخ باقی خواهد ماند.

خودداری ابتدایی علی علیه السلام از بیعت و چگونگی اخذ بیعت از او و نیز همکاری های بیست و پنج ساله ای او در دفاع از حریم اسلام، مبین سیاستی است که علی علیه السلام برای حفظ کیان اسلام ناگزیر در پیش گرفته بود. حاکمیت سیاسی جامعه ی اسلامی بعد از رحلت پیامبر، سرانجام به اقتدار عصبيت قومی بنی امیه و بنی عباس انجامید و در تمام این مدت تشیع با توجه به شرایط اجتماعی مختلف، با حفظ اصولی که از آغاز بر مبارزاتش حاکم بود، در نقطه ی مقابل آن قرار می گرفت.

334 گریز حرکت های سیاسی تشیع از مرکز به نواحی مرزی

حرکت های سیاسی تشیع در دو سده ی نخست بیش تر در مرکز جامعه ی اسلامی متمرکز بود؛ نظیر خلافت امام علی علیه السلام؛ قیام امام حسین علیه السلام که در مسیر مدینه، مکه و کوفه انجام شد؛ قیام توابین و مختار در کوفه؛ قیام زید بن

علی بن حسین و قیام عبدالله بن حسن مثنی معروف به نفس زکیه در حجاز، قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن در زمان خلافت عباسیان در عراق و قیام فرزندان زید در حجاز و عراق.

اوج ستیز و درگیری آشکار تشیع با خلافت در حرکت خونین امام حسین و شهادت او و اسارت فرزندان رسول خدا ﷺ متجلی است. واقعه ی کربلا حادثه ای است که مشروعیت خلافت موجود را بیش از پیش در جامعه ی اسلامی خدشه دار می سازد و این واقعه، سرمشقی شایسته برای همه ی ستیزهایی می شود که از آن پس در تاریخ اسلام شکل می گیرد. با حادثه ی کربلا، تشیع علاوه بر امواج فکری خود، موج سیاسی نوینی را در جامعه ی اسلامی ایجاد کرد، به گونه ای که تمام قیام های سیاسی پس از شصت و یک هجری، حتی قیام بنی عباس در برابر بنی امیه، به طور مستقیم یا غیر مستقیم از آن بهره می جستند.

مبارزات سیاسی تشیع، علی رغم بازتاب های سیاسی وسیع و موفقیت های نظامی کوتاهی که در برخی از آن ها به دست آمد، به سرعت سرکوب می شدند. سرکوب شدید نهضت های شیعی که با کشتار بی وقفه ی علویان در دوران بنی عباس ادامه یافت، حرکت های سیاسی شیعه را به گریز از مرکز واداشت؛ به این معنا که در نهایت حرکت سیاسی شیعیان بیش تر در نواحی مرزی جامعه ی اسلامی که به گونه ای دور از قدرت مرکزی استبداد بود، فرصت بروز و ظهور یافت. این در حالی است که اندیشه های شیعی و حرکت اعتقادی آن در مرکز جامعه ی اسلامی از حضوری مستمر برخوردار بود و همواره با تأثیر گذاردن بر گروه های مخالف، آن ها را به واکنش و موضع گیری فعالی می کشاند.

شیعیان و ساداتی که از تیغ خلافت می‌گریختند، در نواحی دوردست جامعه اسلامی زندگی سیاسی خود را ادامه می‌دادند. کوه‌های صعب‌العبور دماوند که مانع نفوذ قدرت عباسیان بود، محیطی مناسب برای فراریان علوی محسوب می‌شد و از این جهت اسلام در این منطقه اول بار به وسیله‌ی این دسته از شیعیان تبلیغ شد و از آن پس نیز مهد حکومت‌های شیعی باقی ماند.

نواحی مغرب جامعه‌ی اسلامی نیز از دیگر مراکز حضور شیعیان است و تشکیل دولت ادرسیان در مغرب (172 ه. ق) و دولت علوی در طبرستان (250 ه. ق) از جمله حرکت‌های سیاسی شیعی است که پیش از غیبت کبرا در این مناطق به ثمر می‌نشیند.

335 مقایسه‌ی دو مقطع رحلت پیامبر ﷺ و آغاز غیبت کبرا

حیات فکری و سیاسی اسلام در چهره‌ی عام آن، که گروه‌های مختلف، از جمله تشیع را در بر می‌گرفت، پس از گذشت سه سده در موقعیت نوینی قرار می‌گیرد.

سده‌ی سوم، هنگام غیبت صغرا و نیمه‌ی اول سده‌ی چهارم (329 ه. ق) آغاز غیبت کبرا است؛ در این مقطع اسلام در معنای گسترده‌ی خود و نیز تشیع که چهره‌ی خاص اسلام است، در این مقطع اسلام در معنای گسترده‌ی خود و نیز تشیع که چهره‌ی خاص اسلام است، از موقعیت تثبیت شده و مطمئنی برخوردار هستند؛ این در حالی بود که در هنگام رحلت پیامبر ﷺ وضعیت هر دو متزلزل و آسیب‌پذیر بود. در سال یازدهم هجری اسلام در درون شبه جزیره موقعیتی آسیب‌پذیر داشت و از بیرون نیز از ناحیه‌ی قدرت‌های ایران و روم مورد تهدید بود. در زمان رحلت پیامبر ﷺ تشیع در معنا و مفاد عمیق اعتقادی و سیاسی خود که با اعتقاد به ولایت تکوینی و عصمت امام و ولایت

تشریحی الهی او به عنوان بخشی از اصول دین همراه بود، جز در نزد افراد معدودی از یاران خاص پیامبر ﷺ و از بخشی از اصول دین همراه بود، جز در نزد افراد معدودی که از یاران خاص پیامبر ﷺ و از آشنایان به اسرار رسالت و نبوت مانند، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و اویس ناشناخته بود.

جامعه ی اسلامی که توحید و رسالت را شرط اسلام می دانست، علی رغم ایمان، باور و اعتقاد نسبت به غیب، از شناخت تفصیلی مقام معنوی انسان کامل و از معرفتی دقیق نسبت به عصمت و طهارت نبوی بی بهره بود.

برخورد مسلمانان با واقعه ی غدیر و خلافت علی علیه السلام در دوران حاکمیت پنج ساله ی او بیش تر متوجه ابعاد سیاسی مسئله بود و کم تر به ابعاد کلامی و اعتقادی آن توجه داشت؛ ولی در زمان شروع غیبت کبرا، اسلام به عنوان فرهنگ غالب در سراسر جهان متمدن آن روز استیلا یافته بود، چندان که هیچ خطر سیاسی، اساس اسلام را مورد تهدید قرار نمی داد و حرکت های سیاسی ای که از این پس در برابر خلافت بنی عباس خودنمایی می کرد، در چهره ی اسلام و با شعارها و گرایش های شیعی مطرح می شدند. بنابراین گرچه قدرت سیاسی بنی عباس در معرض تزلزل قرار گرفته بود؛ اما این امر هرگز اصل و اساس حرکت اسلامی را در معرض خطر قرار نمی داد.

تشیع در این مقطع از لحاظ سیاسی در سراسر جامعه ی اسلامی به عنوان نیرویی بالقوه حضور داشت و پس از ضرباتی پیاپی که در نواحی مرکزی تحمل کرد و گریزهای مکرری که به نواحی مرزی داشت، اولین جوانه های قدرت سیاسی تشیع به رشد و شکوفایی رسید و از نظر اعتقادی نیز اندیشه های شیعی در نواحی مختلف اسلامی محور مجادلات و استدلالات بحثی و درسی قرار گرفت.

دولت ادریسیان در مغرب (در پایان سده ی دوم) و دولت علوی در طبرستان (در نیمه ی سده ی سوم) از اولین حرکت هایی بودند که پیش از آغاز غیبت با بهره گرفتن از جاذبه های سیاسی شیعه در مقابل بنی عباس توان حیات و دوام یافتند. دولت علوی اطروش دولت شیعی دیگری است که در آغاز سده ی چهارم در منطقه ی طبرستان و دیلم قدرت می گیرد. دولت فاطمیان (297-567 ه. ق) در شمال آفریقا و مصر؛ دولت حمدانیان (323-356 ه. ق) در نواحی سوریه و ادنه؛ دولت بنی عمار در طرابلس (در اواخر سده ی پنجم و اوایل سده ی ششم) و دولت بنی مرداس در شام (در سده ی پنجم) از جمله قدرت های شیعی هستند که در سده ی چهارم و پنجم در غرب جامعه ی اسلامی بیش ترین نیروی خود را در دفاع از سرزمین اسلامی و نزاع با رومیان به کار بردند. آل بویه، قوی ترین دولتی است که هم زمان با غیبت کبرا تأسیس شد و بیش از صد سال (تا سال 447 ه. ق) به حیات خود ادامه داد.

336 بسط حرکت های سیاسی و زمینه های انحراف

بین دو حرکت سیاسی و اعتقادی تشیع، امتیازی اساسی وجود دارد که از خصلت مسائل اعتقادی و سیاسی ناشی می شود. ویژگی مسائل اعتقادی، حرکت بطیء و تدریجی آن هاست. انتقال مسائل اعتقادی، خصوصاً به گونه ای که در زندگی اجتماعی افراد مؤثر باشد، نیازمند تعلیم، تعلم، تفکر، تامل و نیز محتاج ممارست و سلوک اجتماعی است و این همه به ویژه نسبت به مسائلی که با زیست جمعی مردم مرتبط است، نمی تواند در یک مقطع زمانی خاص، منطقه ی وسیعی را پوشش دهد، یا از منطقه ی گسترده رخت بربندد. جامعه ای که زمانی را با اعتقاد و فرهنگی خاص گذرانده است، به کندی از باور و اعتقاد گذشته ی خود دست می شوید و به باور اعتقادی نو گرایش پیدا می کند.

اما خصلت مسائل سیاسی، حرکت سریع آن است. همان گونه که با یک پیروزی و یا شکست، منطقه ای وسیع در حوزه ی اقتدار سیاسی یک نیرو قرار می گیرد، یا از حضور یک قدرت خالی می شود، جاذبه های سیاسی حرکت های اجتماعی نیز سریع تر از امواج اعتقادی آن قبض و بسط می یابد. رشد سریع و دفعی حرکت های سیاسی که با استفاده از زمینه های سیاسی موجود و گاه با در هم ریختن قدرت رقیب همراه است، سبقت و پیش تازی امواج سیاسی را نسبت به حرکت های اعتقادی نشان می دهد؛ به گونه ای که حرکت های سیاسی در مرزهای نوین خود، گروه های جدیدی را که هنوز با مبانی اعتقادی شیعه آشنایی کافی نداشتند و یا مائنوس نبودند، پوشش می دهد و این مسئله منطقه ای را ایجاد می کند که علی رغم حضور جاذبه های سیاسی و وجود اقتدار سیاسی، آموزش های اعتقادی، ضعیف و کم رنگ است.

شکی نیست که حرکت اعتقادی باید با استفاده از فرصت های سیاسی و با بهره گیری از اهرم های سیاسی نوینی که در اختیار او قرار می گیرد، به توسعه ی ابعاد اعتقادی خود همت گمارد؛ ولی از آن جا که حرکت اعتقادی با آموزش، تعلیم و تعلم علمی و عملی همراه است، هرگز سرعت توسعه ی حرکت های سیاسی را پیدا نخواهد کرد.

پیشی گرفتن حرکت سیاسی و تشکیل منطقه ای که امواج سیاسی بدون برخورداری از مبانی اعتقادی لازم حضور دارند، موجب انحراف حرکت سیاسی می گردد؛ این انحراف، بیش تر توسط کسانی ایجاد می شود که بدون آشنایی، یا تعهد نسبت به مبانی اعتقادی تشیع، قصد بهره گیری از جاذبه های تشیع را دارند و بدین ترتیب با سوار شدن بر امواج ناشی از حرکت سیاسی تشیع، از سلوک در چهار چوب اعتقادی آن عدول می کنند.

انحرافات‌ای که از این طریق در تاریخ تشیع ایجاد شد، در سده‌های اولیه به ایجاد فرقه‌های جدید شیعی انجامید و در سده‌های بعدی بیش‌تر در حد یک انحراف سیاسی باقی ماند و به استبدادی تبدیل شد که با حفظ شعارهای سیاسی شیعی با حرکت‌های اعتقادی آن درگیر بود. این دوگانگی از آن جهت است که در سده‌های نخستین به ویژه در زمان حیات امامان علیهم‌السلام با آن که تشیع به عنوان یک آیین الهی در نزد آشنایان و نزدیکان به آن، دارای حدود و مرزهای مشخصی بود؛ اما شاخص‌های علمی آن در سطح جامعه‌ی اسلامی برای همگان معین نبود و از این رو زمینه‌ی گسترده شدن انحراف و ایجاد فرقه‌های جدید وجود داشت؛ به عنوان مثال کیسانیه و زیدیه دو فرقه از فرقه‌های مذهبی شیعه هستند که در شرایط مذکور ایجاد شدند. (کیسانیه، پیروان محمد حنفیه که فرزند علی علیه‌السلام می‌باشند و او را همان امام غایب می‌دانند و زیدیه، به امامت زید که فرزند امام چهارم است، معتقدند.) در تاریخ هیچ شاهد قابل اعتمادی نمی‌یابیم که بر اساس آن محمد حنفیه و یا زید داعیه‌ی رهبری مستقل یک فرقه‌ی مذهبی خاصی را داشته باشند؛ بلکه شواهد تاریخی گویای این مطلب است که امامان شیعه در شرایطی که اختناق سیاسی بیش از همیشه آن‌ها را محدود می‌ساخت، با تأیید این افراد و یا از طریق آن‌ها برخی از حرکت‌های سیاسی شیعه را ایجاد، هدایت و کنترل می‌کردند.

شهادت و مرگ این افراد از یک سو و جاذبه‌ی سیاسی حرکت آن‌ها در میان مردمی که آگاهی کافی از عقاید شیعی نداشتند از سوی دیگر، موجب شد تا برخی به منظور استفاده از موج سیاسی‌ای که توسط آن‌ها ایجاد شده بود، به فرقه‌سازی دست یازند.

بدیهی است که با ظهور شاخص های علمی شیعه در سطح جامعه ی اسلامی که نتیجه ی دو سده تلاش فکری امامان شیعه است و تدوین آثار شیعه که هم زمان با غیبت صغرا به صورت جوامع روایی و فقهی شکل می گیرد، زمینه ی فرقه سازی هایی از این گونه کم تر شد و انحرافات بعدی بیش تر در حد انحرافات سیاسی باقی ماند.

مسئله ی فرقه سازی، از سده های سوم و چهارم در جامعه ی اسلامی و در تشیع سیر نزولی پیدا کرد و این سیر نزولی تا سده ی سیزدهم ادامه یافت؛ در این سده موج جدیدی از فرقه سازی در بخش های مختلف جامعه ی اسلامی ایجاد شد که از زمینه ها و انگیزه های سیاسی جدیدی تغذیه می کرد و به سرعت نیز رو به افول نهاد و این مسئله ای است که از این پس در مباحث آینده به جست و جوی علل آن خواهیم پرداخت.

تاریخ سیاسی شیعه در زمان آل بویه شاهد حرکتی است که در حد یک انحراف سیاسی باقی ماند. حکومت آل بویه با طرح شعار شیعی در جامعه ی اسلامی توسعه ای چشمگیر یافت؛ ولی حاکمیت سیاسی آن به سرعت در قالب نظام شاهنشاهی و در حد یک حرکت سیاسی مستقل از مبانی عقیدتی شیعی بر جای ماند.

آن گاه که حرکت سیاسی، مستقل از جریان اعتقادی تشیع به حیات خود ادامه دهد، مرکزیت اعتقادی تشیع به عنوان یک نیروی مستقل سیاسی در عرض آن به موجودیت خود ادامه می دهد و بدین ترتیب برخورد بخشی از تشیع که به اصول اعتقادی خود آشنا و متعهد است، با حرکت سیاسی موجود، برخورد سیاسی جدیدی به وجود می آورد که در قلمرو اعتقادات شیعی شکل می گیرد.

نیروهای شیعی موظف هستند با در نظر گرفتن شرایط مختلف اجتماعی، بدون آنکه به حرکت های منحرف سیاسی مشروعیت بخشند، ستیز هدفمند خود را دنبال کنند، که این ستیز، بنابر مقتضیات مختلف زمان شکل های گوناگونی را پیدا می کند؛ به عنوان مثال، حاکمیت سیاسی آل بویه گرچه بر مبنای فقه سیاسی شیعه سازمان نیافت؛ ولی درگیری رویاروی با آن نیز هرگز حرکت سیاسی بخردانه ای محسوب نمی شد؛ زیرا پس از اختناق شدید بنی عباس که فضای مساعدتری برای گسترش اندیشه های شیعی به وجود آمد، درگیری مستقیم با حاکمیت موجود به نفع رقیبانی بود که سیاست پیشین بنی عباس را تعقیب می کردند. بنی عباس نیز سرانجام با استقبال از سلجوقیان فرصت سیاسی اندکی را که در سده ی چهارم هجری برای گسترش اندیشه های شیعی ایجاد شده بود، مورد هجوم قرار داد و با به تاراج بردن محله ی شیعه نشین بغداد حوزه ی پرفروغ تشیع را در هم ریخت و شیخ طوسی را ناگزیر از گریز به نجف و تأسیس حوزه ی علمی شیعی در آن جا کردند.

خلاصه

امامان شیعه ضمن حراست از مبانی توحیدی اسلام، در تأمین منابع و تعیین مسیر و جهت اندیشه های کلامی، فلسفی و عرفانی جامعه ی اسلامی نقشی تعیین کننده داشته اند. کلام شیعه با حفظ چهره ی برهانی خود با فلسفه ی اسلامی هم آهنگ است و بین فلسفه و عرفان شیعی هم سویی است. انزوای عترت، بعد از رحلت پیامبر ﷺ نه تنها احکام جزئی بلکه قوانین کلی را متروک ساخت.

رواج شیوه های ظنی موجب پراکندگی آرای فقهی شد.

اهل سنت در سده ی چهارم باب اجتهاد را مسدود کردند.

شیعه پس از بالغ بر سه سده ارتباط با وحی و عترت حدود چهارصد اثر،
مشمول بر سنت رسول خدا و آثار امامان معصوم تدوین کرد.

بحث امامت یک بحث کلامی است؛ ولی دارای آثار فقهی فراوانی به ویژه در
فقه سیاسی است. فقه سیاسی شیعه هیچ گاه مشروعیت را به حاکمیت غیر الهی
نمی بخشد.

دلایل کلامی شیعه بر ضرورت الهی بودن حاکمیت سیاسی، همان دلایلی
است که بر ضرورت اصل نبوت اقامه می شود.

تبیین الهی حاکمیت لازمه ی نگاه دینی بر هستی ست و اهل سنت نیز بعد از
تن دادن به حاکمیت موجود، در صدد توجیه دینی آن برآمدند.

در فقه سیاسی شیعه در همه ی ادوار و از جمله در دوران غیبت، حاکمیت
خاص خداوند است و مردم در عزل و نصب شرعی نه تکوینی آن نقش ندارند.
در عصر غیبت، نیابت عامه ی فقیه مقید به برخی از خصوصیات قابل زوال
است.

احکام ولایی بر خلاف فتاوی فقهی قابل تعدد نیست.

در فقه قضایی شیعه، شیعیان اذن مراجعه به قاضی هایی را که از ناحیه ی
حاکمان غیر الهی نصب شده اند، ندارند.

فقه اقتصادی شیعه، توان مالی تشیع و به ویژه رهبری آن را جهت رفع
نیازهای اقتصادی جامعه ی شیعی در ابعاد فرهنگی و سیاسی آن تأمین می کند.

فقه سیاسی، قضایی و اقتصادی شیعه، هویت سیاسی شیعه را حتی در قلمرو
نظام سلطه ی خلافت تضمین می کند.

تقیه ناشی از هدفمند بودن مبارزه و هدف نبودن آن است.

حرکت سیاسی تشیع در سال های نخست بسیار حساس است. حرکت های سیاسی تشیع در سده های نخست به تدریج در نواحی مرزی جامعه ی اسلامی مستقر شد. در آغاز سده ی چهارم هنگام غیبت کبرا جامعه ی اسلامی و تشیع بر خلاف هنگام رحلت پیامبر، هر دو از ثبات و استقرار سیاسی برخوردار بودند.

رشد سریع و دفعی حرکت های سیاسی و پیشی گرفتن آن نسبت به حرکت های اعتقادی، منطقه ی آسیب پذیر اعتقادی و زمینه ی انحراف سیاسی را پدید آورد. زمینه های انحراف در سده های نخستین بیش تر به فرقه سازی مذهبی انجامید. هرگاه حرکت سیاسی مستقل از جریان اعتقادی به حیات خود ادامه دهد، مرکزیت اعتقادی تشیع به عنوان یک نیروی مستقل در عرض آن به موجودیت خود ادامه می دهد.

4. واقعیت اجتماعی تشیع از صفویه تا قاجار

4-1- اقتدار ایل خانانان و قدرت اجتماعی مذهب

پس از آل بویه، خلافت بغداد قدرت های سیاسی متعددی را که در نواحی مختلف جامعه ی اسلامی ظهور می کردند، رسمیت بخشید. خلافت بغداد با داعیه ی جانشینی شرعی رسول خدا، در واگذاری تاج و تخت به قدرت های عشیره ای و ایلی مسلط، در واقع نقش کلیسا در سده های میانه (قرون وسطی) را ایفا می کرد و خلافت بدین سان تا سال 656 ه. ق که سال سقوط آن به دست هلاکو خان مغول است، ادامه یافت.

حمله ی مغول تهاجم نظامی گسترده ای بود که با استفاده از درگیری های موجود در میان حاکمان جوامع اسلامی و ضعف آن ها و بی آن که از توجیهی دینی برخوردار باشند و تنها با استفاده از زور انجام شد؛ مسلمانان اعم از شیعه

و سنی همه به یک اندازه در معرض تیغ سپاهیان مغول قرار گرفتند و مقاومت های مستقلی که در شهرها و روستاهای مختلف در برابر آن ها انجام می شد، با بی سابقه ترین کشتارها سرکوب می گشت.

مذهب اولیه ی مغول ها شمن بود؛ ولی در هنگام تسلط بر ایران با همراهی جمعی از بوداییان و کشیشان مسیحی، سیاست تبلیغ این دو مذهب را نیز دنبال کردند و برخی از آن ها به آیین مسیحیت گرویدند.

جامعه ی اسلامی گرچه در برابر هجوم سیاسی مغول تاب نیاورد، ولی فرهنگ و تمدن اسلامی حضور قوی و توانمند خود را بر آن تحمیل کرد، به گونه ای که مغول نیز مانند استبداد بنی امیه و... ناگزیر از توجیه دینی خود شدند.

در سده ی هشتم پس از هجوم های سده ی هفتم، دیگر بار فرصت برای مقاومت های سیاسی و نظامی و تشیع به وجود آمد. سربداران در خراسان، مرعشیان در مازندران و نهضت پیش گامان مهدی در خوزستان، از جمله قیام های سیاسی شیعه هستند که تا دوران هجوم تیمور و حتی پس از آن در بخش های مختلف ایران به حیات خود ادامه دادند.

علی رغم حضور فکری و سیاسی فزاینده و فعالی که تشیع در تمام مدت داشت، ساخت سیاسی قدرت قبل و بعد از حاکمیت ایل خانان مغول؛ یعنی در دوران سلجوقیان، خوارزمشاهیان و تیموریان تا زمان حاکمیت قاجار، ایلاتی و عشایری است. مناسبات و روابط ایلاتی، خوانین را از توان نظامی ای بهره مند ساخته بود که با تکیه به آن از نفوذ اجتماعی و حتی حاکمیت سیاسی برخوردار می شدند؛ در این میان حضور باور و معرفت دینی در کنار عصیانی که به

انسجام ایلی منجر می شد، موجب گشت تا این عصیبت نیز از پوشش دینی استفاده کند و در مواردی در قلمرو توقعات دینی جامعه گام بردارد.

بسط و توسعه ی اندیشه های شیعی که پیش از این در اصول و فروع اعتقادی شیعه شرح آن گذشت مانع از این می شد که حاکمیت های موجود با همه ی تلاش هایی که برای توجیه دینی خود می کردند، از مشروعیت دینی برخوردار شوند؛ به همین دلیل تشیع در طول تاریخ هرگاه فرصت می یافت، اعتراض خود را به حاکمیت های موجود در قالب رفتار سیاسی خود سازمان می داد و تشیع با همه ی تلاش های سیاسی پراکنده ای که انجام داد، هرگز نتوانست نظام مطلوب خود را استقرار بخشد؛ زیرا قدرت رقیب او؛ یعنی، استبداد متکی بر مناسبات ایلی بود و قدرت تشیع مانند هر نیروی مذهبی دیگر مبتنی بر آموزش های دینی و تعلیم و تعلم های مستمری بود که در نظام شهری بیش تر امکان وجود پیدا می کند؛ بنابراین قدرت مذهبی بیش تر قدرت شهری است و شهر با سکون و ثباتی که دارد، در برابر ایل که از تحرک و توان نظامی بهره مند است، همواره آسیب پذیر بوده است و حاکمیت سیاسی شهر در طول این مدت به دست کسانی بوده است که از قدرت نظامی ایلی بهره مند هستند.

خصلت شهری آموزش های دینی، مستلزم نفی باور دینی از حوزه ی زندگی ایلی و عشیره ای نیست؛ بلکه ایلات و عشایر نیز از باور دینی بهره مند می باشند؛ این باور، در نزد آن ها کم تر با تفکر و تامل همراه است و در مناسبات اجتماعی نیز کم تر ظاهر می شود؛ از این رو مناسبات اجتماعی ایلاتی بیش تر در چهره ی عادات قومی و بر محور عصیبت و در قالب اقتدار سیاسی خان شکل می گیرد. البته در صورتی که آموزش های دینی در درون عشیره گسترش پیدا کند و با حفظ چهره ی الهی، مقتضی نیروی اجتماعی مستقلی باشد، به

تناسب توسعه ای که آموزش های یاد شده پیدا می کنند، نیروی دیگری نیز در درون عشیره در کنار خان، ظاهر می شود و آن، نیروی مذهبی است که در پیرامون رهبران دینی تمرکز می یابد. حتی در برخی موارد، رهبری دینی ایل می تواند با قرار گرفتن در مرکز روابط عشیره ای از موقعیت اجتماعی خان برخوردار شود و در این صورت ایل مانند وقتی که فاقد رهبری دینی است، یک قطبی خواهد بود و رهبری دینی با استفاده از این موقعیت، از امکانات سیاسی و نظامی بالفعلی که در مناسبات عشیره ای وجود دارد، در جهت آرمان های دینی استفاده خواهد کرد؛ این مسئله همانند بهره ای است که ابوطالب از موقعیت اجتماعی بنی هاشم برای حمایت از پیامبر اسلام ﷺ برد؛ زیرا با حمایتی که به عنوان بزرگ بنی هاشم از پیامبر ﷺ کرد، امکانات موجود در این گروه را در راه آرمان های دینی پیامبر ﷺ به کار گرفت؛ به همین جهت برخی از بنی هاشم، صرف نظر از مسئله ی باور به اسلام یا کفر، در شعب ابی طالب گرفتار محاصره ی اقتصادی شدند. با مرگ ابوطالب و جانشینی ابولهب، پیامبر ﷺ از این حمایت اجتماعی محروم شد و بدین ترتیب سخت ترین روزهای زندگی پیامبر و مسلمانان که به مهاجرت آن ها به مدینه انجامید، آغاز گشت.

ظرفیتی که مناسبات ایلی در تحمل رهبری مذهبی می تواند داشته باشد، مسئله ای است که در تبیین قدرت سیاسی شیعه و خصوصاً چگونگی پیدایش حاکمیت صفویه در سده های دهم و یازدهم مؤثر است.

رهبران دینی آن گاه که از اقتدار ایلی برای آرمان های مذهبی استفاده می کنند، از مناسبات و روابط بهره می برند که در ذات خود، چهره ای دینی ندارد؛ زیرا هر چند دین با روابط خانوادگی و بخشی از مناسبات خونی و عشیره ای

مخالفت ندارد، ولی انسجام و اقتداری که از ناحیه ی نظام ایلاتی نه بر اساس معرفت و اعتقاد دینی حاصل می گردد، در اوج همکاری سیاسی با رهبری مذهبی، نسبت به عملکرد مذهبی خود، خنثی و غیر حساس است و این از آن جهت است که در شرایط بهره وری رهبران دینی از موقعیت اجتماعی و سیاسی خان، اگر باور و آگاهی دینی در سطح گسترده و عمیق به جذب و هضم روابط عشیره ای نپرداخته باشد و مناسبات ایلی و عصییت های مربوط به آن هم چنان به حیات خود ادامه دهند، استفاده ی رهبر دینی از اقتدار موجود، استفاده ای اتفاقی و به تعبیری مکانیکی است و جهتی که در این حال رهبران مذهبی به حرکت سیاسی ایل می دهند، جهتی خارجی و عارضی است؛ زیرا افرادی که در قلمرو مناسبات عشیره ای عمل می کنند، رفتار خود را مطابق با اراده و خواست خوانین سازمان می دهند؛ آن ها از کسی که در مرکز قدرت سیاسی قرار گرفته است، در هر حال، حتی زمانی که عملکرد او چهره ای دینی ندارد، تبعیت می کنند و به همین دلیل، رفتار و سلوک دینی رهبران، واقعیتی نیست که از دل مناسبات موجود جوشیده باشد.

رفتار دینی رهبران اجتماعی آن گاه از متن مناسبات اجتماعی می جوشد که آن مناسبات بر اساس باور و اعتقاد دینی مردم شکل گرفته باشد؛ زیرا در این حال هرگاه عملکرد رهبری از محدوده ی ضوابط دینی خارج شود، جامعه از حمایت سیاسی خود نسبت به او دست خواهد کشید و اگر مناسبات ایلی از انسجام دینی بی بهره باشد و در چهارچوب برخورد حسی عاطفی عشیره ای سازمان یافته باشد، رفتار اجتماعی افراد، اگر در مواردی مخالف و رویاروی با عملکرد دینی رهبران مذهبی نباشد بدون شک مقید به آن هم نخواهد بود و نتیجه ی این امر، آن است که رهبران سیاسی ایل، حتی زمانی که دینی عمل می

کنند، خود را دارای اقتداری می بینند که وابسته به رفتار دینی آن ها نمی باشد و به همین دلیل هرگاه اندیشه، یا تعهد دینی در آن ها به ضعف گراید، ضمانتی برای تداوم عملکرد دینی آن ها باقی نمی ماند. هم چنین هنگامی که رهبری دینی در مرکز اقتدار سیاسی عشیره ای قرار گیرد، ضمانتی برای همراهی کامل کسانی که در عرض و یا در رتبه ی بعد از او، از موقعیت برتر قبیله ای و ایلی برخوردارند، وجود ندارد و این حقیقتی که در بسیاری موارد قدرت او را برای پی گیری آرمان های دینی متزلزل و ضعیف می گرداند؛ زیرا کسانی که در عرض او هستند، یا به عنوان عناصر واسطه پایه های قدرت او را شکل می دهند خود را دارای قدرتی می بینند که مقید به عملکرد دینی آن ها نیست، از این جهت هرگاه رفتار رهبری سیاسی با خواسته های آن ها درگیر باشد، او را همراهی نمی کنند؛ بلکه او را ملزم به همراهی می کنند. شاهد گویای این مسئله در صدر اسلام، حاکمیت سیاسی و خلافت پنج ساله ی امیرمؤمنان علی علیه السلام است.

ساخت قبیله ای عرب و حیات دوباره ای که نظام قبیله ای پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یافت، برای بزرگان و رؤسای قبایل موقعیت اجتماعی ویژه ای پدید آورد؛ این افراد با استفاده از همین موقعیت، قدرت رهبر دینی جامعه را به ضعف کشانیدند و در بسیاری از موارد او را به اجرای آنچه خود می خواستند، ملزم کردند؛ نظیر ماجرای حکمیت در جنگ صفین که با اصرار همین افراد و بلکه با تهدید به شورش و حتی تصمیم به قتل امیر مؤمنان علیه السلام به انجام رسید.

4-2- ساختار قدرت و جایگاه مذهب در دوران صفویه

دوران صفوی از نقاط عطف حرکت سیاسی تشیع در ایران است. شرح چگونگی گسترش این حرکت و نحوه ی برخورد علمای شیعه با قدرت حاکمه ای که با شعارهای سیاسی تشیع از موجودیت خود دفاع می کردند، برای شناخت موقعیت نیروهای مذهبی در سال های پس از آن ضروری است.

مقدماتی که تاکنون در زمینه ی حرکت سیاسی تشیع بیان شد، در تحلیل ساختار قدرت در دوران صفویه و جایگاه مذهب در آن روزگار، مفید است.

نفوذ معنوی شیخ صفی الدین اردبیلی و فرزندان او در میان ایلات قزلباش، آن ها را به صورت رهبران مذهبی ای در آورد که از قدرت سیاسی و نظامی ایل نیز بهره می بردند؛ بنابراین قدرت سیاسی و نظامی ای که بر اساس روابط ایلاتی شکل می گرفت، در حرکت سیاسی خود از شعارهای شیعی که در مناطق مختلف ایران زمینه ی پذیرش بسیار داشت، بهره می برد.

شاه اسماعیل با طرح شعارهای مذهبی شیعی و با استفاده از نفوذ اجداد خود در میان قزلباش ها، به سرعت حاکمیت سیاسی خود را در میان دو قدرت عثمانی و گورکانی گسترش داد. اگر شاه اسماعیل فقط به قدرت نظامی قزلباش ها تکیه می کرد و از جاذبه های سیاسی تشیع بهره نمی گرفت، حاکمیت او در اصطکاک با قدرت ایلاتی که در بخش های مختلف جامعه ی ایران حاکمیت های ملوک الطوائفی داشتند، به ضعف می گرایید؛ ولی او با بهره گرفتن از تشیع، رنگ قبیله ای حرکت سیاسی خود را ضعیف و به آن شکلی مذهبی داد و همین امر امکان بهره گیری از زمینه هایی که نفوذ اندیشه ها و جاذبه های سیاسی تشیع در طول سده های پیشین در بخش های مختلف جامعه ی ایران پدید آورده بود، ممکن ساخت. به تناسب بهره ای که شاه از شعارهای دینی می برد،

توقعات اجتماعی نیز بر سلوک دینی او در چهارچوب فقه سیاسی شیعه افزایش می یافت و این امر به صورت یک واقعیت اجتماعی، حضور عالمان شیعی را در حوزه ی اقتدار او تحمیل می کرد. از سوی دیگر، آن هنگام که در بخش عظیمی از جامعه ی اسلامی، دولت عثمانی اختناق سیاسی گسترده ای را بر شیعیان تحمیل می کرد، عالمان شیعی با مشاهده ی موج سیاسی مناسبی که در بخش دیگر جامعه ی مسلمانان ایجاد شده بود و به منظور بهره گیری از آن در جهت تبلیغ و گسترش اندیشه ها و مبانی فکری تشیع و کنترل این حرکت سیاسی، از نقاط مختلف دنیای اسلام به سوی حوزه ی اقتدار صفویان روی آوردند.

حرکت جمعی از علمای شیعه؛ از جمله محقق کرکی و والد شیخ بهائی از نواحی جبل عامل به همین انگیزه بود.

دعوت شاهان صفوی و استقبال آنان از این گروه ها به دلیل نیازی بود که آن ها در شرایط اجتماعی آن روزگار به حضور عالمان شیعی جهت توجیه حاکمیت خود و خصوصا درگیری با قدرت رقیب عثمانی احساس می کردند. بدین ترتیب در تمام مدت حاکمیت صفویه دو قدرت در جامعه ی ایران در عرض یکدیگر حضور داشتند؛ یکی، قدرت دربار و شاه است که بر نیروی نظامی ایلات تحت کنترل خود متکی بود و فرماندهی مستقیم نیروهای نظامی را بر عهده داشت و دیگر، قدرت علمای مذهبی است که از توان نظامی منسجم بی بهره بود و بر نیروی ناشی از اعتقاد دینی مردم تکیه داشت که این خود از طریق تعالیم و آموزش های آنان گسترش می یافت.

همان گونه که پیش تر اشاره شد، آموزش بیش تر در مراکز شهری که از جمعیت ساکن برخوردارند و از طریق ارتباط مستقیم و رویاروی با اهل علم حاصل می شود؛ بنابراین قدرت عالمان بیش تر قدرتی شهری است که فاقد

انسجام و تشکیلات مستقل است. در تاریخ ایران قدرت شهر همواره در برابر قدرت نظامی ایل شکننده و آسیب پذیر بوده است. جمعیت متحرک ایران که ایلات و عشایر است، گرچه از احساسات مذهبی تهی نبوده؛ ولی این احساسات کم تر با معرفت دینی لازم همراه بوده است و از این جهت در رفتار اجتماعی آن ها نقشی تعیین کننده نداشته است. نقش تعیین کننده در ایل در دست رهبری قومی خان هایی است که در خدمت شاه و سهیم در قدرت او بودند.

تفکیک بین شاه و دربار با نیروی مذهبی به این معنا نیست که شاه الزاما به مذهب اعتقادی نداشته و یا همواره در یک محاسبه ی سیاسی به مذهب بها می داده است؛ بلکه به این معناست که نیروی دربار از یک ساخت صرفا مذهبی برخوردار نبوده و هویتی ایلی داشته است. شاه در صورت اعتقاد به مذهب می تواند از نیروی ایل در خدمت آرمان های دینی استفاده کند؛ اما در صورت بی اعتقادی به دین، به مقداری که مذهب در میان افراد جامعه و یا دربار حضور دارد، ضمن تلاش برای تسلط بر نیروی مذهبی و کنترل آن، چهره ی مذهبی و دینی خود را ضرورتا حفظ می کند، بدین ترتیب حضور دو نیروی دربار و علما که برای کنترل یکدیگر تلاش می کردند، به خوبی در جامعه احساس می شود.

حضور این دو نیرو در کنار یکدیگر واقعیتی است که در گرو باور، یا اعتقاد پادشاهان صفوی و یا اخلاص و تعهد هیچ یک از آن ها نیست، زیرا بر فرض که فرد یا افرادی از دربار به حقیقت و اندیشه های دینی معتقد و مؤمن باشند، هیچ الزامی برای تعهد مجموعه ی خوانین و قدرتمندانی که اقتدار دربار را تأمین می کردند، نیست؛ به همین دلیل تا زمانی که ساخت عشیره ای و ایلی قدرت خوانین باقی است، قدرتی که فاقد یک هویت مذهبی است هم چنان در عرض نیروی مذهبی حضور دارد.

علمای شیعه با حضور در حیطة ی قدرت قزلباش ها، از راه گسترش اندیشه های شیعی و عمق بخشیدن به آن، نقش اساسی را در کنترل قدرت موجود و پیش گیری از انحرافات بیش تری که انتظار می رفت؛ ایفا کردند. فقیهان بزرگی که از ماورای مرزها به ایران هجرت کردند زمینه ی برخی از انحرافات را که از ناحیه ی بعضی از جریان های جاهلانه ی صوفیان در نواحی مختلف ایران و به ویژه در ایلات قزلباش وجود داشت، از بین بردند و علاوه بر این نیاز جامعه را به شناخت احکام فقهی تشیع تأمین کردند.

بدیهی است که توسعه ی معرفت دینی، بیش از پیش، استبداد ایلی را محدود کرد و رعایت نمادها و ظواهر دینی و به ویژه فقه سیاسی تشیع را بر آن تحمیل کرد؛ استبداد ایلی نیز که در دربار و حاکمیت شاه وجود داشت، با صرف نظر از عقاید شخصی افراد، سنگینی محدودیت های دینی را بر رفتار و کردار خود احساس می کرد.

قدرت و نفوذ دربار و نیروی مذهبی و تأثیر متقابل این دو بر یکدیگر در دوران صفوی را می توان به صورت نمودار زیر نمایش داد: (50)

در دوران شاه اسماعیل اول (907 930 ه. ق) اندیشه های صوفیانه ی شیعی رواج فراوان دارد و شخص شاه با این عنوان که از تبار امامان شیعه و نماینده ی امام غایب و رهبر طریقت است، به قدرت می رسد. نیروی مذهبی در این مقطع، هر چند، قدرت بسیار پیدا کرد؛ ولی مقام صدر به عنوان نماینده ی شاه رسمیت یافت.

در زمان شاه طهماسب (930 984 ه. ق) که هنگام حضور محقق کرکی در ایران است، نیروی مذهبی نقش اول را پیدا کرد. محقق بحرانی درباره ی نفوذ محقق و این که دربار صفوی در واقع از وی دستور می گرفت، می نویسد: شاه

طهماسب امور مملکت را به او واگذار کرده، در فرمانی که به کلیه ی نقاط کشور فرستاده بود، امتثال اوامر شیخ را لازم شمرده، اصل حاکمیت را به دلیل این که او نایب امام زمان علیه السلام است، از او خوانده بود؛ شیخ درباره ی خراج و دیگر اموری که در تدبیر امور و شؤ و ن مردم لازم است به همه ی شهرها دستورالعمل می فرستاد. ⁽⁵¹⁾

سید نعمت الله جزایری از شاه طهماسب نقل می کند که به محقق کرکی گفته است: تو از من بر حکومت سزاوارتری؛ چون تو نایب امام زمان هستی و من از کارگزاران تو هستم و به فرامین و نواهی تو رفتار می نمایم. ⁽⁵²⁾

شاه طهماسب در دست خط خود در مورد محقق کرکی چنین می نویسد: از آن جا که در حدیث صحیح از امام صادق علیه السلام وارد شده است که: به آن کسی رجوع کنید که حدیث ما را روایت کرده و حلال و حرام را می شناسد و به احکام ما علم دارد؛ به حکم او راضی باشید، زیرا او را حاکم به شما قرار داده ام. پس اگر او حکمی بنماید و کسی از او قبول نکند، حکم خدا خوار شمرده شده و ما را رد نموده است و کسی که ما را رد نماید خداوند را رد نموده و این، در حد شرک است. پس واضح است با حکم خاتم المجتهدین و وارث علوم سیدالمرسلین، نایب ائمه ی معصومین، همان که نام علی او برتر و عالی است (اشاره به محقق کرکی که نامش علی است) مخالفت نماید و آن را متابعت نکند، ناگزیر ملعون و مردود بوده و از مهبط وحی رانده شده است. ⁽⁵³⁾

شاه با پذیرفتن ولایت محقق کرکی و اخذ اذن از ناحیه ی او برای دخالت در امور اجتماعی مسلمانان، در واقع مشروعیت عمل سیاسی خود را در چهارچوب فقه سیاسی شیعه تأمین کرد.

محقق کرکی معروف به محقق ثانی از چهره های برجسته و توانمند فقه شیعه است؛ او تلاش فراوانی کرد تا فرصت اجتماعی نوینی را که در مسیر حرکت سیاسی تشیع به وجود آمده بود، بر مبنای فقه شیعی سازمان بخشد و در سایه ی تلاش او فقه استدلالی شیعه حیات و دور جدیدی را آغاز کرد. او کتاب قواعد الاحکام علامه حلی را که جهت اجرا برگزیده شده بود، موضوع استدلالات فقهی خود قرار داد و در شرح تفصیلی خود درباره ی آن به نام جامع المقاصد ابواب و مسائل مورد نیاز اجتماع؛ مانند: اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه مورد بحث قرار داد.

محقق ثانی با استفاده از نفوذ و موقعیت اجتماعی خود با تأکید بر احکام شریعت با بدعت ها، ظلم ها و فسق و فجوری که بیش تر از ناحیه ی خوانین در جامعه، ترویج می شد، مقابله کرد؛ شکی نیست که دربار نیز از محدودیت های شرعی که از ناحیه ی عالمان دینی بر آن ها تحمیل می شد، علی رغم همراهی شاه، احساس ناآرامی می کرد و همین مسئله به انزوا و سرانجام مسمومیت محقق کرکی انجامید.

شاه اسماعیل دوم (984 985 ه. ق) بر خلاف مشی پدر، در کاستن از نفوذ نیروی مذهبی تلاش کرد و از این زمان به بعد تا دوران شاه عباس، دو نیروی مذهبی و دربار درگیری های آشکار و پنهان مستمری را دارند.

شاه عباس با انسجامی که در ایلات زیر نفوذ خود با عنوان شاهسون ها ایجاد کرد، توانست از قدرت خوانینی که در عرض شاه قدرت نمایی می کردند، بکاهد و حاکمیت شاهانه ی خود را بیش از پیش توسعه دهد. او بعد از کاستن نفوذ خوانین قزلباش، علی رغم آن که به حفظ ظواهر دینی می پرداخت، در پی

کاهش قدرت مذهبی نیز برآمد؛ او حتی مقام صدر را که قبل از آن مربوط به عالمان دینی بود، مدتی خود بر عهده گرفت.

شاه عباس گرچه رفتاری چون شاه طهماسب با مقامات مذهبی نداشت؛ ولی محدود کردن قدرت خوانین قزلباش، انسجام بخشیدن به نیروی نظامی، حفظ اقتدار جهت رویارویی با هجوم بیگانه در دفاع از مرزهای جامعه شیعی و هم چنین رعایت برخی ظواهر شرعی از امتیازات او محسوب می شود. او با حفظ شعائر شیعی، نفوذ خود را در میان مردم تقویت کرد و با قدرت بخشیدن به نیروهای نظامی، امنیتی را که از جانب قدرت های همسایه تهدید می شد، تأمین کرد. فقدان نیروی نظامی منسجمی که توان رویارویی با بیگانه را دارا باشد، فاجعه ای بود که خطر آن در هنگام ضعف صفویه و هجوم افغان ها آشکار شد. پس از شاه عباس، نیروی مذهبی و دربار به عنوان دو نیروی هم عرض، در صحنه اجتماعی ظاهر شدند و در زمان شاه سلطان حسین، نیروی مذهبی نسبت به دربار قدرت و برتری یافت که این مسئله ناشی از قدرت معنوی و علمی علامه مجلسی است.

نیروی مذهبی به دلیل این که فاقد تشکیلاتی نظیر دربار است، قدرت خود را همواره از راه وحدت و تمرکز رهبری دینی باز می یابد و این قدرت وقتی پدیدار می شود که در میان نیروی مذهبی، درخشش و توان علمی وجود یک عنصر قوی به گونه ای باشد که در قالب فقه شیعی به طور طبیعی، انسجام و وحدت این نیرو را بر محور وجود خود تأمین کند و شخصیت علامه مجلسی در این مقطع، بر همین اساس زمینه ی برتری نیروی مذهبی را فراهم آورد؛ همان گونه که عامل اصلی اقتدار نیروی مذهبی، وحدت و انسجام آن بر محور وجود شخصی است که عهده دار فتوا و نیابت عام مسئول نظارت بر امور

اجتماعی مسلمانان است؛ قدرت دربار نتیجه‌ی تمرکزی است که از طریق شاه در بین خوانین و ایلات مختلف حاصل می‌شود؛ به عنوان مثال شاه عباس با کاستن از قدرت خوانین واسطه و قرار گرفتن در مرکز مناسبات ایلی، توانست موقعیت خود را تحکیم بخشد.

دربار تا زمان حضور علامه مجلسی، به دلیل قدرت و توان اجتماعی او، به ناچار ظواهر شرعی را رعایت می‌کرد ولی با مرگ علامه مجلسی، عمل به فسق آشکار شد و بساط عیش و نوش دیگر بار برقرار گشت.

همراه با درگذشت علامه مجلسی و فقدان مرکزیت سیاسی واحد برای نیروی مذهبی و هم‌چنین به دلیل ناتوانی شاه سلطان حسین و ضعف تدبیر او، رقابت‌ها و اختلافات خوانین و اشراف صفوی اوج گرفت و بدین ترتیب جامعه شدیداً آسیب پذیر گشت.

هجوم برق آسای افغان‌ها و عدم برخورد با نیروی نظامی محمود افغان، نشانه‌ی موقعیت حاکمیت صفوی در این دوران است. نیروی مذهبی که هرگز در رقابت با استبداد، فرصت سازماندهی نظامی مستقلی را به دست نیاورده بود، در برابر این هجوم، تنها توانست در مقاومت‌های پراکنده‌ی مردم شهرها و روستاها شرکت کند و این نیز چیزی نبود که از عهده‌ی نیروی مهاجم برآید.

با هجوم افغانه دولت صفویه سرنگون شد؛ ولی قدرت اجتماعی ایلات قزلباش و دیگر ایلات، بدون آن که از تمرکزی واحد برخوردار باشند، هم‌چنان باقی ماند و بیش‌تر در درگیری و ستیز با یکدیگر صرف می‌شد. بدین سان در پایان دوران صفویه، ایران صحنه‌ی رقابت‌ها و برخوردهای ایلات و خوانین گشت. در این رقابت‌ها، حاکمیت، مدتی به افشاریه که از جمله قزلباش‌ها بودند و پس از آن به زندیه منتقل شد و سرانجام قاجار که با حضور در میان

قزلباش ها از سابقه ی سیاسی طولانی برخوردار بود، گوی سبقت را از دیگران
ربود. با غلبه ی محمود افغان تغییری در ساختار قدرت جامعه ی ایران به وجود
نیامد؛ بلکه تنها اثر آن، انتقال و جابجایی قدرت از یک ایل و عشیره به ایل و
عشیره ای دیگر بود و این تغییر، چیزی نبود که برای نیروی مذهبی اثری تعیین
کننده داشته باشد.

مناسبات عشیره ای در زمان حاکمیت صفویه، دوره ای از انسجام و اقتدار را
در پوشش نوعی رقابت و همکاری با نیروی مذهبی آزمود و از آن پس، دیگر
بار در رقابت های داخلی، گرفتار اختلاف ضعف و فتور گشت؛ ولی نیروی
مذهبی در طی این مدت مسیری طولانی را طی کرد و تحولی شگفت یافت.
نیروی مذهبی؛ یعنی، تشیع در آغاز سده ی دهم که زمان پیدایش صفویه
است. گرچه در بخش های مختلف ایران از جاذبه ای سیاسی و فکری
برخوردار بود، ولی این جاذبه صورت یکسان و فراگیر نداشت و در بسیاری از
موارد به دلیل ضعف تعالیم فکری، متزلزل و آسیب پذیر بود.

اندیشه های شیعی که در برخی از مناطق ایران به وساطت گرایش های
صوفیانه گسترش یافته بود، از ابعاد فقهی ضعیف تری برخوردار بود؛ در بخش
هایی از جامعه ی ایران نیز، مذاهب و فرقه های غیر شیعی حضوری جدی
داشتند. این موقعیت آینده ی مذهبی جامعه را با شیوه ی حاکمیت سیاسی آن
پیوند زد؛ به این معنا که اگر در این شرایط دولت عثمانی، یا حاکمیتی به شیوه
ی آن بر جامعه ی ایران مسلط می شد، شیعیان داخل ایران وضعیتی بهتر از
علویانی که در حوزه ی حاکمیت عثمانی قرار داشتند پیدا نمی کردند؛ زیرا برای
آن ها پس از چند سده فشار سیاسی، فرصتی برای انتقال آموزش های دینی
باقی نماند. بنابراین، نوع حاکمیت و عملکرد سیاسی قدرتی که از توان نظامی

بخشی از ایلات و عشایر موجود در ایران استفاده می کرد، برای نیروی مذهبی اثری تعیین کننده داشت؛ به همین دلیل این نیرو با آن که از قدرت نظامی مستقلی برخوردار نبود، نمی توانست نسبت به تحركات سیاسی موجود در جامعه بی تفاوت باشد. بدون شک در میان قدرت های بالقوه و بالفعلی که در آن زمان در بخش های مختلف ایران، یا در همسایگی ایران حضور داشتند، قزلباش ها که تحت فرماندهی صفویان با شعارهای شیعی، حرکت خود را توجیه می کردند مساعدترین قدرت برای نیروی مذهبی به شمار می رفتند؛ چه این که همراهی و مساعدت سیاسی نیروی مذهبی نیز برای بسط حاکمیت صفویه ضروری و لازم بود؛ ولی در طی دو سده حاکمیت صفویه، در اثر مجاهدت ها و تلاش های پی گیر عالمان دینی، نیروی مذهبی در زمینه های مختلف، موقعیت و توانی نوین یافت.

در دوران صفویه با تبلیغ و تلاش مستمر عالمان شیعی، تشیع به صورت مذهب رسمی و واحد ایران در آمد و در میان مردم تمام نقاط، جایگاه ویژه ی خود را یافت و این وحدت اندیشه که در سطح عموم با موعظه و جدال احسن، قرین بود و از تولی و تبری تغذیه می کرد، چیزی نبود که بتواند به زور و نیروی نظامی یک گروه مهاجم تکیه کند؛ چه این که، در برخی موارد مانند هرات که شاه اسماعیل از مشی محقق کرکی در تشکیل مجالس مناظره و مباحثه ی علمی تخطی کرد و به زور تمسک ورزید، در اندیشه ی مذهبی مردم تغییری ایجاد نشد. تلاشی را که مبلغان دینی در این مقطع برای ترویج تشیع در نقاط مختلف ایران انجام دادند، مشتمل بر حکایاتی شگفت و اعجاب انگیز است.

اندیشه های شیعی پیش از صفویه همان گونه که اشاره شد از تعلیم و تعلمی عمیق و یکسان برخوردار نبود. تشیع در میان قزلباش ها از ابعاد فقهی ضعیف

تری برخوردار بود و بیش تر با گرایش های صوفیانه، همراه بود و این زمینه ی کنترل دینی رفتار و سلوک اجتماعی آن ها را از بین می برد.

تصوف که در سده ی نهم در ایران رواج بسیار یافته بود با آن که در شکست صولت و عناد ضد شیعی برخی از فرقه های مذهبی و ایجاد زمینه های لازم برای گسترش تشیع، کارساز و مفید بود؛ ولی همراه با گسترش خود، چهره ای عامیانه و تهی از ابعاد نظری یافته بود و این امر بر عوام زدگی و به دنبال آن معرکه گیری عوام فریبان دامن می زد.

در دوران صفویه با شکل گیری حوزه ی علمیه ی اصفهان و رواج تتبع، تحقیق و گفت و گوهای مستمر علمی، ابعاد اعتقادی و فقهی شیعه رشد همگون و همسان خود را پیدا کرد و در نتیجه، بسیاری از زمینه های انحرافات که در اثر عوام فریبی و خلاء شاخص های اعتقادی به وجود می آید، از میان رفت.

حوزه ی اصفهان، محل برخورد جریان های مختلف روایی، عرفانی، فلسفی، کلامی، فقهی و اصولی ای شد که در طی سده های پیشین در بخش های مختلف مراحل رشد خود را گذرانده و در بسیاری از اوقات نیز، جدای از یکدیگر مانده بودند؛ این امر علاوه بر آن که هر یک از این جریان ها را در نظام فکری واحدی، در جایگاه طبیعی خود قرار داد، رشد سالم و سریع آن ها را نیز موجب شد.

عرفان اسلامی که تا سده ی نهم در قالب شیوه های صوفیانه و از راه اقطاب آن ها، ظهور و بروز اجتماعی می یافت، از این پس، حیات اجتماعی خود را در قالب فقه سیاسی شیعه سازمان می بخشید و تصوفی که در همان شکل پیشین، تداوم یافت، با محروم شدن از عناصری که دارای برجستگی علمی و فرهنگی

قابل توجه باشند، بیش تر در آداب و ظواهر و احیانا بدعت هایی که ایجاد کرده بودند، غرق شد. (54)

شهید مطهری در این باره می نویسد: از سده ی دهم به بعد، ما در جهان شیعه به افراد و گروه هایی بر می خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده اند، بدون آن که در یکی از سلاسل رسمی عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنایی به آن ها نداشته و آن ها را کلا و بعضا تخطئه کرده اند. از خصوصیات این گروه که ضمنا اهل فقاہت هم بوده اند، وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه است. (55)

کلام و فلسفه ی اسلامی نیز پس از رکودی که در دوران فترت با آن روبرو بود، با انتقال از شیراز به اصفهان و در همنشینی با فقه و عرفان، رونق و فروغ جدیدی یافت و در نهایت با ظهور حکمت متعالیه، اوج نوینی را در تاریخ فلسفه ی اسلامی پدید آورد.

فقه شیعه، مرحله ی رشدی را که با محقق اول و علامه حلی آغاز کرده بود، با حضور فعال در صحنه ی اجتماعی و با تلاش پی گیر محقق کرکی که به محقق ثانی شهرت یافته است، دوره ی جدیدی از تحقیق و تدقیق را آغاز کرد؛ این دوره بدون آن که سقوط صفویه در رشد آن خللی ایجاد کند، در آغاز سده ی سیزدهم با ظهور وحید بهبهانی بر قله ی اقتدار نشست.

فقها و محدثین شیعه با بهره گیری از امکانات سیاسی موجود، تلاش گسترده ای را برای تبویب و تنظیم مجموعه های روایی و هم چنین تشریح مسائل فقهی آغاز کردند؛ در مسائل کلامی، فلسفی و عرفانی نیز مجموعه های عظیم تألیف گشت

اصفهان به صورت مرکز فعال و پرتحرک شیعی در آمد و با مرکزیت خود، نیاز علمی و فکری بخش های مختلف جهان اسلام را تأمین می کرد. در اصفهان مدارسی ساخته شد که وقف طلاب برخی از نواحی و مناطق اسلامی خارج از ایران بود.

بدین ترتیب در پایان دوران صفویه، علی رغم تزلزل و تحولی که در مناسبات عشیره ای و ایلاتی جامعه پدیدار گشت، تشیع از موقعیتی محکم و استوار برخوردار بود؛ چندان که پس از این، تحولات نظامی ای که در قلمرو عملکرد سیاسی عشایر شکل گرفت، بر خلاف آنچه در آغاز سده ی دهم می بینیم، اثری تعیین کننده در موقعیت و جایگاه اجتماعی تشیع نداشت؛ به همین دلیل در طی سده ی دوازدهم که صحنه ی برخوردها و انتقال قدرت میان افشاریه، زندیه، قاجاریه و... است، نیروی مذهبی که فاقد قدرت نظامی است، حساسیت ویژه ای نسبت به هیچ یک از آنها نداشت و هیچ نقشی را در این انتقالات عهده دار نبود؛ بلکه از آن پس، نیروی سیاسی ایل بود که در هنگام استقرار، ناگزیر از رعایت حریم مذهب و نیروی مذهبی بود.

3-4- اقتدار مذهب در دوران قاجار

افول سیاسی اصفهان موجب شد تا به تدریج حوزه ی علمی آن جا در بعد فقهی به خارج از ایران؛ یعنی عتبات مقدس و به ویژه نجف هجرت کند و بعد فلسفی آن بیش تر در ایران باقی ماند و بخش عمده ی آن به تهران و بخش های دیگر آن به خراسان و عراق انتقال پیدا کرد.

تحرک اعتقادی که نیروی مذهبی در دوران صفویه داشت، در دوران قاجار نیز ادامه یافت و از رشد و توسعه ی بیش تری برخوردار شد و موفقیت سیاسی و اجتماعی که در آن مقطع به دست آورده بود فزونی یافت.

حکمت متعالیه که میراث دار حیات عقلی و عرفانی تاریخ اسلام بود، گرچه در دوران صفویه ظهور کرد؛ ولی در زمان قاجار با پیدایش اساتید توانمند به صورت حکمت رایج در حوزه های مختلف گسترش پیدا کرد، حاج ملاحادی سبزواری، ملا عبدالله زنوزی، آقا علی حکیم و آقا محمد رضا قمشه ای از مدرسان مشهور حکمت و عرفان در این دوران هستند.⁽⁵⁶⁾

بدون شک حرکت فقهی و اصولی تشیع نیز در دوران قاجار به اوج خود رسید؛ وحید بهبهانی، میرزای قمی، صاحب جواهر، کاشف الغطاء، شیخ انصاری، آخوند خراسانی از جمله شخصیت های فقهی و اصولی کم نظیر در تاریخ تشیع هستند؛ بنابراین موقعیت علمی تشیع در دوران قاجار از جهت کمیت و کیفیت در نقطه ای برتر نسبت به گذشته ی تاریخی خود است.

گسترش اندیشه های شیعی در ایران، زمینه ی حضور سیاسی فعال این نیروی مذهبی را بیش از پیش فراهم آورد و دربار قاجار نیز فراگیری و وسعت این نیرو را احساس می کرد. در این دوران دو نیروی مذهبی و دربار هم چنان در عرض یکدیگر به عنوان دو رقیب، رفتار سیاسی یکدیگر را زیر نظر داشتند و به تناسب شرایط و مقتضیات اجتماعی به موضع گیری، مقابله و یا همکاری با یکدیگر می پرداختند.

نکته ی مهمی که در تمام این مدت و قبل از آن قابل توجه می باشد، این است که نیروی مذهبی در عملکرد سیاسی خود هرگز از قلمرو و فقه سیاسی تشیع خارج نمی شود و در هیچ مقطعی، حتی در وقتی که اوج همکاری را با رقیب دارد، مشروعیت را به دربار نمی بخشد و این نکته همان حقیقتی است که از دید تحلیل گرانی که از دریافت مفاهیم مذهبی و آشنایی با مبانی فکری شیعه عاجز هستند، مخفی می ماند؛ به عنوان مثال در دوران فتحعلیشاه همکاری

نیروی مذهبی با دربار شاید بیش از مقداری است که در برخی از مقاطع دوران صفویه وجود دارد. فتحعلیشاه با توجه به حضور و گسترش اندیشه‌ی شیعی، ناگزیر برای توجیه شرعی و حاکمیت خود به دنبال اخذ اذن از ناحیه‌ی فقها برآمد و میرزای قمی و کاشف الغطاء که از بزرگان فقه شیعه در این زمان هستند، با حفظ هویت مستقل خود به عنوان تنها نیرویی که شرعا حق حاکمیت سیاسی را دارد، بدون آن که مشروعیت را به حاکمیت دربار واگذار کند به نوعی همکاری سیاسی تن می‌دهد. میرزای قمی آن گاه که متوجه می‌شود گروهی از صوفیان با رخنه در دربار، شاه را اولوالامر خوانده‌اند و در پی توجیه مشروعیت حاکمیت سیاسی او هستند؛ در نامه‌ای که در سال 1230 ه. ق به شاه می‌نویسد اعتراض تند خود را بیان می‌دارد:

... چه خاک بر سر کنم؛ یک جا می‌شنوم که می‌خواهند لقب اولوالامر بودن بر شاه بگذارند که مذهب اهل سنت است و خلاف مذهب شیعه است و اهل سنت به آن فخر می‌کنند که پادشاه شیعه تابع ما باشد و یک جا می‌خواهند شاه را به مذهبی مایل کنند که مباحی مذهب شود و از دین در رود که بدتر از سنی شدن است... و یک جا من خاک بر سر را به بلای عظیم مبتلا کنند که به مراسله و پیغام این مراحل را به انجام بیاورم...

و اما حکایت اولی الامر بودن، پس آن نیز به یقین باطل است؛ باید دانست که مراد از قول حق تعالی که فرموده است: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ به اتفاق شیعه اولی الامر، ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین می‌باشند و اخبار و احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است به این مطلب، از حد بیرون است و امر الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان، هر چند ظالم و بی معرفت به احکام الهی باشد قبیح است؛ پس عقل و نقل معارضند در این که

کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل، مثلا واجب می شود. و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان هر کس که خواهد باشد، پس نه از راه وجوب اطاعت امر، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای نسبت به خود مکلف گاه هست که واجب عینی می شود بر او، گاه کفایی... (57)

در این نامه میرزای قمی علاوه بر آن که حاکمیت سیاسی فقیه مجتهد عادل را در زمان غیبت واجب می داند، به رمز همراهی با سلطان قاجار در هنگام نبودن قدرت سیاسی در دست عالمان دینی اشاره می کند و آن عبارت از وجوب دفع دشمنان دین است.

هجوم دشمنان دین به مرزهای اسلامی در دوران فتحعلیشاه، نه یک خطر بالقوه بلکه یک واقعیت بالفعلی بود که در قالب جنگ های سیزده ساله ی ایران و روس به حاکمیت کفر بر بخش وسیعی از مناطق مسلمان نشین منجر شد. نیروی مذهبی، در شرایطی که قدرت نظامی قاجار تنها راه مقاومت در برابر حاکمیت آشکار کفر بود، همکاری با این قدرت را نه به دلیل این که اطاعت از آن واجب باشد، بلکه به دلیل ضرورتی که برای دفع دشمن احساس می شد واجب کفایی یا عینی دانست.

میرزا در پاسخ به این سؤال که اگر جهاد با روس با رهبری و رهنمود مجتهدان انجام گیرد، آیا با شرع و عرف مطابق نیست؟ می نویسد:

... کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعین نماید و کجاست آن تمکن که سلطنت و

مملکت گیری را نازل منزله ی غزای فی سبیل الله کند، ... نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی. (58)

کاشف الغطاء نیز فقیهی است که در حیات سیاسی این مقطع از تاریخ ایران نقشی تعیین کننده داشته است. او علی رغم حمایت هایی که از فتحعلیشاه می کند، هرگز حاکمیت او را حاکمیت اصیل اسلامی نمی خواند و هیچ گاه به شاه اجازه ی مشروع خواندن حکومت خود را بدون اخذ اجازه از ناحیه ی فقیه نمی دهد. او در کتاب کشف الغطاء درباره ی واگذاری مسئولیت امر جهاد به فتحعلیشاه می نویسد:

در هنگام یورش کفار به حدود اسلام بر امام، دفاع و بر مردم نیز اطاعت از امام واجب و در صورتی که امام نباشد، رهبری جهاد بر مجتهدان است و اگر به عللی مجتهدان در دسترس نبوده و یا آن که مردم نتوانند مستقیماً از آن ها دستور جهاد گیرند، این وظیفه بر مردان آگاه صاحب راء و تدبیر و سیاست و آگاهان به شیوه های نظامی به عنوان واجب کفایی انتقال می یابد و اگر تنها یک تن از توان این کار برآید، بر او واجب عینی است که با روسیان به کارزار پردازد و بر مردم واجب است که به وی کمک نمایند و کسی که به فرمان وی سر نهد عملاً با امام و پیامبر و آفریدگار ستیز کرده است. (59)

او در ادامه ی استدلال فوق می گوید: در وضعیت فعلی؛ یعنی در ستیز با روس با اجازه ی مجتهد کار کردن با دور اندیشی سازگارتر و به خشنودی آفریدگار نزدیک تر است. (60)

او خود اگر مجتهد بوده و شایستگی نیابت امام زمان را داشته باشد به فتحعلیشاه این اجازه را می دهد تا رهبری جهاد با اهل کفر و طغیان را در دست

گیرد و از این طریق بر مسلمانان واجب می‌داند تا به فرمان شاه در امر جهاد گردن نهند و سرپیچی از او را در امر جهاد سرپیچی از فرمان خدا می‌خواند. کاشف الغطاء در توقیعی که درباره‌ی واگذاری امر جهاد به فتحعلیشاه و عباس میرزا می‌نویسد، از فتحعلیشاه به عنوان بنده‌ی ما که بر بندگی خود اعتراف دارد، یاد می‌کند و از خداوند می‌خواهد تا عباس میرزا را از شفاعت او بهره‌مند سازد (61)

از آنچه گفته شد، آشکار می‌شود که همراهی و مساعدت کاشف الغطاء با فتحعلیشاه هرگز به معنای انحراف فقیه شیعه از اصول و موازین دینی نیست، بلکه رفتار و عملکردی سیاسی است که فقیه با درک صحیح موقعیت اجتماعی موجود و با حفظ آرمان‌های دینی خود انجام می‌دهد. البته گاهی ممکن است فقیه در تشخیص شرایط سیاسی، اجتماعی گرفتار خطا و اشتباه شود، یا علی‌رغم تشخیص، به آنچه که وظیفه‌ی او ایجاب می‌کند عمل نکند؛ ولی این گونه خطا که در حوزه‌ی تشخیص مصادیق احکام سیاسی و یا در رفتار و عمل افراد قرار می‌گیرد، نباید به انحراف آموزش‌های دینی استناد پیدا کند؛ به عنوان مثال، زمانی که کاشف الغطاء فتحعلیشاه را از طرف خود در امر جهاد منصوب می‌کند، برخی از شاگردان او که نسبت خویشاوندی نیز با او دارد سید صدر الدین عاملی با استاد خود از این که شاه فاسق را حمایت می‌کند، مخالفت می‌ورزد، یا در زمانی که محقق کرکی فعالیت گسترده‌ی سیاسی خود را سازمان می‌بخشید، برخی از معاصران او، مانند شیخ ابراهیم قطفی با او مخالفت می‌کنند؛ ولی این اختلافات هیچ‌یک در مورد مشروع یا غیر مشروع بودن حاکمیت صفویه، یا قاجار نیست، زیرا طرفین در این مسئله اتفاق نظر دارند که قدرت سیاسی خان هرگز چهره‌ی شرعی ندارد؛ بلکه اختلاف در این است که

در شرایطی که به دلیل ساخت عشایری و ایلی قدرت، مجتهدان فاقد توان نظامی و سیاسی لازم هستند، در رقابت با قدرت سیاسی حاکم یا قدرت های موجود برای حفظ هویت دینی جامعه و کنترل وضعیت موجود، سیاسی حاکم یا قدرت های موجود برای حفظ هویت دینی جامعه و کنترل وضعیت موجود، کدام رفتار مناسب است. محقق کرکی در توجیه برخی از رفتارهای خود، آن گاه که مورد تعرض برخی از معاصران قرار می گیرد، به رفتار امام حسن عسکری با معاویه استدلال می کند؛⁽⁶²⁾

یعنی او بر این نکته آگاه است که دربار و اقتداری که در دست اوست، از تبار اقتدار معاویه و آل ابی سفیان است و فاقد مشروعیت و مقبولیت دینی می باشد و همراهی با آن به جهت ضرورت و از ناحیه ی دفع افسد به فاسد است. بدون شک وقتی که سید صدر الدین عاملی معروف به صدر اصفهانی در اعتراض به استاد و پدر همسر خود، فتحعلیشاه را فاسق و ستمکار می داند، سخنی نمی گوید که نظر کاشف الغطاء، یا افرادی چون میرزا که محل تظلم و پناهگاه مردم در شکایت از شاه هستند، مخفی باشد؛ ولی این همه نمی تواند توجیه گر فراموشی مبارزه با کفر آشکاری باشد که بخش های عظیمی از ممالک اسلامی را مستقیماً در تیول خود قرار می دهد.

در حقیقت تیغ تیز نیروی مذهبی دو سوی دارد؛ یک سوی آن متوجه استبداد داخلی است و سوی دیگر ناظر به کفر خارجی است که از سده ی نوزدهم در قالب استعمار، کشورهای اسلامی را مورد تهاجم قرار می دهد و از این دو سوی آن که تیزتر و برنده تر است، متوجه استعمار است، چندان که اگر مبارزه با استعمار همکاری با استبداد را نیز طلب کند، ناگزیر به آن تن در می دهد.

کاشف الغطاء آن جا که در کتاب کشف الغطاء از مراتب ضرورت دفاع در برابر روسی ها یاد می کند، بعد از آن که در صورت در دسترس نبودن مجتهدان برای رهبری بر ضرورت اطاعت از غیر مجتهد فتوا می دهد؛ به این نکته تأکید می کند که وجوب فرمان بردن از غیر مجتهد و ضرورت همراهی با پادشاه در شرایط یاد شده، مقتضای ذات اقتدار او نیست؛ بلکه نظیر وجوب فراهم ساختن اسلحه و گردآوردن نیروی انسانی برای کارزار از باب مقدمه ی واجب، ضرورت پیدا می کند.⁽⁶³⁾

نکته ی قابل توجه در مورد کاشف الغطاء این است که او علی رغم نفوذ و حضور فعالی که در سیاست ایران دارد، نه ایرانی است و نه در ایران سکنی دارد و این حضور و توان که از ناحیه ی موقعیت و جایگاه مذهبی او به دست می آید، نشان دهنده ی این است که هویت نیروی مذهبی هرگز قومی و نژادی نیست، بلکه هویتی اعتقادی دارد و از معرفت دینی مردم که چهره ای آسمانی و الهی دارد، ناشی می شود.

نیروی مذهبی در دوران فتحعلیشاه با آن که از تشکل نظامی بی بهره است؛ با تمام توان در صف پیکار حضور به هم می رساند. سید محمد طباطبایی معروف به سید مجاهد، صاحب کتاب المناهل از فقهای بزرگ نجف است که در این زمان برای شرکت در جهاد عازم جبهه ی نبرد با روس می شود.

گرچه قاجار برای درگیری با روس به حمایت نیروی مذهبی نیاز داشت؛ ولی حضور مستقیم این نیرو در صحنه ی نبرد برای قاجار خالی از خطر نبود؛ زیرا این مسئله زمینه ی برخورداری مستقیم این نیرو را از قدرت سازمان یافته ی نظامی که در گذشته ی تاریخ از آن محروم بوده است، فراهم می آورد و خطر جدی قدرت گرفتن نیروی مذهبی را به دنبال دارد؛ از این رو در تحلیل

شیوه ی همکاری و یا عدم همکاری دربار با صفوف مقدم جبهه باید به این نکته توجه داشت.

در زمان ناصرالدین شاه ابعاد فرهنگی و علمی تشیع در جامعه ی شیعی ایران از گسترش بیش تری برخوردار است؛ در این زمان علاوه بر وجود مجتهدانی که در سطح مرجعیت در نجف به سر می بردند، شخصیت های برجسته ی فقهی دیگری؛ نظیر ملاعلی کنی، میرزا حسن آشتیانی و بالاخره شیخ فضل الله نوری در تهران مستقر هستند. در این دوره همکاری نیروی مذهبی و دربار بر خلاف آنچه در دوره ی فتحعلیشاه مشهود است به سوی دیگری پیش می رود و علت این دو واقعه یک امر مشترک است؛ یعنی همان عاملی که در دوران فتحعلیشاه نیروی مذهبی را به سوی همکاری با دربار سوق می داد، در دوران ناصرالدین شاه زمینه ی ستیز این دو را فراهم کرد.

رویارویی با دشمنان خارجی و تأمین امنیت داخلی بیش ترین انگیزه جهت همکاری نیروی مذهبی با دربار قاجار را فراهم آورد و استقامت در برابر دشمنان خارجی و اجرای عدالت و مبارزه با ظلم کم ترین خواسته ی نیروی مذهبی از دربار بود. هجوم روسیه ی تزاری به ایران، دربار را عملاً رویاروی با دشمن خارجی کرده بود و نیروی مذهبی برای مقابله با روس چاره ای جز حمایت از دربار نداشت؛ ولی در دوران ناصرالدین شاه، از آن جهت که دوره نفوذ استعمار و ضعف دربار در برابر قدرت های غربی و زمان واگذاری امتیازات سیاسی و اقتصادی؛ مانند امتیاز رویتر به آن ها است، نیروی مذهبی احساس می کند همان جایی که مقاومت آن در برابر غرب انتظار می رفت، اینک محل نفوذ غرب شده و در خدمت اهداف بیگانه قرار گرفته است؛ به همین دلیل هر لحظه بر کدورت و اختلاف نیروی مذهبی و دربار افزوده می شود.

برخوردها و مراسلات ملاعلی کنی با ناصرالدین شاه، نشان می دهد که در این دوران درگیری و رقابت بین این دو نیرو شدت و گسترش بیش تری یافته است؛ به عنوان مثال، وقتی ناصرالدین شاه از خطای یک طلبه در نقطه ای از تهران آگاه می شود، دستور احضار او را جهت تنبیه می دهد و ملاعلی کنی با شنیدن این خبر از مردم می خواهد تا به استقبال آن طلبه بروند و مأمورین دولتی چون استقبال فراوان مردم را در بیرون از شهر می بینند ناگزیر او را به مردم می سپارند و او با احترام به منزل ملا علی کنی وارد می شود. ملاعلی کنی پس از مدتی پذیرایی، او را خود محاکمه و تنبیه می کند.

رفتار فوق به خوبی برخورد سیاسی دو نیروی مذهبی و دربار را با یکدیگر نشان می دهد؛ زیرا شاه قاجار هرگز چندان دادگستر نبود که خواهان نظارت بر تنبیه کسی باشد و دستور احضار این مجرم را تنها به جهت بی اعتبار کردن قدرت رقیب و اثبات حاکمیت خود صادر کرد و ملاعلی کنی نیز با توجه به همین مطلب و برای اثبات قدرت نیروی مذهبی و فهماندن ضعف شاه به او، این عمل را انجام می دهد.

در دوران ناصرالدین شاه حرکت های شهری گسترده، با بستن بازار و حضور یکپارچه ی مردم در منازل علما و مساجد و حتی راهپیمایی به طرف مقر شاه و درگیری مأموران انتظامی جهت مقابله با نفوذ اجانب و اجرای عدالت و درخواست حاکمیت اسلامی، شکل می گیرد؛ از نقاط اوج این حرکت مخالفت با قرارداد رویترو و در نهایت جنبش تنباکو است.

در جنبش تنباکو حکم کوتاه میرزای شیرازی : الیوم استعمال تنباکو علی ای نحو کان در حکم مبارزه با امام زمان (عج) است دربار و دولت انگلستان، که

شبکه های نفوذ خود را از این راه تا دورترین روستاهای ایران گسترش داده بود، علی رغم استقامت زیادی که خود نشان دادند به زانو در آوردند.

اهمیت جنبش تنباکو بیش از همه در این بود که برای اولین بار گسترش نیروی مذهبی را برای همگان و حتی برای نیروی مذهبی آشکار ساخت و این حقیقتی بود که از قبل برخی از درباریان، شاه را از آن برحذر می داشتند.

از این پس نیروی مذهبی در درگیری مستقیم برای محدود کردن و یا حتی جایگزینی نسبت به قاجار بسیج می شود.

میرزای شیرازی برای اشراف بر تهران و پیش گیری از تفرقه و اختلافی که بیم آن می رفت، شیخ فضل الله نوری را از عراق اعزام می کند؛ و بعد از میرزا مراجع و علمای طراز اول نجف، از قبیل آخوند خراسانی و مازندرانی در سطح رهبری جنبش مذهبی باقی می مانند.

موقعیت اجتماعی مرجعیت به عنوان یک نهاد فعال و پرتحرک، نتیجه ی تلاشی است که محقق ثانی در تداوم حرکت پیشین فقه و شیعه و در جهت بسط مبانی اصولی و استدلالی فقه و نیز وحید بهبهانی در مقابله با گرایش های اخباری و تحیکم تفکر اصولی بر حوزه های علمی، انجام دادند.

گرایش های اخباری که به صورت گرایش فرعی در مقطعی از تاریخ اندیشه ی شیعی در حال رشد بود، در صورتی که در متن شیوه ی فقهی شیعه قرا می گرفت، علاوه بر آن که دست شریعت را از دایره ی مسائل مستحدثه کوتاه می کرد و متشرعین را از حضور فعال در مسائل اجتماعی منزوی می ساخت، رابطه ی عالمان دینی با دیگران را در حد رابطه ی محدث و نقال با مستمع و شنونده تقلیل می داد.

رشد و توسعه ی شیوه ی اصولی در استنباط مسائل فقهی که از احادیث و روایات وارده از امامان معصوم علیهم السلام اخذ شده است: «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع»⁽⁶⁴⁾ و دفاع استدلالی و برهانی از آن، در حوزه های علمی همراه با تبلیغ و ترویج آن در دامن فرهنگ دینی اجتماع، علاوه بر این که زمینه ی گسترش و رشد فزاینده ی فقه شیعه را فراهم ساخت، در اولین مرتبه رابطه ی عالمان دینی با مردم را در دایره ی افتاء به صورت رابطه ی اجتهاد و تقلید، تحکیم بخشید و در مرتبه ی دوم زمینه ی رابطه ی دیگری را به وجود آورد و آن رابطه ای است که در مدار ولایت و حاکمیت دینی شکل می گیرد.

فقیه در حوزه ی اجتهاد و تقلید، برای شیوه ی زیست و زندگی فردی و اجتماعی افراد فتوا می دهد، و در مدار ولایت و حاکمیت به صدور احکام قضایی و حکومتی می پردازد. در دوران قاجار با موقعیتی که حوزه ی علمیه نجف به دست آورد؛ مسئله ی اجتهاد در بخش های گسترده ای از زندگی اجتماعی مردم به عنوان یک واقعیت اجتماعی ظاهر شد و این واقعیت که در انسجام اجتماعی عالمان دینی و مردم مؤثر بود، زمینه را برای انسجام بعدی، که در مدار مسائل اجرایی است، پدید آورد. حکم میرزای شیرازی در مورد تحریم تنباکو با استفاده از همین شرایط اجتماعی بود که واقعیت اجتماعی عظیمی را پدید آورد. او در این حکم از حوزه ی رایج افتاء پا فراتر نهاد و برای نخستین بار از توان اجتماعی ای که شریعت در مقام رهبری و ولایت اجتماعی برای فقیه قرار داده بود، در سطح گسترده و عام استفاده کرد و پیروزی او در این مسئله قدرت تحرک اجتماعی مذهب را در جامعه ای که سالیانی دراز در تیول خوانین مختلف از آرمان دینی خود محروم مانده بود، نشان داد.

با پیروزی جنبش تنباکو، تمام نیروهای حاضر در صحنه ی اجتماعی، حتی نیروی مذهبی و از جمله رهبری جنبش دینی دچار شگفتی و یا وحشت شدند؛ وحشت استبداد و استعمار از مشاهده ی قدرت عظیمی بود که در قلمرو حیات دینی جامعه ظهور کرده بود و هراس نیروی مذهبی از خطرهایی بود که از این پس از ناحیه ی دو قدرت رقیب، به ویژه استعمار متوجه حیات دینی جامعه می شد؛ زیرا چهره ی اجتماعی مذهب که در قالب احکام ولایتی فقیه ظهور می یافت، برای هستی و نیستی رقیبان سیاسی، تعیین کننده بود و تحمل این مسئله برای آن ها ممکن و میسر نبود.

نیروی مذهبی در این زمان با توان فقهی، فلسفی و سیاسی خود، گام نخست را در صحنه ی جدیدی از مبارزه برداشته بود و مرجعیت شیعه بعد از این حادثه حرکت سیاسی نوینی را دنبال می کرد؛ ولی این حرکت پرشور که تا مشروطه ادامه یافت، با اعدام شیخ فضل الله نوری در میدان توپخانه تهران و مرگ مشکوک آخوند خراسانی به هنگام عزیمت به ایران و سکوت و انزوای میرزای نائینی پس از یک دهه مبارزه ی بی وقفه همراه بود و بعد از آن سیر نزولی قدرت مذهبی به سرعت پیش می رود تا آن جا که شاخص های مذهبی اجتماع؛ از قبیل پوشش، لباس، یا برگزاری مجالس مذهبی، به عنوان یک جرم اجتماعی مورد تعقیب و پی گرد مأموران دولتی قرار می گیرد.

آیا این شکست به معنای غلبه و پیروزی استبدادی است که نیروی مذهبی گذشته ی خود را در ستیز و یا رقابت با آن سپری کرده بود؟ وضعیت اخیر نیروی مذهبی را بدون شک در قالب رویارویی با نیروی استبداد متکی بر قدرت نظامی خوانین و ایلات و عشایر بود نمی توان تحلیل کرد.

در دوران قاجار علاوه بر دو نیروی سابق، نیروی سومی در حیات اجتماعی ایران ظاهر می شود که برای تحلیل وقایع و درگیری های اجتماعی آن زمان گریزی از توجه به آن نیست. حضور این نیرو و جریان سوم و سرانجام پیروزی آن، نقطه عطف نوینی را در تاریخ تحولات اجتماعی ایران ایجاد کرد، این نیرو همان نیروی منورالفکری است که پس از مدتی با بار سیاسی جدیدی که پیدا می کند، با عنوان نیروی روشنفکری مشخص می گردد. قبل از بررسی و تحلیل درگیری تاریخی نیروی منورالفکری با دو نیروی مذهبی و استبداد باید به هویت نیروی منورالفکری و منبع اقتدار آن اشاره شود و از آن جا که این نیرو در ذات خود زایده ای از تفکر و تمدن غرب است که در مرحله ی خاص از بسط آن نه تنها در ایران بلکه در تمام کشورهای غیر غربی ایجاد می شود برای تبیین خصوصیت آن ناگزیر در فصل دوم گذری اجمالی به تاریخ تکوین غرب و توسعه و بسط آن می کنیم.

خلاصه

قدرت مذهبی تشیع به دلیل نیاز به آموزش های دینی بیش تر قدرتی شهری است و شهر با سکون و ثباتی که دارد در برابر ایل که از تحرک نظامی بهره مند است، همواره آسیب پذیر بوده است.

رفتار و سلوک دینی رهبران ایل، واقعیتی نیست که از دل مناسبات موجود جوشیده باشد و به سرعت آسیب پذیر است.

شاه اسماعیل که از قدرت نظامی قزلباش ها استفاده می کرد به تناسب بهره ای که از شعارهای دینی می برد، بر توقعات اجتماعی نسبت به سلوک دینی او در چهارچوب فقه سیاسی شیعه افزوده می شد و این امر به صورت یک واقعیت اجتماعی حضور عالمان شیعی را بر حوزه ی اقتدار او تحمیل می کرد.

عالمان شیعی با مشاهده ی موج سیاسی مناسب، در جهت تبلیغ و گسترش اندیشه ها و مبنای فکری تشیع و کنترل این حرکت سیاسی، از نقاط مختلف دنیای اسلام به سوی حوزه ی اقتدار صفویان روی آوردند.

در طول حاکمیت صفویه، دو قدرت در جامعه ی ایران در عرض یکدیگر حضور دارند؛ یکی قدرت دربار و شاه است که بر نیروی نظامی تحت کنترل خود متکی است و دیگر قدرت علمای مذهبی است که از توان نظامی منسجم بی بهره است و بر نیروی ناشی از اعتقاد دینی مردم تکیه دارد.

شاه طهماسب با پذیرفتن ولایت محقق کرکی و اخذ اذن از ناحیه ی او برای دخالت در امور اجتماعی مسلمانان، در واقع مشروعیت عمل سیاسی خود را در چهارچوب فقه سیاسی شیعه تأمین می کرد.

همان گونه که عامل اصلی اقتدار نیروی مذهبی وحدت و انسجام آن بر محور وجود شخصی است که عهده دار فتوا و به نیابت عام مسئول نظارت بر امور اجتماعی مسلمانان است؛ قدرت دربار نتیجه ی تمرکزی است که از طریق شاه و بین خوانین و ایلات مختلف حاصل می شود.

مناسبات عشیره ای در حاکمیت صفویه، دوره ای از انسجام و اقتدار را در پوشش نوعی رقابت و همکاری با نیروی مذهبی آزمود و از آن پس دیگر بار در رقابت های داخلی گرفتار اختلاف، ضعف و فتور گشت؛ ولی نیروی مذهبی در طول این مدت مسیری طولانی را طی کرد و تحولی شگفت یافت.

تحرك اعتقادی که نیروی مذهبی در دوران صفویه داشت، در دوران قاجار نیز ادامه یافت و از رشد و توسعه ی بیش تری برخوردار شد و موفقیت سیاسی و اجتماعی که در آن مقطع به دست آورده بود، فزونی یافت.

نکته ی مهمی که در تمام این مدت و قبل از آن قابل توجه می باشد، این است که نیروی مذهبی در عملکرد سیاسی خود، هرگز از قلمرو فقه سیاسی تشیع خارج نمی شود و در هیچ مقطعی حتی ازدواج همکاری با رقیب مشروعیت را به دربار نمی بخشد.

همراهی و مساعدت میرزای قمی و یا کاشف الغطاء با فتحعلیشاه، هرگز به معنای انحراف فقه شیعه از اصول و موازین دینی نیست؛ بلکه رفتار و عملکردی سیاسی است که فقیه با درک موقعیت اجتماعی موجود و با حفظ آرمان های دینی خود انجام می دهد.

کاشف الغطاء آن جا که از مراتب ضرورت دفاع در برابر روس ها یاد می کند، در صورت در دسترس نبودن مجتهد مجتهدان برای رهبری جهاد بر ضرورت اطاعت از غیر مجتهد فتوا می دهد و به این نکته نیز تأکید می کند که وجوب فرمان بردن از غیر مجتهد و ضرورت همراهی با پادشاه در شرایط یاد شده، مقتضای ذات اقتدار او نیست؛ بلکه نظیر وجوب فراهم ساختن اسلحه از باب مقدمه ی واجب ضرورت دارد.

در حقیقت تیغ نیروی مذهبی دو سوی دارد؛ یک سوی آن متوجه استبداد داخلی و سوی دیگر ناظر به استعمار و کفر خارجی است. از این دو سوی آن یک که تیز است، متوجه استعمار است، چندان که اگر مبارزه با استعمار همکاری با استبداد را نیز طلب کند، ناگزیر به آن تن در می دهد.

در دوران ناصر الدین شاه که زمان واگذاری امتیازات سیاسی و اقتصادی است، نیروی مذهبی احساس می کند همان جایی که مقاومت آن در برابر غرب انتظار می رفت، اینک محل نفوذ غرب شده است و به همین دلیل بر اختلاف نیروی مذهبی و دربار افزوده می شود.

میرزای شیرازی در حکم تحریم تنباکو از حوزه ی رایج افتاء پا فراتر نهاد و برای نخستین بار از توان اجتماعی ای که شریعت در مقام رهبری و ولایت اجتماعی برای فقیه قرار داده بود، در سطح گسترده و عام استفاده کرد و پیروزی او در این مسئله، قدرت تحرک اجتماعی مذهب را در جامعه ای که سال های دراز در تیول خوانین مختلف از آرمان دینی خود محروم مانده بود، نشان داد. وضعیت نیروی مذهبی در حوادث مشروطه و بعد از آن را در قالب رویارویی آن با نیروی استبدادی که متکی بر قدرت نظام خوانین و ایلات بود، نمی توان تحلیل کرد.

فصل دوم : غرب و غرب زدگی

1. مبانی و مشکلات معرفتی غرب

1-1-1- غروب حقیقت

سده های میانه (قرون وسطی) سده های حاکمیت کلیسا در غرب است. کلیسا به نام دین، داعیه ی دفاع از حاکمیت الهی و پاسداری از ارزش فطری را داشت و مردم در گرو باور و اعتقاد به غیب، در جست و جوی بهشت، حاکمیت کلیسا را گردن می نهادند.

کلیسا دو بعد علمی و عملی، در جهت خلاف فطرت آدمی گام برداشت : از سویی هیچ یک از انجیل های چهارگانه ره آورد مستقیم وحی نبودند؛ بلکه نوشته هایی بودند که از میان ده ها انجیل توسط کلیسا رسمیت یافته بود و ارباب کلیسا می کوشیدند تا با قداست بخشیدن به نویسندگان آن ها، به آن ها چهره ای الهی ببخشند؛ خصلت بشری انجیل ها، آن ها را گرفتار خطاها تو اشتباهات فراوانی کرده بود؛ آن چنان که در برخی موارد حتی با معرفت حسی و عقلی انسانها سازگاری نداشت. کلیسا در دفاع از این مجموعه، که از قداستی الهی برخوردار گشته بود؛ ناگزیر با علوم عقلی و حسی به مبارزه پرداخت و به این ترتیب، نه تنها به دانش الهی راه نبرد؛ بلکه با مراتب دیگر دانش بشری نیز در ستیز افتاد.

در بعد عملی نیز کلیسا برای مشارکت در قدرت حکومت های مختلف، به توجیه ستم ها و ظلم های آن ها پرداخت؛ بنابراین مبارزه با علم و توجیه ظلم و سرانجام، جنگ های دویست ساله ی صلیبی، ره آورد حاکمیتی بود که به دروغ داعیه ی دیانت داشت.

ارباب کلیسا که خود را خازنان بهشت می خواندند، از سر دنیا طلبی سند آن را پیشاپیش به خداوندان پول می فروختند؛ بدیهی است که با هجوم مدعیان دین به سوی دنیا، دیگران نیز در همین راه گام می نهند و به این ترتیب آخرین شعله های هدایت فطری که راه غیب را در معرض دیده ی حقیقت بین آدمی قرار می دهد، خاموش می شود.

حاکمیت غاصبان خلافت و ولایت الهی از آن جا که در جهت مخالف خواسته ها و نیازهای فطری آدمی گام بر می دارد، دیر یا زود به عصیان و شورش همگانی منجر می شود؛ این عصیان یکی از این دو راه را طی می کند:

اول: بازگشت به ارزش ها و سنت های راستین و حاکمیت واقعی الهی؛ این راهی است که در طول تاریخ اسلام، عترت و پیروان و شیعیان آنان، رهبری آن را به عهده داشتند و در مسیر آن گام می نهادند.

دوم: عصیان در برابر حاکمیت موجود، نه به عنوان مبارزه با بدعت ها و بازگشت به سنت های حقیقی و حاکمیت حقیقی الهی که به عنوان انکار الوهیت و انکار مبدئی که بدعت های ایجاد شده با انتساب دروغین به آن، خود را توجیه می کنند.

سایه سنگین کلیسا چنان گسترده بود که مجال برای بازگشت باقی نمی گذاشت. حذف قواعد و اصول فلسفی و برهانی ای که به عنوان مبادی یقینی، سنگرهای اولیه ی ایمان را تأمین می کند، تبلیغ ایمان تقلیدی و از همه مهم تر رفتار ارباب کلیسا که نوعی هدایت عملی به سوی زندگی دنیا بود، در نهایت بزرگ ترین ضربه را بر ایمان تقلیدی وارد آورد. جنگ های صلیبی و آشنایی با مظاهر تمدن اسلامی، فتح قسطنطنیه به دست مسلمانان و مهاجرت هنرمندان و عالمان آن جا به کشورهای غربی و سرانجام کشف آمریکا و اوج گیری تب

طلا، از جمله شرایط اجتماعی ای بود که ذهن و فکر انسان غربی را در برابر وحی، معرفت دینی و الهی و ایمان تقلیدی دچار تزلزل و تردید ساخت و این تردید، تولد و زایش فرهنگ و تمدن نوینی را در تاریخ بشر موجب شد که از آن به رنسانس یاد می شود.

رنسانس که با نسیان و فراموشی کامل واقعیت الهی و دینی عالم و آدم همراه بود دو جریان فکری نوین را پدید آورد:

جریان اول : عقل گرایی است که با دکارت آغاز شد و با افرادی؛ نظیر اسپینوزا و لایب نیتز ادامه یافت و با هگل به تمامیت خود رسید.

جریان دوم : حس گرایی است که با فرانسیس بیکن آغاز شد و از آن پس با شخصیت هایی نظیر: لاک، برکلی، هیوم، کنت، میل ادامه یافت و در نهایت پس از تحولاتی چند به عنوان دیدگاه برتر، بر حوزه های علمی غرب چیره شد.

1-2- مبانی معرفتی غرب

1 2 1 عقل گرایی

تعقل و اندیشه ورزی منحصر به انسان غربی و از ویژگی های دوره ی رنسانس نیست و قبل از آن نیز در دیگر جوامع وجود داشته است؛ ولی در گذشته ی تاریخ، تعقل سودای انکار حقایق برتر را نداشت؛ بلکه به عنوان گذرگاه، انسان را به سوی آگاهی و معرفتی که از شهود و حضوری فراعقلی نه ضد عقلی بهره مند بود، رهنمون می ساخت.

اولین اندیشمندان تاریخ بشری، بر اساس قبول اصالت برای معرفت فراعقلی که خاص انبیاء و اولیای الهی است از حکیم و دانشمند خواندن خود پرهیز و به نام فیلسوف یعنی دوستدار دانش بسنده می کردند.

از نظر آن‌ها دانش مفهومی که با شیوه‌ی استدلال و تفکر حصولی به دست می‌آید، فقط وصف معرفت است و معرفت حقیقی، همان دانش شهودی است که گرچه مخالف اندیشه و تعقل نیست، ولی فوق آن می‌باشد.

بعد از رنسانس، خصوصیت بارز عقل‌گرایی، انکار هر نوع معرفت فرا عقلی و نفی یا تردید کردن در ابعادی از هستی است که فراتر از افق ادراک عقلی انسان می‌باشند. فلسفه‌ی دکارت با تردید و شک در همه چیز آغاز می‌شود و با تفسیری عقلانی از جهان پایان می‌پذیرد.

اولین استدلالی که دکارت می‌کند، این است که اگر چه من در همه چیز و از جمله در وجود شک می‌کنم؛ ولی در این که شک می‌کنم، یا به عبارت دیگر، در این که می‌اندیشم، شکی ندارم؛ بنابراین اولین اصل مورد قبول دکارت همان اندیشه و تعقل است که وجود خود را بر این اساس اثبات می‌کند: من می‌اندیشم، پس هستم.

عقل‌گرایی به معنای تبیین عقلی انسان و جهان، توسط فیلسوفان غرب تداوم یافت. کانت گرچه برای اشیا، واقعیتی فراسوی آنچه به عقل می‌آید، قبول کرد؛ ولی آن را ناشناختنی خواند و رابطه‌ی انسان با آن را به طور کامل قطع کرد. هگل نیز کوشید تا نظام عقلانی جهان را تبیین کند و در سیر استدلال خود، آنچه را بالقوه در اندیشه‌ی دکارت نهفته بود، با این بیان آشکار ساخت که آنچه اندیشیدنی نیست، وجود ندارد و هر چه هست، اندیشیدنی است.

هستی در اندیشه‌ی هگل، واقعیتی عقلانی دارد؛ به این معنا که گرچه بشر به حقیقت بسیاری از امور بی‌برده است، ولی هر چه در واقع هست، می‌تواند برای فکر روشن شود. روشن شدن هستی برای فکر که روشنفکری و عصر خرد و روشنگری را در تاریخ بشر پدید آورد به منزله‌ی انکار هر نوع واقعیت و

حقیقتی است که به صورت راز و رمز برای عقل انسانی می باشد؛ با رشد این دیدگاه، همه ی معارف پیشینی که در سده های میانه و قبل از آن، بر اساس ادعان عقل به اسراری که هویتی فرا عقلی دارند، در قالب سنت های دینی و رمزهای الهی به حیات خود ادامه می دادند؛ یا تمامی بدعت هایی که به دروغ داعیه ی سنت داشتند و به صورت عادات و رسوم اجتماعی تداوم یافته بودند، در معرض نقادی عقلی قرار گرفتند که یا به انکار فراسوی خود می پرداخت و یا آن که هر نوع راهی را برای وصول به آن و یا آگاهی از آن انکار می کرد. واقعیتی که از رهگذر این نقادی به دست آمد، هویتی عقلانی داشت و الزاماً عنوانی ضد دینی نداشت؛ ولی خداوندی که در عرصه ی آن ظهور می یافت باید از تبیین و توجیهی صرفاً عقلانی برخوردار باشد.

انسان نیز از دیدگاه عقل گرایان، از واقعیت عقلانی جهان جدا نیست و هویتی برتر از آن ندارد. هگل با همین شناخت، معتقد بود انسانی که تبیین عقلی کاملی از خود و جهان نداشته باشد، از حقیقت خود و هستی غافل و بیگانه است.

از دیدگاه هگل در تاریخ اندیشه ی انسانی از خود بیگانگی جای خود را به خود آگاهی و خودآشنایی می دهد و هستی در مسیر تحولات مستمر خود آگاه که در قالب ذهن انسان اندیشمند در می آید به حقیقت خود باز می گردد و از خود بیگانگی آن پایان می پذیرد؛ بدین ترتیب انسان و هستی کامل از دیدگاه هگل، همان انسان غربی و هستی اوست که در اوج تفکر عقلی تاریخ نشسته است.

سده های هفدهم و هجدهم که دوران حاکمیت عقل گرایی بود، همه ی باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی و مبادی

آسمانی و الهی، در صدد توجیه عقلانی خود بر آمدند. و ایدئولوژی های بشری که از هویتی صرفا عقلی برخوردار بودند، جایگزین سنت هایی شدند که در چهره ای دینی از مکاشفات ربانی انبیا و اولیای الهی تغذیه می کردند؛ یا جایگزین بدعت هایی شدند که با تقلب مدعیان کاذب، رنگ سنت به خود گرفته بودند. عقل با همه قدرتی که پیدا کرد، پس از قطع ارتباط با حقیقتی که محیط بر آن بود نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و به سرعت، راه افول پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری دیگری که در طی این دو سده رشد کرد، آماده نمود.

122 حس گرایی

حس گرایی نه تنها دارای زمینه ی تاریخی مستمری است، بلکه ویژه ی طایفه ای خاص نیست و مورد توجه همگان بوده و می باشد؛ ولی اصالت بخشیدن به آن، به گونه ای که با انکار ارزش جهان شناختی معرفت های برتر؛ یعنی، انکار معرفت عقلی و دینی همراه باشد، پدیده ای خاص غرب در روزگار پس از رنسانس است.

در گذشته ی تاریخ، زمینه های حس گرایی در بین بشر، خصوصا آن چنان که قرآن یاد می کند، در میان بنی اسرائیل وجود داشته است؛ در قرآن خطاب به بنی اسرائیل آمده است: و اذا قلتم یا موسیٰ لن نؤمن بک حتیٰ نری الله جهرة؛ آن گاه که گفتید: ای موسیٰ، ما به تو ایمان نمی آوریم، تا آن که خدا با چشم آشکار ببینیم.⁽⁶⁵⁾ با این حال شکل سازمان یافته ی این تفکر، به گونه ای که به عنوان یک اندیشه ی فلسفی در برابر جریان های دیگر از خود دفاع کند و چهره ی غالب را به خود بگیرد، خاص تاریخ جدید غرب است.

فرانسیس بیکن با این فکر که انسان در اندیشه‌ی خود گرفتار آن دسته از بت‌های ذهنی است که از ناحیه‌ی پندارها و باورهای ناشی از محیط و خرافات بر او تحمیل می‌شود، کوشید تا میزانی مطمئن جهت تشخیص دانسته‌های صحیح از پندارهای باطل ارائه دهد. او معتقد بود شناخت صحیح، تنها از راه حواس پدید می‌آید و برای این منظور با تشکیل یک جدول استقرایی کوشید تا راه کشف تمامی قوانین هستی را از راه مشاهده و تجربه برای همه روشن سازد.

حس‌گرایان پس از او، با مشاهده‌ی خطاهای بسیاری که از راه حواس حاصل می‌شود، نسبت به باور قوی و اطمینان‌گرورآمیزی که بیکن، نسبت به قدرت معرفت حسی داشت، تردید کردند و در واقع به نوعی ایده‌آلیسم و پندارگرایی گرایش یافتند.

هیوم با کاوش در محدودیت‌های دانش حسی، به فعالیت ذهن و روان آدمی در پروراندن و ساختن بسیاری از مفاهیم و قوانین؛ از قبیل قانون علیت توجه کرد و بی‌اعتباری این گونه قوانین را از دیدگاه حس و تجربه آشکار ساخت. هیوم در تحقیقات خود بر این مسئله تأکید کرد که این گونه قواعد ارزشی که فاقد اعتبار حسی هستند، از نوعی اعتبار روانی و عملی برخوردار می‌باشند.

کانت که به عنوان یک فیلسوف عقل‌گرا شناخته می‌شود، با نقد عقل‌نظری و تحلیل کیفیت دخالت‌های ذهن در سازمان‌دهی قوانین مختلف علمی، زمینه را برای تحولات بعدی در اندیشه‌های حس‌گرایان فراهم آورد.

حس‌گرایان بعدی با توجه به عمومیت و کلیت قوانین علمی، به نکته‌ای که از دیرباز مورد توجه عقل‌گرایان بود؛ یعنی به هویت غیر حسی مفاهیم و قوانین کلی، پی بردند و از این طریق به نقشی که ذهن آدمی در تدوین و تنظیم هر یک

از احکام علمی دارد، اعتراف کردند؛ ولی از آن جا که آن ها برای آنچه که هویت حسی نداشته باشد، ارزش واقعی و جهان شناختی قائل نبودند، فعالیت ذهنی را که در تنظیم قوانین علمی نقشی انکارناپذیر دارد، بدون ارتباط با آگاهی حسی، غیر معتبر خواندند. از نظر آن ها آن دسته از فعالیت های ذهنی می تواند چهره ی علمی داشته باشد که درباره ی موضوعات مشهود و به گونه ای آزمون پذیر تنظیم شده و سازمان یافته باشد.

اگوست کنت در سده ی نوزدهم با توجه به نقش فعال ذهن، به این نکته پی برد که قانون علمی بر خلاف آنچه بیکن می پنداشت زیر مجموعه ای از داده های حسی نیست؛ بلکه آمیزه ای از دریافت حسی و بافته های ذهنی است؛ به عنوان مثال، آنچه حس درک می کند، جوشیدن آبی خاص در ظرفی مخصوص در مکانی و زمانی محدود است، حال آن که قانون علمی آب در اثر حرارت می جوشد علاوه بر آن که عام است، متضمن مفاهیم و عناصری کلی است که مقید به زمان و مکان خاص نمی باشد. آب در قانون فوق، ناظر به آب خاصی نیست، زیرا در این صورت، مفهوم آن بر دیگر آب ها صادق نخواهد بود؛ پس مفهوم آب که بر همه ی جهان صادق می باشد، داده ی مستقیم حسی نیست، بلکه ساخته ی ذهن است.

بنابراین، قوانین علمی، داستان های ذهنی هستند که آدمی پس از مشاهده ی طبیعت می سازد، به لحاظ تاریخی به سه قسم تقسیم می کند:

اول: داستان هایی که از طریق مقایسه ی طبیعت با خود بافته می شود. در این داستان ها طبیعت، موجودی زنده و دارای شعور فرض می شود که از سر خشم و یا دوستی موجب باران، یا سیل می شود. این داستان ها صورت ربانی و الهی دارند.

دوم: داستان‌هایی که از هم‌آهنگی و سازمان‌درونی برخوردارند. این داستان‌ها تفکر و اندیشه‌ی فلسفی را پدید می‌آورند.

سوم: داستان‌هایی که نه بر اساس مقایسه‌ی طبیعت با انسان، و نه بر اساس نظام‌درونی او؛ بلکه به شیوه‌ی آزمون‌پذیر و تحصیلی جهت بررسی‌های تجربی ساخته می‌شوند. توجه به نقش فرضیه‌های ذهنی و مهارتی که انسان در دوره‌های ربانی و فلسفی برای تکوین تئوری‌های آزمون‌پذیر علمی به دست می‌آورد، معرفت را از صورت انفعالی حسی استقرایی که مورد نظر بیکن بود، متحول می‌سازد؛ ولی عناصری از ساده‌انگاری و خامی در اندیشه‌های اگوست کنت و دیگر حس‌گرایان سده‌ی نوزدهم دیده می‌شود؛ از جمله این که کنت در مسیر معرفت علمی خود، دنبال حقایقی قطعی است که هرگز در آن تردید نمی‌شود. به عقیده‌ی او قوانین ثابت شده‌ی دانشمندان در حکم اصول جزمی هستند؛ این قوانین را باید یک بار برای همیشه پذیرفت و نباید دائماً اعتبار آن‌ها را مورد تردید قرار داد⁽⁶⁶⁾

حس‌گرایان بعدی، تحلیل‌های اگوست کنت را نیز فاقد دقت لازم یافتند؛ زیرا او علی‌رغم اهمیتی که به فرضیه‌ها و تئوری‌های ذهنی در تکوین علم می‌داد، گمان می‌کرد قوانینی که از طریق مشاهده، فرضیه و آزمون به صورت قانون در می‌آیند، انسان را به شناخت حقیقی احکام کلی طبیعت، جامعه و تاریخ رهنمون می‌شوند.

اشتباه اساسی اگوست کنت در این بود که او فکر می‌کرد با آزمون، صحت علمی فرضیه‌هایی که پس از مشاهده ساخته شده‌اند اثبات می‌شود.

حس‌گرایان و پوزیتیویست‌های سده‌ی بعد، به این نکته نیز پی بردند که تجربه‌ی پیروز یک فرضیه، به هر مقدار که تکرار شود، موجب اثبات قطعی آن

فرضیه نخواهد شد⁽⁶⁷⁾ به این ترتیب تردید در اثبات پذیری تئوری های علمی، مسئله ی یقین را از دایره ی دانش علمی بشر خارج ساخت. در همان زمان؛ یعنی در دهه های نخست سده های بیستم که اثبات پذیری تئوری های علمی، به صورت جدی مورد خدشه قرار گرفت، تلاش هایی از سوی حس گرایان در تمیز فرضیه های علمی از داستان های غیر علمی انجام شد؛ از جمله، معرفی ابطال پذیری تئوری های علمی بود؛ به این معنا که تئوری های علمی، فرضیه های آزمون پذیری هستند که از طریق آزمون هرگز اثبات نمی شوند، ولی امکان ابطال آن ها از طریق حس وجود دارد؛ این مسئله به منزله ی اعلان صریح دوری یقین، از دسترس آگاهی و شناخت علمی بشر بود. این تئوری در شرایطی که محدودیت های شناخت حسی و کاستی های تبیین پوزیتویستی معرفت آشکار شده بود و به دلیل این که بسیاری از نقدهای وارد بر حلقه وین بر آن وارد می شد، فرصت آن را نیافت تا مقبولیتی عام یابد.

این تئوری بدون آن که بتواند شرایط دقیق ابطال را درباره ی فرضیه های رایج که محدوده ای وسیع از موارد نقض را در خود جای می دهند مشخص کند، انبوهی از پیش فرضهای غیرعلمی را برای توجیه کار علمی به دوش می کشید؛ حال آن که فرضیه های رقیب بدون آن که مشکل مذکور را داشته باشند، با پیش فرض کم تری به توجیه کاربردی علم می پرداختند.

در همان زمانی که ابطال پذیری از ناحیه ی پوپر برای جبران برخی از ضعف های حلقه ی وین به عنوان خصلیت گزاره های علمی معرفی شد، آیر در کتاب زبان حقیقت و منطق ضمن نفی صریح یقین و تأکید بر خصلت احتمالی علم، اثبات پذیری و ابطال پذیری گزاره های علمی را مورد نقد قرار داد:

در واقع دعوی ما این است که هیچ قضیه ای جز آنچه معلوم متکرر tautology است، ممکن نیست بیش از فرض عقلی باشد و اگر این درست باشد، تمسک به این اصل که هیچ جمله ای نمی تواند دارای معنی و دال بر امر واقعی باشد مگر این که قطعا قابل تحقیق و اثبات باشد، به عنوان معیار و ملاک با معنا بودن، نقض بر غرض خواهد بود؛ زیرا به این نتیجه منجر خواهد شد که اخبار به امر واقع دارای معنا اصلا غیر ممکن است.

هم چنین نمی توان نظر دیگری را قبول کرد که به موجب آن، هر جمله فقط آن گاه دارای معنا است که حاوی امری باشد که به وسیله ی تجربه قابل رد و تکذیب باشد؛ کسانی که این طریق را اختیار می کنند، چنین می پندارند که هر چند، هیچ سلسله ی متناهی از مشاهدات هرگز کافی نخواهد بود که صدق فرضیه را بی هیچ گونه شکی ثابت نماید، ولی پاره ای موارد قطع وجود دارد که در آن یک مشاهده ی واحد با یک سلسله مشاهده ات متعدد، آن را قطعا رد و تکذیب خواهد نمود؛ ولی ما بعد ثابت خواهیم کرد که این نظر خطا است.

هیچ فرضیه ای قابل ابطال قطعی نیست، همان طوری که قابل اثبات قطعی نیست زیرا وقتی وقوع پاره ای مشاهدات را دلیل بر آن می دانیم که فرضیه ی معینی کاذب است، قبلا وجود بعضی شرایط و اوضاع را فرض می کنیم، اگر چه در هر مورد معین، احتمال کذب این فرض بسیار ضعیف است، اما به طور منطقی و عقلی ممتنع نیست. خواهیم دید که تناقضی در میان نیست اگر بگوییم بعضی از این شرایط غیر از آن است که ما خیال کرده بودیم؛ در نتیجه این فرضیه در حقیقت رد نشده است. پس اگر امکان این که فرضیه به طور قطع رد

شده، منتفی باشد، نمی توان گفت که اصالت قضایا منوط به امکان ابطال قطعی آن ها است. (68)

نقدهایی که هم زمان بر تفکر اثباتی و ابطال پذیری تئوری های علمی وارد می شد، موجب شد تا تئوری ابطال پذیری در جریان تفکر حس گرایان مرده به دنیا آید و نیز صاحب این تئوری در حاشیه ی مسائل فلسفه ی علم به سرعت در قالب یک پرائتز قرار گیرد و اگر از آن پس حیاتی برای پوپر باقی ماند، در موضع گیری های سیاسی او نسبت به مکتب فرانکفورت و در دفاع تئوریک بود که او از نظام لیبرالیستی غرب تا حد تجویز استفاده از خشونت انجام می داد.

حضور ناکام تئوری ابطال پذیری در جریان حس گرایی نشان داد که بر مبنای این تفکر، نه تنها شناخت یقینی به اثبات آنچه علم نامیده می شود، وجود ندارد؛ بلکه در انتظار یقین به بطلان برخی از امور نشستن نیز بی مورد است. از آن پس گفت و گویای پراکنده ای که دانشمندان حس گرا در تعریف و تبیین معرفت علمی انجام دادند، هیچ یک نتوانست حقیقت را به صحنه ی علم بازگرداند؛ به همین دلیل، دانش اعتبار جهان شناختی خود را از دست داد و در قالب بازی با صور خیال مختلف و با توجیهاتی پراگماتیستی و کاربردی، به صورت انبوهی از اطلاعات آماری در می آمد که نقش ابزار را جهت پیش بینی و پیش گیری حوادث طبیعی ایفا می کند. بدین ترتیب حس گرایی در نهایت با محرومیت از حقیقت و یقین و سقوط، در سفسطه و شکاکیت آشکار یا نهان به صورت ابزار قدرت در می آمد و این به معنای تحقق و تمامیت شعاری است که بیکن در آغاز این حرکت در تعریف علم بیان کرده بود.

بیکن در نقد کسانی که با روش های عقلی در پی شناخت حقیقت هستی بودند گفته بود: دانایی توانایی است؛ یعنی میزان و شاخص اصلی علم و ملاک صحت و سقم قضایای علمی، چیزی جز قدرت نیست و اینک از میان فرضیه ها و تئوری هایی که حاصل بازی و پرداخت ذهن آدمی است، آن دسته ارزش و اعتبار علمی پیدا می کنند که در قدرت طبیعی، یا در تأمین خواسته های او مفید و مؤثر باشند.

اگر با حاکمیت عقل گرایی سنت های دینی که مبتنی بر معرفت الهی و شهودی انبیا و اولیای الهی بودند، مورد انکار قرار می گرفتند، یا در چهارچوب تفکر عقلی به صورت ایدئولوژی بشری بازسازی می شدند، با رشد حس گرایی ابعاد عقلانی انسان و جهان مورد انکار قرار می گیرد و تمام گزاره هایی که در مقام دلالت و حکایت از حقایق فوق طبیعی و متافیزیکی می باشند، از لحاظ علمی و نیز جهان شناختی مهمل و بی معنا خوانده می شوند. گزاره های علمی نیز که در دایره ی هستی های محسوس به صورت آزمون پذیر ساخته می شوند، راهی به سوی حقیقت نمی برند و در وادی شک و تردید به بازی و ملاحظه روزگار می گذرانند: بل هم فی شک یلعبون⁽⁶⁹⁾.

1-3- مشکلات معرفتی و نقاط کور

اثبات این که حس گرایی ناگزیر به سفسطه و شکاکیت در چهره های آشکار، یا نهان می انجامد؛ هم چنین بحث از این که شناخت مفهومی عقلی، نهایت علم و آگاهی نیست و معرفتی فراتر از آن که همان معرفت حضوری و شهودی است، می باشد و سرانجام، آگاهی دینی که معرفتی الهی و ربانی است، وجود دارد؛ همگی از جمله مسائلی است که در دایره ی مباحث شناخت شناسی قرار می گیرد.

در مباحث معرفت شناختی، کسانی که به ارزش معرفتی شناخت عقلی توجه دارند، از دیرباز به این نکته تصریح کرده اند که حس، هرگز به تنهایی مفید علم به خارج نبوده است و حسیات فقط در پرتو برخی از احکام و قوانین غیر حسی، در دایره ی داده های خود، مفید شناخت یقینی می شوند و سپس زمینه ی آگاهی های استقرایی و یا تجربی بعدی را فراهم می آورند؛ به عنوان مثال، مبداء عدم تناقض قضیه ای است که با تردید در آن، جزم به هیچ ادراک حسی تحقق پیدا نمی کند؛ زیرا با احتمال اجتماع نقیضین، هر مشاهده ای که واقع شود، احتمال صدق نقیض همان مشاهده نیز وجود خواهد داشت و در این صورت امتیازی بین هر یک از ادراکات حسی و نقیض آن باقی نخواهد ماند.

(70)

بدون شک اگر حس گرایان، قضایایی نظیر مبداء عدم تناقض را که نسبت به گزاره های حسی و تجربی پیشین است، فاقد اعتبار بدانند تمام گزاره های علمی نیز به دلیل اتکا به آن ها بی اعتبار خواهد شد.

بو علی در کتاب شفا مدعی است که حتی اگر مبداء عدم تناقض در یک مورد خدشه دار شود؛ یعنی، اگر شیء تنها در یک مورد با نقیض خود امکان جمع داشته باشد، تمام قضایایی که در نظام ذهنی و علمی انسان مورد تصدیق می باشند، در هم می ریزد. شاگرد بهمنیار بر همین اساس در کتاب التحصیل مدعی است که نقش مبداء عدم تناقض در میان قضایایی علمی، نظیر نقش واجب الوجود در میان ممکنات است؛ یعنی، اگر کسی در صحت تمام قضایای حسی خود تردید کرده است. بنابراین اذعان به هر شناخت حسی، خود دلیل بر وجود یک شناخت عقلی است که از طریق حس به دست نمی آید.

بر فرض این که حس گرایی از بعد عملی و برای گذران روزمره ی زندگی، بسیاری از آثاری را که از طریق شناخت حقیقی و واقعی جهان طبیعت قابل

تحصیل است، تأمین نماید؛ از بعد معرفتی همان گونه که پیش از این اشاره شد چاره ای جز سقوط در ورطه ی سفسطه و شکاکیت نخواهد داشت.

در نقد دیدگاهی که معرفت مفهومی عقلی را سقف معرفت بشری می داند و آگاهی های برتر او را انکار می کند، از ناحیه ی کسانی که به دریافت حضوری انبیا و اولیای الهی، باور دارند، براهینی اقامه شده است.

شیخ الرئیس بوعلی در موضوع معرفت نفس برهانی اقامه می کند که انسان محال است از راه اثر خود اعم از آن که اثر ذهنی، یا عینی و به عبارت دیگر علمی و یا عملی باشد خود را بشناسد؛ یعنی انسان قبل از اندیشه و قبل از آن که به مفاهیم و قضایای بین و اولی و یا مفاهیم و قضایای مبین و برهانی و یا به رفتار و کردار خارجی خود علم پیدا کند، به حقیقت خود آگاه می شود.

بیان بوعلی مستقیماً متوجه گفتاری است که چند سده پس از او توسط دکارت ارائه می شود؛ زیرا دکارت، اندیشه و تعقل را نقطه ی ملاقات خود با واقعیت پنداشت و در این رهگذر حرکت خود را برای تبیین هستی از همان موضع آغاز کرد. وی هم چنین کوشید تا از طریق اندیشه و تعقل، وجود خود را اثبات نماید.

برهان بوعلی این است که اگر شما به عنوان مثال، گمان برید که از راه اندیشه وجود خود را اثبات می کنید، در مقدمه ای که از آن برای رسیدن به نتیجه استفاده می کنید، یا اندیشه را به خود مقید کرده و یا این که آن را بدون تقید به خود ذکر کرده اید. اگر در مقدمه، اندیشه به صورت مطلق ذکر شود، در این حال استدلال به صورت اندیشه هست، پس من هستم در می آید و این استدلال باطل است؛ زیرا از اندیشه ی مطلق، وجود فردی خاص اثبات نمی شود. اگر در مقدمه، اندیشه مقید به من باشد و گفته شود: من می اندیشم، پس

من هستم این استدلال نیز باطل است؛ زیرا در جمله دوم، نتیجه‌ی جدیدی که از اندیشه پدید آمده باشد، حاصل نشده است، بلکه آنچه در جمله‌ی اول بوده، تکرار شده است؛ زیرا در جمله‌ی اول، من در کنار اندیشه ذکر شده است و اگر در جمله‌ی اول من شناخته نشده باشد، از صرف اندیشه نمی‌توانیم وجود من را دریابیم. ⁽⁷¹⁾ پس در استدلال دکارت من در کنار اندیشه و یا قبل از آن مورد شناخت بوده است و از راه اندیشه چیزی که پیش‌تر مورد شک و تردید باشد، اثبات نشده است.

شیخ اشراق پس از توجه به این که آگاهی انسان نسبت به نفس او از نوع معرفت حسی و شناخت عقلی نیست، در کتاب المطارحات دو برهان بر این که تنها راه شناخت انسان نسبت به ذات خود معرفت حضوری و شهودی است، اقامه می‌کند. ⁽⁷²⁾

امام خمینی (ره) در نامه به گورباچف، علاوه بر تصریح به هویت عقلانی، برخی از مفاهیم و دریافت‌های بشری، به این دو برهان نیز که متوجه نقاط کور تفکر و فرهنگ غرب است اشاره می‌کند.

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات این مسئله را اثبات می‌کند که همان گونه که هر ادراک حسی متکی بر یک ادراک عقلی است، هر ادراک حصولی، اعم از حسی یا عقلی، نیز متکی بر معرفت شهودی و حضوری است. بنابراین، همان گونه که اعتماد بر شناخت حسی به میزان قبول معرفت عقلی است، شناخت مفهومی عقلی نیز دلیل بر وجود معرفتی شهودی است.

استدلال خواجه گرچه ناظر بر مراتب عالی‌ی شهود و حضور نیست؛ ولی از این جهت که تنگنای مفهومی معارف بدیهی و برهانی را در هم شکسته است

و دانش را به نحوه ی حضور و شهود واقع باز می گرداند، استدلالی کارساز و مفید است.

1-4- انسان و جهان بیگانه

در فصل پیش به این نکته اشاره شد که در نگاه دینی، حقیقت آدم و عالم، چیزی جز ربط و پیوند با خداوند احد و صمد نیست و شناخت این دو، جدای از شناخت خداوند نمی باشد در بحث اخیر هم چنین به این نکته تصریح شد که شناخت نفس انسان، بدون دانش شهودی و حضوری میسر نیست. اگر کسی حقیقت خود را به علم حضوری دریابد، خود را نشانه ای از نشانه های خداوند و کلمه ای از کلمات او می یابد؛ کسی که با گذر از نگاه استقلال‌ی به خود، به این افق از معرفت برسد، به گوش و دیده ی الهی، وجه و چهره ی الهی را که به تعبیر قرآن ذوالجلال و الاکرام⁽⁷³⁾ است نظاره گر خواهد بود. از آن جا که وجه الهی بی کران است، فردی که با آن آشنا شود به هر سو نظر کند، او را آشکارا خواهد دید؛ بدین ترتیب شخص با برگرفتن حجاب از درون، نه تنها به حقیقت الهی خود، که به حقیقت الهی عالم آگاه می گردد که: اینما تولوا فثم وجه الله؛⁽⁷⁴⁾ به هر سو نظر کنید جز چهره ی آشکار الهی را نمی بینید. در این مقام، انسان چون از رهیافت خود خبر می دهد، خواهد گفت: ما رأیت شیئا و رأیت الله قبله، چیزی را ندیدم جز آن که خداوند را قبل از آن مشاهده کردم.⁽⁷⁵⁾

باید توجه داشت که مشاهده ی چهره و وجه الهی در واقع، مشاهده ی حقیقت و واقع مخلوقات است که به تجلی از ناحیه ی او صادر شده اند و هرگز به معنای مشاهده ی ذات الهی نیست؛ زیرا ذات خداوند که حقیقت مطلق است و در عین آن که در تمام مجالی ظاهر و آشکار است، برتر از آن است که به حقیقت خود در ظرف فهم حکیم و شهود عارف در آید. حضرت علی علیه السلام در

این باره می فرماید: لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن؛ آن ذات، برتر از آن است که پرواز اندیشمندان بر اوج آن راه یابد و ژرف تر از آن است که غواصی خداوندان شهود را در ژرفای آن جای باشد.⁽⁷⁶⁾

بعد از توجه به این نکته که ادراک کنه ذات حق تعالی، خاص اوست؛ در مقام مشاهده ی آیات و نشانه های آن حقیقت بی کران که محدود به نشانی خاص نیست، انسان نه تنها خود، بلکه همه ی اشیا را زنده به حیات الهی و گویا به ذکر خدایی می بیند. به این ترتیب آدمی در جهانی منجمد و بی روح به سر نمی برد؛ بلکه در همه ی اشیا، اشارت ها و عنایت های الهی را مشاهده می کند و همواره خود را در محفل انس و در معرض محبت و دوستی همگان می یابد.

انسان چون به خود به دیده ی استقلال بنگرد، از مشاهده ی جمال بی کران الهی غافل می ماند و چون در این غفلت و بی توجهی باقی بماند، سرانجام به انکار آن می پردازد. این انکار به معنای نسیان و فراموشی حقیقت خود و عالم است: نسوا الله فانسیهم انفسهم⁽⁷⁷⁾ با فراموشی خداوند، خود را نیز فراموش می کند و در دایره ی ساخته ها و بافته های ذهنی و یا عملی خود در جست و جوی حقیقت خود بر می آید.

انسان در تداوم عصیان، چون به انکار افق های برتر از خود برسد، آخرین شعله های خورشید حقیقت را در جان خود خاموش می کند و در نتیجه مکان حرکت او و زمان آن، جایگاه غروب حقیقت و غرب عالم است. حرکت او در ظلمات فزاینده ی شب است. او در محیط ناآشنای خود اضطراب و وحشتی را که ناشی از غربت و دوری از وطن و آشیان فطری است، احساس می کند. رهایی از اضطراب، انگیزه ی حرکت بی پایان و مدام او می شود. او گاه، خویشتن را در دایره ی بافته های ذهنی خود جست جو می کند و این همان

راهی است که عقل گرایان غربی پس از انکار افق های برتر ادراک در مسیر آن گام می نهند. و گاه نیز نه در دایره ی اندیشه و تعقل، بلکه در محدوده ی عمل و کردار مادی که مربوط به نازل ترین بعد وجودی اوست، به جست و جوی خود بر می آیند که این همان راه حس گرایان است.

دکارت در حوزه ی اندیشه و مفاهیمی که ساخته ی ذهن او بودند، به جست و جوی خود پرداخت و هگل با اعلام اندیشه بودن آدمی، غافلان از این معنا را از خود بیگانه خواند.

از آن جا که انسان و جهان پیوندی ناگسستنی دارند، شناخت این دو نیز هم آهنگ و پیوسته است. همان گونه که انسانی که حقیقت الهی خود را باز می یابد، به باطن الهی عالم راه پیدا می کند، انسان از خود بیگانه ای که خویشتن را در محدوده ی اندیشه جست و جو می کند، در نهایت، جهان را فراتر از اندیشه و عقل نمی بیند. شاهد این مدعا همان است که هگل با انکار این مطلب که : آنچه اندیشیدنی نیست، وجود ندارد اندیشه بودن حقیقت عالم را نیز اعلام کرده است.

حس گرایان که از معرفت الهی و عقلی به سطح شناخت حسی نزول کرده اند، از شناخت حقیقی انسان و جهان محروم می مانند و به احساس همسان، نسبت به عالم و آدم بسنده می کنند؛ زیرا آنان همان گونه که جهان را با شیوه ای حسی در قالب فرضیه ها و تئوری های مختلف آزمون و بررسی می کنند، انسان را نیز به عنوان وجودی محسوس و با روش های آماری تحلیل می کنند. در جهان شناسی، برخی از آنان با صراحت تمام به انکار موجودیت غیر مادی اشیا پرداخته و با استدلالی شبیه به استدلال هگل، بر موجود نبودن هر

امری که محسوس نباشد، حکم کرده اند. برخی دیگر با سکوتی پر معنا به بی معنا بودن قضایای الهی تصریح می کنند.

در انسان شناسی نیز برخی چون هیوم به انکار واقعیت خود می پردازد و برخی دیگر، حقیقت انسان را در نیازها و خواست های طبیعی و محسوس او جست و جو کرده و به تناسب آن، از خود بیگانگی را تعریف کرده اند؛ نظیر مارکس که معتقد است انسان چون از کار خود جدا شود، از خود بیگانه می گردد؛ به این معنا که هویت انسانی چیزی جز کار و عمل مادی او نیست.

خلاصه

حاکمیت غاصبان خلافت و ولایت الهی از آن جا که در جهت مخالف خواسته ها و نیازهای فطری آدمی گام بر می دارد؛ دیر یا زود به بازگشت به سنت های راستین و یا عصیان و انکار حقایق الهی منجر می شود.

رنسانس که با نسیان کامل واقعیت الهی عالم و آدم همراه بود، دو جریان فکری نوین؛ یعنی عقل گرایی و حس گرایی را پدید آورد.

ویژگی بارز عقل گرایی بعد از رنسانس، انکار معرفت فراعقلی و نفی یا تردید در ابعادی از هستی است که فراتر از ادراک عقل انسانی باشد.

روشن شدن هستی برای فکر و روشنفکری در معنای اصطلاحی آن به منزله ی انکار هر نوع واقعیت و حقیقتی است که به صورت راز و رمز برای عقل انسانی باشد.

عقل بعد از قطع ارتباط با حقایق محیط بر آن در دو سده ی هفدهم و هجدهم، به سرعت راه افول را طی کرد و جای خود را به جریان حس گرایی داد.

با رشد حس گرایی ابعاد عقلانی انسان و جهان مورد انکار قرار می گیرد و تمام گزاره هایی که در مقام دلالت و حکایت از حقایق فوق طبیعی و متافیزیکی می باشند، از لحاظ علمی و نیز جهان شناختی مهمل و بی معنا خوانده می شوند. گزاره های علمی نیز که در دایره ی هستی های محسوس به صورت آزمون پذیر ساخته می شوند راهی به سوی حقیقت نمی برند و در وادی شک و تردید به بازی و ملاحظه روزگار می گذرانند.

بدون شک اگر حس گراها قضایایی؛ نظیر مبدا، عدم تناقض را که نسبت به گزاره های حسی و تجربی پیشین است، فاقد اعتبار بدانند تمام گزاره های علمی نیز به دلیل اتکا به آن ها بی اعتبار خواهند شد.

بنابراین هر شناخت حسی خود دلیل بر وجود یک شناخت عقلی است که از طریق حس به دست نمی آید.

در نقد دیدگاهی که معرفت مفهومی عقلی را سقف معرفت بشری می داند و آگاهی برتر او را انکار می نماید، از سوی کسانی که به دریافت حضوری انبیا و اولیای الهی باور دارند، براهینی اقامه شده است.

امام خمینی (ره) در نامه به گورباچف علاوه بر تصریح بر هویت عقلانی برخی از مفاهیم بشری، به دو برهان شیخ اشراق مبنی بر معرفت حضوری و شهودی انسان که متوجه نقاط کور تفکر و فرهنگ غرب است، اشاره می کند.

اگر کسی حقیقت خود را به علم حضوری در یابد، خود را نشانه ای از نشانه های خداوند و کلمه ای از کلمات او می یابد.

از آن جا که وجه الهی بی کران است، فردی که با آن آشنا شود، به هر سو نظر کند او را آشکارا خواهد دید.

انسانی که با فراموشی خداوند خود را فراموش می کند، در دایره ی ساخته ها و بافته های ذهنی و یا عملی خود در جست و جوی حقیقت خود بر می آید.

2. تفرعن، اباحت، قومیت و مدینه ی جماعت

2-1- اومانیسیم، تفرعن عربان

انسان شناسی و جهان شناسی غرب که فرع بر غفلت از معرفت شهودی ذات است، شعارهای نوینی را در فرهنگ علوم انسانی و سیاسی مطرح می کند که در تاریخ بشر بی سابقه است. در نتیجه فرهنگ و تمدن و ساخت اجتماعی جدیدی را که متناسب با آن است، ایجاد می کند.

اومانیسیم به معنای اصالت بشر می باشد که به مکتب آدمیت و انسانیت بشریت نیز ترجمه شده است و از شعارهای محوری فرهنگ غرب است؛ زیرا آدمی تا زمانی که متوجه غیب و ساحتی از هستی است که محیط بر اوست، واقعیت خود را در پناه پیوند با او جست و جو می کند و شناخت حقیقی خود و جهان را در پرتو شناخت و معرفت او ممکن و میسر می داند. این معرفت، دانشی شهودی است که حاصل قرب انجام نوافل و بلکه فرایض بوده و نتیجه ی فنا و گذر از حیثیت فی نفسه و وجود امکانی خود است. در این دیدگاه هر گاه خود در اصلی برتر که همان حقیقت الهی آن است، فانی نگردد، به عنوان خود کاذب حجاب مذمومی خواهد شد که محرومیت از سعادت را به همراه می آورد. هرگاه انسان از نگاه استقلالی به خود رهایی یابد، از ادراکی الهی که همان ادراک دینی است، بهره می برد. مقبولیت این اصل در گذشته ی تاریخ موجب شده است تا کسانی که از معرفتی الهی محروم بوده اند، با انتساب دروغین به

مبدا به دنبال کسب اعتبار و موقعیت اجتماعی باشند. استبدادهای چند صد ساله، همگی در پناه این انتساب دروغین بقا یافته اند.

با انکار هر حقیقت غیبی که ادراک آن مقتضای عبودیت و فنای استهلاکی افعال و صفات و ذات آدمی است، انسان خود به طور مستقل مورد توجه قرار می گیرد و ارزش و اعتبار انسانی، به واقعیت و طبیعت او بازگشت می کند.

در نگاه عقلانی، واقعیت و طبیعت انسان چهره ای عقلی دارد و خواست، اراده و حتی آزادی او در قالب ضرورت های عقلی یا آن گونه که هگل مطرح می نماید در قلمرو موجبیت تاریخی و نه جبر معنا پیدا می کند.

اخلاق فردی و قوانین و مقررات اجتماعی نیز، بر اساس همان طبیعت و هویت، ضرورت عقلی پیدا می کنند و از آن پس به صورت الزام های عملی در می آیند. الزام های عملی و قوانین اجتماعی که از این طریق به عنوان بایدها و نبایدهای بالضرورت درست و صحیح مطرح می شوند، با آن که نشان از محدودیت و کنترل دارند، به دلیل این که به مقتضای طبیعت و واقعیت عقلانی انسان اظهار و اعمال می شوند، منافای با خواست و آزادی انسان نیست و حاکم بر انسان نمی باشند؛ بلکه به دلیل نشاءت گرفتن از طبیعت آدمی محکوم او هستند.

با افول عقل گرایی و حذف مطلق ضرورت و یقین از دایره ی انواع آگاهی های بشری و تقید داده های علمی به گزاره های آزمون پذیر و نیز خروج قضایای ارزشی از حوزه ی داوری های ضروری و علمی، نه تنها الزام و ضرورتی از ناحیه ی حقایق الهی که فائق بر واقعیت انسانی است بروز نمی کند؛ بلکه هر گونه الزام و ضرورتی نیز که از طبیعت انسانی ناشی شده باشد، رخت بر می بندد. به این ترتیب واقعیت اصیل انسانی از هر نوع حکم، قانون و یا

اخلاق ضروری فارغ می شود؛ یعنی، خواست و اراده ی متزلزل و متغیر انسانی که در معرض گرایش ها و شهودها سرگردان و بی ثبات است، میزان بایدها و نبایدهای اخلاقی و اجتماعی می شود.

اومانیسم یا اصالت انسان که با غیب و زوال یاد الهی از ظرف آگاهی انسان زاده می شود، چیزی جز نفسانیت انسان غافل نیست.

اومانیسم، همان تفرعن و فرعونیت نفس است، آن گونه که حتی فرعون نیز از آن پرهیز داشت؛ زیرا فرعون آن گاه که از حاکمیت نفس خود بر قوم خویش سخن می گفت، آن را در نقاب ربوبیت و الوهیت که از صفات آسمانی و الهی است مخفی و مستور می داشت؛ در حالی که انسان غربی پس از گمان بر مرگ خدایان که نیچه به صراحت از آن خبر می داد نفسانیت خود را بی پرده ستایش می کند. در این حال آنچه در ظرف فهم و ادراک نفس او درآید، پذیرفتنی و مقبول است و آنچه از افقی ورای آن خبر دهد، بی معنا و مردود می باشد و اوج این تفرعن و نهایت بروز آن زمانی است که عقل و ضرورت های عقلی از حوزه ی حیات و زیست آدمی رخت بر می بندد؛ زیرا در این هنگام هیچ نوع ضرورت و الزام، حتی ضرورتی که از ناحیه ی طبیعت انسانی باشد، در قلمرو خواست و اراده ی انسان نخواهد بود.

2-2- لیبرالیسم، اباحت

لیبرالیسم از شعارهای اجتماعی دیگری است که هم زمان با ظهور اومانیسم، به عنوان یک اصل بدیهی در ذهنیت جامعه ی غربی مطرح شد. لیبرالیسم به معنای اباحت و آزاد انگاری بشر است.

آن گاه که معرفت الهی عهده دار هدایت آدمی است و هویت انسان در چهره ی الهی آن تعبیر و تاءویل می شود؛ انسان زندگی فردی و اجتماعی خود را

مجرای قوانینی می یابد که به مقتضای فطرت الهی او از طریق صاحبان معرفت ربوبی؛ یعنی، انبیا و اولیا اعلام می شوند. برخی از این قوانین به عنوان بایدها و نبایدها، مرز وجوب، حرمت، استحباب و کراهت را مشخص و برخی دیگر محدودده ی مباح را معین می کنند؛ ولی آن گاه که آدمی به عنوان اصل برتر در محور قانون گذاری قرار می گیرد، صحت و سقم تمام قوانین را از طریق خواست ها و گرایش های او تعیین می شود و بایدها و نبایدها و واجب و حرام و تمام قضایای ارزشی از ناحیه ی اعتبار آدمی ارج و منزلت خود را باز می یابد. همه ی حریم ها از ناحیه ی ذات انسان و به خواست و اراده ی او مشخص می شوند. در قیاس با بشر، هیچ چیز در حد ذات خود حرام، یا واجب نیست؛ بلکه همه چیز مباح است و پس از گزینش و گرایش، یا گریز و نفرت انسان به امری خاص، آن امر ضرورت وجود و یا عدم پیدا می کند. به بیان دیگر، هر ارزش عملی یا رفتاری که ارزش قدسی و آسمانی دارد و انسان الزاما از راه آن به باطن و حقیقت هستی راه می یابد، نفی می شود.

مباح بودن همه ی امور در قیاس با انسان که همان اباحت و آزاد انگاری بشر از تمام تکالیف و احکام الهی است، نوعی آزادی را به ارمغان می آورد که در برابر حریت و آزادگی دینی و فلاح و رستگاری انسان از تعینات خلقی و خلقی است. این آزادی که در ابتدا جواز تعین و تقید بشر را به آنچه حدود عقلی پنداشته می شود و پس از آن به تمام قیود مادی و طبیعی صادر می کند، در فرهنگ دینی مذموم و ناپسند است.

امام موسی کاظم علیه السلام آن گاه که از منزل فردی عبور می کند که از آن صدای لهو و لعب شنیده می شود، می پرسد که صاحب این منزل، برده است یا آزاد؟ و چون پاسخ داده می شود که آزاد است، امام می فرماید: او آزاد است که چنین

رفتار می‌کند؛ به این معنا که او در برابر عبودیت نسبت به خداوند و فرامین الهی آزاد است. این سخن چندان بر صاحب خانه گران آمد که هستی کاذب و دروغین او را در هم شکست و از آن پس با قصد عبودیت، پا در سلوک نهاد و چون در جذبه‌ی الهی برای وصول به محضر امام فرصت پوشیدن کفش را پیدا نکرد، در گرمای داشت آن لحظه و وقت، هیچ‌گاه پای در کفش نکرد؛ از این رو که بشر نام داشت به حافی، یعنی برهنه پای مشهور گشت. (78)

اعراض آدمی از حقیقتی که محیط بر اوست و نسیان او از فطرتی که عین نیاز و ربط به آن حقیقت است، آزادی از هر امری را که نسبت الوهیت و ربوبیت به انسان و حق فرمان و نهی بر بشر را داشته باشد، به عنوان اصلی بنیادین و به صورت روح حاکم و جاری بر اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در می‌آورد. به این ترتیب، انسان زمینی و دنیایی که در نگاه دینی حقیقتی است که از طریق ربوبیت خداوند و عبودیت آدمی و به خلافت از پروردگار در زمین تحقق پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که از این پس هیچ دینی بدون خواست و اراده‌ی انسان‌ها حق زیست و حیات ندارد و به قوانین و احکام دینی، فقط در صورتی حق زندگی داده می‌شود که از طریق خواست و اراده‌ی انسان‌ها جواز بقا یافته باشند.

از این پس برای بشر، از حریم هیچ حقی با استناد به ضرورتی که وحی برای هدایت او دارد و یا الزامی که خداوند برای او ابلاغ کرده است، نمی‌توان سخن گفت؛ تنها می‌توان از اعتباری که بشر در زندگی خود به آیینی خاص می‌دهد، استفاده کرد. به این ترتیب، برای اعتباری که بشر در زندگی خود به آیینی خاص می‌دهد، استفاده کرد. به این ترتیب، برای الزام‌های شرعی باید پایگاهی را که در خارج از حوزه‌ی دیانت قرار دارد، جست و جو کرد. با محور قرار

گرفتن انسان و ظهور عریان تفرعن او، آزادی و اباحت خداوندگار جدیدی می شود که خداوندان دیگر به قربانی او برده می شوند و یا از ناحیه ی او اذن زندگی می گیرند.

اباحت و آزادی بر جایگاه زئوس که رب الارباب و خداوند خداوندگاران بود، تکیه می زند و صورت تجسم یافته ی او نه در خانه ی خدا که نشانی از آفریدگار عالم و آدم دارد؛ بلکه بی هیچ پوشش و پرده ای در قالب صنم، بت و یا پاره سنگی سترگ در میدان بزرگ شهر قرار می گیرد تا همگان، همه گاه بر محور وجود او زندگی خود را سازمان بخشند و این بت که اگر در چهره ی انسان نباشد، اثری انسانی است نشان و نماد شهر و یا تمدنی می شود که روزهای بی رمز و راز خود را با نام آن آغاز می کند و به پایان می رساند.

میدان و یا مجسمه ی آزادی به معنای اباحت نماد کدام حقیقت است که برای انسان راز و رمز باشد؟ این بت، نشان غیبت حق و نسیان یاد اوست؛ زیرا تا یادی از حقیقت باقی باشد، تفرعن آدمی در قالب اساطیر، پوششی آسمانی می یابد.

اباحت، ظهور همان تفرعن عریان است و همان تعیین را که انسان در آن به سر می برد، ارائه می دهد. آدمی را به آشیانی که در باطن و فراسوی ابعاد مقید و محدود او باشد، فرا نمی خواند؛ ظلمتی است که راه را بر نور بسته است؛ ظلمتی فزاینده، چندان که آدمی دست خود را نمی بیند؛ اذا اخرج یده لم یکدیراها⁽⁷⁹⁾ مشعلی فروزان در دست او نیست و مثل او با آتشی که در دست دارد به تعبیر قرآن کریم: مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون صم بکم عمی فهم لا یرجعون مثل کسانی که چون برای روشن کردن اطراف خود آتش افروزند، خداوند نور آن را

برده و آن‌ها را در ظلمات و تاریکی رها می‌کند. آن‌ها هیچ نمی‌بینند. کر و گنگ و کور هستند و بازگشتی ندارند. (80)

انسان چون در فراسوی جایی که هست، مقصدی نمی‌بیند، همه‌ی راه‌ها برای او یکسان و همه‌ی گام‌ها برای او مباح می‌شود؛ به همین دلیل بایدها و نبایدها راه را به او نمی‌نمایانند، بلکه از جای پای او حاصل می‌شوند. پس اباحت نمادی نیست که راه را از بی‌راه باز نمایند و مقصدی را ارائه دهد و در ارائه‌ی واقع، تنها لفظی مهمل و بی‌معناست و در نزد ارباب بصیرت، حجاب حقیقت است.

2-3- قومیت و قراردادهای اجتماعی

جامعه‌ی دینی مجموعه‌ای است از انسان‌هایی که بر محور ادراک نبوی و معرفت شهودی سان و سنت گذار گرد آمده است و ملت یا امت واحده‌ی را تشکیل می‌دهند؛ مانند ملت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ملت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و امت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

قوانین اجتماعی در امت به دلیل هویت سنتی خود، از تقدس و ثبات و چهره‌ای الهی برخوردارند؛ حتی هنگامی که نگاه دینی حضوری ضعیف و اندک داشت؛ یعنی، حتی در مواردی که گروه‌های بشری در مرزهای محدود قومی و نژادی بر اساس شناخت حسی، عاطفی نه دینی و بر محور عصبیت نه ایمان به غیب انسجام می‌یافتند، با انتخاب خداوندگاران و بت‌های قبیله‌ای و انواع مختلف از توت‌م، در توجیه آسمانی و ماورایی مرزهای قومی کوشش می‌کردند و به قوانین و مقررات اجتماعی خود قداستی آسمانی می‌بخشیدند. بر همین اساس اولین سنگ نوشته‌های قانونی که از حمورابی به یادگار مانده است، به عنوان فرامین آسمانی مشخص شده‌اند.

ظهور اومانیسم تفرعن عریان و لیبرالیسم اباحت در غرب که با انکار معرفت دینی و اخراج آن از حوزه ی دریافت بشری و نفی سنت های الهی جامعه و قداست زدایی از قوانین اجتماعی همراه بود، قوانین را به صورت قرار دادهایی اجتماعی در آورد که انسان برای حفظ منافع خود، اعم از آن که طبیعت اولی او توحش و یا زیست جمعی باشد، اعتبار می کند.

روسو با همین نگاه، کتاب قرارداد اجتماعی را نوشت و هگل و پیروان او بر همین معیار، اروپا و در رأس آن آلمان را که مبتنی بر نظمی صرفا عقلانی بود، به عنوان جامعه ی آرمانی بشر مورد تحلیل قرار دادند. ماکس وبر نیز از این دیدگاه، سازماندهی و مدیریت عقلانی غرب را که در لباس بوروکراسی فاقد هرگونه رمز و راز سنتی و معنوی است، از مشخصه های تمدن جدید می شمارد.

اجتماع، چون بر محور قرارداد و اعتبار افراد قرار گیرد، بسته به این که قرارداد تابع مرز و محدوده ای خاص باشد، یا آن که مرز و محدوده ی جغرافیایی و نژادی خاصی نداشته باشد، دو عنوان سیاسی ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم را پدید می آورد.

مارکس در توجیه شکل گیری پدیده ی ناسیونالیسم، از پیدایش بورژوازی و منافع سرمایه داران سخن می گوید؛ زیرا آن ها در رقابت با قدرت های رقیب برای حفظ بازارهای خود نیاز به مرزهای حفاظت شده دارند و با طرح ناسیونالیسم در قالب یک ایدئولوژی تلاش می کنند تا با پاسداری از مرزهای مشخص، از حضور قدرت رقیب جلوگیری کنند.

مارکس معتقد است چون پرولتاریا و طبقه ی کارگر منافع خود را محدود به مرزهایی خاص نمی بیند. بلکه آن را در اتحاد کارگران با یکدیگر مشاهده می

کند، انترناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی خود بر می‌گزینند. بنابراین ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم دو قرارداد اجتماعی است که بر اساس منافع دو طبقه‌ی مختلف ایجاد می‌شود.

بسیاری دیگر توجیه مارکس را کافی نمی‌دانند و ناسیونالیسم را بر محور رسوم و عادات مشترک اجتماعی و عوامل فرهنگی و روانی که به تناسب شرایط جغرافیایی، گذشته‌ی تاریخی و یا زمینه‌های نژادی واحد به وجود می‌آیند، تبیین کرده‌اند. علی‌رغم توجیحات مختلفی که درباره‌ی عامل، یا عوامل پیوند و انسجام ناسیونالیست‌ها و انترنالیست‌ها بیان شده است، این مسئله مورد اتفاق می‌باشد که محور انسجام آن‌ها بر اساس معرفت و یا قراردادی بشری است. این همان نکته‌ای است که طرح آن به این شکل آن هم به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی در تاریخ اندیشه‌ی بشری سابقه بوده است.

در گذشته‌ی تاریخ، وحدت و تمایز گروه‌های بشری بر محور معرفت الهی، یا توجیهی آسمانی شکل می‌گرفت و لفظ ملت در فرهنگ دینی ناظر به چنین گروه‌هایی بوده است. با استفاده از این بیان، اشتباه کسانی که (nation) را به ملت و ناسیونالیسم را به ملی‌گرایی ترجمه کرده‌اند، استنباط می‌شود. ملت در تعبیر فرهنگی ما، بر محور معرفت و شناخت الهی و بر مدار سنت‌های دینی و در شعاع شهود نبوی که حاکی از حضور واقعیتهای واحد است، وحدتی حقیقی پیدا می‌کند؛ وحدتی که تا قیام قیامت و حشر امم ادامه می‌یابد. بر همین اساس کسانی که تاریخ افکار و عقاید را تنظیم کرده‌اند، آثار خود را در دو بخش تقسیم کرده‌اند؛ بخشی از آن را بررسی ملل که جمع ملت است و بخشی دیگر را به بیان آرای نحل که جمع نحله است اختصاص داده‌اند. مشهورترین کتابی که در اسلام درباره‌ی ملل و نحل نوشته شده است، کتاب ملل و نحل

شهرستانی است؛ بخش ملل این کتاب خاص عقایدی است که بر اساس معرفت دینی شکل گرفته و متکی بر وحی است. بخش نحل خاص بیان آرایه‌ای است که بر اساس معرفت بشری تنظیم شده است.

به کار بردن لفظ ملت و ملی‌گرایی، برای ترجمه‌ی دو لغت nation و ناسیونالیسم که بعد از مشروطه انجام شد، نشانه‌ی فراموشی معانی پیشین از سوی کسانی است که به این ترجمه مبادرت ورزیدند؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع می‌شوند و هرگاه، حقیقت یک معنا از دسترس دریافت دور شود، آن الفاظ که اینک بی‌معنا دیده می‌شوند، در ذهنیت جدید صاحبان لغت، به دنبال جایگاهی مناسب می‌گردند.

نویسندگان عرب در ترجمه‌ی این دو لغت دقت بیش‌تری داشته‌اند. آن‌ها ناسیونالیسم را به قومیت و شعوبیت معنا می‌کنند؛ زیرا قوم و شعب، هویت نژادی دارند و قوم علی‌رغم این که در جامعه‌ی دینی در چهار چوب مناسبات سنتی، کنترل شده یا خود را توجیه می‌کند، در ذات خود فاقد پیوندی الهی است و ناسیونالیسم با این سنخ از پیوند که فاقد قداست الهی است، بیگانه نبوده، بلکه شکل تکامل یافته و یا رسمیت پذیرفته‌ی آن است.

2-4- دموکراسی و مدینه‌ی جماعت

اباحت و آزادانگاری انسان در زمینه‌ی سیاسی، به مطلوبیت و مقبولیت نظام دموکراسی که خواجه نصیر الدین طوسی از آن به مدینه‌ی جماعت یاد می‌کند، منجر می‌شود.

تا وقتی هستی مطلق الهی محیط بر آغاز و انجام حیات انسانی است، خداوند مبداء همه‌ی حقوق است و حاکمیت الهی تئوکراسی حاکمیت آرمانی بشر و شرط تشکیل مدینه‌ی فاضله شمرده می‌شود؛ در این حال، انسان در پناه

فطرت الهی خود و به جانشینی خداوند در زمین، از قضاوت و ولایت بهره می برد.

هرگاه انسان با چشم پوشی از این پیوند، داعیه ی حکومت داشته باشد، فرعونى است که به راهزنى در طریق رشد و هدایت عالم نشسته است؛ ولی این تفرعن، مادام که از خداوند یادی در ذهن انسان باشد، ناگزیر به توجیه الهی حاکمیت خود می پردازد.

با انکار غیب و ظهور عربان تفرعن انسان، بدون آن که نیاز به پوشش و نقابی باشد، آدمی در مرکز حق و قانون قرار می گیرد و اراده ی او منشاء تمام حقوق می شود. در این حال استبدادهایی که به توجیه دینی خود می پردازند، ضرورتی برای این مهم احساس نمی کنند. انسانی که خواست او منشاء حق بوده و همه چیز برای او مباح است، چه نیازی به ارائه ی دلیل در گزینش مباح خود دارد؟ آزادی چنین انسانی، واقعیتی است که بر هیچ جهتی سر نمی سپارد. فیلسوفان علوم سیاسی هرگاه قصد تحدید آزادی انسان را می کنند، چاره ای جز تاءمل در نفس آزادی و تعیین تکالیف از جانب او نمی یابند؛ زیرا اباحت، خداوندی است که تنها از ناحیه ی خود می تواند محدود شود؛ او آفریدگاری است که بر آن الزامی نیست و همه ی الزام ها از اوست، به عبارت دیگر، چیزی بر او واجب نیست و همه چیز از او واجب می شود.

خواست و اراده ی بشر، حقی است که از ناحیه ی ذات خود تحقق می پذیرد و این امر که از آن به حاکمیت مردم و دموکراسی یاد می شود، با تفسیرهای مختلفی که از انسان می شود شکل های گوناگونی به خود می گیرد.

هابس تحقق فرمان مستبدی واحدی را منافی با اراده و خواست همه ی افراد و التزام آن ها برای بقا که نیاز طبیعی بشر است، نمی داند. لاک نیز حاکم را ملزم به رعایت حدودی می داند که از متن حق طبیعی افراد بر می خیزد

فیلسوفانی که با تفسیرهای عقلی به تشخیص خواسته های صادق و کاذب انسان می پردازند، حاکمیت مردم را در چهارچوب همان خواسته ها به صورت نظام های مشخص و توتالیتیر مشخص می سازند. کسانی نیز که از تفسیر عقلی انسان باز می مانند و مردم را چیزی جز افراد پراکنده با خواست های مختلف نمی یابند، با تلاشی پی گیر به حل پارادوکسی تناقضی می پردازند که از متن آزادی انسان بر می خیزد؛ زیرا خواست های مختلف افراد گوناگون، چیزی نیست که به گونه ای کامل و بدون آن که در اصطکاک با یکدیگر قرار گیرند، تحقق یابند. آنان برای حل این تناقض با دست کشیدن از تحقق نظام آرمانی، به خیر الموجودین که با الهام از الگوهای مطلوب تعیین می شود بسنده می کنند و آن جامعه ای است که در آن تا بیش ترین مقدار ممکن، آزادی تأمین شود، یا جامعه ای است که حدود و ثغور آن را چیزی جز آزادی تعیین نکند؛ یعنی آن چنان که منتسکیو می گوید: آزادی تا سر حد آزادی دیگران.

انتقال حق حاکمیت از خداوند به مردم موجب شد حاکمیت های بشری ای که تاکنون چهره ی الهی به خود می گرفتند، در قالب مدینه ی جماعت و نظام دموکراتیک خود را توجیه کنند. از این پس هر حاکمیتی، اعم از آن که حقیقتاً در قید رعایت بیش ترین مقدار آزادی و یا در پی تحکیم آزادی افراد، یا طبقه ای خاص باشد، در دفاع از خود، از عنوان دموکراسی استفاده می کند و در مقابل، رقیب را به تخطی از دموکراسی حقیقی و حاکمیت واقعی مردم متهم می کند. این گونه است که تمام حاکمیت های سیاسی موجود، حتی آن ها که خشن

ترین روش ها را برای حفظ دیکتاتوری که همان استبداد اقلیت است به کار می برند خود را دموکراسی قلمداد می کنند؛ نظیر آنچه در گفتار طرفداران دیکتاتوری پرولتاریا مشاهده می کنیم، آن ها در حالی که دیکتاتوری طبقه کارگر را با این توجیه که دیکتاتوری اکثریت جامعه است، توجیه می کنند؛ نظام سرمایه داری به دلیل این که امکانات سیاسی، تبلیغاتی و اقتصادی در آن به اقلیتی خاص منحصر می باشد و آن ها با استفاده از این امکانات، ذهنیت و خواسته و رای اکثریت را هدایت و کنترل می کنند، دیکتاتوری و استبداد اقلیت می نامند و آن را مخالف با دموکراسی می خوانند. مدافعان نظام امپریالیستی نیز از همین حربه برای دفاع از خود استفاده می کنند.

خلاصه

با انکار هر غیبی که ادراک آن مقتضی عبودیت و فنای استهلاکی افعال و صفات و ذات آدمی است، انسان خود به طور مستقل مورد توجه قرار می گیرد و ارزش اعتبار انسانی به واقعیت و طبیعت او بازگشت می نماید.

اومانیزم یا اصالت انسان که با غیبت غیب و زوال یاد الهی از ظرف ادراک و آگاهی انسان زاده می شود، چیزی جز نفسانیت انسان غافل نیست. اومانیزم همان تفرعن و فرعونیت نفس است، آن گونه که حتی فرعون نیز از آن پرهیز داشت.

لیبرالیسم به معنای اباحت و آزاد انگاری بشر است.

اباحت ظهور همان تفرعن عربان است. انسان چون در فراسوی جایی که هست مقصدی نبیند، همه ی راه ها برای او یکسان و همه ی گام ها برای او مباح می شود، به همین دلیل بایدها و نبایدها به او راه نمی نماید؛ بلکه از جای پای او حاصل می شود.

جامعه ی دینی مجموعه ای است از انسان هایی که بر محور ادراک نبوی و معرفت شهودی سنت گذار گرد آمده است و ملت یا امت واحدی را تشکیل می دهند؛ مانند ملت ابراهیم خلیل.

ظهور اومانیسم و لیبرالیسم که با انکار معرفت دینی و نفی سنت های الهی جامعه همراه است، قوانین را به صورت قرار دادهای اجتماعی در می آورد. اجتماع چون بر محور قرارداد و اعتبار قرار گیرد، بسته به این که تابع مرز و محدوده ای خاص باشد و یا نباشد، ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم را پدید می آورد.

به کار بردن لفظ ملت و ملی گرایی برای ترجمه ی لغت ناسیون و ناسیونالیسم که بعد از مشروطه انجام شد، نشانه ی فراموشی معانی پیشین از سوی کسانی است که به این ترجمه مبادرت ورزیدند.

اباحیت و آزاد انگاری در زمینه ی سیاسی، به مطلوبیت و مقبولیت نظام دموکراسی که خواجه نصیر الدین طوسی از آن به مدینه ی جماعت یاد می کند، منجر می شود.

انتقال حاکمیت از خداوند به مردم، موجب شد تا همه ی حاکمیت های بشری تاکنون چهره ی الهی به خود می گرفتند در قالب مدینه ی جماعت خود را توجیه کنند.

3. جدایی دانش، ارزش، دین و سیاست

3-1- جدایی دانش از ارزش

با زوال معرفت دینی، دو جریان معرفتی حس گرایی و عقل گرایی، ظهور کرد و این دو جریان علی رغم اختلافی که با هم دارند، در پیدایش برخی از دیدگاه های انسانی و اجتماعی، نقشی کم و بیش مشترک ایفا می کنند.

عقل گرایی در تاریخ اندیشه ی غرب، بعد از قطع ارتباط خود با معرفت دینی به سرعت راه زوال پیمود و جای خود را به حس گرایی داد. با حاکمیت حس گرایی، دیدگاه های فرهنگی دیگری ظاهر شدند که در تکوین تمدن و سیاست غرب، اثری مهم بر جای گذاردند؛ از آن جمله جدایی دانش از ارزش و علم از اخلاق.

مسئله ی جدایی دانش از ارزش، غیر از مسئله ی سنخیت یا عدم سنخیت گزاره های ارزشی و غیر ارزشی است؛ زیرا آن که مفاهیم و گزاره های ارزشی را از سنخ مفاهیم و گزاره های غیر ارزشی نمی داند، در صورتی که برای دریافت های عقل نظری و عملی انسان، ارزش جهان شناختی قائل باشد، با ارجاع گزاره های اخلاقی به موازین معرفتی عقل عملی، می تواند درباره ی صحت و سقم آن ها داوری کند و به این ترتیب گزاره های ارزشی را نیز دارای معنا، مطابق و به عبارت دقیق تر دارای نفس الامر عقلانی می داند و در نتیجه اخلاق را از علومی می داند که از هویتی، نه صرفاً حسی و استقرایی، بلکه عقلانی برخوردار است. معنادار بودن قضایای اخلاقی بر کسانی که شناخت دینی را دارای ارزش معرفتی و علمی می دانند نیز صادق است.

حس گرایی موجب می شود تا تنها آن دسته از دریافت ها و آگاهی ها که به گونه ای آزمون پذیر سازمان یافته اند، از ارزش علمی برخوردار باشد و این مسئله علاوه بر آن که قضایای متافیزیکی را از حوزه ی علم خارج کرده و فاقد اعتبار علمی می کند. گزاره های ارزشی را نیز با چشم پوشی از این که این گزاره ها به گزاره های متافیزیکی و معقولات ثانیه ی فلسفی، چون ضرورت بالغیر یا ضرورت بالقیاس الی الغیر، بازگشت نمایند یا آن که قابل بازگشت به آن ها نباشد، از اعتبار علمی ساقط می گرداند؛ زیرا قضایای ارزشی که به

بایدها و نبایدها و اموری مانند آن‌ها می‌پردازند، دارای مصداق و میزانی محسوس و آزمون‌پذیر نیستند تا از آن طریق، صحت و سقم آن‌ها بررسی شود.

از دیدگاه حس‌گرایان، علم‌ناگزیر در حوزه‌ی مصادیق آزمون‌پذیر خود محدود می‌شود و قدرت داوری درباره‌ی قضایای ارزشی را از دست می‌دهد. علم فقط می‌تواند از طریق مشاهده و نمونه‌گیری، بود و نبود یک ارزش را در سطح اجتماع بررسی کند و از این جهت به قضاوت بپردازد؛ ولی قضاوت درباره‌ی صحت، یا عدم صحت یک ارزش اخلاقی امری غیر علمی است؛ زیرا این قضایا از دیدگاه علمی، فاقد معنایی هستند که قابل بررسی باشد.

از دیدگاه حس‌گرایان قضایای ارزشی قضایایی هستند که دارای نفس الامر؛ یعنی، دارای یک میزان و معیار حقیقی نیستند؛ بلکه تنها در ظرف اعتبار انسان و به تناسب احساسات و گرایش‌های مختلفی که افراد دارند، ایجاد می‌شوند؛ به عنوان مثال، کسی که از عمل خاصی به لحاظ یکی از گرایش‌های فردی، یا اجتماعی خود احساس رضایت می‌کند، می‌کوشد تا قانونی را به تصویب برساند که آن عمل را مجاز و یا ضروری نشان دهد. در مقابل، آن کسی که در جهت خلاف آن عمل گرایش دارد، قانونی را وضع می‌کند که مانع از آن عمل شود. پس بایدها و نبایدها و دیگر گزاره‌های اخلاقی، تنها متکی به گرایش‌های فردی اشخاص هستند و هیچ معیاری برای قضاوت درباره‌ی این‌که گرایشی خاص صحیح و یا باطل است، وجود ندارد.

علم، نهایت کاری که می‌تواند انجام دهد، قضاوت درباره‌ی بود و نبود یک گرایش خاص، در میان افراد اجتماع و زمینه‌های بروز، ظهور یا زوال و خفای آن است.

جدایی دانش از ارزش، اولین بار در سده ی هجدهم مورد توجه هیوم، فیلسوف حس گرا و تجربی مسلک انگلیسی قرار گرفت؛ ولی مقبولیت عام آن در میان افراد مختلفی در حوزه ی اندیشه ی حس گرایانه به کاوش های علمی می پرداختند، تا پایان سده ی نوزدهم ادامه یافت.

حس گرایان تا مدت ها بعد، از دانش استقرایی و تجربی خود، انتظار محصولات عقلی، یا دینی داشتند. به همین دلیل در سده ی نوزدهم پس از ستیز با آگاهی های دینی و شیوه های عقلی اندیشه، یا مانند مارکس، به ارائه ی ایدئولوژی علمی پرداختند و یا مانند دورکیم در صدد تدوین اخلاق علمی برآمدند. ولی از دهه ی پایانی سده ی نوزدهم، ارزش علمی گزاره های اخلاقی به شدت زیر سؤال رفت و نگاه علمی به مسائل اخلاقی در قالب تحلیل های روانکاوانه ی فردی و اجتماعی به سطح گرایش های فردی و در حد کارکردهای اجتماعی تقلیل و تنزیل یافت.

3-2- جدایی دین از علم

دین به عنوان یک مجموعه ی معرفتی که مبتنی بر حضور و شهودی الهی است و یا مجموعه ای که بخش محوری آن را ویژگی مزبور تشکیل می دهد، داعیه ی رهبری و هدایت انسان را از علم فانی به سعادت ازل و ابدی دارد. قضایای دینی، یا قضایایی هستند که در معرفی اسما و صفات الهی و مراتب افعال او، پس از ادراک و شهود نبوی در قالب مفاهیم و الفاظ در آمده اند و یا این که قضایایی هستند که با توجه به چهره ی ملکوتی رفتار و کردار آدمیان، در جهت راهبری او به صورت اخلاق و در قالب بایدها و نبایدهای الهی مشخص شده اند؛ پس برخی از این قضایا درباره ی هست ها و بعضی درباره ی بایدها است.

قضایایی که درباره ی هست هاست به دو بخش تقسیم می شوند: بعضی از آن ها درباره ی هست های نامحسوس؛ مانند صفات ذات و افعال مجرد باری، چون ملائک و فرشتگان است که در محدوده ی غیب هستند؛ بعضی دیگر هست های محسوس می باشد؛ مانند سرگذشت پیامبران پیشین.

قضایایی که درباره ی هست های محسوس است، قضایایی هستند که بررسی صحت و سقم آن ها برای انسان های عادی که از شناخت حسی برخوردارند، تا حدودی امکان پذیر است؛ ولی قضایایی که در مورد هست های نامحسوس است، با ادراک عقلی تا آن جا که در توان دریافت برهان باشد؛ قابل بررسی است.

از آن جا که عقل با شناخت محدودیت های خود، اصل عوالم غیبی و کلیات آن ها و هم چنین وجود شناختی برتر را که قادر به ادراک جزئیات آن عوالم است، اثبات می کند، شناخت عقلی و بلکه شناخت حسی ضمن همراهی با دین، در افق دریافت خود به صحت اجمالی قضایای دینی که ناظر به اموری اند که در خارج از محدوده ی شناخت حسی و عقلی است، اعتراف می کنند.

این دسته از قضایای دینی که اعتراف اجمالی معرفت عقلی را همراه دارند، همان قضایایی هستند که متوجه خصوصیات و جزئیات عوالم غیبی می باشند و یا گزاره هایی ارزشی هستند که با توجه به چهره ی ملکوتی رفتار آدمیان و آثار اخروی آن صادر می شوند پس دین علاوه بر آن که مشتمل بر قضایایی است که بررسی تفصیلی صحت و سقم آن ها از حوزه ادراک عقلی و حسی بیرون است، هم چنین بیانگر قضایایی است که در افق فهم حس و عقل می باشد.

مسیحیت نیز به عنوان یک دین، از گزاره های یاد شده برخوردار است. با توجه به این که انجیل های موجود خالی از دست نوشته های بشر نبوده است و عقاید کلیسا نیز، حاصل مجادلات و منازعاتی است که سرانجام به شکل دین رسمی در آمد؛ کلیسا از آنچه مصوب اندیشه ی بشری ارباب آن بود، به نام دین دفاع کرد و در نتیجه انتظار قداست و صحت تمام گزاره های منسوب به خود را داشت و این انتظار در مورد قضایایی که در حوزه ی معرفت و دادرسی عقل و تجربه نیز قرار می گرفت، جریان داشت.

در پاسخ به این انتظار، در ابتدا فلسفه ای به وجود آمد که هم افق با کلام، عهده دار دفاع عقلانی از قضایای ما بعد الطبیعی و مسائل ارزشی کلیسا بود و آن گاه که عقل به نتایجی متناقض با عقاید رسمی می رسید، زمینه ی تحقیر و محکومیت عقل فراهم می آمد و این مسئله در مقاطع بعدی درباره ی علوم تجربی نیز صادق بود.

معارضه ی عقل با کلیسا در اموری، نظیر تثلیث که مباین با اطلاق نامحدود بودن خداوند احد است، غیر از خضوعی است که عقل با حمایت برهان نسبت به ابعاد برتر معرفت دینی از خود نشان می دهد.

ناتوانی کلیسا در تبیین عقلی پندارهای شرک آمیزی که به نام دین رسمیت یافته بود، علاوه بر این که آن را در موضع مخالفت با عقل و علم تجربی قرار می دهد، عقل گرایان و خصوصا حس گرایان را نیز، در تعدی به حریم دیگر قضایای دینی، جرئت و توان بخشید.

رشد جریان حس گرایی در غرب که با پیشرفت دانش های تجربی و پیروزی های بیایی در عرصه ی طبیعت همراه بود، غرور کاذبی را در حس گرایان به وجود آورد. آن ها بر این پندار بودند که با روش های تجربی، توان

شناخت تمام قوانین عالم را دارا می باشند؛ بر همین اساس، به پی ریزی مکتب های علمی پرداختند.

مکتب های علمی، مدعی قضاوت درباره ی کلیات جهان آفرینش و حتی داوری درباره ی قضایای ارزشی بودند. سده ی نوزدهم اوج مکتب سازی علمی است آگوست کنت بر اساس فلسفه ی علمی خود، مکتب انسانیت را بنیان گذارد. مارکس در فلسفه ی علمی خود، نه تنها به تدوین قوانین کلی طبیعت و جامعه ی معاصر، که همانند کنت به قضاوت درباره ی تمام جوامع گذشته و حتی آینده ی بشری و از این فراتر به بیان قوانین کلی تمام هستی از آغاز تا انجام پرداخت و از آن پس با قضاوت درباره ی قضایای ارزشی مدعی ارائه ی ایدئولوژی علمی شد.

عالمان تجربی مسلک سده ی نوزدهم، داعیه ی نبوت و پیامبری داشتند؛ یعنی، درباره ی همه ی اموری که پیامبران در معرض شهود و دریافت خود داشتند، به داوری می پرداختند. آنان به علم خداوند و هستی های مجرد؛ از قبیل ملائکه و فرشتگان را انکار می کردند و احکام و مقررات دینی را به تمسخر می گرفتند.

به این ترتیب از رنسانس تا پایان سده ی نوزدهم، غرب سالیان ستیز علم و دین را نظاره گر است؛ به این معنا که علم با از دست دادن هویت دینی خود، در چهره ای عقلی و نیز چندی بعد در قالب حسی و تجربی، به درگیری با دین که هم چنان داعیه ی آگاهی از حقایق هستی را دارد، می پردازد. تدقیق و تبیین معرفت حسی و توجه به تنگناهای آن شرحی که پیش از این گذشت بعدها موجب شد تا حس گرایان با گذر از داعیه های آغازین خود به محدودیت های قضایای علمی پی برند.

از رهگذر دریافت ویژگی های دانش حسی بود که دانسته شد:

اولاً: در قضایای علمی هرگز یقین و ضرورت وجود ندارد.

ثانیاً: قضایای علمی، قضایایی هستند که شاخص های مستقیم، یا غیر مستقیم آن ها قابل مشاهده و آزمون می باشند؛ یعنی، در حوزه ی هست های محسوس طرح می شوند.

دو ویژگی فوق، علاوه بر آن که یقین را از دایره ی علم خارج ساخت و سفسطه ای پنهان و شکاکیتی پیچیده را بر دانش بشری مسلط کرد، دو دسته از قضایا را از حوزه ی دانش حسی خارج ساخت :

اول : قضایای ارزشی که فاقد میزان و معیاری آزمون پذیر هستند.

دوم : قضایایی که درباره ی هست های نامحسوس می باشند و نیز قضایایی که درباره ی هست های محسوس به گونه ای ارائه می شوند که از طریق آزمون قابل ابطال نمی باشند. این قضایا همان داستان های غیر علمی هستند که راهی برای بررسی صحت و سقم آن ها از دیدگاه انسان حس گرا وجود ندارد و به تعبیر دیگر، نظیر قضایای ارزشی فاقد نفس الامر می باشند.

توضیح درباره ی دسته ی اول از قضایا و چگونگی خروج آن ها از حوزه ی علوم، در ذیل عنوان جدایی دانش از ارزش گذشت. حس گرایان می کوشند تا دسته ی دوم از قضایا را در قالب یک تئوری علمی، به قضایای ارزشی و در نتیجه به گرایش های شخصی ارجاع دهند؛ با این بیان که شخص آن گاه که از رفتاری خاص در جامعه خرسند است، علاوه بر قضایای ارزشی که در جهت انجام آن عمل وضع می کند، برای ترویج آن به ساختن و القای داستان هایی می پردازد که مردم، یا خود را در جهت انجام آن تشویق می کند و یا از ترک آن دور می دارد؛ به عنوان مثال، برای پیش گیری از دزدی، قضایایی را که درباره

ی معاد و عقاب دزدان است، تبلیغ می کند و جامعه نیز که از رواج دزدی احساس ناامنی می کند، به دلیل گرایشی که به امنیت داردت این داستان ها را می پذیرد. پس داستان های دینی بر خلاف داستان های علمی که در جهت شناخت و یا پیش بینی حوادث مادی ساخته می شوند، برای کنترل و رسیدن به گرایش های فردی و اجتماعی خاص و به بیان دیگر، برای حمایت از ارزش های مورد نظر شکل می گیرند.

جدایی دانش از ارزش و خروج قضایای متافیزیکی از حوزه ی علم موجب شد تا علم از داعیه ی ساختن ایدئولوژی و اخلاق و یا ارائه ی مکتب، بازماند و مکتب های علمی متنوعی نیز که در سده ی نوزدهم در مقابله با کلیسا شکل گرفته بود، به یک باره، اعتبار و ارزش علمی خود را از دست بدهند. به این ترتیب کلیسا در بخش عمده ای قضایای دینی؛ یعنی در قضایای متافیزیکی و ارزشی بدون رقیب ماند و احساس آرامش کرد و تنها نقطه ی آسیب پذیر کلیسا آن دسته از قضایایی بود که درباره ی هست های محسوس نظیر فلکیات در کتاب مقدس آمده بود؛ زیرا این دسته از گزاره ها هم چنان در حوزه ی مشترک علم و دین باقی بود و می توانست محل نزاع واقع شود.

علم در چهره ی تجربی و آزمون پذیر خود، با تبیین تنگناها و محدودیت ها، از دو دسته گزاره های ارزشی و متافیزیکی دست شست و اینک نوبت دین بود که با چشم پوشی از دسته ی سوم؛ یعنی، با سکوت نسبت به گزاره هایی که درباره ی هست های محسوس بیان شده است، به نزاعی که میان علم و دین حاصل شده بود، خاتمه دهد. ارباب کلیسا و متکلمان مسیحی، با قبول این که این بخش از قضایا که در کتاب مقدس و متون دینی آمده اند، ناظر به واقعیت خارجی موجودات طبیعی نیستند و جنبه ی نمادین و سمبلیک دارند، به استقبال

نظریه‌ی جدایی دانش از ارزش و دین از علم رفتند و بدین ترتیب، کلیسا را از معرض هجوم‌های مستقیمی که به نام علم صورت می‌گرفت، مصونیت بخشیدند.

با این همه، این پرسش باقی است که آیا جدایی مذکور که نتیجه‌ی رسمیت بخشیدن و پذیرش هویت غیر علمی گزاره‌های دینی و محدود کردن گزاره‌های علمی که ارزش جهان‌شناختی دارند به قضایای آزمون‌پذیر است، می‌تواند دین و سنت‌های الهی را ایمنی بخشد؟

حقیقت این است که تئوری جدایی دانش از ارزش و دین از علم، هرگز به مصونیت دین و بقای سنت‌های دینی منجر نمی‌شود؛ بلکه این تئوری در اصل و بنیان خود، قبل از هر چیز، به حذف حقیقت و اصل دین می‌پردازد؛ زیرا جدایی دین از علم، که از طریق ارجاع قضایای دینی و تاءویل آن‌ها به قضایای ارزشی و ارجاع قضایای ارزشی و تعبیر آن‌ها به گرایش‌های شخصی یا به میدان‌های مختلفی از بازی که مغایر با بازی‌های علمی است، انجام می‌شود، در اولین گام، اعتبار و ارزش جهان‌شناختی قضایای دینی را سلب می‌کند و تنها نقش عملی در تأمین گرایش‌های فردی و جمعی برای آن‌ها تعیین می‌نماید؛ به بیان دیگر، ایمان دینی را که در پایین‌ترین درجه‌ی خود متکی بر معرفتی برهانی؛ یعنی علم‌الیقین، آماده‌ی دریافت معرفتی برتر که همان عین‌الیقین و حق‌الیقین است، می‌باشد به حوزه‌ی گرایش‌های فردی، که فاقد هر گونه پایگاه برهانی بوده و تنها متکی بر عواطف، احساسات و خواست‌ها و اراده‌ی شخصی افراد است، منتقل می‌گرداند. به این ترتیب راهی برای اثبات ابعاد معنوی، ملکوتی و حقایق غیبی سنت‌های دینی باقی نمی‌ماند.

دین باور از این پس تنها دلیلی که برای دفاع از باور دینی خود در برابر رقیبان می تواند اقامه کند، این است که اگر چه راهی برای اثبات دین نیست، ولی دلیلی هم بر نفی آن وجود ندارد. او دین خود را تنها دلیل گرایش شخصی و بدون آن که بر باور خود یقین داشته باشد و یا راهی را برای یقین به آن بیابد، دنبال می کند.

انسانی که یقین خود را نسبت به مبانی دینی سنت هایی که به آن عمل می کند، از دست بدهد، به هیچ یک از آن سنت ها عمل نخواهد کرد؛ به عنوان مثال، کسی که به وجود مبداء به عنوان یک قضیه علمی که حاکی از واقع است، یقین ندارد، چگونه می تواند یکی از سنن دینی، نظیر دو رکعت نماز رابه قصد قربت به جا آورد.

جدایی دین از علم، با سلب و حذف پایگاه معرفتی دین و یا با خارج کردن هویت معرفتی دین از دسترس دریافت و آگاهی بشر، در نخستین گام به سلب یقین از دین می پردازد و هم زمان با آن، دست انسان از عمل به سنت های دینی کوتاه می کند؛ به بیان دیگر سنت را در دست های انسان می خشکاند.

جامعه ای که یقین خود را نسبت به مبادی دینی و آسمانی سنت از دست می دهد، آنچه از سنت باقی می ماند، چیزی جز لاشه و قالب آن نخواهد بود. روح سنت همان یقین است و فردی که به سنت یقین دارد، هرگز از عمل به آن روی بر نمی گرداند؛ بلکه معتقد است تا هنگامی که هستی خود را در عمل خالصانه ی به آن ایثار نکند، به حقیقت سنت که باطن ملکوتی و الهی آن است، نمی رسد. وقتی یقین از سنت گرفته شود، تداوم آن، تنها به دلیل گرایش شخصی افراد و یا جامعه ای است که در اثر ممارست به آن عادت کرده اند.

پشتوانه‌ی معرفتی رفتاری که بر اساس رسم و عادت اجتماعی تداوم می‌یابد، یقین برهانی، یا معرفت شهودی و حضوری سان، یا سنت گذار نیست، بلکه شناخت حسی‌ای است که از برخورد با ظاهر عمل حاصل شده و در اثر تکرار عمل، نوعی گرایش عاطفی را که غیر از ایمان دینی است، به دنبال می‌آورد.

قالب‌های دینی آن‌گاه که با گرایش‌های عاطفی افراد و در چهره‌ی عادت‌های فردی و یا رسوم اجتماعی ادامه می‌یابند، فاقد پایگاهی هستند که ثبات، یا تقدس الهی آن‌ها را حراست کند.

تئوری جدایی دانش از ارزش و علم از دین، به حذف بعد ثابت و الهی دین و سنت‌های دینی که در حکم ذبح شریعت و اخذ روح دیانت است اکتفا نمی‌کند؛ بلکه این عمل که به کوتاه کردن دست دین از دایره‌ی علم می‌انجامد، در حکم مقدمه‌ای برای روی آوردن مجدد علم به دین جهت تشریح لاشه‌ی مرده‌ی آن است؛ زیرا از این پس، دین به اتهام این که دارای قضایایی است که از جهت حکایت نسبت به واقع و نیز از لحاظ علمی بی‌معنا هستند، حق دفاع از خود را نمی‌یابد و در مقابل آن علم با داعیه‌ی این که حق تحلیل و بررسی مظاهر و نمادهای محسوس و مادی دین را داراست، به ارائه‌ی تئوری‌های گوناگون، نه در مورد حق و یا باطل بودن قضایای دینی، که در مورد رمز هستی و چگونگی پیدایش آن‌ها می‌پردازد. این جاست که علم در تشریح این لاشه‌ی مرده که در دامن احساسات و گرایش‌های افراد، پاسخ‌گوی عواطف و نیازهای فردی آن‌هاست، به طرح تئوری‌های مختلف روانی و یا اجتماعی می‌پردازد؛ گاه از ترس یا جهل به عنوان عامل پیدایش دین و زمانی از نیاز ارزش‌های اجتماعی به داستان‌های دینی سخن می‌گوید.

شکی نیست که این گونه تحلیل های روان کاوانه، یا به اصطلاح علمی درباره ی دین، آن دسته از عواطف و احساسات دینی را که پس از غیر علمی خواندن گزاره های دینی، در دایره ی تقلید از نوعی ثبات نسبی می تواند برخوردار باشد، بیش از پیش در معرض تزلزل و سستی و حتی نابودی مطلق قرار می دهد.

از اولین کسانی که علی رغم اعتقاد به محدودیت های قضایای علمی و جدایی دانش از ارزش و در نتیجه جدایی دین از علم، متوجه نقش تخریبی این اعتقاد نسبت به باورهای دینی مردم شده است، ویلفرد دیپارتو جامعه شناس ایتالیایی است. او پس از احمق خواندن علم سده ی نوزدهم که داعیه ی ارائه ی ایدئولوژی و تدوین اخلاق علمی را داشته است و پس از تبیین این که قضایای ارزشی و در نتیجه، قضایای دینی خارج از حوزه ی قضایای علمی است، به این نکته تصریح می کند که نشر این تئوری و اندیشه در میان مردم، موجب سستی باورهای دینی و نابودی سنت های اجتماعی و در نتیجه، فروپاشی نظام اجتماعی می شود؛ زیرا مردم آن گاه که معتقد شوند، قضایای دینی، ارزش جهان شناختی ندارند و فاقد اعتبار علمی باشند، به بیان دیگر مردم باور نمایند که قضایای دینی، قضایایی حقیقی نبوده و تنها در توجیه احساس ها و گرایش های فردی و مشتقات و بازمانده های ذهنی و اجتماعی آن ها ساخته می شوند، هرگز نمی توانند اعتقاد و ایمان دینی خود را نسبت به آن ها حفظ کنند.

ریمون آرون در این باره می گوید: پارتو همواره در وسوسه ی دانشمند بودن است و حتی خواننده را از تکرار بی شمار این حکم که تنها قضایای به دست آمده از طریق روش منطقی تجربی، قضایای علمی شمرده می شوند و هر گونه

قضیه ی دیگر، خصوصا قضایای اخلاقی، ما بعد الطبیعی با دینی، ارزش حقیقی ندارند، خسته می کند.

اما پارتو که ریشخندی پایان ناپذیر بر سر اصطلاح دین یا اخلاق علمی فرو می ریزد؛ به خوبی آگاه است که علم نمی تواند تعیین کننده ی رفتار علمی انسان باشد. وی حتی می نویسد اگر فکر می کرد که آثارش را خوانندگان متعددی می بایست بخوانند، هرگز دست به انتشار آن ها نمی زد؛ زیرا تبیین واقعیت نظم اجتماعی در نظر همگان ویران گردد. او می گفت: بقای جامعه فقط از طریق احساسات است؛ احساساتی که گر چه حقیقی نیستند، اما مؤ ثرند. اگر جامعه شناسی آن روی سکه را یا آن روی ورق را به آدیان بنمایاند، این خطر وجود دارد که پندارهای مفید و ضروری زدوده شود. میان احساسات و علم که وجودشان برای جامعه لازم است، تناقض وجود دارد. زیرا علم، بی حقیقتی احساسات را آشکار می کند.⁽⁸¹⁾

رابطه ی علم و دین، مبین این حقیقت است که جدایی بین آن دو، پنداری بیش نیست. دین در اصل و حقیقت خود از هویتی علمی برخوردار است و مراد از علمی بودن دین، تعلق آن به حوزه ی آگاهی های بشری در معنای اعم آن که شامل صور ذهنی و خیالی می شود نیست؛ بلکه مراد معرفتی است که در مقام حکایت از حقیقت و ارائه و ظهور آن در مراتب مختلف هستی، عهده دار هدایت و راهبری بشر نیز می باشد. بر این اساس، دین در اصل و حقیقت خود هرگز نمی تواند نسبت به قضایایی که در محدوده ی نگاه حس گرایان علم پنداشته می شود، بی نظر باشد و پذیرفتن پندار جدایی دین و علم که حاصل قبول سفسطه و شکاکیت نسبت به قضایای ما بعد الطبیعی و اخلاقی است، علاوه بر آن که به حذف ابعاد معنوی و روحانی دین منجر می شود، به انکار حقیقت

دین، یا تردید در آن و نیز به حاکمیت علم بر بازمانده های مادی و ظواهر محسوس سنن دینی می انجامد.

دین و سنت دینی آن گاه که ابعاد معنوی و الهی آن حذف می شود، به صورت عادت و رسم اجتماعی در می آید؛ زیرا سنت متکی بر ایمان و اعتقادی یقینی و مبتنی بر معرفتی شهودی، یا برهانی است؛ حال آن که عادت مبتنی بر شناخت حسی و انسی عاطفی است که در اثر ممارست بر یک عمل، اعم از آن که این ممارست در اثر یک تقلید اختیاری، یا اجباری باشد، پدید می آید.

افراد اجتماع بعد از غیر حقیقی پنداشتن قضایا و سنت های دینی؛ یعنی بعد از قطع ارتباط شهودی و سلب توجه برهانی به ابعاد ملکوتی سنت ها که به منزله ی ذبح آن هاست، تنها می تواند ارتباطی حسی - عاطفی با آن ها برقرار کنند؛ یعنی تنها پوسته و قشر سنت ها را می توانند مشاهده کنند. به این ترتیب آنچه از سنت در اجتماع باقی می ماند، همان عادت است و عادت به دلیل این که در بستر احساسات و گرایش های فردی و شخصی مستقر است به سهولت در معرض تبدل و تغییر قرار می گیرد.

3-3- جدایی علم از سیاست

تا وقتی که ادراک دینی و معرفت عقلی از هویت علمی برخوردار باشد و مفهوم علم به دلیل انکار ابعاد دینی و عقلی آن، بر مصادیق آزمون پذیر علم انصراف نیابد؛ علم داعیه ی داوری نسبت به ارزش های سیاسی را هم چنان دارا است؛ زیرا در این صورت قضایای ارزشی دارای معیار و ملاکی هستند که میزان سنجش آن ها بوده است و به تعبیر فلسفی، دارای نفس الامر می باشند. بر همین اساس، سیاست سالم و صحیح، سیاستی خواهد بود که با موازین دینی یا عقلی سازمان یافته باشد.

علم اجتماعی با برخورداری از هویت عقلی، تدبیر و تنظیم نظام اجتماعی را در قلمرو آرمان های عقلی بر عهده ی خود می داند و با توجه به رسالتی که در هدایت و رهبری اجتماع دارد، علم سیاست، یا تدبیر مدن نامیده می شود.

افلاطون با نگاه عقلی به مسائل اجتماعی، به کاوش درباره ی نظام آرمانی و جامعه و مدینه ی فاضله پرداخت و با ترسیم فلسفی و عقلی ابعاد و اصول این جامعه، حق حاکمیت را در مدینه ی فاضله، خاص فیلسوفان و دانشمندانی دانست که نسبت به حقایق عقلی از آگاهی برخوردارند.

در سده های هفدهم و هجدهم دانشمندان علوم سیاسی با شیوه هایی عقلی از حقوق طبیعی بشر سخن گفتند و بر اساس آن، ایدئولوژی های سیاسی مختلفی را که به دنبال توجیه علمی عقلی خود بودند، تدوین کردند.

در سده ی نوزدهم حس گرایان به دلیل بی توجهی به محدودیت های شناخت حسی، با تأثیر پذیری از رسوبات تفکر عقلی، در پی بنیان نهادن اخلاق و یا حتی دین علمی بودند؛ ولی پس از ظهور تنگناهای دانش حسی تجربی و خروج قضایای ارزشی و از جمله ارزش های سیاسی از دایره ی علم، دوران ساختن ایدئولوژی سیاسی پایان پذیرفت.

علم از این پس، در پی دستورات سیاسی نیست و نه تنها از سیاستی که عهده دار تدبیر و تدوین آرمان های اجتماعی باشد، دوری می گزیند؛ بلکه توجه به آرمان های سیاسی را از آفات جدی علم می شمارد.

بدین ترتیب، نقش علم در زمینه ی سیاست، به بررسی و شناخت گرایش های سیاسی مختلف، بررسی علت ها و عوامل پیدایش و گسترش و یا چگونگی ضعف و نابودی آن ها، یا تحقیق درباره ی ساختار اقتدار در ادوار گوناگون و جوامع متفاوت محدود می شود. علم بر این منوال بدون آن که به

صحت یا بطلان سیاستی خاص و نظامی مخصوص نظر داشته باشد، آگاهی لازم را برای سیاست مداران جهت استفاده از امکانات موجود، برای رسیدن به آن دسته از اغراض سیاسی که در نظر دارند، فراهم می آورد. ⁽⁸²⁾

به تعبیر ماکس وبر، قوام سیاست بر شوق و کشش شورانگیز به یک موضوع است؛ اعم از این که آن موضوع، خدایی باشد یا شیطانی. ⁽⁸³⁾ علم بدون آن که توان داوری و شناخت خدا و یا شیطان را داشته باشد تنها به شما نشان می دهد که در خدمت کدام خدا و یا علیه کدام خدای دیگر هستید.

وبر می گوید: علم دانش ها و شناخت هایی را برای ما می آورد که به نوبه ی خود، امکان می دهند از نظر تکنیکی، اعم از اینکه که در زمینه ی امور خارجی باشد یا امور مربوط به فعالیت انسان، بر زندگی تسلط پیدا کنیم. علم در امر روشنگری مشارکت دارد... اگر چنین است ما می توانیم به طور صریح به شما نشان دهیم که در صورت مطرح بودن فلان مسئله ی ارزشی، می توان در عمل همان موضع را اتخاذ کرد. ⁽⁸⁴⁾

تشخیص سعادت و شقاوت سیاسی نیز در این حال از دید و دسترس علم خارج می شود و انتظار تبیین علمی سعادت، خامی ساده لوحانه ای است که در خیال برخی از بچه های بزرگ شکل می گیرد. وبر بیان طنزآمیز خود را درباره ی این انتظار خام، این گونه اظهار می دارد:

بالاخره با آن که ممکن است یک خوش بینی ساده لوحانه بتواند علم را (یعنی فن تسلط بر زندگی را که بر علم مبتنی باشد) به منزله ی راهی برای رسیدن به سعادت معرفی کند، من فکر می کنم با انتقاد ویرانگری که نیچه از انسان های اخیر که به سعادت دست یافتند، می کند، بتوانیم این مبحث را به کلی خاتمه یافته تلقی کنیم. از این رو به جز چند بچه ی بزرگ که در کرسی

های دانشگاه یا سالن های تحریر جای گرفته اند، چه کسی می تواند این را باور کند که علم، انسان را به سعادت ره می نماید؟

در چنین شرایطی که تمام رؤ یا های قدیمی که علم را راهی به سوی وجود واقعی، هنر واقعی، طبیعت واقعی، و یا به سوی سعادت واقعی تصور می کرد، همه در هم فرو ریخت، معنای علم به عنوان یک رسالت چیست؟ تولستوی ساده ترین پاسخ را به این سؤال داد و گفت: علم هیچ معنایی ندارد؛ زیرا هیچ پاسخی به تنها سؤال مهم ما یعنی این که چه باید بکنیم، و چگونه باید زندگی کنیم؟ نمی دهد... شکی نیست که علم پاسخی به این سؤال ها نمی دهد. (85)

علم در معنای نوینی که پیدا می کند، نه تنها پاسخی به سؤالات یاد شده نمی دهد، بلکه راه پاسخ را نیز مسدود می کند و هر نوع تلاشی را که در این زمینه انجام شود، از سنخ خیال بافی های مالیخولیایی و یا جادوگرانه ی انسان های وحشی معرفی می کند. و به این ترتیب، امتیازی بین گفته های پیامبران و دریافت های عقل عملی و نظری با ادعاهای عوام فریبانه باقی نمی ماند.

ماکس وبر در کتاب دانشمند و سیاست مدار به مقابله ی فوق، به این صورت اعتراف می کند:

ذهن گرایی و خرد گرایی فزاینده، وجود یک آگاهی فزاینده ی علم از شرایط زندگی نیست؛ بلکه بیش تر این معنا را می دهد که ما می دانیم و یا باور داریم که هر لحظه می توانیم (البته در صورتی که بخواهیم) ثابت کنیم که اصولاً هیچ قدرت اسرارآمیز و غیر قابل رؤ یتی که در امور زندگی مداخله کند، وجود ندارد. خلاصه این که ما می توانیم از طریق فرضیه ها و پیش بینی ها بر هر چیز سلطه پیدا کنیم و این به معنای پایان رؤ یا بافی در مورد جهان است.

برای ما دیگر مانند وحشی‌ها که به وجود این گونه نیروها معتقدند، این مسئله وجود ندارد که به جادو متوسل شده و اقدام به تسلط بر ارواح کنیم و یا از آن‌ها چیزی بخواهیم؛ بلکه در عوض، برای حل مشکلات خود به تکنیک و فرضیه توسل می‌جوییم. و این مفهوم اساسی روشنفکری است.

بنابر همین وضعیت، سؤال جدیدی مطرح می‌شود: آیا روند تخیل زدایی که در طی هزاران سال از تمدن غرب به طور عامه حاصل شده است و آیا پیشرفتی که در آن علم، حکم عنصر اولیه و نیروی محرکه را داشته است، مفهومی فراتر از جنبه‌های صرفاً علمی فنی ندارد؟

این مسئله به طور بارزتری در شاهکار لئون تولستوی به نمایش گذاشته شده است. تولستوی از طریقی که مخصوص خود اوست، به نتیجه رسیده است. مجموعه اندیشه‌های وی به طور روزافزون در اطراف این سؤال که: آیا مرگ حادثه‌ای با معنا و جهت دار است یا نه؟ متبلور می‌شود. جوابی که می‌یابد، این است که: برای انسان متمدن، مرگ مفهومی ندارد.

مرگ، در نزد انسان متمدن بدون معناست. لذا چون مرگ معنا ندارد، زندگی انسان متمدن نیز به این صورت بی‌معناست؛ زیرا عملاً در حالت پیشرفت بدون معنا، زندگی تبدیل به حادثه‌ای بی‌معنی می‌شود. در آخرین اثر تولستوی همه جا به این روال تفکر که آهنگی خاص به هنرش بخشیده است، بر می‌خوریم.

(86)

همان‌گونه که ملاحظه شده، خردگرایی وقتی که در دایره‌ی پیش‌فرض‌ها با امری هم‌خانه می‌شود که اینک آن را تکنولوژی می‌نامند، معنایی صرفاً علمی فنی پیدا نمی‌کند؛ بلکه فراتر از این مفهوم با هر حقیقتی که توهم معنا بخشیدن آن به زندگی و در نتیجه، احتمال ارزش‌گذاردن آن بر رفتار سیاسی و اجتماعی می‌رود، در تراحم قرار می‌گیرد و بر اساس این تراحم، علم با

خصوصیت اخیر تنها وقتی بر اریکه ی قدرت می نشیند که دست خود را تا مرفق به خون رقیب که علم عقلی، یا قدسی است، رنگین کرده باشد.

و بر که خود بر تراحم بین حقیقت و ارزش دوگانه ی علم واقف است، از آن خبر می دهد و می گوید: در مورد این نکته، تعارض بزرگی بین حال و گذشته وجود دارد. به یاد بیاورید که عالی ترین سمبل در آغاز کتاب هفتم جمهوری اثر افلاطون، زندانیان دربند در غار هستند؛ صورت آن ها به طرف نمای سنگی غار قرار دارد که در مقابل آن ها قد برافراشته است و پشت سر آن ها، منبع نوری است که قادر به دیدنش نیستند. آن ها محکومند به سایه هایی نگاه کنند که روی دیوار تشکیل شده است و فقط می توانند روابط این سایه ها را با هم بررسی کنند. بعدا یکی از آن ها موفق می شود زنجیرها را پاره کند، به عقب برگردد و آفتاب را ببیند؛ خیره از نور آفتاب سعی در لمس آن دارد و به هر چه می بیند دست می ساید. همراهانش وی را دیوانه می پندارند. کم کم او به نگاه کردن به نور عادت می کند. وظیفه ی این انسان از بند رها شده، انتقال تجربه ی خود به زندانیان غار و هدایت آن ها به سوی نور است. این شخص فیلسوف است و خورشید، مظهر حقیقت علم است و هدف حقیقت علم، تنها شناخت ظواهر و سایه ها نیست، بلکه بر آن است که وجود حقیقی را نیز بشناسد. ولی امروزه چه کسی این طرز تفکر نسبت به علم را قبول دارد؟ خصوصا جوانان، احساس مخالف این را دارند. ساختارهای ذهنی از علم در چشم این جوانان، وادی غیر واقعی از مجردات تصنعی را تشکیل می دهند که کوشش دارند خون و عصاره ی زندگی حقیقی را در دست های خشک و بی احساس خود بگیرند؛ ولی هرگز توفیقی حاصل نمی کنند. امروزه چنین تصور می شود که واقعیات زندگی، همان روابطی هستند که به نظر افلاطون چیزی جز سایه ها بر روی

سنگ غار نبودند و مابقی [یعنی همان روابطی که به نظر افلاطون حقیقی بود] از این دیدگاه چیزی جز اشباح بی روح و انحرافات از واقعیت نیستند. چگونه این تغییر و تحول در بینش‌ها حاصل شده است؟⁽⁸⁷⁾

خداوندگاران متعدد که همان شیطان‌ها و دیوهای رجیمی هستند که بر آسمان صعود کرده‌اند و داعیه‌ی الوهیت و ربوبیت دارند؛ با مرگ علوم عقلی و قدسی، نقاب و پوشش علمی خود را از دست می‌دهند، ولی نمی‌میرند. این بار بدون آن که دغدغه‌ی توجیه علمی و پروای مغالطه و سفسطه را داشته باشند، از همه‌ی بندهایی که به نور برهان بر دست و پای آن‌ها می‌توانست بسته شود، رهایی می‌یابند و هم‌چنان در سرای شهرها بر سیاست‌های حاکم، خدایی می‌کنند و جنگ و صلح و شیوه‌ی زیست و گذران امور آدمیان را جهت می‌بخشند و بلکه در قالب صور مثالی و قالب‌های ذهنی بر آنچه اینک علم بدون خدا نامیده می‌شود همان‌گونه که وبر اعتراف می‌کند خدایی می‌کنند. او می‌گوید:

وضعیت امروز با عهد باستان تفاوت چندانی ندارد، هنوز هم نفوذ خدایان و شیاطین، منتها در معنایی مشاهده می‌شود، یونانیان قدیم ابتدا قربانیان را به افروودیت⁽⁸⁸⁾ و سپس به آپولن⁽⁸⁹⁾ و هر یک از خدایان سیئه تقدیم می‌داشتند. ما هم امروزه به رغم کنار زدن سایه‌ی خدایان و اساطیری که در عین حال در درون ما وجود دارند، همین کار را انجام می‌دهیم. این خدایان تابع سرنوشت هستند، نه تابع علم. آنچه از این قرار بر عهده‌ی ما گذاشته می‌شود، شناخت مفهوم الوهیت در یک جامعه‌ی خاص یا استنباط این یا آن جامعه از این مفهوم است. این است حدود بحثی که یک استاد نباید در حین درس از آن تجاوز نماید.⁽⁹⁰⁾

بنابراین، اثری که حاکمیت علم در معنای اثباتی آن، در چگونگی ارتباط علم و سیاست می‌گذارد، اثری یک‌جانبه است؛ یعنی، علم در معنای اثباتی آن، دست خود را از حوزه‌ی سیاست کوتاه می‌کند و این مسئله نه تنها ارتباط سیاست با علم را قطع نمی‌کند، بلکه بر حاکمیت سیاست نسبت به علم می‌افزاید.

حضور خرد در حوزه‌ی تفسیر و شناخت حقایق آسمانی، حاکمیت بلا منازع خداوندان و ارباب متفرق را که با صحنه آرایبی شیطان به درگیری و نزاع بی‌انجام، می‌انجامد، با حاکمیت خداوند واحد قهار به سامان می‌آورد و آدمی با رهبری برهان، شیطان را به بند می‌کشاند.

یوسف آن‌گاه که سر سپردگان خداوندگاران، او را به بند کشیدند، در پاسخ به سؤالی که پرسش همیشه‌ی تاریخ است، بی‌تأمل برهان پروردگار خود را می‌یابد: «ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار؛ آیا خداوندان متفرق بهترند بهترند یا پروردگار واحد قهار؟»⁽⁹¹⁾ جواب همان است که در روز ظهور حق؛ یعنی در قیامت به این سؤال داده می‌شود: «لمن الملك الیوم؛ اینک پادشاهی از چه کسی است؟» و پاسخ این است: «الله الواحد القهار؛ پادشاهی از خداوند واحد قهار است.»⁽⁹²⁾

علم وقتی که در اسارت دیدگاه‌های حس‌گرایانه، هویت عقلی و الهی خود را از دست می‌دهد، پرسش فوق و پاسخ آن را که در حوزه‌ی مسائل اخلاقی و متافیزیکی قرار دارد، از محدوده‌ی دریافت و ادراک خود خارج می‌بیند و در نتیجه، آن را بی‌معنا و مهمل می‌خواند. انسانی که از این افق به عالم و آدم می‌نگرد، در برابر پرسشی که یوسف از او می‌کند، پاسخی نمی‌یابد و فقدان

پاسخ، در عمل، انسان را از ولایت الهی و نوری که در امتداد آن است، محروم می‌سازد.

انسانی که نمی‌تواند در برابر پرسش یوسف به شناختی یقینی دست یابد، رفتار دینی او به شرحی که گذشت به صورت عاداتی روزانه در می‌آید و زندگی کسی که به عادت، روزگار می‌گذراند، قربانی طاغوت و خداوندگاران متفرقی خواهد شد که در ستیز با یکدیگر نه بر اساس علم بر اساس قدرتی که از راه نزاع به دست می‌آورند، سهم خود از قربانی می‌ربایند.

ماکس وبر وضعیت تاءسف بار فوق را بی آن که راهی برای گریز از آن بتواند ارائه دهد، در عبارتی گویا به هنگام تحلیل رابطه‌ی دانشمند و سیاست مدار به این صورت بیان می‌کند:

خرد گرایی شکوهمند، در پشت رفتارهای آگاه اخلاقی زندگی که از تمامی پیامبری‌های مذهبی ساطع می‌شود، قرار دارد و توحید را که ما بدان نیازمندیم به جای چند خدایی نشانده است. ولی همین که این خردگرایی در چنگ واقعیت‌های درونی و برونی گیر کرد، خود را مجبور می‌بیند که به آن نوع از سازش کاری تن در دهد که تاریخ مسیحیت، آن را به خوبی به ما می‌آموزد. ولی امروزه مذهب به صورت عاداتی روزانه در آمده است. [لذا] خدایان بی‌شمار عهد باستان از قبرهای خود خارج شده، به شکل نیروهای غیر شخصی، سعی دارند قدرت خویش را در زندگی ما احیا کنند و در همان حال نبرد دائمی خود را از سرگیرند؛ آلام روحی انسان معاصر نیز که چهره‌ی سنگین خود را مخصوصاً به نسل جوان نشان داده است، ناشی از همین مسئله است. چگونه می‌توان خود را از چنگال مسائل روزمره رها ساخت؟ تمام جست و جوهایی که در پی یافتن تجربیات شهودی صورت می‌گیرد، نیز ریشه در همین ضعف دارد؛

زیرا عدم پذیرش سرنوشت سخت زمانه و عدم شهامت در رویارویی با واقعیت ها، خود ضعف بزرگی محسوب می شود. این سرنوشت تمدن ما است. (93)

آن دسته از واقعیات درونی و برونی که دست خرد و علم را از حوزه ی مسائل متافیزیکی و ارزش های اخلاقی و سیاسی ناشی از آن کوتاه کرده اند، همان اموری هستند که بندها را نیز از دست و پای شیاطین و اربابان و خداوندگاران متعدد گشوده اند و این شیاطین در حالی که رهایی خود را در قالب تئوری جدایی علم از سیاست جشن می گیرند، به سوی حاکمیت بر علمی که اینک از قیود آن رهایی یافته اند، گام بر می دارند؛ زیرا سیاست های حاکم که تابع گرایش های سیاسی حاکمان می باشند، بدون آن که خود را در معرض نقدهای علمی ببینند، علاوه بر آن که مدل ها و الگوهای مناسب با خود را بر حوزه های مختلف علمی تحمیل می کند، زمینه ی توسعه و بسط علوم را که با مقتضیات سیاسی آن ها هم آهنگ است، فراهم می آورند و یا از توسعه ی اندیشه های مضر و یا بی فایده پیش گیری می کنند.

سیاست مداران بودجه های لازم را برای رشته های مورد نیاز خود تأمین کرده و دانشگاه های مختلف را نیز با ظرفیت های گوناگون تأسیس کرده اند. علم هر چه بیش تر سیاسی می شود؛ یعنی، موضوع آن بیش تر به رفتار اجتماعی و سیاسی انسان مربوط گردد، نقش ابزاری آن برای سیاست مداران و در نتیجه حساسیت و کنترل سیاست نسبت به آن بیش تر می گردد.

برخی از جامعه شناسان سده ی حاضر با توجه به همین مسئله است که در حسرت جامعه شناسی سده ی نوزدهم که تحت تأثیر رسوبات عقل گرایی پیشین، داعیه ی دخالت در سیاست را داشت، بدون آن که راهی را برای بازگشت بشناسند، به نقش فعلی خود که تنظیم انبوه اطلاعات آماری جهت بهره

برداری های سیاسی و اقتصادی گرایش های مسلط بر غرب است، اعتراض می کنند؛ ولی این اعتراض و نقد به دلیل این که ناظر به اصل هویت دانش و تفکر غربی نیست، در محدوده ی ترسیم اسارت غم بار علم و عالم و اعتراض به سرکوب گرایش های فردی عالمان، بدون آن که توان ارائه ی راهی را داشته باشد، باقی می ماند.

حاصل آن که برای علم و سیاست، گرچه جدایی، فرض سومی است که در کنار دو فرض دیگر، یعنی حاکمیت علم بر سیاست، یا سیاست بر علم، قابل تصور است؛ ولی در عمل تنها دو فرض اخیر تحقق می پذیرد؛ به این معنا که علم هرگاه در حوزه ی مسائل متافیزیک و گزاره های ارزشی حضور به هم می رساند، نسبت به سیاست حاکمیت پیدا می کند و درباره ی رفتارهای اجتماعی و سیاسی افراد، به داوری می پردازد. ولی علم چون به تنگناهای نگاه حس گرایانه سقوط می کند و از قضاوت و داوری درباره ی مسائل سیاسی دست می کشد، سیاست به مقتضای طبیعت خود، به سرعت داوری در مورد علم را بدون آن که به هیچ ضابطه ی علمی تن در دهد، عهده دار می شود.

زبونی و ناتوانی علم، آن گاه که در چنگال سیاست به اسارت کشیده می شود، از ناحیه ی اقتداری نیست که سیاست نسبت به او پیدا می کند، بلکه از ناحیه ی ضعف و ذلتی است که در حقیقت علم پیدا می شود. علم وقتی که از حقیقت دور شود و از یقین باز ماند، با سقوط در ورطه ی شکاکیت و سفسطه ی پیچیده، یا آشکار، ناگزیر در اسارت قدرت های سیاسی به صورت ابزار کار آمد به بردگی برده می شود.

3-4- جدایی دین از سیاست

رابطه ی دین و سیاست، جدا از نحوه ی رابطه میان دانش و ارزش، علم و دین، یا علم و سیاست نیست؛ یعنی نحوه ی ارتباطی که بین آن هاست، در چگونگی پیوند دین و سیاست نیز تأثیر گذار است.

هرگاه دین از هویتی علمی برخوردار باشد و گزاره های دینی، اعتبار معرفتی و جهان شناختی داشته باشند مطابق با آنچه که در بخش های پیشین گذشت دین از موقعیتی برتر نسبت به سیاست برخوردار می گردد و از ناحیه ی خود به سیاست اعتبار و ارزش می بخشد.

حاکمیت دین بر سیاست که حاصل نگاه دینی انسان به عالم و آدم است، در گذشته ی تاریخ، چنان پیوسته و برقرار بود که استبدادهای فردی نیز در لباس دین، حاکمیت سیاسی خود را توجیه می کردند. خاقان چین، امپراطور ژاپن، خود را از فرزندان آسمان و نزدیکان خداوند می دانستند، یا کسرا، آن چنان که آثار آن در طاق بستان نمایان است، فردی ایزدی را به وساطت مغ از اهورا مزدا دریافت می داشت و قیصر، دیهیم شاهی را از کلیسا می گرفت.

نسیان و انکار مبداء و یا مبادی ای که محیط بر انسان می باشد و آدمی در ربط و پیوند اشراقی با آن، حقیقت خود و یا عالم را باز می شناسد و نگاه استقلالی به انسان و جهان که ملازم با این نسیان است، مدار سیاست را بر محور آدمیت و گرایش ها و خواسته های نفسانی آدم پی می نهد.

تبیین عقلانی حقیقت انسان و جهان و توجیه عقلانی دین، نوعی سیاست عقلی را که از هویتی روشنفکرانه برخوردار و فاقد اسرار معنوی و الهی است، به نام دین بر انسان تحمیل می کند؛ ولی از آن جا که حیات عقلی با قطع پیوند خود از مدارج برتر معرفت، مرده و بی روح است، این سطح از سیاست مانند:

سیاست مستبدانی که برای تداوم خود از توجیه دینی بهره می‌جستند، به سرعت راه زوال و نیستی را می‌پیماید.

حاکمیت حس‌گرایی، همه‌ی ایدئولوژی‌های عقلانی؛ از جمله آن‌ها که پوشش دینی به خود می‌گیرند و در قالب ایدئولوژی‌های دینی عرضه می‌شوند، به سرنوشت سنت‌های دینی مبتلا می‌سازد؛ یعنی، همان‌گونه که سنت‌های دینی با حاکمیت عقل‌گرایی غربی از دسترس ادراک و دریافت بشر خارج می‌شوند، با حاکمیت حس‌گرایی، ایدئولوژی‌هایی که در چهره دینی، یا غیر دینی به صحنه‌ی سیاست وارد می‌شوند، مجال بروز را از دست می‌دهند و به این ترتیب رفتارهای سیاسی، به‌گرایش‌ها و احساساتی که از تبیین عقلی بی‌بهره‌اند، ارجاع داده می‌شوند.

استناد رفتار سیاسی افراد و گروه‌های اجتماعی به‌گرایش‌ها و احساسات آن‌ها، رفتار را اعم از آن‌که قالب و پیشینه‌ی دینی داشته و یا بدون توجیه و تفسیر دینی باشد صرفاً چهره انسانی می‌بخشد و با این همه، زمینه‌ی داوری در مورد صحت و سقم آن را از بین می‌برد. به این سان تفرعن و اباحتی که بر محور آن شکل می‌گیرد، در عریان‌ترین چهره، ظاهر و آشکار می‌شود. بنابراین، حس‌گرایی به حاکمیت توحید خاتمه می‌دهد و به تعبیری که استوارت میل دارد، وقتی کار با تجربه‌ی محض شروع می‌شود، به چند خدایی می‌انجامد.⁽⁹⁴⁾ و هم‌زمان، نقاب الوهیت را از چهره‌ی خداوندگاران متعدد و ارباب‌های متفرق بر می‌گیرد و آن‌ها که چیزی جز شیاطین متعدد نیستند، با از دست دادن جایگاه آسمانی خود، صورتی انسانی پیدا می‌کنند. شیاطینی که تا دیروز به نام خداوندان و ارباب‌انواع، از فراز کوه‌های آلپ و یا بیستون، سیاست شهرهای مختلف را رقم می‌زدند و جنگ و صلح و یا هم‌زیستی

مسالمت آمیز آن‌ها را رهبری و هدایت می‌کردند؛ این بار در درون کاخ‌ها و قصرهای صاحبان قدرت به اسم انسان و به نام بتی که در میدان بزرگ شهر قد برافراشته است، بر همه چیز حکم می‌رانند. اگر چه خداوندان اساطیری، پس از حاکمیت حس‌گرایی، از مقبره‌های پیشین خود سر بر می‌آورند و بدون آن‌که پروای پروردگار واحد قهار را داشته باشند، یکه‌تاز صحنه‌ی سیاست می‌گردند، اما سیاست آن‌ها در این مقطع رنگ دینی و آسمانی ندارد و به دنبال توجیه دینی خود نیز نیستند.

حاکمیت حس‌گرایی و بینش صرفاً تجربی، نه تنها راه را بر آسمان می‌بندد و روح را از سنت می‌گیرد، بلکه تعقل و ایدئولوژی و عقاید عقلی را نیز از اریکه‌ی قدرت به زیر می‌کشد. حاصل این قهرمانی، اقتدار آشکار بزرگ‌ترین دشمن حقیقی انسان؛ یعنی، حاکمیت همان بتی است که مادر همه‌ی بت‌های تاریخی است. آن بت، نفس بشر است که اینک به استقلال و جدا از فطرت و آفرینش الهی او که عین پیوند و ربط به خداوند احد است؛ منشاء تمام حقوق شمرده می‌شود. بشر زمانی که جدا از معنای الهی و یا حقیقت عقلانی خود، در مسند حاکمیت، منشاء تمام حقوق شمرده می‌شود. بشر زمانی که جدا از معنای الهی و یا حقیقت عقلانی خود، در مسند حاکمیت، منشاء حق می‌شود، قالبی تهی است که هیچ حرفی برای گفتن ندارد؛ زیرا دست او از همه‌ی موازین و حقایقی که از ثبات برخوردارند، خالی است و در همین هنگام است که این قالب تهی، بدون هیچ مانعی جولانگاه شیاطین متعددی می‌شود که در تزامن با یکدیگر به تسخیر گرایش‌ها و تقسیم احساسات آشفته و درهم او می‌پردازند. بنابراین حاکمیت این بت، در حقیقت، چیزی جز حاکمیت تام و بلا منازع شیطان نیست. نمود سیاسی این حاکمیت، در قالب لیبرالیسم به معنای اباحت که

به آزادی نیز ترجمه می شود در حقیقت یک آیین و ایدئولوژی است که در قساوت با ادیان و سنت های دینی و در رویارویی با ایدئولوژی های بشری، گوی سبقت را از همه ی رقیبان ربوده است. شگفت آن که این قساوت بی نظیر در اوج حاکمیت خود شیرین ترین لیبخندها را بر لب داشته و ملایم ترین عبارات را به کار گرفته است. و دلیل قساوت او این است که او در این نزاع، برای رقیب حق حضور در صحنه را قائل نیست و به او اجازه ی دفاع از خود را نیز نمی دهد.

زمانی که الاهی ها و خداوندگاران متفرق و ایدئولوژی های متعدد، در صحنه ی سیاست بر اریکه ی قدرت می نشستند، تمام هم و تلاش خود را صرف ستیز با رقیبانی می کردند که در گفت و گو و درگیری با آن ها فرصت دفاع و پیکار می یافتند و در پایان هر پیکار، هرگاه شیطانی پیروز می شد، دست خود را با خون رقیبان رنگین می ساخت؛ ولی لیبرالیسم زمانی در صحنه ظاهر می شود که همه ی خداوندان را مرده و همه ی ایدئولوژی ها را از اعتبار ساقط شده می پندارد. سلاح برنده و قاطع لیبرالیسم و اباحت، حس گرایی است و با استفاده از این سلاح، بدون آن که دغدغه ی شنیدن برهان های رقیبان و یا حوصله ی فهم آن ها را داشته باشد، همه ی دریافت های دینی و گزاره های عقلی را بی معنا و تلاش برای نفی و رد آن ها را نیز مهمل می داند.

لیبختن الاهی ی اباحت و گفتار آرام پرستندگان آن، به این دلیل است که برای ادیان و ایدئولوژی ها، هیچ حق حیاتی قائل نیستند، تا اینک که بر اجساد آن ها گام گذاشته، در خون آن ها غوطه می خورند، احساس جنایت نموده، یا آن که گرفتار شرم و حیا شوند.

حیات سیاسی، تنها حق کسی است که برای بشری که بریده ی از همه ی معانی، و منشاء همه ی امور پنداشته می شود، حقی قائل باشد. کسانی که به سنت الهی معتقد بوده و به حوزه ای قدسی تعلق داشته باشند، وحشیانی هستند که استعمال هر نوع سیاستی نسبت به آن ها به شرط آن که در جهت تأمین اباحت و حذف یقین از حوزه ی باور و یا لاقفل رفتار و کنش های اجتماعی افراد باشد جایز و بلکه پسندیده است.

جان استوارت میل در رساله ی درباره ی آزادی، محدود کردن مباحثات را تنها در صورتی معقول می داند که به حقیقت ثابت کنند که جامعه، مأموریتی از جانب خدا دارد؛⁽⁹⁵⁾

هم چنین وی با انکار این که حکمی از احکام اجتماعی و یا اخلاقی، از منشاء الهی و مذهبی سرچشمه گرفته باشد، تصریح می کند: آن رسمیت جزئی هم که اصول اخلاقی عصر جدید، برای مسئله ی تعهدات نسبت به خلق قائل می شود، سرچشمه اش را باید در مبانی اخلاقی یونان و روم و نه در اخلاقیات مسیحی جست و جو کرد. هم چنان که آن قسمت از دستوره های اخلاقی بشر که مربوط به زندگی خصوصی اوست، هر آن چیزی که به نفع علو همت، بلند فکری، حیثیت شخصی، حتی شرافت و آبرو گفته می شود، از بخشی از آموزش و پرورش ما که مطلقاً انسانی است و نه مذهبی، سرچشمه گرفته است. و در مورد حق حاکمیت مطلق افراد، نسبت به خود و آنچه می پسندند و انحصار استفاده ی از این حق، خطاب به کسانی که به این اصل باور داشته و به تعبیر او به این درجه از رشد عقلانی رسیده اند، می گوید: هر فرد انسانی نسبت به خودش، نسبت به فکر و پیکرش، حق حاکمیت مطلق دارد.⁽⁹⁶⁾

شاید هیچ لازم به گفتن نباشد که مفهوم اصل فوق، تنها شامل حال آن دسته از موجودات بشری است که به درجه ی رشد عقلانی رسیده اند و ما از وضع کودکان یا جوانانی که هنوز به سن قانونی نرسیده اند که حد نصاب آن را برای دخترها و پسرها قانون تعیین می کند بحثی به میان نمی آوریم. در مورد کسانی که وضع آن ها اقتضا دارد که تحت مراقبت دیگران قرار گیرند، چاره ای جز این نیست که آن ها را هم در مقابل اعمال خودشان و هم در برابر آسیب های خارجی، حمایت کرد. به همین دلیل می توان وضع آن دسته از جوامع عقب مانده را که در آن نژاد اصلی هنوز به درجه ی کافی از رشد عقلانی نرسیده است، از دایره ی بحث خارج کرد.

اشکالات بدوی در راه ترقی ارادی بشر، آن چنان بزرگ است که به ندرت می توان وسیله ی چیره شدن بر آن ها را، طبق قانون یا قاعده ی ثابتی انتخاب کرد و هر فرمانروایی که مصمم به ترقی دادن جامعه ی خود باشد، مجاز است هر وسیله ای را برای انجام هدف های خود که، جز بدان وسیله تحقق پذیر نیست، به کار گیرد.

برای اداره کردن اقوام وحشی، حکومت دیکتاتوری، یکی از روش های مشروع و عادلانه است؛ به شرط آن که هدف نهایی آن پیشرفت مردم باشد و وسائلی که به کار برده می شود، به علت تأثیر عملی که در رسیدن به آماج اصلی می بخشد، توجیه گردد.

آزادی را به عنوان یک اصل حیاتی، هرگز نمی توان به اوضاعی اطلاق کرد که در آن مردم به حدی از قافله ی تمدن دور هستند که نمی توانند به کمک مباحثات آزاد و علاقه ترقی کنند. برای چنین مردمی تا زمانی که به آن درجه از کفایت که حاکم بر سرنوشت خود باشند، نرسیده اند، هیچ راه فرجی جز اطاعت

تلویحی از فرمانروایانی؛ چون اکبر⁽⁹⁷⁾ و شارلمانی⁽⁹⁸⁾ نیست؛ آن هم فرض این که بتوانند کسانی همانند آن ها را برای فرمانروایی پیدا کنند؛ اما به محض این که ظرفیت افراد بشر به جایی رسید که بتوانند شخصا در راه ترقی قدم بردارند، آن وقت مجبور کردن آن ها به انتخاب راه یا سرنوشتی که مورد پسندشان نیست؛ دیگر قابل توجیه نیست.⁽⁹⁹⁾

همان گونه که ملاحظه می شود، آزادی افراد برای انتخاب آنچه مورد پسندشان هست، حتی در مسائل فردی، در صورتی محترم شمرده می شود که افراد حاکمیت را خاص خود بدانند. اگر گزینش افراد مبتنی بر این باور و اعتقاد باشد که سلوک و شیوه ی زیست فردی و اجتماعی برای وصول به سعادت در قالب سنت و قانونی الهی سازمان می یابد و نیز اگر اشخاص هویت انسانی و در نتیجه آزادی حقیقی خود را در پناه تحصیل ابعاد ملکوتی و وصول به حیات ابدی و بلکه ازلی جست و جو کنند؛ در این صورت، مانند خردسالان و یا آدم های وحشی از حق انتخاب محروم می باشند.

حق گزینش در زندگی فردی و برخورداری از نظام پارلمانی و دموکراتیک خاص کسانی است که پس از نگاه استقلالی به انسان، حق حاکمیت را به خود اختصاص دهند؛ این مذهب گرچه چهره ی آسمانی و یا پوشش الهی ندارد؛ ولی پس از انکار علمی و یا لااقل انکار عملی همه ادیان و مذاهبی که به راست و یا دروغ نشان از آسمان دارند، قابل تحقق است؛ این مسئله نشان می دهد که اگر حق حاکمیت از ادیان گرفته شود و به انسان صرف نظر از دینی که در متن آفرینش و حقیقت اوست : فاقم وجهک للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها⁽¹⁰⁰⁾ سپرده شود، سیاستی که از این طریق به دست می آید، گر چه جدای

از دیانت بوده و فاقد هویت دینی است؛ ولی این مقدار تمام حقیقت آن نیست؛ زیرا این سیاست ناگزیر حاکم بر دیانت نیز خواهد بود.

حاکمیتی که به قتل دیانت کمر بسته است و به چیزی کم تر از اسارت آن رضایت نمی دهد، در آن تنها مردمی حق رایی دارند که به سنت های دینی معتقد نباشند. از دیدگاه این سیاست؛ هر چه به نام سنت و مانند آن رنگ ثبات و یا تقدس داشته باشد، شیوه ای است که جهت تأمین منافع گروهی خاص از افراد و یا ارضای احساسات ناشی از جامعه ای قبیله ای که جامعه ی بسته است و یا اموری دیگر از این قبیل شکل گرفته است و این شیوه با این که از اعتباری اجتماعی فراتر از اعتبار افرادی که خواهان آن می باشند، برخوردار نیست، به نام سنت و دین قصد دوام و در نتیجه تحمیل خود بر دیگران را دارد؛ پس تداوم آنچه سنت نامیده می شود، چیزی جز تداوم شیوه ای از زندگی که بر محور منافع گروهی خاص شکل گرفته است، نمی باشد. به همین دلیل هرگاه انسان هایی برای برخی از شیوه های زیستی اعتبار و ارزشی الهی قائل باشند، به بلوغ انسانی خود نرسیده و ناخود آگاه به اسارت خواسته های گروهی از هم نوعان خود تن در داده اند. البته انسان هایی که این گونه از انسانیت به دور مانده اند، نیازمند هدایت دیگرانی هستند که به آن ها به هر شیوه ای که می توانند این عقیده را بیاوراند که فراتر از خواست انسان جایگاهی نیست. (حتی اگر این را به اجبار و زور انجام دهند.)

میل با استدلالی نظیر استدلال فوق، دیکتاتوری و استبداد استعماری سده ی نوزدهم را که مخرب ترین استبدادهای تاریخ بشری در زمینه های مختلف فرهنگی و اقتصادی است، توجیه می کند و برخی دیگر از پیروان او بر همین مبنا، استفاده از خشونت را برای استقرار سیاست جامعه ای که آن را باز می

خوانند تجویز می کنند.⁽¹⁰¹⁾ در صحنه ی عمل نیز رئیس جمهور امریکا با الهام از همین دیدگاه، مردم الجزایر را پس از آن که با رأی اکثریت، خواسته ی دینی خود را ابراز می دارند، شایسته ی یک نظام دموکراتیک نمی داند و حمایت از استبداد و دیکتاتوری کودتا را با عبارت دموکراسی کنترل شده) توجیه می کند.

مشکل مردم الجزایر این است که بازگشت به اسلام را به عنوان بازگشت به دین آسمانی و بازگشت به حقیقت الهی انسان می بینند. اگر آن ها بازگشت به اسلام را بازگشت به خویشتن انسانی و نه الهی خود بدانند برای احکام و مقررات دینی چهره ای انسانی قائل شده اند و دینی که صرفاً چهره ی انسانی داشته باشد به اذن آدمیت و انسانیت می تواند در عرصه ی سیاست نیز ظهور داشته باشد. البته دینی که به فرمان و اذن این الاله از حق حیات برخوردار می شود، دینی نیست که حق و یا باطل، به ذات آن مربوط باشد؛ بلکه دینی است که حق بودن را به عنایت و نظر سیاسی انسان ها به دست آورده است و با اجماعی خلاف، از آن محروم می ماند. این دین، مسیر آفرینشی نیست که به انسان معنا می بخشاید، بلکه آفریده ای است که از انسان معنا می گیرد. و نمی تواند به محکومیت و بطلان سیاست های مخالفی حکم کند که از ناحیه ی همان الاله به قدرت می رسند.

نتیجه این که، دین اگر هویت معرفتی خود را از دست دهد و با جدایی از دانش از داوری درباره ی سیاست و حاکمیت و اقتدار سیاسی باز ماند، کار آن به جدایی از سیاست ختم نمی شود، بلکه در همه حال در معرض نگاه و داوری سیاست قرار می گیرد و سیاست که این بار چهره ای لاییک و صرفاً انسانی پیدا می کند، جایگاه جولان شیاطین متعددی می شود که تا دیروز؛ یعنی تا هنگام اعتبار اجتماعی دین، لباس خداوندگاری پوشیده و در قالب ارباب های متفرق

ظاهر شده اند و اینک به دین و هر آنچه حقیقتی قدسی و الهی دارد تنها پس از قبض روح و اخذ حقیقت آسمانی آن، اجازه ی زیست جمعی می دهد. در صورتی که انسان دین دار به این ذلت تن ندهد، چاره ای جز اسارت ندارد. با این همه، سیاستی که در موضع حاکمیت است، نسبت به دین مرده ای که در ظاهری انسانی اجازه ی زیست یافته است، هرگز بی تفاوت نیست و به آن عنوان یک رقیب و یا همکار رسمی می نگرد؛ به این معنا که هرگاه آموزه های آن را هماهنگ با اهداف سیاسی خود ببیند به حمایت از آن بر می خیزد و از آن استفاده می کند و هرگاه آموزه های آن را در جهت اهداف خود ببیند به کنترل آن اقدام می کند.

شاهد گویای این ادعا، عملکرد سیاست لایبیک غرب در هنگام هجوم، به کشورهای غیر غربی است؛ زیرا این سیاست با آن که بیش از دو سده با پیشینه ی دینی خود ستیز کرده بود، در هنگام بسط و توسعه بر جایی از جهان سوم گام نگذاشت، مگر آن که میسونرها و گروه های مذهبی را در پیش گسیل می داشت.

بدون شک حضور مبلغان مسیحی ناشی از دینی بودن سیاست مهاجم نیست؛ بلکه ناشی از سیاسی بودن دینی است که اینک در خدمت سیاست عمل می کرد.

سیاست، دین را در مواردی که برای آن کاربرد داشته باشد، حمایت و تقویت می کند؛ در غیر این صورت از حمایت آن دست می کشد؛ بنابراین دینی که در قلمرو سیاست لایبیک می تواند حضور داشته باشد دین مرده حتی وقتی که ناظر به مسائل صرفاً فردی و شخصی باشد، ناگزیر در قلمرو سیاست؛ حاکم جایگاه خود را پیدا می کند.

جایگاه رفتار دینی مردم از دیدگاه سیاست، مانند جایگاه ورزش و بازی دانش آموزان از دیدگاه مدیر دبستان است. در ساعت ورزش دانش آموزان با فراغت از درس به بازی مورد علاقه ی خود می پردازند؛ ولی مدیر مدرسه در هنگام تنظیم برنامه ی درس، ساعت ورزش را در قالب یک بازی انتخاب نمی کند. او در متن مدیریت خود به ساعت ورزش، همانند ساعات دیگر دروس می نگرند و می کوشد تا با تنظیم مناسب، حداکثر استفاده را از آن برای به دست آوردن نشاط لازم در برنامه های درسی ببرد. مدیران سیاسی نیز با نظری سیاسی به رفتار و عقاید دینی مردم می نگرند؛ آن ها در قالب هدف های سیاسی خود زمان و مکان مناسبی را برای رفتار دینی انتخاب می کنند. انسان دین باور در چهارچوب برنامه ای که سیاست اجازه می دهد، در قلمرو دین آمد و رفت می کند و اگر دین؛ نه به عنوان سنتی الهی، بلکه به عنوان خواستی انسانی، تاب برنامه ی سیاسی حاکم را نیاورد، سیاست حاکم به عنوان یک رقیب به آن نگاه کرده و در عرصه ی رقابت، با بسیج امکانات خود در جهت کنترل آن اقدام می کند. بدترین حالت ممکن وقتی است که فرد مؤمن، رفتار دینی خود را به عنوان یک سنت ثابت و مقدس انجام دهد؛ زیرا کسی که به سنت عمل می کند از صحنه بازی و از قلمرو اصول حاکم بر سیاست موجود خارج شده است. چنین شخصی اگر چه امروز به مسئله ای فردی؛ نظیر حجاب که از ضروریات و اولیات دینی اوست؛ می پردازد ولی این عمل نشان از تولد نوعی دیگر از زیست دارد. زندگی و حیاتی که سیاست موجود، آن را نه رقیب و همآوردی رسمی، بلکه دشمنی غیر قابل تحمل می داند.

دختر مسلمان وقتی پوشش شخصی خود را در جامعه ای که برهنگی رسم مقبول آن است، حفظ می کند، نشان می دهد که با دین خود زندگی می کند و

دین اگر از زاویه ی ذهن و کنج کتاب و محدوده ی کلاس و درس به صحنه ی زندگی گام بگذارد، فرهنگ و تمدنی را به دنبال می آورد که سیاست سکولار و لایبیک را تاب آن نیست. رفتار سازمان های رسمی و دولتی فرانسه با پوشش و حجاب دختران مسلمان که به محرومیت آنان از حضور در کلاس های درس منجر شد، نمونه ای گویا از وحشت غرب از حضور ایمان در عرصه ی زندگی افراد است. عملکرد دولت فرانسه در این مسئله برای کشوری که خود را بنیانگذار جدایی سیاست از دین می داند. ارزان تمام نمی شود و پرداخت این قیمت، حاکی از شدت وحشت و مقدار عنادی است که این سیاست به ظاهر جدای از دیانت، در باطن خود نسبت به دین دارد.

خلاصه

با حاکمیت حس گرایی، دیدگاه های فرهنگی دیگری ظاهر شدند که در تکوین تمدن و سیاست غرب اثری مهم بر جای گذاردند؛ از آن جمله جدایی دانش از ارزش و علم از اخلاق است.

از دیدگاه حس گرایان علم ناگزیر به گزاره های آزمون پذیر، محدود می شود و قدرت داوری درباره ی قضایای ارزشی را از دست می دهد. از این دیدگاه قضایای ارزشی تنها به تناسب احساسات و گرایش های مختلف افراد، اعتبار می شوند.

برخی از گزاره های دینی درباره ی هستی های نامحسوس و متافیزیکی هستند و بعضی درباره ی هستی های محسوس و برخی دیگر در قالب بایدها و نبایدها می باشند.

علم در چهره ی تجربی و آزمون پذیر خود از دو دسته گزاره های ارزشی و متافیزیکی دست شست و متکلمان مسیحی کوشیدند تا با چشم پوشی از جهت

علمی گزاره‌هایی که درباره‌ی هست‌های محسوس در دین ابراز شده است، دو قلمرو جدایی را برای علم و دین تصویر نمایند.

جدایی دین از علم، با سلب و حذف پایگاه معرفتی دین؛ در نخستین گام به سلب یقین از دین می‌پردازد و هم‌زمان با آن، دست انسان را از عمل به سنت‌های دینی کوتاه می‌کند.

تئوری جدایی دانش از ارزش و علم از دین، به حذف بعد ثابت و الهی دین و سنت‌های دینی اکتفا نمی‌کند؛ بلکه این تئوری در حکم مقدمه‌ای برای روی آوردن مجدد علم به دین جهت تشریح لاشه‌ی مرده آن است.

دین در اصل و حقیقت خود از هویتی علمی برخوردار است و نسبت به قضایایی که در محدوده‌ی نگاه حس‌گرایان علم پنداشته می‌شود، بی‌نظر نیست.

برای علم و سیاست گرچه جدایی فرض‌سومی است که در کنار دو فرض دیگر یعنی حاکمیت علم بر سیاست یا سیاست بر علم قابل تصور است؛ ولی در عمل تنها دو فرض اخیر تحقق می‌پذیرد؛ به این معنا که علم هرگاه در حوزه‌ی مسائل متافیزیک و گزاره‌های ارزشی حضور به هم رساند، نسبت به سیاست حاکمیت پیدا می‌کند؛ ولی چون به تنگناهای نگاه حس‌گرایانه سقوط کند و از قضاوت و داوری درباره‌ی مسائل سیاسی دست‌کشد، سیاست به مقتضای طبیعت خود به سرعت داوری در مورد علم را بدون آن که به هیچ ضابطه‌ی علمی تن دهد، عهده‌دار می‌شود.

رابطه‌ی دین و سیاست جدا از نحوه‌ی رابطه‌ی میان دانش و ارزش، علم و دین یا علم و سیاست نیست. هرگاه دین از هویتی علمی برخوردار باشد، از موقعیتی برتر نسبت به سیاست برخوردار می‌گردد.

همان گونه که سنت های دینی با حاکمیت عقل گرایی غربی از دسترس ادراک و دریافت بشر خارج می شود، با حاکمیت حس گرایی، ایدئولوژی هایی که در چهره ی دینی یا غیر دینی به صحنه ی سیاست وارد می شوند، مجال بروز را از دست می دهند و به این ترتیب رفتارهای سیاسی به گرایش ها و احساساتی که از تبیین عقلی نیز بی بهره اند، ارجاع داده می شوند

دین اگر هویت معرفتی خود را از دست بدهد و با جدایی از دانش، از داوری درباره ی سیاست و حاکمیت و اقتدار سیاسی بازماند، کار آن به جدایی از سیاست ختم نمی شود، بلکه در همه حال در معرض نگاه و داوری سیاست قرار می گیرد.

4. استعمارگر و استعمارزده

4-1- استعمار و امپراتوری جهانی غرب

غروب آفتاب حقیقت در افق جان آدمی و زوال اشراقات ربوبی در صحنه ی حیات اجتماعی که به دلیل دوام و گستردگی فیوضات الهی به کوری و اعراض قلب انسان بازگشت می کند، منشاء اصلی اندیشه های حصولی مختلفی شد که علی رغم اختلافات فراوان، در انکار، با بی توجهی به معرفت الهی هم داستانند.

از پی آمدهای عملی این اندیشه ها و آرمان ها و شعارهای اجتماعی و سیاسی ناشی از آن ها، حاکمیت گرایش های مسلطی بود که برای حفظ سلطه ی سیاسی و اقتصادی خود، نه تنها هیچ مرز علمی، با دینی را قبول نداشتند، بلکه مرزهای علم و دین را نیز بر اساس نیازها و احتیاجات خود تعیین می کردند. از نگاه این حاکمان، علم و دین هر دو کوچک تر از آن هستند که از عهده ی قضاوت درباره ی گرایش های انسانی بر آیند؛ بلکه محکوم به قضاوت های صاحبان گرایش های مختلف هستند.

وقتی آسمان عظیم و نامتناهی الوهیت، از معرض نگاه دینی و عقلی انسان به دور ماند، نگاه انسان در همین دنیا که متاعی قلیل است، متاع الدنیا قلیل⁽¹⁰²⁾ تنگ و محدود می شود. این دیده ی تنگ دنیابین که فطرت الهی آدم را در اسارت دارد، نه قناعت پرکند نه خاک گور. بدین ترتیب کثرت طلبی و به دنبال آن افزایش تولید و مصرف، هدف مشترک گرایش های مختلفی می شود که در نزاع و درگیری با یکدیگر به سر می برند و به همین دلیل است که شاخص های تولید و مصرف، نمودارهای اصلی توسعه و پیشرفت و نشانه های حقیقی بهره وری و سعادت می شوند.

تأمین مواد خام، نیروی کار ارزان و بازارهای مصرف، از نیازهای اصلی جریان مداوم تولید و مصرف انبوه است؛ چندان که عدم موفقیت در تأمین این امور به منزله ی وقفه در جریان تولید و مصرف و شکست از قدرت های رقیب است.

تکنولوژی و صنعت نیز به عنوان دو ابزار کارآمد، الزامات خود را به جای تمامی شیوه های زیست بر همه ی ابعاد زندگی انسان تحمیل می کنند. قدرت ها و سیاست های مسلط غربی در چهار چوب این رقابت زمینه های بالقوه ی جامعه ی خود را در جهت تأمین نیازهای فوق به فعلیت می رسانند و از آن پس ناگزیر به خارج از مرزهای خود قدم می نهند و به عبارتی مرزهای سیاسی خود را گسترش می دهند؛ بنابراین جریان مداوم تولید و مصرف انبوه به حد و مرز جغرافیایی خاص محدود نمی شود.

سیاست های غربی که حیات و اقتدار آن ها با اقتصاد و تکنولوژی آمیخته است، برای حفظ موقعیت خود در صحنه ی رقابت با هم قطاران، چاره ای جز تحرک و تلاش ندارند؛ زیرا رقابت مسابقه ای نیست که آن ها اختیار حضور، یا

غیبت در آن را داشته باشند و سکون، یا شکست، در میدان رقابت مرگ و نیستی قدرت ضعیف را به دنبال می آورد.

رقابت قدرت های غربی در مراحل نخستین در دایره مرزهای حفاظت شده و حمایت از بازارهای داخلی است، ولی در مراحل توسعه، در جست و جوی فضاهاى اقتصادى و سیاسى نوینى است که امکان تنفس را برای تولیدات صنعتی و نیازهای آن فراهم می آورد. در این میدان کافی است که یکی از طرف ها، از بازاری مناسب تر، یا موادی ارزان تر و یا از تکنیکی برتر برخوردار باشد تا آن که دیر یا زود موجودی دیگر رقیبان را تصرف کند؛ به همین دلیل همه ی امکانات سیاسی و نظامی هر یک از قدرت ها به صورت باز و اهرم فشار در جهت نیازهای یاد شده به کار گرفته می شود.

هیتلر با توجه به نیازی که تمدن صنعتی به فضاهاى نوین داشت، در سخنرانی های خود به این امر تأکید می کرد که آلمان به عنوان یک کشور پیشرفته ی صنعتی نیازمند به فضاهاى تنفسی جدید است؛ البته این استدلال خاص او نبود و متفکین نیز نیازمند فضاهاى نوینى بودند که آلمان قصد تصرف آن ها را داشت، در چنین موقعیتی طبیعی است که کار به جنگی خونین می انجامد. در صورتی که طرف های درگیر عاقلانه تر برخورد کنند و یا شرایط موجود فرصت درگیری رویاروی را ندهد، جنگ سرد و جبهه بندی ها شکل می گیرد و در هر صورت هستی و نیستی طرف های درگیر با پیروزی یا شکست در جنگ گرم و یا سرد رقم می خورد.

پس فرهنگ و تمدنی که در غرب بعد از رنسانس شکل می گیرد در مراحل بسط و توسعه، ناگزیر از محدوده ی جغرافیایی خود خارج می شود و در جهت تشکیل امپراتوری جهانی امپریالیسم زمین را میدان رقابت و ستیز قدرت هایی

قرار می دهد که با پشت کردن به همه ی سنت های دینی و آرمان های آسمانی به دنبال آزادی و رفاهی زمینی می گردند.

همزاد با صنعت و تکنولوژی نوعی نوین از زندگی تحمیل می شود که کسی را گزیری از آن نیست. این شیوه ی زندگی حاصل شهود دینی و وحی آسمانی نیست، بلکه مطابق با دریافتی حصولی است که از ناحیه ی محیطی که به دست انسان ساخته شده است، بر او تحمیل می گردد؛ یعنی انسان اسیر صنعت و تکنیکی می گردد که از هستی او تغذیه و رشد کرده است، و این نمایشی از آن حقیقت عظیم است که به تعبیر قرآن در قیامت آشکار می شود: به تعبیر قرآن: کل نفس بما کسبت رهینة. الا اصحاب الیمین؛ هر نفسی که در گرو کاری است که خود کسب می کند جز اصحاب یمین و انسان های مبارک که در اسارت کار خود به سر نمی برند. (103)

از آن جا که غرب شیوه ی زندگی خود را که مبتنی بر گسترش تولید و مصرف و بهره وری هر چه بیش تر از طبیعت است، نقطه ی اوج تمدن بشری می داند؛ حرکت برون مرزی پیش تازان سیاست و اقتصاد خود را به عنوان بخشی از تلاش های انسانی جهت توسعه ی صنعت و آبادانی جهان مورد احترام و تقدیس قرار می دهد و از آن با نام استعمار؛ یعنی حرکتی که در طلب آبادی مناطق دور از تمدن است، یاد می کند.

از این دیدگاه ممالک غیر صنعتی که دارای نظام های سنتی هستند، هنوز در دوران توحش به سر می برند و به مرحله ی انسانیت و بشریت نرسیده اند و به همین دلیل حق توحش برای کارگزاران غربی که در غیر عرب به فعالیت استعماری مشغول هستند، بدون هیچ استعاره و مجازی حقی طبیعی شمرده می شود.

4-2- سنت و سنگرهای مقاومت

غرض اصلی حرکت های استعماری گسترش نظام سیاسی و اقتصادی غرب است که به قیمت در هم شکستن نظام های سنتی و هضم ساخت اجتماعی آن ها در چهار چوب نظام سلطه تمام می شود؛ زیرا نظام های اقتصادی و سیاسی موجود که هر یک به مقتضای خصوصیات فرهنگی، تاریخی و شرایط جغرافیایی بر مداری خاص از تولید و مصرف سازمان یافته اند، برای سازگاری با مقتضیات نظام غربی نمی توانند به شکل گذشته ی خود باقی بمانند.

در هم شکستن ساخت اجتماعی کشورهای غیر غربی، با منافع تمام کسانی که در سازمان ها و نهادهای مختلف آن کشورها به فعالیت مشغولند و نیز با باور کسانی که با سنت دانستن این نهادها و رفتارهای اجتماعی به تقدس و یا ثبات آن ها معتقد هستند، درگیر خواهد شد.

انسان موجود زنده ای است که در همه حال بر اساس آگاهی و اراده، رفتارهای فردی و اجتماعی خود را شکل می دهد؛ بنابراین معرفت اجتماعی او نقش محوری و اساسی نسبت به رفتار اجتماعی و در نتیجه نظام اجتماعی دارد و اختلال در سازمان اجتماعی و نقشی که در اجتماع به عهده می گیرد، به منزله ی اختلال در معرفت و شناخت انسان نسبت به رفتار فردی اوست.

همان گونه که اختلال در معرفت فردی، رفتار شخصی را مختل می سازد، اختلال در معرفت اجتماعی نیز موجب در هم ریختن رفتار اجتماعی و در نتیجه از هم پاشیدن نظام اجتماعی می گردد؛ بر این اساس هر اندازه بار معرفتی یک نظام قوی و مستحکم باشد، بعد رفتاری و عملی آن از قدرت و استحکام پیش تری برخوردار خواهد بود.

بعد معرفتی کشورهای غیر غربی از دو حال خارج نیست: این کشورها یا کشورهایی هستند که سنت حقیقتاً در آن‌ها زنده است؛ در این صورت نظام اجتماعی بر اساس معرفتی شهودی و شناختی عقلی شکل می‌گیرد و افراد این جوامع مادام که بر باور اعتقادی خود باقی باشند، به دلیل تقدس و معنویتی که برای سنت‌های اجتماعی خود می‌شناسند به هر قیمتی حتی به قیمت تقدیم جان خود از رفتار و سنن اجتماعی دفاع خواهند کرد؛ یا این که سنت در این کشورها زنده نیست و آنچه هست قالبی از سنت و یا تقلبی از آن است؛ در نتیجه از شهود الهی و حمایت عقلی بی‌بهره هستند.

قالب سنت همان قشر و ظاهر عملی آن است که علی‌رغم پیشینه‌ی الهی، به دلیل بی‌توجهی و غفلت از ابعاد معنوی به صورت عادات و رسوم قومی، قبیله‌ای و مانند آن در آمده است و تقلب سنت، همان بدعت‌هایی است که فاقد ابعاد روحانی و معنوی بوده، ولی به نام سنت در جامعه باقی مانده و به صورت عادت‌های اجتماعی تداوم یافته است.

رفتار اجتماعی در صورتی که شکل عادت و رسم داشته باشد، پشتوانه‌ی معرفتی آن همان شناخت حسی، عاطفی است که در اثر تکرار و ممارست ایجاد می‌شود و در اثر عمل مخالف هر چند که به زور تحمیل شوند از بین خواهد رفت.

هدف اصلی کشورهای غربی در هجوم به کشورهای غیر غربی، تحول در زیست و دگرگونی در اقتصاد و سیاست آن کشورها است و به دلیل پیوندی که اقتصاد و سیاست آن کشورها است و به دلیل پیوندی که اقتصاد و سیاست با ذهنیت و اندیشه و بالاخره فرهنگ اصلی این کشورها دارد، تغییر در آن ناگزیر با تغییر در فرهنگ و معرفت اجتماعی این کشورها همراه است؛ در غیر این

صورت تغییر در ابعاد سیاسی و اقتصادی تنش های عظیم اجتماعی را به دنبال می آورد؛ بنابراین سنت در همه ی حالات و صور آن؛ یعنی اعم از آن که سنت های دینی بوده و از معرفت شهودی و عقلی برخوردار باشند و یا این که بدون بهره وری از شهود دینی و معرفت عقلی، قالب و یا تقلب سنت باشند، باید دگرگون شوند.

حقیقت سنت های قالبی و یا تقلبی چیزی جز عادات و رسوم اجتماعی نیست و اصطلاح جامعه شناختی سنت (tradition) به چیزی بیش از این مقدار نظر ندارد؛ به بیان دیگر در تعبیر جامعه شناختی، سنت عبارت است از: شیوه ی مرسوم و رفتار و عملکرد در درون یک جامعه. از نگاه جامعه شناسی فرقی نیست که آن شیوه از چه نوع معرفتی برخوردار باشد، بلکه از آن جهت که جامعه شناسی موجود در دامن تفکر حس گرایانه شکل گرفته است، از تفکیک بین سه نوع معرفت حسی، عقلی و دینی ناتوان است و عادات و رسوم را در قالب احساسات و عواطفی که در نهایت به شهودهای جزئی انسانی پیوند می خورند، توجیه و تبیین می کند. اگر رسوم و عادات از حیات عقلی و دینی بی بهره باشند، غرب در تبدیل آن ها مشکل چندانی نخواهد داشت؛ ولی اگر با معرفت دینی و عقلی قرین باشند دگرگونی و تبدیل آن ها در صورتی که غیر ممکن نباشد، دشوار و سخت است. البته غرب در زمانی که با کشورهای غیر غربی مواجه شد که در اغلب آن ها چیزی جز قالب و یا تقلب سنت باقی نمانده بود. یاسپرس در این باره می گوید: این ملت ها هنگامی که زیر پای ماشین جنگی اروپا پایمال شدند از حیث تربیت معنوی در پایین ترین مرتبه قرار داشتند، اروپا با چین و هندوستانی شکفته و بیدار روبرو نگردید، بلکه با ملت هایی مواجه شد که هویت خود را از یاد برده بودند. (104)

از آن جا که در کشورهای غیر غربی، عادات و رسوم حتی در زمانی که از حیات عقلی و دینی بی بهره اند، از پوشش دینی قالبی و یا تقلبی برخوردار هستند، غرب نیز برای تغییر و تحول در آن ها ناگزیر از پوشش دینی استفاده می کند و به همین دلیل است که میسیونرها و مبلغان مذهبی، با اولین کاروان های تجاری و نظامی و با حمایت سیاست مداران و صاحبان اقتصاد غرب، راهی کشورهای غیر غربی می شوند و این حرکت در میان جوامعی که بر اساس عادت ها و رسوم قومی، نظام اجتماعی خود را سازمان داده اند و یا آن که از بار معرفتی ضعیف نسبت به سنت های خود برخوردار هستند و قدرت دفاع در برابر مبلغان مذهبی را ندارند، نتایج درخشانی را به بار می آورد؛ ولی در کشورهای اسلامی که سنت در آن ها زنده است و یا آن که لاقلاً قدرت برهان و استدلال در دفاع از سنت ها وجود دارد، این حرکت ناکام می ماند.

تبلیغ مسیحیت به عنوان یک دین جدید، گذشته ی فرهنگی جامعه ی مورد تبلیغ را به زیر سؤال می برد و بدین ترتیب زمینه را برای تحولاتی که از این پس به نام دین غالب انجام می شود فراهم می آورد؛ ولی این برنامه در کشورهای اسلامی نتوانست به صورت یک جریان اجتماعی اهداف مورد نظر غرب را تأمین کند، بنابراین غرب در این کشورها با بهره گرفتن از دین موجود سیاست های فرهنگی دیگری را تعقیب می کرد و آن عبارت بود از:

الف : ابداع فرقه های مذهبی جدید؛

ب : احیای فرقه های مرده و ضعیف؛

ج : تشدید اختلاف بین فرقه های موجود؛

غرب از هر زمینه ای برای رسیدن به هدف های فوق استفاده کرد، به گونه ای که مقطعی خاص از تاریخ کشورهای اسلامی مقطع فرقه سازی مذهبی و

تشدید درگیری های فرقه ای شد؛ فرقه سازی ها و اختلافات مذهبی علاوه بر اثر مستقیم سیاسی و نظامی که برای غرب از جهت هرز رفتن نیروهای اسلامی داشت، اثر غیر مستقیم فرهنگی نیز در جهت تضعیف اندیشه های دینی باقی می گذاشت؛ تشکیل فرقه هایی نظیر، شیخیه، بابیه، وهابیت و بهائیت و یا ظهور ده ها مهدی در بخش های مختلف کشورهای اسلامی و نیز حرکت های جدید فرقه های مرده و بی تحرکی؛ نظیر اسماعیلیه که روزگاری در جامعه ی اسلامی حضور فعال داشته اند، از جمله تلاش های غرب است.

حرکت فرهنگی استعمار در کشورهای استعمارزده، دارای دو مقطع زمانی است و آنچه در مورد ترویج دین جدید و یا فرقه سازی در کشورهای اسلامی گفته شد مربوط به مقطع اول آن است؛ زیرا غرب در اولین برخوردها با مردمی روبرو می شود که در شکل سنتی خود با باورهای آسمانی انس دارند و این اقوام اگر از ره آوردهای وحی الهی برخوردار نباشند، آداب و رسوم خود را در لباس اساطیر شکل می دهند و در هم شکستن اندیشه ها و باورهای آسمانی با حرکت فرهنگی جدیدی که رنگ دیانت مسیح را به خود دارد و یا از عناوین دینی موجود بهره می گیرد، بسیار ساده تر از درهم شکستن آن ها با مکتب های غربی و دیدگاه های الحادی است که کاملاً ناآشنا با دیدگاه آن هاست.

مقطع دوم، مقطع تبلیغ مکتب ها و ایدئولوژی های مختلف غربی و مقطع بازسازی هویت جدید تاریخی و قومی برای کشورهای استعمارزده است؛ این مقطع پس از حضور بالفعل غرب در کشورهای غیر غربی و در نسل دوم، یا سومی که با غرب آشنا می شوند حاصل می شود.

همان گونه که میسیونرهای مذهبی و عاملان داخلی در مقطع اول به فرقه سازی مشغول هستند؛ مستشرقان و هم چنین سازمان های مخفی ماسونی و

نظام های آموزشی نو بنیاد در مقطع دوم در خدمت هدف های یاد شده قرار می گیرند.

4-3- غرب زدگی و مراتب آن

همراه با کوشش استعمار غرب برای در هم شکستن فرهنگ های غیر غربی و گسترش سیاست و اقتصاد مورد نظر خود، کشتی نیز از سوی کشورهای استعمارزده در جهت تأمین اهداف مذکور وجود دارد؛ این کشتی گرچه از طرف انسان استعمارزده است؛ ولی به دلیل این که در خدمت اهداف و مطامع غرب است از سوی غرب نیز به زمینه های روانی و اجتماعی آن دامن زده می شود. حالت روانی فوق که چهره ای اجتماعی نیز دارد، همان پدیده ای است که از آن با نام غرب زدگی یاد می شود.

غرب زدگی از مکانیسم روانی خاصی برخوردار است که نظیر آن در زندگی فردی افراد و نیز در برخی از حیوانات مشاهده می شود؛ گاه انسان، حیوانی درنده؛ مانند شیر را مشاهده می کند و با آن که راه گریز در پیش دارد و یا آن که امکان دفاع از خود را دارد؛ ولی بدون هیچ مقاومت یا فرار به سوی شیر حرکت می کند و حتی به فرض اگر شیر راه خود را در پیش بگیرد او نیز به دنبال آن حرکت می کند؛ به انسانی که گرفتار این حالت می شود انسان مستسبع یعنی سبع زده یا وحشی زده می گویند.

برخی از حیوانات نیز در هنگام مشاهده ی دشمن، رفتاری مشابه از خود نشان می دهند؛ مانند بعضی از پرندگان که به محض رویارویی با برخی از مارها به جای گریز، جهت بلعیده شدن به کام مرگ گام می گذارند.

در تبیین و توضیح حالت روانی فوق و مکانیسم آن سخن های فراوانی گفته شده است و فلاسفه ی اسلامی نیز در مباحث علیت، در هنگام ذکر اقسام علت

فاعلی، با عنوان فاعل بالعنایه به بحث از این نوع فعل پرداخته اند؛ از جمله مثال هایی که برای فاعل بالعنایه ذکر کرده اند، تمثیل شخصی است که در ارتفاع قرار می گیرد و زمانی که از فاصله ی خود با زمین آگاه می شود، بلافاصله سقوط می کند.

تبیین فلسفی ای که علامه طباطبایی در این باره، در هنگام ارجاع فاعل بالعنایه و فاعل بالجبر به فاعل بالقصد انجام می دهد، این است که در همه ی این موارد فعل بر اساس قصد و اختیار انجام می شود؛ زیرا هر موجودی که دارای اراده است رفتار خود را بر اساس اموری که موافق خواسته ی اوست، انجام می دهد و چون علم و آگاهی مقوم کار و فعل ارادی است، اراده ی هر کس در دایره ی آگاهی و علم او تحقق می پذیرد؛ به عنوان مثال، کسی که در هنگام حمله ی شیمیایی دشمن از ماسک استفاده می کند، در صورتی که به نحوه ی استعمال آن علم نداشته باشد، با استفاده ی غلط از آن جان خود را از دست می دهد.

در مواردی که انسان پس از آگاهی به کاری که قصد عمل به آن را دارد، نسبت به مفید یا مضر بودن آن عمل تردید کند، تردید موجب تفکر و آمد و شد ذهنی او می گردد؛ اگر نتیجه ی تفکر به مفید بودن عمل منتهی شود، فرد به انجام آن مبادرت می ورزد و اگر نتیجه خلاف آن باشد عمل را ترک خواهد کرد و در مواردی که بیش از یک اندیشه و تصور در ذهن آدمی نباشد و احتمال خلاف آن در خیال یا فکر ایجاد نشود، مجالی برای تردید و تامل باقی نمی ماند و در نتیجه پس از تصور و آگاهی به آن، عمل از شخص صادر می گردد؛ یعنی آن جا که فعل بعد از تصور صادر می شود، چیزی جز یک فعل ارادی که بر اساس قصد و آگاهی است، واقع نشده است.

موجود مختار و مرید، بدون اراده و آگاهی کاری را انجام نمی دهد و در مواردی نیز که به اضطرار و اکراه کاری را انجام می دهد، پس از سنجش علی رغم تعلقی که به طرف های مختلف دارد، آن را که بهتر می داند به اراده ی خود انجام می دهد؛ مانند کسی که در شرایط احتمال سقوط دیوار، حرکت خود را از کنار دیوار بر ماندن ترجیح می دهد و در مواردی فرد را مجبور می دانند؛ مانند وقتی که چند نفر فردی را بلند کرده و از محلی که نشسته است، منتقل می کنند، در این حال در حقیقت کاری از آن فرد صادر نشده و فعل متعلق به اشخاصی است که او را با اراده ی خود انتقال می دهند و استناد فعل به فرد و مجبور دانستن او در آن فعل جز با تسامح و مجاز نیست.

علامه طباطبایی عمل شخصی را که با تصور ارتفاع و سقوط از آن سقوط می کند، یا عمل فردی را که با مشاهده ی رفتن شیر به دنبال آن می رود، این گونه تبیین می کند:

فردی که درنده ای را می بیند و به دنبال آن می رود، یا با تصور ارتفاع و سقوط از ایستادن باز می ماند و تعادل خود را از دست می دهد، وحشت سقوط و هیبت درنده چندان وجود او را تسخیر می کند که تصویری دیگر جز سقوط و یا رفتن پی شیر در ذهن و اندیشه ی او باقی نمی ماند و هرگاه یک تصور و آگاهی خاص بدون اندیشه ی معارض در جان آدمی جای گرفت، عمل مطابق با آن نیز بی آن که با تردید و شک همراه باشد، بلافاصله از او صادر می شود. بیانی که علامه طباطبایی در ارجاع فاعل بالجبر و فاعل بالعنایه به فاعل بالقصد دارد، در تبیین برخی از رفتارهای اجتماعی نیز مناسب است و این بیان با تحلیل قرآن مجید درباره ی نحوه ی عملکرد قوم فرعون سازگار است :

قرآن کریم رفتار متقابل فرعون و قوم او را این گونه معرفی می کند: استخف قومه فاطاعوه؛ فرعون طلب خفت و خواری از قوم خود کرد پس آن ها از او اطاعت کردند. ⁽¹⁰⁵⁾ طبق این آیه، فرعون قوم خود را به زور و جبر به خدمت و اطاعت بر نمی گماشت و حتی او آن ها را خوار و ذلیل نمی کرد، بلکه او تنها طلب خفت و تهی مغزی می کرد و کسانی که این طلب را پاسخ می دادند، خود فاعل خواری و زبونی بودند؛ البته فرعون زمینه های فعل را فراهم می کرد و بزرگ ترین کوشش او در این مورد بزرگ نشان دادن خود و تحقیر موسی عَلَيْهِ السَّلَام بود. او از یک سو دستاوردهای مادی مصر را که دنیای آن روز به آن چشم دوخته بود، به رخ می کشید و تدبیر خود را در جهت رشد و توسعه و در راه سعادت می دانست و تمدن مصر را طریقه ی مثلی و تمدن بزرگ می خواند و از دیگر سو موسی عَلَيْهِ السَّلَام را ساحری کذاب و انسانی فقیر و خوار که از تمدن و تکلم بی بهره است، معرفی می کرد:

و نادى فرعون فى قومه قال يا قوم ائليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى افلا تبصرون؛ آیا پادشاهی مصر از آن من نیست و این آبادانی را که تحت کنترل و تدبیر من است و نهلهایی را که در قصرهای من روان است مشاهده نمی کنید. ⁽¹⁰⁶⁾

ام اناخير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين. فلو لا القى عليه اسورة من ذهب اوجاء معه الملائكة مقترنين؛ آیا من از او که خوار و ذلیل و فقیر و مسکین است بهتر نیستم، او که عاجز از تکلم بوده است و سخنی به روشنی نمی تواند بیان کند، اگر او راست می گوید، چرا زینت هایی از طلا با خود ندارد و دستبندهای زرین بر دست نمی افکند و یا آن که چرا فرشتگان آسمان و ملائکه با او راه نمی روند. ⁽¹⁰⁷⁾

انی اخاف ان یبدل دینکم او ان یظهر فی الارض الفساد؛ من ترس آن دارم که او شما را از آیین و روشی که دارید دور بدارد و زمین را دچار فساد و تباهی کند. (108)

... قال فرعون ما اریکم الا ما اری و ما اهدیکم الا سبیل الرشاد؛ من آنچه را شرط مصلحت می بینم با شما می گویم و شما را جز به راه توسعه و رشد هدایت نمی کنم. (109)

قالوا ان هذان لساحران یریدان ان یخرجاکم من ارضکم بسحرهما و یذهبا بطریقکم المثلی؛ موسی و هارون دو ساحر بیش تر نیستند که قصد آن دارند تا به سحر خود شما را از سرزمینی که دارید محروم کرده و بیرون کنند و شیوه ی نمونه و تمدن برتر شما را از شما بازستانند. (110)

تمام گفته ها در جهت بزرگ نشان دادن خود و خوار کردن موسی علیه السلام و به راستی که تمدن فرعون مصر با آن همه شکوه و جلال دنیایی که همگان را فریفته ی خود کرده است، در آن زمان به مراتب بیش تر از آنچه هم اکنون به نظر می رسد در دیده ی تنگ دنیابینان بزرگ جلوه می کرد و کسانی که زرق تمدن فرعون برق از دیدگانشان ربوده بود، ناگزیر خود را خوار می یافتند و فرعون را اطاعت می کردند: فاستخف قومه فاطاعوه انهم کانوا قوما فاسقین. (111)

فرعون از قوم خود طلب خفت و خواری کرد و علی رغم آن که مؤمن آل فرعون آن ها را بر حذر می داشت، دعوت فرعون را اجابت کردند و به تقاضای او پاسخ گفتند و در حقیقت با این عمل از آنچه که عظمت و رشد و هدایت واقعی بود، روی گرداندند و امکانات الهی را که در آن ها به امانت نهفته بود، از یاد بردند و بدین ترتیب با فراموش کردن هویت انسانی خود از زمره ی فاسقان گردیدند و فرعون را که در حقیقت دشمن آن ها بود، بزرگ دیدند و با بزرگ

دیدن او بی آن که اجباری باشد، با اختیار و اراده ی خود به اطاعت او گردن نهاندند و به قتل موسی راءى دادند: و قال فرعون ذرونى اقتل موسى وليدع ربه... (112)

قرآن کریم در جای دیگر خطر استخفاف را به رسول خود گوشزد می کند: **فاصبر ان وعد الله حق و لا يستخفنك الذين لا يوقنون؛ صبر و استقامت پیشه نما** که وعده ی خداوند حق است و از استخفاف کسانی که فاقد یقین هستند بر حذر باش. (113)

غرب نیز که از معرفت یقینی بی بهره بوده و تمدن فرعونى خود را با نام توسعه و رشد به تمامیت رسانده است، به استخفاف ملل و اقوام غیر غربى مى پردازد، این رویارویی در حالی رخ می دهد که غرب همه ی امکانات داخلی خود را به فعلیت رسانده و اینک ناگزیر تا درون خانه ی آن ها وارد شده است و در این حال سنت حقیقی و زنده که از شهودی الهی و معرفت عقلی برخوردار است، در اغلب موارد غایب بوده و چیزی جز قالب و یا تقلبی از آن باقی نمانده است.

مردمی که از نظاره ی ملکوت آسمان و زمین و عظمت آن محروم مانده اند، دنیا و آنچه در آن است با همه ی کاستی و خردی در دیدگانشان عظیم جلوه می کند. آن ها قبل از آن که غرب به خانه ی وجودشان رخنه کند؛ آفتاب حقیقت را از دست داده و به زندگی دنیا دل بسته اند و به همین دلیل وقتی که غرب را در پیش چشمان خود می بینند در قیاس با آنچه که دارند بس عظیم و باشکوه می یابند. آن ها که از سنت محروم و در بدعت غوطه ورنند، بر سبیل عادت به رفتار خود صورتی دینی و آسمانی می دهند و این صورت خشک و بی روح در رویارویی با غرب که همه ی تعلقات الهی خود را بریده و تمام زمینه ی دینی خود را خشکانیده است، به سرعت در هم می شکنند.

از آن جا که سنت در اکثر این کشورها زنده نیست، مظاهر مادی تمدن غرب به عنوان طریقه ی مثلی و تمدن علیا چشمان بی سو و بی فروغ آن ها را خیره کرده و گوش های ناتوانشان را کر کرده است و آن ها که تنها از راه عادت، نه یقین به مبادی دینی خود پایبند هستند، بدون آن که نیازی به تردید و شک در گذشته ی آسمانی و الهی خود داشته باشند، یکباره همه ی آنچه را که داشته، فراموش کرده، با شوق و کششی برتر از وصف به سوی مظاهر مادی غرب حرکت می کنند و در نتیجه به اطاعت و پیروی از آن با اراده و خواست خود و بدون درنگ و تامل نه به جبر گردن می نهند.

باید توجه داشت همان گونه که اطاعت ارادی انسان مستتبع از شیر و دنباله روی از او، هرگز آدمی را شیر نمی کند؛ اطاعت و پیروی انسانی که با مکانیسم فوق به دنبال غرب راه می افتد، او را به غرب نمی رساند.

شیر دارای باطنی حیوانی است که در طی سالیانی چند مراتبی را از مقطع جنین تا جوانی پیموده است، تا به شکل ظاهری خود دست یافته است. غرب نیز دارای تفکر و اندیشه ای است که پس از بالغ بر چند سده تلاش، به مظاهر سیاسی و اقتصادی خود رسیده است و از این جهت آنچه در غرب است مجموعه ای هم آهنگ با اندیشه و جان انسان غربی است.

همان گونه که انسان سبع زده جز ظاهری ترین ابعاد وجود شیر را نمی بیند، انسان غرب زده نیز جز آشکارترین ابعاد هستی غرب را که همان سیاست و اقتصاد است، مشاهده نمی کند و او که این ظواهر تمام وجودش را فرا می گیرد، بدون توجه به وضعیت جسمانی و ساخت اجتماعی فعلی خود که متناسب با اندیشه های سنتی و رسوم و عادات قومی او شکل گرفته اند، به رفتاری ظاهری که همان تقلید صرف است، بسنده می کند.

همان گونه که فرعون و قوم او هر دو در بی ایمانی و فسق همانند هستند، انسان غرب زده نیز با غرب در قطع پیوندهای آسمانی همسان می باشند؛ ولی غرب در زمینه ی تاریخی خود فرصت باروری و ظهور طبیعی خود را پیدا کرده است و انسان غرب زده که از این فرصت بی نصیب است، مانند کسی است که دیر آمدن خود را با زود رسیدن می خواهد جبران کند. او بدون آن که به طور کامل پیوندهای خود را با سنت های دینی قطع کرده باشد و نظام و ساختی متناسب با سیاست و اقتصاد موجود غرب ایجاد کرده باشد، مدل های غربی زیست و معیشت را بر زندگی فردی و اجتماعی خود تطبیق می دهد و این تطبیق چون جدا از زمینه ی فکری و روانی خاص خود است، صورتی جز تقلید ندارد.

گاه آدمی فریفته ی ظاهر چیزی می شود که آن را با او نسبتی نیست؛ در این صورت مشکل اصلی فریفتگی و خودباختگی و تقلیدی است که به دنبال آن می آید و حل این مشکل در یرتو شناخت و آگاهی به آن است؛ ولی گاهی آدمی فریفته و مسخر ظاهر دشمن حيله گری می شود که قصد هستی او را دارد؛ در این صورت با پایان بخشیدن به هستی او راه هر گونه بازگشتی را مسدود می گرداند. انسانی که از معرفتی عمیق نسبت به سنت های دینی برخوردار نیست و با مشاهده ی مظاهر مادی غرب به دنبال آن راه می رود، گام در کام دشمنی می گذارد که جهت بلعیدن او دهان گشوده است.

غرب در ابعاد سیاسی و اقتصادی خود به حذف رقیبان موجود می پردازد؛ علاوه بر این غرب در هنگامی که به سوی کشورهای غیر غربی گام می گذارد، تحت تأثیر الزام هایی است که از ناحیه ی نیازهای درونی صنعت، تکنولوژی و اقتصاد سیاسی غرب بر او تحمیل می شود و این نیازها به چیزی کم تر از

هستی و نظام اجتماعی جوامع غیرغربی، اشباع نمی شود؛ در چنین شرایطی، چون غرب انبوه مقلدان را در میان کشورهای استعمارزده به عنوان پیروان مطیع و بی جبر و موجب مشاهده کند، جز آنچه را که به مصلحت سیاسی و اقتصادی او، اقتضا نماید به آن ها انشا نمی کند و بدین ترتیب کشش انسان غرب زده در خدمت کوشش غرب، پایه های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی نظام سلطه را بیش از پیش تقویت می کند.

غرب در هویت خود جایگاه غربت فطرت الهی آدم است و غرب زدگی با غروب یقین و به دنبال آن تزلزل در ایمان آغاز می شود و به لحاظ های مختلف دارای مراتبی است: در فرآیند برخورد و رویارویی کشورهای غیر غربی با غرب، ابتدایی ترین و ظاهری ترین مرحله ی غرب زدگی آن است که انسان شرقی به صورت مقلد صرفی در آید که برای پوشاندن هویت و پیشینه ی غیر غربی خود، در تشبه به ظواهر غربی از انسان های غربی به گونه ای مضحک پیشی می گیرد؛ مانند کسی که جز ظاهر شیر را نمی بیند و در اثر سبب زدگی به دنبال آن راه می رود؛ چنین فردی به دلیل این که از شرایط و امکاناتی که انسان غربی در طول گذشته ی حیات خود تحصیل کرده، محروم است؛ علی رغم رفتار تقلیدی هرگز نمی تواند پا، جای پای او بگذارد و چون به عدم مطابقت پی می برد، اشکال را در ضعف تقلید خود می پندارد و بر شدت تقلید می افزاید. انسان غرب زده که در نخستین برخوردها پوششش، گویش و نحوه ی ظاهری رفتار و عمل غرب را می بیند، در تقلید نسبت به ظواهر سرعت می گیرد و چون نسخه ی تقلیدی رفتار خود را مطابق با اصل نمی یابد، تقلید خود را ضعیف و ناکافی می پندارد و به همین دلیل به تقلید خود شتاب می دهد. در این شرایط استعداد های شکفتنی فرصت بروز پیدا می کنند: کلمات، اصطلاحات

و عبارات غربی، هنوز به گوش نرسیده، در حافظه جا می گیرد و مدهای روزانه قبل از آن که فرصت انتقال به بروشورهای رسمی را پیدا کنند، در پوشش دختران و پسران کشورهای استعمارزده، به گونه ای به مراتب غلیظتر از آنچه در کشورهای مادر وجود دارد، ظاهر می شوند و این در حالی است که نبوغی بیش تر در فراموشی آداب، رسوم و شیوه های پیشین رفتار و سلوک اجتماعی تبلور پیدا می کند. بدون شک همان گونه که استعداد تقلید با بار عاطفی مربوط به خود قرین است، نبوغ نسیان نیز از شرایط روانی خاص خود تغذیه می کند.

انسان غرب زده به موازات اضطراب و در نتیجه شتابی که در تقلید خود پیدا می کند، بر نفرت و عداوت خود نسبت به هر آنچه که نشان از گذشته و پیشینه ی غیر غربی او دارد، می افزاید. گذشته ی او در تکوین فاصله ای که او تا وصول به غرب دارد، متهم است و به همین دلیل در پرهیز از موضع اتهام، تلاش می کند. در اولین فرصت، نام خود را که در فرهنگ پیشین او جز حسن و جمال نبوده است، تغییر می دهد و در گام بعدی رنگ خود را در زیر هزاران تن گرد و پودر شیمیایی که به اسم لوازم آرایش وارد می شود، دفن می کند تا بدین وسیله از ننگ گذشته ای که با زن های او همراه است، نجات پیدا کند و به قالب جدیدی از زیبایی و جمال که از غرب وارد می شود در آید. این سطح از غرب زدگی در کشورهای جهان سوم از نخستین روزهای آشنایی آن ها با غرب آغاز می شود و پس از آن کم تر امکان دگرگونی آن فراهم می شود؛ بلکه با مرور زمان بر ابعاد اجتماعی آن افزوده و یا این که تکنیک انتقال و جذب آن متحول می شود. در ابتدا گروه های محدود از قشرهای مرفه اجتماعی بیش تر شهری که شانس معاشرت و برخورد با آدم های غربی را دارند، در معرض این نوع از غرب زدگی قرار می گیرند؛ ولی در نسل های بعدی که وسایل بعدی که وسایل

ارتباط جمعی به طور ارزان و فراوان در اختیار همگان قرار می گیرد کانال های ماهواره ای همراه با جعبه ی جادو اقصا نقاط زمین را فرا می گیرد، تبعیت و تقلید از ژست ها و حرکات مدل ها و مانکن های غربی، از ضروریات روزمره ی زندگی همه ی خانواده ها می شود و بدین ترتیب نقش خانواده در انتقال فرهنگ و آداب اجتماعی روز به روز ضعیف و کم رنگ تر می گردد.

مرحله ی دوم غرب زدگی که در طول مرحله ی نخست قرار دارد و تضادی بنیادین با آن ندارد، بیش تر با یک یا دو نسل تأخیر در ملل استعمارزده و کشورهای جهان سوم ظاهر می شود.

پس از برخوردهای اولیه و کسب اولین تجربیات، گروه هایی که زهر سیاست مسموم استعمار را در جان خود احساس کرده و مستی دیدار نخستین را نسبت به ظواهر سیاسی آن از دست داده اند؛ ولی هم چنان نسبت به بنیادهای فلسفی و فکری غرب و تضاد ذاتی این مبانی با اصول معرفت دینی و سنتی خود ناآگاه هستند، نقد خود را متوجه چهره ی سیاسی غرب می کنند و با خیره شدن به نظام صنعتی غرب در غفلت از خصوصیات بنیادین تفکر غرب باقی می مانند. این گروه که در شرایط مساعد اجتماعی به برخی تحرکات سیاسی در قبال حاکمیت های استعماری روی می آورند، اگر متوجه غفلت خود نباشند در مسیر حرکت به مرتبه ای عمیق تر که مرتبه ای مخفی تر از غرب زدگی است، گرفتار خواهند شد.

مرحله نهایی که عمیق ترین و مخفی ترین نوع آن نیز هست، پس از آشنایی با چهره ی استعماری و شناخت ابعاد فرهنگی و مبانی اندیشه و تفکر غربی است؛ در این مرحله تلاش انسان بر آن است تا با اعتقادا به مبانی فلسفی و

فکری غرب نه در قالب تقلید ظاهری به صورت رقیبی نوین با قطع روابط اسارت بار استعمار، در صحنه ی سیاست جهانی حضور به هم رساند.

انسان غرب زده در صورتی که به این آرمان اجتماعی نایل شود و امکان این وصول برای او وجود داشته باشد، به جامعه ای دست خواهد یافت که از فرط نزدیکی به غرب در پایان خط غربت قرار گرفته و بدین ترتیب سرنوشت خود را با غرب پیوند زده است و در صورتی که امکان وصول به آن را پیدا نکند چه این که وصول به این رتبه در شرایطی که غرب، سلطه ی سیاسی و اقتصادی خود را به فعلیت رسانده است اگر غیرممکن نباشد، دشوار و توان فرسا است در حسرت رسیدن به آن جان خواهد داد. تحقق آرمان این گروه شدیدترین مرحله ی غرب زدگی را به دنبال می آورد؛ زیرا دیگر گروه ها، جامعه و نظامی را تشکیل می دهند که از هویتی دوگانه برخوردار است: این نظام از یک سو ریشه در پیشینه ی سنتی و دینی خود دارد و از دیگر سو بدون آن که به هدم و نابودی طبیعی آن ریشه ها پرداخته باشد، به سیاست و اقتصادی ناهم آهنگ و بی تناسب با شرایط اجتماعی خود نظر دارد و افراد در این جوامع همانگونه که خویشتن را دور از مبداء شرقی خود می یابند، در ابعاد غربی خود نیز احساس غربت و بیگانگی می کنند و به همین دلیل روزنه ی بازگشت به طور کامل بر روی آن ها بسته نشده است، ولی انسان و یا جامعه ای که فکر و ذکر غرب، تمام ابعاد فرهنگی و رفتاری او را پوشانده است، موقعیت و اضطرابی را که در هستی او آشیا ن گزیده، به عنوان حقیقت خود پذیرفته و در برابر آن تسلیم شده است و خیال گریز از آن را نیز در سر نمی پروراند.

4-4- مستشرقین و سازمان های ماسونی

با ظهور اولین مراحل غرب زدگی فضای اجتماعی نوینی شکل می گیرد که در آن با فراموشی معانی دینی و سنت های الهی، همه ی مظاهر اجتماعی موجود، از قبیل: الفاظ، عبارت، پوشش و لباس، تولیدت مصرف، هنر و معماری و... دچار آشفتگی و پریشانی می گردند و غرب با استفاده از این موقعیت همه ی امکانات موجود در جامعه را به گونه ای در خدمت اهداف سیاسی و اقتصادی خود در می آورد که راه بازسازی و سازماندهی دوباره ی آن را برای همیشه می بندد.

تبلیغ دین جدید و از آن مهم تر تعلیم آموزه های مستشرقان و به دنبال آن انتقال نظام آموزشی غربی، بخشی از تلاش غرب برای بازسازی هویت از یاد رفته ی این جوامع است؛ به صورتی که راه هر گونه بازگشت به سنت را مسدود می گرداند.

آموزش های عملی ای که غرب در این مقطع، به کشورهای استعمارزده انتقال می دهد، به گونه ای نیست که که توان لازم را برای تأمین نظام صنعتی مستقلی در عرض قدرت های موجود ایجاد کند؛ بلکه در جهت ایجاد وابستگی هر چه بیش تر به کشورهای مادر است؛ بنابراین آموزش های غربی کم تر در جهت انتقال تکنولوژی و بیش تر در جهت انتقال نظریه های انسان شناختی و جامعه شناختی غرب است؛ زیرا این گونه آموزش ها بدون انتقال زمینه های اقتدار صنعتی غرب، فقط از نقش تخریبی نسبت به ساخت سنتی جامعه برخوردارند.

اولین تعالیم غرب برای کشورهای غیر غربی نشر آیین مسیحیت است؛ البته غرب در انتقال مسیحیت یک آرمان و غرض دینی را دنبال نمی کند، بلکه

مسیحیت موجود را که با ستیز فرهنگی و سیاسی، سازگار با خویش کرده است، با سازمان آموزشی کلیسا به خدمت می گیرد و در قالب مسیحیت، یا در پوشش فرقه های مذهبی و دینی اولین تنش های معرفتی به جامعه ی غیر غربی وارد می شود و این تنش که با حضور قوی سیاسی، نظامی و اقتصادی غرب همراه است، اولین مراحل غرب زدگی را بارور می کند و به دنبال آن آموزش های بعدی وارد می شود. محتوای اصلی این آموزش ها را مستشرقان نه کشیشان فراهم می کنند و همراه با تغییر مواد آموزشی، سازمان های آموزشی نوینی جایگزین کلیسا می گردد؛ نظیر لژهای فراماسونری، یا مدارس و کالج های غربی که تعلیم و تعلم اشراف زادگان و نخبگان کشورهای غیر غربی را بر عهده می گیرند.

به دلیل نقش تعیین کننده ای که مستشرقان و سازمان های ماسونی در تکوین موقعیت و شخصیت جوامع غیر غربی دارند، ناگزیر مروری مختصر به ماهیت و کارکرد اجتماعی آن ها داریم :

غرب بعد از رنسانس، قبل از آن که به شناخت شرق دست زند، در اولین مرتبه به بازمینی و بازشناسی خود می پردازد؛ زیرا شناختی که پیش از این در سده های میانه (قرون وسطی) و قبل از آن وجود داشته است، شناختی دینی و آسمانی است و این شناخت از دیدگاه انسانی که با انکار غیب، آسمان آن نیز زمینی است، فاقد هر گونه اعتبار و ارزش علمی است.

در تاریخ جدیدی که غرب برای خود می نویسد، ریشه های تمدن بیش تر در یونان باستان جست و جو می شود؛ زیرا اولین بار در یونان زمینه های عقل گرایی غربی و مادی گرایی گسترش پیدا کرد. طبق این دیدگاه سده های میانه

که سده های حاکمیت مسیحیت و مقاومت آن در برابر فرهنگ یونان است، چیزی جز دوران سیاه توحش نیست.

غرب در بازشناسی خود با گذر سریع از سده های میانه، ریشه های تاریخی خود را در عواملی مادی و نهایتاً انسانی ای که در یونان است، جست و جو می کند و در این بازشناسی تمام مظاهر فرهنگی غرب و از جمله مسیحیت، چهره ی نوینی که متناسب با دانش و بینش جدید غربی است، پیدا می کنند. رنسانس مذهبی به صورت پیرایش گری های لوتر و کالوین و از آن پس تفسیرهای انسانی نوینی که پاپ و مسیحیت تحت تأثیر شرایط اجتماعی جدید از مذاهب ارائه می دهند، جزئی از این حرکت جدید است.

غرب پس از آن که از افق معرفتی نوین به نگرش جدیدی از خود دست یافت، درصدد گسترش معرفت و شناخت خود نسبت به دیگر فرهنگ ها و تمدن ها برآمد و این تصمیم نقطه ی آغاز پیدایش شرق شناسی است.

شکی نیست که مذاهب و سنن شرقی هر یک دارای تاریخ و گذشته ای خاص خود هستند، این تاریخ از دیدگاه معتقدان به سنت، مقدس و الهی است، چنان که یهود گذشته ی خود را در گفت و گوی موسی عَلَيْهِ السَّلَام در طور سینا و یا تکلم او با شجره ی مقدس وادی طوی و گذر از دریایی می بیند که فرعون و سپاهیان او را غرق می کند و زمینی که قارون و اموال او را می بلعد.

در این دیدگاه نه تنها تاریخ چهره الهی دارد، بلکه جغرافیا نیز از رنگی آسمانی برخوردار است؛ جایی مانند کوه طور صحنه ی تجلی خدا و محلی دیگر برای مسیر عبور جبرئیل و دیگر فرشتگان است.

تاریخ مسیح نیز پدیده ای است که با کلام الهی آغاز می شود و با کلمه ی خداوند که همان عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است، تداوم می یابد.

تاریخ اسلام، تاریخ تجلی تام اسمای الهی است، هیچ آیه ای از قرآن نیست که حادثه ای الهی را در تاریخ خود مستور نداشته باشد؛ نزول هر آیه به معنای ظهور جبرئیل و یا صعود پیامبر تا مقام قرب الهی است.

در بیان قرآن، غزوه های پیامبر در واقع درگیری سپاهیان خدا با لشکریان شیطان است. در جنگ بدر سخن از همراهی هزاران فرشته و حکایت گریز شیطان است و... تاریخ نگاران مسلمان نیز با دیده ی الهی خود به شرح و بسط چگونگی حضور فرشتگان پرداخته و از نحوه ی تمثیل شیطان سخن گفته اند.

از دیدگاه دینی، هر سنت از افق آسمان در زمین پیدا می شود و سابقه ی الهی خود را در تاریخ حفظ می کند؛ به عنوان مثال، حج آیین و سنت مقدسی است که در جریان تاریخی خود به فرمانی پیوند می خورد که خداوند به خلیل و دوست خود صادر می نماید و به درخواست و دعایی باز می گردد که ابراهیم علیه السلام در هنگام پی نهادن این خانه تقاضای آن را می کند و یا این که نمازهای پنج گانه، سنت مقدسی است که حبیب و محبوب خدا حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در معراج خود، آن را به عنوان وسیله ی عروج برای مؤمنان به سوغات می آورد. اقوامی نیز که از سنن الهی که متکی بر معرفت نبوی است، برخوردار نیستند، تاریخ زمینی خود را در قلمرو روابط آسمانی و در قالب اساطیر به امری ماورای طبیعی و متافیزیکی نسبت می دهند.

بینش اساطیری گر چه نتیجه ی اعوجاج و انحراف از معرفت الهی است و گویای حقایق آفرینش نیست؛ ولی هیچ گاه از این جهت مورد نقد مردم شناسان و مستشرقان غربی قرار نمی گیرد؛ بلکه از جهت عدم تقلید به روش های منجمد و به اصطلاح علمی تاریخ نگاری مورد نقد آنان واقع می شود.

مستشرقان، در چهار چوب تفکر غربی با انکار صریح حقایق غیبی، یا با بی توجهی مطلق به این حقایق و بی معنا خواندن گزاره هایی که درباره ی آن ها سخن می گویند، به تحلیل و تبیین تاریخ شرق و سنت های شرقی می پردازند و تقید آن ها به شاخص ها و انگیزه های مادی و محسوس تمدن های مختلف موجب می شود تا ابعاد الهی و آسمانی این تمدن ها، همگی در قالب های زمینی و زمانی توجیه شوند.

انکار یا بی توجهی به ابعاد معنوی تمدن هایی که از اشراقات الهی بهره مندند، سلاحی است که قبل از رویارویی و برخورد به ذبح و کشتار تمدن ها می پردازد و از آن پس جسد و لاشه ی بی جان آن ها را در معرض دیدگان بی فروغ و کور مردم شناس و مستشرق غربی قرار می دهد.

مستشرق آن چنان که مقتضای معرفت غربی است هیچ گاه در پی شناخت حقیقت نبوت و سنتی که از ناحیه ی وحی ترسیم می شود، نیست. او آن گاه که درباره ی یک سنت و آیین شرقی به کاوش می پردازد، خیال تحقیق درباره ی حق یا باطل بودن آن آیین و سنت را به اندیشه ی خود راه نمی دهد؛ زیرا در ظرف اندیشه ی او بی معنا بودن این قضایا از قبل پذیرفته شده است و این حقیقت لازمه ی اصلی روش های حس گرایانه ی غربی است؛ به همین دلیل اعتراف صریح، یا عدم اعتراف مستشرق نقشی تعیین کننده نسبت به آن نمی تواند داشته باشد.

مستشرق نه تنها قضایایی را که درباره ی حق یا باطل بودن حقایق دینی بیان می شود، از دیدگاه به اصطلاح علمی خود نمی تواند معنادار بداند، قضایای علمی ای را نیز که خود درباره ی واقعیات دینی و سنتی ارائه می دهد بیش از یک تئوری و فرضیه نمی تواند بخواند؛ یعنی شناخت او تنها داستان ها و

پندارهایی هستند که به دلیل کاربرد عملی ای که در جهت پیش بینی و پیش گیری رفتار انسان شرقی و در نتیجه کنترل و تسلط بر کردار آن ها دارد، مورد اعتبار و اعتنا می باشند.

خصلت ابزاری دانش مستشرق، او را اعم از این که عاشق کاوش ها و تحلیل های علمی خود بوده و یا آن که مزدور مستقیم سیاست و اقتصاد غرب است، در خدمت منافع غرب قرار می دهد.

استفاده ای که نظام سیاسی و اقتصادی غرب از مستشرقان می برد، از سه بعد است: اول: مستشرق به عنوان دیدگان غرب، معرفت مورد نیاز غرب را جهت کیفیت نفوذ و گسترش سلطه فراهم می آورد؛ زیرا غرب تا وقتی که شناخت مورد نیاز خود را نسبت به اقوام شرقی تأمین نکند، حتی از صدور اولیه ی کالاهای خود ناتوان است.

دوم: غرب از تبلیغ و نشر فرضیه ها و تئوری های مستشرقان که به عنوان دیدگاه های علمی عرضه می شود، جهت تخریب اندیشه و تفکر سنتی کشورهای استعمار زده استفاده می کند؛ مانند تبلیغ مسیحیت به عنوان آیین جدید که دین و شیوه ی پیشین جامعه را دگرگون می سازد؛ بنابراین نشر اندیشه های مستشرقان که با تحلیل مادی و زمینی سنت های الهی همراه است، موجب گسترش بی اعتقادی به ابعاد معنوی آن ها می گردد. البته استفاده از این سلاح در گرو ممارست و انس بیش تر با آموزش های کلاسیک غربی است و به همین دلیل از جهت زمانی مؤخر از تبلیغ مسیحیت و یا فرقه سازی دینی است.

سوم: استعمارزده در شرایط روانی خاصی که بعد از آشنایی با غرب پیدا می کند؛ یعنی در حالتی که او تمام شخصیت خود را فراموش کرده و دیده و دهان

او بر نظاره ی غرب بازمانده است، نیازمند به شناسنامه ی نوینی است که شخصیت اجتماعی و هویت تاریخی او را معرفی کند و غرب با بهره گیری از کاوش های مستشرقان آن چنان که سیاست او اقتضا می کند به این نیاز پاسخ می دهد و با استفاده از کار مستشرقان به بازسازی هویت قومی کشورهای استعمارزده می پردازد، تا بدین ترتیب هویت نوین جایگزین سابقه ی تاریخی و هستی اجتماعی پیشینی شود که اینک فراموش شده است.

استفاده ی اخیر با آن که یک استفاده ی فرهنگی است؛ ولی به طور کامل کاربرد و رنگ سیاسی داشته و تابع تقسیمات جغرافیایی نوینی است که قدرت های غربی بر سر مناطق تحت سلطه ی خود انجام می دهند.

یک ملت و امت واحد، همانند امت اسلامی که دارای گذشته ی تاریخی و هویت فرهنگی واحدی است، با تقسیمات سیاست پیروز و غالب غرب به چندین پاره تقسیم می شود تا هر یک از قدرت های حاکم سهم و نصیب خود را بردارند؛ بنابراین برای توجیه مرزهای هر یک از کشورهای جدید التأسیس باید قومیت های نوینی خلق شوند و در جست و جوی شناسنامه ی این کشورهاست که از یک جا بازمانده های تمدن سومر و فینیقی ها بیرون کشیده می شود و از دیگر جا آثار فراعنه مصر غبارروبی می شود و از جای دیگر استخوان های مردگان بابل بیرون می آید و از آن سو بقایای تخت جمشید احیا می شود و این همه در حالی است که نشانه های زنده و گویای یک فرهنگ مشترک که در همه ی این مناطق به یکسان حضور فعال دارد؛ یعنی آثار پیامبر خاتم و خاندان و اصحاب او در مکه و مدینه با خاک یکسان می شود و شگفت آن که این تخریب به نام دین و آیین همان پیامبر و به اسم توحید و به دست

یکی از همان فرقه های مذهبی انجام می شود که در مقطع فرقه سازی دینی توسط غرب به قدرت رسیده است.

انتقال دیدگاه های مستشرقان به کشورهای غیر غربی امری غیر مقطعی و مستمر است و در دراز مدت در روح نظام آموزشی و متن آموزش های کلاسیک حضور به هم می رساند؛ ولی قبل از آن که تعالیم مستشرقان و دیدگاه های غربی در سطح گسترده و به صورت نهادین در کشورهای غیر غربی مستقر شوند، سازمان های مخفی ماسونی نقش عمده ای را در انتقال دیدگاه های غربی بر عهده می گیرند؛ زیرا با حضور و گسترش آموزش های کلاسیک نقش محوری و بنیادین سازمان های ماسونی کم رنگ و بلکه بی رنگ می شود و برای آن ها چیزی بیش از یک کارکرد صرفا سیاسی که در جایگاه خود مهم و حیاتی است باقی نمی ماند. نظر به اهمیت فرهنگی سازمان های سیاسی در مقطع تاریخی فوق، به چگونگی تکوین و پیشینه ی تاریخی آن گذری اجمالی می شود:

در سده ی میانه (قرون وسطا) بناهایی که در شهرهای مختلف جهت ساختن قصرها و کلیساها تردد داشتند، در برابر اشراف و شاهزادگان و مقامات روحانی و هم چنین در برابر انبوه رعیت که در نظام فئودالی فاقد تحرک اجتماعی و بلکه جغرافیایی بودند، از هویت صنفی واحدی برخوردار بودند. هم چنین روابط استاد شاگردی که در ضمن انتقال مهارت های فنی ایجاد می شود، بر انسجام صنفی محکمی که بین عناصر این گروه وجود داشت، می افزود.

بورژوازی و سرمایه داری نوپای غربی که فاقد پایگاه اشرافی و یا موقعیت اجتماعی مورد قبولی در جامعه بود، نظام ارزشی و طبقاتی موجود را مغایر با منافع خود احساس می کرد؛ هسته های نخستین این گروه که بیش تر یهودیان

زراندوز غربی بودند، با نفوذ در سازمان های صنفی بناها که متمایز از دو طبقه ی اشراف و روحانیون بودند به بسط تعالیم و اندیشه های آزادی خواهانه ای پرداختند که با معیارهای اشرافی مسیحی موجود درگیر بود. آن ها با استفاده از مرزها و نمادهای مذهبی یهود کوشیدند تا تاریخچه ی حرکت خود را به تلاش های حضرت سلیمان در جهت ایجاد جامعه ی جهانی نسبت دهند.

در تعالیم آن ها هر فراماسونر حیوانی است که با ورود به لژ به سوی آدمیت و انسانیت حرکت می کند و می کوشد تا با ساختن و صیقل دادن خصلت های انسانی خود، خویشتن را به صورت سنگ صافی در آورد که شایستگی پی ریزی بنای جهانی مورد نظر را داشته باشد؛ بنابراین آرمان سیاسی فراماسونرها جهان وطنی کاسموپولیتیسیم است.

در تشکیلات جهانی واحدی که آن ها در پی آن بودند، تحقق شعارهای انسانی و سیاسی جدیدی بود که علاوه بر مخالفت با شعارهای اشرافی گذشته، هویتی ضد دینی داشت؛ نظیر لیبرالیسم به معنای اباحه انگاری و آزاد پنداری انسان و یا اومانیسیم به معنای انسان مداری نوپای غربی به دنبال آن گونه ترقی و پیشرفت مادی بود که بر محور خواسته های انسانی افراد شکل می گرفت؛ دوم آن که آن ها به دنبال از بین بردن اعتقادات مذهبی ای بودند که مانع فعالیت آزاد و همه جانبه ی آن ها به سوی اهداف مورد نظر می شد. تسامح و تساهل دینی از جمله اموری بودند که در جهت تضعیف تعصبات مذهبی توسط آن ها تبلیغ می شد. آزادی، برابری، برادری که به حریت، مساوات و اخوت نیز ترجمه شده است از شعارهای اصلی لژهای ماسونی است. آزادی از نظر آن ها به معنای اباحه گری و برابری و برادری نیز در قلمرو ابعاد بشری مورد نظر می باشد. در دیدگاه آن ها ادیان الهی به عنوان ره آوردهای بشری از جمله اموری

هستند که مورد تحمل افراد مختلفی قرار می گیرند که در درون یک لژ واحد در جست و جوی سازماندهی و سیاست مشترک هستند.

دئیسیم لامذهبی که به معنای اعتقاد به خداوند بدون شریعت و مذهب است و به پیامبران و کتب مذهبی نیز بی باور می باشد در گام نخست مورد توجه فراماسونرها قرار گرفت و از آن پس نیز آن خدایی که به حداقل زندگی اجتماعی انسان و کم تر از آن نیز کار نداشت، از دایره ی شرایط ورود به برخی از شاخه های ماسونی حذف شد.

در اواخر سده ی هفدهم در انگلستان یک حرکت دینی قوی بر علیه اشرافیت حاکم و هم چنین در رویارویی با اندیشه های ضد دینی شکل گرفت که به سرنگونی سلطنت موجود منجر شد؛ فراماسونرهای انگلستان قدرت تشکیلاتی خود را در جهت سرنگونی قیام کرامول و بازگرداندن پادشاه انگلستان شارل دوم به کار بردند و بدین ترتیب آن ها پس از بازگشت پادشاهی پیشین با در دست گرفتن وزارت کشور و وزارت آموزش و پرورش، موقعیت سیاسی برتری را در انگلستان به دست آوردند.

با اتحادی که در سال 1717 بین لژهای انگلستان به وجود آمد، قدرت فراماسونرها در انگلستان گسترش فزاینده ای پیدا کرد. در دیگر کشورهای اروپایی؛ از جمله در فرانسه حرکت های فراماسونری در جهت توسعه ی افکار جدید غربی فعالیت می کرد؛ بسیاری از هنرمندان و یا شخصیت هایی که در حرکت جدید اجتماعی غرب فعالیت داشتند؛ نظیر منتسکیو، ژان ژاک روسو، ولتر و نیز گروه های زیادی که در انقلاب کبیر فرانسه به طور مستقیم شرکت داشتند، از اعضای لژهای ماسونی بودند.

شمار لژها و انجمن های ماسونی در شهر پاریس در هنگام انقلاب 1789 فرانسه، بالغ بر 629 عدد ذکر کرده اند. که هر یک از آنها بین پنجاه تا صد عضو داشته اند.

سازمان های ماسونی با گسترش نفوذ خود در غرب نقش عمده ای در حاکمیت سیاسی و اقتصادی داشتند. گروه هایی که در غرب با سازمان دهی ماسونی از در ستیز در آمدند، سه دسته هستند:

1. گروه های دینی؛

2. ناسیونالیست ها؛

3. گروه های چپ؛

دلیل ستیز گروه های دینی، مبارزه ی فراماسونرها با ویژگی های مذهبی و تعهدات دینی افراد است. پاپ کلمان دوازدهم در سال 1738 پیوستن مقامات کلیسا و غیر آن را به فراماسونرها ممنوع ساخت و پاپ بندیک چهاردهم در سال 1751 در یک فرمان رسمی حرکت های ماسونی را به سختی محکوم کرد؛ ولی مبارزه ی کلیسا با حرکت های ماسونی که در پی تحقق بخشیدن به آرمان های عصر روشنگری بودند هرگز به ثمر نرسید؛ بلکه اندیشه های ماسونی به تدریج کلیسا و مقامات روحانی را نیز زیر نفوذ خود در آورد.

درگیری ناسیونالیست های اروپایی با فراماسونرها از جهت سیاست جهان وطنی آنهاست. هیتلر معتقد بود روابط ماسونی های آلمان با فراماسونرهای فرانسه و انگلستان، دلیل شکست آلمان در جنگ جهانی اول بوده است. او مبارزه ی سختی را با این گروه و نیز یهودیان که دارای نفوذ گسترده ای در شبکه های ماسونی بودند، دنبال کرد و در هنگام شکست فرانسه بسیاری از سندهای لژهای ماسونی برای اولین بار در سطح گسترده ای افشا شد.

باید توجه داشت که درگیری های ناسیونالیست ها با فراماسونرها مربوط به ناسیونالیست های اروپایی است، و گرنه فراماسونرها به مقتضای سیاست استعماری غرب از بنیانگذاران ناسیونالیسم در کشورهای غیر غربی هستند. مبارزه ی گروه ههای چپ با فراماسونرها به دلیل نقشی است که آن ها در نظام سرمایه داری غرب بر عهده داشتند.

نکته ی قابل توجه این است که پرداختن به تاریخچه ی سازمان های ماسونی و نقش آن ها در تحولات اجتماعی معاصر غرب، به معنای استناد تحولات یاد شده به شبکه های تشکیلاتی این مجموعه نیست، هر چند که نقش آن ها نیز قابل انکار نمی باشد.

تحولات تاریخی عمیق تر از آن است که به اجتماع سری یک گروه و توطئه و پنهان کاری آن ها بازگشت کند. سلسله ی آشکار علل، قبل از آن که نوبت به تشکل های سری و یا سازمان های سیاسی برسد، در قالب نظام های فکری خاصی ظهور پیدا می کند و آن گاه که اندیشه و تفکری خاص رواج پیدا کرد عناصر مستعد و مناسب با خود را از میان گروه های مختلف اجتماعی جذب می کند و سازمان های متشکل آموزشی و یا سیاسی را دیر یا زود پدید می آورد. سازمان های ماسونی یکی از این ابزارهای آموزشی سیاسی ای بود که غرب در تکوین خود به آن نیاز داشت. و از آن زمانی که گسترش و هجوم به مناطق غیر غربی آغاز شد، غرب از این سازمان ها جهت تأمین نیازهای نوین خود کمک گرفت.

فراماسونرها که در حاکمیت سیاسی کشورهای غربی سهمیم بودند، در هنگام توسعه ی استعماری غرب از شکل ماسونی خود برای بسط اندیشه های غربی در میان رجال و نخبگان سیاسی و اقتصادی کشورهای غیر غربی بهره جستند؛

آن‌ها با عضوگیری از این‌گونه افراد، شخصیت و هویت سیاسی آن‌ها را که متعلق به نظام سنتی، یا قومی جامعه‌ی بومی بود، از آن‌ها سلب کرده و شخصیت نوین کاذبی را که در ارتباط با فراماسونری غرب بود، به آنان القای می‌کردند.

یک فراماسونر غیر غربی که بیش‌تر از رجال سیاسی کشور متبوع خود می‌باشد قبل از آن‌که خود را کارگزار دولت متبوع خود بداند، برادر و هم‌مسلك وزیر امور خارجه انگلستان و یا پادشاهان کشور غربی ای‌می‌داند که در لژ او، یا در لژی دیگر دارای سمت استادی است. او با ورود به لژ و آشنایی با تعالیم آن، خود را جزء تشکیلات بزرگی می‌بیند که در تکوین تمدن غرب نقش دارد و اینک قصد تحول و تبدیل همه‌ی جهان و تصرف همه‌ی آن را دارد.

لژهای ماسونی در دهه‌های نخست ورود خود به کشورهای غیر غربی، برای تازه‌واردان از جاذبه‌ای فرهنگی و سیاسی برخوردار است؛ ولی در دهه‌های بعد، پس از آن‌که دیدگاه‌های غربی از طریق نظام آموزشی به متن اندیشه و ذهن جامعه راه یافت، جاذبه‌ی فرهنگی خود را از دست داده و بیش‌تر به صورت گروه‌های مختلف سیاسی به کار تأمین و تقسیم قدرت باقی می‌مانند.

خلاصه

وقتی آسمان عظیم و نامتناهی الوهیت از معرض نگاه دینی و عقلی انسان به دور ماند، نگاه انسان در همین نگاه که متاعی قلیل است، تنگ و محدود می‌شود. این دیده‌ی تنگ دنیا بین را که فطرت الهی آدم را در اسارت دارد، نه قناعت پر کند نه خاک‌گور. بدین ترتیب کثرت طلبی و به دنبال آن افزایش تولید و مصرف هدف مشترک گرایش‌های مختلفی می‌شود که در نزاع و درگیری با یکدیگر به سر می‌برند.

فرهنگ و تمدنی که در غرب بعد از رنسانس شکل گرفت، در مراحل بسط و توسعه ناگزیر از محدوده‌ی جغرافیایی خود خارج می‌شود و در جهت تشکیل امپراتوری جهانی امپریالیسم زمین را میدان رقابت و ستیز قدرت‌هایی قرار می‌دهد که با پشت کردن به همه‌ی سنت‌های دینی و آرمان‌های آسمانی به دنبال آزادی و رفاهی صرفاً زمینی می‌گردند. در هم شکستن ساخت اجتماعی کشورهای غیر غربی، با منافع و بلکه با باور کسانی که با سنت دانستن این نهادها و رفتارهای اجتماعی به تقدس و یا ثبات آن‌ها معتقد هستند، درگیر خواهد شد.

اگر رسوم و عادات، قالب و یا تقلب سنت بود و از حیات عقلی و دینی بی‌بهره باشند، غرب در تبدیل آن‌ها مشکل چندانی نخواهد داشت؛ ولی اگر با معرفت عقلی و دینی قرین باشند، دگرگونی و تبدیل آن‌ها در صورتی که غیر ممکن نباشد، دشوار و سخت است.

از آن‌جا که در کشورهای غیر غربی، عادات و رسوم حتی در زمانی که از حیات عقلی و دینی بی‌بهره باشند، چهره‌ای دینی دارند. غرب در نخستین گام برای تغییر و تحول آن‌ها از پوشش دینی استفاده می‌کند و مسیونرها و مبلغان مذهبی را گسیل می‌نماید.

تبلیغ مسیحیت به عنوان یک دین جدید در کشورهای اسلامی نتوانست به صورت یک جریان اجتماعی اهداف مورد نظر غرب را تأمین کند؛ بنابراین غرب در این کشورها با بهره‌گیری از دین موجود سیاست‌های سه‌گانه‌ی زیر را تعقیب کرد: ابداع فرقه‌های مذهبی جدید، احیای فرقه‌های مرده و ضعیف، تشدید اختلاف بین فرقه‌های موجود.

مقطع دوم حرکت فرهنگی غرب، تبلیغ مستقیم مکتب ها و ایدئولوژی های مختلف غربی است و مستشرقان، سازمان های مخفی ماسونی و بالاخره نظام های آموزشی نو بنیاد در خدمت اهداف این مقطع قرار می گیرند.

همراه با کوشش غرب برای در هم شکستن فرهنگ های غیر غربی و گسترش سیاست و اقتصاد مورد نظر، کشتی نیز از سوی کشورهای غیر غربی در جهت تأمین اهداف مذکور وجود دارد. این حالت روانی که چهره اجتماعی نیز دارد، همان پدیده ای است که از آن با نام غرب زدگی یاد می شود.

از آن جا که سنت در اکثر کشورهای غیر غربی زنده نیست، مظاهر مادی تمدن غرب به عنوان طریقه ی مثلی و تمدن علیا، چشمان بی سو و بی فروغ آن ها را خیره و گوش های ناتوانشان را کر کرده است و آن ها که تنها از راه عادت نه یقین به مبادی دینی خود پایبند هستند، بدون آن که نیازی به تردید و شک در گذشته ی آسمانی و الهی خود داشته باشند، یک باره همه آنچه را که داشته، فراموش می کنند و در نتیجه با اطاعت و پیروی از آن به اراده و خواست خود و بدون درنگ و تامل، گردن می نهند.

ابتدایی ترین مرحله ی غرب زدگی آن است که انسان شرقی به صورت مقلد صرف در می آید.

مرحله ی نهایی که عمیق ترین و مخفی ترین نوع آن نیز هست، پس از آشنایی با چهره استعماری و شناخت ابعاد فرهنگی و مبانی اندیشه و تفکر غربی است. در این مرحله تلاش بر آن است تا با اعتقاد به مبانی فلسفی و فکری غرب، نه در قالب تقلید ظاهری، به صورت رقیبی نوین با قطع روابط اسارت بار استعمار در صحنه ی سیاست جهانی به هم رسانند. چنین جامعه ای از فرط

نزدیکی به غرب در پایان خط غربت قرار گرفته و سرنوشت خود را با غرب پیوند زده است.

تبلیغ دین جدید و از آن مهم تر تعلیم آموزه های مستشرقان و به دنبال آن انتقال نظام آموزشی غرب، بخشی از تلاش غرب برای بازسازی هویت از یاد رفته ی جوامع غرب زده است، به گونه ای که راه هر گونه بازگشت به سنت را مسدود می گرداند.

غرب بعد از رنسانس قبل از آن که به شناخت شرق پردازد، در اولین مرتبه به بازمینی و بازشناسی خود می پردازد. در این بازشناسی تمام مظاهر فرهنگی غرب و از جمله مسیحیت چهره ی نوینی که متناسب با دانش و بینش جدید غربی است، پیدا می کند.

مستشرقان در چهار چوب تفکر غربی با انکار صریح حقایق غربی و بی توجهی مطلق به این حقایق، به تحلیل و تبیین تاریخ شرق و سنت های شرقی می پردازند و تقید آن ها به شاخص ها و انگیزه های مادی و محسوس تمدن های مختلف موجب می شود تا ابعاد الهی و آسمانی این تمدن ها همگی در قالب های زمینی و زمانی توجیه شود.

خصلت ابزاری دانش مستشرق او را اعم از این که عاشق کاوش ها و تحلیل های خود بوده و یا آن که مزدور مستقیم سیاست و اقتصاد غرب باشد، در خدمت منافع غرب قرار می دهد.

قبل از آن که تعالیم مستشرقان و دیدگاه های غربی در سطح گسترده و به صورت نهادین در کشورهای غیر غربی مستقر شوند، سازمان های مخفی ماسونی نقش عمده ای را در انتقال دیدگاه های غربی بر عهده می گیرند، چه این که با حضور و گسترش آموزش های کلاسیک نقش محوری و بنیادین

سازمان های ماسونی کم رنگ می شود و برای آن ها بیش از یک کارکرد صرفاً سیاسی باقی نمی ماند.

تحولات تاریخی عمیق تر از آن است که به اجتماع سری یک گروه و توطئه و پنهان کاری آن ها بازگشت نماید، سلسله ی آشکار علل قبل از آن که نوبت به تشکل های سری و یا سازمان های سیاسی برسد، در قالب نظام های فکری خاصی ظهور پیدا می کند.

فصل سوم : منورالفکری و استبداد استعماری

1. پیدایش منورالفکری و سازمان های ماسونی

1-1- زمینه های منورالفکری و اولین فراماسونرها

غرب زدگی در هر یک از مراحل خود با تمرکز در بخش های مناسب عناصر خاصی را جذب می کند. دو عامل اساسی در تعیین زمینه ها و شرایط جذب قشرها و گروه های مختلف اجتماعی نقش دارند:

عامل اول : آشنایی و برخورد با غرب و عامل دوم غیبت تفکر و معرفت دینی و ضعف یقین و به دنبال آن فتور و سستی در ایمان و اعتقاد به سنت های الهی و آسمانی.

در اغلب جوامع غیر غربی، به ویژه در جوامع اسلامی و از جمله در ایران، دو عامل یاد شده بیش تر در میان رجال سیاسی و دربار حضور دارد.

اقتدار سیاسی در ایران به صورت استبداد ایلی، علی رغم تأثیری که از آموزه های مذهبی پذیرفته است و با همه ی کنترلی که مذهب به حسب مراتب شدت و ضعف خود بر آن اعمال می کند، به عنوان رقیب تاریخی نیروی مذهبی کم تر جذب تعالیم دینی می شود و بیش تر در ستیز با مذهب است. از طرف دیگر عناصر و نیروهای موجود در این بخش که همان رجال سیاسی می باشند، بیش و پیش از دیگر بخش های جامعه در معرض رویارویی با غرب قرار می گیرند؛ بعد از رجال سیاسی، دیگر قشرهای شهری و قبل از همه بازار در مواجهه ی با غرب قرار می گیرد؛ زیرا در کار تجارت بوده و از امکانات مالی و رفاهی مناسب هم برخوردار است.

عالمان دینی اگر چه در خط مستقیم برخورد با غرب قرار ندارند؛ ولی از طریق دو بخش یاد شده و اغلب به وساطت رفتار و گفتار آن ها با غرب و در

حقیقت با کسانی که تحت تأثیر غرب قرار گرفته اند، آشنا می شوند. و به این ترتیب آن ها ابتدا آثار سوئی را که آمیزش با غرب در رفتار و زندگی دینی جامعه بر جای می گذارد، احساس می کنند و این در حالی است که این گروه بیش از دیگر گروه های اجتماعی با معرفت و فرهنگ دینی انس داشته و در آن جذب شده اند.

با نظر به این گروه ها و طیف هایی که در بین آن ها قرار می گیرد، می توان مستعدترین بخش برای نفوذ غرب و هم چنین مقاوم ترین گروه های اجتماعی را شناسایی کرد.

رجال سیاسی به جهت تماس با غرب، مناسب ترین افراد برای لژهایی هستند که قصد جذب نیرو دارند؛ مانند سفیران، وزیران امور خارجه، اشراف زادگان و درباریانی که برای اولین بار جهت کسب مهارت ها و علوم غربی راهی غرب شده اند. از سوی دیگر نقشی که رجال سیاسی در اجرای سیاست های غربی می توانند بر عهده گیرند، عامل دیگری است که نظر لژها را قبل از همه متوجه خود می کند.

میرزا عسکر خان ارومی افشار از اولین ایرانیانی است که به عضویت لژهای ماسونی در آمد؛ او به عنوان سفیر ایران از طرف فتحعلیشاه به دربار ناپلئون فرستاده شد تا بین ایران و فرانسه بر علیه دشمن مشترک آن ها؛ یعنی روسیه اتحاد برقرار کند. لژ فراماسونری انگلیس در فرانسه، به دلیل این که انگلیس متحد روسیه و با ناپلئون درگیر بود، از طریق ارتباطی که با میرزا عسکر خان برقرار کرد، او را با فعالیت لژ به عنوان مرکز اصلی تمدن غرب آشنا کرد و به سرعت او را به عضویت لژ در آورد. او در یک سخنرانی، شمشیر خود را به لژ تقدیم می کند و می گوید: با این شمشیر در بیست و هفت جنگ برای وطن

خود خدمت کرده ام⁽¹¹⁴⁾ لژ در مدت کوتاهی رتبه ی استادی را به او اعطا می کند و بدین ترتیب مراتبی که درون لژ در طول چند سال باید طی شود، او در زمان کوتاهی می پیماید و در مقابل صندوقچه ای مرصع به لژ تقدیم می کند. تقدیم شمشیری که تا آن زمان در خدمت وطن به کار رفته بود، نماد گویای از نقش لژها در خلع سلاح کردن کسانی است که در حکم محافظان وطن باید در برابر هجوم استعمار غرب مقاومت کنند؛ هم چنین تقدیم صندوقچه ای که محل نگهداری و حفظ اسرار و اشیای قیمتی است، نشانه ای آشکار از خیانت کسانی است که با عضویت در لژهای ماسونی مملکت خویش را به بیگانه تقدیم می کنند. در حقیقت کسی که از فرهنگ و تمدن خود بریده و به لژ وارد شده است، دیگر سر و رازی ندارد تا نیازمند به صندوقچه ای برای حفظ آن باشد و نیز وطنی ندارد تا نیازمند به شمشیر جهت حراست از آن باشد، پس همان به که شمشیر و گنجینه ی گوهرین او نیز به لژ واگذار شود.

میرزا ابوالحسن خان ایلچی از رجال دیگر قاجار است؛ او هنگامی که سفیر ایران در انگلیس بود، به عضویت لژهای ماسونی در آمد و هنگامی که سرگرد اوزلی از اساتید اعظم فراماسونری به عنوان سفیر انگلیس در ایران معرفی می شود، همراه او به ایران باز می گردد و سی و پنج سال بالاترین مشاغل رسمی؛ از جمله وزارت امور خارجه را بر عهده می گیرد. هم چنین قرارداد ترکمن چای و گلستان به امضای او رسید و بیش ترین اسنادی که درباره ی حقوق بگیران انگلیس منتشر شد، مربوط به اوست. او در نامه ای تقاضای ادامه ی مستمری برای فرزند خود را می کند. کتابی به نام حیرت نامه نوشته است و در آن ضمن بیان دلباختگی های خود به انگلیسی ها می نویسد: به اعتقاد خاطی و

محرر این دفتر آن که اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگلیز نمایند جمیع امور روزگار ایشان بر وفق صواب گردد. (115)

از دیگر فراماسونرها، میرزا صالح شیرازی است که عباس میرزا او را برای تحصیل به فرنگ فرستاد؛ او در انگلیس به عضویت لژهای ماسونی در آمد و در بازگشت به ایران اولین چاپخانه را در ایران دایر کرد؛ هم چنین اولین روزنامه به نام کاغذ اخبار ترجمه ی ناقص newspaper را منتشر کرد. او در سفر نامه ای که نوشت از انگلستان با عنوان ولایت آزادی یاد می کند. (116)

1-2- میرزا ملکم خان

میرزا ملکم خان اولین ایرانی است که به تأسیس لژ پرداخت و اندیشه های ماسونی را در سطحی گسترده تبلیغ کرد؛ به گونه ای که او را پدر منورالفکری در ایران لقب داده اند. ملکم خان بیش از آن که مبداء اثر در اندیشه و ذهن بخش عظیمی از رجال سیاسی ایران باشد، نماینده ی جریان فکری نوینی است که با تأثیر از غرب در ایران شکل می گیرد. برخی از آثار و نوشته های او تا مدت ها به صورت مانیفست منورالفکری خط و مشی اکثر رجال و نخبگان سیاسی ایران را ترسیم می کند؛ از این رو، برای شناخت بهتر ویژگی های حاکم بر جریان فکری منورالفکران، با برخی اندیشه ها و دیدگاه های اجتماعی و سیاسی او آشنا می شویم :

پدر ملکم خان که مترجم سفارت روس بود، فرزند خود را در ده سالگی به فرنگ می فرستد تا به تحصیل بپردازد، او در بازگشت مترجم ناصر الدین شاه می شود، بعد از مدتی جهت حل اختلاف ایران و انگلیس به آن جا فرستاده می شود، در این زمان رسماً عضو تشکیلات فراماسونری می گردد، در بازگشت از

انگلیس با اجازه ی ناصر الدین شاه همراه با پدر خود به تشکیل لژ می پردازد و نام آن رافراموشخانه می گذارد.

ناصر الدین شاه در آغاز تصور می کرد، فراموشخانه محلی است که در آن ملکم خان با شعبده بازی که با برخی از ترکیبات شیمیایی و کارهای فیزیکی انجام می شد اوقات فراغت درباریان را پر می کند؛ ولی پس از مدتی متوجه تغییر رفتار و مخفی کاری های افراد فراموشخانه شد و چون عده ای را برای تجسس درون لژ فرستاد، آن ها نیز به عضویت لژ در آمدند.

حساسیت فراموشخانه، همراه با مخالفت کسانی که نسبت به آموزش های آن احساس خطر می کردند، در نهایت به بسته شدن فراموشخانه انجامید و پس از آن ملکم خان لژ مجمع آدمیت را به صورت مخفی تشکیل داد. ملکم درباره ی پیشینه و فعالیت های فکری خود می گوید:

من ارمنی زاده ی مسیحی هستم، ولی میان مسلمین پرورش یافته ام و وجهه ی نظرم اسلامی است؛ جوان بودم که به فساد مملکت می بردم و انحطاط مادی آن را شناختم، پس شعله ی اصلاح طلبی در من فروزان گشت؛ در اروپا که بودم سیستم های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم، با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و هم چنین با تشکیلات جمعیت های سری و فراماسونری آشنا گردیدم، طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق به هم آمیزم، چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی فایده ای است؛ از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه ی دین عرضه داشتم تا هم وطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم؛ در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستیم. (117)

ملکم خان آن چنان که از گفتار او بر می آید علی رغم تظاهر به دین و تلاش برای نزدیکی و تأثیر گذاردن در برخی از روحانیون، در صدد بود تا ترقی مادی و عقل سیاست غرب را با ظواهر دینی بیان کند؛ او قصد داشت تا با عنوان پیرایشگری اسلامی و مخالفت با خرافات، بر اساس روش و بینش علمی غرب به بازسازی اسلام بپردازد.

ملکم با توجه تمام به مظاهر فرهنگ غرب، تقلید و تبعیت، را همانند خلف خود میرزا ابوالحسن خان ایلچی تنها راه سعادت می داند؛ او می گوید:

ملل یورپ هر قدر در کارخانجات و فلزات ترقی کرده اند، صد مراتب بیش تر در این کارخانجات انسانی پیش رفته اند... هزار سال است که در انگلیس و فرانسه سالی هزار نفر از عقلا و حکمای ملت جمع می شوند و در تکمیل کارخانجات انسانی مباحثات و اقدامات تازه می نمایند. از این یک نکته می توان استنباط کرد که فرنگی ها باید چقدر در این کارخانجات انسانی ترقی کرده باشند، حال چیزی که در ایران لازم داریم این کارخانجات انسانی است؛ مثل کارخانه ی مالیات، کارخانه ی لشکر، کارخانه ی عدالت، کارخانه ی علم، کارخانه ی امنیت، کارخانه ی انتظام و غیره. هرگاه بگوییم ما این ها را داریم سهو غریبی خواهیم کرد و اگر بخواهیم خودمان بنشینیم و این نوع کارخانجات اختراع کنیم، مثل این خواهد بود که بخواهیم از پیش خود کالسکه ی آتشی بسازیم. (118)

... ترقی و اصول نظم را فرنگی ها دو سه هزار سال مثل اصول تلغرافیا پیدا کرده اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده اند؛ همان طور که تلغرافیا را می توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در تهران نصب کرد. همان طور نیز می توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت؛ ولی چنان

که مکرر عرض کردم و باز هم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلغرافیا را از پیش خود پیدا نمایید. (119)

ما در اعمال دیوان یا باید مقلد متقدمین باشیم و یا از فرنگی سرمشق بگیریم، یا خود مخترع باشیم؛ اولاً بفرمایید که در این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع را کرده ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراعی نماییم؟ اگر ما در کشتی سازی یا راه آهن یا نقاشی یا در زرگری یا شمعی یا در هر صفت جزئی که شما بخواهید، یک نقطه از پیش خود اختراعی کرده باشیم آن وقت می توانیم ادعا نماییم که در علوم دولتی هم قابل اختراع هستیم، اما اگر در جمیع صنایع، از باروت گرفته تا کفش دوزی، محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم، چگونه می توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نماییم. (120)

ای عقلای ایران ای صاحبان غیرت، اگر طالب حفظ ایران هستید... بی جهت خود را فریب ندهید، درصدد اختراعات تازه نباشید تلگراف را همان طور می توان ساخت که فرنگی ساخته است، این مجلس را همان طور می توان ترتیب داد که فرنگی داده است. (121)

همین قدر عرض می کنم که ارتباط و تأثیرات قوانین به حدی باریک است و دقایق این ارتباط و این تأثیرات را ملنفتین روی زمین از سه هزار سال تا به حال به نوعی شکافته اند که اگر جمیع عقلای این عهد جمع بشوند، در باب قوانین دولتی یک چیز تازه ای بنویسند، هر چه بگویند یا نامربوط خواهد بود یا تکرار قوانین گذشته. (122)

... ایران را به عقل نمی توان نظم داد، عقل شما هم در صورتی که بیش تر از عقل افلاطون باشد، باز بدون حکم فرنگی ممکن نیست بفهمید که اداره ی شهری یعنی چه؟ خلاصه، الان آن چیزی که اعظم موانع ترقی ایران شده است این است که وزرای ما عقل خود را بر علوم فرنگستان ترجیح می دهند، اگر وزرای ما بر عظمت این خبط ملتفت می شدند ایران در یک ماه نظم می گرفت. ملل فرنگ سه هزار سال معطل شدند تا اختراع عکس بروز کرد، حال وزرای ما می توانند این اختراع را در بیست و چهار ساعت اخذ نمایند، اما به یک شرط، ناگزیر شرط مزبور این است که عقل خود را داخل اجرای این عمل نکنند و هر طوری که معلم فرنگ می گوید، همان طور رفتار نمایند و هم چنین ملل فرنگ به جهت اختراع نظام دولت سه هزار سال زحمت کشیده اند، حال وزرای ما می توانند نظام ایشان را در یک ماه اخذ بکنند اما به شرط این که عقل خود را از اختراعات تازه معاف بدارند. وزرای ما قطعاً اشخاص عاقل هستند، اما من در عالم رعیتی استدعا دارم که این عقل را بیش از آن که در تنظیم دولت استعمال بکنند، در هر صفت و علم جزئی که می خواهند استعمال فرمایند؛ اگر مثلاً در کاغذ سازی یا در جغرافیا به قدر ادنی فعله ی فرهنگی هنر نمودند، آن وقت عقل خود را باز با کمال اطمینان صرف امور مملکت داری فرمایند؛ اما هرگاه در جمیع صنایع و علوم صد مرتبه عقب تر از فرنگی ماندند؛ موافق انصاف حق خواهیم داشت که ایشان را قسم بدهم که دیگر بیش از این عقل خود را منشاء نظم ایران قرار ندهند، در این چهار هزار سال از عقل وزرای خود هر قدر لذت و منفعت برده ایم، بس است؛ حال اقتضای مروت این است که عقل وزرای خود را فی الجمله آسوده بگذاریم و یک قدری هم از عقل وزرای خارجه استعمال نماییم. (123)

ملکم خان برای استفاده از عقل فرنگی ها، راهی بهتر از تقلید از رفتار عاقلان خارجی پیشنهاد می کند و آن این که با دعوت از کمپانی های خارجی و پرداختن پول، امتیازاتی به آن ها واگذار شود و بدون آن که نسبت به مداخل و درآمد آن ها بخل، یا خدای ناکرده حسادت شود، آبادانی ملک به آن ها واگذار شود و بلکه خوب است حتی وزیر از دول خارجه به ایران آورده شود. ملکم خان معتقد است تقلید از مملکت داری و نظم دول غربی بدون دعوت از بانک های خارجی و حضور کمپانی های غربی در ایران ممکن نیست.

در ایران عده ای واگذاری امور مسلمانان به کفار را جایز نمی دانستند و با استناد به وقایع هندوستان، در زمان آخرین امیر گورکانی، حضور کمپانی های خارجی را مقدمه ی تسلط آشکار غرب می دانستند؛ زیرا انگلیس از طریق کمپانی هند شرقی آن چنان تسلطی بر هندوستان یافت که بدون هیچ درگیری و ستیز با یک فرمان بساط سلطنت امیرگورکانی را برچید.

ملکم خان بدون آن که به این پرسش دینی مبنی بر نفی تسلط کفار بر مؤمنین را پاسخ بدهد و یا آن را شایسته ی تاءمل بداند، به بیهوده بودن تلاش کسانی که به انگیزه های مختلف با کنترل روابط اجتماعی خود با غرب، قصد حفظ استقلال اقتصادی و سیاسی ایران را دارند؛ اشاره می کند و مدعی می شود که شما باب مراوده با خارج را نمی توانید ببندید و اگر نپذیرید، اجتناب از مراوده نمی تواند مانع از استیلای خارجی شود؛ زیرا اگر شما برای آبادانی ایران از آن ها دعوت نکنید، آن ها آباد کردن ایران را وظیفه ی خود می دانند و برای این وظیفه ی انسانی ناگزیر ایران را تصرف خواهند کرد. او می نویسد:

بدون کمپانی های معتبر، آبادی ایران هرگز میسر نخواهد شد، اولیای ایران به هر ترتیب که باشد باید رسم کمپانی را در ایران متداول و به قدر تصویب زیاد

نمایند... از برای آبادی ایران کمپانی را باید از خارج آورد. عقلای ایران هنوز بر این عقیده هستند که کمپانی های خارجه، ایران را خواهند گرفت؛ در این عقیده یک دنیا جهالت است.

آن علوم و آن اجتهاد که عقلای خارجه به هزار زحمت بعد از بیست سال اجتهاد، تحصیل می کنند، ما هر قدر عاقل باشیم نباید توقع داشته باشیم که در یک مجلس همه را احاطه و درک کنیم.

در فرنگستان البته دو کرور کمپانی هست. حق یک کمپانی خارجه با حق یک نفر رعیت خارجه هیچ فرقی ندارد، محظورات حضور یک کمپانی خارجه برای ما فقط همان قدر خواهد بود که امروز از حضور هر یک نفر رعیت برای ما متحمل است... اگر از یک کمپانی خارجه بترسیم باید از یک رعیت خارجه هم بترسیم، اگر از رعیت خارجی بترسیم باید حدود خود را برای رعایای خارجی مسدود سازیم؛ اگر بر فرض محال در اجرای چنان تدبیری موفق می شدیم ایران چه می شد؟ همان که خبوه و بخارا و تمام کردستان از یمن [آن] چنان تدبیر شده اند. اجتناب از مراوده خارجه هرگز هیچ ملکی را از استیلای خارجه معاف نساخته است.

بعضی از عقلای ما که می خواهند عاقل تر باشند، می گویند کمپانی های خارجه اگر ایران را هم نگیرند، آنچه در ایران باقی مانده آن را هم خواهند برد. خبط دائمی اهل ایران در تحقیق تجارت خارجه این است که خیال می کنند خلق یک ملک می توانند در عالم تجارت ملک یکدیگر را غارت نمایند..... بدگمانی و احتزار ما از کمپانی های خارجی تا امروز، دلیل بی علمی ما و سد آبادانی ایران شده است، باید از روی اطمینان و علم این سد را برداشت.

باید اولیای دولت علیه، راه های آهن و عمل معادن و ترتیب بانک ها و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلاتردید محول به کمپانی های خارجه بنمایند. دولت ایران باید هر قدر می تواند به کمپانی های خارجه امتیاز بدهد، امتیاز از آن است که کمپانی از منافع آینده ی خود مطمئن باشد. اگر یک کمپانی از مداخل آینده ی خود امید کافی نداشته باشد، پول نقد خود را در احتمالات بعیده به خطر نمی اندازد؛ اولیای دولت علیه عطای امتیاز را در حق کمپانی های خارجه، یک مرحمت فوق العاده تصور می کنند، حقیقت مطلب برعکس است.

دولت ایران باید خیلی خوش وقت و متشکر باشد که کمپانی های خارجه با احتمال منافع بسیار موهوم، سرمایه های مادی و علمی خود را بیاورند، صرف آبادی ایران نمایند. نمی توان بیان کرد که در خصوص کمپانی ها و امتیازات خارجه اولیای دولت علیه چه نوع اشتباهات داشته اند. هر کس از دولت یک امتیازی می خواهد، دولت می گوید به من چه می دهی؟ این سؤال دولت اغلب اوقات صد قسم منفعت را از ایران در آن واحد محو می کند. اگر دولت در ضمن یک امتیاز یک چیزی هم دستی بدهد، جایز است که معادل آنچه دستی می دهد یک منفعی از صاحب امتیاز بخواهد و اما اگر دولت از خزانه و یا از منافع موجود خود چیزی نمی دهد، از صاحب امتیاز توقع منفعت خوری، منتهای بی اطلاعی است. کمپانی های خارجه هر آبادی بکنند هر طور باشد، جزئی و کلی آبادی عاید دولت می شود.

... از کثرت مداخل کمپانی نباید حسد برد، اگر کمپانی ها مداخل نکنند به ایران نخواهند آمد و اگر نیابند ایران آباد نخواهد شد، کمپانی ها هر قدر در ایران مداخله بکنند و مداخل خود را هر قدر به خارج بفرستند ممکن نیست که یک قسمت کلی از آن برای خلق و دولت نماند... ایران و چین و افغانستان باید

هر نوع امتیاز و به هر نوع قیمت، به هر تدبیر، به هر التماس، عدد کمپانی های خارجه را در ممالک خود زیاد نمایند... دولت ایران به بعضی کمپانی ها و از برای بعضی کارها علاوه بر امتیاز و علاوه بر ضمانت باید دستی هم مبالغی پول بدهد... (124)

ملکم خان به روابط اقتصادی و سیاسی کشورهای غربی با دیگر کشورها بسیار خوش بین است و می گوید:

موافق مذهب علمی فرنگستان، حکمت الهی عموم ممالک دنیا را شریک آبادی و خرابی هم دیگر ساخته است، موافق حکمت فرنگستان اگر آسیا آباد شود بر فرنگستان یک بر صد خواهد افزود. به حکم این مذهب عموم فرنگستان از صمیم قلب و با نهایت جدیت طالب و مقوی آبادی کل ممالک دنیا هستند. ملل فرنگستان در ممالک خارج، هیچ کار و مقصودی ندارند، مگر ازدیاد آبادی و توسیع تجارت دنیا، عهدنامه جات و لشکرکشی و تسخیرات فرنگستان و آسیا اصلا و عموما مبنی بر این مقصود کلی است، ... ملل فرنگستان همیشه با کمال میل حاضر هستند که هر قدر لازم باشد به دولت های خود پول و لشکر و کشتی بدهند، تا بروند در اطراف دنیا برای تجارت های عامه میدان های تازه باز نمایند.

... دول فرنگستان در ضمن این اقدامات، گاه مجبور می شود که بعضی از ممالک خارجه را تصرف نماید... در نظر اهل فرنگستان تمام کره ی زمین، مثل یک کارخانه ای است که همه ی مردم باید با آزادی و اطمینان در آن جا کار بکنند و هر قدر بیش تر کار بکنند، منافع کارخانه از برای همه کس بیش تر خواهد بود؛ اگر یک دولت یک قسمت این کارخانه را تصرف نماید و در آن قسمت نه خود کار بکند و نه بگذارد دیگران بیایند کار بکنند، معلوم است که

وجود چنین دولت در کارخانه ی عامه، اسباب اغتشاش و ضرر کلی خواهد بود؛ شکی نیست که یک روزی به حکم مصلحت عام، واجب خواهد شد که اهل کارخانه وجود چنین دستگاه مضر را در میان خود برطرف نمایند. اولیای دولت آسیا از این اقتضای ترقی دنیا و از این عدالت تقدیر الهی نباید بیش از این غافل باشند. (125)

دول فرنگستان الان در دست خود یک تدبیری دارند که به حکم آن می توانند درجه ی کار اهل ایمان را بیست مرتبه از امروز زیادتر نمایند؛ به حکم آن تدابیر مقدس که در دست دارند، امروز مسلما خلق هند بیست مرتبه بیش تر از عهد سلاطین سابق خود کار می کند؛ آن تدبیر بزرگ، آن تدبیر مقدس که دول فرنگستان همه جا به کار می برند به یمن قدرت آن دیه هندوستان را مبدل به کلکته و بیابان های ترکستان را مقرر امن و امان و آبادی می سازند. آن را به اصطلاح خارجه امنیت مالی و جانی می گویند. (126)

سبب عمده ی عداوت و نفرت دول و ملل فرنگستان به واسطه ی همین عدم امنیت مالی و جانی، ضبط و تصرف کامل ممالک آسیا را حق آسمانی و وظیفه ی حتمی خود قرار داده اند. امروز بلا حرف، خطر بزرگ، خطر اصلی، خطر مهلک دول آسیا بر این ایراد عمومی است، که می گویند دول آسیا امنیت مالی و جانی ندارند، خواه بجا و خواه بی جا، امروز؛ خواه فردا، هر نقطه ی آسیا که امنیت مالی و جانی نیست، محال عقل است که بیرق فرنگستان بر آن نقطه نصب نشود؛ جوش و قدرت و طغیان فرنگستان خارج از تصور ماست. (127)

ملکم در عبارت اخیر، به توجیه حضور استعمار انگلیس در هندوستان می پردازد و همه ی هندوستان را قبل از ورود انگلیسی ها چیزی جز یک ده نمی

داند. هم چنین از حضور روسیه در مناطق مسلمان نشین دفاع می کند و حضور روسیه تزاری در چچن را نشانه ی اقبال بلند آنان می داند و تحسین می کند. آنچه نقل شد فقط بیان اندیشه های فردی خاص، چون ملکم نیست؛ بلکه جریان غالب اندیشه، در قبل و بعد از مشروطه در میان منورالفکران تا شهریور بیست و کارگزاران و رجال سیاسی جامعه ی ایران تا پایان دهه ی پنجاه؛ یعنی تا یک سده بعد از ملکم خان است. اثر عملی این آموزه ها قبل از همه، در هنگام حیات او، یعنی در دوران صدارت میرزا حسین خان سپهسالار آشکار شد؛ میرزا حسین خان از شاگردان ملکم در فراموشخانه بود؛ او با مشاورت ملکم که در سفارت ایران در انگلیس به سر می برد، به انعقاد قرارداد رویترا پرداخت؛ به مفاد این قرارداد (1250ه. ش / 1290ه. ق) امتیاز بهره برداری از معادن، مراتع، جنگل ها، زمین های حاصلخیز، گمرکات جنوب، حق کشیدن خطوط مخابرات، راه آهن، مترو برای تهران، تأسیس شعبه های پست و بانک، در برابر یک وام بیست و پنج ساله که با سود پنج درصد به طور اقساط پرداخت می شد. به مدت هفتاد سال به بارون ژولیوس دورویترا تاجر یهودی انگلیسی واگذار شد. از این قرارداد معادن طلا و فیروزه و جواهرات استثنا شد، علاوه بر آن جهت انعقاد این قرار داد مبلغ پنجاه هزار لیره به سپهسالار و پنجاه هزار لیره به مشیرالدوله وزیر خارجه که برادر سپهسالار است و ملکم خان که سفیر ایران در لندن و بانی قرارداد بود، به صورت رشوه پرداخت می شد. این قرارداد که بین یک فرد با یک دولت منعقد شد، تا آن زمان در بین قراردادهایی که بین دولت ها منعقد شده است بی سابقه بود؛ به همین دلیل مجلس انگلیس ابتدا در صحت آن تردید می کند.

خبر این قرارداد علاوه بر آن که دشمنی و حسادت دولت های رقیب را برانگیخت، مخالفت فراگیر و گسترده ی نیروی مذهبی را نیز به رهبری ملا علی کنی در تهران به همراه داشت؛ چندان که ناصر الدین شاه تا زمان لغو این قرارداد از حضور در محافل عمومی سرباز زد و نیز میرزا حسین خان از تأمین جانی خود در تهران به هراس افتاد.

انعقاد چنین قراردادی بر اساس اندیشه های ملکم خان شگفت و عجیب نیست، بلکه این قرارداد به عنوان الگو برای منور الفکرانی که در لژهای فراماسونری، آموزش سیاسی و اجتماعی می دیدند، باقی ماند و قراردادهای دیگری؛ نظیر قرار داد 1919 در دهه های بعد بر اساس آن شکل گرفت.

منور الفکران با پشت کردن به گذشته ی سیاسی خود که در نظام و حاکمیت ایلات و عشایر سازمان می یافت و با شیفتگی نسبت به مظاهر تمدن غرب، هیچ تعلقی به فرهنگ و باور دینی جامعه ی خود نداشتند و تصویر آن ها از ملیت ملهم از مفاهیمی بود که در رویارویی با غرب فرا می گرفتند؛ ملیت در نظر آن ها قبل از آن که ریشه در فرهنگ و زندگی مردم و جامعه داشته باشد، متعلق به دنیایی است که باید به آن ملحق شوند؛ به همین دلیل زندگی در بهشت غرب برای آن ها بسیار گواراتر از زندگی در جامعه ای است که به نظر آن ها سه هزار سال از آنچه که باید باشد، عقب افتاده است.

ملکم خان از هفتاد و پنج سال عمر خود، غیر از ده سال خردسالی، فقط یازده سال را در ایران سپری کرد و باقی را در خارج از ایران به سر برد. او در دوران سفارت در انگلیس امتیاز لاتاری را چیزی شبیه بلیت بخت آزمایی از دولت ایران خرید و چون به دلیل غیر مشروع بودن مورد اعتراض علمای دینی قرار گرفت، لغو شد؛ قبل از آن که خبر لغو آن به طور رسمی در لندن پخش

شود، این امتیاز را به یک انگلیسی به مبلغ چهل هزار لیره فروخت. با پخش خبر لغو امتیاز، خریدار از ملکم خان به عنوان یک کلاهبردار در دادگاه شکایت کرد و این مسئله رسوایی بزرگی برای او و سفارت ایران به وجود آورد که در نهایت به عزل او از سفارت انجامید.

پس از عزل، او به عنوان یک چهره ی انقلابی در مخالفت با استبداد ناصر الدین شاه، به انتشار نشریه ی قانون پرداخت؛ نام این نشریه از دیدگاه او به رمز عقب افتادگی ایران اشاره دارد؛ زیرا این عنوان ناظر به قانون الهی که توسط مجتهدان و فقیهان استنباط می شد، نبود بلکه ناظر به قانونی بود که به تعبیر او از الف تا ی آن، همانند آنچه در کشورهای غربی مرسوم است، به دست بشر نوشته می شود.

قانون در دفترخانه ی کمپانی انطباعات شرقی که چاپخانه ی رسمی وزارت مستعمران انگلستان بود چاپ و به ایران منتقل می شد؛ در شماره های اول ناصرالدین شاه مستقیماً مورد انتقاد قرار نمی گرفت و بعد از آن که ورود آن به ایران ممنوع شد، زبان انتقاد آن نیز تند گردید.

1-3- میرزا فتحعلی آخوند زاده

میرزا فتحعلی آخوند زاده از دیگر افرادی است که نظیر ملکم خان مورد توجه منورالفکران و حتی روشنفکران دهه های بعد است. تئوریسین های چپ از او با عنوان متفکر بزرگ قفقاز و دیگران او را پرچمدار مشروطه خواهی و طراح تز پروتستانیسیم اسلامی و پدر ملی گرایی دانسته اند. او اولین کسی است که نمایشنامه نویسی به سبک جدید را در ایران مرسوم کرد و نیز تعبیر خط در ایران را پیشنهاد و دیدگاه های ماتریالیستی را به صراحت مطرح کرد.

آخوند زاده بر خلاف ملکم خان که مدت ها سیاست خود را از طریق نفوذ در دربار و در قالب حاکمیت قاجار دنبال می کرد و از مقابله ی مستقیم با دیانت گریز داشت؛ در غالب آثار خود دربار ایران را مستقیما مورد شماتت قرار داد و نظام استبدادی آن را به سختی افشا کرد؛ علاوه بر آن با علمای دینی نیز ستیزی آشکار داشت و گاه با طرح پروتستانیسیم اسلامی به بنیانگذاری اسلام بدون روحانیت دعوت می کرد؛ دلیل این تفاوت بیش تر در این است که او در ایران زندگی نمی کرد و نیازی برای رعایت برخی از حریم های سیاسی و دینی احساس نمی کرد.

آخوند زاده از ایرانیان قفقاز است، بعد از جدا شدن قفقاز و تسلط روس، برخی به جهاد با روس ادامه دادند و جمعی نیز برای گریز از حاکمیت کفر، به ایران پناهنده شدند؛ جریان قتل گریبایدوف در ارتباط با گروه اخیر، یعنی فراریان از روس اتفاق افتاد؛ زیرا دولت روسیه در قرارداد صلح بازگرداندن فراریان را به موطن اصلی خود قید کرده بود و گریبایدوف در اجرای این مسئله قصد بازگرداندن زنانی را داشت که در تهران ازدواج کرده بودند و این مسئله موجب برانگیختن خشم مردم و حکم جهاد آیت الله میرزا مسیح مجتهد و در نهایت قتل گریبایدوف و همراهانش گردید.

گروه دیگر کسانی بودند که ستیز نمی کردند و یا راه گریز در پیش نمی گرفتند، ولی سر همکاری با دولت کافر روس را نیز نداشتند و گروه چهارم افرادی بودند که به همکاری با دولت روسیه تن دادند و از این میان تعداد کمی به کار در ارتش نیروی مهاجم مشغول شدند و میرزا فتحعلی آخوند زاده از این دسته اندک است. او مدتی مترجم کتبی دفترخانه ی کشوری فرمانفرمای قفقاز بود و پس از آن مقام کشوری او به منصب نظامی تبدیل شد و در سال 1362 ه. .

ق از درجه ی استواری در ارتش شروع کرد و تا درجه سرهنگی ارتقا یافت. از طرف دولت روس در مذاکرات دیپلماسی و در پذیرایی ها و حتی در محاکمات شرکت می کرد؛ او هم چنین با یک هیئت روسی در مراسم تاج گذاری ناصر الدین شاه جهت ابلاغ تبریک دولت متبوع اعزام شد.

آثار و فعالیت های فکری و اجتماعی آخوند زاده بیش تر در جهت شکستن تعهد مذهبی و تخریب سنن دینی مردم نواحی قفقاز و قطع امید آن ها از نظام سیاسی ایران و توجیه حاکمیت روس بر آن هاست. او ضمن آن که شدیداً از اباحت و آزادی به معنای غربی آن دفاع می کند، در نمایشنامه های خود شدیدترین حملات را متوجه دیانت مردم می گرداند و اومانیسیم را تبلیغ می کند. او هر گونه درگیری با روسیه را نفی می کند و به صراحت به اطاعت از دولت روس فرا می خواند. در پایان نمایشنامه ی خرس قولدور باسان خرس دزد افکن به جماعت خطاب می کند و پیام نمایشنامه را با این عبارت بازگو می نماید:

ای جماعت الحال برای شما عبرت باشد، دیگر وقتی است منتقل بشوید بر این که شما مردمان وحشی نیستید... هیچ می دانید دولت روس چه خوبی ها به شما کرده و شما را از چه نوع بلاها محافظت می کند؟ بر شما لازم است که بزرگ خود را بشناسید، حق ولی نعمتی او را به جا بیاورید و همیشه به امر و نهی او مطیع بشوید، رسوم بندگی و آداب انسانیت را یاد بگیرید. (128)

این عبارت نشان می دهد که مقابله ی او با عبودیت و بندگی الهی و حتی استبداد قاجار برای تبلیغ عبودیت و بندگی دولت روس است. مخاطبین آخوند زاده تنها مردم قفقاز نیستند؛ او جامعه ی ایران را نیز مخاطب قرار می دهد و به عنوان یک وطن پرست برای مشکلات آن ها نیز ارائه ی طریق می کند. از نظر

او مشکل اصلی چیزی جز اسلام نیست که نتیجه ی پیروزی اعراب است و راه حل آن رهایی از اسلام نه به نام دیانت بل به طریق حکمت و فلسفه ای که سر سازگاری با دین نداشته و همه ی پیوندها و نسبت های خود را با دین و معرفت دینی گسسته است. او در حسرت عظمت ایران قبل از اسلام می نویسد:

ای کاش [به ایران] نیامد و کاش اهل این ولایت را که با من هم مذهبند ندیدمی و از احوال ایشان مطلع نگشتمی، جگرم کباب شد، ای ایران، کو آن شوکت و سعادت تو که در عهد کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز می بود. (129)

و در جای دیگر درباره ی تاریخ اسلامی ایران می نویسد:

الان چیزی که مایه ی تسلی ما تواند شد این است که تکلیف خودمان را بفهمیم و بدانیم که ما 1280 سال در خطا بوده ایم... بعد از این... به طرف بازماندگان و یادگاران نیاکان خودمان عطف نظر کنیم. (130)

و خطاب به جلال الدین میرزا آرزو می کند:

کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم نکوهیده ی این عرب ها که سلطنت هزار ساله ی عدالت آیین ممدوحه ی بلند آوای ما را به زوال آوردند و وطن ما را که گلستان روی زمین است خراب اندر خراب کردند و ما را به این ذلت و سرافکنندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند، آزاد نمودی؛ اما نه رسم نبوت یا امامت که خلاف مشرب من است، بلکه به رسم حکمت و فیلسوفیت. (131)

و در جای دیگر ضمن آن که هر گونه خارق عادت، معجزه و وحی و کرامت را در کنار رمل و جفر قرار می دهد و به انکار فرشتگان و شیاطین می پردازد؛ مراد خود را از حکمت بدین گونه بیان می کند:

فیلسوف عبارت از آن چنان شخصی است که در علوم عقلیه کامل باشد و سبب حکمت جمیع اشیا را بر وفق قانون طبیعت مشخص نماید و هرگز به خوارق عادت و معجزات و وحی و کرامات و رمل و جفر و انقلاب فلزات کثیفه به فلزات نفیسه؛ یعنی کیمیا و امثال آن ها هرگز باور نکند و به وجود ملائکه و اجنه و شیاطین و دیو و پری مطلقا معتقد نباشد و کسانی را که به امثال این گونه موهومات معتقدند احمق و سفیه بداند و از ارذل افراد بنی نوع بشر حساب بکند؛ به اصطلاح اهالی فرنگستان در دنیا کامل تر از فیلسوف وجود نمی باشد. (132)

آخوند زاده به شهادت نقادی هایی که بر براهین اثبات واجب دارد و به گواهی اباطیلی که در تفسیر وحدت وجود می گوید، از ادراک و بلکه تصور ابتدایی ترین مفاهیم فلسفی و عرفانی عاجز است. او تعریفی را که از فلسفه می کند مناسب با فلسفه ی بعد از رنسانس غرب است و با تعریفی که حکمای اسلامی دارند و از جمله با تعریفی که بوعلی می کند، مغایر است.

بوعلی در الهیات شفا بعد از آن که به توجیه فلسفی کرامات، خرق عادات و تبیین اموری نظیر نماز استسقا می پردازد، می گوید: و انما یدفعه هولاء المتشبهة بالفلسفه جهلا منهم بعلله و اسبابه؛ این امور را متفلسفین و کسانی که تشبه به فلسفه می ورزند و در حقیقت از فلسفه بهره ای نبرده اند، رد می کنند؛ زیرا به علل و اسباب آن جاهل هستند. (133) آن گاه بوعلی می گوید: ما در کتاب برواثم چگونگی تأثیر گذاری رفتار جوامع فاسد و اشخاص ظالم در نزول عذاب و عقاب الهی و مانند آن به تفصیل بیان کرده ایم.

آخوند زاده با رویکرد به عقلانیت و فلسفه ای که منکر غیب و متافیزیک است، دین را تنها مشکل ایران نمی داند، بلکه خرابی همه ی دنیا را به آن مستند می گرداند. او به نقل از ملکم خان می نویسد:

امروز خرابی کل دنیا از این جهت است که طوایف آسیا، عموماً و طوایف یورپا، خصوصاً به واسطه‌ی ظهور پیغمبران از اقلیم آسیا که مولد ادیان است و از این جا ادیان به اروپا مستولی شده است و به واسطه‌ی مواعظ و وصیان و امامان و نایبان و خلفای ایشان که بعد از پیغمبران به ترویج ادیان کوشیده‌اند و در اعتقاد مردم به درجه‌ی مقدسی و ولایت رسیده‌اند، عقل انسانی را از درجه‌ی شرافت و اعتماد انداخته، تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته در امورات و خیالات اصلاً آن را سند و حجت نمی‌شمارند و نقل را همیشه بر آن مرجح و غالب می‌دانند. (134)

او در جای دیگر به صراحت به انکار وحی و رسالت می‌پردازد و با اهانت به ساحت مقدس پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گوید او به کیاست آنچه را از خود می‌گفت به خداوند اسناد می‌داد؛ او در این قسمت از عباراتی استفاده می‌کند که قلم از تکرار آن شرم دارد.

آخوند زاده در نمایشنامه‌ی ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر که در واقع علیه حضرت ابراهیم خلیل علی نبینا و آله و علیه افضل صلوات المصلین و نیز علیه ادیان ابراهیمی است؛ به تلویح، نبوت را دستگاه عوام فریبی می‌خواند و می‌گوید:

من ملا ابراهیم خلیل را ندیده‌ام اما به فراست می‌دانم که دستگاه عوام فریبی باز کرده است. (135)

و نیز می‌گوید: اکسیر در عالم وجود ندارد. او می‌گوید: صنعت هر کس... برای خودش اکسیر و مایه‌ی گذران است؛ دیگر چه لزوم کرده پشت سر کیمیاگرها بیفتند. (136)

این عبارات او ناظر به حقیقت الهی انسان است که توجه به آن، تبدیل و دگرگونی در بعد مادی انسان را به دنبال می آورد. او با انکار حقیقت الهی آدمی، توجه به صنعت و مادیت را به عنوان محور اصلی حرکت بشر قرار می دهد و حقوق الهی را مانع این مقصود می شمارد، او در کتابی که به تصریح خود برای هدم اساس دین نگاشته است، می نویسد:

و فی الحقیقة از حقوق الله مطلقا منفعتی عاید نیست به جز ضرر...؛ مثلا در هر شبانه روز پنج وقت نماز تو را از کسب و کار باز می دارد، روزه به جان تو ضرر کند، حج به هلاکت تو باعث می شود... بعضی اشخاص ادعا می کنند که از اجماع حج برای ملت اسلام منافع کثیری حاصل می شود... از درد هم دیگر مطلع می شوند. راست است، از کل اجماع برای ملت کم و بیش منفعت می شود، اگر اجماع در وطن ما بین ملت واحده واقع گردد و اگر به همان اجماع یک مراد و یک منظور سبقت نماید؛ مثلا قبل از اجماع در وطن ما بین یک ملت گفت و گو بشود که فلان احتیاج ما باید رفع گردد، فرض بکنیم که کدخدای قریه مرده است، باید کدخدای تازه انتخاب بکنیم که سبب رفع حواجج ما بشود... در این صورت اجماع منفعت دارد. آیا به اجماع حج چه مراد و کدام منظور برای منفعت ملت سبقت کرده است؟ یکی از ختا آمده، یکی از هندوستان، هر کس به اتمام اعمال خود مشغول است؛ بعد از ده روز، از هم مفارقت می کنند یکی به آلا داغ می رود یکی به قراداغ. آیا از اجماع حج در مدت هزار و دویست و هشتاد سال منفعتی که به اسلام عاید شده باشد چیست؟ اما به اثبات خسارات کثیره هر کس جواب دادن را قادر است؛ مثلا چقدر پول از صاحبان استطاعت در خارج وطن صرف می شود... چقدر جان به معرض هلاکت می رسد... و اهل عربستان هم به جهت امیدواری به صدقه در کسب

معیشت و طلب ترقی بی اهتمام شده، به کمال بی غیرتی معتاد می گردد و در زمره ی طوایف گمنام گذران می کنند. (137)

آخوندزاده با آن که منکر اصل وحی و ادیان الهی است، در برخی موارد همراه با نقد احکام الهی، درخواست بازسازی آن ها را می کند؛ یکی از معتقدان به مبانی الحادی او بدین سان این تناقض را رفع می کند:

او متفکری واقع بین است و با روح تاریخ آشناست، نه در پی تغییر کیش مردم می گردد و نه آن را ممکن می شمارد، نه می خواهد توده ی مردم چون خودش ملحد و زندیق گردند و نه آن را مصلحت می داند، هدف دینی اش لیبرالیزم دینی و پروتستانیسم اسلامی است. (138)

آخوند زاده گرچه معتقد به دین نیست؛ ولی اگر به مقتضای شرایط اجتماعی دینی ساخته شود که در جهت توسعه ی زندگی مادی مردم مفید واقع شود، بی اشکال است. او می گوید: از مذهب آبا و اجداد نیز کناره جویی لزوم ندارد، در ظاهر باید با هم مذهبان خودمان برادرانه راه برویم و در باطن سالک راه حق بشویم. (139)

مراد او از پروتستانیسم حذف ابعاد آسمانی و الهی دین و نفی شریعت و منشاء الهی حق و قرار دادن اعتبارات و قراردادهای بشری در مرکز حق است: پروتستانیسم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عباد الله جمیعا در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند. (140) او درباره ی لیبرالیزم می گوید: لیبرال عبارت از آن کسی است که در خیالات خود به کلی آزاد بوده، ادا به تحدیدات دینیه مقید نشده و به اموری که خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره ی قانون طبیعت باشد هرگز اعتبار نکند، اگر چه اکثر طوایف عالم در آن

باب شهادت بدهد و اگر چه بطون تواریخ و کتب در حقیقت آن گونه امور روایت بکند. (141)

ویژگی دیگری که دین بازسازی شده، باید داشته باشد جدایی آن از سیاست است؛ زیرا به نظر او دخالت دین در امور سیاسی که با غیر مشروع خواندن حاکمیت های غیر دینی همراه است، از دلایل اصلی دوری ما از فرهنگ غرب است: البته شما را معلوم است که ملت ما کل ارباب خدمت را و کل مناصب سلطنت را اهل ظلمه می شمارند، مادام که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است، اگر چه موافقت ظاهری مشاهده می شود و این مغایرت باعث مفسد عظیمه است که به تعداد نمی گنجد و رفعتش از واجبات است.

سبب این مغایرت فیما بین ملت و سلطنت، علماست. آیا به چه سبب علما در امزجه و طبایع مردم آن قدر تصرف دارند که مردم بلا بحث و ایراد به حرف ایشان گوش می دهند و از سلطنت باطنا تنفر می ورزند؟ به سبب آن که علما مرجع ناسند. و آیا به چه سبب علما مرجع ناس شده اند؟ به سبب آن که امر مرافعه که اعظم مشروط سلطنت است در دست ایشان است و حوایج مردم از علما رفع می شود و سلطنت امر عارضی است. در حقیقت عمال سلطنت نسبت به علما به منزله ی چاکراند که باید احکام ایشان را مجری بدانند. نهایت منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری پیدا کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شریک خود نسازد... (142)

علمای دین خود را تابع دولت نمی سازند؛ بلکه نایب امام غایب و صاحب الزمان (عج) می دانند... حتی روحانیون را به شاهان تفوق است و آن را کلب

آستان امام خطاب می نماید. سلاطین هم طوعا یا کرها به این امر رضا داده اند و هر یک اندیشه نکرده و نفهمیده اند که کسی که نسبت به امام درجه ی کلیت داشته باشد نسبت به نایب امام درجه ی آقایی که نمی تواند داشت. در واقع هم نایب امام چگونه خود را تابع و محکوم کلب امام بداند. ⁽¹⁴³⁾

از نظر آخوند زاده تا دین از احکام اجتماعی و سیاسی و دخالت در امور بشری به طور کامل خلع نشود، هرگز بازسازی آن نمی تواند در جهت وصول جامعه به تمدن غرب کارساز و مفید باشد. بنابراین پروتستانیسم اسلامی و لیبرالیسم دینی هنگامی ممکن است که احکام شریعت که به نظر او به مقتضای زمانی خاص توسط پیامبر وضع شده اند، منسوخ شود و احکام دیگری به اقتباس از دنیای غرب اخذ شود. او حتی مستشار الدوله را که در کتاب یک کمله به دنبال تطبیق روح القوانین و حقوق بشر غربی با احکام شریعت است تا به زعم او دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام است. ناموفق دانسته و در نامه ی انتقادی به مستشار الدوله می نویسد:

به خیال شما چنان می رسد که گویا با امداد احکام شریعت کونستسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می توان داشت، حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است. ⁽¹⁴⁴⁾

رساله ای که شما از پورویا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه ی خیالات پورویاییان است، زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیل مراد کافی است، اما غافل بودید... مگر چاره ی این کار آیات و احادیث است؛ باید مردم به قبول خیالات یورویاییان استعداد به هم رسانند، باید خیالات یورویاییان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یورویاییان سبقت و تقدم داشته باشد. ⁽¹⁴⁵⁾

شما در باب اجرای عدالت به احکام شریعت تمسک کرده اید، اگر شریعت چشمه ی عدالت است، باید اصول اول را از اصول کونتستسیون که مساوات در حقوق است، مع مساوات در محاکمات مجری بدارد؛ اما شریعت برای جنس مرد و زن مساوی قائل نیست، همان طوری که در محاکمات شرعی حقوق غیر مسلمان ذمی مساوی فرد مسلم نیست.

خداوندا! این چه قانون است، این چه دیوان است که قاضی شرعی شهادت ذمی را نمی پذیرد و حال آن که مساوات در محاکمات اصل مطلق عدالت است. (146)

تفسیری که آخوند زاده از حق، عدالت و هم چنین آزادی می دهد، تفسیری تماما دنیوی و زمینی است و هیچ چهره ای الهی و آسمانی و یا حتی عقلانی و ایدئولوژیک نمی تواند داشته باشد. او به تبعیت از جان استوارت میل⁽¹⁴⁷⁾، هیچ گونه تعریف و تبیینی را از آزادی که عهده دار جهت و یا کمالی خاص برای انسان باشد، نمی پذیرد و معتقد است ضوابط اخلاقی دینی، آزادی روحی ما را سلب می کند، همان گونه که حاکمیت های استبدادی آزادی جسمانی را سلب کرده است. وی می گوید: حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است؛ یکی حریت روحانیه و دیگری حریت جسمانیه. (اولی را به زبان فرانسه لیبرتمرال گویند و دومی را لیبرتفیزیق خوانند.) حریت روحانی ما را اولیای دین اسلام از دست ما گرفته، ما را در جمیع امورات روحانی بالکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده اند و ما را در این ماده هرگز اختیار مداخله نیست، پس در ماده ی حریت روحانیه بنده ی فرمانبردار اولیای دین بوده و از نعمت آزادی محرومیم. هم چنین حریت جسمانیه ی ما را فرمانروایان دیسپوتی از ما گرفته اند و در این حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده، طبق

مشتیهای نفوس خودشان بارکش انواع و اقسام تجملات و تکلیفات شاقه نموده اند. (148)

توصیه ای که در نهایت آخوند زاده به ملت ایران می کند، رهایی از آزادگی دینی و عبودیت الهی و پشت کردن به دانش دینی و عقلی و روی آوردن به آزادی به معنای لیبرالیستی و غربی آن و استفاده از علم تجربی است، صرف نظر از این که رویکرد در قالبی دینی و به نام پروتستانیسیم اسلامی و یا با پوششی سیاسی و به دست پادشاه باشد.

ای اهل ایران، اگر تو از نشاءت آزادیت و حقوق انسانیت خبردار می بودی، به این گونه عبودیت و به این گونه رذالت متحمل نمی گشتی؛ تو طالب علم شده و فراموشخانه ها گشادی و مجمع ها بنا می نمودی... (149)

... دوام سلطنت و بقای سلسله موقوف است به علم و آزاد شدن ملت از عقاید پوچ و بعد از این شرایط پادشاه باید فراموشخانه بگشاید و مجمع ها برپا نماید. (150)

نقل عبارت آخوند زاده جهت تبیین اندیشه های نیروی سومی است که در دوران قاجار در کنار دو نیروی درگیر؛ یعنی نیروی استبداد و نیروی مذهبی، در شرایط بسط فرهنگ و سیاست غرب به سرعت رشد کرد و در بخش وسیعی از جامعه ی شهری به ویژه در میان اشراف و درباریان گسترش یافت.

این نیرو قبل از آن که با گروه بندی های مرسوم در کشورهای غربی که بیش تر در قالب احزاب سیاسی سازمان پیدا می کنند، آشنا شود و یا زمینه ی اجتماعی این گونه حرکت های سیاسی را پیدا کند، به تناسب مجاری و کانال های ادراکی خود در قالب فراموشخانه و لژهای ماسونی سازمان می یابد.

1-4- مجمع آدمیت و لژ بیداری ایرانیان

لژ و لژ نشینی در ادبیات عامه و فرهنگ صد ساله ی اخیر، حکایت از جایگاه اشرافی رجال بلند پایه ی دولتی می کند و این نام در حقیقت عنوان تشکل سیاسی و بلکه مقررماندهی نیروی سوم است.

زندگی اجتماعی ایران در این مقطع صحنه ی جدی پیکار سه نیرو است و در صحنه ی نزاع، ترفندهای سیاسی و بلکه حرکت های نظامی که به تناسب شناخت نیروها از یکدیگر شکل می گیرد، یک ضرورت اجتماعی است و لژهای ماسونی که حساسیت نیروهای رقیب را نیز بر می انگیزاند به تناسب این ضرورت جاذبه های خود را برای منورالفکران پیدا می کنند.

ناصرالدین شاه با خطری که از ناحیه ی فراموشخانه احساس می کرد، به بسته شده آن فرمان داد و پس از آن مجمع آدمیت مخفیانه تشکیل شد؛ بعد از کشته شدن ناصرالدین شاه، عباسقلی خان آدمیت جامع آدمیت را بنیان گذارد. در این زمان چون جاذبه های منورالفکری در سطح وسیعی بسط یافته بود، افراد بسیاری به قصد آدم شدن، از هر طریقی که ممکن بود حق عضویت را که مقدار ده تومان بود، فراهم می آوردند و با ورود به لژ به لقب آدم مفتخر می گردیدند. قدرت و نفوذ این لژ تا به آن جا رسید که شخص محمد علی شاه نیز که فکر آدم شدن او را فریفته بود، تصمیم به عضو شدن گرفت و از این بابت هزار اشرفی به لژ پرداخت و بدین ترتیب مبلغ پانزده هزار تومان جمع شد.

بعد از اختلافاتی که در مجمع آدمیت پدید آمد، عباسقلی خان که در راه سفر به ایتالیا و دیدار ملکم خان بود، متهم به ربودن پول ها شد؛ بعد از این بدنامی بیش تر افراد لژ به دو جناح تقسیم شدند:

یک جناح که برخی از شاهزادگان قاجار؛ نظیر سلیمان میرزا اسکندری و شاهزاده علیخان اسکندری در آن بودند، ابتدا انجمن حقوق و از آن پس با تأثیر پذیری از اندیشه های ماورای قفقاز اولین سازمان ها و احزاب سوسیالیستی را که در نهایت به تشکیل حزب توده ی ایران منجر شد، شکل دادند؛ سلیمان میرزا و برادر او ایرج اسکندری دو شاهزاده ی قاجار هستند که در تأسیس و رهبری حزب توده حضور داشتند. جناح دیگر به لژ بیداری ایرانیان روی آوردند؛ افراد این لژ به دلیل بدنامی که انگلستان در این زمان در ایران پیدا کرده بود، لژ شرق اعظم گرانداوریان فرانسه را به عنوان لژ مادر انتخاب کردند، این لژ غالب منورالفکران صدر مشروطه و نیز کسانی را که در سفارت انگلستان بست نشسته بودند، در خود جذب کرد؛ از جمله افراد این لژ میرزا صادق خان امیری فراهانی مشهور به ادیب الممالک است که در ستایش آن گفته است (151):

در فرانسه ز شرق اعظم تافت آفتابی که قلب زره شکافت
وز خطوط شعاعی آن مهر گشت روشن بساط خاک و سپهر
نور بگرفت سطح عالم را روشنی داد آل آدم را
تا از آن نور سنگ ها بگداخت لژ بیداری در ایران ساخت
وندران معبد ستوده ی پاک بس گهرها برون شد از دل خاک...
مجمع فرقه ی فراماسن که به جا ماند از زمان کهن
فکر و دانش همی کند تعلیم بی ریا بر برادران سلیم
یکی دیگر از اعضای این لژ تقی زاده است که در سال های حکومت
رضاخان به وزارت رسید و به قول خود او وسیله ی اجرای برخی از
قراردادهای انگلیسی؛ از جمله قرارداد نفت بود.

او در شماره ی اول دوره ی جدید کاوه نوشت :

نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنا که از معنای غلط وطن پرستی ناشی می شود و آن را وطن پرستی کاذب توان خواند؛ این است عقیده ی نگارنده ی این سطور در خط خدمت به ایران و هم چنین برای آنان که به واسطه ی تجارب علمی و سیاسی زیاد با نویسنده هم عقیده اند؛ ایران باید ظاهرا و باطنا، جسما و روحا فرنگی مآب شود و بس.

تقی زاده که تغییر خط را نیز پیشنهاد می کرد؛ می نویسد: تنها راه پیشرفت ما این است که از فرق سر تا ناخن پا یک سره فرنگی شویم، من بودم که اولین بار بمب تسلیم به اروپایی را در جامعه ی آن روز ایران منفجر کردم.⁽¹⁵²⁾

خلاصه

رجال سیاسی قاجار که تماس بیش تری با غرب داشتند، به دلیل نقشی که در اجرای سیاست های غربی می توانستند بر عهده گیرند، مناسب ترین افراد برای لژیهای بودند که قصد جذب نیرو داشتند. میرزا ملکم خان اولین ایرانی است که به تأسیس لژ پرداخت و اندیشه های ماسونی را در سطح گسترده تبلیغ کرد؛ به گونه ای که او را پدر منورالفکری در ایران لقب داده اند. او با توجه تمام به مظاهر فرهنگ غرب، تقلید و تبعیت را همانند خلف خود میرزا ابوالحسن خان ایلچی تنها راه سعادت می دانست. ملکم خان معتقد است تقلید از مملکت داری و نظم دول غربی بدون دعوت از بانک های خارجی و حضور کمپانی های غربی در ایران ممکن نیست.

میرزا حسین خان سپهسالار از شاگردان ملکم در فراموشخانه بود؛ او با وساطت ملکم که در سفارت ایران در انگلیس به سر می برد، به انعقاد قرارداد رویترا پرداخت.

آثار فتحعلی آخوند زاده که تا درجه ی سرهنگی در ارتش روس ارتقا یافت، در جهت شکستن تعهد مذهبی و تخریب سنن دینی مردم نواحی قفقاز و قطع امید آنان از نظام سیاسی ایران و توجیه حاکمیت روس بر آن ها ست. از نظر آخوند زاده پروتستانیسیم اسلامی و لیبرالیسم دینی هنگامی ممکن است که احکام شریعت که به نظر او به مقتضای زمانی خاص توسط پیامبر وضع شده اند، منسوخ شود و احکام دیگری به اقتباس از دنیای غرب اخذ شود. تفسیری که آخوند زاده از حق، عدالت و آزادی ارائه می دهد، تماما دنیوی و زمینی است و هیچ چهره ای الهی و آسمانی و یا حتی عقلانی و ایدئولوژیک نمی تواند داشته باشد.

پس از فروپاشی مجمع آدمیت، یک جناح آن که برخی شاهزادگان قاجار؛ نظیر سلیمان میرزا اسکندری و شاهزاده علیخان اسکندری بودند؛ ابتدا انجمن حقوق و پس از آن با تأثیر پذیری از اندیشه های ماورای قفقاز، اولین سازمان ها و احزاب سوسیالیستی را که در نهایت به تشکیل حزب توده ی ایران منجر شد، شکل دادند. جناح دیگر نیز به لژ بیداری ایرانیان روی آوردند، این لژ غالب منورالفکران صدر مشروطه را در خود جذب کرد.

تقی زاده که تقلید از فرق سر تا ناخن پا را تبلیغ می کرد؛ از جمله کسانی است که تغییر خط را نیز پیشنهاد کرد.

2. منور الفکری از رقابت تا اقتدار

2-1- از استبداد ایل تا استبداد منورالفکری

با پیدایش نیروی منور الفکری، سه نیرو در جامعه ی ایران که بر اساس سه نوع معرفت و شناخت وحدت و انسجام یافته اند، رو در روی یکدیگر قرار می گیرند و هر کدام به تناسب خصوصیات معرفتی و موقعیت اجتماعی به طریقی خاص قدرت خود را تأمین کرده، با وسائلی متناسب اعمال قدرت می کنند.

دو نیروی مذهبی و استبداد در تاریخ گذشته ی ایران از سابقه ای طولانی برخوردارند و فراز و نشیب های زیادی را طی کرده اند؛ ولی نیروی منورالفکری، نیروی تازه بنیادی است که هویت معرفتی و آرمان های اجتماعی آن نه تنها برای دو نیروی دیگر، بلکه برای کسانی نیز که در متن آن قرار می گیرند، چندان مشخص نیست.

منورالفکران با نگاه اجتماعی نوین، سازمان اجتماعی جدیدی را به وجود آوردند که با نظام اجتماعی موجود که در ستیز آرمان های دینی بود و بر اساس استبداد داخلی ایل قاجار پی نهاده شده بود، مغایرت داشت. ساختار سیاسی موجود در جهت حفظ حاکمیت مطلق دربار و شاه بود و ساخت اجتماعی مورد نظر منورالفکران، سلطه ی سیاسی و اقتصادی کشورهای غربی را می طلبید که با تقلید از غرب حاصل می شد.

منورالفکران بدون توجه به توابع زیان بار سلطه ی غرب و بدون آگاهی از خصوصیات نظام مورد نظر خود، تقلید از غرب را رمز بهروزی و سعادت خود می دانستند، آن ها با قیاس وضعیت نابسامان نظام موجود با مظاهر تمدن غرب از نظام موجود انتقاد می کردند.

دربار و در رأس آن‌ها شاه مستبد قاجار، علاوه بر تنگناهایی که از ناحیه‌ی رقیب دیرین خود؛ یعنی نیروی مذهبی احساس می‌کند، محدودیت‌های جدیدی نیز از ناحیه‌ی بسط نفوذ سیاست‌های خارجی روس و انگلیس و هم‌چنین گسترش افکار منورالفکرانه‌ای که خواهان محدودیت شاه هستند، مشاهده می‌کند.

شاهان قاجار بعد از شکست‌های نظامی‌ای که در رویارویی مستقیم با روس و درگیری غیر مستقیم با انگلیس، در نواحی شمال و شمال شرقی افغانستان تحمل کردند، از محدودیت‌های جدیدی که توسط سفارت‌خانه‌ها اعمال می‌شد گاه به جرئت اظهار نارضایتی می‌کردند. ناصرالدین شاه از این که برای سفر به شمال یا جنوب کشور، رعایت نظر دو دولت انگلیس، یا روس را لازم می‌دید، در حسرت اقتدار گذشتگان می‌سوخت و می‌گفت:

می‌خواهم به شمال مملکت بروم، سفیر انگلستان اعتراض می‌کند؛ می‌خواهم به جنوب بروم سفیر روس اعتراض می‌کند! ای مرده شور این سلطنت را ببرد که شاه حق ندارد به شمال و جنوب مملکتش مسافرت نماید. (153)

استبداد در رویارویی با غرب، علاوه بر آن که خود را از نظر اقتصادی و سیاسی ضعیف و ناتوان می‌دید؛ از نظر فرهنگی نیز به دلیل عدم پیوند حقیقی با معرفت مذهبی و داشتن هویتی بیگانه با آن، فاقد پایگاه معرفتی مناسب جهت مقاومت بوده؛ بلکه آسیب پذیرتر از دیگر بخش‌های اجتماعی است؛ به همین دلیل قبل از آن که بتواند به عنوان یک نیروی رقیب در صحنه حاضر شود، با پیدایش منورالفکری عناصر درونی خود را پیش از دیگران مجذوب دشمن می‌یابد.

حمایت دولت های غربی از حرکت های منورالفکرانه، موجب شد تا بسیاری از درباریان، پیوند به این نیرو را به لحاظ برخورداری از قدرت های خارجی، وسیله ای برای ارتقای موقعیت اجتماعی خود بدانند؛ این مسئله در کنار عامل دیگر که همان برخورد بیش تر درباریان با مظاهر تمدن غربی است، سبب توسعه ی اندیشه های منورالفکرانه در میان آن ها گردید. البته این نوع گرایش که با انگیزه ی تأمین قدرت فردی افراد پدید می آید، در جهت اقتدار و حفظ ساختار رسمی دربار و استبداد عمل نمی کند. عواملی که برای جذب درباریان و رجال سیاسی به قدرت مهاجم غرب وجود دارد، مرگ و زوال استبداد را حتمی و بلکه چندان سریع می گرداند که فرصت مرثیه را نیز برای آن باقی نمی گذارد. در این میان کسانی حق حیات می یابند که با پشت کردن به ساختار استبدادی گذشته به سوی غرب پر می کشند و این پرواز که اغلب به سوی ظاهری ترین ابعاد غرب است، منحطترین شکل پرواز به سوی ابعاد و لایه های عمیق تر باشد، جامعه به گونه ای جدی تر با غرب متحد و هم آهنگ می شود و در هر دو حال آنچه جایگزین می شود، جز غرب و مقتضیات آن نخواهد بود. هر یک از عناصر استبداد که شامه ی ادراک این معنا را داشته باشند، با هم سازی خود در نظام اجتماعی جدیدی که انتظار می رود، موقعیت آینده ی خود را علی رغم در هم شکستن استبداد سابق حفظ می کند و هر کس از جمله شخص شاه اگر این معنا را نیک در نیابد، در واقع بر مرگ و نابودی خود پای می فشارد.

نظام اجتماعی جدید با همه ی تفاوتی که با نظام گذشته دارد، عنادی با افراد نظام سابق ندارد؛ بلکه اصلی ترین عناصر نظام سابق را جذب و هضم می کند و

اگر جذب از راه های مسالمت آمیز به ثمر نرسد، درگیری و نزاع نظامی را به گونه ای محدود به همراه خواهد داشت.

نیروی استبداد در برابر امواج اجتماعی نوینی که از غرب هجوم می آورد، چندان شکننده و ضعیف است که استحاله و تبدیل آن هرگز یک مقاومت و ستیز جدی را به دنبال ندارد؛ زیرا عناصری که وظیفه ی حراست از این نیرو را بر عهده دارند و در متن این نیرو هستند، خود قبل از دیگران جذب نیروی رقیب می شوند.

نیروی جدید با استفاده از موقعیت و نفوذی که در نظام پیشین داشته است و با در دست گرفتن اهرم های سیاسی لازم، هر گونه مقاومت برخی از دولت مردان را با حرکت هایی؛ نظیر کودتا که توسط یکی از شاهزادگان، یا افراد با نفوذ سیاسی انجام می شود، در هم می شکند. آن قدر شاهزاده و دولت مرد منور الفکر و لژ نشین در دربار قاجار حضور دارد که برای جایگزینی ناگزیر از رقابت هستند.

نظام اجتماعی نوینی که با روی کار آمدن منورالفکران پدید می آید، بدون شک ساختار سیاسی، اقتصادی و نظامی و نیز در فاصله ای نه چندان طولانی ابعاد فکری و فرهنگی جامعه را در سطح گسترده تغییر می دهد. این تغییرات، به دلیل این که از راه قدرت سیاسی جامعه و با حمایت دولت های مسلط غربی به انجام می رسد، فاقد پایگاه مردمی است و همین مسئله جامعه را برای تنش های اجتماعی جدید آماده می کند.

فقدان تفکر که با شیفتگی به مظاهر مادی غرب و تقلید از آن همراه است، فرصتی برای اندیشه در ساخت اجتماعی موجود و تنش های مستتر در آن باقی نمی گذارد. منورالفکران که سطحی ترین بعد غرب، هستی و اندیشه ی آنان را

تسخیر کرده است، به همان مقدار که دیر با غرب آشنا شده اند، زود آرزوی رسیدن به آن را می کنند و خواسته یا ناخواسته با اهرم های سیاسی نظامی و حمایت های جهانی در ردیف کارگزاران نظام جهانی سلطه در می آیند.

تقلید و تبعیت از برنامه هایی که توسط دول ذی نفوذ دیکته شد، گذشته از نسبتی که این تغییرات با عادت ها، آداب و رسوم یا سنت های موجود در جامعه دارد، گذر به سوی کشورهای غربی را به دنبال نمی آورد؛ بلکه جامعه ای را به ارمغان می آورد که با رانده شدن از مواضع پیشین، از رسیدن به آنچه که در نگاه به آن کوشیده، باز مانده است.

وصول به غرب مسیری را طلب می کند که نه برای تأمین نیازهای روزمره ی کشورهای غیر غربی سازمان یابد؛ البته منورالفکران در دهه های نخستین به دلیل بیگانگی با مبانی تمدن غرب از ادراک این مسیر ناتوان بودند. آنان با در دست داشتن حاکمیت سیاسی و مدیریت اجتماعی، در خدمت مطامع اقتصادی و سیاسی غرب، برای زودتر رسیدن به سرابی که در پیش دارند به تغییر در همه ی ابعاد اجتماعی دست می یازند، و جامعه ای که بر فرض از سنت و یقین دینی بی بهره باشد، لااقل به شیوه ی پیشین زیست خود عادت دارد، این تغییر را تاب نمی آورد و اگر بر فرض هم به این تغییرات گردن نهد، در نظام اقتصادی، سیاسی و فرهنگی پدید آمده، هم آهنگی لازم ایجاد نمی شود و در نتیجه تنش های بالقوه ای که وجود دارد به سرعت ظاهر می گردد. منورالفکران برای غلبه بر این ناسازگاری ها که ناشی از نبود تفکر است، وسیله ای جز زور در اختیار ندارند. بدین ترتیب حاکمیت آن ها، نه تنها در ایران بلکه در کشورهای جهان سوم به سوی استبدادی جدید گام بر می دارد.

استبداد منورالفکری بر خلاف استبداد پیشین، متکی بر روابط و مناسبات ایل، عشیره، قبیله و طایفه نیست و قدرت آن نیز برآیند قدرت های داخلی جامعه نمی باشد؛ بلکه متکی بر امواج نظامی، سیاسی و فرهنگی نوینی است که با حضور مستقیم، یا غیر مستقیم غرب در کشورهای جهان سوم پدید می آید و قدرت آن نیز برآیند قدرت های مسلط جهانی است که از رقابت های موجود بین آن ها پدید می آید.

جایگزینی استبداد استعماری به جای استبداد تاریخی ایل، با آن که با تحولی بنیادین و ساختاری در جامعه همراه است و به این لحاظ انقلابی اجتماعی را سبب می شود؛ ولی این تحول بر اساس آنچه بیان شد از یک تغییر فراگیر مردمی در سطح گسترده ی اجتماع آغاز نمی شود، بلکه با پیدایش منورالفکری در سطح کارگزاران، رجال سیاسی، دولت مردان، اشراف و خوانین جامعه ی قدیم پدید می آید؛ این تغییر می تواند بدون خشونت و از طریق درباریان و یا با خشونت های محدود در چهار چوب توطئه های سیاسی و یا کودتا پدید آید؛ پس منورالفکران در رقابت با استبداد مرسوم مشکل چندانی ندارند؛ اما این تغییر و تبدیل در ایران از تحلیل فوق که از مقایسه ی دو نیروی استبداد و منورالفکری پدید آمد، تبعیت نمی کند. در ایران این تغییر و جایگزینی با بیش از پنج دهه درگیری و با تحولاتی مردمی و فراگیر همراه بود؛ به طوری که از سال 1250 ه. ش که میرزا حسین خان سپهسالار قرار داد رویترا منعقد کرد، تا پی آمدهای قرارداد 1919 و ثوق الدوله که به کودتای 1299 ه. ش و اقتدار رضاخان انجامید، نیم سده می گذرد و در این فاصله حوادث اجتماعی عظیمی، چون جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه پدید آمد، حال آن که در همین فاصله برخی از کشورهای خاور دور، به سرعت خط و مشی آینده ی خود را برای

وصول به غرب بدون آن که کم ترین تنش های اجتماعی را به همراه داشته باشد، ترسیم کردند و مسیر زیادی از آن را نیز پیمودند.

دلیل مسئله ی فوق این است که ایران در این مقطع، فقط جایگاه دو نیروی دربار و منورالفکری نیست و نیروی دیگری که به نام نیروی مذهبی نیز حضور دارد. موقعیت نیروی مذهبی که در دوران قاجار به شرحی که در فصل اول گذشت به گونه ای بود که انتظار جایگزینی آن به جای نیروی دربار می رفت؛ بنابراین حاکمیت سیاسی قاجار در رقابت با دو نیروی دیگر قدرت دوام نداشت رقابت در حقیقت بین دو نیروی مذهبی و منورالفکری بود.

2-2- دو نیروی مذهبی و منورالفکری

نیروی مذهبی با نیروی منورالفکری تفاوت های آشکاری بود که به برخی اشاره می شود: اول: پایگاه منورالفکران بیش تر در میان اشراف، درباریان و مستبدان سابق و لژنشینانی است که علاوه بر امکان برخورد و آشنایی با غرب، بیش تر به تمتعات مادی مادی توجه دارند و کم تر با حقایق و معانی مذهبی و دینی مأنوس هستند؛ در حالی که نیروی مذهبی بیش تر در بین عالمان دینی، شهروندان معمولی و یا روستاییانی است که به دلیل آشنایی با مبانی اعتقادی و معارف مذهبی کم تر در معرض جاذبه های مادی غرب قرار می گیرند.

دوم: منورالفکران سر ستیز با غرب ندارند؛ این حقیقت در سال های آغاز پیدایش منورالفکری بر غالب آنان صادق است؛ ولی در سال های بعد؛ یعنی بعد از آن که ماهیت آرمانی جامعه ی منورالفکری چهره ی استعماری خود را آشکار کرد و آشفتگی های اجتماعی و تنش های متناسب با خود را ظاهر ساخت، ستیز با یک بعد غرب برای وصول به ابعاد دیگر آن از ناحیه ی

منورالفکران که از آن پس خود را روشنفکر خواهند نامید شکل می گیرد؛ ولی این ستیز نیز بنیادین و فراگیر نیست. تیغ منورالفکران متوجه دو نیرو است: یکی استبداد است که در مقابل منورالفکران ضعیف تر از آن است که نیاز به استفاده از خشونت در برابر آن باشد. لبه ی دیگر تیغ متوجه نیروی مذهبی است؛ اما نیروی مذهبی از آغاز با دو شمشیر می جنگد؛ یکی از این دو شمشیر متوجه استبداد داخلی و دیگری متوجه استعمار خارجی است و از این دو آن نیام که بر اجنبی کشیده می شود، قوی تر و سنگین تر است؛ به همین دلیل هرگاه درگیری با استعمار خارجی، متوقف بر همکاری با والیان فاسق باشد، نیروی مذهبی ناگزیر به این همکاری تن می دهد.

شاهد این مطلب، فتاوا و احکام کاشف الغطاء و میرزای قمی و همراهی نیروی مذهبی در جنگ های ایران و روس است که از افتخارات جاوید پایمردی در رویارویی با قدرت های بزرگ جهانی آن روزگار است.

حضور نفوذ خزنده ی منورالفکران در دربار که ناشی از خصلت آسیب پذیری دربار نسبت به این نیرو بود، به تدریج دو رقیب نیروی مذهبی را در هدفی واحد گرد و مقابله با استعمار که در آغاز همکاری های نیروی مذهبی با دربار قاجار را توجیه می کرد، در نهایت به درگیری نیروی مذهبی با دربار کشیده شد. شاهد این مدعا، اوج گیری مبارزات نیروی مذهبی با دربار در زمان تسلیم دربار در برابر نفوذ خارجی بود؛ قتل گریبایدوف، مخالفت ملاعلی کنی با قرارداد رویترو و جنبش تنباکو که اوج حرکت های مذهبی در آن زمان است، همه در مواقعی است که گرایش و یا سازش دربار با استعمار غرب آشکار شده است.

نیروی مذهبی در دوران قاجار در حالی که اوج اقتدار سیاسی بود، با شدت بخشیدن به حملات خود نسبت به استبداد که محل نفوذ عناصر منورالفکر؛ نظیر میرزا حسین خان سپهسالار و جایگاه اجرای سیاست های روس و انگلیس شده بود، قصد مبارزه با مشکلاتی را داشت که بسیاری از آن ها از ناحیه ی قدرت های خارجی ایجاد می شد. نیروی مذهبی در پی اجرای احکام و قوانین اسلام و رعایت عدالت اسلامی و کاستن هر چه بیش تر قدرت شاه بود و حتی در مواردی که قدرت اظهار می یافت، حذف شاه و نظام استبدادی را به نفع حاکمیت دینی درخواست می کرد. اولین بار که علمای تهران و حضرت عبدالعظیم به تحصن نشستند، با گرفتن وعده ی عزل عین الدوله و برقراری عدالت خانه به تحصن خاتمه دادند. و بعد از آن که عین الدوله از تأسیس عدالت خانه سرباز زد، مردم به عنوان اعتراض در مسجد گرد آمدند و در طی یک درگیری چند نفر کشته شدند؛ پس از آن علما تصمیم مهاجرت به قم گرفتند که از آن به مهاجرت کبری یاد شده است.

بدون شک بعد مردمی حرکت، که به صورت فراگیر در شهرهای ایران شکل گرفته بود، توسط روحانیت که در مرکز نیروی مذهبی قرار داشت، تأمین می شد. نقشی که تلگراف های مراجع نجف در بسیج مردمی نهضت مشروطیت ایفا کردند موجب شد تا انقلاب مشروطیت را از دیدگاه وسائط ارتباط جمعی، انقلاب تلگراف نیز بنامند. آیت الله آخوند خراسانی از مراجع طراز اول تشیع، در صف مقدم این حرکت قرار داشت و دیگر مراجع و بزرگان نجف؛ از قبیل آیت الله مازندرانی و آیت الله نائینی از همراهان او در این مسیر بودند. آیت الله نائینی آن چنان که مشهور است بیش از ده سال حوزه ی درس خود را در نجف اشرف تعطیل کرد و تمام وقت خود را به مسائل اجتماعی ایران اختصاص داد.

در تهران نیز روحانی توانمند، شیخ فضل الله نوری و دیگران در ردیف رهبران حرکت قرار گرفتند.

نیروی مذهبی با حضور مرجعیت و احکام دینی آنان، برای تحقق عدالت خانه از همان امکانات و ابزارهایی استفاده کرد که در جنبش تنباکو به کار گرفته بود و لازمه‌ی آن نیز همراهی گسترده‌ی مردم بود؛ ولی این قیام بر خلاف جنبش تنباکو، علی‌رغم پیروزی نخستین خود مدتی به طول انجامید و در نهایت نیز به نتیجه‌ی مورد نظر نرسید؛ دلیل این مسئله ورود نیروی منورالفکری به این جنبش و تحمیل دیدگاه‌های خود بر آن بود. با مهاجرت کبرا، تهران قرار و آرامش خود را از دست داد؛ همراه با آن سفارت انگلیس درهای خود را به روی مخالفان دولت جهت تحصن باز کرد. در سفارت اصناف و گروه‌های مختلف، با شعارها و انگیزه‌های مذهبی به مدت یک ماه جمع شدند و منورالفکران از این فرصت استفاده کردند و لفظ کنستیتوسیون و سپس لفظ مشروطه را به عنوان هدف جنبش مطرح کردند.

تحصص کنندگان در نامه‌ای که در روزهای اول 27 جمادی الاولی سنه 1324 به شاه نوشتند، وجود عدالت خانه‌ای را تقاضا کرده بودند که قانون محمدی یا احمدی در آن اجرا شود؛ اجرای این درخواست حضور جدی‌تر دین را در صحنه‌ی سیاست تضمین می‌کرد. در قسمتی از آن نامه آمده است:

... استدعای رعایا که نوامیس و عیال پادشاه اند، آن است که مجلس، معدلتی که حاوی بر اجرای احکام قانون محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و مشتمل است بر حفظ نفوس و اموال و اعراض و دماء مسلمین و امنیت دوستان محمد و آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اقامه شود که اجرای آن اجرای احکام محمدی و فرمایشات پادشاه که تمام ما خود از قانون احمدی است. دانایان به طریقه‌ی شرع احمدی و امنای

پادشاه که در درستی و راستی علی بن یقظین وقت و عقلای والامقام که تمام دولت خواه، محمدی مذهب و علوی مشرب و خداجو هستند، باشند تا احکام نازل از ساحت قدس و مقام احدیت حضرت پروردگار و قوانین وارده در قرآن را که تماما پاره ی تن و فلذه کبد رسول الله هست که خون مظلوم ابی عبدالله الحسین به جهت ابقای آن ریخته شده است اجرا بدارند...⁽¹⁵⁴⁾

متحصنین ابتدا از شرع احمدی و سنت محمدی سخن می گویند؛ اما به تدریج با تأثیر روح منورالفکری خواسته ها دگرگون شده و مضامین فرهنگ غربی در درخواست ها اضافه می شود. در سفارت نظارت علما وجود نداشت و عمدتاً طلاب بودند که دخالتی در این کار نمی توانستند داشته باشند؛ در واقع سفارت تبدیل شد به محلی برای ترویج فرهنگ جدید و مفاهیم آن و در این کار نه تنها منورالفکرها بلکه کاردار سفارت و همسرش نیز دخالت داشتند.⁽¹⁵⁵⁾

منورالفکران، هرگز بدون حضور مرجعیت شیعه و بدون استفاده از شعارهای مذهبی قدرت بسیج مردمی را نداشتند؛ ولی به دلیل نفوذی که در دربار داشتند، برای رسیدن به مقاصد خود به یک حرکت فراگیر مردمی نیاز نداشتند، چرا که آنچه آن ها می خواستند، با حمایت سفارت خانه های دول خارجی تأمین می شد؛ ولی حرکت مردمی، آن ها و حتی سفارت خانه های خارجی را ناگزیر از همراهی کرد. نیروی مذهبی در اوج درگیری با استبداد، بدون توجه به اهداف منورالفکران و به دلیل ناآشنا بودن به تفاوت و امتیاز جوهری که بین آرمان های دینی و منورالفکرانه ی غربی بود، این همراهی را غنیمت شمردند و با سکوت از کنار آن گذشتند و گاه نیز شعارها و اغراض سیاسی آنان را در چهارچوب نگرش اسلامی خود توجیه و تفسیر کردند؛ این توجیحات که از سر بی توجهی به منورالفکران برای معتقدان به مذهب نقش عمده ای داشت و در

نتیجه فرصت مناسبی برای توسعه و بسط تدریجی اندیشه های منورالفکرانه در میان گروه های مردم ایجاد کرد.

سفیر انگلیس و منورالفکران که بر حذف نام اسلامی از مجلس شورا و قرارداد لفظ ملی به جای آن اصرار می ورزیدند، به هویت غیر دینی آنچه که می خواستند، آگاه بودند منورالفکران به دلیل موقعیت اجتماعی خود، در صف مقدم آشنایی با غرب قرار داشتند و قبل از دیگران امتیاز خود را که متاثر از غرب بودند با عالمان و رهبران دینی در می یافتند؛ برخی از آن ها، چون ملکم خان، یا مستشارالدوله، از آشکار کردن این مغایرت پروا داشتند و درصدد آن بر می آمدند تا مفاهیم لائیک را در لفافه ی دین عرضه دارند؛ برخی نیز چون آخوند زاده، این تلاش را ناکام می خواندند. دیگر گروه های اجتماعی و از جمله عالمان دینی بیش تر به وساطت منورالفکران با غرب آشنا می شدند؛ آن ها بدون آشنایی کامل نسبت به هویت منورالفکران، بسیاری از حرکت های دربار را که تحت تأثیر و نفوذ اندیشه های منورالفکران شکل می گرفت، به استبداد شخص شاه نسبت می دادند و راه حل همه ی مشکلات را در مهار کردن آن می دانستند و با غنیمت شمردن همراهی منورالفکران در مبارزه با دربار، شعارها و دیدگاه های آنان را توجیه دینی می کردند و بدین ترتیب توجیه دینی منورالفکران به موازات توجیه منورالفکرانه ی دین شکل می گرفت.

توجیه منورالفکرانه ی دین، کار منورالفکرانی بود که آیات قرآنی و مفاهیم دینی را، موافق با مقاصد منورالفکرانه ی خود تفسیر و معنا می کردند؛ به عنوان مثال، آزادگی دینی و برادری اسلامی و هم چنین برابری همگان در برابر شریعت الهی را که مفاهیم دینی بود معادل شعارهای سه گانه ی ماسونی؛ یعنی

آزادی، برادری و برابری قرار می دادند و نیز آیه ی شورا و نظایر آن را دلیل منشاء حق بودن مردم می شمردند؛ ولی توجیه دینی منورالفکری کار عالمانی بود که خوش بینانه و با تسامح به گفته ی منورالفکران گوش می دادند و عبارات آن ها را با مفاهیم دینی توجیه و تفسیر می کردند.

رهبران دینی مشروطیت پس از بازگشت پیروزمندانه از قم، در برخورد با اصطلاحات و شعارهای جدیدی که در این فاصله بین مردم القا شده بود و به دیگر شهرها نیز سرایت کرده بود، به توجیه دینی آن پرداختند و مشروطه را همان تقید و مشروط کردن استبداد به ضوابط و احکام شرعی دانستند و آثاری در تبیین وجه شرعی دفاع از مشروطیت تدوین کردند؛ و مدار اصلی این تلاش ها چیزی جز ضرورت و وجوب کنترل ظلم نیست. برجسته ترین اثر در این مقطع، کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملّه است که از سوی حوزه ی علمیه ی نجف توسط محقق نائینی رحمه الله علیه نوشته می شود. میرزای نائینی دلیل عمده ای را که در این امر برای دفاع از مشروطه بیان می کند، ضرورت کنترل ظلم به قدر میسر است؛ به این معنا که اگر ما قادر نیستیم حاکمیت الهی را آن چنان که بایسته و شایسته است، محقق گردانیم، دلیلی بر کنترل نکردن قدرت شاه، تا آن جا که ممکن است، نداریم؛ بلکه به قدر وسع موظف به تحقق عدالت هستیم.

مبارزه ای که نیروی مذهبی در این مقطع از تاریخ مشروطیت، برای کنترل استبداد انجام می دهد و بسیجی که با توجه به پایگاه مردمی خود در شهرهای مختلف ایجاد می کند، از برجسته ترین فرازهای مبارزات نیروی مذهبی در طول تاریخ حیات اجتماعی خود است؛ ولی نکته ای که از آن غافل شدند، عدم رضایت منورالفکران به این مقدار از اقدام و به تفسیر و توجیهی است که آنان از مشروطه می کنند. رضایت منورالفکران آن چنان که در آینده ای نه چندان دور

مشاهده شد تنها در صورت حذف همه ی احکام الهی و تحقق مجلسی برآورده می شد که به تقلید از مجالس فرنگی و بر اساس ضوابط بشری به تدوین قانون و اجرای آن پردازد.

کسانی که به توجیه دینی منورالفکری پرداختند، از این نکته نیز غافل شدند که تلاش های آنان برای توجیه شرعی شعارها و آرمان های منورالفکران، فایده ای جز پوشش دادن به آنان جهت نفوذ در میان نیروی مذهبی و دامن زدن به پریشانی فرهنگی و آشفتگی فکری اجتماع ندارد. در آن زمان؛ یعنی در هنگام بسط التقاط، نه تنها زمینه ی شناخت دوست و دشمن از بین رفت، بلکه راه برای شناخت خود نیز باقی نماند و منورالفکران در این شرایط فکری و فرهنگی با استفاده از پوشش های موجود ابتدا به حذف حریفان آگاه و از آن پس به قتل رقیبان غافل پرداختند.

2-3- با شیخ فضل الله نوری تا پای دار

اولین کسی که در میان نیروی مذهبی متوجه هویت ضد دینی منورالفکری شد، شیخ فضل الله نوری است که در علوم عقلی و نقلی سرآمد دیگر روحانیونی بود که در تهران به سر می بردند. او پس از آن که ترجمه ی قانون اساسی بلژیک را توسط چند تن از منورالفکران، از جمله تقی زاده و مشیر الدوله مشاهده کرد و نیز با اندیشه ی آن ها در مجالسی که برای تدوین متمم قانون اساسی تشکیل می شد، آشنا شد کوشید تا با طرح عنوان مشروطه ی مشروعه مشروطه را که شعاری فراگیر شده بود، در محدوده ی شرع کنترل کند و با تلاش های او بود که در متمم قانون اساسی علی رغم همه ی مخالفت ها این اصل اضافه شد:

باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه ی اسلام و قوانین موضوعه ی خیر الانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده ی علمای اعلام دام الله برکات وجودهم بوده و هست؛ لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کم تر از پنج نفر باشند از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام، مراجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما، که دارای صفات مذکور باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند. پنج نفر از آن ها را یا بیش تر به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده، به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می شود به دقت مذاکره و غوررسی نموده؛ هر یک از آن ها مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه ی اسلام داشته باشد، طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و راءی این هیئت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود. (156)

پایمردی شیخ فضل الله بر مشروعیت حرکت اجتماعی ای که واقع شده بود، منورالفکران را به صف آراییی در برابر او واداشت. ضیاء الدین دری درباره ی علت رویارویی شیخ فضل الله با مشروطه خواهان و دشمنی آن ها با او می گوید:

عرض کردم می خواهم علت موافقت اولیه ی حضرت عالی را با مشروطه و جهت این مخالفت ثانویه را بدانم، دیدم این مرد محترم اشک در چشمانش حلقه زد و گفت: من و الله با مشروطه مخالفت ندارم، با اشخاص بی دین و فرقه ی ضاله و مضله مخالفم که می خواهند به مذهب اسلام لطمه وارد بیاورند، روزنامه

ها را لابد خوانده اید و می خوانید که چگونه به انبیا و اولیا توهین می کنند و حرف های کفرآمیز می زنند، من عین همین حرف ها را در کمیسیون های مجلس از بعضی شنیدم از خوف آن که مبادا قوانین مخالف شریعت اسلام وضع کنند، خواستم از این کار جلوگیری کنم؛ لذا آن لایحه را نوشتم تمام دشمنی ها از همان لایحه سرچشمه گرفته است. (157)

شیخ فضل الله در جایی دیگر می گوید:

ایها الناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستیم؛ بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می دانم؛ زیرا که علمای بزرگ که در مجاور عتبات عالیات و سایر ممالک هستند هیچ یک همراه نبودند و همه را به اقامه ی دلایل و براهین، من همراه کردم؛ از خود آقایان عظام می توانید این مطلب را جویا شوید. الان هم من همان هستم که بودم، تغییری در مقصد و تجددی در رأی من به هم نرسیده است، صریحا می گویم، همه بشنوید و به غایبین برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می خواهم که عموم مسلمانان آن را می خواهند؛ به این معنا که البته عموم مسلمانان مجلسی می خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و بر خلاف قرآن و بر خلاف شریعت محمدی و بر خلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد، من هم چنین مجلسی می خواهم؛ پس من و عموم مسلمین بر یک رأی هستیم. اختلاف میانه ی ما و لا مذهب ها است که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند، طرف من و کافه ی مسلمین این ها واقع شده اند و شب و روز در تلاش و تک و دو هستند که بر مسلمانان این فقره را مشتبه کنند و نگذارند که ملتفت و متنبه بشوند که من و آن ها همگی هم رأی و همراه هستیم و اختلافی نداریم. (158)

شیخ فضل الله نوری در کلام خود به نکته ای اشاره می کند و آن تلاش منورالفکران برای اختفای هویت غیر دینی، یا ضد دینی خود است و نیز کوشش آن ها برای پوشش گرفتن از بخش دیگری از نیروی مذهبی است که هنوز حساسیت لازم را نسبت به نیروی رقیب به دست نیاورده اند.

شیخ فضل الله نوری که خود را از پیش تازان مبارزه با استبداد است و در جنبش تنباکو به عنوان نماینده ی میرزا، نقش اول را در ایران ایفا می کرد؛ علاوه بر اقداماتی که در جهت کنترل حرکت منورالفکری انجام داد، نظیر تلاش برای تصویب لایحه ی مذکور؛ در جهت انتقال احساس خود و بیداری و آگاهی رهبران مذهبی نسبت به خطر بالفعلی که اساس اسلام را تهدید می کرد، کوشش بسیار کرد. او با ترسیم حقیقت شعارهایی که در لژهای ماسونی تعلیم داده می شد و با بازگو کردن خطر آن ها، به آگاهی و همراهی تمام نیروی مذهبی امیدوار بود؛ در بخش هایی از اعلامیه ای که به هنگام تحصن در زاویه ی عبدالعظیم (جمادی الثانی 1324 ه. ق) انتشار یافت، در ترسیم وضعیت موجود آمده است :

همین که مذاکرات مجلس شروع شد و عناوین دائر به اصل مشروطیت و حدود آن به میان آمد و از اثنای نطق ها و لوایح و جراید، اموری به ظهور رسید که هیچ کس منتظر نبود و زائد الوصف مایه ی وحشت و حیرت رؤ سای روحانی و ائمه جماعات و قاطبه ی مقدسین و متدینین شد؛ از آن جمله در منشور سلطانی که نوشته بود: مجلس شورای ملی اسلامی، دیدیم لفظ اسلامی گم شد و رفت... در مجلس در حضور هزار نفر بلکه بیش تر صریحا گفتند ما مشروعه نمی خواهیم... روزنامه ها و شب نامه ها پیدا شد، اکثر مشتمل بر سب علمای اعلام و طعن در احکام اسلام و این که باید در دین شریعت تصرفات

کرد و فروعی از آن را تغییر داده، تبدیل به احسن و انسب نمود و آن قوانینی که به مقتضای یک هزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است، باید همه را با اوضاع و احوال مقتضیات امروز مطابق ساخت؛ از قبیل اباحه ی مسکرات و اشاعه ی فاحشه خانه و..... و این که افکار و گفتار رسول مختار ﷺ العیاذ بالله از روی بخار خوراکی های اعراب بوده است؛ مثل شیر شتر و گوشت سوسمار و این که امروز در فرنگستان فیلسوف ها هستند که خیلی از انبیا بر مسلمین آگاه تر و داناتر و بزرگ تر و..... اگر این مردم وحشی و بربری نبودند، این همه گوسفند و گاو و شتر در عید قربان نمی کشتند و قیمت آن را صرف پل سازی و راه پردازی می کردند و این که تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده، ذمی و مسلم خودشان متکافو باشند و با همدیگر در آمیزند و به یکدیگر زن بدهند و زن بگیرند. (زنده باد مساوات)

آن بازار شام، آن شیپور سلام، آن آتش بازی ها، آن ورود سفرا، آن عادیات خارجه و هورا کشیدن ها و آن همه کتیبه های زنده باد، زنده باد و زنده باد مساوات و برادری و برابری؛ می خواستند یک بار بنویسند: (زنده باد شریعت)، (زنده باد قرآن)، (زنده باد اسلام)؛ حقیقتا چشم خاتم انبیا روشن و خاطر خاتم اوصیا خرسند. (159)

در جای دیگر آمده است :

ناگهان دیده شد که روزنامه هایی به هم رسید، در تعداد بیش از هشتاد و شب نامه ها و اعلاناتی از این طرف و آن طرف، همه ی آن ها محتوی سخنان سخیف و کفریات گوناگون و هرزگی های رنگارنگ...

... در روزنامه ی صور اسرافیل، دین پیامبر را بازیچه قرار داده و در روزنامه ی کوکب دری آبا و اجداد خود را در عقاید و اعمال سابقه ابله و احمق یاد کرده و...

... در شب نامه امام زمان (عج) را موهوم نوشته... در روزنامه ی ندای وطن فاحشه خانه و شراب فروشی را برای مخارج تنظیمات بلدیه و تعمیرخانه لازم شمرده و در روزنامه ی تنبیه علمای مذهب جعفری را به صورت حیوانات کشیده و در روزنامه ی زشت و زیبا صورت پیغمبر ﷺ و محمد علی شاه را در دو صفحه کشیده و پیامبر را مقنن مملکت عربستان گفته و مخالف قرآن شده و در هر انجمنی فریاد زنده باد آزادی، برابری و برادری می زنند؛ وای بر شما مسلمانان که خواندن این روزنامه ها را مایه ی ترقیات و ادراک خود دانسته اید.

از جمله یک فصل از قانون های خارجه ترجمه کرده اند؛ این است که مطبوعات مطلقا آزاد است، این قانون با شریعت ما نمی سازد و لوایح مشتمل بر کفر و رد و سب علمای اسلام تماما در قانون قرآن ممنوع و حرام است. لا مذهب ها می خواهند در باز باشد تا این کارها را بتوان کرد. (160)

تلاش ها و روشنگری های شیخ فضل الله در آگاهی مرجعیت شیعه، علی رغم آن که رهبری مبارزه در نجف به سر می برد و از حضور در صف مقدم رویارویی و آشنایی مستقیم با شرایط اجتماعی محروم بود، در ابتدا بی اثر نبود؛ آیت الله آخوند خراسانی و مازندرانی در تلگرافی که جهت ابلاغ به مجلس به شیخ فضل الله نوری می فرستند، می نویسند:

ماده شریفه ی ابدیه که به موجب اخبار واصله در نظام نامه ی اساسی درج و قانونیت مواد سیاسییه و نحوها من الشرعیات را با موافقت شریعت مطهره منوط

نموده اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنداقه ی عصر، به گمان فاسد حریت این موقع را برای نشر زنداقه و الحاد مغنم و این اساس قویم را بدنام نموده، لازم است ماده ی ابدیه ی دیگر رفع این زنداقه و اجرای احکام الاهیة عز اسمہ بر آن ها و عدم شیوع منکرات درج شود تا به عون الله تعالی نتیجہ ی مقصود بر مجلس محترم مترتب و فرقه ی ضالہ ماء یوس و اشکالی مترتب نشود؛ انشاء الله تعالی. (161)

تلاش و به تعبیر شیخ فضل الله نوری تک و دو شبانه روزی منورالفکران سرانجام توانست ذهنیت نیروی مذهبی را نسبت به حوادث مشروطه آشفته سازد و آنان را از تشخیص ماهیت و حقیقت درگیری و نزاع باز دارد و در نتیجہ امکان تحرک هم آهنگ و مناسب را بر خلاف آنچه که در جنبش تنباکو گذشت از آن ها باز گیرد و این زمینه ی موفقیت منورالفکران را برخی از زمینه های اجتماعی فراهم ساخت؛ از آن جمله :

اول : نوظهور بودن جریان منورالفکری در جامعه ی ایران و محدود بودن آن به قشر خاصی از اشراف و رجال سیاسی، و در نتیجہ ناآشنایی رهبران مذهبی از پیشینه و بنیان های این جریان.

دوم : استقرار مرجعیت شیعه در خارج ایران - نجف اشرف و دور بودن آن از صحنه ی اصلی نزاع که به ناآشنایی آن ها نسبت به هویت نیروی رقیب بیش تر دامن می زد.

سوم : تصویر نیروی مذهبی و مرجعیت شیعه از طرفین نزاع، بیش تر به درگیری تاریخی مذهب با استبداد مرسوم محدود می شد؛ آن ها دربار قاجار را رویاروی با مردمی می دیدند که از ظلم دربار به اسلام پناه آورده بودند و از این حقیقت غافل بودند که ساختار پیشین استبداد در معرض تزلزل قرار گرفته

است و شاه دیگر در رقابت با نیروی مذهبی و نیروی جدید حریفی کار آمد نیست.

شیخ فضل الله ضعف و ناتوانی استبداد پیشین را در مقابل قدرت اجتماعی مذهب و نیز خطرهایی را که از ناحیه منورالفکران متوجه مذهب می شد، به خوبی احساس می کرد و درباری را که با عدالت خانه و اجرای احکام دینی کنترل شود، کم خطرتر از حاکمیتی می دانست که با حمایت از قدرت های خارجی، دین ستیزی آشکار، استراتژی حرکت آن می شد. منورالفکران این موضع گیری او را که نه به جهت دفاع از ظلم، بلکه برای رویارویی با آنها اتخاذ شده بود، به معنای حمایت از استبداد می دانستند و یا این گونه وانمود می کردند.

او که خود متوجه به این اتهام بود، در دفع این اتهام گفت: علمای اسلام مأمورند برای اجرای عدالت و جلوگیری از ظلم؛ چگونه من مخالف با عدالت و مروج ظلم می شوم⁽¹⁶²⁾

منورالفکران با استفاده از زمینه های اجتماعی یاد شده، رویارویی شیخ فضل الله با خود را به حمایت از استبداد ملحق می کردند و این سیاست منورالفکران که خود آگاه یا ناخودآگاه دنبال می شد، در میان بخشی از نیروی مذهبی کارگر افتاد و بدین ترتیب مانع موضع گیری واحد مرجعیت شیعه شد.

حادثه ناگواری که برای شیخ فضل الله اتفاق افتاده، این بود که مبارزه ی او با منورالفکری، با ستیز استبداد و منورالفکران قرین شده بود و حال آن که استبداد قاجار ضعیف تر از آن بود که بتواند در برابر نیروی منورالفکران تاب آورد و نبرد حقیقی در واقع بین نیروی مذهبی با منورالفکری بود؛ منورالفکران با استفاده ی زیرکانه از این مقارنت درگیری شیخ فضل الله با خود را ستیز او با

استبداد می خواندند و بلکه اغلب آن ها این مطلب را باور داشتند؛ زیرا آن ها قدرت تمیز بین استبداد با نیروی مذهبی را که صورتی منورالفکرانه پیدا نکرده و نیز توجیه منورالفکرانه نشده بود، نداشتند. از نظر منورالفکران هر چه که رنگ غرب نداشت و یا در برابر هجوم الگوهای غربی مقاومت می کرد، استبداد بود و آزادی همان چیزی بود که به تعبیر میرزا صالح شیرازی در ولایت آزادی دیده می شد.

تاریخ نشان می دهد که شیخ فضل الله صحنه ی نزاع و نیروهای درگیر در آن را بهتر از دیگر رهبران مذهبی و حتی بهتر از اغلب کسانی که در طیف های مختلف جریان منورالفکری جذب شده بودند، تشخیص داده است. آنچه که دیگران در فردای تاریخ ایران در آینه می دیدند، او در خشت خام احساس می کرد و کسانی که در متن مشروطه درگیری و رویارویی شیخ فضل الله با منورالفکران را تشخیص ندادند و عمل او را به مماشات در برابر استبداد قاجار تفسیر کردند و او را در مقابل حریف اصلی تنها گذاردند، بعد از شیخ خود نیز در مقابل همان دشمن که اینک قصد جان آن ها را کرده بود، به تنهایی از پای در آمدند و یا آن که به انزوا کشیده شدند و یا در آینده ای نه چندان دور، ناگزیر از مماشات با قدرت خونخواره ای شدند که به چیزی کم تر از حذف نام و یاد دین رضایت نمی داد.

شرایط پیچیده ای که جامعه ی ایران در رویارویی با غرب پیدا کرده بود، امکان شناخت صحیح دوست و دشمن و زمینه ی تمیز درست موقعیت را از نیروی مذهبی گرفته بود و توان عظیم این نیرو در پراکندگی و گاه رویارویی رهبران دینی که کنترل و محدودیت استبداد را وظیفه ی شرعی خود می دانستند، هرز می رفت.

توجه و تمرکز نظر رهبران دینی نسبت به استبداد تاریخی اشرافیت فاسد و تباه، برخی از رهبران دینی را از انحرافات نوینی که در حال تحقق بود، دور می داشت؛ به طوری که برای مقابله با استبداد همراهی با منورالفکران را ضروری می دانستند. این گروه از این حقیقت غافل بودند که بسیاری از مفاسد دهه های اخیر استبداد ناشی از نفوذ و حضور منورالفکرای در ارکان آن است.

شیخ فضل الله در چنین شرایطی با انتخاب آگاهانه ی شهادت، از هستی خود به عنوان آخرین وسیله برای افشای صورت و سیرت نیروی جدید استفاده کرد. او در روز 13 رجب سال 1327 ه. ق به پای دار برده شد و در آن جا با شاهد گرفتن خداوند خطاب به مردم گفت: خدایا تو خود شاهد باش که من آنچه را باید بگویم، به این مردم گفتم؛ خدایا خودت شاهد باش که در این دم آخر باز هم به این مردم می گویم که مؤسسين این اساس لا مذهبین هستند که مردم را فریب داده اند، این اساس مخالف اسلام است... محاکمه ی من و شما مردم بماند پیش پیغمبر اکرم محمد بن عبدالله ﷺ. (163)

و آن گاه که یوسف خان ارمنی عمامه را از سر او برداشت و به سوی مردم پرتاب کرد، او گفت:

از سر من این عمامه را برداشتند از سر همه بر خواهند داشت. (164)

آل احمد در عبارت گویای خود درباره ی بردار رفتن شیخ می نویسد: من نعلش آن بزرگوار را بر سردار همچون پرچمی می دانم که به علامت استیلای غرب زدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت برافراشته شد. (165)

بعد از اعدام شیخ فضل الله، منورالفکران مبارزه ی مستقیم خود را در جهت حذف بخش دیگری از نیروی مذهبی که تاکنون با عنوان مبارزه با استبداد به

دنبال پوشش گرفتن از آنان بودند، آغاز کردند، آن ها به نیکی می دانستند که این گروه نیز تحمل آرمان های آنان را ندارند.

2-4- از مشروطه تا کودتای 1299

دو عالم برجسته ی مذهبی، سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی با آن که نماینده نبودند، در مجلس حضور به هم می رساندند و نمایندگان مجلس برای نخستین بار در هنگام طرح تأسیس عدلیه و حذف قضاوت شرعی از سیستم قضایی کشور، حریم این دو روحانی را در هم شکستند؛ از کسانی که بر حذف قضاوت شرعی اصرار می ورزیدند: رئیس مجلس، مستشارالدوله و هم چنین تقی زاده و وثوق الدوله بودند.

بدیهی است که روحانیون بر اساس فقه قضایی شیعه هرگز نمی توانستند به تصویب اصولی از این قبیل که مسلمات فقه اسلامی را نادیده می انگاشت، تن دهند.

مقاومت سید عبدالله بهبهانی در برابر حرکت های تند این گروه از منورالفکران که حزب دموکرات عامیون را تشکیل دادند، به ترور او در سال 1328 ه. ق؛ یعنی یک سال پس از اعدام شیخ فضل الله، انجامید.

سید محمد طباطبایی نیز پس از این جریان از صحنه ی سیاست منزوی شد. اعدام شیخ فضل الله و حوادث بعد از آن، دیدگان نجف را متوجه روحانی ساخت نظیر آیت الله سید کاظم یزدی که از ناحیه ی حرکت های الحادی منورالفکران احساس خطر می کردند و به حمایت از شیخ فضل الله نوری می پرداختند و نیز آن بخش از مرجعیت و روحانیت؛ نظیر آخوند خراسانی و میرزای نائینی که تا آخرین لحظه به قصد مبارزه با استبداد به توجیه دینی

مشروطه پرداخته بودند، نسبت به راهی که می رفتند و کاری که انجام می دادند، دچار تردید شدند.

اولتیماتوم روسیه به دولت ایران در سال 1329 ه. ق و پیاده کردن نیرو در مناطق شمالی، مرجعیت شیعه را به عنوان رهبری سیاسی نیروی مذهبی، صرف نظر از حوادثی که در مشروطیت پیش آمده بود و علی رغم اختلافاتی که در داوری نسبت به مشروطیت داشتند، به گونه ای هم آهنگ و یک پارچه مقابل دولت روسیه قرار داد و آخوند خراسانی در رأس این حرکت قصد مهاجرت به ایران را کرد.

حضور مرجعیت شیعه در تهران، علاوه بر آن که تحرک نظامی فراگیری را در برابر دولت روسیه به وجود می آورد، موقعیتی را که منورالفکران بعد از مشروطه به دست آورده بودند، در معرض خطر قرار می داد؛ این خطر با شهادت آخوند خراسانی هنگامی که او قصد عزیمت به ایران را کرده، رفع شد. در بامداد هنگامی که حوزه ی علمیه ی نجف قصد همراهی با او را داشت، با جنازه ی او که به صورت مشکوکی جان سپرده بود، روبرو شد. مرجعیت شیعه که بعد از رحلت آخوند خراسانی هم چنان قصد عزیمت به ایران را داشت، با تلاش دولت مردان تهران و پایان یافتن تجاوز روسیه از حرکت باز ماند.

با مرگ آخوند خراسانی و ناتمام ماندن هجرت، آخرین مانع نیز که بعد از اعدام شیخ فضل الله در برابر منورالفکران بود، از بین رفت و بدین ترتیب در جریان مشروطه آن ها وارث استبداد پیشین شدند و روحانیونی که تا آخرین لحظات با احکام و فتاوی خود و با توجیه دینی مشروطیت به حمایت از آن برخاسته بودند، پس از رویارویی با واقعیتی که پدید آمده بود، راه خود را از آن

جدا کردند. میرزای نائینی نسخه های کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملة) را به دجله ریخت و حتی از دیدار هم رزمان خود در دوران مشروطه سرباز زد.

از آنچه درباره ی زمینه های پیدایش مشروطیت و نیروهای درگیر در آن بیان شد، نتیجه گرفته می شود که مشروطیت از آن جهت که شکل مرسوم استبداد را که متکی بر روابط ایلی و اشرافی دربار بود، دگرگون ساخت و به عبارتی نقطه ی عطفی در این دگرگونی بود، بدون شک یک انقلاب محسوب می شود.

نیروهایی که در جهت تخریب ساخت اجتماعی گذشته تلاش می کردند، دو نیروی مذهبی و منورالفکری بودند و نیرویی که از نظر سیاسی و قدرت اجتماعی جایگزین نیروی سابق شدت نیروی منورالفکری بود؛ بنابراین نظام اجتماعی نوینی که انتظار آن می رفت، نظامی مطابق با آرمان های منورالفکران غرب زده بود. منورالفکران از آن جا که اغلب با ظاهری ترین ابعاد فرهنگ و تمدن غرب که از طریق لژها تعلیم داده می شد، آشنا بودند، در حرکت به سوی غرب چیزی جز پست ترین چهره ی فرهنگ، سیاست و اقتصاد غرب را که خاص کشورهای استعمارزده است، به ارمغان نمی آوردند.

فرهنگ، سیاست و اقتصاد کشورهای استعمارزده هرگز در چهارچوب قدرت های داخلی قابل بررسی نیست؛ بلکه تابع مستقیمی از حرکت های سیاسی و اقتصادی کشورهای استعمارگر است، از این جهت وقایع سیاسی بعد از مشروطه در ارتباط مستقیم با موقعیت جهانی استعمار انگلیس و وضعیت همسایه ی شمالی ایران، روسیه و نیز موفقیت کلی کشورهای غربی در جنگ جهانی اول است.

انگلستان با کیاست و ظرافتی که در حمایت از مشروطه به کار برد، توانست در رقابت با دولت رقیب بیشترین نفوذ را در منورالفکران داشته باشد؛ و با این همه ضعف و قدرت انگلستان در قیاس با رقیبان اروپایی و نیز روسیه نقش تعیین کننده ای در چگونگی حضور او در کشورهای زیر نفوذ، به ویژه ایران داشت؛ نفوذ آلمان از طریق دولت عثمانی در جنگ جهانی اول در میان برخی از منورالفکرانی که طعم زهر سیاست روس و انگلیس را احساس کرده بودند، موقعیت دولت روس به عنوان رقیب خارجی و نیز توان نیروی مذهبی به عنوان عامل تعیین کننده ی درونی ایران، از موانع اصلی سلطه ی کامل سیاسی انگلستان در ایران بود. انگلستان در برخورد با این موانع، در دو دهه ی اول بعد از مشروطه، به گسترش اقتدار خود و حذف رقیبان از صحنه ی اجتماعی می پردازد.

برگ برنده ی دولت روسیه، قدرت نظامی او در همسایگی با ایران است؛ این قدرت به دلیل آشوب ها و تنش های اجتماعی درون روسیه که بعد از سال 1905م تا جنگ جهانی اول (1914) و از آن پس انقلاب اکتبر (1917) ادامه داشت، دچار تزلزل شد؛ به طوری که روسیه توان پیاده کردن نیرو در ایران را از دست داد.

بعد از جریان مشروطه نیروی مذهبی نیز با بسط منورالفکری، موقعیت برتر خود را در بین رجال سیاسی ایران از دست داد و مرجعیت شیعه که در نجف بود، به دلیل این که نتیجه ی بسیج های مردمی زمان مشروطیت را در خدمت اهداف سیاست مداران بی دین می دید، علی رغم قدرت قوی مردمی که هنوز از آن برخوردار بود، با احتیاط سنجیده و بخردانه ی خود حاضر به ایجاد موج جدیدی که قادر به پیش بینی و کنترل سرانجام آن نباشد، نشد.

با غیبت مرجعیت شیعه از رهبری سیاسی نیروی مذهبی، حرکت های مذهبی جامعه در عرض حرکت های منورالفکران موجود در قطب های مختلف سیاسی، یا نظامی ظاهر شد که در حد حرکت های فراگیر صدر مشروطیت نبود؛ از جمله این حرکت ها، حرکت سیاسی مدرس در تهران، حرکت نظامی میرزا کوچک خان در شمال ایران و مبارزه ی تنگستانی ها در جنوب است؛ ویژگی آشکار این حرکت ها، چهره ی ضد استعماری آن ها می باشد.

حضور مدرس در صحنه ی مبارزات پارلمانی مجلس و مقاومت او در برابر سیاست های مختلف دست نشاندگان دول مختلف و یا منورالفکران بی جهتی که فاقد دیدگاه های سیاسی ثابت بودند، قدرت شگفت سیاسی او را در بهره گیری از جناح های موجود، برای مقابله با خطرناک ترین جناحی که به سوی حاکمیت بخشیدن به سیاست مطلقه ی دولت انگلیس گام بر می داشت، به نمایش می گذارد.

دولت انگلیس با توجه به شرایط موجود برای تحکیم موقعیت خود، در سال 1907 بعد از درهم شکستن قدرت مرکزی قاجار و ضعف کامل آن، بدون آن که برای آن حسابی در نظر گرفته شود، قراردادی با روسیه در مورد تقسیم ایران بین دو منطقه ی نفوذ امضا کرد؛ پس از آن که در سال 1915 در قراردادی دیگر منطقه ی محدود بی طرف نیز حذف شد و ایران به صورت دو منطقه ی اشغالی و تحت تصرف قزاق های روسی و پلیس جنوب انگلستان در آمد.

بعد از جنگ جهانی اول و انقلاب بلشویکی 1917، شوروی سرگرم مسائل داخلی خود شد و انگلستان با استفاده از فرصت به دست آمده، کوشید تا از طریق قرارداد 1919 که به قرارداد وثوق الدوله معروف است، ایران را رسماً تحت الحمایه ی خود قرار دهد.

گفته های وثوق الدوله در توجیه قرارداد 1919، یادآور عبارات سلف او یعنی ملکم خان درباره ی لزوم واگذاری ایران به انگلستان است. مفاد این قرارداد به گونه ای بود که حتی کنگره ی صلح پاریس از پذیرفتن نمایندگان ایران، جهت تعیین خسارت های جنگ جهانی اول، سرباز زد و بیان داشت که ایران طبق این قرارداد دولت مستقلی نیست.

به مفاد این قرارداد، افسران ایرانی در ارتش ایران از درجه سروانی به بالاتر حق ترفیع نداشتند و این مسئله موجب خودکشی یکی از صاحب منصب های ایرانی گردید.

انزوای مرجعیت شیعه، گرچه تحرک فعال و گسترده ی نیروی مذهبی در ایران را دچار وقفه کرده بود؛ ولی حضور بالقوه ی این نیرو هم چنان ادامه داشت. و قرارداد 1919 بیش از همه حساسیت این نیرو را برانگیخت.

نفوذ اندیشه های مذهبی که مشروعیت دخالت اجنبی را خدشه دار می ساخت در بخش های مختلف اجتماعی، از جمله در طیف وسیعی از کسانی که در شرایط فرهنگی جدید در خدمت منورالفکران قرار می گرفتند و نیز استقامت و پایداری مدرس که از همه ی زمینه های سیاسی موجود در جهت مقابله با سلطه ی انگلیس استفاده می کرد؛ همه از جمله عوامل مذهبی بودند که نه تنها از تسلط کامل انگلیس بر سیاست و اقتصاد ایران، بلکه از بسط قدرت روس نیز در هنگام خطر مانع می شدند.

طرح قرارداد 1919 به دلیل این که استقلال سیاسی ایران را به طور آشکار در معرض نابودی قرار می داد، حساسیت مرجعیت شیعه را به گونه ای شدیدتر از آنچه که در مقابله ی با اولتیماتوم 1911 روسیه واقع شد، برانگیخت و بدین

ترتیب توان بالقوه ی نیروی مذهبی را در سطح وسیع و گسترده به جنبش کشانید.

مبارزه با قرارداد 1919 انگیزه ی مجددی بود که نیروی مذهبی را بار دیگر پس از یک دهه رکود نسبی در سطح مرجعیت، به طور همه جانبه و فراگیر به میدان کارزار کشانید. اجتماع علما و روحانیون نجف در کاظمین جهت بازداشتن شاه از اجرای قرارداد و مبارزه ی سر سخت مدرس و دیگر روحانیون در ایران که منجر به اعتراض فراگیر مردم با شعار مرده باد وثوق الدوله شده بود، انگلستان را متوجه خطر اصرار بر اجرای این قرارداد کرد.

دولت انگلیس که هم زمان نتیجه ی حضور مستقیم خود در عراق را که با مخالفت همگانی علمای شیعه و حکم جهاد آنان و در نهایت به انقلاب عشرون عراق منجر شد، مشاهده می کرد و جوانه های مقاومت مردم را در نهضت جنگل که ناشی از فرهنگ اسلامی آن ها بود و نیز تلخی زخم رزمندگان اسلام را در مقاومت دلیرانه ی مردم تنگستان در بدن خود احساس می کرد، با متوقف کردن قرارداد 1919، در جست و جوی راهی برآمد تا ضمن تأمین اهداف خود، حساسیت نیروی مذهبی را که متوجه استقلال جامعه ی شیعه ایران بود و هم چنین حساسیت قدرت های رقیب خارجی، خصوصا روسیه شوروی را بر نیانگیزاند.

خلاصه

با پیدایش منورالفکری، سه نیرو در جامعه ی ایران که بر اساس سه نوع معرفت و شناخت وحدت و انسجام یافته اند، رودرروی یکدیگر قرار می گیرند.

عواملی که برای جذب درباریان و کارگزاران سیاسی به قدرت مهاجم غرب وجود دارد، مرگ و زوال استبداد پیشین را حتمی و بلکه چندان سریع می‌گرداند که فرصت مرثیه را نیز برای آن باقی نمی‌گذارد.

منورالفکران که سطحی‌ترین بعد غرب، هستی و اندیشه‌ی آنان را تسخیر کرده است، به همان مقدار که دیر با غرب آشنا شده‌اند زود آرزوی رسیدن به آن را می‌کنند. آنان برای غلبه بر تنش‌هایی که در اثر فقدان تفکر پدید می‌آید، وسیله‌ای جز زور در اختیار ندارند و بدین ترتیب حاکمیت آن‌ها نه تنها در ایران، بلکه در کشورهای جهان سوم به سوی استبداد جدیدی گام برمی‌دارد. جایگزینی استبداد استعماری به جای استبداد تاریخی ایل، باتحول بنیادین و ساختاری جامعه همراه است.

منورالفکران در رقابت با استبداد مرسوم مشکل‌چندانی نداشتند؛ ولی وجود نیروی مذهبی در ایران و برخی عوامل دیگر موجب شد تا جایگزینی آن‌ها از سال 1250 ه. ش که قرارداد رویتز منعقد شد، تا پی‌آمدهای قرار داد 1919 که به کودتای 1299 ه. ش و اقتدار رضاخان انجامید، حدود نیم سده به طول انجامد.

حاکمیت سیاسی قاجار در رقابت با دو نیروی منورالفکری و مذهبی در حقیقت قدرت مقاومت و دوام نداشت و رقابت واقعی بین دو نیروی مذهبی و منورالفکری بود که به طور طبیعی و حتی ناخودآگاه با قوت تمام جریان داشت.

پایگاه منورالفکران بیش‌تر در میان اشراف، درباریان و مستبدان سابق و لژ نشینانی بود که علاوه بر امکان برخورد و آشنایی با غرب بیش‌تر به تمتعات مادی توجه داشتند و کم‌تر با حقایق و معانی مذهبی و دینی مأنوس بودند.

حضور و نفوذ خزنده ی منورالفکران در دربار که ناشی از خصلت آسیب پذیری دربار نسبت به این نیرو بود. در عمل دو رقیب نیروی مذهبی را در هدفی واحد گرد آورد و مقابله با استعمار که در آغاز همکاری های نیروی مذهبی با دربار قاجار را توجیه می کرد، در نهایت به درگیری نیروی مذهبی و دربار انجامید.

نیروی مذهبی بدون آشنایی کامل نسبت به هویت منورالفکران بسیاری از حرکت های دربار را که تحت تأثیر و نفوذ اندیشه های منورالفکران شکل می گرفت، به استبداد شخص شاه نسبت می داد و راه حل همه ی مشکلات را در مهار کردن آن می دانست و منورالفکران با استفاده از این غفلت در اوج درگیری نیروی مذهبی و استبداد بر فراز امواج مردمی حرکتی قرار گرفتند که مرجعیت شیعه با بسیج مردمی خود آن را ایجاد کرده بود.

برخی از رهبران دینی با غنیمت شمردن همراهی منورالفکران در مبارزه با دربار، شعارها و دیدگاه های آنان را توجیه می کردند و از این نکته غافل شدند که تلاش آن ها نتیجه ای جز پوشش دادن به منورالفکران جهت نفوذ در میان نیروی مذهبی و دامن زدن به پریشانی فرهنگی و آشفتگی فکری اجتماع ندارد. منورالفکران در این شرایط فکری و فرهنگی با استفاده از پوشش های موجود، ابتدا به حذف حریفان آگاه و پس از آن به قتل رقیبان غافل پرداختند.

اولین کسی که در میان نیروی مذهبی متوجه هویت ضد دینی منورالفکری شد، شیخ فضل الله نوری بود. پایمردی شیخ فضل الله بر مشروعیت حرکت اجتماعی ای که واقع شده بود، منورالفکران را به صف آرایی در برابر او واداشت.

کسانی که در متن مشروطه، درگیری و رویارویی شیخ فضل الله با منورالفکران را تشخیص ندادند و عمل او را به مماشات در برابر استبداد قاجار تفسیر می کردند و او را در مقابل حریف اصلی تنها گذاردند؛ بعد از شیخ خود نیز در مقابل همان دشمن که اینک قصد جان آن ها را کرده بود، به تنهایی از پای در آمدند و یا آن که به انزوا کشیده شدند و یا در آینده ای نه چندان دور ناگزیر از مماشات با قدرت خونخواره ای شدند که به چیزی کم تر از حذف نام و یاد دین رضایت نمی داد.

مشروطه از آن جهت که شکل مرسوم استبداد را که متکی بر روابط ایلی دربار بود دگرگون ساخت، یک انقلاب محسوب می شود و نیرویی که در این دگرگونی از نظر سیاسی و قدرت اجتماعی جایگزین نیروی سابق شد، نیروی منورالفکری بود.

مرجعیت شیعه که نتیجه ی بسیج های مردمی زمان مشروطیت را در خدمت اهداف سیاست مداران بی دین می دید، علی رغم قدرت قوی مردمی که هنوز از آن برخوردار بود با احتیاط سنجیده و بخردانه ی خود حاضر به ایجاد موج جدیدی که قادر به پیش بینی و کنترل سرانجام آن نباشد، نشد.

منورالفکران در حرکت به سوی غرب چیزی جز پست ترین چهره ی فرهنگ، سیاست و اقتصاد غرب را به ارمغان نمی آوردند. فرهنگ، سیاست و اقتصاد کشورهای استعمارزده تابع مستقیمی از حرکت های سیاسی و اقتصادی کشورهای استعمارگر است؛ از این جهت وقایع سیاسی بعد از مشروطه در ارتباط مستقیم با موقعیت جهانی استعمار انگلیس و وضعیت همسایه ی شمالی ایران روسیه و نیز موقعیت کلی کشورهای غربی در جنگ جهانی اول است.

طرح قرارداد 1919 به دلیل این که استقلال سیاسی ایران را به طور آشکار در معرض نابودی قرار می داد، حساسیت مرجعیت شیعه را به گونه ای شدیدتر از آنچه که در مقابله با اولتیماتوم 1911 روسیه واقع شد، برانگیخت و انگلیس با متوقف کردن قرارداد در جست و جوی راهی بر آمد تا ضمن تأمین اهداف خود، حساسیت نیروی مذهبی را که متوجه استقلال جامعه ی شیعی ایران بود و هم چنین حساسیت قدرت های رقیب خارجی خصوصا روسیه را بر نیانگیزاند.

3. نیروهای اجتماعی ایران در تاریخ بیست ساله

3-1- استبداد انگلیسی رضا خان

ایجاد یک دولت قدرتمند که ضمن تأمین هدف های دولت انگلستان از ظاهری مستقل برخوردار باشد، می توانست اهداف انگلستان را بدون آن که عوارض ناخوشایند قرارداد 1919 را در پی داشته باشد، تأمین کند.

سید ضیاء الدین طباطبایی که مدیریت یکی از نشریات تهران را برعهده داشت کاندیدایی بود که با همکاری یکی از عناصر نظامی مورد نظر انگلیس؛ یعنی رضا خان با کودتای 1299 ه. ش اولین گام را در جهت تشکیل قدرت مزبور برداشت. رضا خان به عنوان وزیر جنگ و شخص قدرتمند کابینه ی سید ضیاء مشهور به کابینه ی سیاه و کابینه های پس از آن تا سال 1304 ه. ش است، در طول این سال ها گام های لازم جهت استحکام قدرت رضا خان توسط انگلستان و وابستگان به آن برداشته شد، تا این که در نهایت با تغییر سلطنت قاجار، رضاخان به عنوان پادشاه ایران بر تخت سلطنت جلوس کرد و تا سال 1320 ه. ش با استبدادی قدرتمند و قوی به پادشاهی خود ادامه داد. در گذر اجمالی بر دوران بیست ساله ی رضا خان، علاوه بر تحلیل ویژگی های

قدرت استبدادی او، به تبیین وضعیت دو نیروی منورالفکری و مذهبی می پردازیم :

استبداد رضاخان علی رغم شباهت های ظاهری با استبداد قبل از مشروطه، هویتی مغایر با آن دارد. تفاوت بنیادین استبداد قبل و بعد از مشروطه در این است که استبداد قبل از مشروطه در چهار چوب روابط خوانین و اشراف شکل می گرفت؛ ولی استبداد جدید در قلمرو نظام سلطه ی استکبار جهانی و استعمار عمل می کرد، از این رو ابزار و عناصری که مبین چگونگی رشد، توسعه، یا تزلزل این دو استبداد می باشد، کاملاً با هم مغایر است.

خصوصیت دیگری که استبداد قبل و بعد از مشروطه را از هم متمایز می کند، مربوط به چگونگی برخورد آن ها با ایل و هم چنین دین است؛ استبداد قبل از مشروطه به دلیل جوشش از متن مناسبات ایلاتی، هرگز با مناسبات عشیره ای و ایلاتی ناسازگار نبود و اگر چه با یک قبیله، ایل و یا عشیره ای خاص ستیز می کرد، ولی این ستیز از حمایت های قبیله ای و عشیره ای دیگری برخوردار بود؛ بنابراین ایل ستیزی به گونه ای بنیادین در دستور کار و استراتژی آن قرار نمی گرفت؛ حال آن که استبداد جدید نه تنها در بنیاد خود متکی به قدرت های ایلات و عشایر نیست، بلکه در صدد خشکاندن قدرت های عشیره ای نیز بر می آید و ایل ستیزی استراتژی نظامی او را شکل می دهد. زیرا این استبداد به عنوان کارگزار استعمار، ریشه در قدرت های جهانی دارد و قدرت های داخلی خطرهای بالفعل، یا بالقوه ای هستند که ریشه کن کردن آن ها زمینه ی هر گونه مقاومتی را از بین می برد و امنیت لازم را برای گروه مهاجم فراهم می کند.

تخت قاپو کردن ایلات و منع کوچ آن ها که توسط رضاخان دنبال شد، در جهت فوق است؛ زیرا قدرت ایل در تحرک آن است و تا وقتی که در کوه به

نیلاق و قشلاق می پردازد. به دلیل تحرکی که دارد قابل کنترل نیست، در حالی که در حالت سکون به سادگی قابل کنترل است؛ به عبارت دیگر تخت قاپو کردن ایلات علاوه بر آن که مقاصد سیاسی و نظامی دولت رضاخان را تأمین می کرد، دارای برخی آثار اقتصادی نیز بود؛ این آثار به نوبه ی خود برای نظامی که در جهت نیازهای اقتصادی غرب گام بر می داشت، خالی از جاذبه نبود؛ زیرا اقتصاد ایران به دو بخش دامداری و کشاورزی تقسیم می شد و دامداری که با کوچ عشایر و ایلات پیوندی نزدیک داشت، به دلیل وضعیت جغرافیایی ایران نقش اول را دارا بود و منع از کوچ، این بخش از اقتصاد را از بین می برد.

مدرس آینده ی اقتصادی مسیری را که رضاخان دنبال می کند به این صورت می بیند: روزی خواهد رسید که برای شیر و پنبه و پشم و پوست که از صادرات مهم کنونی ماست، گردن ما به جانب خارجی کج باشد و دست حاجت به سوی آنان دراز کنیم. ⁽¹⁶⁶⁾

دین ستیزی آشکار، ویژگی دیگری است که استبداد بعد از مشروطه و از جمله استبداد رضاخانی را از استبداد قبل از مشروطه ممتاز می کند؛ استبداد خونین اگر چه هویت دینی نداشت و با نیروی مذهبی به عنوان یک رقیب عمل می کرد، ولی استراتژی آن ستیز مستقیم با دین نبود؛ بلکه همواره می کوشید تا آن جا که ممکن است و ساختار سیاسی آن اجازه می دهد، پوشش دینی بگیرد و از رویارویی و درگیری مستقیم با دین طفره می رفت. این سیاست در کشورهایی که فرهنگ شیعی حضور نداشت، در اغلب اوقات موفق بود؛ ولی در جامعه ی شیعی ایران با مشکلات فراوانی همراه بود؛ زیرا فقه سیاسی شیعه علی رغم مقتضیات زمان و توجه به شرایط سیاسی موجود، هرگز مشروعیت را به

نیروی رقیب نمی بخشید و همواره مانع از در آمیختن و امتزاج کامل نظام سیاسی موجود با نظام دینی می شد.

استبداد بعد از مشروطه بر خلاف سلف خود، جز در مقاطعی که گریزی از آن ندارد، به دنبال توجیه دینی خود نیست؛ بلکه استراتژی آن رویارویی با مذهب است. نقابی که استبداد بعد از مشروطه از آن استفاده می کند، نقابی منورالفکرانه و روشنفکرانه است؛ یعنی او برای توجیه خود شعارهای سیاسی نوینی را که متعلق به دینای غرب است، مطرح می کند؛ نظیر ناسیونالیسم، یا تبلیغ برای رسیدن به دروازه های تمدن بزرگ، تمدنی که ایران را در ردیف یکی از قدرت های غربی در آورد.

استبداد بعد از مشروطه به دلیل رسالتی که دارد، نمی تواند با دین جز به عنوان یک حرکت تاکتیکی سازش کند؛ زیرا دین جایگاه حضور و شهود سنت های اصیل اجتماعی و الهی است و استبداد به عنوان کارگزار اقتصاد و سیاست استعماری، وظیفه ی در هم شکستن این سنت ها را دارد و تا هنگامی که سنت های اجتماعی در هم شکسته نشود، حرکت های نوینی که به قصد نزدیکی کشور با دنیای غرب آغاز می شود، مستقر نخواهد شد؛ از این جهت استبداد اگر دین را که جایگاه حضور و شهود سنت های الهی است و پایگاه یقین و ایمان است از بین نبرد، وظیفه و کارکرد اصلی خود را انجام نداده است. البته این استبداد می تواند بانوعی از دیانت نوین که فاقد سنت های الهی و توجیه گر بدعت های مستمر است، سازگار شود؛ به همین دلیل اگر بتواند به حمایت از این نوع دیانت که فاقد رسالت و هویت اجتماعی است، می پردازد.

شباهت استبداد قبل از مشروطه و بعد از آن در بی ضابطه بودن، یا خصلت دیسیوتی آن است؛ به این معنا که هیچ ضابطه و نظمی را تاب نمی آورد. استبداد

قبل از مشروطه با آن که به دنبال پوشش دینی گرفتن است، ولی از ضوابط دینی و احکام شرعی و اجرای عدالت الهی گریزان است. استبداد بعد از مشروطه نیز با آن که نظام های دنیوی غرب را به عنوان آرمان و الگوی خود معرفی می کند، از یک نظام بوروکراتیک واقعی و به تعبیر ماکس وبر از کنش های عقلانی معطوف به هدف های دنیوی و قابل دسترس تهی است.

خسونت چهره ی غالب هر دو استبداد است، با این ویژگی که خسونت در بعد از مشروطه منشاء تنش های بنیادینی می شود که به مقتضای نیازهای سیاسی و اقتصادی غرب و در جهت حذف و هضم نهادهای اجتماعی موجود پدید می آید.

اقتدار رضا خان تا سال 1320 ه. ش از ویژگی و خصوصیات استبداد بعد از مشروطه برخوردار است، به همین دلیل علت قدرت او و نحوه ی عملکرد او بر اساس همان مبانی تحلیل می شود.

رضاخان گرچه مربوط به ایل پالانی ها بود، ولی قدرت اجتماعی او هرگز متاثر از جایگاه اجتماعی عشیره ای و ایلی نبود؛ بلکه توان او ناشی از قدرتی بود که انگلستان در شرایط اجتماعی بعد از جنگ جهانی اول در ایران تحصیل کرده بود.

انگلستان قبل از آن که از راه کودتا بر قدرت مرکزی تسلط یابد، با نفوذ در قدرت های محلی و تقویت آن ها در جهت فشار بر دولت مرکزی قاجار استفاده می کرد؛ ولی بعد از کودتا با تقویت قدرت مرکزی، قدرت های منطقه ای مختلفی که تا آن زمان از ناحیه ی انگلستان تقویت و تحریک می شدند، همگی افول کردند و تسلیم رضاخان شدند.

انگلستان با اجرای این سیاست، علاوه بر تقویت نظامی قدرت مرکزی، در جهت اعتبار سیاسی آن به عنوان چهره ای که حافظ امنیت اجتماعی ایران است، گام بر می داشت. شیخ خزعل از جمله عوامل انگلیسی بود که قربانی حرکت جدید انگلستان شد؛ او در جلسه ی مشترکی که با حضور رضاخان و نماینده ی دولت انگلستان تشکیل شده، تسلیم گردید. رضا خان از این پیروزی و حرکت های مشابه آن، برای رسیدن به پادشاهی استفاده کرد. او هرگاه که در اثر فشار رقیبان سیاسی، نظیر مدرس ناگزیر به ترک موقعیت خود می شد، با دامن زدن به آشوب های اجتماعی؛ نظیر قتل و غارت های شبانه در تهران، وجود خود را برای دوام امنیت اجتماعی و استقلال ایران ضروری جلوه می داد. اجرای این گونه سیاست ها در فریب بسیاری از سیاست مداران و از جمله حکومت بلشویکی روس کارساز و مفید بود.

تاکتیک دیگر رضاخان برای رسیدن به قدرت، شرکت در تکاپا و دسته های مذهبی و تلاش برای نزدیکی به عالمان دینی بود، او با این سیاست می کوشید تا حساسیت این بخش از جامعه را نیز برای قدرت گرفتن خود کاهش دهد. رضاخان پس از حاکمیت در جهت تأمین خواسته ها و نیازهای انگلستان، ساخت اجتماعی ایران را دگرگون ساخت؛ این تغییر و دگرگونی به دلیل آن که مطابق نیازها و مقتضیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ی ایران نبود، با مخالفت اقشار جامعه مواجه شد، و تنها گروهی که از این مخالفت همگانی مستثنا بود، منورالفکرانی بودند که همه ی پیوندها و تعلقات خود را با فرهنگ و جامعه ی بومی خود فراموش کرده بودند و کاری جز تقلید از آنچه که از ظواهر غرب می دیدند، نداشتند. نتیجه ی مخالفت همگانی چیزی جز شدت گرفتن استبداد نبود؛ رضاخان به پشتوانه ی قدرت نظامی خود، در زمینه ی مسائل

فرهنگی، حملات سازمان یافته و منظمی را در جهت از بین بردن سنت ها و عقاید دینی تدارک دید و همه ی آثار و نشانه های دینی را، از ظاهری ترین تا عمیق ترین ابعاد آن، مورد هجوم قرار داد. در زمینه ی اقتصادی و سیاسی نیز با متوقف کردن کوچ، ریشه های سیاست گذشته و نیز بخشی از اقتصاد موجود را که دامداری بود، به سوی نابودی و اضمحلال سوق داد.

حرکت های سیاسی و اقتصادی نوین، در جهت تقویت شبکه های سیاسی انگلستان و نیازهای اقتصادی آن ها بود؛ نمونه ی بارز آن راه آهن سراسری جنوب تا شمال است که با نادیده گرفتن اولویت شرق و غرب، از جنوب تا شمال امتداد یافت تا انتقال نیروی نظامی انگلستان را به پشت خطوط روسیه جهت اتحاد نظامی و یا رویارویی با آن ممکن سازد؛ همین خط سراسری در جنگ جهانی دوم عنوان پل پیروزی را پیدا کرد.

ساخت استبداد استعماری علاوه بر مشکلات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ای که در جهت حذف و هضم نظام اجتماعی موجود ایجاد می کند، زمینه ساز فساد اخلاقی و زورگویی های شخصی مستبدان می باشد. اقداماتی که رضاخان برای تأمین منافع شخصی خود انجام داد، از حوزه ی این بحث خارج است و تنها به نقل جمله ای از فوت نماینده ی مجلس انگلستان که به ایران سفر کرده بود، بسنده می کنیم؛ او می گوید:

رضا شاه دزدان و راه زنان را از سر راه های ایران برداشت و به افراد ملت خود فهماند که من بعد در سرتاسر ایران فقط یک راهزن باید وجود داشته باشد.

(167)

3-2- عملکرد منورالفکران

منورالفکران گرچه از استبداد قبل از مشروطه که منشاء اجتماعی اغلب آن هاست، روی برگردانده و مخالف با آن بودند، ولی بنیانگذار استبداد استعماری

هستند و به همین دلیل منورالفکری و استبداد بعد از مشروطه دو نیروی ممتاز از یکدیگر نیستند. البته اگر امتیازی بین این دو در مقاطع بعدی جامعه ی ایران دیده می شود، بیش تر مربوط به گروه های رقیبی است که وابستگی آن ها به قدرت های مختلف خارجی است و یا آن که در شیوه ی سلوک و رسیدن به آرمان ها و واقعیات غربی اختلاف دارند و در این گونه رقابت، گروهی که بر اریکه ی قدرت می نشینند با روش های استبدادی با حریف برخورد می کند.

منورالفکران علی رغم همه جناح بندی ها و اختلافاتی که در بین آن ها بود، در دوران رضاخان بیش ترین همراهی و همکاری را با او داشتند؛ برخی از آن ها، چون مشیرالدوله و مصدق السلطنه در روزهای آغازین قدرت رضاخان به عنوان هیئت مشاوره به طور مرتب با او جلسه و گفت و گو داشتند⁽¹⁶⁸⁾ و برخی دیگر چون اسکندر میرزا، تقی زاده، داور و فروغی در کابینه ی رضاخان، از مهره های اصلی و گردانندگان سیاست رضاخان بودند.

ننگین ترین قراردادی که در دوران رضاخان بسته شد، قرارداد نفت (1312 ه. ش / 1933م) بود که به دست تقی زاده امضا شد. این قرارداد بعد از لغو قرارداد داری منقذ شد. قرارداد داری به دلیل این که زمان آن در حال تمام شدن بود، نیاز به تجدید داشت؛ ولی رضاخان با ظاهری وطن پرستانه اسناد آن را پاره کرد و زمینه را برای قرارداد جدید که به مراتب بدتر از قرارداد سابق بود، فراهم آورد. او بعد از انعقاد این قرارداد دستور داد تا هیچ کس و هیچ یک از روزنامه ها درباره ی آن سخنی نگویند و بدین ترتیب پرونده ی آن تا بعد از شهریور بیست مسکوت ماند. بعدها تقی زاده اقرار کرد که در هنگام امضای قرارداد آلت دست دولت انگلستان بوده است.

ذکاء الملک فروغی در اول و آخر و وسط کابینه های رضاخان حضور دارد، او همان کسی است که واقعه ی مسجد گوهر شاد در کابینه دوم او اتفاق افتاد. رضاخان در جهت محو آثار اسلام، با طرح ناسیونالیسم (ملی گرایی) در پی احیای آثار ایران باستان بود و منورالفکران نیز او را در این راه همراهی می کردند.

با اوج گیری تب ایران پرستی، در زمانی که سوگواری بر امام حسین علیه السلام ممنوع شده بود، مجالسی در سوگ شکست ایران از اسلام برپا شد و در اندوه زوال ساسانیان به ماتم نشستند. شاعران نیز مرثیه سرودند و کسی چون عارف که در هنگام قدرت گرفتن رضاخان، در منزل اشراف به نفع جمهوری رضاخانی نمایش بازی می کرد، اینک در آرزوی زوال اسلام به هجو عالمان دینی می پرداخت و مذهب را در کنار سلسله ی قاجار قرار می داد و وجود آخوند و قجر را مانع از وصول به ملک داراب می خواند.

مشیر الدوله حسن پیرنیا تاریخ ایران باستان را نوشت و اعضای فرهنگستان به حذف لغاتی پرداختند که نشانی از زبان وحی داشت هم چنین به دنبال آن بودند که بنا به توصیه های ملکم خان و آخوندزاده خط را تغییر دهند و زمینه ی قرائت نماز را به فارسی فراهم کنند.

تقی زاده که از تغییر همه چیز و تقلید در همه ی ابعاد سخن می گفت، دلیلی برای مخالفت با حاکمیت رضاخان نداشت؛ او که به دنبال تغییر خط فارسی بود، اجرای این طرح را جز با حمایت زور رضاخان ممکن نمی دانست و اگر رضاخان هم این کار را نکرد؛ تنها به این دلیل بود که نتوانست.

کسروی نیز که داعیه ی پاک دینی و پیرایشگری اسلام را داشت و هم چنین سایه ی رقیق او، شریعت سنگلجی از منورالفکرانی هستند که از مرحمت شاهانه ی رضاخانی بی بهره نمی باشند.

آل احمد کارنامه ی منورالفکران را، در دوره ی بیست ساله که با حکومت نظامی اش چیزی اندکی بیش از صفر ندارد به این صورت بازگو می کند:

کسروی کتاب سوزانی می کرد، شعر حافظ و ادبیات را، آن هم در مملکتی که عوام الناسش جز دفتر حافظ چیزی را به عنوان ادبیات نمی شناسد. بزرگ ترین تخم دو زرده ی آن دوره، یک دوره مجله مهر است که کوشش اصلی اش معروف به نبش قبور است و به ترجمه و تحقیق های لغوی و بعد یکی دو ساله مجله ی پیمان به قصد زیر آب مذهب را زدن و بعد چند شماره ای از مجله ی دنیا به همین قصد اما با جهان بینی دیگر... دشتی و حجازی هر دو از دست پروردگان انقلاب مشروطه اند؛ اولی مأمور در سانسور دیکتاتور شده است، دومی ظاهر سازی آب و رنگ در ایران امروز چاپ می کند... این جوری بود که برای پر کردن جای خالی روشنفکران مجبور بودند بازی هایی هم در بیاورند تا سر جوانان را یک جوری گرم نگهدارند، این بازی ها را بشمارم: 1. نخستین آن ها زردشتی بازی بود؛ به دنبال آنچه در صفحات پیش گذشت و به دنبال بد آموزی های تاریخ نویسان غالی دوره ی ناصری که اولین احساس حقارت کنندگان بودند در مقابل پیشرفت فرنگ، و ناچار اولین جست و جو کنندگان علت عقب ماندگی ایران؛ مثلاً در این بد آموزی که اعراب تمدن ایران را باطل کردند یا مغول و دیگر اباطیل... در دوره ی بیست ساله از نو، سر و که فروهر بر در و دیوارها پیدا می شود که یعنی خدای زرتشت را از گور در آورده ایم و بعد سروکله ی ارباب گیو و ارباب رستم و ارباب جمشید پیدا می شود،

بامدرسه هاشان و انجمن هاشان و تجدید بناهای آتشکده ها در تهران و یزد؛ آخر اسلام را باید کوبید و چه جور؟ این جور که از نو، مرده های پوسیده و ریسیده را که سنت زرتشتی باشد و کوروش و داریوش را از نو زنده کنیم و شمایل اهورامزدا را بر طاق ایوان ها و سر ستون های تخت جمشید را هر جا که شد احمقانه تقلید کنیم.

و من به خوبی یاد دارم که در کلاس های آخر دبستان، شاهد چه نمایش لوسی بودیم از این دست و شنونده ی اجباری چه سخنرانی ها که در آن مجالس پرورش افکار ترتیب می دادند، مال ما پاچناری ها و خیابان خیامی ها در مدرسه ی حکیم نظامی بود، پایین شاهپور هفته ای یک بار و سخنرانان: علی اصغر حکمت، سعید نفیسی، فروزانفر، دکتر شفق، و حتی کسروی و من در آن عالم کودکی فقط افتخار استماع دو، سه بار سخنرانی ما قبل آخری را داشتیم. الباقی را مراجعه کنید به مجموعه سخنرانی های پرورش افکار از انتشارات موسسه ی وضع و خطابه وابسته به دانشکده ی معقول و منقول!

اگر قرار باشد به حساب این کم خونی روشنفکری برسیم، باید یک یک آن حضرات، گرداندگان و سخنرانان پرورش افکار حساب پس دهند. به هر صورت آن دوره ی بیست ساله، از ادبیات گرفته تا معماری و از مدرسه گرفته تا دانشگاه، همه مشغول زردشتی بازی و هخامنشی بازی اند.

یادم هست در همان ایام کمپانی داروسازی بایر آلمان نقشه ی ایرانی چاپ کرده بود، به شکل زن جوان و بیمار و در بستر خوابیده و لابد مام میهن و سر در آغوش شاه وقت گذاشته و کوروش و داریوش و اردشیر و دیگر اهل آن قبیله از طاق آسمان پایین آمده، کنار درگاه (یعنی بحر خزر) به عیادتش! و چه فروهری در بالا سایه افکن بر تمام مجلس عیادت و چه شمشیری به کمر هر

یک از حضرات با چه قبضه ها و چه زرق و برق ها و منگوله ها. این جوری بود که حتی آسپرین بایر را هم بالعاب کوروش و داریوش و زردشت فرو می دادیم.

2. بازی دوم فردوسی بازی بود؛ باز در همان دوره ی کودکیمان بود که به چه خون دل از پدرها پول می گرفتیم و بلیت می خریدیم برای کمک به ساختن مقبره ی آن بزرگوار که حتی دخترش غم آن را نخورده بود..

3. بازی سوم کسروی بازی است، حالا که بهایی ها فرقه ای شده اند در بسته و از دور افتاده و سر به پيله ی خود فرو کرده و دیگر کاری از ایشان ساخته نیست، چرا یک فرقه تازه درست نکنیم! این است که از وجود یک مورخ، دانشمند و محقق کنجکاو، یک پیغمبر دروغی می سازند، اباطیل باف و آیه نازل کن، تا فوراً در شرب الیهود پس از شهریور بیست در حضور قاضی دادگستری ترور بشود.

به هر طریق با مجموع این بازی هاست که... تنها یک شور را دامن می زدند، شور به ایران باستان را، شوق به کوروش و داریوش و زردشت را، ایمان به گذشته ی پیش از اسلامی ایران را، و با همین حرف ها رابطه ی جوانان را حتی با وقایع صدر مشروطه و تغییر رژیم بریدند و نیز با دوره ی قاجاریه؛ و پس از آن با تمام دوره ی اسلامی. انگار که از پس ساسانیان تا طلوع حکومت کودتا فقط دو روز و نصفی بوده است که آن هم در خواب گذشته... این نهضت نماها که هدف اصلی شان همگی این بود که بگویند حمله ی اعراب (یعنی ظهور اسلام در ایران) نکبت بار بود و ما هر چه داریم از پیش از اسلام داریم... می خواستند برای اختلاف در شعور تاریخی یک ملت، تاریخ بلافصل آن دوره را (یعنی دوره قاجار را) ندیده بگیرند و شب کودتا را یکسره بچسبانند به دمب

کوروش و اردشیر؛ انگار نه انگار که در این میانه هزار و سیصد سال فاصله است.

توجه کنید به این اساس امر که فقط از این راه و با لقم کردن زمینه‌ی فرهنگی، مذهبی مردم معاصر می‌شد زمینه را برای هجوم غرب زدگی آماده ساخت... کشف حجاب، کلاه فرنگی، منع تظاهرات مذهبی، خراب کردن تکیه دولت، کشتن تعزیه، سخت‌گیری به روحانیت... این‌ها همه وسایل اعمال چنان سیاستی بود. (169)

استبداد استعماری رضاخان، چیزی جز بسیج منورالفکران برای تتمیم و تکمیل کاری که در مشروطه آغاز کردند؛ یعنی محو آثار دیانت و مذهب نبود. رضاخان که در هنگام قدرت گرفتن حتی سواد خواندن و نوشتن نداشت (170)، فقط پوششی بود که این مجموعه با همراهی انگلستان از آن برای اجرای مقاصد خود استفاده می‌کردند.

با اوج گرفتن قدرت رضاخان، گروهی از منورالفکران به انگیزه‌های مختلف، با استبداد جدید اصطکاک پیدا می‌کنند؛ برخی از آن‌ها، نظیر: تیمورتاش و داور که تا آخرین لحظات از ارکان استبداد هستند، در کشاکش قدرت و یا به دلیل وابستگی به دولت رقیب؛ یعنی روسیه و... مورد غضب شاه قرار می‌گیرند و نابود می‌شوند. بعضی دیگر که اغلب، افراد وجیه‌الملة هستند، آن‌گاه که استبداد رضاخان نفرت مردم را بر می‌انگیزاند، برای حفظ و جاهت ملی خود از او کناره می‌گیرند و از همراهی آشکار با او جز در موارد ضروری و حیاتی دوری می‌کنند؛ در میان این گروه بسیاری از عناصر و مهره‌های ماسونی نیز هستند که جهت احتیاط ذخیره می‌شوند، زیرا اقتضای سیاست انگلستان آن است که همه‌ی تخم مرغ‌های خود را در یک سبد قرار ندهد. ویژگی این گروه

این است که هرگز سر ستیز با رضاخان ندارند و در صورت عدم همکاری مخفی، به سکوت، یا مشاجرات لفظی بسنده می کنند.

گروه سوم به سیاست همسایه ی شمالی دل بسته اند؛ این گروه علی رغم همراهی اولیه ای که به تبع دولت شوروی با رژیم رضاخان دارند، در سال های پایانی از او کناره می گیرند. فعالیت سیاسی این گروه مربوط به سال های بعد از شهریور بیست است که به ایجاد حزب توده منجر می شود.

گروه چهارم کسانی هستند که پس از برخورد با ثمره ی سیاسی حرکت منورالفکری که همان استبداد استعماری است، متوجه دور ماندن از آنچه که دیده به آن دوخته اند، می شوند؛ آن ها که قصد وصول به آزادی و دموکراسی و شاخص های رشد و توسعه ی اقتصادی غرب، به همه ی گذشته ی خود پشت کردند و به گونه ای تقلیدی و ناشیانه از غرب الگو می گیرند، پس از مواجهه با استبداد خشن و بی رحم که با افزایش فقر و وابستگی اقتصادی گام ها زیر فشار و قدرت سرکوبگر آن نابود می شوند. این گروه، اگر زمینه های اجتماعی، مانند آنچه که بعد از شهریور بیست اتفاق افتاد، فرصت دوام آن ها را فراهم آورد؛ در صورتی که به مبادی فرهنگ دینی بازنگردند، ناگزیر در قالب دیدگاه های نوینی که از مفهوم ملت پدید می آید، به شرحی که پیش از این گذشت به سوی مرتبه ای عمیق تر از غرب زدگی روی می آوردند

عناصری که در گروه اخیر قرار می گیرند، کم تر ریشه در اشرافیت فاسد و تباه پیشین دارند و بیش تر از قشرهای متوسط شهری هستند که به تناسب توانایی و استعداد های فردی خود جذب جریان غالب منورالفکری شده اند؛ تعداد کمی از روزنامه نگاران که استبداد رضاخان را تاب نیاوردند و با موضع گیری در برابر آن به کام مرگ فرو رفتند؛ از این دسته هستند.

3-3- قطب های مذهبی

331 نجف و مرجعیت شیعه

با توجه به آنچه گفته شد، نیروهای منورالفکری حتی به فرض درگیری با استبداد بعد از مشروطه، از یک سازگاری بنیادین با آن برخوردارند. در حالی که نیروی مذهبی تنها نیرویی است که حتی به فرض مماشات، در ناسازگاری بنیادین با استبداد است و به همین دلیل استبداد استعماری رضاخان، بعد از قدرت یافتن، همه ی حملات خود را متوجه نیروی مذهبی می سازد.

نیروی مذهبی در سال های به قدرت رسیدن رضاخان، چند قطبی عمل می کند، چند قطبی بودن نیروی مذهبی در چهره ی شخصیت های دینی، حرکت ها و جریان های سیاسی، یا قیام ها و مقاومت های مختلف در عرض یکدیگر ظاهر می شود؛ از این رو به برخی جریان ها، حرکت ها و جنبش هایی که در این مقطع حضور دارند، اشاره می شود.

چند قطبی بودن نیروی مذهبی، به دلیل غیبت مرجعیت شیعه از سطح رهبری حرکت سیاسی تشیع در این سال هاست؛ این غیبت که پس از بردار رفتن شیخ فضل الله نوری و رحلت آخوند خراسانی واقع می شود، به دلیل تجربه ی تلخی است که مرجعیت شیعه از حضور فراگیر خود در رهبری حرکت های سیاسی صدر مشروطیت به دست آورده بود. مرجعیت شیعه از حوادث مشروطه چند نکته ی مهم آموخته بود:

1. منورالفکرانی که در مبارزه با استبداد داعیه ی همراهی با نیروی مذهبی را داشتند، علی رغم تلاش هایی که برای مخفی نگه داشتن هویت ضد دینی خود انجام می دادند، نه تنها درد تعطیل ماندن احکام الهی و تعهد نسبت به فرامین

خداوند را که مستنبط از وحی آسمانی است، نداشتند؛ بلکه پی گیری و اجرای آن قوانین را نیز تحمل نمی کردند.

این مسئله قبل از همه، برای منورالفکران که در صف مقدم آشنایی با تفکر و اندیشه ی غربی بودند، روشن شده بود؛ ولی دریافت آن برای رهبران دینی که به واسطه ی منورالفکران با فرهنگ و تفکری آشنا می شدند که الهام بخش اندیشه های آن ها بود، نیاز به زمانی طولانی تر و تجربیاتی جدی تر داشت و آنچه بر کندی این جریان دامن می زد، قرار گرفتن مرجعیت شیعه در نجف و دوری آن از رویارویی مستقیم با حریفانی بود که شناختی کامل از آن ها نداشتند.

2. فقدان ابزارهای سیاسی لازم برای کنترل و هدایت سیاسی جریانی بود که حضور مرجعیت در سطح گسترده ی جامعه ایجاد می کرد؛ زیرا رجال سیاسی تهران که انتظار مدیریت جامعه از آن ها می رفت؛ همگی از کارگزاران و عناصری بودند که پس از آشنایی با موقعیت سیاسی و اقتصادی غرب، به خیل مشتاقان آن پیوسته بودند و با این اشتیاق به گذشته ی سیاسی خود که در متن اشرافیت دربار شکل گرفته بود، رنگی جدید می بخشیدند.

تلگراف های روزانه ای که از نجف ارسال می شد و بسیج مردمی را به دنبال می آورد و نیز خون هایی که به انگیزه های مذهبی ایثار می شد، به حاکمیت رجالی منجر شد که فرنگی شدن از موی سر تا ناخن پا را با افتخار تمام، شعار خطابه ها و رساله های خود قرار می دادند.

مسائل فوق، رهبران دینی را علی رغم نارضایتی از وضعیت موجود، به تاءملی عمیق نسبت به جوانب حرکتی و ادار کرد گر چه ایجاد آن چندان دشوار نبود؛ ولی کنترل و تداوم آن مبهم و نامعلوم بود؛ بدین ترتیب احتیاط و اجتناب

از بسیج عمومی نیروی مذهبی، یک عملکرد سیاسی بخردانه ای بود که در این شرایط انتخاب شد و این انتخاب هرگز مانع تحرکات سیاسی محدود و یا تحرک سیاسی گسترده در هنگام احساس یک خطر جدی که اساس حیات سیاسی جامعه ی شیعی را در خطر قرار می داد، نبود.

حرکت گسترده ی میرزای شیرازی معروف به میرزای دوم در انقلاب 1920. م عراق انقلاب عشرون شاهد گویا از حضور مرجعیت شیعه در مقطعی است که حضور مستقیم نیروی نظامی انگلستان در جامعه ی اسلامی، مجال هر گونه احتیاط را از بین برده است و نیز اعتراض فراگیر علمای نجف به قرارداد 1919 و ثوق الدوله که به استعمار رسمی ایران توسط دولت انگلیس منجر می شد، نمونه ای دیگر از بسیج مرجعیت در هنگام احساس خطر است؛ بنابراین دوری مرجعیت شیعه از به کارگیری تمام توان سیاسی نیروی مذهبی، به منزله ی فقدان این نیرو در سطح جامعه نیست، بلکه به معنای اختفای این نیرو در حالت کمون و به صورت بالقوه است و این مطلب حقیقتی است که انگلستان با دریافت آن به سرعت از اصرار بر اجرای قرارداد 1919 دست کشید و طرح کودتای 1299 ه. ش و حاکمیت یک حکومت به ظاهر مستقل را که خطر استعمار را پنهان می دارد، به اجرا در آورد.

رضاخان در چهارچوب سیاست فوق به هنگام به قدرت رسیدن، با شرکت در مراسم و محافل دینی کوشید تا از برانگیختن نیروهای مذهبی جلوگیری کند، بنابراین مرجعیت شیعه حتی در هنگامی که در سطح بالفعل نیروی مذهبی در یک حرکت فراگیر سیاسی نیست، به دلیل توان بالقوه ای که دارد به صورت یکی از قطب های تعیین کننده ی قدرت حضور دارد به این معنا که وجود آن در چگونگی رفتار نیروهای رقیب مؤثر است.

مراجع دینی در دوران رضاخان با آن که حضور سیاسی فعالی ندارند، ولی در برخی تحركات سیاسی محدود نیز نقش دارند؛ مانند حمایت، یا تأیید برخی از جنبش ها و یا قیام هایی که با موفقیت های محدود به شکست می انجامد. میرزای نائینی ره که در صدر مشروطیت، از فضلا و مدرسان برجسته و از مشاوران فعال آخوند خراسانی بود کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله را که از ناحیه ی نیروی مذهبی در توجیه مشروطه تنظیم شده بود، به رشته ی تحریر در آورد و در حقیقت با خلق این اثر نهایت همکاری ممکن را با نیروی منورالفکری انجام داد. او بعد از مشاهده ی نتایج مشروطیت، با بدبینی و احتیاط تمام به سیاست های مقطعی ای روی آورد که در برخی از موارد در اصطکاک با فعالیت های سیاسی دیگر بخش های نیروی مذهبی؛ نظیر مدرس ره قرار می گرفت و بدین ترتیب الگوی رفتاری او تا چند دهه بعد در میان شاگردان او که از عالمان توانمند شیعه بودند، تداوم یافت.

سید ابوالحسن اصفهانی ره که از با نفوذترین و کارآمدترین مراجع این زمان می باشد، علی رغم تمایلی که به بسیج همگانی برای درگیری و حذف رضاخان داشت، به انجام این عمل موفق نشد و تنها به تأیید قیام ها و حرکت های مذهبی بسنده کرد؛ از جمله حرکت هایی که به تأیید و در واقع به حکم ایشان انجام گرفت، قیام گوهرشاد در مشهد است.

332 قیام گوهر شاد

شیخ محمد تقی بهلول در قیام گوهرشاد نقش اول را داشت. او در مورد این قیام و نقش آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی می گوید:

در زمان مرجعیت سید ابوالحسن اصفهانی رفتیم کربلا، سید ابوالحسن هم عادت داشت ماه شعبان را تا نیمه در کربلا بود، من هم هر روز بعد از نماز آقا

منبر رفتم، پانزده روز، بعد از پانزده روز سید ابوالحسن از من دعوت کرد پانزده روز دیگر بعد از نمازشان بروم منبر، ده روز هم آقای نائینی دعوت کرد، منبر رفتم، بعد سید ابوالحسن از من سؤال کرد که آیا برای زیارت آمدم یا درس؟ گفتم: اکنون برای زیارت آمده ام با مادرم. مادرم را بر می گردانم به مشهد و خودم چون سطح را تمام کرده ام می خواهم درس خارج بخوانم، برای اجتهاد بر می گردم و برای درس. گفت، از کی تقلید می کنی؟ گفتم: از شما.

سید ابوالحسن گفت: پس به فتوای من درس خواندن برای تو حرام قطعی است و بر تو واجب عینی است که علیه پهلوی و قوانین خلاف قرآنی که اجرا می کند، سخنرانی کنی و تو حق نداری به نجف برگردی، چون ما مجتهد زیاد داریم ولی مبلغ به دردبخور نداریم و من هم سوابق کارهای تو و مخصوصا چند ماهی که در قم با شهربانی مقابله می کردی را می دانم. لذا بر تو واجب است که رویه خود را ادامه دهی. گفتم: به چشم، ولی اگر در این میان، کار به جنگ و خونریزی کشید، مسئولم؟ فرمود: ابتدا بر تو نیست که جنگ کنی، منبر برو و حکم خدا را بگو؛ اگر جلوگیری کردند از منبرت و به شما حمله کردند، مدافعه کن، حق داری و مسئول نیستی و هر کس در راه قرآن کشته شود، شهید است. آری این اجازه ای بود که من از مرجع زمان خود دریافت کردم، من این دستور را گرفتم و به ایران آمدم، از تاریخ آمدنم به ایران تا سال جنگ مسجد گوهرشاد چهار سال (171) طول کشید... (172)

رضاخان با دولتی که جایگاه برجسته ترین چهره های تاریخ منورالفکری است، به این پندار که تنها راه آدم شدن تقلید از فرنگی ها است، به کشتار حدود سه هزار تن از مردمی پرداخت که به انگیزه ی دفاع از دیانت و برای انجام

ابتدائیات مسائل دینی؛ مانند نحوه ی پوشش به کنار مرقد مقدس ثامن الحجج علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیه و الثناء پناه آورده بودند.

چند روز قبل از قیام گوهرشاد، در تمجید سیاست هایی که در زمینه ی اجبار پوشش فرنگی اجرا می شد، نوشته شد:

ملت و مملکتی به وجود آمده است که می تواند معاصر با دنیا بوده و مثل

آدم ها زندگی کند (173)

333 مدرس

مدرس بعد از مشروطه، فعال ترین قطب سیاسی مذهبی بود. او مجتهد توانمندی است که در متن حوادث سیاسی مشروطه و بعد از آن از نزدیک با تمام جریان ها و خصوصیات رجال مختلف تهران برخورد داشته و همواره در صف مقدم درگیری بوده است.

دوران فعالیت مدرس هم زمان با حذف قدرت استبدادی قاجار و آغاز جریان های مختلف منورالفکری است که به دلیل وابستگی هایی که به کشورهای غربی دارند، در سودای رسیدن به آن، به همه ی آرمان ها و تعهدات دینی خود پشت می کنند و حتی بسیاری از آن ها با جسارت تمام از حاکمیت مستقیم دول فرنگی استقبال می کنند.

او همان گونه که پیش از این اشاره شد با شناخت کاملی که نسبت به مهره های فعال استعمار، به ویژه انگلستان دارد، توان شگفت سیاسی خود را برای رویارویی با جریانی که به حاکمیت سیاسی بیگانه می انجامد، به نمایش می گذارد. علی رغم بازی های سیاسی ای که به حاکمیت سیاسی بیگانه می انجامد، به نمایش می گذارد. علی رغم بازی های سیاسی ای که انگلستان، بعد از کودتای 1299 برای مستقل نشان دادن رضاخان انجام داد و حمایت های

همه جانبه ای که از سوی جناح های مختلف منورالفکران و نیز از ناحیه ی دولت بلشویکی لنین از رضاخان شد، مدرس رویارویی با رضاخان و ممانعت از قدرت گرفتن او را به عنوان اساسی ترین وظیفه ی خود تلقی می کرد و برای دست یابی به این هدف از همه ی امکانات سیاسی استفاده کرد. او با درایت و آینده نگری دقیق خود، توابع فرهنگی سیاسی و اقتصادی حاکمیت رضاخان را بیش تر و بهتر از دیگران پیش بینی می کرد و در درگیری های مستمر خود، رضاخان را چندین بار تا مرز شکست کامل و حتی در آستانه ی فرار قرار داد؛ ولی سرانجام با استحکام قدرت رضاخان، مدرس که تا سال 1316 ه. ش در تبعید به سر می برد، در کاشمر به شهادت رسید. با شهادت مدرس، در سال های پایانی حاکمیت رضاخان، نیروی مذهبی عنصر ارزنده ای را که در شرایط زوال قدرت رضاخان، می توانست نقش عمده ای را در حیات سیاسی ایران ایفا کند، از دست داد.

334 نهضت جنگل

نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک خان، یک حرکت سیاسی مذهبی دیگری است که در سال های پس از مشروطیت، با جهت گیری ضد استعماری قوی و برای کوتاه کردن دخالت های بیگانگان و در شرایطی که دولت انگلستان از طریق عناصر و رجال دولتی و مجلسی، قصد انعقاد قرارداد 1919 و شوق الدوله را داشت، به قدرت رسید.

نهضت جنگل به دلیل جایگاه مردمی و توان نظامی، تا پیروزی بر تهران چند گامی بیش تر فاصله نداشت؛ ولی عواملی چند در شکست و سقوط آن مؤثر بود.

تصمیم دولت انگلستان مبنی بر تفویض قدرت مرکزی به رضاخان، تنها از طریق سرکوب قدرت های بالقوه و بالفعل موجود میسر بود و اجرای این تصمیم درباره ی قدرت های سر سپرده ای که به اشاره ی دولت انگلستان برای تضعیف قدرت مرکزی روی کار می آمدند؛ نظیر شیخ خزعل در جنوب آسان بود؛ اما اجرای آن در مورد قدرت های مستقلی که با انگیزه های دینی سازمان می یافت و در ستیز با بیگانگان بودند، دشوار بود. این تصمیم در مورد قدرت تنگستانی ها در جنوب، با همکاری دولت وجیه المله ی مشیر الدوله و کارگزار حکومتی او در فارس مصدق السلطنه پیش از این عملی شده بود؛ ولی درباره ی نهضت جنگل بسیجی گسترده تر را نسبت به قیام تنگستانی ها می طلبید. به دلیل موقعیت جغرافیایی نهضت جنگل و همسایگی آن با روسیه و حاکمیت بلشویکی، سرکوب آن ها بدون جلب رضایت روس ها امکان پذیر نبود. هم رایی دولت روس با انگلستان درباره ی قدرت یافتن رضاخان، نهضت جنگل را از دو سو در فشار قرار داد:

1. از جبهه ی بیرونی که در رویارویی با همسایه ی شمالی قرار می گرفت.
 2. از جبهه ی درونی که بخشی از نیروهای داخلی جنگل، با گرایش های منورالفکرانه ی چپ که به سیاست های دولت روسیه چشم دوخته بودند، در آرزوی حاکمیتی مشابه از سیاست های آن ها تبعیت می کردند.
- جبهه ی سومی نیز از درون برای تضعیف نهضت جنگل وجود داشت و آن بخش دیگری از نیروهای داخلی بود که به طور مستقیم به رضاخان پیوست. این مجموعه با حملات مستقیمی که توسط سردار سپه رضاخان انجام داد، سرانجام به شکست نهضت و شهادت میرزا منجر شد.

قم، از پایگاه‌ها و قطب‌های دیگر نیروی مذهبی در دوران رضاخان به شمار می‌رود که این امر مرهون ورود آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی به قم است.

آیت‌الله حائری از شاگردان میرزای شیرازی و از مراجع تقلید شیعه بود، که به عنوان مؤسس حوزه‌ی علمیه‌ی قم شناخته می‌شود؛ حضور مرجعی چون او گروهی از فضلا و طلاب علوم دینی را جهت بهره‌گیری از درس خارج او، به دنبال می‌آورد و آن‌ها نیز که توان تدریس درس‌های سطح پایین‌تر را دارا هستند، آموزش و تعلیم اقشار دیگری از طالبان علم را تأمین می‌کنند و بدین ترتیب هر می‌از تعلیم و تعلم را که یک حوزه‌ی علمی نامیده می‌شود، شکل می‌دهند. در رأس این هرم فقیه و مجتهدی است که عهده‌دار تدریس خارج فقه و اصول است و در قاعده‌ی آن طلاب مبتدی‌ای هستند که به آموزش ادبیات و سطوح دیگر آموزشی مشغول می‌باشند.

ورود آیت‌الله حائری به قم و تأسیس حوزه‌ی علمیه، تقریباً هم‌زمان با کودتای سید ضیاء و به قدرت رسیدن رضاخان می‌باشد و این خود از شگفتی‌های تاریخ است؛ یعنی درست همان زمان که پایه‌های یک اقتدار و هجوم بزرگ نسبت به مذهب در ایران شکل می‌گرفت، بذره‌های اندیشه و تفکری که رسالت مقاومت را باید به دوش می‌کشید، در زمینی که خالی از زرع و آبادانی بود، به کشت می‌نشیند. گرچه در این زمان مرجعیت شیعه در نجف اشرف است؛ ولی موقعیت علمی آیت‌الله حائری، یک قدرت بالقوه‌ای در داخل ایران به وجود می‌آورد و حضور بالقوه‌ی این نیرو مسئله‌ای است که توجه دربار را، در طول تاریخ بیست‌ساله‌ی حاکمیت رضاخان، درباره‌ی چگونگی برخورد با آن به خود مشغول می‌دارد. در اولین روزهایی که رضاخان پس از تحکیم پایه

های قدرت خود، برای تخریب سنت های دینی مردم و ترویج ساختار اقتصادی و فرهنگی غرب، هجوم خود را آغاز کرد، روحانیت شیعه در شهرهای مختلف ایران به دنبال جایگاهی می گشت تا از آن طریق وحدت و انسجام خود را جهت رویارویی با رضاخان بازیابد و قم با حضور شیخ عبدالکریم حائری مناسب ترین مکان برای این مقصود بود.

حاج آقا نور الله اصفهانی که در خدمت برادر بزرگ تر خود، آیت الله آقا نجفی در جریان مشروطه ی اصفهان نقش فعالی را داشت، با هجرت از اصفهان به قم، زمینه ی مهاجرت علمای شهرهای مختلف را به قم فراهم کرد و بدین ترتیب شرایط یک حرکت فراگیر و همگانی علیه رضاخان سازمان یافت. به دنبال مهاجرت علمای شهرهای مختلف به قم در سال 1306 ه. ش، استبداد استعماری رضاخان در معرض تزلزل قرار گرفت؛ رضاخان با مشاهده ی وضعیت جدید میان گروهی از رجال تهران گفت :

مدرس کم بود، حالا آخوندها هم علیه من به قم لشکرکشی نموده اند، با این لشکر چه کنم. ⁽¹⁷⁴⁾ و نیز از واقعه ی قم با این عبارت یاد می کند: فتنه قم بزرگ ترین فتنه هاست. ⁽¹⁷⁵⁾

مهاجران در اولین روزهای اجتماع در قم، خواسته های خود را در شش ماده به این صورت اعلام کردند:

1. جلوگیری یا اصلاح و تعدیل نظام وظیفه.
2. اعزام پنج نفر از علما به مجلس؛ (مطابق اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه).
3. جلوگیری کامل از منهیات شرعیه.
4. ابقاء و تثبیت محاضر شرع.

5. تعیین یک نفر به سمت ناظر شرعیات در وزارت فرهنگ
6. جلوگیری از نشر اوراق مضر و خطرناکی که به عناوین مختلف انتشار می یافت و تعطیل مدارس بیگانگان. (176)

رضاخان از طریق ارسال تلگراف های متعدد و فرستادن تیمورتاش و دیگران تلاش کرد تا با مذاکره و وعده، حرکت را خاموش کند؛ ولی با پاسخ های کوبنده و محکمی که شنید، از این کار نتیجه ای نگرفت و سرانجام با شهادت حاج آقا نورالله اصفهانی که با تزریق انجام شد حرکت افول کرد.

حاج شیخ عبدالکریم حائری از پیوند سرنوشت حوزه ی نوپای قم، با این حرکت سیاسی که از آینده ای روشن برای او برخوردار نبود، پرهیز می کرد و علی رغم همراهی و حمایت هایی که از آن کرد در سطح رهبری آن قرار نگرفت؛ بلکه از هر حرکت سیاسی دیگر که به حیات و تداوم حوزه آسیب می رساند، خودداری می کرد و تمام قدرت و توان خود را در جهت حفظ آن به خدمت می گرفت.

عملکرد حاج شیخ عبدالکریم، گرچه در یک نگاه ابتدایی چهره ی سیاسی خاصی را به خود نگرفت و یا آن که از نظر سیاسی ضعیف بود؛ ولی آن گونه که تاریخ نشان می دهد، اساس یک حرکت سیاسی قوی را که در چند دهه ی بعد آشکار شد، شکل داد؛ زیرا اگر حوزه ی علمیه ی قم که در سال های سخت حاکمیت رضاخان، به عنایت الهی و با قدرت و تلاش پی گیر او تداوم یافت، وجود نمی داشت، هرگز آثار فرهنگی و اجتماعی ای که در سال های بعد، از طریق آن شکل گرفت، ظاهر نمی شد.

حوزه ی علمیه قم همان گونه که از این پس خواهیم دید با قدرت یافتن خود، توانست در سال های بعد از فرار رضاخان، مرجعیت را دیگر بار به ایران

منتقل کند و با گسترش و توسعه ی خود عناصر و کادرهای فرهنگی مناسبی را پرورش دهد که کم و بیش توان جایگزینی نسبت به رجال منورالفکر و یا روشنفکر را جهت کنترل و اداره ی یک حرکت اجتماعی وسیع دارا باشند. بدون شک نیروی مذهبی تا این کمبود را جبران نمی کرد، هر حرکت گسترده ی اجتماعی که با توجه به بعد مردمی آن ایجاد می شد به گواهی حوادث مشروطیت علی رغم پیروزی های نخستین در درازمدت به نیروهای رقیب سپرده می شد.

خلاصه

ایل ستیزی و دین ستیزی آشکار، دو ویژگی استبداد بعد از مشروطه و از جمله استبداد رضاخانی است. استبداد بعد از مشروطه به دلیل رسالتی که داشت، نمی توانست با دین جز به عنوان یک حرکت تاکتیکی سازش کند. شباهت استبداد قبل و بعد از مشروطه در بی ضابطه بودن یا خصلت دیسپوتی آن است. رضاخان پس از حاکمیت در جهت تأمین خواسته ها و نیازهای انگلستان، ساخت اجتماعی ایران را دگرگون ساخت.

منورالفکران گرچه از استبداد قبل از مشروطه که منشاء اجتماعی آن ها بود، روی برگردانده و مخالف آن بودند؛ ولی بنیانگذار استبداد استعماری هستند، آن ها علی رغم همه ی جناح بندی ها و اختلافات بیش ترین همراهی و همکاری را با رضاخان داشتند.

اسکندر میرزا، تقی زاده و داور در کابینه های رضاخان بودند.

ننگین ترین قرارداد دوران رضاخان به دست تقی زاده امضاء شد. ذکاء الملک فروغی اول و آخر و وسط کابینه های رضاخان حضور دارد. او همان کسی است که واقعه ی مسجد گوهرشاد در کابینه ی دوم او اتفاق افتاد. عارف

که در هنگام قدرت رضاخان در منزل اشراف به نفع جمهوری رضاخانی نمایش بازی می کرد، در آرزوی زوال اسلام و وصول به ملک داراب به هجو عالمان دینی می پرداخت.

مشیر الدوله حسن پیرنیا تاریخ ایران باستان می نوشت، کسروی کتاب سوزانی می کرد و دشتی مأمور سانسور دیکتاتور شده بود استبداد استعماری رضاخان چیزی جز بسیج منورالفکران برای تتمیم و تکمیل کاری که در مشروطه آغاز کردند، نبود.

استبداد رضاخان بعد از به قدرت رسیدن همه ی حملات خود را متوجه نیروی مذهبی کرد. نیروی مذهبی در سال های به قدرت رسیدن رضاخان به دلیل انزوای مرجعیت از سطح رهبری حرکت سیاسی تشیع چند قطبی عمل می کرد.

مدرس بعد از مشروطه، قطب فعال سیاسی مذهبی بود و او با شناخت کاملی که نسبت به مهره های فعال استعمار به ویژه انگلستان داشت، توان شگفت سیاسی خود را برای رویارویی با جریانی که به حاکمیت سیاسی بیگانه می انجامید به نمایش گذاشت.

نهضت جنگل در سال های پس از مشروطیت، با جهت گیری ضد استعماری قوی و برای کوتاه کردن دخالت بیگانگان به قدرت رسید و درست زمانی که پایه های یک اقتدار و هجوم بزرگ نسبت به مذهب در ایران شکل می گرفت، بذرهای اندیشه و تفکری که رسالت مقاومت را باید به دوش می کشید در قم زمینی که خالی از زرع و آبادانی بود، به کشت می نشیند و حوزه ی علمیه ی قم تأسیس می شود.

فصل چهارم : روشنفکری و جابجایی قدرت

1. نیروهای اجتماعی ایران از 1320 تا 1332

1-1- استبداد و نظم بعد از جنگ

نیروهای اجتماعی ایران در مسیر حرکت خود، گاه تغییراتی می یابند که در کیفیت نسبت نیروها تأثیر می گذارند.

نسبت نیروهای موجود در ایران، در شهریور 1320 ه. ش دگرگون می شود و نتیجه ی آن تا دوازده سال بعد، به گونه ای تقریباً مشابه باقی می ماند؛ 28 مرداد 1332، نقطه ی عطف دیگری است که اثر آن تا سال 1324 ادامه می یابد و از این جهت این ده سال به عنوان بخشی ممتاز مورد بررسی قرار می گیرد. سال های 1320 تا 1342، علی رغم نقطه ی عطفی که در آن وجود دارد، به لحاظ برخی از ویژگی های مشترک، در یک فصل با عنوان روشنفکری و جابجایی قدرت جای می گیرد.

در سال 1320 بخشی از نیروهای منورالفکری با عنوان روشنفکر در عرصه ی حیات اجتماعی ایران ظهور می کنند و به عنوان یک نیروی اجتماعی به رقابت با بخش دیگری می پردازد که در متن استبداد استعماری عمل می کند. این دو بخش پیشینه و زمینه های مشترک فراوانی دارند و اختلافات آن ها بیش تر در چگونگی سلوک به سوی فرهنگ و تمدنی است که به آن نظر دوخته اند. بدین ترتیب با آن که استبداد قبل از مشروطه و قدرت اجتماعی ایل، از صحنه ی سیاسی رخت بسته است، با رقابتی که بین نیروهای منورالفکر و روشنفکر پدید می آید، سه نیروی اجتماعی هم چنان در عرصه ی سیاسی ایران باقی می ماند. رقابت این سه نیرو در دو مقطع 1320 1332 و 1332 1342 قابل بررسی است.

استبداد در سال های 1320 1332 نسبت به دوره های قبل و بعد از آن دارای ضعف است و ضعف آن عامل اصلی تغییر نسبت نیروهای درگیر در جامعه است؛ یعنی ضعف استبداد در این مقطع موجب می شود تا نقطه ی عطفی در چگونگی حرکت های سیاسی نیروهای مختلف اجتماعی پدید آید.

قدرت، یا ضعف استبدادهای قبل از مشروطه همان گونه که پیش از این گذشت در قلمرو و روابط ایلات و عشایر شکل می گیرد و موقعیت پادشاه و دربار در متن این روابط قابل تحلیل است؛ ولی استبداد بعد از مشروطه به دلیل این که در چهارچوب شبکه های داخلی قدرت سازمان نیافته است، در این مجموعه قابل تحلیل نیست. این استبداد نتیجه ی طبیعی حاکمیت کسانی است که قبل از آن که به صفت خیانت، یا صداقت متصف شوند، با تمام وجود خود فریفته ی تمدن و فرهنگ غرب می شوند و همراهی و متابعت از سیاست های کشورهای غربی را که در مراحل بسط خود نیازمند به حضور در کشورهای غیر غربی می باشند، وظیفه ی خود می دانند.

متابعت این گروه از سیاست های هدایت شده ی غرب که با حمایت مستقیم خارجی انجام می شود، مستلزم تغییر ساختار فرهنگی و اقتصادی جوامع غیر غربی است و از آن جا که این تغییر در مقام پاسخ گویی به نیازهایی که در متن جامعه و فرهنگ موجود احساس می شود، نیست با مقاومت و ناسازگاری مردم رو به رو می شود و در نتیجه با توسل به زور و فشار و در لباس استبداد این امر اجرا می شود؛ بنابراین پایگاه اصلی استبداد استعماری، قدرت های خارجی هستند که به دنبال تأمین سلطه ی جهانی خود می باشند، به همین دلیل در تحلیل شدت و ضعف استبداد استعماری باید چگونگی نفوذ و توسعه ی قدرت های استعماری و هم چنین جایگاه قدرت مادر را در نظام سلطه ی جهانی

استعمار در نظر داشت. در سال های قبل از جنگ جهانی اول و بین جنگ جهانی اول و دوم، انگلستان در میان کشورهای استعمارگر از موقعیت ممتاز و ویژه ای برخوردار بود؛ در ایران نیز انگلستان به دلیل مشکلاتی که دولت تزاری روس و پس از آن دولت نو بنیاد لنین گرفتار آن بود، هم چنین به دلیل نفوذ خاصی که در دوره ی مشروطه با گشایش درهای سفارت، در میان منورالفکران پیدا کرده بود، گوی سبقت را از رقیب خود ربود و با حاکمیت بخشیدن به رضاخان یکه تاز صحنه ی سیاست ایران گردید. در طول جنگ جهانی دوم و پس از آن عواملی که قدرت استبداد استعماری انگلستان را در ایران تأمین می کرد، دگرگون شد و در سال های نخست بعد از جنگ، همسایه ی شمالی ایران که در هنگام به قدرت رسیدن رضاخان با حمایت از او خواسته یا ناخواسته موقعیت انگلستان را تقویت کرده بود، پس از دو دهه دور ماندن از صحنه ی اجتماعی ایران با حضور نظامی در قسمت های شمالی ایران؛ به ویژه آذربایجان، خواهان تضمین آینده ی خود در ایران بود؛ از طرف دیگر امریکا به عنوان رقیب جهانی جدید انگلستان و میراث خوار استعمار با موقعیت برتری که بعد از جنگ یافته بود، در حال جایگزینی در مناطقی بود که زیر نفوذ سیاست انگلستان به سر می بردند و این مسئله قدرت سیاسی انگلیس را در سال های پایانی این دوران تضعیف می کرد. با تضعیف موقعیت انگلستان، استبداد رضاخانی نیز که عامل اصلی اقتدار آن موقعیت برتر انگلیس و حمایت های او بود، ضعیف شد. فقدان پایگاه داخلی، موجب شد تا با از بین رفتن اقتدار مورد نیاز، زمینه ی سقوط و گریز استبداد به یک باره فراهم آید و از آن پس نیز به دلیل آن که انگلستان در رقابت با دیگر قدرت ها نمی توانست با استفاده از شبکه ی سیاسی موجود، حرف آخر را در زمینه ی سیاسی ایران بیان کند؛

استبداد استعماری در کشاکش بین قدرت های دارای نفوذ به گونه ای متزلزل در آمد؛ آشکارترین نشانه ی این تزلزل، عمر کوتاه دولت ها است که میانگین آن حدود شش ماه است.

با ضعف استبداد، نیروهای رقیب که در دو دهه ی گذشته در اثر فشار فزاینده، مجبور به سکوت و انزوا و حتی نابودی شده بودند، با شتابی هر چه بیش تر در زندگی سیاسی جامعه ی ایران ظاهر شدند.

1-2- دو جناح روشنفکری

استبداد رضاخان و هر استبداد دیگری نظیر آن، لازمه ی حتمی حاکمیت منورالفکران در جامعه ای است که در آن باورهای دینی و مذهبی در ابعاد گسترده ی اجتماعی به حیات خود ادامه می دهند؛ رشد فزاینده ی استبداد سیاسی همراه با وابستگی اقتصادی، موجب می شود تا منورالفکران هر روز بیش از گذشته، خود را دورتر از آرمان هایی بیابند که به دنبال آن در حرکت هستند؛ از این جهت نارضایتی از حاکمیت در میان کسانی که سهم عمده ای در تحقق آن داشته اند، ظهور می کند.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که نارضایتی این گروه متوجه آرمان ها و اهدافی که حاکمیت موجود از آن ها پوشش می گیرد، نیست؛ بلکه متوجه روش ها و شیوه هایی است که مانع رسیدن آن ها به آرمان های مورد نظر می گردد. آنچه که این گروه به ویژه به هنگام دور ماندن از قدرت تقاضای آن را می کنند و یا دست کم شعار آن را سر می دهند؛ شیوه های مبتنی بر سیاست های دموکراتیک، یا روش های اقتصادی مستقلی است که جامعه را به سوی جوامع غربی سوق می دهد و یا در ردیف آن ها قرار می دهد.

آزادی که شعار پر جاذبه ی منورالفکران در مبارزه با استبداد پیشین بود، با به قدرت رسیدن استبدادی که نتیجه ی حاکمیت آن هاست، بار دیگر جاذبه ی خود را باز می یابد و استقلال ملی نیز پس از درهم ریختن نظام موجود به نفع نیازهای اقتصادی غرب، به عنوان یک شعار پر جاذبه در می آید؛ بدین ترتیب تمام منورالفکرانی که به دلایل مختلف ب تدریج از حاکمیت رضاخان کناره گرفته بودند، بعد از فرار رضاخان در پوشش دفاع از دموکراسی و استقلال ملی و انتقاد از استبداد گذشته که وابسته به استعمار انگلیس بود، به صحنه ی سیاست قدم گذاشتند.

با حضور دوباره ی دولت روس در طول جنگ جهانی دوم و بعد از آن، جناح چپ منورالفکران نیز که با روی کار آمدن رضاخان، غرامت ناپختگی و ناتوانی سیاست شوروی را پرداخت کرده بودند، دیگر بار با اعتبار و قدرتی قوی در قالب حزب توده به میدان آمدند و بدین سان در کنار دربار که جایگاه دولت مردان وابسته بود و عناصر وجیه المله ای؛ نظیر ذکاء الملک فروغی جز در مواقع حساس که نیاز به کمک جدی داشت به آن نزدیک نمی شدند - جریان عمده ای از منورالفکران که به عنوان قدرت سیاسی موجود قرار نداشت و خود را در ستیز با آن می دانست، با عنوان نیروی روشنفکر جامعه شناخته شد و ما نیز از این پس این گروه از منورالفکران را که در موضع گیری در برابر هیئت حاکمه قرار دارند روشنفکر می نامیم، با این بیان منورالفکری و روشنفکری، دو اصطلاحی است که تفاوت آن ها در دو چیز است: نخست در کاربرد زمانی آن هاست؛ یعنی اصطلاح منورالفکر پیش تر تا قبل از شهریور بیست و روشنفکر در سال های بعد از آن به کار برده می شود.

دوم: روشنفکر با نوعی بار سیاسی چپ نسبت به هیئت حاکمه همراه است و به دلیلی که از این پس خواهد آمد، بار سیاسی چپ بر فضای روشنفکری جامعه ی ایران تا چند دهه بعد از شهریور بیست سنگینی می کند؛ به این معنا که حتی روشنفکرانی که دیدگاه های چپ و مارکسیستی را باور ندارند و یا در ارتباط تشکیلاتی پنهانی با دولت های غربی به سر می برند از شعارهای چپ پوشش می گیرند و هیچ گاه به صورت آشکار از نظام سیاسی غرب و کارگزاران آن در ایران دفاع نمی کنند.

روشنفکران علی رغم اشتراکات ظاهری که دارند، از دهه ی بیست به بعد به دو جناح تقسیم می شوند:

جناح چپ که سایه ی آن بر جناح دیگر سنگینی می کند، بعد از شهریور بیست در حزب توده سازمان می یابد. آموزش های حزب توده که جنبه ی ضد مذهبی و الحادی آشکاری داشت، در واقع بخشی از اندیشه های غربی را به طور مستقیم و در سطحی گسترده به جامعه ی ایران معرفی کرد، به گونه ای که اثر این آموزه ها تا چندین دهه بعد در بخش های مختلف جامعه ی روشنفکری باقی ماند؛ برخی از شعارهایی که از طریق حزب توده تعلیم داده می شد، حتی در میان جناح دیگر به عنوان شاخص های اصلی روشنفکری شمرده می شود.

عملکرد سیاسی حزب توده، تابع مستقیمی از سیاست شوروی است، به گونه ای که هرگز حرکت ها و رفتارهای سیاسی آن، بدون نظر به موضع گیری های سیاسی دولت روس در قبال مسائل جهانی و یا مسائل داخلی ایران، قابل پیش بینی نیست؛ دیدگاه سیاسی ای که ملکم خان در قرارداد رویترو و یا وثوق الدوله در قرارداد 1919 نسبت به انگلستان دارند، با توجیه روشنفکرانه در حزب توده و یا وثوق الدوله نسبت به همسایه ی شمالی وجود دارد.

جناح راست روشنفکری دارای انسجام و آموزش های فکری هم آهنگ، نظیر آنچه که در حزب توده بود، نیست؛ آگاهی این جناح با اندیشه و تفکر غرب در محدوده ی آثاری نظیر سیر حکمت در اروپا اثر فروغی است که در فروردین 1320 ترجمه و تألیف جلد اول آن به پایان رسیده است. در واقع آشنایی جامعه ی ایران با اندیشه و تفکر غرب از این سال ها به گونه ای ضعیف آغاز می شود؛ در حالی که پیش از این در بین منورالفکران، بیش تر رفتارهای تقلیدآمیز از مظاهر زیستی و سیاسی غرب و به دنبال آن اهانت نسبت به ابعاد سنتی جامعه که اولین مرتبه ی غرب زدگی است، به چشم می خورد.

جناح راست طیف گسترده ای را تشکیل می دهد و در یک انسجام جبهه ای نه حزبی در قالب جبهه ملی در صدد کسب قدرت بر می آید. ناسیونالیسم، (ملی گرایی) تفکری است که به وسیله ی منورالفکران در طی سال های حاکمیت رضاخان پرورش یافت و منشاء انسجام جناح راست شد؛ بنابراین، این جناح از نظر فکری در این مقطع کار چشم گیری نظیر آنچه که در جناح چپ مشاهده می شود، انجام نداد و به همین دلیل آموزش های جناح چپ میدان وسیع تری پیدا کرد.

جبهه ملی از نظر سیاسی دیرتر از جناح رقیب به میدان آمد؛ علت این تأخیر پیشینه ی ضعیف و بیمار آن در دوران رضاخان است. این جناح در شکل گیری حاکمیت رضاخان و قوام آن دخیل بود و با تأیید و یا سکوت خود، تداوم آن را تا آخرین روزهای حاکمیت ممکن ساخت. همراهی و همکاری آن ها با رضاخان موجب شد تا قدرت مانور سیاسی آن ها در برابر جناح رقیب ضعیف شود. آن ها هنگامی به بدگویی با رضاخان برخاستند که رادیو لندن نیز به او اهانت کرد. جلال آل احمد وضعیت جریان روشنفکری را بعد از شهریور بیست

و میدان داری مارکسیسم را در آن مقطع به عملکرد آن ها در سال های قبل از
شهریور بیست و همکاری همه جانبه ی آن ها با رضاخان نسبت می دهد و می
گوید:

وقتی رادیو لندن به شخصه به شخص اول برکنار شده اهانت می کند،
روشنفکر که نمی تواند از عصر عقب بماند، این است که یک مرتبه همه می
ریزند به حزب توده و با همان فرنگی بازی ها و با همان موضع گیری ها در
قبال روحانیت شروع می کنند به کوبیدن مذهب به اسم ارتجاع و کوبیدن
حکومت به اسم استعمار... اصلا من نمی دانم که در آن دوره ی بیست ساله،
پس از شهریور چه به روزگار روشنفکر ایرانی آورده اند که بازار روشنفکری
پس از شهریور چنین بی رمق است و چنین یک دست و یک جهت سید ضیاء
الدین که به یک حمله ی حزب توده خانه نشین شد، تا به اعتبار کودتا تا آخر
عمر هم چنان مقرب الخاقان بماند و به اسب و علیق قناعت کند و حزب ایرانی
که از نوع لیبرالیسم بورژوا دفاع می کرد، یک سره شد کلوپ مقاطعه کاران و
دیگران که در دوره ی جبهه ملی توش و توانی یافتند (نیروی سوم، پان
ایرانیست ها، نهضت آزادی و الخ...) نوش داروهایی بودند پس از مرگ سهراب
و تنها یک حزب توده بود که تمام این مدت ندایی داد و جماعتی را به حرکت
واداشت و اثری گذاشت؟ بسیار خبط و خطاها و حتی خیانت ها بر آن مترتب
بود و ما به همین دلایل در 1326 از آن انشعاب کردیم... و آخر چرا تنها حزب
توده باید میدان دار وقایع ده، دوازده ساله ی اول پس از شهریور بیست باشد؟
چرا دیگر چیزی نبود؟ آیا دیگر روشنفکران دوران بیست ساله همه مرده بودند؟
آیا در اصل دیگر خبری نبود؟

به گمان من شاید به این دلیل که دیگر روشنفکران آن دوره ی بیست ساله به هر چه در آن مدت گذشته بود، رضایت داده بودند و به تسلیم، یا رضایت یا به همکاری سکوت کرده بودند و به همین دلایل است که می توان گفت ارزش روشنفکری تعلیم و تربیت دوره ی بیست ساله پیش از شهریور با حکومت نظامی اش چیزی است اندکی بیش از صفر...⁽¹⁷⁷⁾

پیشینه ی تباه و موقعیت ضعیف روشنفکران موجب شد تا پس از هشت سال تأخیر؛ یعنی بعد از اوج گیری و افول حرکت های سیاسی حزب توده و پس از مخالفت برخی از نمایندگان مجلس دوره ی پانزدهم با قرارداد الحاقی نفت و پس از شکل گیری فداییان اسلام و تبعید آیت الله کاشانی و ترور شاه و... سرانجام جبهه ملی، در جریان یک تحصن در دربار که جهت برپایی انتخابات آزاد انجام شده بود، در سال 1382 ه. ش شکل گیرد.

جبهه ملی در حقیقت پس از برخی رسوایی های سیاسی و انشعابات که در حزب توده رخ داد، در میان روشنفکران فرصت بروز و ظهور یافت و به همین دلیل این جبهه برخی از عناصر جناح رقیب را نیز که آموزش های ضد امپریالیستی را از آموزه های مارکسیستی فرا گرفته بودند، در برگرفت.

بخش دیگر این گروه عناصر کاملاً وابسته ای بودند به عنوان نیروی جایگزین، برای روزی که دربار توان سیاسی خود را از دست می داد، در جناح مخالف جاسازی می شدند؛ این گروه - به طور طبیعی دست یابی به رده ی رهبری این جریان بود و به مقامی کم تر از آن راضی نبودند؛ نام های برخی از این افراد در اسنادخانه ی سدان و نیز در اسناد سفارت امریکا افشا شد.

بخش سوم، گروهی از روشنفکران هستند که بدون وابستگی به قدرت های سیاسی خارجی و پس از تجربه ی استبداد سیاه، با انگیزه ی ضد استعماری، به مخالفت و درگیری با انگلستان پرداختند.

حرکت جبهه ی ملی بعد از طرح مسئله نفت، در ملی کردن صنعت نفت تبلور یافت و حزب توده به دلیل این که سیاست شوروی به استفاده از نفت شمال تعلق می گرفت، از همراهی با این حرکت بازماند و در یک چرخش سریع، تنها به ملی شدن نفت جنوب بسنده کرد.

قدرت سیاسی حزب توده بیش تر در وابستگی آن به دولت شوروی و تابعیت از موقعیت سیاسی این کشور و هم چنین سیاست خارجی آن نسبت به ایران است. اما جبهه ی ملی به دلیل این که از حمایت مستقیم دو دولت صاحب نفوذ در ایران؛ یعنی شوروی و انگلستان برخوردار نبود، قدرت آن را یا در موقعیت مردمی آن، یا در اعتماد به قدرتی دیگر باید جست و جو کرد.

جبهه ی ملی به عنوان یک جریان روشنفکری، علی رغم خصلت غیر مذهبی به دلیل این که مانند حزب توده یک جریان مستقیم ضد دینی نبود و به طور آشکار و مستقیم مانند دربار، یا حزب توده وابسته به بیگانه نمی باشد، در هنگام طرح مسئله ی نفت، مورد حمایت بخشی از نیروی مذهبی قرار گرفت و از این طریق از نفوذ و حمایت مردمی برخوردار شد و به دلیل همین حمایت به قدرت رسید، ولی بعد از به قدرت رسیدن به دلیل بی توجهی به نقش نیروی مذهبی در جلب حمایت های مردمی، از رعایت حریم آن خودداری کرد و در جهت اجرای سیاست های غیر دینی گام برداشت. از سوی دیگر با احساس تزلزل در پایه های قدرت، به جلب حمایت ها و کمک های امریکا دل بست و این در حالی بود که امریکا به دلیل موقعیت جدید بعد از جنگ، به طور طبیعی

در حال جایگزینی نسبت به انگلستان بود و از این رو باید به عنوان یک خطر جدی مورد توجه قرار می گرفت.

عملکرد و برخورد جبهه ملی با نیروی مذهبی که میراث منورالفکران مشروطه است، سرانجام به شکست جبهه ملی و پیروزی جناحی منجر شد که استبداد مورد نیاز غرب را تأمین می کرد؛ تحلیل بیش تر این مسئله در گرو تبیین موقعیت نیروی مذهبی در این مقطع است.

1-3- میدان های فکری و قطب های سیاسی مذهبی

131 میدان فکری نوین

شکست استبداد رضاخانی، نیروی مذهبی را از قدرتی که تمام توان آن را به تحلیل کشانده بود، خلاص کرد؛ ولی این رهایی به معنای نابودی ساختار ذهنی و موقعیت سیاسی کسانی که استبداد را تشکیل می دادند، نبود.

با در هم شکستن اقتدار استبداد، عناصری که حاکمیت استبدادی رضاخان را سازمان می دادند، به منظور تجدید بنای سیاستی که مناسب نظم نوین پس از جنگ جهانی دوم باشد، باقی ماندند. بعد از شهریور بیست گروه های جدیدی که در صف گیری با مذهب قرار گرفتند که گرچه از استبداد سیاسی برای نابودی مذهب بهره نمی جستند، ولی با اندیشه هایی الحادی به طور مستقیم بنیاد تفکر دینی را در معرض هجوم قرار می دادند.

در حقیقت منورالفکران در مشروطیت، پیش از آن که استدلال و برهانی برای رد اندیشه های دینی داشته باشند، در یک موقعیت روانی خاصی قرار گرفته بودند که، مجالی برای تردید در مقبولیت زیست غربی و شک در محکومیت تفکر مبتنی بر سنت دینی باقی نمی گذاشت.

آن‌ها با مشاهده‌ی پیشرفت‌های مادی غرب و ضعف سیاسی و اقتصادی خود، غرب را به بزرگی می‌ستودند و هر چه را که شکل و شمایل غربی نداشت، نشانه‌ی عقب‌ماندگی و توحش می‌خواندند.

در آثار منورالفکران هرگز عباراتی که به پرسش از چیستی و هستی تفکر و تمدن غرب بپردازد، نمی‌یابید و در تمام این آثار راستی و درستی این تمدن به عنوان یک دانش پیشین مورد قبول است و سؤال متوجه رمز غربی نبودن کشورهای شرقی و دلیل عقب‌ماندن از تمدن غرب و به تعبیر دیگر انحطاط آن‌ها است. در فضای این سؤال هر چه رنگ غربی نداشته باشد و یا در مسیر غرب نباشد، انحطاط و زوال است و طبیعی است که در چنین فضایی هیچ‌کس، پاسخی را که قصد بررسی و نقد سؤال را داشته باشد، نخواهد شنید و فقط پاسخ‌هایی شنونده پیدا خواهد کرد که با قبول فرهنگ و تمدن غرب به رفع اتهام بپردازد؛ به همین دلیل دفاعیه‌هایی مقبول، در این جهت است که اولاً: دین مغایرتی با تمدن غرب ندارد و هر عیب که در ما هست، از بی‌دینی ماست و هر خوبی که در غرب است از دین داری و عمل آن‌ها به احکام شریعت ماست. این‌گونه پاسخ‌ها، دیر یا زود ما را به سوی شناخت و معرفت یک دینی رهنمون می‌کند که تاکنون برای ما ناشناخته بوده است و غربی‌ها بهتر از ما آن را شناخته‌اند و نتیجه‌ی این حرکت بازشناسی و بازسازی دینی خواهد بود.

پیش از این گفته شد که قدرت و توان نیروی مذهبی در جنبش تنباکو و حوادث صدر مشروطه که به پیروزی سریع و زودرس و در نتیجه به شکست نیروی مذهبی و غلبه‌ی منورالفکران انجامید، به زودی این حقیقت را به رهبران دینی فهماند که این‌گونه بازسازی دینی که از سر همراهی با نیروهای

منورالفکری انجام می شود، تا زمانی که به حذف و انکار اولیات و ضروریات احکام دینی منجر نشود، رضایت سؤال کنندگان را تأمین نخواهد کرد.

منورالفکران که از طریق تحقیق و کاوش، به حقیقت و هویت تمدن غرب پی برده بودند، تردید و در نتیجه سؤال درباره ی آن را نیز تحمل نمی کردند. جهل و ناآگاهی از اصولی که همه ی قوای علمی و عملی آن ها را مسحور خود ساخته بود، موجب شد تا آن ها از اولین و آخرین حربه ی خود؛ یعنی درگیری و ستیز با کسانی که از پذیرش آن اصول سرباز می زدند، یا با نفی آن اصول قصد پاسخ گویی به سؤالات آن ها را داشتند، استفاده کنند.

ترور بهبهانی که پس از مدت ها همراهی با منورالفکران، در آخرین سنگرها به دفاع از اصول مسلم دینی می پرداخت، همان حربه ای بود که منورالفکران پیش از آن، در قتل شیخ فضل الله نوری به کار برده بودند و پس از آن نیز، آن را به رضاخان جهت قلع و قمع مخالفان سپردند. نیروی مذهبی در برابر این سلاح از وسیله ای جز انزوا و یا لعن و تکفیر نمی توانست استفاده کند؛ ولی بعد از شهریور بیست روشنفکران با حفظ همه ی سوابق منورالفکرانه، گام های نخستین را در مسیر تعلیم آموزش های غربی، در الحادی ترین چهره ی آن که از طریق جزوه های توده تأمین می شد، برداشتند.

از جمله دلایل ترویج وسیع آموزش های مارکسیستی در بین روشنفکران، یکی خصلت دین ستیزی آشکار این آموزه هاست که با پیشینه ی ذهنی منورالفکران که در تقابل با دیانت قرار گرفته بود؛ سازگاری داشت و دیگر بساطت و سادگی و غلبه ی چهره ی سیاسی آن است که با سیاست زدگی آنان هم آهنگ می باشد.

آموزش های مارکسیستی به طور مستقیم و یا غیر مستقیم قشر وسیعی از جوانان را فراگرفت، جوانانی که با ورود به دانشگاه، از یک سو جدایی خود را از فرهنگ مردمی که به آن تعلق داشتند، احساس می کردند و از سوی دیگر پیوند خود را به جریان روشنفکری می دیدند. نیروی مذهبی در برابر این موقعیت جدید باید سلاح نوینی را که مناسب با آن بود، تأمین می کرد؛ این سلاح از طریق تفکر، استدلال و محاجه حاصل می شد.

نیروی مذهبی در طول تاریخ خود همواره، از این وسیله در برابر نحله های فکری و فرقه های کلامی مختلف استفاده کرده و باب ها و فصول مختلف کلامی و فلسفی را پدید آورده بود؛ ولی در دوران مشروطه تا پایان حاکمیت رضاخان این سلاح برای دفاع در برابر منورالفکران که اهل گفت و گو و درگیری فکری نبودند، کاربرد و استفاده نداشت، اما با شیوع آموزش های غربی نیروی مذهبی در کنار درگیری های سیاسی میدان جدیدی را برای درگیری های فکری یافت. حوادث بعدی نشان می دهد که میدان جدید، صحنه ی جدی کارزار نیست و حضور نیروی مذهبی در این میدان بیش تر جنبه ی دفاعی برای حفظ نیروهای خودی دارد و کم تر جایگاه مواجهه و برخورد با نیروی رقیب است؛ دلیل این مسئله به شرحی که خواهد آمد - این بود که تفکر مسئله ی واقعی روشنفکران نبود و پرداختن آن ها به زمینه های فکری غرب چیزی جز گسترش دامنه ی تقلید از مظاهر مادی به سوی مظاهری فکری غرب نبود؛ زیرا کسی که محققانه به میدان سخن و کتابت گام می گذارد، هرگاه نقد، یا اعتراضی بر آن وارد شود، نسبت به آن بی توجه نمی تواند باشد، در نتیجه به محاجه و بحث می پردازد و وارد گفت و گوی می شود؛ ولی وضعیت فکری روشنفکران به گونه ای بود که از کنار پاسخ هایی که نیروی مذهبی در

رویاری با آنان می داد؛ با سکوت می گذشتند؛ نظیر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که در پایان دهه ی بیست و آغاز دهه ی سی تدریس و تدوین شد؛ و تا چند دهه بعد سطری در نقد آن نوشتند. روشنفکران در این میدان، با حفظ روحیه ی دهه های پیش، بخش هایی از اندیشه های غربی را که در هجوم به مذهب و سنت های دینی کارآمد بود، ترجمه و تکرار می کردند و در این برخورد نه در نوشته ها و ترجمه های خود فکورانه می اندیشیدند و نه پاسخی را که به آن ها داده می شد محققانه می شنیدند و به همین دلیل بدون آن که توان و شایستگی صحنه ی گفت و گو را داشته باشند، از کنار پاسخ ها با سکوت می گذشتند.

با رکود و خمود میدان فکری، صحنه ی جدی مبارزه هم چنان در عرصه ی سیاست باقی ماند و نیروی مذهبی در این عرصه هم چنان به حیات خود ادامه می داد. با توجه به این که مرجعیت شیعه در این سال ها در رأس رهبری سیاسی نیروی مذهبی قرار نداشت، عملکرد آن به صورت چند قطبی و در قالب چند جریان ادامه یافت که در عرض یکدیگر قرار داشتند و با یکدیگر همکاری می کردند و گاه نیز عملکرد آن ها در تعارض، یا تراحم با هم قرار می گرفت. قطب ها و جریان های مختلف نیروی مذهبی را، در سال های 1320 تا 1332 به صورت زیر می توان بیان کرد:

1. فداییان اسلام
2. آیت الله کاشانی
3. آیت الله بروجردی

1 3 2 فداپیان اسلام

فداپیان اسلام به رهبری نواب صفوی در پی اجرای احکام و حدود دینی بودند. فعالیت های نظامی این گروه؛ از جمله قتل رزم آرا که با پیشنهاد جبهه ملی و درخواست آیت الله کاشانی انجام شد، نقشی اساسی در به قدرت رسیدن جبهه ملی و حاکمیت دکتور مصدق داشت.

فداپیان اسلام با تأکید بر شعائر اسلامی، همکاری با جبهه ملی را مشروط به اجرای احکام اسلامی قرار دادند. دولت مصدق که در هشتم فروردین 1330 به قدرت رسید، نه تنها به خواسته های فداپیان اسلام اعتنایی نکرد، بلکه از آزاد کردن زندانیان آن ها که مورد انتظار مردم بود، خودداری ورزید و سیاست تعقیب رهبر آنان را تا دستگیری نواب - 13 خرداد ماه 1330 ادامه داد. (178)

رهبر فداپیان اسلام از این تاریخ تا بهمن 1331 در زندان به سر برد و بدین ترتیب آن ها بیش از بیست و هشت ماه حاکمیت دولت ملی را در زندان سپری کردند.

1 3 3 آیت الله کاشانی

آیت الله کاشانی مجتهد برجسته ای است که نخستین تجربیات سیاسی خود را در سال های جوانی و در مبارزه با انگلیس، به دست آورده بود. او در انقلاب 1920 عراق - انقلاب عشرون به عنوان یک رزمنده نقشی فعال داشت و در تهران نیز به سبب وجهه ی روحانی و هم چنین اعتقادات دینی مردم صاحب قدرت و نفوذ بود و جهت گیری عمده ی حرکت های سیاسی ایشان مبارزه با انگلیس و استعمار است.

وسایل و ابزارهایی که آیت الله کاشانی در شرایط سیاسی زمان خود از آن ها استفاده می کرد، علاوه بر نفوذ مردمی خود، از یک سو قدرت نظامی فداپیان

اسلام و از دیگر سو عناصر سیاسی جبهه ملی بود که قابل اعتمادترین رجال سیاسی آن روز به حساب می آمدند. آیت الله کاشانی با استفاده از این امکانات برای حذف مهره های انگلیسی تلاش می کرد.

جبهه ملی، تا زمانی که از حمایت آیت الله کاشانی برخوردار بود، هم چنان به سوی قدرت پیش می رفت؛ ولی پس از رسیدن به قدرت، به دلیل فاصله گرفتن از اجرای سیاست های دینی و استفاده از رجال سیاسی گذشته در اداره ی امور و نیز به دلیل این که به نیروی مذهبی به صورت یک رقیب سیاسی نگریسته، درصدد ممانعت این نیرو از دخالت آن در امور سیاسی بر آمد، از حمایت نیروی مذهبی محروم شد.

رقابت سیاسی جبهه ملی با مذهب، فضای تبلیغاتی شدیدی را در نشریه های آن روز که بیش تر آن ها در دست روشنفکران بود، علیه مقدسات مذهبی به وجود آورد. این وضع که از ناآگاهی ملی گراها نسبت به نقش مذهب در قدرت مردمی قیام نشاءت می گرفت، به گونه ای آگاهانه به وسیله ی قدرت های وابسته به بیگانه دامن زده می شد. تداوم این وضع، بخش های گسترده ای از نیروی مذهبی را نسبت به فضای سیاسی موجود مشکوک ساخت. اقدام مصدق در انحلال مجلس هفدهم که به او رای اعتماد داده بود و مورد حمایت آیت الله کاشانی نیز بود، موجی از نارضایتی در میان گروهی از روشنفکران به وجود آورد.

آیت الله کاشانی علی رغم آن که بیش تر مجله های سیاسی در جهت حذف و بدنام کردن او قدم بر می داشتند، به دلیل این که هیچ گروه دیگری را برای جایگزینی گروه حاکم، جهت ملی کردن نفت ایران نمی یافت، بیش از دیگر

بخش های مذهبی به حمایت خود از جبهه ملی ادامه داد. او در نامه ای که در بیست و هفتم مرداد برای مصدق ارسال داشت، نوشت :

حضرت نخست وزیر معظم، جناب آقای دکتر مصدق دام اقباله، عرض می شود گرچه امکانی برای عرایض نمانده، ولی اصلاح دین و ملت برای این خادم اسلام بالاتر از هر احساس شخصی است و علی رغم غرض ورزی ها و بوق و کرناهای تبلیغات، شما خودتان بهتر از هر کسی می دانید که هم و غم در نگه داری دولت جنابعالی است که خودتان به بقای آن مایل نیستید، تجربه ی روی کار آمدن قوام و لج بازی های اخیر، بر من مسلم است که می خواهید مانند سی ام تیر کذایی، یک بار دیگر ملت را تنها گذاشته و قهرمانانه بروید. حرف این جانب را در خصوص اصرارم در عدم اجرای رفراندم نشنیدید و مرا لکه ی حیض کردید، خاندانم را سنگ باران و یاران و فرزندان را به زندان فرستادید و مجلسی را که ترس داشتید شما را ببرد، بستید و حالا نه مجلسی هست و نه تکیه گاهی برای این ملت گذاشته اید. زاهدی را که من با زحمت در مجلس تحت نظر و قابل کنترل نگه داشته بودم بالطایف الحیل خارج کردید و حال همان طور که واضح بوده، درصدد به اصطلاح کودتا است. اگر نقشه ی شما نیست که مانند سی ام تیر عقب نشینی کنید و به ظاهر قهرمان زمان بمانید و اگر حدس و نظر من صحیح نیست، که همان طور که در آخرین ملاقاتم در دزاشیب به شما گفتم و به شخص هندرسن گوشزد کردم که آمریکا ما را در گرفتن نفت از انگلیسی ها کمک کرد و حالا به صورت ملی و دنیاپسندی می خواهد به دست شما این ثروت را به دست آورد و اگر واقعا دیپلماسی نمی خواهید کنار روید این نامه ی من سندی است در تاریخ ملت ایران که من شما را با وجود همه ی بدی ها خصوصی تان نسبت به خودم، از وقوع حتمی یک کودتا آگاه

کردم که فردا جای هیچ گونه عذر موجهی نباشد، اگر به راستی در این فکر اشتباه می‌کنم، با اظهار تمایل شما، سید مصطفی و ناصر خان قشقایی را برای مذاکره خدمت می‌فرستم.

خدا به همه رحم بفرماید. ایام به کام باد. سید ابوالقاسم کاشانی.

پاسخی را که دکتر مصدق در جواب نامه مرقوم داشت، این بود:

27 مرداد مرقومه ی حضرت آقا، وسیله ی آقای حسن آقای سالمی زیارت

شد. این جانب مستظهر به پشتیبانی ملت ایران هستم. والسلام⁽¹⁷⁹⁾

حادثه ی سی ام تیر که در مراسله ی فوق به آن اشاره شده است، بعد از استعفای مصدق واقع شد. مصدق به دلیل این که شاه با تقاضای او جهت عهده داری پست وزارت جنگ موافقت نکرده بود، استعفا داد و شاه با استفاده از فرصت به دست آمده، احمد قوام را به نخست وزیری گمارد و او نیز با امکانات نظامی تمام، پای در صحنه سیاست گذاشت و طی اطلاعیه ی شدید اللحنی جدایی دین از سیاست را اعلان داشت. شکی نیست که بقا و دوام قدرت قوام که با استعفای غیر منتظره ی مصدق و کناره گیری او از سیاست حاصل شده بود، حرکت مردم را که با آرزوی اجرای طرح ملی شدن نفت این پست را به مصدق واگذار کرده بودند، عقیم گذاشت :

آیت الله کاشانی که در حرکت ها و بسیج های مردمی و با اطلاعیه ها و پیام های پیاپی، انتظار باروری حرکت مردمی را داشت، به مقابله با دولت قوام برخاست و طی اطلاعیه ای مردم را به مقاومت فراخواند. ایشان در نامه ای به علاء نوشت :

... دیروز بعد از رفتن ارسنجانلی از جانب قوام السلطنه آمد و به من گفت به شرط سکوت، قوام انتخاب شش وزیرش را در اختیار من گذارد، همان طور که

حضوری عرض کردم، به عرض اعلی حضرت برسانید، اگر در بازگشت دولت دکتر مصدق تا فردا اقدام نفرمایید، دهانه ی تیز انقلاب را با جلوداری شخص خودم متوجه دربار خواهم کرد... (180)

قوام با تمام قوای نظامی، برای دفاع از موقعیت خود به میدان آمد؛ ولی پایمردی و استقامت مردم که به شهادت جمعی از آن ها منجر شد، سقوط دولت او را پیش از زمان مقرر به ارمغان آورد.

آیت الله کاشانی که عاملی در سقوط دولت های بعد از شهریور بیست بود، بعد از واقعه ی سی تیر، با قدرتی به مراتب بیش تر از قبل و با اطمینان به دولت مصدق و با اطلاعیه ها و دعوت های جدید خود، گام های بعدی را به عنوان یک رهبر مذهبی در سطحی فراتر از مرزهای ایران، برای ملل اسلامی و طرح یک مقابله ی همگانی در برابر دولت تازه تأسیس اسرائیل برداشت؛ از این جهت به تشکیل یک کنگره ی بزرگ اسلامی در تهران با شرکت نمایندگان و علمای اسلامی سراسر جهان اقدام کرد. آیت الله کاشانی در طی مصاحبه ای در این باره گفت :

حالا دیگر وقت آن رسیده است که ملل مسلمان عالم را دعوت به اتحاد محکم و خلل ناپذیر کنیم. ارتباطی که در این مورد با دول اسلامی و رؤسای مذهبی ممالک اسلامی برقرار کرده ایم، ما را به تشکیل اتحادیه ی محکم و استواری امیدوار ساخته است. با تشکیل این اتحادیه یک قدرت بزرگ و متحد برای مقابله با نفوذ استعمار خارجی و تضمین استقلال و آزادی ملل مسلمان به وجود خواهد آمد.... اولین کوشش ما در این کنفرانس، یا کنگره، اتحاد نظامی دول مسلمان و تشکیل یک ارتش واحد اسلامی خواهد بود. با انجام این نقشه، اتحادیه ی اسلامی بیش از چهارصد و پنجاه میلیون جمعیت خواهد داشت و

ارتش واحد اسلامی قشون نیرومندی با قریب بیست میلیون سرباز خواهد بود..... این ارتش، نه تنها قادر به حفظ استقلال دول اسلامی و دفاع از تمامیت ارضی بلوک مسلمان خواهد بود، بلکه وزنه ی سنگینی در صحنه ی سیاست جهان خواهد شد و فرانسه مجبور است ارتش خود را از شمال افریقا بیرون ببرد، انگلستان قسمتی از ارتش خود را در هندوستان از دست خواهد داد و امریکا از پایگاه های هوایی در افریقا محروم خواهد شد و بعید نیست همان طوری که رادیو باکو اظهار عقیده کرده روزی مسلمانان شوروی هم به این اتحادیه ی وسیع اسلامی ملحق شوند... (181)

سخنان فوق دورنمایی از اهداف آیت الله کاشانی را در چهارچوب تفکر دینی و اسلامی و هم چنین پرواز بلند او را که با خوش باوری نسبت به محیط اجتماعی او توأم بود، نشان می دهد و حوادث بعد از سی تیر این حقیقت را آشکار ساخت که پرداختن به مسائل داخلی اولین مانع برای دست یابی به این اهداف است.

ملی گرایان با برخورد رقابت آمیز و بی اعتنایی به خواسته های نیروی مذهبی در جهت حذف آن ها اقدام کردند. دکتر مصدق برای کاستن از قدرت آیت الله کاشانی و به دست آوردن اختیارات بیش تر که اینک در مقام ریاست مجلس بود، درصدد تعطیل و در نهایت انحلال مجلس بر آمد و در این مسیر؛ یعنی در جهت تضعیف آیت الله کاشانی که در واقع شایسته ترین بخش نیروی مذهبی برای همکاری با روشنفکران جبهه ملی بود، تمام جناح های روشنفکر، علی رغم اختلافاتی که پیش از این داشتند، به گونه ای هم آهنگ وارد عمل شدند.

در مرحله ی دوم نخست وزیری مصدق، حزب توده رویه ی سابق خود را عوض کرد و جناحی از آن به حمایت از مصدق پرداختند و این حمایت را در راه کنار گذاشتن روحانیت مبارز به کار بردند. حملات جراید چپ، پس از مخالفت آیت الله کاشانی با اختیارات مصدق، شدت یافت و روز به روز به فحش و ناسزا تبدیل گشت و روحانیت مبارز آن روز را به عنوان مرتجع معرفی کردند، تا جایی که شعار کاشانی جاسوس است، مصدق پیروز است را در رادیو گذاشتند و انواع افترا و اتهام را متوجه روحانیت ساختند که بار اصلی مبارزه ی ضد استعماری را به همراه توده ی مردم به دوش داشت؛ چند نفر از روحانیون به وسیله ی حکومت نظامی و به دستور دولت از منابر پایین کشیده شدند و جراید ارگان دولت مصدق در این راه با روزنامه های چپ، هم آهنگ شدند. مقالات و کاریکاتورهای روزنامه هایی، مثل چلنگر، فروتن، توفیق، حکیم باشی، نیروی سوم، جبهه آزادی، حریر، پرخاش، شورش، به سوی آینده و ده ها روزنامه از این قبیل، در زیر سایه ی دولت به جنگ روانی علیه کاشانی دست زدند.

علما و طلاب حوزه های علمیه ی قم و نجف با با تلگراف ها و نامه های طولانی به حمایت از کاشانی برخاستند و کاشانی که تلاش گسترده ای برای تشکیل کنگره ی ملل اسلامی به خرج می داد، با دولتی مواجه شد که عملاً با گروه های چپ نزدیک بود. (182)

امام خمینی در سه دهه بعد، جهت گیری و فضای ضد دینی ای را که در زمان حاکمیت دولت ملی اوج گرفته بود، بدین گونه ترسیم می کند:

... و این ها جبهه ملی فخر می کنند به وجود او، آن هم مسلم نبود، من در آن روز در منزل یکی از علمای تهران بودم که این خبر را شنیدم که یک سگی

را عینک زدند و به اسم آیت الله آن را در خیابان ها گرداندند، من به آن آقا گفتم که این دیگر مخالفت با شخص نیست، سیلی خواهد خورد و طولی نکشید که سیلی را خورد و اگر مانده بود، سیلی را بر اسلام می زد. (183)

آیت الله کاشانی آن چنان که از نامه ی او به دکتر مصدق برداشت می شود پس از آزمودن شرایط بعد از سی تیر، بر این گمان بود که رهبری جبهه ی ملی نه تنها از معرفت و حساسیت دینی، بلکه از صداقت لازم برای پی گیری یک حرکت سیاسی که به کوتاه کردن دست استعمار منجر شود، برخوردار نیست و حتی در صدد کنترل و مهار حرکتی است که به این قصد انجام می شود.

نامه حاکی از این گمان است که رهبری جبهه ی ملی شامل عناصر وابسته ای است که از پیش در میان مخالفان استعمار برای کنترل حرکت های احتمالی ذخیره شده و اینک پس از قرار گرفتن در رده ی رهبری حرکت جدید، قصد آن را دارند تا با حفظ موقعیت خود به عنوان یک قهرمان ملی، جریان را به جناحی که دست او را برای جایگزینی بازگذاشته است، واگذار کند.

احتمال فوق را، برخی از تحلیل گران سیاسی با توجه به گذشته ی رهبری جبهه ی ملی و نیز عملکردهای بعد آن تقویت کرده اند؛ از جمله شواهدی که برای تأیید این احتمال ذکر شده است، سخنان مدرس در یکی از جلسات مجلس ششم است؛ او می گوید:

سیاست، علمی است مانند علوم دیگر که مدارجی دارد و هر مرد سیاسی باید آن را طی کند و یکی بعد از دیگری آن مدارج را ببیماید، پایه و کلاس اول سیاست، عوام فریبی است و من با نبوغ هایی که در آقای مصدق السلطنه سراغ دارم یقین دارم که ایشان همیشه در کلاس اول سیاست مداری خواهد ماند و به کلاس دوم هرگز ارتقا پیدا نخواهد کرد، عمر من کفاف نمی دهد، ولی مردم و

شما نمایندگان ملت بیست سال بعد از این خواهید دید که مصدق السلطنه در همان کلاس اول باقی است و آن روز تصدیق خواهید کرد که سید حسن مدرس در شناختن مصدق السلطنه اشتباه نکرده است.⁽¹⁸⁴⁾

در درستی گمان و باور مذکور نسبت به برخی عناصری که در رده ی رهبری جبهه ی ملی قرار داشته، یا این که همکاری نزدیک با آن داشته اند، شک و تردیدی نیست.

زاهدی که کودتا توسط او سازمان یافت، از عناصری است که پست وزارت کشور دولت ملی را عهده دار بود و بختیار که تا سال ها بعد در رده ی رهبری این حرکت باقی ماند، کسی است که اسناد وابستگی او در همان زمان از خانه ی سدان به دست آمده بود و بعد از آن نیز به عنوان عنصری ذخیره در لحظاتی که هیچ امیدی به دوام استبداد نمی رفت، جهت پیش گیری و کنترل حرکت اسلامی مورد استفاده قرار گرفت، ولی این مقدار، دلیلی تام بر وابستگی سیاسی و خیانت آمیز رهبری جبهه ملی، در سال های قبل از 1332 نیست.

نیروی مذهبی که بعد از شهریور بیست حضور زنده ی خود را در صحنه ی سیاست، حتی قبل از حیات سیاسی جبهه ی ملی، نشان داده بود و به سرعت در حال بسط و توسعه بود، بدون شک با عملکرد رهبری جبهه ی ملی در اولین گام های توسعه و شتاب خود به رکود کشانیده شد و با رکود این حرکت بین حوادث سی تیر 1331 با بیست و هشت مرداد 1332، گواهی گویا بر ادعای فوق است؛ زیرا در سی تیر دکتر مصدق استعفای خود را تقدیم کرد و از سیاست کناره گرفت؛ دربار به فرماندهی قوام با تمام قوای نظامی به میدان آمد؛ با این حال دربار قبل از مهلتی که آیت الله کاشانی برای آن مقرر کرده بود، با خواری تمام شکست را پذیرفت؛ ولی در بیست و هشتم مرداد در حالی که مصدق، تمام

قوای نظامی و بلکه با انحلال مجلس تمام امکانات قانونی کشور را در دست داشت، با حضور تعدادی رجاله و با خرج دلارهایی که بسیار محدود بود؛ از سیاست کنار گذاشته شد. با کنار رفتن جبهه ملی، امریکا که در اثر موقعیت برتر جهانی خود، جای پای خود را در تحولات اخیر ایران بازیافته بود، به عنوان قدرت مسلط، به گسترش حاکمیت خود پرداخت. مانعی که نه تنها انتقال قدرت از انگلستان به امریکا، بلکه اصل استعمار را در ایران تهدید می کرد، حرکت ضد استعماری مردم ایران بود که بعد از شهریور بیست دوباره فرصت ظهور یافته و این حرکت که در شکل مردمی خود در چهار چوب یک سیاست دینی اوج گرفت، تنها در همین مسیر نیز قدرت و دوام می یافت.

عملکرد جبهه ی ملی در جهت تضعیف نیروی مذهبی که به شکست این جبهه نیز انجامید، الزاما یک رفتار آگاهانه که متصف به خیانت و یا در خدمت حاکمیت آمریکا باشد، نبود، هر چند که امریکا از این جریان و رفتار آگاهانه ی عواملی که وابستگی آن ها به استعمار مسلم و اثبات شده بود، استفاده کرد. رفتار جبهه ی ملی با آیت الله کاشانی را در نحوه ی نگاه آن ها به دین که با یک اشتباه سیاسی نیز همراه شده است، می توان توجیه کرد. رهبری جبهه ی ملی - پس از حاکمیت استبدادی رضاخان که با حذف آزادی و دموکراسی در جهت وابستگی اقتصادی گام بر می داشت، برای تأمین اهداف روشنفکرانه ی خود با حرکت ضد استعماری نیروی مذهبی هم آهنگ شد و از این رهگذر قدرت و توان مردمی چشمگیری پیدا کرد. جبهه ی ملی بعد از به قدرت رسیدن، به دلیل دیدگاه غیر مذهبی خود در پی اجرای سیاستی بر آمد که به جدایی آن از دیانت معترف است. اعتقاد به جدایی دین از سیاست که با اتخاذ یک سیاست غیر دینی همراه بود، زمینه ی انتقاد نیروی مذهبی را فراهم آورد و

اشتباه سیاسی جبهه ی ملی نیز از نحوه ی برخورد آن ها با انتقادات این نیرو آغاز می شود. جبهه ی ملی و رهبری آن که در دامن جریان های منورالفکری و روشنفکری مشروطه و بعد از آن پرورش یافته و از فضای غالب بر این جریان ها که ویژگی ضد دینی دارد، رنگ گرفته است، با غفلت از موقعیت مردمی نیروی مذهبی، انتقادات رهبران این نیرو را ناشی از تعهد و ایمان دینی آن ها نمی داند و به قدرت طلبی و خصلت های نفسانی آن ها نسبت می دهد؛ به همین جهت در اولین برخورد، فداییان اسلام را در بند می کند و در برخوردهای بعدی در جهت حذف آیت الله کاشانی قدم بر می دارد و کار به جایی می رسد که در برخورد با عناصر فعال سیاسی نیروی مذهبی، به مقدسات دینی اهانت می شود و بدین ترتیب خصلت غیر دینی و ضد دینی جبهه ی ملی نه تنها نسبت به مسائل اجتماعی، بلکه نسبت به مسائل دینی نیز آشکار و علنی می گردد.

رهبری جبهه ی ملی پیش از این نیز عدم تعهد خود را نسبت به مسائل فردی دین، با حمایت ضمنی ای که در برخی از نطق ها از مسائلی، نظیر کشف حجاب کرده است، آشکار کرده بود؛ ولی فضای تبلیغاتی جدید که پیش از این به آن اشاره شد موج نوینی را به وجود آورد که حساسیت تمام بخش های مذهبی و از جمله مرجعیت شیعه را برانگیخت.

جبهه ی ملی برای رفع مشکلات اقتصادی که در درگیری با انگلستان پیش آمده بود، سیاست دیگری را در پیش گرفت که به حساسیت فوق شدت بخشید. این سیاست که به تحلیل بسیاری از مدافعان حرکت ملی، توسط رهبری جبهه ی ملی تقویت می شد، بهره گیری از امکانات امریکا از راه استفاده از تضادی بود که بین منافع امریکا و انگلیس جریان داشت. رهبری جبهه ی ملی برای

اجرای سیاست فوق، میدان جدیدی را برای فعالیت های حزب توده فراهم آورد تا از این طریق با بزرگ نشان دادن خطر حزب توده، حمایت از جبهه ی ملی را برای آمریکا ضروری نشان دهد. اوج فعالیت حزب توده و همراهی ضمنی دولت ملی از آن، زمینه ی دیگری را برای اتهام این جبهه در نزد نیروهای مذهبی فراهم آورد. نتیجه ی برخوردهای فوق، خطری بود که از ناحیه ی حاکمیت جبهه ی ملی، برای مذهب احساس می شد و این احساس به گونه ای بود که حتی آیت الله کاشانی را که برای اجرای طرح ملی شدن نفت ناگزیر به این جبهه اعتماد کرده بود، مورد اعتراض قرار می داد.

اشتباه سیاسی جبهه ی ملی این بود علی رغم بی اعتقادی به باورهای دینی مردم، به عنوان یک حرکت سیاسی درصدد جلب حمایت نیروی مذهبی بر نیامد. جبهه ی ملی با ساده انگاری تمام می پنداشت بدون وساطت مذهب به نیروی ملت مستظهر است. بی توجهی به مذهب و نیروی مردمی، تنها اشتباه جبهه ی ملی نبود، بلکه خطایی بود که بر جو غالب منورالفکران و روشنفکران در تمام این سال ها حاکمیت داشت.

وقایع بیست و هشت مرداد، اشتباه و خطای آشکار پندار ملی گرایان را مبنی بر حمایت مردم از آن ها نشان می داد، هر چند به دلیلی که از این پس خواهد آمد روشنفکران تا یک دهه بعد نیز از کودتا درس لازم را نگرفتند و بدون آن که به تحلیل عملکرد خود بپردازند، با تکبر و عنادی آشکار به متهم کردن نیروی مذهبی پرداختند و هم چنان فاصله ی خود با مذهب را حفظ کردند.

اگر جبهه ی ملی و رهبری آن، از ذهنیت ضد دینی منورالفکران صدر مشروطه رنگ نمی گرفت و قدرت یک تصمیم بخردانه ی سیاسی را می داشت، می بایست لااقل به همان اندازه که به حمایت امریکا در درگیری با انگلستان

امید داشت و در راه جلب آن تلاش می کرد، به حمایت نیروی مذهبی نیز دل می بست و برای تحصیل آن به مقداری هر چند اندک می کوشید.

رهبری جبهه ی ملی نه تنها در جلب حمایت نیروی مذهبی کوششی نکرد، بلکه به آن بخش از نیروی مذهبی که استعداد همکاری با او را بیش از دیگر بخش ها دارا بود، به عنوان خطرناک ترین رقیب و دشمن خود نگاه کرد و تمام تلاش خود را برای حذف آن به کار بست.

موقعیت و نقش اجتماعی آیت الله کاشانی از بسیاری جهات شبیه موقعیت مدرس در بعد از مشروطه است. او برای رویارویی با استعمار که آن روز در مسئله ی نفت تجسم یافته بود، علی رغم موقعیت مردمی خود، همانند مدرس فاقد ابزارهای سیاسی مناسب در میان مدیران اجتماعی کشور بود، زیرا فضای حاکم بر ذهنیت رجال سیاسی، مانند چند دهه ی گذشته، یک فضای دینی نبود، بلکه فضای روشنفکرانه ای بود که پس از گذراندن استبداد رضاخانی و تحت تأثیر آموزش های چپ از شعارهای ضد استعماری نیز بهره می برد و می کوشید تا با استفاده از امکانات سیاسی موجود، حرکت ضد استعماری خود را سازمان دهد.

آیت الله کاشانی با توانی که به مراتب بیش تر از توان مدرس در بسیج مردم بود، در جهت کوتاه کردن دست انگلستان اقدام کرد؛ ولی شاید ظرافت سیاسی حرکت آیت الله کاشانی در حد مدرس نبود.

آیت الله کاشانی بعد از آن که امامی به دلیل حمایت از قوام نتوانست در مقام ریاست مجلس دوام بیاورد، با آن که در مجلس شرکت نمی کرد به ریاست مجلس برگزیده شد. پذیرش ریاست مجلس شاید یک خطای سیاسی ای بود

که او را از موضع رهبری نیروی مذهبی در سطح رجال سیاسی موجود تنزل می داد و زمینه را برای تهاجمات بعدی جبهه ی ملی فراهم می ساخت.

آیت الله کاشانی بعد از آن که مورد هجوم مشترک رجال سیاسی تهران قرار گرفت و نیز بعد از آن که این بسیج همگانی چهره ی ضد دینی خود را آشکار ساخت، این حقیقت را به خوبی درک کرد که سرنوشتی جز شکست، برای حرکتی که در سی تیر پیروزی آن را تمام شده می دانست، وجود ندارد و این نکته را نیز می دانست که با شکست این حرکت، امریکا به عنوان نیروی مسلط جایگزین انگلستان خواهد شد.

خطای سیاسی جبهه ی ملی در نظر آیت الله کاشانی اشتباهی نبود که از ذهن یک سیاست مدار متوسط دور بماند و از این رو او بر خیانت این گروه، نسبت به حرکتی که با حمایت و مقاومت مردمی، تمام دولت های بعد از شهریور را به سقوط دولتی که نقش محوری در گذر از حرکت ضد استعماری موجود و انتقال از سلطه ی انگلیس داشت، حدس زد و در حالی که بسیاری از اهرم های قدرت از دست او خارج شده و تشتت و اختلاف، نیروهای داخلی را در اصطکاک با یکدیگر قرار داده بود و زمینه های تفاهم و همکاری بین نیروهای مذهبی و ملی از بین رفته بود، تمام تلاش خود را برای جلوگیری از بحرانی تر شدن وضع موجود و تداوم حالتی که ملی شدن نفت را تضمین می کرد، به کار برد و سرانجام در حالی که وقوع کودتا را پس از مشاهده ی مهره سازی پیشین احساس می کرد، جهت آزمون آنچه که احتمال می داد و نیز جهت قضاوت آیندگان، نامه ای به دکتر مصدق مرقوم داشت.

نکاتی که نامه را در بردارد، چیزی جز ترسیم وضعیت موجود نیست؛ یعنی تحلیل آرمان‌ها و خصوصیات فکری و رفتار عملی گروه‌های درگیر نیز، ما را به آنچه که در آن نامه آمده است، رهنمون می‌کند.

شک و گمانی که آیت‌الله کاشانی پس از مدت‌ها همکاری نسبت به جناح رقیب داشت، یکی از احتمال‌های معقولی است که تا دلیلی بر نفی آن نباشد، قابل انکار نیست؛ ولی این احتمال تنها احتمال ممکن برای تحلیل موضع‌گیری‌های رهبری جبهه ملی نیست، بلکه با نگاهی خوش‌بینانه تحلیل‌پیشین را نیز مادام که دلیلی بر نفی آن وجود نداشته باشد، می‌توان قابل قبول دانست.

134 آیت‌الله بروجردی

قوی‌ترین و عمده‌ترین مرکز مذهبی جامعه در سال‌های بعد از 1320، قم می‌باشد که آیت‌الله بروجردی در آن مستقر است، او گرچه حضور سیاسی فعالی، نظیر فداییان اسلام و یا آیت‌الله کاشانی در جامعه ایران ندارد؛ ولی قدرت قوی اجتماعی ایشان یک نیروی بالقوه و آماده‌ای را در جامعه ایران تشکیل می‌دهد که در موضع‌گیری‌ها و رفتار سیاسی دیگر نیروها مؤثر است؛ زیرا نیروهای دیگر حریم او را به گونه‌ای پاس می‌دارند تا رویارویی و یا برخورد بالفعل آن را به دنبال نداشته باشد.

قدرت قوی آیت‌الله بروجردی به عنوان قدرت مذهبی، از ناحیه مرجعیت او تأمین می‌گردد. موقعیت مرجعیت شیعه همواره به گونه‌ای است که به طور طبیعی استراتژی مبارزه و درگیری نیروی مذهبی، از شیوه رفتار و عملکرد او تعیین می‌شود؛ زیرا اگر مرجعیت شیعه رهبری یک حرکت سیاسی همه‌جانبه را، وظیفه خود بداند، قطب‌های مختلف مذهبی در سایه رهبری او، وحدت و هم‌آهنگی‌یم یابند؛ در غیر این صورت جنبش‌های مذهبی به

صورت جریان های هم عرض با یکدیگر ظاهر می گردند. نقشی را که آیت الله بروجردی در این مقطع از تاریخ تشیع ایفا کرد و آثاری را که او در مسیر تداوم حرکت شیعی بر جای گذاشت، در چهار عنوان زیر می توان ذکر کرد:

1. تمرکز مرجعیت در شخص واحد

توان و قدرت علمی آیت الله بروجردی، این امکان را برای نیروی مذهبی فراهم کرد تا با تمرکز مرجعیت در ایشان، انسجام و وحدت نیروی مذهبی و در نتیجه امکان استفاده از آن را فراهم آورد. این تمرکز و وحدت همان طور که اشاره شد نیروی آماده ای را شکل می دهد که در محاسبه و عملکرد دیگر نیروها مؤثر می باشد.

2. انتقال مرجعیت از نجف به ایران

استقرار آیت الله بروجردی در قم، مرجعیت شیعه را که بعد از ضعف حوزه ی اصفهان در اغلب دوره ها در نجف مستقر بود، به ایران منتقل کرد و این مسئله در عملکرد سیاسی نیروی مذهبی نقشی تعیین کننده می توانست داشته باشد.

3. توسعه ی کمی و کیفی حوزه ی علمیه ی قم

وجود یک مرجع قوی در قم، جاذبه های علمی لازم و هم چنین امکانات مادی مورد نیاز را برای گسترش کمی و کیفی حوزه علمیه ی قم فراهم کرد. آیت الله بروجردی نظیر سلف صالح خود، آیت الله حائری، تمام نیرو و توان خود را در جهت حفظ و بسط و توسعه ی حوزه ی علمیه ی قم به خدمت گرفت و در این راستا از هر حرکت سیاسی دیگری که این هدف را در معرض تهدید قرار می داد، جلوگیری می کرد. آیت الله بروجردی در شرایطی این هدف را تعقیب می کرد که حوزه در زیر ضربات سخت دوران بیست ساله ی استبداد از ابتدایی ترین امکانات محروم شده و عناصر بسیاری را نیز از دست داده بود.

4. توسعه ی شبکه ی ارتباطی قم با نقاط مختلف ایران

استقرار مرجعیت در قم، مستلزم ارتباط آن با تمام شهرستان ها، از طریق نمایندگان مختلف بود. آن ها با حضور فعال خود، از یک سو اطلاعات و امکانات انسانی و مادی مورد نیاز را فراهم می کردند و از سوی دیگر می توانستند به عنوان واسطه برای ابلاغ پیام ها مورد استفاده قرار گیرند.

امر دیگری که ارتباط بین قم و شهرستان ها را گسترش می داد، اعزام مبلغان در ایام مذهبی؛ نظیر ماه های محرم و رمضان بود؛ زیرا در این اعزام ها که با توسعه ی حوزه ی علمیه به طور طبیعی انجام می شد، برخورد رویاروی و چهره به چهره ی نیروی مذهبی با مردم گسترش و نیز آموزش های دینی عمق می یافت. توسعه ی علمی قم و گسترش شبکه ی ارتباطی آن، گرچه نقش سیاسی مستقیمی را در این مقطع بازی نکرد؛ ولی از پایه های تحکیم قدرت مذهبی به شمار می رفت و در دهه های بعد که قم نقش سیاسی فعالی را عهده دار شد، اثر سیاسی خود را نشان داد.

قم در این سال ها بیش از آنکه از نظر سیاسی مهم باشد، از جهت نقشی که در پی ریزی ساختار فکری و سازماندهی اصول یک حرکت اجتماعی فعال به عهده دارد قابل اهمیت است.

آیت الله بروجردی با آن که در این مقطع به دلیل خلاء یک قدرت مسلط، زمینه ی ایجاد یک موج سیاسی فعال را بیش از دیگران دارا بود، احساس می کرد که نیروی مذهبی علی رغم قدرت مردمی خود، توان تداوم و کنترل حضور فعال سیاسی در صحنه ی اجتماعی را ندارد. در یکی از جلساتی که برخی از فضلا در دوران حیات ایشان تشکیل می دهند، تصمیم گرفته می شود تا از ایشان تقاضا کنند، تعیین پنج مجتهدی را که به حکم متمم قانون اساسی ناظر بر

مصوبات مجلس هستند، بر دولت الزام نمایند. نماینده ای که پیام آن جمع را به ایشان می‌رساند، می‌گوید: آیت الله بروجردی در پاسخ فرمودند: شما آن پنج مجتهد را تعیین کنید تا من آن‌ها را جهت نظارت بر مجلس معرفی کنم. این پاسخ کوتاه، دیدگاه آیت الله بروجردی را به روشنی بیان می‌کند.

ناتوانی نیروی مذهبی برای حضور در مجلس تنها به جهت ضعف و کمی اندیشوران دینی نیست، بلکه به جهت فضای حاکم بر رجال سیاسی ایران و نیز جو موجود در مجلس می‌باشد. آنچه که آیت الله بروجردی برای اقدام مذکور نیاز دارد، تنها وجود پنج مجتهد نیست، بلکه علاوه بر آن وجود مجلسی است که به احکام شریعت پایبند باشد و به مقابله و رویارویی و در نتیجه شکستن حریم مجتهدانی که موظف به پاسداری از شریعت هستند، نپردازد؛ یا لاقبل وجود پنج مجتهدی که علی‌رغم همه‌ی نارسایی‌ها توان آن را داشته باشند که چون مدرس در مجلسی که همه به مخالفت با او بر می‌خیزند، حضور به هم رسانند و هم‌چنان مقاوم باقی بمانند؛ یعنی بدون دسترسی بر وسایل تبلیغی و با ایستادگی در مواضع شرعی خود، بتوانند در برابر تمام جو سازی‌هایی که قلم‌های حاکم روشنفکران ایجاد می‌کنند، دوام بیاورند؛ در شرایطی که آیت الله کاشانی که لحظه‌لحظه زندگی خود را در مبارزه‌ی مختلف سیاسی با استعمار و به ویژه انگلستان سپری کرده و در صحنه‌های مختلف سیاسی ورزیده و توانمند مانده است، متهم به انگلیسی و یا حتی نامسلمان بودن می‌شود، چه کسی را توان بقا است. به دلایلی از این قبیل است که آیت الله بروجردی، نظیر دیگر مراجعی که بعد از مشروطیت از حضور سیاسی فعال در مسائل اجتماعی خودداری کردند، با حرکت‌های سیاسی مقطعی به حفظ و حراست و نیز بسط و توسعه‌ی آموزش‌های مذهبی مبادرت ورزید. نتیجه‌ی تلاش‌های مستمر و

پی گیر آیت الله بروجردی، تربیت صدها طلبه و ده ها مجتهدی است که در دهه های بعد با استفاده از امکانات ایجاد شده توسط ایشان، حرکت های بعدی نیروی مذهبی را سازماندهی و رهبری کردند. حوزه ی علمیه نیز با استفاده از موقعیت های علمی ایجاد شده توسط آیت الله بروجردی، توانست هم زمان با بسط اندیشه های غربی که بعد از شهریور بیست آغاز شده بود، به بررسی و نقد آن ها بپردازد و با بهره گیری از امکانات فلسفی و عرفانی تشیع در جهت رویارویی با اندیشه های غربی، گام های نخستین خود را دارد.

خلاصه

نسبت نیروهای موجود در ایران در شهریور 1320 ه. ش دگرگون می شود و نتیجه ی آن تا دوازده سال بعد به گونه ای تقریباً مشابه باقی می ماند. استبداد در این دوره دارای ضعف است، در تحلیل شدت و ضعف استبداد استعماری باید جایگاه قدرت مادر را در نظام سلطه ی جهانی استعمار در نظر داشت.

قبل از جنگ جهانی دوم، انگلستان در میان کشورهای استعماری از موقعیت ممتاز و ویژه ای برخوردار بود؛ اما بعد از جنگ، انگلستان در رقابت با دیگر قدرت ها نتوانست با استفاده از شبکه ی سیاسی موجود حرف آخر را در زمینه ی سیاسی ایران بزند و در نتیجه استبداد استعماری در کشاکش بین قدرت های دارای نفوذ به گونه ای متزلزل در آمد.

با حضور دوباره ی دولت روس در طول جنگ جهانی دوم و بعد از آن، جناح چپ منورالفکران که با روی کار آمدن رضاخان غرامت ناپختگی و ناتوانی سیاست شوروی را پرداخت کرده بودند، دیگر بار با اعتبار و قدرتی قوی در قالب حزب توده به میدان آمدند و تحت تأثیر این واقعه جریان عمده

ای از منورالفکران پدید می آید. این جریان از بار سیاسی چپ نسبت به هیئت حاکمه برخوردار است و پس از آن با عنوان نیروی روشنفکر جامعه شناخته می شد.

روشنفکران علی رغم اشتراکات ظاهری که داشتند، به دو جناح چپ و راست تقسیم شدند: جناح چپ که سایه ی آن بر جناح راست سنگینی می کرد، بعد از شهریور بیست در قالب حزب توده سازمان یافت. عملکرد سیاسی حزب توده تابع مستقیمی از سیاست شوروی بود.

جناح راست طیف گسترده ای را تشکیل می داد و در یک انسجام جبهه ای با هشت سال تأخیر در قالب جبهه ی ملی در پی کسب قدرت بر آمد. علت تأخیر این جناح پیشینه ی بیمار و کارنامه ی سیاه آن در دوران رضاخان است. جبهه ی ملی در طرح مسئله ی نفت، با حمایت بخشی از نیروی مذهبی به قدرت رسید؛ ولی پس از به قدرت رسیدن به دلیل بی توجهی به نقش نیروی مذهبی در جلب حمایت های مردمی، از رعایت حریم آن خودداری کرد.

منورالفکران از راه تحقیق و کاوش به حقیقت و هویت تمدن غرب پی نبرده بودند؛ بلکه در یک حالت روانی خاص شیفته ی آن شده بودند و به همین دلیل پرسش درباره ی چیستی و هستی غرب را نیز تحمل نمی کردند.

بعد از شهریور بیست روشنفکران با حفظ همه ی سوابق منورالفکران گام های نخستین را در مسیر تعلیم آموزش های غربی در الحادی ترین چهره ی آن که از طریق جزوه های حزب توده تأمین می شد، برداشتند. هم زمان با رهایی نیروی مذهبی از فشار استبداد بیست ساله و شیوع آموزش های غربی، نیروی مذهبی در کنار درگیری های سیاسی میدان جدیدی را برای درگیری های

فکری یافت. حوادث بعدی نشان می‌دهد که این میدان صحنه‌ی جدی‌کارزار نیست و صحنه‌ی جدی مبارزه هم چنان در عرصه‌ی سیاست باقی است. فداییان اسلام با تأکید بر شعائر اسلامی، همکاری با جبهه‌ی ملی را مشروط به اجرای احکام اسلامی قرار می‌دادند، اما طفره‌ی دولت ملی موجب شد تا آن‌ها بیست ماه از دوران حکومت مصدق را در زندان سپری کنند. وسایل و ابزارهایی که آیت‌الله کاشانی از آن‌ها استفاده می‌کرد، علاوه بر نفوذ مردمی خود، از یک سو قدرت نظامی فداییان اسلام و از دیگر سوی عناصر سیاسی جبهه‌ی ملی بود.

آیت‌الله کاشانی بعد از پیروزی سی‌تیر به مراتب بیش‌تر از قبل و با اطمینان به دولت مصدق گام‌های بعدی را به عنوان یک رهبر مذهبی فراتر از مرزهای ایران، با طرح یک مقابله‌ی همگانی و تشکیل ارتش بیست میلیونی ملل اسلامی در برابر دولت تازه تأسیس اسرائیل برداشت.

جبهه‌ی ملی بعد از به قدرت رسیدن، به نیروی مذهبی به عنوان یک رقیب سیاسی نگریست. اگر جبهه‌ی ملی و رهبری آن از ذهنیت ضد دینی منورالفکران صدر مشروطه رنگ نمی‌گرفت و قدرت یک تصمیم‌بخردانه‌ی سیاسی را می‌داشت، لااقل به همان اندازه که به حمایت آمریکا در درگیری با انگلستان امید داشت و در راه جلب آن تلاش می‌کرد، به حمایت نیروی مذهبی نیز دل می‌بست و برای تحصیل آن به مقداری هر چند اندک می‌کوشید.

آیت‌الله بروجردی گرچه حضور سیاسی فعالی، نظیر فداییان اسلام و یا آیت‌الله کاشانی در جامعه‌ی ایران نداشت؛ ولی قدرت‌های قوی اجتماعی ایشان که از ناحیه‌ی مرجعیت شیعه تأمین می‌شد، یک نیروی بالقوه و آماده‌ای را تشکیل داد که در موضع‌گیری‌ها و رفتار سیاسی دیگر نیروها مؤثر بود؛ زیرا

دیگر نیروها حریم او را به گونه ای پاس می دارند تا رویارویی یا برخورد بالفعل آن را به دنبال نداشته باشد. نقشی را که آیت الله بروجردی در تداوم حرکت شیعی جامعه ی ایران ایفا کرد، عبارت است از: الف: تمرکز مرجعیت در شخص واحد. ب: انتقال مرجعیت از نجف به ایران. ج: توسعه ی کمی و کیفی حوزه ی علمیه ی قم. د: توسعه ی شبکه ی ارتباطی قم با نقاط مختلف ایران.

2. نیروهای اجتماعی ایران از 1332 تا 1342

2-1- استبداد آمریکایی

بیست و هشت مرداد 1332، نقطه ی عطف دیگری در کیفیت نیروهای سه گانه و نیز جایگاه اجتماعی آن هاست. و وضعیتی که در این مقطع ایجاد می شود، تقریباً به گونه ای یکسان تا سال 1342 ادامه می یابد. موقعیت هر یک از نیروهای سه گانه در این مقطع از تاریخ ایران به صورت زیر ترسیم می شود:

ابتکار عمل برای تغییر نسبت نیروها در واقع در دست استبداد بود که با کودتای زاهدی به قدرت رسید و از آن جا که این کودتا پس از مدتی تشنج بین نیروهای اجتماعی ایران، با حمایت امریکا به موفقیت رسید؛ استبدادی نیز که از این طریق قدرت می یافت، در چهارچوب موقعیت استعماری امریکا عمل می کرد. حوادث بعد از جنگ دوم جهانی که به برتری موقعیت امریکا در میان بلوک غرب انجامید، پیش بینی جایگزینی امریکا را نسبت به کشورهای که از شبکه های نفوذ انگلیسی برخوردار بودند، ممکن و میسر می ساخت و تنش و تزلزل استبداد دهه ی قبل بیش از آن که حاصل این انتقال باشد، نتیجه ی حضور قدرت نظامی و سیاسی شوروی و نیز اوج گیری فعالیت های نیروی مذهبی بود.

صف بندی و تقسیمات سیاسی کلی تری که در سطح معادلات جهانی بین بلوک شرق و غرب شکل می گرفت، ایران را در قلمرو نفوذ غرب قرار داد و همین مسئله سبب حذف یکی از عوامل اصلی تضعیف استبداد از صحنه ی سیاسی ایران شد. با حذف شوروی، حزب توده نیز که در عملکرد خود تابع آن بود، به سکوت، سازش و یا تبعید مجبور شد.

بخش فعال نیروی مذهبی؛ یعنی آیت الله کاشانی که از عوامل اصلی سقوط دولت های بعد از شهریور بیست شمرده می شد، در عملکرد اخیر جبهه ملی، زمینه های فعالیت خود را از دست داده بود و این مجموعه عواملی بود که حاکمیت استبداد امریکایی را در طی کودتایی که بسیار ارزان تمام شد، ممکن و میسر ساخت.

موقعیت استبداد در سال های 1332 1342 به دلیل وابستگی به امریکا، تابع موقعیت جهانی و سیاست های خارجی امریکا بود؛ به همین دلیل استبداد تا سال 1340 با خشونت تمام همه ی نیروهای رقیب را در انزوای کامل قرار داد و پس از آن به دلیل قدرت گرفتن دموکرات ها و سیاست خارجی جدیدی که رئیس جمهور وقت امریکا، کندی تعقیب می کرد، تحولاتی در خط مشی استبداد حاصل شد.

سیاست کندی دو هدف عمده را در کشورهای تحت نفوذ امریکا تعقیب می کرد:

1. تخریب کامل ساختار اقتصادی و فرهنگی این کشورها در جهت تأسیس

بازارهای مصرف و دیگر نیازهای اقتصادی امریکا

2. اعطای نوعی دموکراسی کنترل و هدایت شده ی امریکایی جهت پیش گیری از نارضایتی هایی که ناگزیر به سوی مقاومت های قهرآمیز پیش می رفت.

مجری این سیاست ها در ایران، ابتدا علی امینی و بعد از آن شخص شاه بود و انقلاب سفید شاه حرکتی بود که برای تحقق اهداف فوق باید انجام می شد. برخی از اصول انقلاب سفید، جهت گیری فرهنگی و برخی دیگر نتیجه ی اقتصادی داشت. از اصولی که هدف فرهنگی انقلاب سفید را تعقیب می کرد، اصلی بود که با پوشش گرفتن از عنوان آزادی زنان به منظور ترویج فساد و فحشا، با موج جدیدی از تبلیغات فیلم ها و نشریاتی که الگوی مصرفی غرب را برای زن تبلیغ می کردند، همراهی می شد و از جمله اصولی که هدف اقتصادی سیاست کندی را تأمین می کرد، اصلاحات ارضی بود. نتایجی که اصلاحات ارضی در حیات اقتصادی جامعه ی ایران به همراه داشت، عبارت بود از:

112 از بین بردن اقتصاد کشاورزی ایران

تا قبل از اجرای اصلاحات ارضی، نظام کشاورزی ایران، نظام ظالمانه ی ارباب رعیتی بود و بخش عمده ی آن به دلیل فقر مالی کشاورزان و موقعیت جغرافیایی ایران که نظام آبیاری پر هزینه ای را تحمیل می کند، با هزینه ی ارباب ها تأمین می شد.

با اصلاحات ارضی، ارباب ها زمین های خود را در اقساط بیست و پنج ساله به رعیت واگذار می کردند و در رأس ارباب ها شاه بود که زمین های حاصلخیز مملکت را از رضاخان به ارث برده بود. او با فروش قسطها به بانک، وجه آن ها را نیز هم زمان دریافت کرد. با فروش زمین ها به کشاورزان فقیری که امکان تأمین هزینه های مورد نیاز را نداشتند، کشاورزی به سرعت افول کرد

و نتیجه ی این روند، خشکیدن بیش از دوازده هزار قنات در سال های اولیه بعد از اجرای اصلاحات ارضی بود.

2 1 2 ترویج تجارت و صنعت وابسته

ارباب ها با واگذاری زمین، سرمایه های خود را در مسیر تجارت و صنایع وابسته قرار دادند و با این کار نه تنها صنعت را در خدمت کشاورزی به کار نبردند، بلکه در تجارت به رقابت با محصولات کشاورزی داخلی پرداختند.

افزایش درآمد نفت که در سال های پس از انقلاب سفید و خصوصا در آغاز دهه ی پنجاه به وقوع پیوست، به جریان فوق سرعت و شتاب بیش تری داد و در حالی که گندم و برنج کشاورزان داخلی بر روی دست های آن ها باقی مانده بود، هزاران تن از محصولات مشابه خارجی در جهت رقابت با آن ها وارد شد.

3 1 2 رشد شهرنشینی و مصرف های شهری

خروج سرمایه از روستا به شهر و مصرف آن در تجارت که با ورود کالاهای مصرفی لوکس همراه بود، بر جاذبه های زندگی شهری به شدت افزود؛ از طرف دیگر با شدت گرفتن خرابی و فقر در روستا، زمینه ی زندگی روستایی از بین رفت و بدین ترتیب خیل کشاورزان به سوی شهر سرازیر شدند و طبیعی است که با ورود به شهر، الگوهای جدید مصرف نیز بر آن ها تحمیل می شود.

جریان مهاجرت از روستا به شهر در سال های قبل از 1342 روند طبیعی و سالمی را طی می کرد، ولی بعد از این مقطع مهاجرت از نمودار بی سابقه ای که در جهت تخریب کامل روستاست، برخوردار می شود.

4 1 2 تک محصولی کردن اقتصاد ایران

نابودی کشاورزی بدون جایگزینی مناسب، علاوه بر آن که صادرات ایران را منحصر به نفت کرد، واردات را نیز در جمیع جهات افزایش داد. نیاز به واردات

در شرایطی که بیش از یک کالا برای صدور وجود ندارد، قدرت چانه زدن را از صادرکننده می گیرد و قیمت بازار را در دست فروشنده قرار می دهد. خریدار در چنین حالتی نه تنها به تعیین قیمت می پردازد، بلکه از نحوه ی خرید خود به عنوان یک حربه ی قوی سیاسی و فرهنگی استفاده می کند

سیاست تک محصولی کردن اقتصاد کشورهای زیر سلطه، سیاستی است که به طور هم زمان در کشورها و مناطق تحت نفوذ امریکا اجرا می شود.

2-2- روشنفکری در انتظار دموکراسی

جناح چپ روشنفکران؛ یعنی حزب توده با تعیین استراتژی شوروی نسبت به ایران، قدرت موضع گیری فعال خود را از دست داد و در برابر کودتای بیست و هشت مرداد از یک حالت کاملاً انفعالی برخوردار بود. از مهم ترین اتهاماتی که به حزب توده بعد از کودتا وارد شد، این بود که حزب توده علی رغم قدرت نظامی گسترده، تنها با سکوت نظاره گر حوادث شد و از شبکه نظامی خود هیچ استفاده نکرد.

بعد از کودتا، بخش گسترده ای از حزب و رهبری آن جذب دربار شدند و با مصاحبه هایی که در زمینه ی وابستگی حزب به شوروی انجام دادند، بسیاری از زمینه های فعالیت های بعدی حزب را از بین بردند و بخش دیگر به عنوان نیروهای ذخیره راهی کشورهای شرقی شدند و عده ی معدودی از جوانان حزب که از صداقت بیش تری نسبت به مبانی فکری خود برخوردار بودند و از پیوستن به دربار پرهیز کردند، اعدام شدند.

رهبری جبهه ی ملی نیز با استراتژی مبارزه ی قانونی، به بهانه ی این که استبداد مانع از این مبارزه است، با سکوت فقط به نظاره ی حوادث بعد

پرداخت و تنها یکی از عناصر این جبهه، یعنی دکتر فاطمی در حوادث کودتا به دست عناصر دربار به قتل می‌رسد.

سکوت و انتظار جبهه ی ملی، تا سال 1340 که چراغ سبز آمریکا برای اجرای دموکراسی کنترل شده، نشان داده می‌شود، ادامه می‌یابد و در این سال عناصر جبهه ی ملی برای سازماندهی دوباره به تکاپو بر می‌خیزند.

رقابت های مختلفی که درون جبهه ایجاد می‌شود، گروه بندی های جدیدی را به دنبال دارد. در این مقطع یکی از جناح های جبهه که دارای گرایش های مذهبی نیز هست، با عنوان نهضت آزادی ایران اعلان موجودیت می‌کند. در بیانیه ی نخست نهضت آزادی، بر مصدق بودن نهضت و حرکت در چهارچوب خط مشی جبهه تصریح و تاکید می‌شود.

2-3- قدرت بالقوه ی نیروی مذهبی

دولت کودتا در ابتدا تلاش بسیاری برای گریز از درگیری با نیروی مذهبی کرد؛ ولی نواب صفوی در اولین برخورد بعد از کودتا، در اعلامیه ی شدید اللحنی با غیرقانونی خواندن دولت، آن ها را به اجرای منشور فداییان اسلام ملزم ساخت. دولت زاهدی با خویشتن داری، از پاسخ به این درخواست خودداری کرد و حتی مانع شرکت آن ها در کنفرانس اسلامی اردن نشد و بعد از بازگشت از این سفر، شاه تولیت آستان قدس رضوی را به شرط عدم دخالت در سیاست، به رهبر فداییان اسلام پیشنهاد کرد؛ ولی فداییان اسلام با پاسخ بسیار تندی این پیشنهاد را رد کردند.

اجرای پیمان نظامی سنتو در جهت منافع آمریکا از دیدگاه فداییان اسلام، یک خیانت بزرگ تلقی می‌شد؛ لذا برای ممانعت از مسافرت حسین علاء که

جهت امضای پیمان عازم بود، به ترور ناموفق او اقدام کردند و بعد از این اقدام بیش تر رهبران فداییان اسلام دستگیر و جمعی از آن ها اعدام شدند.

آیت الله کاشانی که به دلیل شرایط بعد از سی تیر، به مقدار زیادی توان سیاسی خود را از دست داده بود، پس از اولین اطلاعیه ای که جهت برقراری روابط بین ایران و انگلیس صادر شد؛ به موضع گیری شدید می پردازد و در یک مصاحبه ی مطبوعاتی می گوید:

ملت شریف ایران هرگز تن به این ذلت نخواهد داد، هر روزی که دولت اعلان تجدید رابطه بدهد، روز عزای ملی است و باید مردم نوارسیاه به سینه ی خود نصب کنند و بعلاوه هر مغازه به خط درشت به مغازه ی خود بنویسد و اظهار تنفر از انگلیسی ها و مساعدترین آن ها، چه خارجی و چه عمال داخلی بنماید. (185)

استبداد پس از پایان محاکمات رهبران جبهه ملی و تحکیم قدرت، امکانات خود را در جهت محدودیت و کنترل آیت الله کاشانی به کار برد و سرانجام پس از دستگیری فداییان اسلام، آیت الله کاشانی را نیز به جرم حکم به قتل رزم آرا که به وسیله ی فداییان اسلام اجرا شده بود، دستگیر کردند. حمایت آیت الله بروجردی و دیگر مراجع از عتبات عالیات گرچه مانع اعدام ایشان شد؛ اما او تا پایان عمر، یعنی تا سال 1340 از هر گونه امکان برای تداوم حرکت سیاسی خود محروم ماند.

قدرت و توان دینی آیت الله بروجردی در سال های بعد از 1332 هم چنان باقی است و ایشان در این سال ها با پرهیز از حرکت سیاسی فعال اهداف پیشین را تعقیب می کند و حضور ایشان هم چنان دربار را ناگزیر به رعایت حریم بسیاری از مسائل مذهبی می کند. با شدت گرفتن قدرت استبداد مواضع

آیت الله بروجردی نیز به تندى می گرايد، تا آن جا که حتی از پذیرفتن هیئت هایی که از دربار به قم آمده بودند، خودداری می کند، یا کمک شاه را برای ساختن مسجد اعظم رد می کند.

با رحلت آیت الله بروجردی که در سال 1340 واقع می شود، قدرت توانمند و قوی نیروی مذهبی که مانع اجرای بسیاری از سیاست های ضد دینی رژیم است، فرو می پاشد و دربار اولین برخورد را در جهت انتقال مرجعیت از ایران به نجف انجام می دهد و پس از آن برای اجرای سیاست هایی که وجود آیت الله بروجردی مانع آن شمرده می شد. بسیج شدند. حذف برخی از خصوصیات از متمم قانون اساسی، برای افرادی که جهت انجمن های ایالتی و ولایتی انتخاب می شدند؛ نظیر تدین، یا سوگند به قرآن، از اولین حرکت هایی بود که با هدف فوق آغاز شد. اعتراض علما و مراجع دینی در مخالفت با این عمل، با پاسخ های تحقیرآمیز شاه مواجه شد و حرکت های بعدی آن ها نیز نتیجه ای نبخشید. نیروی مذهبی هرگاه پیش از این، اعتراض و حرکت هایی از این قبیل انجام می داد، با عقب نشینی سریع دربار مواجه می شد، ولی این بار با مقاومت دربار نزاع صورت جدی تری پیدا کرد.

مقاومت همه جانبه ی مراجع دینی که با حضور جدی امام خمینی همراه بود، سرانجام رژیم را ناگزیر به تسلیم کرد؛ ولی رژیم از این حرکت وسیع که در سطح مرجعیت شیعه انجام شد و نیز از حضور گسترده ی مردم در تشییع جنازه ی آیت الله بروجردی و آیت الله کاشانی، درس لازم را در شناخت قدرت مذهب فرا نگرفت و تعرضات بعدی خود را هم چنان ادامه داد.

اقدام شاه جهت اجرای سیاست کندی که با عنوان انقلاب سفید نامیده شد، موج دیگری را سازمان داد که در نهایت به بسیج مردمی و حرکت خونین پانزده

خرداد و شهادت پانزده هزار نفر منجر شد. استبداد بعد از کشتار وسیعی که نسبت به حرکت مذهبی انجام داد، راه را برای گام های بعدی هموار دید و طبق ماده واحده ای به نام کاپیتولاسیون، مصونیت اتباع امریکا را نسبت به قوانین ایران به تصویب رسانید و با این کار استقلال قضایی و سیاسی ایران را پایمال کرد و ایران را آشکارا به صورت مستعمره درآورد.

امام خمینی که بعد از حوادث پانزده خرداد به تازگی آزاد شده بود، بار دیگر با موضع گیری شدید خود در برابر این اصل، همگان را به مقاومت و رویارویی با آن فراخواند. برجستگی و حضور چشمگیر امام در این مقطع از تاریخ تشیع که به تبعید امام به ترکیه و عراق منجر شد، موجب گردید تا این حرکت در مسیر تصمیمات، خطابه ها و پیام های ایشان رهبری شود. رهبری امام خمینی نسبت به حرکت سیاسی تشیع که پیش از این نیز مورد انتظار و توجه آیت الله کاشانی بود، نقطه ی عطفی را برای حرکت اجتماعی شیعه و موقعیت آن نسبت به دو نیروی دیگر پدید آورد.

به دلیل خصوصیات جدیدی که نیروی مذهبی و به تبع آن دیگر نیروهای اجتماعی، همراه با تحولات سال 1342 پیدا می کنند، این مقطع را می توان سرفصل نوینی از تاریخ ایران در نظر گرفت که به انقلاب اسلامی ایران و حوادث بعد از آن منجر می شود.

خلاصه

بیست و هشت مرداد 1332 نقطه ی عطف دیگری در کیفیت نیروهای سه گانه است. ابتکار عمل برای تغییر نسبت نیروها در دست استبداد بود که با کودتای زاهدی به قدرت رسید. موقعیت استبداد در سال های 1332 1342 و پس از آن تا 1357 به دلیل وابستگی به امریکا تابع موقعیت جهانی و سیاست

های خارجی آمریکا بود. استبداد تا سال 1340 با خشونت، همه ی نیروهای رقیب را در انزوای کامل قرار داد و پس از آن به دلیل قدرت گرفتن دموکرات ها در آمریکا و سیاست خارجی جدیدی که کندی تعقیب می کرد، تحولاتی در خط مشی آن رخ داد. انقلاب سفید شاه حرکتی جهت تعقیب سیاست های جدید آمریکا مبنی بر تخریب کامل ساختار اقتصادی و فرهنگی کشورهای تحت نفوذ در جهت تأسیس بازارهای مصرف و اعطای نوعی دموکراسی کنترل شده ی آمریکایی بود.

هدف های اصلاحات ارضی شاه عبارت بودند از: الف: از بین بردن اقتصاد کشاورزی. ب: ترویج تجارت و صنعت وابسته. ج: رشد شهرنشینی و فسادهای شهری. د: تک محصولی کردن اقتصاد ایران.

رهبری جبهه ی ملی با استراتژی مبارزه ی قانونی، به بهانه ی این که استبداد مانع از این مبارزه است، با سکوت به نظاره ی حوادث بعد از کودتا پرداخت. سکوت و انتظار جبهه ی ملی تا سال 1340 که چراغ سبز امریکا برای اجرای دموکراسی کنترل شده نشان داده می شود، ادامه می یابد.

استبداد بعد از تحکیم قدرت، امکانات خود را در جهت محدودیت و کنترل آیت الله کاشانی به کار برد و سرانجام پس از دستگیری فداییان اسلام او را به جرم حکم قتل رزم آرا که به وسیله ی فداییان اسلام اجرا شده بود، محاکمه کرد.

با رحلت آیت الله بروجردی در سال 1340 قدرت توانمند و قوی نیروی مذهبی که مانع اجرای بسیاری از سیاست های ضد دینی رژیم بود، فرو می ریزد و استبداد پس از آن برای اجرای سیاست هایی که وجود ایشان مانع آن شمرده می شد، هجوم نوینی را آغاز کرد. مقاومت مرجعیت شیعه در برابر

سیاست های شاه که با حضور امام خمینی (ره) در سطح رهبری سیاسی نیروی مذهبی همراه بود، در نهایت به بسیج مردمی و حرکت خونین پانزده خرداد و شهادت هزار نفر منجر شد.

فصل پنجم : سنت و تجددطلبی دینی

1. نیروهای اجتماعی ایران از 1342 تا 1357

1-1- امام خمینی (ره)، مرجعیت و رهبری مذهبی

نقطه ی عطفی که در سال 1342 در روند نیروهای اجتماعی ایران پدید آمد، ناشی از رفتار نیروی مذهبی و ابتکار عمل موجود در نهضت پانزده خرداد بود. حضور امام خمینی در حیات سیاسی ایران با خصوصیات و ویژگی های زیر همراه بود:

1. قرار گرفتن مرجعیت شیعه در سطح رهبری سیاسی نیروی مذهبی

امام به عنوان یک مرجع دینی در رأس رهبری یک حرکت فعال سیاسی قرار گرفت و دیگر مراجع را نیز همراه خود به میدان آورد و این مسئله ای بود که از صدر مشروطیت تا این مقطع عملی نشده بود.

مرجعیت شیعه بعد از مشاهده ی نتایج حرکت فعال خود در مشروطه به دلایلی که پیش از این گذشت یک حرکت فعال سیاسی را در دستور کار خود قرار نداد و به موضع گیری های مقطعی بسنده کرد؛ ولی در حرکت سال 42 مرجعیت شیعه دیگر بار در یک حرکت گسترده شرکت کرد و رهبری آن را نیز مستقیماً عهده دار شد.

2. فراگیری و پوشش دادن به حرکت های سیاسی موجود

طبیعی است که حضور مرجعیت شیعه مانع چند قطبی شدن نیروی سیاسی مذهبی شده و موجب بسیج مردمی این نیرو به گونه ای فراگیر و همه جانبه می شود. بسیج مردمی و فراگیری حرکت، حرکت های سیاسی دیگر را نیز تحت الشعاع قرار می دهد و جاذبه ی سیاسی هر حرکتی را که هم آهنگ با آن نباشد، کم رنگ و ضعیف می کند.

اگر قبل از سال های 42 حرکت های سیاسی ای که معارض با استبداد بود، در قالب های مختلف روشنفکری و یا دینی سازمان می یافت و نیروی مذهبی در عرض نیروی روشنفکری قرار می گرفت، اینک با حضور امام در صحنه ی سیاست، نیروی مذهبی با احاطه و گستردگی خود دیگر نیروها را پوشش می دهد و نیروهای دیگر نیز ناگزیر با پوشش گرفتن از این حرکت دوام و بقا می یابند. این ویژگی نیز از خصوصیات است که پس از انقلاب مشروطه نیروی مذهبی فاقد آن بود.

3. رویارویی با اصل نظام شاهنشاهی

رویارویی با اصل نظام خصوصیتی است که هیچ یک از حرکت های سیاسی قبل واجد آن نیست. البته عدم رویارویی با اصل نظام به معنای مقبول یا مشروع دانستن نظام شاهنشاهی نیست، بلکه به این معناست که نیروهای سیاسی موجود، اعم از مذهبی یا غیر مذهبی این هدف را در دسترس نمی دیدند و در آن مقطع از حرکت خود، آن را به عنوان شعار مطرح نمی کردند؛ برای مثال، حزب توده به عنوان یک حزب مارکسیست، سیاستی جز تحقق یک نظام سوسیالیستی، یا کمونیستی تعقیب نمی کرد؛ ولی این حزب در تاریخ مبارزات خود هرگز نظام را به عنوان شعار سیاسی خود انتخاب نکرد؛ بلکه در طول آن سال ها مدعی مبارزه در چهارچوب قانون اساسی مشروطه بود. نیروی مذهبی نیز، هر حاکمیتی را که در زمان غیبت از نظارت فقیه جامع الشرایط برخوردار نباشد غیر مشروع و ظالمانه می داند؛ بنابراین مشروطه را نیز حاکمیتی شرعی نمی دانست و دلیلی که میرزای نائینی در دفاع از مشروطه اقامه می کند، بر این اصل متکی است که دفع افسد به فاسد لازم است؛ یعنی اگر حاکمیت استبدادی شاه، فساد عظیم است و این حاکمیت را ما نمی توانیم به طور کامل نابود

کنیم، وظیفه داریم تا آن جا که ممکن است در جهت کنترل و محدودیت شرعی آن اقدام کنیم.

حرکت امام در سال 42، موجب شد تا رویارویی با اصل نظام به عنوان یک شعار جدید برای نیروی مذهبی و دیگر نیروهای سیاسی که در جامعه وجود داشتند، مطرح شود. علاوه بر درایت و نبوغ سیاسی امام، موضع گیری تند استبداد نسبت به مذهب بعد از رحلت آیت الله بروجردی زمینه ی مقبولیت این شعار را فراهم ساخت.

امام در خطابه های اولیه ی خود درصدد پیش گیری برخی از حرکت های ضد دینی رژیم و کنترل آن بود، ولی بعد از آن که دربار حملات همه جانبه ی خود را آغاز کرد و با کشتار پانزدهم خرداد و سخنرانی شاه پس از آن و تصویب کاپیتولاسیون، نشان داد که حریم استقلال و هویت دینی جامعه را نگه نمی دارد، نیروی مذهبی متوجه شد که درگیری او با شاه نزاعی نیست که در حدی خاص متوقف شود، بلکه جنگی است که تنها با بود و نبود یکی از آن دو پایان خواهد یافت.

4. ضد امپریالیسم و ضد صهیونیسم بودن مبارزه

مبارزه با امپریالیسم، شعاری بود که با آموزش های حزب توده در بخش های مختلف روشنفکران جاذبه ی خود را پیدا کرده بود؛ اما امپریالیسم در معنای وسیع آن که شامل آمریکا، شوروی و انگلستان می شد، تنها در شمار اهداف مبارزه ای که امام رهبری آن را به عهده داشت، قرار می گرفت.

مبارزه با صهیونیسم نیز تنها از خصوصیات حرکت مذهبی در این مقطع است؛ زیرا اگر چه توجه به مسئله ی اسرائیل از پیش در دستور کار آیت الله

کاشانی و فداییان اسلام بود، ولی این مسئله برای روشنفکران جامعه ی ایران هنوز به صورت یک مشکل سیاسی جلوه نمی کرد.

آل احمد که از شاخص های روشنفکری در این سال ها است، بعد از کناره گیری از حزب توده درباره ی وضعیت فکری خود بر این نکته تصریح می کند که بعد از چشم پوشی از کلخوزه های روسی، با نوشتن کتاب ولایت اسرائیل مبلغ نظام زراعی و سوسیالیسم اسرائیلی شده است.

در سال های نخستین دهه ی چهل و قبل از آن، موضع گیری نیروی مذهبی نسبت به اسرائیل منحصر به فرد است و توجه روشنفکران به اسرائیل در آثار دهه ی پنجاه و تحت تأثیر جریان های چپ فلسطینی ظاهر می شود.

5. مانع شدن از اجرای سیاست دموکراسی کنترل شده

قدرت و وسعت حرکت نیروی مذهبی با جهت گیری صریح و تند، رژیم را ناگزیر ساخت تا برای دفاع از هستی خود با خشونت کم نظیر چهره ی واقعی خود را نشان دهد. کشتار عظیمی که رژیم در پانزده خرداد انجام داد، زمینه ی هر گونه بازی سیاسی را از بین برد.

6. نشان دادن قدرت مذهب

بسیج عظیم مردمی که با مقاومت و ایثاری کم نظیر انجام شد، قدرت سیاسی نیروی مذهبی را در جامعه ای که به مدت یک دهه تمام حرکت های سیاسی مخالف را خفه کرده بود، آشکار ساخت.

خصوصیاتی که بیان شد، با تأثیر در دیگر نیروهای اجتماعی، تحولات بعدی را در مذهب و اندیشه های مذهبی به وجود آورد.

1-2- استبداد و اقتدار دلارهای نفتی

از اثرات عمده ی حرکت نیروی مذهبی بر ضد استبداد، آشکار ساختن چهره ی خشونت بار آن برای همگان بود. استبداد در مقابله با حرکت مذهبی با توسل و استمداد از زور تداوم یافت و به طور فزاینده ای گسترش پیدا کرد. اوج قدرت پلیسی استبداد مربوط به سال های 1350 تا 1356 می باشد؛ زیرا در این مدت با امکانات اقتصادی جدیدی که افزایش قیمت نفت ایجاد کرده بود، دربار از توان مالی اقتصادی جدیدی که افزایش قیمت نفت ایجاد کرده بود، دربار از توان مالی فراوان برخوردار شد. از سال 1341 تا سال 1350 درآمد نفت کشور پیوسته رو به افزایش بود و از 342 میلیون دلار به 1851 میلیون دلار 5.4 برابر رسید. در حالی که نفت خام صادراتی از 53.8 میلیون تن به 198 میلیون تن 3.7 برابر افزایش یافت اگر در سال 1341 هر تن نفت خام صادراتی 6.4 دلار عاید می کرد این رقم در سال 1350 به 9.3 دلار رسید. از سال 1351 تا سال 1354 درآمد نفت به ویژه در سال 1353 مرتباً افزایش پیدا می کرد و از سال 2.5 میلیارد دلار در سال 1351 به 18.6 میلیارد دلار در سال 1354 رسید، رشد در آمد نفت در سال های بعد نیز تا سال 1357 ادامه یافت. (186)

دلارهای نفتی که گاه تا نزدیک به 90 درصد بودجه دولت را تأمین می کرد به بازار مصرف و بخش عظیم آن در دهه ی پنجاه خرج هزینه های نظامی دولت شد، و بدین ترتیب چرخش دوباره دلار به سوی بازارهای اسلحه به اقتصاد نظامی آمریکا پنتاگون - رونق بخشید و علاوه بر این قدرت نظامی جدیدی که از این طریق شکل گرفت به ایفای نقش ژاندارمی آمریکا در منطقه

گماشته شد. حضور ارتش ایران در عمان برای سرکوب جنبش ظفار نمونه ای عملی از این نقش بود.

بخش دیگر درآمدهای نفتی در تجارت به ترویج رفاه و ارزش های مصرفی شهری و در رقابت با روستا بر سیر صعودی مهاجرت از روستا به شهر شدت بخشید.

دولت با امکانات اقتصادی فراوانی که به دست آورد با توسعه بخشیدن به اقتدار پلیسی مخالفت های داخلی را نیز در نیمه ی اول دهه ی پنجاه به شدت سرکوب کرده و با خشونت به کنترل درآورد. مجموعه ی شرایط یاد شده، ایران را برای غرب منطقه ای امن ساخت کارتر رئیس جمهور وقت آمریکا با همسر خود روزالین این منطقه را برای گذراندن ژانویه 1987 انتخاب کرد. او در طی گفتاری از ایران به عنوان جزیره ی ثبات یاد نمود.

1-3- روشنفکری، اضطراب و تأثیر پذیری

عمده ترین اثر حرکت امام متوجه روشنفکران بود و حرکت های روشنفکران از دو جهت سیاسی و فکری تحت تأثیر حرکت مذهبی قرار گرفت.

حرکت مذهبی سال 42، از جهت سیاسی در چهارچوب سیاست های مرسوم روشنفکران نمی گنجید؛ زیرا گروه های سیاسی موجود در طی سال های گذشته، علاوه بر آن که حرکت سیاسی مذهب را به عنوان رقیب خود به حساب می آوردند، در چهارچوب مبارزه ی قانونی، سیاست صبر و انتظار را دنبال می کردند و اینک، بعد از فضای جدیدی که در سال 1340 ایجاد شده بود، این انتظار را تمام شده تلقی می کردند. خصلت دینی حرکت سیاسی امام و جهت گیری تند آن دو عامل عمده ی بی توجهی آن ها نسبت به این حرکت بود. از این رو رهبری جبهه ی ملی علی رغم فعالیت ها و پیام های مختلفی که در این

مقطع صادر می کرد، با سکوت کامل از کنار حوادث سیاسی موجود گذر کرد؛ و به مناسبت های گوناگون اعتراض خود را به شیوه ای که منجر به از دست رفتن فضای باز سیاسی شده بود، اعلان کرد. شدت و تنیدی حرکت امام که با برخورداری از حرکت بی نظیر مردم، موج عظیمی را ایجاد کرده بود و خشونت دربار را نیز به دنبال داشت، ابتدا مورد انتقاد مشترک تمام گروه های روشنفکر قرار گرفت.

از طرف دیگر موقعیت جدیدی که استبداد برای مقابله با حرکت گسترده ی مردمی پیدا کرده بود، علی رغم موفقیتی که در سرکوب حرکت داشت جاذبه ی شیوه های سیاسی گذشته را از بین برد؛ بنابراین اصرار رهبران دهه ی گذشته برای ادامه ی خط مشی سیاسی سابق به انزوای سیاسی آن ها دامن می زد.

نسل جوانی که در دامن آموزش های چپ و راست روشنفکران تربیت شده بودند، تحت تأثیر جاذبه های جدیدی که حرکت سیاسی امام ایجاد کرده بود، ناگزیر به سوی سیاست های تندتری که هم چنان مورد عناد رهبری گذشته بود، گرویدند. این جریان به ایجاد برخی از تشکل های سیاسی چریکی که پیش تر از حرکت های چپ دهه های پنجاه و شصت میلادی در کشورهای آسیای جنوب شرقی و یا امریکای جنوبی الهام می گرفت، روی آوردند و در نهایت نسل گذشته آن ها در صورت برکنار ماندن از ارگان های مختلف نظام، با پافشاری بر سیاست های پیشین در انزوای کامل به سر بردند.

اثری که حرکت امام بر زمینه های فکری روشنفکران گذاشت، از اهمیت بیش تری برخوردار است. حرکت سال 42، با نشان دادن قدرت مذهب و شعارهایی که به مراتب از شعارهایی که در فضای روشنفکری جریان داشت

قوی تر بود، روشنفکران را که از صدر مشروطه چشم دیدار مذهب را نداشتند، ناگزیر از توجه به مذهب کرد.

روشنفکران پس از گذراندن یک دهه استبداد که تمامی نفس ها را حبس کرده بود و مشاهده ی ضعف توان مردمی خود، اینک حرکت عظیمی را مشاهده می کردند که با گسیل بی سابقه ی مردم، دل و جان آن ها را به صحنه ی مبارزه می کشاند.

بخشی از روشنفکران با حفظ مواضع پیشین خود، با ارتجاعی قلمداد کردن موجود با استبداد هم صدا شدند؛ ولی این عمل نمی توانست مانع توجه و نگاهی باشد که گریزی از آن نبود. نگاه روشنفکران به مذهب، موج اجتماعی جدیدی را ایجاد کرد که از آن به تجددگرایی دینی یا نوگرایی و روشنفکری دینی یاد می شود؛ در بخش بعد به تفصیل درباره ی آن بحث خواهد شد.

خلاصه

حضور امام خمینی در حیات سیاسی ایران نتایج زیر را به همراه داشت :

الف : قرار گرفتن مرجعیت شیعه در سطح رهبری سیاسی نیروی مذهبی.

ب : فراگیری و پوشش دادن حرکت های سیاسی موجود. ج : رویارویی با اصل نظام شاهنشاهی. د: ضد امپریالیسم و ضد صهیونیسم بودن مبارزه. ه : مانع شدن از اجرای سیاست دموکراسی کنترل شده. و: نشان دادن قدرت مذهب.

اثر عمده ی حرکت نیروی مذهبی بر ضد استبداد، آشکار ساختن چهره ی خشونت بار آن برای همگان بود و عمده ترین اثر حرکت امام متوجه روشنفکران بود. نسل جوانی که در دامن آموزش های چپ و راست روشنفکران تربیت شده بودند؛ تحت تأثیر جاذبه های جدیدی که حرکت سیاسی امام ایجاد

کرده بود، ناگزیر به سوی سیاست های تندتری که مورد عناد رهبری گذشته ی آن ها بود، گرویدند.

اثری که حرکت امام بر زمینه های فکری روشنفکران گذاشت، از اهمیت بیش تری برخوردار است. حرکت سال 42 با نشان دادن قدرت مذهب، روشنفکران را که از صدر مشروطه چشم دیدن مذهب را نداشتند، ناگزیر از توجه به مذهب کرد.

2. ویژگی های روشنفکری دینی در ایران

2-1- روشنفکری و تجددطلبی در دین

روشنفکران مادام که از نگاه به مذهب گریزان هستند، از مذهب با عبارات و تعبیرات مجملی که ناظر به ارتجاعی، یا بی معنا بودن مفاهیم و واژه های دینی و یادآور دوران توحش و روزگار پیش از تمدن است، یاد می کنند؛ ولی پس از آن که قدرت عظیم اجتماعی مذهب را مشاهده کردند و تحت تأثیر جاذبه های آن قرار گرفتند، به تحلیل و بررسی آن می پردازند و ره آورد این تحلیل و بررسی که حاصل نگاه روشنفکرانه ی آن هاست، دین و مذهبی روشنفکرانه است؛ زیرا روشنفکر وقتی خوش بینانه به مذهب می نگرد، به بازسازی و تهذیب مذهب به گونه ای موافق با معرفت و آگاهی خود می پردازد و چون افق معرفت روشنفکر در چهارچوب حس گرایی و یا عقل گرایی غربی است، در نگاه به مذهب به انکار یا توجیه تمام رازها و رمزهایی می پردازد که تنها از طریق معرفتی برتر قابل دریافت و تحصیل است.

انکار حقایقی که روح و باطن ادیان سنتی را تشکیل می دهند، لزوم تجدید بنای معرفت دینی را به عنوان یک رسالت و ضرورت اجتماعی بر عهده ی روشنفکر قرار می دهد و حاصل این رسالت جریان های دینی جدیدی است که

امروزه از آن‌ها به عنوان تجددگرایی دینی یاد می‌شود. مراد از نوگرایی و تجددگرایی دینی، بازسازی دینی در چهارچوب یک تفکر عقلی محض و یا علمی تجربی است؛ به عبارت دیگر مراد از آن بازنگری مذهب بدون توجه و عنایت به ابعاد ملکوتی و غیبی آن است.

ضرورت بازسازی دین، هم‌زمان با پیدایش اندیشه‌های منورالفکرانه توسط منورالفکرانی؛ نظیر ملکم‌خان و یا حتی آخوندزاده احساس شد؛ ولی فقدان جاذبه‌های منورالفکرانه، در حرکت‌ها و جریان‌های مذهبی صدر مشروطه و قوت ابعاد سنتی معرفت دینی مانع از انجام این امر شد.

حرکت‌های تجددگرایانه‌ای که پس از آن در ابعاد مختلف، به صورت‌های گوناگون انجام می‌شد، بیش‌تر کارهای فردی و یا امور محدود اجتماعی بود و هرگز توان تغذیه و تأمین یک جریان عظیم را نداشت؛ اما سال‌های بعد از 42، شاهد اوج و گسترش نوگرایی دینی به صورت یک جریان بی‌سابقه‌ی اجتماعی است. بدون شک بسط و اوج تجددگرایی و نوگرایی دینی در این سال‌ها، ناشی از جاذبه‌های جدید حرکت سیاسی 42، برای گروه‌های روشنفکر بود.

2-2- روشنفکری دینی در ایران و دیگر کشورها

تحلیل دقیق‌گرایش‌های تجددگرایانه‌ی دینی در ایران و خصوصیات مربوط به آن، در گرو مقایسه‌ی آن با حرکت‌های نوگرایانه‌ی دیگری است که در دیگر کشورهای اسلامی جریان داشته است؛ زیرا تجددگرایی دینی، پدیده‌ای است که بعد از آشنایی با تمدن و فرهنگ غرب زمینه‌ی پیدایش آن در کشورهای سنتی ایجاد شد و به تناسب برخوردی که جامعه‌ی سنتی با آن دارد، فرصت بروز و ظهور می‌یابد.

مقایسه ی نوگرایی و تجددگرایی دینی در ایران با دیگر کشورهای اسلامی، می تواند زمینه های مختلف فرهنگی و نقش مثبت یا منفی آن ها را در پیدایش و توسعه ی نوگرایی و تجددگرایی دینی مشخص سازد. جریان های نوگرایانه ی دینی که در کشورهای اسلامی بعد از آشنایی با غرب شکل گرفته است، برخی مربوط به غرب جامعه ی اسلامی و برخی مربوط به شرق آن است. حرکت هایی که در نواحی غربی جامعه ی اسلامی به وقوع پیوسته، بیش تر در مصر است و اشخاصی، نظیر محمد عبده، کواکبی، رشید رضا از پیش تازان این جریان در مصر و سوریه هستند و تحولاتی که در نواحی شرق آن حاصل شده است، بیش تر در هندوستان متمرکز است و اشخاصی نظیر سرسید احمدخان و اقبال لاهوری از پرچمداران آن در هندوستان می باشند.

تفاوت هایی که از مقایسه ی این جریان ها با حرکت های مشابه ایرانی آن ها به چشم می خورد، عبارتند از:

الف) تأخیر صد ساله؛

ب) تقلیدی بودن؛

ج) رهبری روشنفکرانه؛

الف) تأخیر صد ساله: این تفاوت همان تأخیر زمانی است. زمینه ی پیدایش این جریان بعد از برخورد اولیه با غرب؛ یعنی بعد از بسط منورالفکری در ایران پیدا می شود؛ ولی گام هایی که در این جهت برداشته می شود، تا سال 42 پیش تر گام های فردی است و هیچ یک از آن ها قدرت یک جریان اجتماعی را ندارد. ولی بعد از این زمان، نوگرایی دینی به صورت یک جریان قوی اجتماعی در می آید و این در حالی است که جریان های مشابه آن در دیگر کشورها در

صد سال پیش از آن به صورت حرکت های گسترده ی اجتماعی شکل گرفته اند.

ب) تقلیدی بودن : تأخیر صد ساله، تقلیدی بودن را نیز به دنبال می آورد؛ زیرا وقتی که بعد از گذشت صد سال از حرکت های اجتماعی دیگران، نیاز به این حرکت در جامعه ی ایران احساس می شود، هر گام جدیدی که برداشته می شود، در راه و در جای پای دیگرانی قرار می گیرد که پیش از این، آن را طی کرده اند و چون حرکت جدید در راه طی شده آغاز می شود، با رجوع به آثار دیگران ضمن تأثیر پذیری مستقیم از آن ها شتاب و سرعت بی سابقه ای پیدا می کند. جریان های نوگرایانه ی ایران، به بخش های مختلفی تقسیم می شود.

ج) سومین خصلت حرکت های نوگرایانه ی دینی در ایران، رهبری روشنفکرانه ی آن هاست؛ به این معنا که رهبری این حرکت ها به طور غالب در ایران از ناحیه ی روشنفکرانی است که تحت تأثیر جنبش های دینی، ناگزیر از توجه به مذهب شده اند؛ به همین جهت این رهبران به همان مقدار که به اندیشه های روشنفکرانه آشنا می باشند، از مبانی تفکر دینی بی بهره هستند و حال آن که رهبران جریان های نوگرایانه ی دینی در دیگر کشورهای اسلامی بیش تر در مراکز علوم دینی و با آموزش های مذهبی تربیت شده اند و غالباً در ردیف رهبران دینی آن جوامع بوده اند.

2-3- علل امتیاز

اختلافات سه گانه ی فوق را می توان به عوامل زیر استناد داد:

الف) تفکر فلسفی عرفانی تشیع.

ب) تفکر کلامی اشعری اهل سنت.

ج) فقه سیاسی اهل سنت.

د) فقه سیاسی اهل تشیع.

الف) تفکر فلسفی عرفانی تشیع

تفکر فلسفی - عرفانی که در حوزه های دینی آموزش داده می شود، پاسدار یقین نسبت به سنت های دینی و جایگاه شهود نسبت به باطن شریعت است؛ بنابراین علاوه بر برخورداری از زندگی و حیات دینی، قدرت مقاومت و دفاع در برابر جریان های الحادی ای را دارد که به انکار ابعاد ملکوتی عالم پرداخته و یا آنکه به توجیه زمینی آسمان مبادرت کرده اند.

کسانی که در متن این آموزش ها از زندگی دینی برخوردار می شوند، پس از آن که هجوم جاذبه های غربی را در تسخیر ذهن و اندیشه ی رجال و مردان کارآمد سیاست مشاهده می کنند و بعد از آن که در اثر حاکمیت و گسترش گرایش های منورالفکری، چشم و گوش برای شنیدن سروش غیب و نظاره بر ملکوت نمی بینند و در نتیجه حتی حوزه های تعلیم خود را خالی از متعلم می بینند، به جای آن که خود تسلیم جریان حاکم شوند و به توجیه آن پردازند، با فراست و آگاهی از سرالقدر به ابعاد فتنه ای که گسترده می شود، پی می برند و در نهایت با حریم گرفتن از آنچه که در پیش است به حفاظت از مرزهای ایمان خود مبادرت می ورزند؛ بدین گونه است که آموزش های دینی، از جمله فلسفه و عرفان شیعی در محدوده ای خاص و به دور از جریان عمومی آموزش در جامعه و بدون آن که گفت و شنودی با آن داشته باشد، به حیات خود ادامه می دهد.

دوری از جریان عمومی آموزش و نبودن گفت و شنود علمی همان گونه که پیش از این اشاره شد در واقع به دلیل مرگ آموزش در میان منورالفکرانی است که به چیزی جز تقلید از مظاهر غرب نمی اندیشند؛ بنابراین تا زمانی که این

سطح از تقلید که بیش از همه متاثر از سیاست غرب بوده و با سیاست زدگی همراه است، وجود دارد این انزواطلبی و جدایی نیز هم چنان هست؛ به عبارت دیگر زمانی که روشنفکران زهر سیاست غرب را چشیدند و تازه فرصت نظر به اندیشه و فکر غربی را پیدا کردند و یاد گرفتند تا فکر کردن را نیز از آن ها تقلید کنند و در نتیجه اولین ترجمه های خود را از فلسفه ی غرب به ارمغان آوردند، سکوت سردی که با تکفیر از یک سو و تحقیر جاهلانیه از دیگر سو همراه است، در هم شکسته می شود و اولین آثار دینی به شرحی که از این پس می آید نه در جهت توجیه منورالفکرانه ی دین، بلکه در جهت نقد و رویارویی با فلسفه های ترجمه شده شکل می گیرد.

تفکر فلسفی و عرفانی تشیع به دلیل غنایی که در خود دارد و نیز به دلیل مقاومتی که در برابر فلسفه های غربی از خود نشان می دهد، مانع از تسلیم شدن اندیشوران مذهبی در برابر جریان های فکری غرب می شود و در نتیجه زمینه ی هر گونه نوگرایی دینی را که به معنای توجیه دین از سوی متفکر غربی است، از بین می برد؛ به همین دلیل کسانی که حرکت های نوگرایانه ی دینی را در جامعه ی شیعی شکل داده، رهبری می کنند، هرگز از استادان و معتقدان به مبانی فلسفی و عرفانی شیعه نمی باشند، بلکه از کسانی هستند که با این مبانی ناآشنا بوده و بیش تر در متن آموزش های غربی پرورش یافته و مجذوب آن شده اند.

ب) تفکر کلامی اشعری

اهل سنت به دلیل آن که از روش جدلی استفاده می کنند، فاقد یک پایگاه برهانی می باشند؛ بنابراین قدرت مقاومت در برابر اندیشه های غربی را به صورتی برهانی ندارند؛ به همین دلیل رهبران دینی که با آموزش های کلامی

آشنا هستند، در هنگام مشاهده ی ایمان های متزلزلی که در برابر هجوم غرب قدرت مقاومت خود را از دست داده اند دو راه بیش تر نمی یابند: یکی تکفیر کسانی است که تحت تأثیر جاذبه های غربی به سنت های دینی پشت کرده اند و راه دوم تغییر ساختار جدلی کلام گذشته و ایجاد مبانی استدلال نوین می باشد. این گرایش دوم به دلیل آن که از مبانی فلسفی کافی برخوردار نیست، در هنگام تغییر اندیشه های کلامی، با تأثیر از آموزش های غربی می کوشد تا با توجیه به اصطلاح علمی احکام، از حریم دین حفاظت کند. این گونه دفاع که با عنوان بازسازی دینی شکل می گیرد، به دلیل این که نوعی دین و مذهب روشنفکرانه ارائه می دهد، مورد انکار و عناد منورالفکران و روشنفکران نیست و حتی در بسیاری از موارد با استقبال آن ها نیز همراه می شود.

بنابراین تفکر کلامی اشعری گرچه خود یک تفکر نوگرایانه ی دینی نیست؛ ولی به دلیل ناتوانی و ضعف در برابر فرهنگ غربی به طور غیر مستقیم زمینه ساز بسط و ترویج نوگرایی دینی حتی توسط رهبران دینی می شود و هم چنین ناتوانی این تفکر برای مقاومت یکی از دلایلی است که بسط گرایش های نوگرایانه را در میان اهل سنت سرعت می بخشد و تقدم زمانی آن را موجب می شود.

ج) فقه سیاسی اهل سنت

این فقه از عواملی است که به طور غیر مستقیم در خدمت حرکت های نوگرایی دینی قرار می گیرد و در سرعت بخشیدن به آن مؤثر است؛ زیرا به مقتضای آن والیان و حاکمان جامعه ی اسلامی به عنوان اولوالامر معرفی می شوند و تبعیت از آن ها نیز جزئی از وظیفه ی شرعی خوانده می شود؛ از سویی هجوم استعمار و استبدادهای استعماری که به عنوان نفوذ بیگانه در جهت حذف

و نابودی قدرت دینی اقدام می کنند، از جمله مصیبت هایی است که ذهن هر انسان اندیشمند و مصلحی را به خود مشغول می کند و در نتیجه مبارزه، درگیری و یا اصلاح سیاسی به عنوان یکی از مبرم ترین وظایف اجتماعی خودنمایی می کند.

بدیهی است که مصلحان اجتماعی و رهبران دینی ای که به قصد حمایت از مرزهای اعتقادی و سیاسی خود به ناگزیر در این صحنه وارد می شوند، برای توجیه عمل خود قبل از هر چیز نیازمند به تغییر فقه سیاسی خود می باشند؛ به عبارت دیگر اصلاح اجتماعی و دفاع سیاسی در برابر غرب در میان اهل سنت، تغییر در اندیشه ی سیاسی دینی را الزاما به دنبال خواهد داشت و این تغییر غالبا در چهارچوب تفکر سیاسی غرب و با الهام از آن انجام می شود و به صورت نوعی از حرکت های نوگرایانه ظاهر می گردد.

نشانه های تأثیر پذیری فقه سیاسی اهل سنت از فلسفه های سیاسی غرب، در نحوه ی تحلیل برخی از اندیشمندان سده ی اخیر از حوادث سیاسی بعد از رحلت رسول خدا ﷺ دیده می شود. نزاع شیعه و سنی در مورد ماهیت و حقیقت خلافت و حاکمیت بعد از رسول خدا ﷺ، در طول تاریخ چهره ی دینی خود را حفظ کرده است و هر یک از دو گروه می کوشند تا دلایل خود را در باب اثبات یا نفی مشروعیت و دینی بودن خلافت بعد از پیامبر ﷺ بیان کنند.

شیعه ادعای خود را مبنی بر وصایت علی بن ابیطالب عَلِيٍّ، بانص و احادیثی که متواتر می دانست، اثبات می کرد و گروه مقابل با انکار نص بودن و یا تواتر احادیث، به اجماع تمسک می کرد و اجماع را با استناد به حدیث منقول از رسول خدا ﷺ حجت شرعی می شمرد. شیعه در پاسخ، یا در صحت آن

حدیث تردید می‌کرد، یا آن که تحقق اجماع را با غیبت برخی از اصحاب رسول خدا انکار می‌کرد و اهل سنت نیز برای تحقق اجماع، اجتماع گروهی از اهل حل و عقد را کافی می‌دانستند و شیعه نیز در مقابل از نحوه‌ی انتصاب خلیفه‌ی دوم یا شیوه‌ی انتخاب خلیفه‌ی سوم به عنوان دو مورد نقض یاد می‌کرد و اهل سنت در پاسخ درصدد توجیه شرعی حوادث و وقایع بعد از رسول خدا ﷺ بر می‌آمدند و بحث هم‌چنان در تعقیب حاکمیتی که صورت دینی و در نتیجه به عنوان خلافت رسول خدا قداست الهی داشته باشد، ادامه پیدا می‌کرد؛ اما در دو سده‌ی اخیر به تدریج دیدگاه‌های جدیدی برای تفسیر و توجیه حوادث بعد از رحلت پیامبر در آثار اندیشمندان اهل سنت به کار گرفته می‌شود. در این دیدگاه از ابزارهایی استفاده می‌شود که ریشه در فلسفه‌های سیاسی غرب دارد؛ مانند اکثریت، دموکراسی و مانند آن، به این بیان که امامت مورد ادعای شیعه از این جهت محکوم است که با اجرای دموکراسی سازگار نیست و اجرای سقیفه به این دلیل شایسته است که با رأی اکثریت مناسبت دارد.

فقه سیاسی اهل سنت، در گذشته‌ی تاریخ در برابر حوادث و وقایع اجتماعی جامعه‌ی اسلامی نرمش‌های فراوانی داشته است؛ با این همه در هیچ یک از این موارد، صورت و قالب دینی خود را از دست نداده است؛ بلکه در اغلب دوره‌های اسلامی آنچه را که پدید آمده توجیه دینی کرده است؛ ولی متابعت این فقه در دو سده‌ی اخیر نسبت به واقعیت‌هایی که از ناحیه‌ی فرهنگ غرب وارد شده است، در برخی موارد اصول و بنیان‌های دینی آن را دگرگون کرده و هویتی روشنفکرانه به آن بخشیده است.

(د) فقه سیاسی تشیع

این فقه بر خلاف فقه سیاسی اهل تسنن، به دلیل آن که قدرت مبارزه‌ی سیاسی با استبدادهای استعماری را دارد، زمینه‌ای برای حرکت‌های نوگرایانه باقی نمی‌گذارد.

گواه‌گویای تفاوت نقش فقه سیاسی اهل سنت و شیعه در بازتاب عملکرد سید جمال‌الدین اسدآبادی در ایران و مصر دیده می‌شود. سید جمال‌الدین که متوجه نقش تخریبی سیاست غرب در کشورهای اسلامی شده بود، تمام تلاش خود را برای ایجاد یک حرکت سیاسی فعال در برابر تجاوزات سیاسی استعمار به کار برده بود، در نامه‌هایی که در مسئله‌ی جنبش تنباکو به رهبران دینی و از جمله به میرزای شیرازی می‌نویسد، خواسته‌ی خود را در عمل به نقشی خلاصه می‌کند که فقه سیاسی شیعه بر عهده‌ی رهبران دینی گذارده است و این خواسته نتیجه‌ای جز عمل به فقه موجود را به دنبال نمی‌آورد ولی حضور سیاسی او در مصر و دیگر کشورهای اسلامی به ایجاد یک جریان نوگرایانه‌ی دینی که اندیشه‌های سیاسی نوینی را تبلیغ می‌کردند، منجر شد.

به غیر از عوامل چهارگانه‌ی فوق که هر یک به گونه‌ای در سرعت و کندی حرکت‌های نوگرایانه نقش مثبت یا منفی ایفا می‌کنند، عوامل دیگری؛ نظیر حضور مستقیم استعمار در کشورهای غیر شیعی دخالت دارد. این عوامل گرچه هر یک به نوبه‌ی خود بی‌نقش نبوده‌اند؛ اما نقش اصلی را همان عوامل چهارگانه ایفا می‌کنند؛ زیرا حضور مستقیم لشکر بیگانه و تأثیر پذیری از آن‌ها، متاثر از اندیشه‌ی سیاسی کشور مورد هجوم و قدرت دفاع آن کشور از مبانی فکری خود است.

به بیان دیگر اگر حساسیت رهبران دینی در برابر حاکمیت استعمار نبود و این حساسیت نیروی مذهبی را به گونه‌ای یک پارچه و همه‌جانبه و تا سطح

مرجعیت شیعه به میدان نمی آورد، هیچ دلیلی برای ناکامی قراردادهایی؛ نظیر قرارداد 1907، یا قرارداد 1919 که به تقسیم ایران به دو منطقه نفوذ و یا حضور آشکار استعمار انگلیس در سرتاسر ایران منجر می شد وجود نداشت. بنابراین می توان نتیجه گرفت که عوامل چهارگانه ی فوق، به خوبی دلیل بسط اندیشه های نوگرایانه ی دینی در کشورهایی، نظیر مصر و هندوستان را هم زمان با پیدایش منورالفکری و توسعه ی آن در این کشورها بیان می کند؛ هم چنین دلیل وجود علمای دینی اهل سنت را در رهبری این حرکت ها و نیز علت عدم استقبال علمای دینی از حرکت های نوگرایانه را در جامعه ی شیعی و در نتیجه علت تأخیر این حرکت ها را در جامعه ی شیعی بیان می کند و راز رهبری روشنفکرانه ی حرکت های نوگرایانه و تجددگرایانه ی دینی در میان شیعیان و هم چنین سر تقلیدی بودن آن را که به تأخیر زمانی باز می گردد، آشکار می سازد و اما دلیل این که، این تأخیر سرانجام پس از حدود صد سال، با عملکرد و دخالت روشنفکران به پایان رسید و بیش از آن ادامه نیافت همان گونه که گذشت به نقشی که حرکت سیاسی امام در قیام 15 خرداد ایفا کرد، باز می گردد؛ زیرا این حرکت، مذهب و قدرت اجتماعی آن را که در سده ی گذشته به دلیل اعراض رهبران دینی از توجیه علمی دین و هم چنین درگیری های صدر مشروطیت مورد عناد و بی توجهی روشنفکران بود، در معرض دید قرار داد و با تحرک وسیع و گسترده ی مردمی، قدرت ابتکار را از دست رقبای سیاسی خود خارج و در نتیجه آن ها را ناگزیر به همراهی با خود کرد. این همراهی به عنوان یک جریان اجتماعی، حرکت نوگرایانه ی دینی را که پیش از آن در ابعاد محدود و نسبتاً فردی وجود داشت، به صورت یک مسئله ی عظیم اجتماعی در

آورد؛ مسئله ای که حل آن قبل از همه متوجه نیروی مذهبی بود که زمینه ی آن را ایجاد کرده بود.

چگونگی رشد نوگرایی در این سال ها و شکل های مختلفی که این جریان در مسیر رشد خود به تقلید از جریان های خارجی پیدا می کند و هم چنین چگونگی برخورد نیروی سنتی، از جمله مسائلی است که پس از گذر بر تاریخچه ی حرکت های نوگرایانه در ایران و پیشینه راکد آن، به تفصیل بیان می شود.

خلاصه

حاصل نگاه روشنفکران به دین، دین و مذهبی روشنفکرانه است. نوگرایی و تجددگرایی در دین، بازنگری به مذهب بدون توجه و عنایت به ابعاد ملکوتی و غیبی آن و در چهارچوب یک تفکر عقلی محض و یا علمی تجربی است.

تجددگرایی دینی در ایران در مقایسه ی با تجددگرایی دینی در دیگر کشورهای اسلامی دارای سه ویژگی است: الف: تأخیر صد ساله. ب: تقلیدی بودن و ج: رهبری روشنفکرانه. این ویژگی ها می تواند ناشی از چهار عامل باشد: الف: تفکر فلسفی عرفانی تشیع. ب: تفکر کلامی اشعری اهل سنت. ج: فقه سیاسی اهل سنت؛ د: فقه سیاسی تشیع. تفکر فلسفی عرفانی تشیع به دلیل غنا و مقاومتی که در برابر فلسفه های غربی دارد، مانع از تسلیم شدن اندیشوران مذهبی در برابر جریان های فکری غربی می شود.

تفکر کلامی اشعری گرچه یک تفکر نوگرایانه ی دینی نیست؛ ولی به دلیل ناتوانی و ضعف به طور غیر مستقیم زمینه ساز بسط و ترویج نوگرایی دینی می گردد.

فقه سیاسی اهل سنت بدون آن که قالب دینی خود را از دست بدهد، در اغلب دوره های اسلامی آنچه را که پدید آمده توجیه دینی کرده است؛ ولی متابعت این فقه در دو سده ی اخیر نسبت به واقعیت اجتماعی، در برخی موارد اصول و بنیادهای دینی آن را منقلب کرده و هویتی روشنفکرانه به آن داده است. فقه سیاسی تشیع به دلیل قدرت مبارزه ی سیاسی با استبدادهای استعماری زمینه ای برای حرکت های نوگرایانه باقی نمی گذارد.

3. تاریخچه حرکت های نوگرایانه ی دینی در ایران

3-1- دوره ی رکود تجدد گرایی

نوگرایی دینی به عنوان یک نیاز اجتماعی هم زمان با پیدایش منورالفکری احساس می شود و اولین شعارهای مربوط به آن را برخی از منورالفکران که تغییر و تحول مفاهیم و معانی دینی را بعد از پیدایش رنسانس در غرب مشاهده کرده اند، با عنوان پروتستانیسیم اسلامی مطرح می کنند. نیروی مذهبی نیز که در آغاز آشنایی چندایی با مبانی اندیشه ی سیاسی غرب ندارد، از جهت همراهی با منورالفکرانی که در ستیز با او هم داستان شده اند، گام های نخستین را برای توجیه دینی نظام مشروطه بر می دارد. ولی دخالت همه جانبه ی رهبران دینی برای اجرای فقه سیاسی و قضایی تشیع و اصرار منورالفکران برای حاکمیت نظام سیاسی متاثر از غرب، ناسازگاری بین دو اندیشه ی دینی و منورالفکرانه را به زودی آشکار می کند و کار با نزاع خونین مشروطه پایان می یابد.

نیروی مذهبی با احساس این نکته که منورالفکران به توجیه دینی شعارهای خود راضی نیستند و توجه منورالفکرانه ی دین را خواهانند و هم چنین بعد از مشاهده ی دشمنی و بی توجهی این گروه نسبت به مبانی دینی، به دلیل شناخت و ایمان عمیقی که به سنت های دینی خود داشتند، با بی اعتمادی به جریان

منورالفکری که اینک فضای سیاسی و اجتماعی طبقه ی حاکمه ی جامعه را شکل می داد، به انزوای سیاسی و فرهنگی تن دادند. منورالفکران نیز که سرمست از پیروزی های خود بودند با همه ی امکانات در جهت حذف نیروی مذهبی و آموزش های دینی بر آمدند.

بی توجهی و عناد منورالفکران به مذهب در این شرایط، زمینه ی هر گونه حرکت نوگرایانه را که به صورت یک جریان اجتماعی قدرت دوام داشته باشد، از بین برد و تنها حرکت های تجددگرایانه ای که بیش تر به صورت فردی باقی مانده؛ یا به عنوان پل در خدمت جریان هایی قرار می گرفتند که در ستیز آشکار با دین بوده اند، در سال های پایانی این مقطع؛ یعنی در دهه ی آخر سلطه ی رضاخان، توسط شریعت سنگلجی و کسروی شکل می گیرد. این دو که در اوج فشار رضاخان نسبت به مذهب از حمایت او برخوردار بودند، حتی برای بخشی از منورالفکران نقش محوری نداشتند؛ زیرا فضای ضد دینی منورالفکران تندتر از آن بود که به پوشش دینی راضی شوند؛ بنابراین کسروی که داعیه ی پاک دینی دارد، به انکار تشیع و حتی انکار برخی از مسلمات دینی مبادرت می ورزد. آثار او و کسانی که در ردیف او قرار می گیرند، بیش از آن که سخنی در جهت بازسازی دینی داشته باشد، به انتقاد از مذهب سنتی جامعه می پردازند و تمام هم خود را صرف متهم کردن مذهب به عنوان عامل اصلی بازماندن از قافله ی تمدن غرب می سازد. برجسته ترین کار فکری نیروی مذهبی در برابر تلاش هایی از این قبیل، کتاب کشف الاسرار امام خمینی (ره) است.

ترویج اندیشه های غربی از سال 1320 به بعد، با فعالیت حزب توده به صورت ترجمه هایی چند اوج گرفت و به صورت دو جریان چپ و راست

جوانان جامعه را به سوی خود جذب می کرد. نیروی مذهبی که بعد از مشروطه هیچ مجالی برای گفت و گو با رقیب نمی یافت، با مشاهده جبهه جدیدی که با ورود اندیشه های غربی بخش وسیعی از جوانان جامعه را آسیب پذیر ساخته بود، فرصت تازه ای برای بهره گیری از سنگرهای اعتقادی خود یافت، به ویژه که در این سال ها استبداد بیست ساله ای که از وسیله ای جز زور برای اجرای سیاست های دیکته شده ی خود استفاده نمی کرد، در هم شکسته شده بود و مانعی از این گونه زمینه ی گفت و گو با رقیب را تهدید نمی کرد.

استبداد استعماری که از لوازم استقبال منورالفکران از استعمار است، از موانع اصلی تفکر در مقطع حاکمیت خود است. در هم شکستن استبداد زمینه ای شد تا نیروی مذهبی همراه با مقابله با اندیشه های نوینی که برای اولین بار از غرب به صورت مکتوب در سطح عموم قرار می گرفت، به دفاع از اتهاماتی پردازد که در طول سال های استبداد به گونه ای یک سویه به مذهب به عنوان عقب ماندگی از تمدن غرب نسبت داده می شد. بدینسان سال های بعد از 1320، در کنار مسائل دشوار سیاسی، سال های سخت و ناهمواری برای حرکت فکری تشیع می باشد.

حفظ و گسترش آموزش های فقهی و اصولی که از مشروطه به بعد در محدوده ی آموزش های دینی در انزوا به سر برده بود و دفاع از اتهام ها و مقابله با هجوم های فکری که در سال های مذکور مهجور و غریب مانده بود، از وظایف عمده ی نیروی مذهبی به شمار می رود. در این میان، بخش اول؛ یعنی بسط و توسعه ی آموزش های فقهی به دلیل استمرار و تداومی که در گفت و گوهای داخلی نیروی مذهبی یافته بود، آسان تر می نمود؛ زیرا در طی نیمه ی سده ی گذشته فقیهان توانمندی در متن آموزش های فقهی، بیش تر در تبعیدگاه

نجف و کم تر در انزوای قم، تربیت یافته بودند و اما در بخش دوم که صحنه ی برخورد و رویارویی با هجوم های فکری بیگانگان است، نیروی مذهبی راهی دشوار و ناهموار در پیش داشت. دشواری راه از یک سو به سکوت سی یا چهل ساله ای باز می گردد که بعد از پیدایش منورالفکری و بی اعتنایی آنان نسبت به هر گونه تفکر و اندیشه ای که رنگ غیر غربی دارد، به وجود آمده است و از دیگر سو به اندیشه های جدیدی باز می گردد که بعد از نیم سده که از پیدایش منورالفکری و بیست سال که از استبداد استعماری می گذرد، برای اولین بار ترجمه و برای عموم منتشر شده است و به صورت آموزش های منظم دانشگاهی و پیش دانشگاهی در جهت بازسازی ذهنیت بخش جوان جامعه به خدمت گرفته می شود.

حالت روانی ای که در درون نیروی مذهبی در سال های انزوا و تبعید نسبت به رفتار و گفتار منورالفکران به وجود آمده است، بر این دشواری می افزاید؛ زیرا در تمام این سال ها که جریان منورالفکران با جاذبه های مادی و سیاسی خود و بدون آن که نقش فکری نیروی مذهبی را جذب کرده و به خدمت می گرفتند. حربه ی تکفیر و دوری از دشمنی که حرفی برای گفتن و وسیله ای جز زور نداشت، کارآمدترین عامل برای حفظ و بقای نیروی داخلی بود؛ اما بعد از شهریور بیست حضور در جبهه ی جدید مقتضی نزدیکی و آشنایی عناصر زبده و کارآمد این نیرو، با گفته ها و اندیشه های رقیب بود و این نزدیکی و آشنایی امری است که با وسیله ی پیشین که مقتضی دوری و گریز از دشمن بود، ناسازگار است و به همین دلیل از سوی کسانی که بخش اعظم عمر خود را در فضای پیشین گذرانده و از ژرف اندیشی و بینش لازم برخوردار نیستند، مورد تعرض و هجوم قرار می گیرد.

مجموعه عوامل فوق موجب می شود تا حضور در میدان جدید و استفاده از سلاح نوین تنها در توان مردان آزموده و ژرفی باشد که ضمن آشنایی با مسائل کلامی فلسفی و عرفانی تشیع که لازمه ی مقابله و رویارویی با دشمنی است که سنگرهای اعتقادی دیانت را مورد هجوم قرار داده است، از وجهه و توان حوزوی قوی نیز برخوردار باشند تا بدین وسیله مورد اعتماد نیروهای مذهبی ای باشند که نسبت به گذر از چهارچوب رسمی مبارزه که بیش تر شکل یک مبارزه منفی را دارد چندان خوش بین نیستند. راهی که توسط این گروه تعقیب می شود، در مرحله ی اول توجه دوباره به آموزش های اعتقادی و فلسفی شیعی برای تربیت نسلی است که توان رویارویی با تفکرات فلسفی غرب را داشته باشند؛ بنابراین، این گونه آموزش ها که با از دست دادن کاربرد اجتماعی خود، از صورت یک جریان عمومی به صورت جریانی ضعیف در بخشی از آموزش های مذهبی به حیات خود ادامه می دهد، دیگر بار مورد استقبال قرار گرفت. بدین سان در حوزه، به ویژه در بخش داخلی آن که در قم مستقر است و حوادث روزانه ی جامعه ی شیعی و پی آمدهای آن را از نزدیک احساس می کند، در کنار فعالیت هایی که در متن تعالیم حوزوی در جهت بسط و توسعه ی آموزش های فقهی و اصولی جریان دارد، حرکت های دفاعی نوینی از نوع مذکور شکل می گیرد.

3-2- علامه طباطبایی و احیای علوم عقلی

اولین کسی که در حوزه ی علمیه ی قم با احساس نیاز فوق، در این مسیر ناهموار پای می گذارد، امام خمینی (ره) است که علی رغم ادبار اجتماعی و بی اعتنایی ای که در طول چند دهه نسبت به علوم کلامی فلسفی و عرفانی وجود داشته است، عهده دار تدریس این علوم می گردد. بعد از ایشان، علامه

طباطبایی که دوره های عالی فقه و اصول و هم چنین آموزش های علمی و عملی فلسفه و عرفان را از وارثان علوم الهی در نجف آموخته بود و در سال های پایانی استبداد رضاخانی تا زمان حاکمیت فرقه ی دموکرات، یک دهه از عمر را در زادگاه خود در حال تألیف برخی رسائل در انزوا به سر برده بود، پس از هجرت به قم به حرکتی که امام آغاز کرده بود، تداوم می بخشید.

علامه درباره ی نیازی که در هنگام حضور به قم احساس می کند، می گوید: وقتی به قم آمدم مطالعه ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و یک فکری درباره نیاز جامعه ی اسلامی؛ بین آن نیاز و آنچه موجود بود چنان تناسبی ندیدم. جامعه ی ما احتیاج داشت که به عنوان جامعه ی اسلامی قرآن را درست بشناسند و از گنجینه ی علوم این کتاب عظیم الهی بهره برداری کند؛ ولی در حوزه های علمیه حتی یک درس رسمی تفسیر قرآن وجود نداشت. جامعه ی ما برای این که بتواند عقاید خودش را در مقابل عقاید دیگران عرضه کند و از آن ها دفاع نماید به قدرت استدلال عقلی احتیاج داشت، می بایست درس هایی در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد چنین درس هایی در حوزه تدریس نمی شد، روحانیت به عنوان قشری از جامعه که عهده دار رهبری معنوی مردم است می بایست آراسته به فضایل اخلاقی و آشنا به رموز معنوی باشد؛ چنین تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم وجود نداشت، مگر در گوشه و کناری و برای افرادی نادر. به زبان دیگر اسلام بر کتاب و سنت و عقل است. کتاب و سنت برای شناخت محتوای رسالت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و بیانات جانشین معصوم عَلَيْهِ السَّلَام اوست و قدرت تعقل برای اثبات مسائل اصولی دین و دفاع کردن در مقابل شبهاتی که از سوی مکتب های

بیگانه نسبت به مبانی اسلام وارد می شود. اما در حوزه ها فقط فقه و اصول بود که بخشی از محتوای سنت پیامبر و ائمه را مورد بررسی قرار می داد.

نه از فلسفه و معقول خبری بود و نه از تفسیر قرآن و نه از سایر بخش های کتاب و سنت؛ بر خود لازم دیدم که یک درس فلسفه و یک درس تفسیر قرآن و یک درس اخلاق در حوزه شروع کنم.⁽¹⁸⁷⁾

عبارات فوق به خوبی وضعیت متزلزل حوزه ای را نشان می دهد که با پایمردی و مقاومت عناصر مخلص و فداکار خود توانست، با گریز از شهر و تدریس روزانه در مناطق اطراف شهر سال های سیاه استبداد رضاخانی را از سر بگذراند؛ هم چنین نیازهای اجتماعی نوینی را نشان می دهد که پس از این سال ها، نیروی مذهبی وظیفه ی تأمین آن ها را احساس می کند.

علامه طباطبایی با این احساس، در کنار جریان اصلی آموزش های حوزوی؛ یعنی فقه و اصول که مبین زیست فردی و جمعی انسان ها از طریق کتاب و سنت است، با پوشش گرفتن از رهبری قدرتمندی که حوزه در این زمان پیدا می کند آیت الله بروجردی و نیز مصونیتی که در نتیجه ی این رهبری از آسیب های سیاسی دو دهه ی بعد حاصل می شود، به تدریس حکمت مشاء و حکمت متعالیه صدرالمتألهین و تعلیم علمی و عملی اخلاق و عرفان اسلامی و تبیین و تفسیر آیات قرآنی می پردازد و با توان بخشی علمی به شاگردان علوم عقلی، تعلیم فلسفه ی مقایسه ای و در نتیجه نقد و بررسی افکار و آموزش های غربی را که در این هنگام از زمین و زمان توسط نشریه ها و ترجمه های مختلف تبلیغ می شود، عهده دار می گردد. ره آورد این درس ها که به طور مستمر هفته ای دوبار در کنار دروس رسمی حوزه تشکیل می گردد، کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم است. تألیف این اثر از ناحیه ی

نیروی مذهبی، درست در زمانی که اولین ترجمه های ناقص فلسفه ی غرب، نظیر: سیرحکمت در اروپا از فروغی و دیگر دلباختگان به غرب، نشر می یابد و هم زمان با پخش و بسط اندیشه های چپ، آمادگی و توان بالقوه ی تشیع را برای مقابله و رویارویی با تفکر غرب نشان می دهد. این کتاب که با حواشی و پاورقی های شاگرد برجسته و توانمند امام و علامه طباطبایی؛ یعنی علامه ی شهید مرتضی مطهری از سال های 32 به بعد در سطح وسیع نشر یافت، از چنان قدرت قوی برهانی و فلسفی برخوردار است که هنوز بعد از چند دهه به عنوان الگو برای تمام کتاب های دیگری که از ناحیه ی نیروی مذهبی در مقابله با حرکت های فکری روشنفکرانه ی چپ و راست نوشته می شود باقی مانده است.

از جمله کتاب های دیگری که پس از اصول فلسفه و با الهام گرفتن از آن رقم خورد، کتاب ارزشمند فلسفه ما اثر شهید محمد باقر صدر است. این کتاب که در حوزه ی علمیه ی نجف تألیف شد، علی رغم ابتکارات و نوآوری هایی که دارد، به دلیل این که بیش تر توجه خود را متوجه ی جریان های چپ روشنفکری؛ یعنی مارکسیسم کرده است، بعد از افول سیاسی و فکری مارکسیسم از صورت یک کتاب درسی که در برخی از مراکز تدریس می شد خارج شد. و این در حالی است که کتاب اصول فلسفه هم چنان به عنوان یک کتاب رسمی فلسفی در نقد جریان های حس گرایانه و عقل گرایانه ی غربی و ترسیم و تبیین اصول کلی فلسفه ی اسلامی نقش و کاربرد دارد.

گویاترین گواه بر عظمت علمی این کتاب این است که هرگز هیچ یک از جریان های چپ و راست جامعه قدرت نقد این کتاب را پیدا نکردند. اگر این کتاب در صف مقدم رویارویی با فلسفه های غربی نبود، عدم نقد و بررسی آن

از سوی نیروهای چپ و راست دلیل عظمت آن شمرده نمی شد؛ و لکن مطرح بودن آن در سال های بعد از نشر، عظمت این کتاب و بلکه بی فکری و زبونی کسانی را که در هنگام رواج اندیشه های غربی هنری جز تقلید ندارد، نشان می دهد؛ زیرا اگر این گروه به گونه ای تقلیدی افکار غریبان را منتشر نمی کردند؛ در رویارویی با این کتاب، به ناگزیر وارد گفت و گو می شدند و با استدلال متقابل درصدد نقد آن بر می آمدند؛ ولی این گروه ها در واقع با سکوت خود در برابر این کتاب نشان دادند که علی رغم تظاهر بعد از سال های بیست، هم چنان مانند گذشتگان خود به تقلید مشغولند؛ با این تفاوت که تقلید منورالفکران به مظاهر سیاسی و اقتصادی غرب منحصر می شود و تقلید این گروه به مظاهر فکر غرب نیز گسترش می یابد.

اثر دیگر علامه طباطبایی تفسیر المیزان است که بالغ بر بیست جلد بوده و تألیف آن حدود بیست سال به طول انجامید. علامه در این تفسیر به نیازهای اجتماعی که قرآن پاسخ گوی آن است، می پردازد و به بسیاری از معارف الهی و قرآنی که به تعبیر ایشان هنوز خداوند توفیق بهره گیری از آن ها را نصیب جامعه نکرده است، متعرض نمی شود. هم چنین معضلات و مشکلاتی که از ناحیه ی نگاه روشنفکرانه به تعالیم غیبی قرآن پیش می آید و اعتراضاتی که از این ناحیه نسبت به ابعاد مختلف دین پیدا می شود، از مسائلی هستند که علامه به مقتضای پیدایش و گسترش این پایگاه ناگزیر به پاسخ گویی به آن ها است. پرداختن به این گونه مشکلات تنها وظیفه ی تفسیر المیزان نیست؛ بلکه تمامی تفاسیری که در صد ساله ی اخیر، یعنی بعد از برخورد با تفکر غرب و پیدایش منورالفکری در کشورهای اسلامی نوشته شده، هر یک به گونه ای درصدد حل این اشکالات برآمده اند؛ ولی برجستگی عمده ی تفسیر المیزان که موجب امتیاز

آن از تمام تفاسیر سده ی اخیر می شود، این است که در هیچ فرازی از فرازهای تفسیر المیزان، علامه به مشکلی که از ناحیه ی عقل گرایان یا حس گرایان جدید به عنوان شبهه ی علمی ایجاد می شود برخورد نمی کند، مگر آن که از دیدگاه فلسفی و عرفانی به نقد مبانی فلسفی سؤال می پردازد و بدین ترتیب مشکلات و نارسایی ها و محدودیت های حس گرایی و عقل گرایی غربی را آشکار می کند و مبنای سؤال را به سؤال و نقد می کشاند و این در حالی است که دیگر تفاسیر سده ی اخیر که در رویارویی با شبهات حاصل از بسط تفکر غرب قرار گرفته اند؛ نظیر: تفسیر المنار، اثر محمد عبده و رشید رضا و تفسیر کواکبی و... برای رفع شبهه هر یک به گونه ای به توجیه علمی قرآن پرداخته و بدین ترتیب با پذیرفتن اشکال و انکار ابعاد ملکوتی و غیبی قرآن به توجیه آن پرداخته اند و در نتیجه دین جدیدی را که در محدوده ی نگاه روشنفکرانه ی مستشکل قابل قبول است، عرضه کرده اند. بنابراین المیزان یگانه تفسیری است که با پرداختن به ابعاد الهی وحی و معرفت دینی به پاسداری از حقیقت سنت های الهی برخاسته و در ردیف تفسیرهای نوگرایانه ی دینی قرار نگرفته است.

فعالیت علمی قابل توجه دیگری که ناظر به مسائل این دهه و بعد از آن است، کتاب ارزشمند خدمات متقابل اسلام و ایران اثر شهید مطهری است. او در این کتاب به نقد و بررسی اشکالاتی می پردازد که در دوران سیاه استبداد برای توجیه ملیتی که اسیر اسلام شده شکل گرفته است و در این سال ها آبخور اصلی اندیشه های ملی گرایان را شکل می دهد.

تمام این آثار در مجموع یک جریان فکری مذهبی را به موازات بسط اندیشه های غربی در جامعه ی ایران شکل می دهد که هرگز یک جریان نوگرایانه که

در صدد توجیه به اصطلاح علمی دین است نمی باشد، بلکه با تدقیق و بررسی خصوصیات معرفت حسی و عقلی به دفاع از معرفت شهودی و دانش دینی و سنت هایی که ره آورد آن است می پردازد.

3-3- تبیین های علمی از سنت های دینی

در میان نیروی مذهبی به موازات جریان فوق، جریان دیگری است که با تبیین علمی سنت های دینی و آیات قرآنی قصد دفاع از دیانت را در برابر اندیشه های الحادی غرب دارد. این جریان بیش تر از ناحیه ی کسانی تعقیب می شود که با یک عمق فلسفی به بررسی مسائل نپرداخته و بیش تر از دیدگاه علمی به حوادث نگریسته اند. آثار برجسته ی این جریان، تفسیر پرتوی از قرآن اثر آیت الله طالقانی و تفسیر نوین اثر استاد محمد تقی شریعتی و آثار مختلف مهندس بازرگان است.

تلاش عمده ی آیت الله طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن حل مشکلاتی است که از ناحیه ی علوم تجربی جدید برای تبیین آیات قرآنی وجود دارد؛ مانند عصا شدن اژدها و مسائلی از این قبیل و پاسخ هایی که ایشان برای این گونه معضلات بیان می کند یا در توجیه علمی آن حوادث و یا تبیین عدم مغایرت آن ها با علم است.

این تفسیر به شیوه ی تفاسیر دیگری است که در صد سال قبل در دیگر کشورهای اسلامی، به ویژه در مصر رواج یافته است و آشنایی آیت الله طالقانی به زبان عربی، بهره گیری ایشان را از آن منابع ساده، میسر می سازد. به گونه ای که نام این تفاسیر یادآور تفسیر فی ظلال القرآن (در سایه قرآن) اثر سید قطب است که معاصر با آن در مصر انتشار یافت.

استاد محمد تقی شریعتی نیز مانند آیت الله طالقانی با یک مبنای فلسفی به حوزه ی مسائل قرآنی وارد نمی شود، او که تحصیلات علمی خود را در فضای علمی حوزه ی مشهد فرا گرفته و در دبیرستان های مشهد به تدریس مشغول بود، در کانون نشر حقایق دینی در جهت تبلیغ نیروهای جوان و تحصیل کرده آن روزگار اقدام می کرد. غربت علوم عقلی در این سال ها در حوزه ی مشهد که متاثر از افول اجتماعی تفکر در بعد مشروطه و ناشی از آسیب پذیری بیش تر این حوزه ی مقدس نسبت به دو حوزه ی نجف و قم بود، در ذهنیت استاد شریعتی بی تاثیر نیست.

استاد محمد تقی شریعتی همان گونه که از آثار ایشان آشکارست به همان مقدار که نسبت به علوم عقلی بی اعتقاد است، نسبت به علوم تجربی خوشبین است. آشنایی استاد به زبان عربی در الگو گرفتن از تفسیرهای نوگرایانه ای که پیش تر در مصر تنظیم شده بود، سهم عمده ای را بازی می کرد. حضور و تسلط استاد به آثار تجددگرایان مصری به گونه ای بود که در گفت و گوها و تعرضات ایشان نسبت به آن آثار کاملاً آشکار می شد. شاید گرایش های ضد شیعه ی رشید رضا در تفسیر المنار و آشنایی ایشان با آن موجب تدوین دو کتاب ارزشمند توسط ایشان گردید.

این دو کتاب که در واقع نقش دفاع از تشیع در برابر آن گرایش ها را دارد با عنوان خلافت و ولایت در قرآن و امامت در نهج البلاغه منتشر شد.

بازرگان بر خلاف آیت الله طالقانی و استاد محمد تقی شریعتی از آموزش های حوزوی بهره ای نداشت و تخصص علمی او مهندسی ترمودینامیک بود. او در ابتدا عضو جبهه ی ملی بود و بعدها در سال 1340، نهضت آزادی ایران را در چهارچوب جبهه ملی بنیان می نهد و با گرایش های مذهبی خود به توجیه

علمی احکام و مسائل دینی می پردازد. ناآشنایی او به زبان عربی، او را از توجه به آثار دیگر نوگرایان در دیگر کشورهای اسلامی دور نگه داشت؛ از جمله آثار ایشان کتاب مطهرات در اسلام و کتاب عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان است که در آن معنوی ترین ابعاد زندگی را با اصول ترمودینامیک مورد بررسی قرار می دهد. اثر دیگر مهندس بازرگان کتاب راه طی شده است. او با بدبینی تمام نسبت به علوم عقلی، فلسفه را گمراه کننده دانسته و برای ادعای خود به این حدیث: *الحکمه ضالة المومن* استشهاد کرده است. در حالی که معنای حدیث این است که حکمت گمشده ی مؤمن است ولی ایشان به دلیل ناآشنایی به زبان عربی و فرق نگذاردن بین افعال ثلاثی مجرد و مزید ضال را به مضل معنا کرده و نتیجه ی دلخواه را به دست آورده است. آنچه را که مهندس بازرگان مایه ی تعالی و رشد می داند، همان علوم حسی و تجربی است که در غرب وجود دارد و معتقد است که رشد این علوم، بشر را در نهایت به همان مقصدی می رساند که انبیا از پیش به سوی آن دعوت کرده اند؛ بنابراین راه علم همان راه طی شده ی انبیا است. او به همین دلیل اروپاییان را در خط انبیا می داند و حمام رفتن صبحگاه و گاهی قبل از آفتاب آنان را به منزله ی وضو و غسل می شمارد و خواندن سر مقاله ی روزنامه صبح را به منزله ی نماز و خواندن مقالات و اطلاعات دیگر را در حکم تعقیبات نماز و روزنامه ی نیمروز خواندن و به اخبار رادیو گوش دادنشان را *صلاة الوسطی* و کتاب خواندن بعد از نهار را در حکم تعقیبات نماز ظهر می داند و خوابیدنشان را همان هشت ساعت خواب شرعی مؤمنان که عبادت هم هست، می شمارد و به قمارخانه و میخانه و رقص خانه رفتنشان را بسیار اندک و غیر قابل ملاحظه

می داند و ورزش و تئاتر و موزه رفتن شبانه شان را هم در حکم امور مستحبه می شمارد. (188)

تلاش هایی که با توجیه علمی حقایق دینی همراه است و در زمره ی حرکت های نوگرایانه ی دینی به شمار می آید؛ در بین سال های 1320 تا 1342 دارای دو ویژگی عمده است :

1. علی رغم این که بخش هایی از نیروهای روشنفکر جامعه را به گرد خود می آورد ولی هنوز به عنوان یک جریان قابل توجه اجتماعی حضور ندارد؛ زیرا بخش عمده ی نیروهای روشنفکر با گرایش های الحادی در ستیز مستقیم با دین بوده و یا آن که با گرایش های غیر دینی در اندیشه ی توجیه علمی دین نمی باشند.

2. فعالیت های این بخش نه تنها با مخالفت نیروی مذهبی روبرو نمی شود، بلکه مورد استقبال آنان قرار می گیرد؛ زیرا نیروی مذهبی در این سال ها این گونه توجیهات را در حد فلسفه ی احکام قبول داشتند و طرح آن را برای در هم شکستن صولت الحاد روشنفکرانی که به اسم علم به مبارزه با دین بر می خاستند، مفید می دیدند. توضیح آن که توجیه احکام الهی دین بر اساس ره یافت های عقلی و حسی بشر، از دیرباز مورد توجه علمای دینی و حتی ائمه و پیشوایان شریعت بوده است؛ کتاب هایی نظیر *علل الشرایع* که در سده های نخستین تحریر شده و نیز بخش هایی از کتاب *اسرار الحکم تألیف حکیم متاءله* حاج ملاهادی سبزواری که خواص عقلی و حتی خواص علمی برخی از احکام را بر اساس طبیعیات قدیم در سده ی سیزدهم بازگو کرده است، نمونه هایی از این نوع است.

نکته ای که در تمام این ادوار قابل توجه است، این است که هیچ یک از کسانی که فلسفه و یا نقش حسی و عقلی یک حکم شرعی را بیان می کردند، هرگز استنباط حکم را مقید به روش حسی و عقلی ندانسته، بلکه علت حقیقی حکم را وحی و دریافت شهودی و حضوری پیامبر و امامان معصوم دانسته اند که از طریق نص صریح و یا روایات معتبری که میزان عمل است، دریافت می کردند؛ لذا علی رغم آن که به بیان فلسفه ی احکام می پرداختند هرگز بر اساس فلسفه و یا علم حسی، حکمی را اثبات یا رد نمی کردند. از این رو توجهات علمی که بر اساس علوم حسی جدید درباره ی برخی از آیات و احکام، توسط جریان علم گرایانه ی جدید توسعه و بسط یافت، در محدوده ی فلسفه ی احکام مورد پذیرش قرار گرفت و گاه نیز در مناظر و خطابه ها تکرار می شد. کسانی که در این سال ها از پیش آهنگان این جریان به شمار می رفتند، غالباً منظوری بیش از این مقدار را از تلاش های علمی خود تعقیب نمی کردند. اما بعد از سال 42 به دلیل تأثیری که حرکت سیاسی امام نسبت به جریان های روشنفکرانه ی اجتماع گذاشت دو ویژگی فوق تغییر کرد؛ زیرا اولاً: با رویکرد و توجه گسترده ی روشنفکران به مذهب، توجیه روشنفکرانه ی دین به صورت یک نیاز اجتماعی در آمد و این جریان از صورت یک بازاری که تنها گرایش های فردی برخی از روشنفکران را تأمین می کرد، به صورت بازاری در آمد که نیاز قشر وسیعی از جامعه را برآورده می ساخت. بدین ترتیب حرکت های نوگرایانه ی دینی به صورت یک مسئله و واقعیت اجتماعی جلوه کرد.

ثانیا: حضور روشنفکران در متن جریان نوگرایانه موجب شد تا این جریان در قالب سلیقه های مختلف روشنفکرانه که به تبع گرایش های مختلف حرکت های روشنفکری در جامعه وجود داشت، مسیرهای مختلفی را با رهبری های

روشنفکرانه به سوی مقصدی طی کند که از قالب فلسفه‌ی احکام گفتن خارج شده و تا مرحله‌ی بر اساس فلسفه و یا علم حکم گفتن ادامه یابد. بر اساس علم، حکم گفتن؛ یعنی احکام شریعت را تابعی از دانش حسی قرار دادن و این مسئله‌ای نیست که مورد قبول و پذیرش نیروی مذهبی قرار گیرد زیرا قوام و دوام این نیرو که بر مدار سنت‌های الهی سازمان می‌یابد به قداست معرفت و آگاهی دینی و عناصر ثابت و استوار آن است. از این رو تداوم حرکت‌های نوگرایانه‌ی دینی مسائل اجتماعی نوینی را برای نیروی مذهبی پدید می‌آورد.

خلاصه

نوگرایی دینی به عنوان یک نیاز اجتماعی با پیدایش منورالفکری احساس می‌شود.

نیروی مذهبی با احساس این نکته که منورالفکران به توجیه دینی شعارهای خود راضی نیستند و توجیه منورالفکرانه‌ی دین را خواهانند، به دلیل شناخت و ایمان عمیقی که به سنت‌های دینی خود داشتند، با بی‌اعتمادی به جریان منورالفکری که فضای سیاسی و اجتماعی طبقه‌ی حاکمه را شکل می‌داد، به انزوای سیاسی و فرهنگی تن دادند.

بی‌توجهی و عناد منورالفکران به مذهب، زمینه‌ی هر گونه حرکت نوگرایانه‌ای را که به صورت یک جریان اجتماعی قدرت دوام داشته باشد، از بین برد. ترویج اندیشه‌های غربی از سال 1320 به بعد فرصت تازه‌ای را برای نیروی مذهبی جهت بهره‌گیری از سنگرهای اعتقادی آن فراهم آورد.

علامه طباطبایی در این فرصت جدید با تدریس حکمت مشاء و حکمت متعالیه و با توان بخشی علمی به شاگردان علوم عقلی، تعلیم فلسفه‌ی مقایسه

ای و در نتیجه نقد و بررسی افکار و آموزش های غربی را عهده دار می شود. ره آورد این درس ها کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم است. این کتاب با آن که در مدت پنج دهه، سنگر فکری نیروی مذهبی بود، هرگز در معرض گفت و گوی مبلغین اندیشه های غربی واقع نشد و آن ها با سکوت در برابر این کتاب نشان دادند که بعد از سال های بیست هم چنان مانند گذشتگان خود به تقلید مشغولند و اهل تامل و تفکر نیستند.

هم چنین میزان یگانه تفسیر سده ی اخیر است که با پرداختن به ابعاد الهی وحی و معرفت دینی به پاسداری از حریم سنت های الهی برخاسته و در ردیف تفسیرهای نوگرایانه ی دینی قرار نگرفته است.

تلاش هایی که با توجیه علمی حقایق دینی همراه است و در زمره ی حرکت های نوگرایانه ی دینی به شمار می آید، در بین سال های 1320 تا 1342 اولاً: به عنوان یک جریان قابل توجه اجتماعی حضور ندارد. ثانیاً: این گونه توجیهات در حد فلسفه ی احکام گفتن مورد قبول نیروی مذهبی واقع می شود؛ ولی در سال های بعد از 1342 اولاً: با رویکرد روشنفکران به مذهب، توجیه روشنفکرانه ی دین به صورت یک نیاز اجتماعی در آمد. ثانیاً: توجیهات از قالب فلسفه ی احکام گفتن خارج شده و تا مرحله ی بر اساس فلسفه یا علم، حکم گفتن ادامه یافته است.

4. جریان های روشنفکری دینی در ایران

4-1- تفسیر دین بر اساس علوم طبیعی و زیستی

نیروی مذهبی تا مدتی بعد از نهضت سال 42، از ماهیت مسئله ی در حال تکوین غافل بود. این نیرو در شرایطی که درگیری گسترده ای را با رژیم آغاز کرده بود، از گرایش جدید روشنفکران به دین که چهره ای اجتماعی یافته بود،

همانند رویکرد منورالفکران در صدر مشروطیت استقبال کرد. با توسعه ی حرکت های روشنفکرانه ی دینی تفاوت های بنیادین آن با باورهای مبتنی بر سنت آشکار گردید و از سال های پایانی سده ی چهل و آغاز دهه ی پنجاه، نیروی مذهبی در حالی که با استبداد درگیر بود، به تدریج متوجه صحنه ی جدیدی شد که جایگاه برخورد سنت با تجددطلبی دینی بود.

جریان ها و حرکت های روشنفکری دینی که سرانجام بعد از صد سال تأخیر با خصلت رهبری روشنفکرانه شکل گرفت، در یک نگاه کلی در چهار عنوان بررسی می شود:

الف: جریانی که بر اساس علوم طبیعی و زیستی به تفسیر روشنفکرانه ی دین می پردازد

ب: حرکتی که متأثر از آموزش های مارکسیستی بود و با علمی دانستن مارکسیست به تفسیر علمی دین می پرداخت.

ج: دیدگاهی که متأثر از اندیشه های اقبال لاهوری بود.

د: بازگشت به خویشتن و رویکرد جامعه شناختی به دین و تأثر از دیدگاه های کلاسیک سده ی بیستم.

تفسیر حقایق و قضایای دینی در چهارچوب علوم تجربی در تاریخ روشنفکری کشورهای اسلامی، از دیگر تفسیرهای نوگرایانه ی دینی قدمت بیش تری دارد. در ایران نیز این گونه تفسیر، بیش تر قبل از دهه ی چهل، به ویژه اقتباس از کارهای مشابهی که در مصر انجام شده بود، وجود داشت؛ آثار مهندس بازرگان همان گونه که پیش از این بیان شد نمونه ی گویایی از این شیوه است؛ این آثار که با خوشی بینی به علوم تجربی شکل گرفته بود، زمینه ی تنزل معرفت دینی را تا سطح علوم تجربی در خود داشت.

از دهه ی چهل به بعد، این جریان در متن حرکت های روشنفکری دینی به صورت فعال نیست و ضعیف تر از جریان های دیگر است و دلیل این مسئله این است که علوم تجربی در این مقطع فضای غالب روشنفکری را شکل نمی دهد.

صورت غالب بر جریان منورالفکری و روشنفکری در دهه های مختلف متناوب است. در سده های نخست آشنایی با علوم تجربی غربی، از شاخص های عمده ی منورالفکری است. مادر طبیعت از اصطلاحات مختص به این دوران است که در کنار فلک و حقیقت می نشیند و کاربرد آن از نشانه های منورالفکری شمرده می شود.

پس از گسترش آموزش های کلاسیک و مفاهیم مربوط به علوم تجربی، آشنایی با این مفاهیم از ملازمات منورالفکری و روشنفکری محسوب نمی شود و مفاهیم مربوط به برخی از علوم انسانی و اجتماعی؛ نظیر روانشناسی و روانکاوی و یا تحلیل های اجتماعی مارکسیستی و سرانجام آشنایی با دیدگاه های اجتماعی کلاسیک از شاخص ها و علائم روشنفکری به حساب می آیند. در سال های بعد از 1342، گرایش های روشنفکرانه به سوی مذهب تقویت شد. فضای روشنفکری بر خلاف آنچه که در دوره ی منورالفکری شیوع داشت، به علوم طبیعی توجهی نداشت و نظر خود را بیش تر به علوم انسانی و اجتماعی معطوف ساخته بود. به همین جهت اندیشه های بازرگان در این مقطع علی رغم آن که از سوی روشنفکران به دیده ی تحسین نگریسته می شد، نیاز آن ها را به گونه ای که به صورت جریان مشخص اجتماعی درآید، تأمین نمی کرد. بلکه نیاز آن ها با نوعی تفسیر دینی بر آورده می شد که با رویکردی

اجتماعی به توجیه مفاهیم دینی پردازد و سه جریان و حرکت دیگر از این ویژگی برخوردار بودند.

بنابراین تفسیر دین با مفاهیم علوم تجربی، آن چنان که مبداء با اصل دوم ترمودینامیک کهولت و آنتروپی و معاد با اصل نخست آن بقای انرژی و ماده توجیه شود، در سال هایی که به طور فعال دنبال می شد به دلیل این که در حد کارهای محدود باقی می ماند عوارض خویش را به صورت یک جریان اجتماعی نشان نمی داد و اگر خطایی در آن مشاهده می شد در حد یک اشتباه شخصی تلقی می شد و حساسیت چندانی را از ناحیه نیروی مذهبی به دنبال نمی آورد.

از دهه ی چهل به بعد که زمینه ی اجتماعی حرکت های روشنفکرانه ی دینی پدید آمد، به دلیل فضای حاکم بر روشنفکری این شیوه فاقد جاذبه های لازم بود و بیش تر در حاشیه مطرح شد.

4-2- تفسیر مارکسیستی دین

گذشته ی جبهه ی ملی دنبال می کرد، همراه با دیگر نیروهای جوان جبهه ی ملی به سوی حرکت های سیاسی تندتری گام برداشتند که شرایط بعد از سال 42 اقتضای آن را داشت.

نیروهای جوان و غیر مذهبی جبهه ی ملی که بیش تر تحت تأثیر آموزش های چپ قرار داشتند، با الهام گرفتن از حرکت های سیاسی تندی که در کشورهای جهان سوم به صورت مبارزات تهدیدآمیز و چریکی شکل می گرفت؛ نظیر آنچه که در ویتنام و کوبا جریان داشت، حرکتی چریکی را در چهارچوب اندیشه های مارکسیستی بنیان نهادند. نیروهای جوان نهضت آزادی نیز با اعتقاد به این که مارکسیسم علم مبارزه است، درصدد توجیه علمی دین؛ یعنی توجیه

مارکسیستی اسلام بر آمدند و این جریان نوگرایانه ی دینی که از نیمه ی دوم دهه ی چهل شکل گرفت، در آغاز دهه ی پنجاه با نام سازمان مجاهدین خلق مطرح شد. جاذبه ی روشنفکرانه ی این جریان بیش تر از جریان های نوگرایانه ی سلف آن بود که در محدوده ی علوم تجربی به توجیه دین می پرداخت.

اعضای این گروه در آموزش های اعتقادی خود جزوات زیر را تدوین کردند:

1. جزوه ای که معروف به شناخت بود و در آن به تبیین مارکسیستی معرفت پرداخته بودند و در آن به برخی از آیات و فرازهای نهج البلاغه اشاره شده بود. در کنار این جزوه مطالعه ی برخی از متن های مارکسیستی درباره ی معرفت نیز توجیه می شد.

2. جزوه ی معروف به اقتصاد به زبان ساده بود که در آن تئوری ارزش اضافی مارکس با بیانی ابتدایی که درخور فهم همگان باشد تبیین شده بود.

3. جزوه ی تکامل، راه انبیا، راه بشر می باشد، در این جزوه ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم مبنی بر تقسیم تاریخ به مراحل کمون اولیه، برده داری، فئودالی، سرمایه داری و کمون نهایی مورد نظر قرار گرفته بود و پیامبران به عنوان پیش تازان تاریخ در هر مقطع معرفی شده بودند و کمون نهایی همان جامعه ی بی طبقه ی توحیدی بود که به عنوان جامعه ی آرمانی اسلام نیز معرفی می شد.

اگر بازرگان در اندیشه ی خود، علوم طبیعی را محور پیشرفت بشری می دانست و اندیشه ای، نظیر اگوست کنت داشت که حاکمیت علم تجربی را هدف آرمانی تاریخ می دانست، اینک نسل بعد از او با تکیه به گرایش چپ علوم اجتماعی بر اساس آنچه که از سال های 1320 به بعد توسط جناح چپ

روشنفکری تبلیغ شده بود به توجیه روشنفکرانه ی دین می پردازد و راه انبیا را همان راهی معرفی می کند که بشر در تاریخ طی کرده است و در نهایت به پیش گویی علم؛ یعنی ماتریالیسم تاریخی مارکس به آن می رسد. در این دیدگاه دین به عنوان پدیده ای که نوید حاکمیت علم پوزیتویستی سده ی نوزدهم را می دهد از آنچه که از دیدگاه آن ها علم نامیده می شود، جدا نیست، بلکه هم افق با آن و یا به سوی آن حرکت می کند.

نکته ی قابل توجه این است که بازرگان و نسل بعد از او گرچه در سده ی بیستم زندگی می کنند ولی در فضای علمی سده ی نوزدهم به سر می برند. علم گرایان سده ی نوزدهم بعد از مشاهده ی ره آورد علوم تجربی، با غرور تمام در پی جایگزینی علوم تجربی نسبت به علوم عقلی و معرفت دینی بر می آیند و از علم انتظار ارائه ی مکتب را دارند و قضاوت و داوری علم را درباره ی هستی های محسوس و غیر محسوس و هم چنین ارزش های مختلف اخلاقی و اجتماعی طلب می کنند. آگوست کنت بر همین اساس مکتب انسانیت را ارائه داد و به این نکته تصریح کرد که عالمان امروز جایگزین انبیای دیروز هستند و مارکس نیز در همین فضا داعیه ی ارائه ی ایدئولوژی علمی داشته و درباره ی آغاز و انجام تاریخ و بلکه هستی داوری می نمود.

اعضای سازمان نیز در چهارچوب باورهای مارکسیستی و به تبع آن، بایدها و نبایدهای فردی و اجتماعی را در شمار مسائل علمی دانسته و دین را موظف به همراهی با آن می پنداشتند.

نیروی مذهبی که در آغاز توجه خود را صرف درگیری با استبداد حاکم کرده بود و از هجوم جریان های روشنفکرانه نسبت به مذهب استقبال می کرد در برابر این توجیحات روشنفکرانه نظیر دهه های پیش از خود حساسیتی نشان

نمی داد؛ ولی از حدود سال های پنجاه به مرور حساسیت آن نسبت به این جریان برانگیخته شد و از سال های 52 به بعد به نوعی موضع گیری آشکار انجامید.

اولین موضع گیری های آشکار زمانی به وقوع پیوست که هم نشینی اعضای سازمان با رفقای مارکسیسم که سفره غذای خود را با آن ها مشترک ساخته بودند، مورد اعتراض فقها و علمایی قرار گرفت که در زندان به سر می بردند؛ اشخاصی نظیر: آیت الله طالقانی، آیت الله ربانی شیرازی که نجس بودن مشرکین را از مسلمات فقه اسلامی می دیدند، هرگز نمی توانستند در هنگامی که هیچ ضرورت و الزامی وجود نداشت با آن ها هم غذا شوند. اعتراض و عدم همراهی نیروی مذهبی موجب شد تا اعضا و طرفداران سازمان آن ها را به عنوان مرتجعینی که معتقد به رساله و فقه متاثر از نظام فئودالی هستند، متهم سازند. از دیدگاه آن ها، اگر طهارت اسلامی باید در چهارچوب علم بهداشت تفسیر شود؛ پس هیچ دلیلی برای نجس خواندن کفاری که اعتقاد به مبداء و معاد ندارند، وجود ندارد.

برخی از آیات و روایات به نجس بودن مشرکان دلالت می کند و توجیهی که افراد سازمان برای این دسته از منابع دینی می کردند، این بود که این احکام در هنگام نزول جهت بایکوت سیاسی و اجتماعی نیروهای مرتجع تاریخ بوده است و درباره ی افرادی که امروز جزو گروه های پیشتاز جامعه هستند، صدق نمی کند.

نزاع زندان در ظاهر نزاعی جزئی و بر سر عمل به یک حکم جزئی بود؛ ولی در واقع حاکی از اختلاف عمیق دو دیدگاه درباره ی معرفت دینی و نقش آن بود: یک دیدگاه که به وحی ارزشی فراتر از شناخت حسی و عقلی داده بود و

احکام را از طریق سنت الهی استنباط می کرد و دیدگاه دیگری که با اصالت بخشیدن به تئوری های به ظاهر علمی ناگزیر به توجیه علمی دین می پردازد، به بیان دیگر این نزاع تفاوت کسانی، نظیر آیت الله طالقانی که در توجیحات علمی خود به فلسفه ی احکام می پرداختند با کسانی که با اصالت بخشیدن به علم بر اساس فلسفه حکم می کنند، آشکار می سازد. سرانجام این نزاع موجب شد تا بخش عمده ی نیروی مذهبی با توجیحات به اصطلاح علمی مختلفی که اینک در سطح گسترده ای رواج پیدا کرده بود، بر خلاف آنچه در سال های آغازین دهه ی چهل و پس از آن بود، با نوعی بدبینی مواجه شود و در برابر این گونه حرکات به عنوان رویارویی با التقاط به موضع گیری پردازد.

حساسیت در برابر التقاط وقتی به اوج خود رسید که مرکزیت سازمان در بیرون از زندان در طی بیانیه ی چهارصد صفحه ای بیانیه ی تغییر مواضع تغییر ایدئولوژی خود را اعلان کرد. آن ها نوشتند: ما هر چه پوسستین هزار و چهارصد ساله ی اسلام را با توجیحات علمی وصله می نمودیم بخش دیگری از آن دچار پارگی می شد.

شکی نیست که آن ها در این ادعای خود اظهار ناتوانی در توجیه مارکسیستی اسلام صادق بودند و هم چنین تردیدی نیست که لازمه ی این گونه التقاط در نهایت چیزی جز انکار تمام مبادی دینی و در نتیجه اظهار کفر نبود.

آن دسته از اعضای سازمان که بر دیانت خود؛ باقی بودند و نسبت به حاکمیت آشکار کفر بر سازمان تسلیم نمی شدند؛ مانند مجید شریف واقفی و صمدیه لباف، در جریان تصفیه ی فیزیکی ترور شده و یا به قتل رسیدند. سرانجام سازمان با انتخاب نام جدید پیکار در راه آزادی طبقه ی کارگر، هویت مارکسیستی خود را به طور کامل آشکار ساخت.

بیش تر اعضای سازمان در زندان نیز به تبع تحولات بیرونی تغییر ایدئولوژی دادند، و تنها بخش اندکی با حفظ باورهای پیشین خود، تغییرات پیش آمده را ناشی از حرکت فرصت طلبانه ی مارکسیست ها نه التقاط موجود در اندیشه های سازمان دانستند. این افراد که تا پیروزی انقلاب در زندان به سر می بردند، بعد از آن که تمام حرکت های چریکی خارج از زندان توسط رژیم سرکوب شده بود، با اوج گیری حرکت مردمی امام و گشایش درهای زندان به میان مردم آمدند و به سازماندهی مجدد پرداختند.

تغییر ایدئولوژی سازمان در سال 1353 پس از گذشت ده سال از قیام پانزده خرداد، به معنای پیروزی مجدد جناح چپ در حرکت های روشنفکرانه ای بود که با حفظ الحاد آشکار خود، خصوصیت روشنفکری قبل از دهه ی چهل را حفظ کرده بود و به همین دلیل موضع گیری های جدیدی را از ناحیه ی نیروهای مذهبی و حتی نیروهای روشنفکری که غیر معتقد به اندیشه های مارکسیستی به دنبال آورد.

نیروی مذهبی حرکت مزبور را نتیجه ی طبیعی التقاط فکری می دانست و از این جهت ضمن نقد مارکسیسم، حرکت نوینی را برای تبیین معرفت دینی و هم چنین روشن کردن معنای التقاط آغاز کرد. درس های شهید مطهری در نقد مارکسیسم و فلسفه ی تاریخ و هم چنین آموزش فلسفه ی اسلامی، نظیر مباحث حرکت از کتاب اسفار و یا منظومه ی حکیم سبزواری نمونه هایی گویا از این حرکت جدید است.

مهندس بازرگان نیز در همین مقطع یکی از آخرین اثرهای خود را پس از یک دهه انزوای علمی به نام علمی بودن مارکسیسم به رشته ی تحریر در آورد. نکته ی شایان توجه این است که موضع گیری ایشان در فضایی که مارکسیسم

تحرك جدیدی یافته بود از یک دیدگاه کاملا علم گرایانه است؛ یعنی ایشان در این موضع گیری به نقد فلسفی مارکسیسم نمی پردازد، بلکه با مارکسیسم از آن جهت که از اصول معرفت حسی و تجربی تخطی کرده است درگیر می شود؛ به این معنا که مخالفت بازرگان با آنچه که توسط نسل بعد از او شکل گرفته است، در توجیه علمی کردن دین نیست؛ بلکه در غیر علمی بودن توجیها ت مارکسیستی آنها از دین است.

4-3- اندیشه های اقبال لاهوری

تاکنون به دو جریان از جریان های روشنفکرانه ی دینی که هر یک به گونه ای در سال های بعد از 42 حضور داشته اند، اشاره شد: نخست، جریانی که قبل از دهه ی چهل با اصل قرارداد علوم تجربی محض به توجیه دین می پرداخت. دوم، جریانی که با اعتقاد به مارکسیسم به عنوان یک علم، به تفسیر مارکسیستی اسلام مبادرت می ورزید. دیدگاه سومی که با دقت بیش تری به توجیه روشنفکرانه ی دین می پرداخت و در آثار نویسندگان مختلف کم و بیش حضور داشت، دیدگاهی بود که از اندیشه های اقبال لاهوری الهام می گرفت. توجه به اقبال در دو دهه ی چهل و پنجاه در حالی است که حدود نیم سده از حیات علمی او در هند و پاکستان می گذرد.

سابقه ی حرکت های نوگرایانه ی دینی در هندوستان کم تر از سابقه ی آن در نواحی غربی جهان اسلام، نظیر مصر و سوریه است.

مسلمانان بعد از حضور کمپانی هند شرقی و اشغال هندوستان با کناره گیری و دوری از حاکمان انگلیسی علی رغم موقعیت برتر پیشین خود مورد خشم و غضب انگلیسی ها قرار گرفتند و از امکانات ابتدایی که برای دیگران فراهم بود، محروم شدند.

سر سید احمدخان از اولین تجدد طلبانی بود که پس از آشنایی با علوم تجربی غرب، درصدد توجیه علمی دین بر آمد و کوشید تا با تبلیغ جدایی دین از سیاست از بدبینی مسلمانان نسبت به حاکمیت انگلیس بکاهد و در جهت همکاری و مشارکت آن ها در نظام استعماری موجود تبلیغ کند. او در واقع از منورالفکرانی بود که علاوه بر استقبال از استعمار انگلستان به بازسازی دینی پرداخت. او به کاری دست یازید که ملکم خان هم زمان با او در ایران، از آن به عنوان پیرایشگری اسلام و نیز فتحعلی آخوندزاده با نام پروتستانیسیم اسلامی یاد می کردند. خوش بینی سر سید احمدخان به استعمار موجب شد تا در سال هایی که نوگرایی دینی در ایران اوج می گرفت، توجه زیادی به اندیشه های او نشود.

اقبال لاهوری که چند دهه بعد از سر سید احمدخان و در زمان اوج گیری مبارزات ضد استعماری مردم هند حیات فکری خود را آغاز کرده بود، علی رغم گرایش های نوگرایانه ی خود، بر خلاف سر سید احمدخان نگاهی خوش بینانه به استعمار نداشت و آن را مشکل سیاسی کشورهای اسلامی می دانست. آشنایی اقبال با تفکر غربی نیز بر خلاف سر سید احمد خان از عمق بیش تری برخوردار است. اقبال که عمده ی تحصیلات خود را در فلسفه ی غرب به انجام رسانیده است، می کوشد تا با نگاهی فلسفی، مسئله ی استعمار و راه گریز از آن را بررسی و تعیین کند. باید توجه داشت آشنایی اقبال با فلسفه و عرفان اسلامی محدود و بلکه او نسبت به فلسفه و عرفان اسلامی ناآشنا و بیگانه است. برترین گواه بر این ادعا رساله ی دکترای اوست که با عنوان سیر فلسفه در ایران تنظیم شده است.

شهید مطهری درباره ی این اثر می گوید: مرحوم دکتر محمد اقبال پاکستانی به حق مردی است متفکر و اندیشمند؛ ولی این مرد بزرگ با فلسفه ی اسلامی آشنا نبوده است. کتابی تألیف کرده به نام سیر فلسفه در ایران که به هر چیز دیگر از سیر فلسفه در ایران شبیه تر است. (189)

آنچه که اقبال به آن معتقد است نوعی فلسفه ی حس گرایانه ی سده ی نوزدهم است. فلسفه ای که به تبع برگسون ضمن احترام به برخی از ابعاد احساسی و عاطفی نه عرفانی به معنای دقیق کلمه شناخت علمی تجربی را به عنوان تنها راه کشف جهان خارج می داند. بنابراین اقبال علوم تجربی را قله ی معرفت بشری دانسته و با این اعتقاد درصدد توجیه علمی دین برآمده است. مشکل اساسی اقبال تبیین رابطه ی علم و دین است. علم در معنای تجربی خود ستیز با دین را که پیش از این شرح داده شد پشت سر گذاشته بود؛ به طوری که دین در سده ی نوزدهم بیش ترین ضربات را به طور مستقیم از علم تحمل می کرد. توجیه علمی دین در این فضا برای کسی؛ نظیر اقبال که آشنایی دقیقی با مبانی علوم جدید دارد، کاری دشوار است؛ زیرا این توجیه هرگز نمی تواند به کارهایی سطحی، نظیر آنچه که سلف او، یعنی سر سید احمدخان انجام داده تمام شده، پنداشته شود. اشخاصی نظیر سر سید احمدخان که از آشنایی با فلسفه ی علوم غربی بی بهره بودند، به تطبیق هایی ابتدایی، نظیر آنچه که در تطبیق احکام مطهرات با علم بهداشت انجام می شود، بسنده می کردند؛ ولی افرادی چون اقبال که با فلسفه ی غرب آشنایی دارند؛ ناگزیر از حل نزاع علم و دین به صورتی عمیق تر و دقیق تر هستند. اقبال در تلاشی گسترده به حل این نزاع که مسئله ای اصلی بعد از رنسانس در غرب است، می پردازد. او معتقد است که بین دین حقیقی با علم به معنای غربی آن، هرگز درگیری و اختلافی نیست؛

بلکه دین رسالتی جز تبلیغ و توسعه ی علم ندارد و از این رو درگیری و نزاعی که در تاریخ غرب بین این دو وجود داشته است، ناشی از ماهیت علم و دین نیست؛ بلکه ناشی از عملکرد و رفتار کلیسا است. اقبال می گوید تا از این طریق، این امر را آشکار سازد که در تاریخ اسلام چنین نزاعی وجود نداشته و کشورهای اسلامی برای رسیدن به تمدن علمی که اینک در غرب بسط و توسعه یافته است، کمبودی جز یک حرکت سیاسی سالم که به دور از استعمار سلطه ی سیاسی غرب باشد، ندارند.

اقبال برای معرفی دین و رابطه ی آن با علم چنین بیان می کند که تاریخ بشر به دو بخش تقسیم می شود: دوران کودکی و بلوغ. کودکی دورانی است که بشر به مرحله ی تفکر علمی که قدرت و تدبیر او را نسبت به طبیعت تأمین می نماید، نرسیده است؛ بنابراین هدایت اجتماعی او، نظیر هدایت حیوانات توسط نوعی شناخت غریزی که از آن به وحی تعبیر می کند، انجام می شود. تفاوت غریزه ی حیوانی با وحی انسانی در این است که هر حیوان، نظیر زنبور عسل به طور مستقیم از این هدایت برخوردار است و وظیفه و کار خود را در زندگی اجتماعی انجام می دهد؛ ولی وحی توسط بعضی افراد که از شایستگی و توان بیش تری برخوردارند، دریافت می شود و از این طریق نظام اجتماعی تدبیر و هم آهنگ می گردد. بدین ترتیب انبیا چون معلمانی هستند که رشد بشر را در دوران کودکی عهده دار می شوند و هر یک از آن ها هدایت انسانی را گام به گام و کلاس به کلاس تا مرحله ی بلوغ به انجام می رسانند. چون انسان در مرز بلوغ قرار می گیرد، پیامبر خاتم ظهور می کند و از این دیدگاه، پیامبر خاتم در مرز دو دنیا قرار دارد. دنیای قدیم که وحی عهده دار رهبری آن است و دنیای جدید که علم جایگزین آن می شود و پیامبر خاتم تا آن جا که به منبع

ادراکی او مربوط است، متعلق به دنیای قدیم است؛ زیرا او هرگز از طریق تجربه و آزمون، دریافت های علمی خود را به دست نمی آورد، بلکه با نوعی شناخت باطنی که از دیدگاه اقبال از سنخ غریزه است، استفاده می کند و اما آنچه را که او تبلیغ می کند مربوط به دنیای جدید است؛ یعنی پیامبر تدبیر در طبیعت و تاریخ را که به گونه ای برهانی استقرائی انجام می شود؛ تبلیغ کرده و اصول کلی تفکر استقرائی را از این طریق ابلاغ می کند و از ارائه ی هر شیوه ی دیگری از مدیریت و تدبیر اجتماعی که به شناختی غیر عقلانی متکی باشد پرهیز می کند. بنابراین دین خاتم نه تنها مغایر با علم و اندیشه ی بشری نیست؛ بلکه در طول آن نه در عرض قرار دارد، به این معنا که پیامبر خاتم با ظهور خود پایان هدایتی را که مبتنی بر شناخت غیر استقرائی است، اعلان کرده و آغاز حاکمیت معرفت جدیدی را که از طریق کوشش های علمی و تجربی حاصل می گردد، ابلاغ می کند.

نقل برخی از عبارات اقبال برای تبیین بهتر آنچه که از اندیشه های او بیان شده، مناسب است.

در دوران کودکی، بشریت انرژی روانی چیزی را آشکار می سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می نامم و به وسیله ی آن در اندیشه ی فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داوری های و انتخاب ها و راه های عمل حاضر و آماده صرفه جویی می شود، ولی با تولید عقل و ملکه ی نقادی، زندگی به خاطر نفع خود تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله ی قدیم تر و تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می سازد.

آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است، عقل استدلال کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است، چون عقل تولد یافت بایستی که آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت (هدایت و معرفت های غریزی) تقویت کند.

پس چون به مسئله از این لحاظ نظر می شود، باید گفت که چنین می نماید که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است، تا آن جا که به منبع الهام وی مربوط می شود به جهان قدیم تعلق دارد و آن جا که روح الهام وی در کار است، متعلق به جهان جدید است، زندگی در وی منابع دیگری از معرفت ⁽¹⁹⁰⁾ را اکتشاف می کند که شایسته ی خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. اسلام با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی پیوسته نمی تواند در مرحله کودکی و رهبری شده از خارج باقی بماند.

الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می دهد همه سیماهای مختلف اندیشه ی واحد ختم دوره ی رسالت است. ⁽¹⁹¹⁾

اقبال لاهوری برای دفاع از اندیشه های خود دو اشکالی را که ممکن است به ذهن خطور کند، طرح و سپس دفع می کند:

اشکال اول این است که بر اساس این تئوری قبل از پیامبر خاتم، بشر نباید از تفکر عقلی و استدلالی برخوردار باشد و حال آن که دستگاه های فلسفی و عقلی چندی در یونان باستان وجود داشته است.

پاسخی که اقبال به این اشکال می دهد این است که : عقل مورد نظر او، عقل فلسفی محض که به گونه ای مجرد از داده ها و آزمون های حسی به داوری درباره ی هستی و مبادی آن می پردازد، نیست؛ بلکه عقل استقرائی است و عقل استقرائی که همان دانش تجربی است به نظر او قبل از تولد اسلام هرگز وجود نداشته است.

عبارت اقبال درباره ی این اشکال و دفع آن به این صورت است : شک نیست که جهان قدیم در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کما بیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود، ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه سازی در جهان قدیم کار اندیشه ی مجرد بوده که نمی توانسته است از طبقه بندی معتقدات دینی مبهم و سنت ها آن سوتر رود و هیچ نقطه اتکایی درباره ی اوضاع عینی زندگی برای ما فراهم نمی آورد. (192)

اشکال دوم این است که نتیجه ی اندیشه ی اقبال، جانشین شدن کامل شناخت استقرائی به جای هر نوع معرفت دینی است که از دیدگاه اقبال از سنخ معرفت عاطفی و غریزی می باشد.

پاسخی که اقبال به این اشکال می دهد، چیزی جز قبول اشکال نیست، او می گوید: بعد از ظهور پیامبر خاتم هیچ نوع شناختی، جز شناخت تجربی دارای ارزش علمی نمی باشد و تنها این نوع از شناخت عهده دار معرفت واقع و تدبیر و تنظیم زندگی فردی و اجتماعی است، ولی این به معنای انکار وجود دیگر انواع معرفت که از نوع ادراک باطنی است، نمی باشد؛ بلکه به این معناست که دیگر انواع شناخت از این پس میزان صحت و سقم حقایق و دلیل بر چگونگی زندگی فردی و یا اجتماعی نیستند. تا قبل از پیامبر خاتم شناخت دینی که

معرفتی باطنی بود، تا افق مفهوم و بلکه زبان و کلام و نازل می شد و شیوه ی زیست و زندگی را ارائه می داد؛ ولی از پیامبر خاتم به بعد معرفت دینی تنها به صورت یک تجربه ی درونی در معرض ادراک بشری قرار می گیرد و انسان این گوهر عریان را چون دیگر سیماهای تجربی بشر در ظرف نقد قرار می دهد و به بحث و تحلیل می کشاند و بدین ترتیب با زبان خود از آن کام می گیرد و مفاهیم و قضایایی را که در ترجمه ی این تجربه به کار آید سازمان می بخشد.

عبارت اقبال در پاسخ به اشکال اخیر به این صورت است :

اندیشه ی خاتمیت را نباید به این معنا گرفت که سرنوشت نهایی زندگی جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه ی باطنی، وضع مستقل نقادانه ای ایجاد کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. بنابراین به تجربه ی باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیرعادی و غیر متعارفی باشد اکنون باید به چشم یک تجربه ی کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار می گیرد. (193)

اقبال در بیان فوق، شناخت دینی را از سنخ عواطف و شهودهای جزئی قرار می دهد که تنها برای تأمین نیازهای عاطفی انسان مورد نیاز است و شناخت تجربی را به عنوان میزان نهایی داوری های بشری معتبر می شمارد و بدین ترتیب کوشش های علمی تجربی مختلف، نظیر علم بهداشت، اقتصاد و سیاست را همان اجتهادی می داند که عهده دار راهبری و هدایت عملی انسان در بعد از رحلت پیامبر خاتم است.

اقبال با تئوری خود در حقیقت موردی را برای نزاع بین علم و دین باقی نگذاشت و دین را به عنوان معرفتی که تنها قبل از حاکمیت علم به تدبیر فردی و اجتماعی انسان می پردازد، محترم می شمارد و برای آن در تدبیر زندگی انسان بعد از ظهور پیامبر نقشی قائل نیست. حل نزاع به صورتی که اقبال تصویر می کند، در واقع چیزی جز قربانی کردن معرفت دینی و اصالت بخشیدن به دانش تجربی نیست و این هرگز نمی تواند مورد قبول کسانی باشد که معرفت دینی را نوع عالی از ادراک شهودی و برتر از معرفت عقلی و حسی می دانند؛ کسانی که معرفت دینی را شهودی و ربانی و ادراکی الهی می دانند که تا افق مفهوم و کلام نازل شده و اصول زندگی را در معرض دیده ی عقل آدمیان می گذارد.

شهید مطهری در نقد نظر اقبال می گوید: متأسفانه این فلسفه مخدوش و بسیاری از اصول آن نادرست است. اولین ایرادی که وارد است این است که اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست، به راهنمایی وحی مطلقاً نیازی نیست؛ زیرا هدایت عقلی تجربی جانشین هدایت وحی است. این فلسفه اگر درست باشد فلسفه ی ختم دیانت است نه ختم نبوت و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره ی دین و آغاز دوره ی عقل و علم است. (194)

از دیدگاه کسانی که وحی را شناختی الهی و مقدس و برتر از معرفت عقلی و تجربی بشر می دانند، ختم نبوت هرگز به معنای رشد و بی نیازی بشر نسبت به معرفت دینی نیست؛ زیرا طبق این دیدگاه پیامبر تنها علمی را نمی آورد که از طریق دانش حصولی قابل تحصیل باشد، بلکه علمی هم را آموزش می دهد که به تعبیر قرآن کریم: ما لم تکنونوا تعلمون انسان ها هرگز از نزد خود توان

فراگیری آن را ندارند. این علم که حاصل فنا و گذر از نفسانیت است، در واقع علمی الهی می باشد و حاصل تحول و تبدیل وجودی و سیورورت انسان کامل است. انسان کامل به تناسب مقاماتی که در سلوک الهی خود و متوقفی که در بارگاه قدس پیدا می کند، به راهنمایی و راهبری دیگران می پردازد و در این میان پیامبر که توفیق تحصیل تمام مقامات را داشته و به جمیع اسمای الهی عالم گشته است، مظهر جامع، اسم اعظم الهی می گردد و چون به رسالت مبعوث شود، بعد از آن رتبت و مقامی برتر و شریعتی کامل تر قابل تصور نیست؛ بنابراین دین و شریعت او شریعت خاتم می باشد. این بدان معناست که او از هر معرفت و هدایتی برخوردار است که تمام تاریخ از مشکلات ولایت آن بهره برده و همه انسان ها به ابلاغ و رسالت آن محتاجند. او راه های آسمان را به سوی بندگان می گشاید؛ راه هایی که هرگز با شناخت حسی نمی توان شناخت و با شناخت عقلی نیز جز به کلیات آن نمی توان پی برد.

صدرالمتالهین در عباراتی کوتاه از رساله ی سه اصل نسبت معرفت های سه گانه ی حسی، عقلی و دینی را به این صورت بیان می کند: هم چنان که حواس از ادراک مدرکات نظری عاجزند؛ عقل نظری از ادراکات اولیه ی امور اخروی عاجز است؛ از این قبیل است معرفت روز قیامت و سر حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر اجساد و نشر صحائف و تطائر کتب و معنی صراط و میزان و سایر احوال آخرت و نشئه قبر و هر چه از این قبیل از انبیا علیهم السلام حکایت کرده اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در آن عاجز و اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش علیهم السلام ادراک نمی توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست. (195)

شهید مطهری در ادامه ی تقدی که به نظر اقبال دارد، نقص نظر او را که موجب شده است تا خاتمیت به ختم دیانت و اعلان حاکمیت علم تجربی معنا شود، چنین بیان می کند: این که اقبال وحی از نوع غریزه دانسته است خطاست و همین موجب اشتباهات دیگر او شده است. غریزه همان طور که اقبال خود توجه دارد، یک خاصیت صد در صد طبیعی و (غیر اکتسابی) و ناآگاهانه و نازل تر از حس و عقل است که قانون خلقت در مرحله ی اول حیاتی حیوان (حشرات و پائین تر از حشرات) در حیوان قرار داده است، با رشد هدایت درجه بالاتر، (حس و عقل) غریزه ضعیف می شود و فروکش می کند. لهذا انسان که غنی ترین حیوان ها از نظر دستگاه اندیشه است. ضعیف ترین آن ها از نظر غریزه است. اما وحی بر عکس هدایتی ما فوق حس و عقل، به علاوه تا حدود زیادی اکتسابی است. بالاتر از این که تا حد اعلا درجه آگاهانه است. جنبه ی آگاهانه بودن وحی به درجات غیر قابل توصیفی، بالاتر از حس و عقل است و فضایی که به وسیله ی وحی اکتشاف می شود، بس وسیع تر و گسترده تر و ژرف تر از آن فضایی است که عقل تجربی قادر به اکتشاف آن است...

ای کاش علامه ی اقبال که کم و بیش مطالعاتی در آثار عرفا دارد و مخصوصا به مثنوی مولوی ارادت خاص دارد، در آن نوشته ها بیش تر مطالعه می کرد و به ملاک بهتری برای ختم نبوت دست می یافت، عرفا به این نکته دست یافته اند که نبوت از آن جهت پایان یافت که تمام مراحل و منازل فردی و اجتماعی انسان و راهی که انسان باید پیماید، یک جا کشف گشت، پس از آن هر بشری هر چه دریافت کند، بیش تر از آن نخواهد بود، ناچار محکوم به پیروی است. الخاتم من ختم المراتب باسرها؛ خاتم کسی است که همه مراتب را

طی کرده و مرتبه ی طی نشده باقی نگذاشته است. این ملاک ختم نبوت، نه رشد عقلی تجربی جامعه.

اقبال اگر چه در آثار همان مردانی که به آن ها علاقه مند است (از قبیل مولوی) دقت و تأمل بیش تری می کرد، می دانست که وحی او از نوع غریزه نیست، روح و حیاتی است برتر از روح و حیات عقلانی.

مولانا می گوید:

غیر فهم جان که در گاو و خر است

آدمی را عقل و جانی دیگر است

باز غیر عقل و جان آدمی

هست جانی در نبی و در ولی (196)

همان گونه که وحی در اندیشه ی اقبال با وحی در نزد کسانی که برای آن تقدسی الهی و فوق عقلانی قائلند متفاوت است، اجتهاد نیز در اندیشه ی او با معنای سنتی آن متفاوت می باشد.

اجتهاد در معنای سنتی آن یک کوشش علمی برای استنباط احکام عملی از چهار منبع کتاب، سنت، اجماع، و عقل است؛ مراد از کتاب قرآن کریم است که کلام خداوند سبحان می باشد و منظور از سنت گفتار و کردار و تقریر پیامبر و ائمه علیهم السلام است و اجماع در نزد شیعه به معنای اتفاق آرای علما و یا مردم در یک نسل و یا یک عصر نیست، بلکه به معنای آن نوع اتفاقی است که کشف از نظر معصوم باشد؛ پس اجماع یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت نیست؛ و بلکه راهی برای کشف سنت می باشد.

عقل به عنوان چهارمین منبع عبارت از قواعد مستقل و غیر مستقلی است که دارای براهین یقینی می باشد. قواعد مستقل عقلی، قواعدی است که دارای

براهین یقینی می باشد و صحت آن ها را عقل، بدون استعانت از احکام شرعی متوجه می شود و قواعد غیر مستقل قواعدی است که از انضمام احکام شرعی با برخی قواعد عقلی حاصل می گردد. عقل علاوه بر آن که قواعدی را در کنار قواعدی که از کتاب و سنت استنباط می شود، ارائه می دهد همواره وسیله ی تشخیص سنت نیز می باشد و همیشه به صورت چراغی است که راهی را که سنت ارائه می دهد برای انسان روشن می نماید؛ زیرا تشخیص روایات و طبقه بندی آن ها و دریافت مراد و منظور آیات و روایات و حل تعارضاتی که بین ظواهر برخی از منابع وجود دارد، همگی در گرو کاوش های عقلی دقیق و حتی تاریخی ای است که به گونه ای مستمر در جریان استنباط مجتهد را یاری می رساند.

دقت در منابع یاد شده این حقیقت را آشکار می سازد که مجتهد در استنباط احکام از سه معرفت کمک می گیرد:

اول، معرفت وحیانی است که از طریق پیامبر و ائمه با دانش شهودی و علم الهی دریافت شده و در قالب مفاهیم و الفاضی که برای دیگران قابل فهم است، ارائه می شود. احکامی که از این طریق به بشر می رسد، بعد از آن که با روش متقن عقلی، استناد آن ها به معصوم مشخص شد و یا حجیت آن ها اثبات شد، احکامی نیستند که عقل بشر جز از این طریق قدرت تحصیل آن ها را داشته باشد؛ مانند احکامی که در مورد عبادات، معاملات، سیاسات و نظائر آن ها بخش های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان را پوشش می دهند.

دوم، معرفت عقلی است که از طریق براهین عقلی با علم و دانش حصولی قابل تحصیل می باشد. از آن جا که اصول عقاید؛ نظیر مبدا، معاد، راه، مقصد و آرمان الهی، نبوت و ضرورت تمسک به وحی و لزوم استعانت از معرفت دینی

همگی از طریق برهان عقلی برای مؤمن به غیب، اثبات می گردند؛ از این جهت ره آورد وحی گرچه فراتر از دست آوردهای عقلی است ولی هیچ گاه مخالف با دانسته های عقلی نمی باشد. اگر وحی که ضرورت آن به عقل اثبات می شود، دانش عقلی را در محدوده ای که عقل قادر به دریافت آن است بی اعتبار بشمارد، پایگاه و بنیانی را که بر اساس آن اثبات شده است نیز از دست خواهد داد؛ بنابراین وحی هرگز عقل و قواعدی را که به عقل اثبات می شود انکار نکرده و بلکه آن ها را نیز محترم شمرده، و تأیید می کند. این معنا مفاد همان قاعده ی کلی است که: کَلِمَا حُكْمٌ بِه الْعَقْلُ حُكْمٌ بِه الشَّرْعُ هر آنچه را که عقل به آن حکم نماید، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد.

اجتهاد با تکیه بر دو معرفت حاصل از وحی و تعقل در بستر زمین با گذر زمان جریان می یابد؛ به این معنا که مجتهد موظف است با تکیه بر اصولی که از طریق شرع نسبت به ابعاد مختلف زندگی صادر شده است، حکم مسائل مستحدثه و حوادث واقعه ای را که در زمان ها و مکان های مختلف پدید می آیند، استنباط نماید. شکی نیست که شناخت حوادث واقعه ای که در متن زمان جریان و تداوم یافته و در ارتباط با پدیده های مرتبط با خود، معنا و مفهوم یافته اند، در بسیاری از موارد یک شناخت دقیق علمی است که با کمک داده های حسی حاصل می گردد. پس معرفت حسی معرفت سومی است که در شناخت موضوعات احکام و حتی در مواردی که شرع، عرف را معتبر دانسته است، در استنباط احکام دخیل است. بنابراین اجتهاد یک فعالیت گسترده ی علمی است که در مراحل مختلف خود، از سه نوع دانش و معرفت وحیانی که همان صورت خاص معرفت دینی است - عقلی و حسی کمک می گیرد ولی آنچه که لازمه ی تئوری اقبال است، اجتهاد یک فعالیت علمی در معنای تجربی

آن است؛ به این معنا که استنباط هر حکم وظیفه‌ی علمی از علوم خاص تجربی است و در این صورت، کار مجتهد چیزی جز بر اساس علم حکم گفتن نخواهد بود.

این انتظار از علم همان گونه که بیش از این گذشت نتیجه‌ی بلند پروازی‌های دانش تجربی سده‌ی نوزدهم است که داعیه‌ی تدوین و تنظیم ارزش‌ها و باید و نبایدهای اجتماعی را داراست.

آن جا که اقبال، اندیشه‌ی خاتمیت را به این صورت معنا می‌کند: حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی ما فوق طبیعی داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است... بنابراین به تجربه‌ی باطنی و عارفانه، هر اندازه هم که غیر عادی و غیرمتعارف باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود... در واقع حجیت، کتاب و سنت و اجماع را (که کاشف از سنت است) به عنوان یک منبع مستقلی که در اجتهاد مورد استفاده قرار می‌گیرد، از اعتبار ساقط می‌کند؛ زیرا بر این اساس فقیه هرگز به دلیل این که عمل معصوم مطابق این قاعده بوده است، نمی‌تواند حکمی را صادر نماید و بلکه موظف است حکم و فتوای خود را بر اساس داده‌های تجربی و با روش برهانی استقرائی تنظیم نماید.

شهید مطهری (ره) درباره‌ی تأثیر توجیه اقبال از خاتمیت، در مورد مسئله‌ی اجتهاد می‌گوید.

این توجیه اشتباه آمیز از ختم نبوت سبب شده که همان نتیجه‌گیری غلط از گفته‌های او بشود و چنین پنداشته شود که دوران ختم نبوت، یعنی دوران استقلال بشر از وحی. نیاز بشر به راهنمایی و آموزش و پرورش پیامبران از نوع نیاز کودک است به معلم کلاس؛ کودک هر سال به کلاس بالاتر می‌رود و معلم

عوض می کند، بشر نیز دوره به دوره به مرحله بالاتر پا گذاشته و قانون و شریعتش عوض شده است. کودک به کلاس نهایی می رسد و گواهی نامه پایان تحصیل می گیرد و از آن به بعد، خود مستقل از معلم و استاد به تحقیق می پردازد. بشر در خاتمیت نیز با اعلام ختم نبوت؛ یعنی رسیدن بشر به مرحله خودکفایی. (197)

خودکفایی از شناخت دینی و دانش شهودی انبیا و اولیایی که راه های سعادت ابدی آدمی را نشان می دهند، هرگز نمی تواند مورد اعتقاد هیچ دین باور و حتی مورد اعتقاد اقبال باشد؛ ولی این معنا با ذهنیت روشنفکرانی که تمام حقایق عالم و آدم را تنها در پرتو شناخت علمی و عقلی، قابل تبیین و بررسی می دانند، پر جاذبه و قابل قبول جلوه می کند و لذا استقبال از آن در شرایطی که نگاه روشنفکرانه متوجه دین است طبیعی و حتمی می نماید و در واقع تنها وجود این شرایط است که توجه به اقبال را بعد از گذشت نیم سده از حیات فکری او ممکن می سازد.

4-4- بازگشت به خویش و رویکرد جامعه شناختی به دین

از جمله جریان های دیگری که در دو دهه ی چهل و پنجاه با نگاه روشنفکرانه ی خود، به سوی نوعی نوگرایی در دین حرکت می کنند، جریانی است که از دیدگاهی جامعه شناسانه به توجیه مسائل دینی می پردازد.

جامعه شناسی در شکل چپ و مارکسیستی آن، بعد از شهری بیست به طور گسترده ای از طریق آموزش های سیاسی و حزبی در ایران توسعه یافت.

جامعه شناسی در شکل کلاسیک از سال های 1377 به بعد؛ یعنی سال تأسیس موسسه ی مطالعات و علوم اجتماعی در دانشگاه تهران، اوج می گیرد و با اوج گیری آن شاخص بودن روان شناسی برای منورالفکری که پیش از آن

جایگزین علوم طبیعی شده بود، پایان می پذیرد. منورالفکران در دهه های نخستین آشنایی با غرب، بیش تر متوجه علوم طبیعی و تجربی غرب بودند و طبیعت گرایی از شاخص های عمده ی آنان به حساب می آمد. در دهه های بعد، روان شناسی و روان کاوی، خصوصا در غالب اندیشه های فروید در فضای ذهنی روشنفکران راه یافتند و از همین دیدگاه تحلیل روانکاوانه ی دین و برخی از الحادی ترین کتاب های تاریخ معاصر توسط دشتی و برخی از همپالگی های او تحریر می شود و سرانجام با توسعه و بسط، کلاسیک جامعه شناسی، آشنایی با این علوم از نشانه های اولیه ی روشنفکری شمرده می شد.

از آن جا که توجه روشنفکران به دین و اوج گیری نوگرایی دینی در سومین مقطع از مقاطع فوق؛ یعنی در هنگام شاخص شدن علوم اجتماعی برای محیطهای روشنفکری، انجام می شود؛ جریان های نوگرایانه به طور طبیعی بیش تر متاثر از آن بوده، در نتیجه حرکت های نوگرایانه ای که درصدد توجیه دین با علوم طبیعی و یا روانی هستند همان گونه که درباره ی آثار بازرگان گفته شد نقش اصلی را بازی نخواهند کرد. بسط اندیشه های اقبال در این سال ها نیز بیش تر مرهون نگاه تاریخی و اجتماعی او نسبت به مسائل دینی است.

نگاه اجتماعی دیگری که جدا از دیدگاه مارکسیستی در این زمان به توجیه اسلام و موقعیت اجتماعی آن می پردازد و با نقد جریان های روشنفکرانه ای الحادینی که در طول حیات خود، مبارزه و درگیری با دین را به عنوان اولین و آخرین رسالت اجتماعی خود قرار داده بودند، نگاهی است که با طرح مسئله ی غرب زدگی و با شعار بازگشت مشخص می شود

مسئله ی غرب زدگی اولین بار به وسیله ی جلال آل احمد در سطح گسترده طرح شد و از آن پس در سال های بعد توسط دکتر علی شریعتی همراه با شعار بازگشت، تداوم و توسعه یافت.

البته زمینه و منابع فکری آل احمد و دکتر شریعتی و هم چنین نحوه ی تحلیل آن ها از مسئله ی غرب زدگی هر یک از امتیازات خاص خود برخوردار است و چون اندیشه و آثار دکتر شریعتی از سال های پایانی دهه ی 40، نقش وسیع و گسترده تری را نسبت به جریان های نوگرایانه ی دینی بازی کرد، تنها به ذکر برخی از آنچه که مربوط به اوست، در این مختصر اکتفا می شود.

آنچه را که او با عنوان بازگشت مطرح می کند، ناظر به درمان پدیده ی روانی خاصی است که پیش از این آل احمد در کتاب غرب زدگی مطرح کرد و در اثر دیگر او به نام در خدمت و خیانت روشنفکران دنبال شد.

غرب زدگی مسئله ای است که از دیدگاه های مختلف و بر اساس مبانی فکری مختلف قابل بررسی می باشد و توجه این مسئله و طرح آن به گونه ای گسترده، خود یک پدیده ی اجتماعی است که خاص به جامعه ی ایران نیست و طرح آن در بسیاری از کشورهای جهان سوم مقدم بر ایران می باشد.

آنچه که زمینه ی توجه و طرح آن را در اذهان بخش گسترده ای از نیروهای فعال اجتماعی کشورهای جهان سوم فراهم می آورد، علاوه بر شرایط عینی استعمار و عوارض و مشکلات روزمره ی ناشی از آن، وضعیت علوم اجتماعی در سده ی بیستم است. همان گونه که پیش از این گذشت، دانش علوم اجتماعی در سده ی نوزدهم، متأثر از رسوبات دانش عقلی و دینی سده های پیشین، داعیه ی معرفت نسبت به تمام تاریخ را دارد و جامعه شناسان آرزوی

جایگزینی پیامبران را در سر می پروراند، ره آورد به اصطلاح علمی این گروه از جامعه شناسان و مردم شناسان تدوین تاریخ اجتماع از بدو پیدایش و ترسیم سیر تمدن تا آخرین مرتبه ی آن بود. وجه مشترک تمام نظریه های مختلفی که در این باره پرداخته می شد، نگاه تک خطی به تاریخ است؛ به این معنا که تاریخ تمدن را از مرحله ی آغازین شروع کرده و در یک مسیر واحد به جامعه ی غربی که از دیدگاه آن ها در اوج تمدن است، ختم می کنند و بدین ترتیب از یک سو هر یک از جوامع در هر مرتبه از مراتب تمدن که باشند، ناگزیر به سوی تمدن غربی حرکت می کنند و از دیگر سو غرب، رسالت گسترش تمدن و کمک به دیگران را وظیفه ی خود می داند.

نظراتی از این قبیل در واقع زیربنای تئوریک استعمار را برای استعمارگر و استعمارزده فراهم می آورند. با پایان گرفتن سده ی نوزدهم، تنگناهای دانش حسی به زودی تئوری پردازان پیشین را از قله های پندار به زیر کشید و تحلیل های اجتماعی را در قالب مکتب کارکردگرایی ساختی مقید به مقاطع محدود اجتماعی گرداند، وظیفه ی جامعه شناس و مردم شناس از این پس تعیین ساخت جامعه ی مورد مطالعه و نقش عناصر مربوط به آن، در عین پرهیز از تعمیم ها و توسعه ی تئوریک بود.

بدین ترتیب نظریه های تک خطی که با انگاره ی وحدت و یکسانی تمام جوامع و فرهنگ ها شکل پذیرفته بود، اعتبار و ارزش علمی خود را از دست داده و هر جامعه با ساخت اجتماعی متناسب با آن مورد مطالعه قرار می گرفت. این تحول در حوزه ی علوم اجتماعی موجب شد تا گروهی از روشنفکران کشورهای جهان سوم که تاکنون با نظر به غرب و شرق، یکی از آن دو را به عنوان محصول تمدن در پیش روی قرار می دادند و استعانت از آن را وظیفه ی

خود می پنداشتند، متوجه خصوصیات فرهنگی و امتیازات قومی خود شدند و توسعه و رشدی را که متناسب با نیازهای اجتماعی آنان بود، از زاویه ی فرهنگ و مناسبات ملی خود نه توصیه های شرق و غرب توصیف و تبیین کردند. نگاه استقلالی به فرهنگ و ساختار اجتماعی موجود و پی نهادن یک حرکت سالم بر پایه ی امکانات، توانایی ها، استعدادها و هم چنین نیازهای آن جامعه، پدیده ی روانی غرب زدگی و یا به تعبیر دیگر استعمارزدگی را درمان کرده، امکان طی یک مسیر سالم را برای اجتماع فراهم می کند. حاصل این نگاه ترویج نوعی ملیت گرایی و ملیت پرستی شد که در حرکت های اجتماعی با هضم شدن مناسبات فرهنگی و اقتصادی جوامع مخالفت می کرد و حرکت مستقلی را که ضامن منافع جوامع زیر سلطه بوده، مقتضای حیات اجتماعی آنان است تعقیب می کرد.

اولین جریانی که بر این اساس در صدد افشای روابط خصمانه ی فرهنگی غرب با کشورهای استعمارزده بر آمد؛ جریان روشنفکران غالباً افریقایی است که مراحل عالیه ی تحصیلات اجتماعی را در غرب، خصوصاً در فرانسه به اتمام رسانده بودند؛ افرادی چون امه سه زر، فرانتس فانون، آلبر ممی و... از شاخص های این جریانند. این عده کوشیدند تا در نوشتارهایی چند، چهره ی فرهنگی استعمارگر و استعمارزده را ترسیم و نقش بنیادین عوارض فرهنگی را در پیدایش و بقای آسیب های سیاسی و اقتصادی تبیین کنند.

کتاب بازگشت به زاد بوم از نمونه های آشکاری است که در این زمینه تدوین شده است؛ اولین گفتار این کتاب سخنی است از پایان واپسین ساعات شب و در واقع سخن از هجوم سیاه استعمار است؛ ولی در ادامه ی گفتار، شخصیت استعمارزده نیز به زیر سؤال می رود: او تنها به این دلیل که دیگران او

را حیوان کرده اند حیوان نشده است، بلکه به این دلیل که خود او نیز حیوان بودن را پذیرفته است. شناخت این واقعیت به صورت ضربه ای سخت نمودار می شود وقتی که او ماهیت خود را باز می شناسد دیگر انسانی شکست خورده نیست. (198)

خودباختگی طلسمی است که ابطال آن در افشای آن است؛ با در هم شکستن این طلسم است که انسان خودباخته متوجه خویشتن می شود، و این آغاز تولد جهانی جدید می باشد، جهانی که در تعارض با کشورهای استعمارگر قرار می گیرد. از دیگر کسانی که پیش آهنگ اعلان شعور اجتماعی این جهان جدید است فرانتس فانون است؛ ژان پل سارتر در مقدمه ای که بر دوزخیان روی زمین نوشته است چنین هشدار می دهد: گوش کنید! وقتان را با ورد خواندن های دور و دراز بیهوده و تقلیدهای تهوع آور تلف نکنیم. بیایید این اروپایی را که دائماً از انسان حرف می زند در حالی که در گوشه و کنار کوچه های خودش و در تمام نقاط دنیا هر جا انسانی را بیابد کشتار می کند، ترک گوئیم... قرنها است که این اروپا به نام افسانه معنوی ادعایی، تمامیت انسانیت را خفه می کند.

این چنین لحنی و آهنگی تازه و نو است. چه کسی جرئت می کند با چنین لحنی سخنی بگوید؟ یک افریقایی، انسانی از دنیای سوم استعمارشده ی کهن. دنیای سوم به وجود خود استشعار پیدا می کند و از زبان فانون با خود سخن می گوید، می دانیم که این دنیا همگون نیست و در محدوده ی آن مللی هستند که اسیرند. مللی که استقلال کاذب یافته اند. مللی دیگر که برای تحصیل حق حاکمیت در نبردند و بالاخره مللی که آزادی تمام یافته اند ولی دائم زیر تهدید امپریالیست هستند. (199)

این رجوع و بازگشت به خویشتن که شعار جنبش نوین است، رجوع به چیست؟ به عبارت دیگر آن خویشتن کدام است؟ آیا رجوع به پرستش سیاه است؟ یا رجوع به سنت های دیرین گذشته، یا رجوع به سنت های دیرین گذشته، یا رجوع به فطرت الهی انسان که مشترک بین همه ی آدمیان می باشد؟ پاسخ به این سؤالات در گرو نحوه ی تحلیلی است که از مسئله ی غرب زدگی، استعمارزدگی و خودبیبگانگی ارائه می شود. اگر غرب با توجه به بنیادهای فلسفی و فکری آن که حاصل اعراض از اشراقات الهی و بی توجهی به ابعاد معنوی و ملکوتی انسان و جهان است، مورد توجه قرار بگیرد و فطرت الهی انسان و استخلاف او نسبت به اسما و صفات حسنی خداوند شناخته شود؛ شعار بازگشت، شعار رجوع به فطرت توحیدی و عمل به سنت های الهی است. بر این اساس نه تنها انسان استعمارزده، بلکه استعمارگر و نه تنها غرب زده، بلکه غرب هر دو از تمدن و معرفتی که شایسته ی آدمی است به دور می مانند و هر دو به مقصد واحدی که جان و فطرت آدمی جویای آن است و انبیا و اولیای الهی، راهبران و راهنمای آن به شمار می آیند؛ دعوت می شوند، راهی که چیزی جز استعانت از معرفت دینی و شناخت الهی که مورد اذعان و اعتراف عقل سلیم است، نمی باشد.

اما اگر غرب، یا غرب زدگی، در چهارچوب یک تحلیل جامعه شناختی محض که بر بنیان های یک معرفت حسی سازمان یافته است، شکل گیرد، جامعه شناسی هرگز قدرت داوری و قضاوت در حق و یا باطل بودن تمدن ها و فرهنگ های مختلف و ساخت های گوناگون انسانی را نخواهد داشت و نهایت این که همه ی آن ها را به عنوان دست آوردهای مختلف بشری محترم

می‌داند، و حق حیات را برای هر یک از آن‌ها در چهارچوب آزادی ای که خواسته‌های انسانی ترسیم می‌کند، در نظر می‌گیرد.

این دیدگاه چون تمام نظر خود را متوجه زمین و طبیعت پیرامون آن ساخته است و جهان طبیعی را فاقد ثبات و تقدس الهی می‌داند، هرگز امر ثابت و مقدسی را که در ورای تحولات روزمره حریم و احترام خاصی را طلب کند، سراغ ندارد و بلکه هرگونه ثباتی را خلاف اقتضای طبیعت سیال و متحول انسان و جامعه می‌داند. انسانی که جز با وصول به کمال مطلق که مبداء همه‌ی کمالات مقید است، قرار نمی‌یابد، آن‌گاه که از وطن و آشیان الهی خود بازماند، در جست و جوی آنچه که فاقد آن است، هرگز قرار و آرام نمی‌یابد. این بی‌قراری و اضطراب مدام، از دیدگاه انسانی که از حقیقت غافل مانده است به عنوان طبیعت انسان معرفی می‌شود و از طریق انسان به جامعه که دست‌آورد آرمان‌ها و تلاش‌های ارادی انسان‌هاست، سرایت می‌کند و بدین ترتیب انسان سالم انسانی می‌شود که هیچ اصل ثابت و مقدسی هویت او را شکل نمی‌دهد و جامعه‌ی سالم نیز جامعه‌ای می‌باشد که هیچ امر مقدس هویت او را شکل نمی‌دهد و جامعه‌ی سالم نیز جامعه‌ای می‌باشد که هیچ امر مقدس و ثابتی را پرستش نمی‌کند و نظام آن به تبع تغییر خواسته‌های افراد، دائماً متحول و دگرگون می‌گردد. بر این اساس غرب زدگی پدیده‌ای خواهد بود که با تحمیل سیاست، اقتصاد و فرهنگ بیگانه سلامت حیات و جریان فرهنگی نظام موجود را در هم می‌ریزد. با توضیح فوق، در بیان فانون نیز، اشکال فرهنگ و تمدن غرب در نیاز آن به غارت دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست و آسیب فرهنگ و تمدن غرب زده در تسلیم شدن و قبول این وضعیت است؛ بنابراین بازگشت به معنای رجوع به پوست سیاه و رجوع به سنت‌های گذشته

ای که داعیه ی ثبات و تقدس دارند، نیست؛ بلکه به معنای بازگشت به نظام موجود، شناختن استعدادها و توان های بالقوه ی آن جهت پی گیری یک حرکت مستمر و مدام است. رجوع، بازگشت به انقلاب و حقیقتی است که در متن انقلاب شکل می گیرد، پس از آن تغییر شکل می یابد.

در این رجوع اگر بازگشت به سنت ها است در حقیقت، رجوع به پایگاهی جهت حرکت و گذر از آن می باشد، نه چیزی بیش تر.

سارتر در این باره در مقدمه ی کتاب فانون می گوید: به خواننده علیه خطرناک ترین تعلقات هشدار داده می شود، علیه رهبر، علیه شخص پرستی، علیه فرهنگ غربی و هم چنین علیه بازگشت به گذشته ی دور فرهنگ آفریقا؛ فرهنگ حقیقی انقلاب است، معنای این حرف این است که فرهنگ در دامن انقلاب به وجود می آید. (200)

پس حرکت جدیدی که در برابر گرایش های منورالفکرانه و یا روشنفکرانه ی چپ، بیش تر در کشورهای سیاه ایجاد شد، بیش از دعوت روشنفکران برای نظاره به وضعیت فرهنگی اجتماعی خود و اتخاذ سیاست های مناسب با آن نیست، این خود یک گام عظیمی نسبت به حرکت های پیشین منورالفکری و روشنفکری در این کشورهاست؛ زیرا در حرکت های پیشین، روشنفکران هرگز چشم دیدن ساختار فرهنگی و اجتماعی خود را نداشته و تمام نگاهشان محو تماشای مهاجمینی است که قصد غارت آن ها را کرده اند. نتیجه ی طبیعی این دعوت، بازگشت به فرهنگ های زنده ای است که حیات و زیست فردی و اجتماعی مردم این کشورها را شکل می دهند و استعانت از این فرهنگ ها برای گذر از آن است و لذا این دعوت در هر جامعه رنگ فرهنگ بومی و قومی آن جامعه و از جمله در جوامع اسلامی رنگ فرهنگ اسلامی را به خود می گیرد.

شریعتی تحت تأثیر این جریان و با طرح مسئله ی غرب زدگی و شعار بازگشت یکی از قوی ترین هجوم ها را علیه جریانات منورالفکری و روشنفکری الحادی ای سازمان می دهد که در سال های گذشته مبارزه با دین، مذهب و هر آنچه که رنگ و لعاب فرهنگ غربی را نداشت، وظیفه ی خود می دانستند. او درباره ی نهضت جدیدی که در جهان سوم آغاز شده است و هم چنین در مورد رهبران این نهضت می گوید:

این نهضت در همه ی جامعه های دنیای سوم و به خصوص در میان سیاهان آفریقا که بیش از همه قربانی غارت استعمار فرهنگی جدید شده اند، گسترش یافته است و روشنفکران راستین و مستقلی؛ چون فرانتس فانون، امه سزر، ژولیوس نیرره، سنقور، کیناتا، نجار، عمر مولود رهبری فکری این نهضت فرهنگی را که هدفش بازگشت شبه اروپایی ها و شبه روشنفکران متجدد جامعه های استعمار زده ی جهان به خویش است، به دست گرفته اند و در همه ی زمینه های فرهنگی شناخت مذهبی، بینش سیاسی، درک اجتماعی، ادبیات، تاریخ و شعر و هنر و اخلاق و روابط انسانی و حتی شیوه ی تعقل و فهم زندگی، انقلاب برانگیخته اند که نشان می دهد چگونه نسلی که قربانی فرهنگ زدایی و معنویت کشی استعمار غربی بود و خود به غرب زدگی و شبیه سازی فرهنگی و خودبیگانگی و تقلید کورکورانه از اروپایی تفاخر و تظاهر می کرد و با تعصبی خشن و بی رحمانه، بی مزد و منت، همه ی ارزش های مذهبی و مفاخر تاریخی و اصالت های فرهنگی و اخلاقی و هر چه را وابسته به خویش بود ویران می کرد تا جایی برای ورود ارزش های وارداتی غربی باز شود و حتی شبه روشنفکرانی که با خود می نشستند و از تحقیر خویش و مسخره کردن مذهب و ملت و اخلاق و لجن مال کردن ارزش ها و مقدسات خود لذت

می بردند و قول و فعل و حتی فساد هر فرنگی را در هر زمینه حجت می دانستند و از او فتوا می گرفتند.... یک باره دگرگون شده است و از آن میان چهره های نوینی طلوع کرده است که ظلمت سده های استعمار را با تابش خیره کننده و گستاخ خویش شکسته و دنیای سوم را روشن ساخته است. (201)

ثمره ی دعوت به بازگشت در جامعه ای که اسلام در متن زندگی مردم آن به عنوان یک واقعیت اجتماعی حضور دارد، بازگشت به اسلام است؛ او در این باره می گوید:

و اینک در یک کلمه می گویم، تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم؛ به خاطر این که تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک تر است و تنها روح و حیات و ایمانی است که در متن جامعه ی الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد!

این عبارت ادعا نامه ای قوی، علیه تمامی جریان های روشنفکرانه ی چپی است بعد از شهریور بیست با الگو گرفتن از مدل های خارجی و بدون توجه به شرایط اجتماعی جامعه، اجرای انقلاب های تقلیدی را در سر می پروراندند و هم چنین دفاعی روشنفکرانه از مذهب در برابر تمامی منورالفکران و روشنفکرانی است که با داعیه ی ملت پرستی، در تمام دوران رضاخان و پس از آن، در جهت زدودن مذهب و احیای آثار قبل از اسلام بسیج شده اند. ولی علی رغم این همه، جای این سؤال باقی است که این دفاع آیا متضمن بازگشت به سنت های دینی است که با نزول آسمانی خود قصد عروج الهی انسان را دارند؟ احکامی که از دیدگاه دینی، همه ی ابعاد متغیر و ثابت زندگی بشر را ضرورتاً از پوشش خود برخوردار می سازند.

شکی نیست که طرح شعار بازگشت با این هدف نیز می تواند سازگار باشد، اما شرط این سازگاری همراهی آن با یک تحلیل دقیق فلسفی و شناخت عمیق برهانی نسبت به مبانی اندیشه ی غربی و ابعاد مختلف زندگی انسانی است.

کاربرد قوی این شعار در رویارویی با جریان های چپ و گرایش های وابسته ی قبل از آن، ناشی از ساخت روشنفکرانه ی این استدلال بود؛ زیرا این شعار در بسیاری از کشورهای جهان سوم با قدرت تمام در کنار جریان های روشنفکری چپ موقعیت و نفوذ ویژه ای را به دست آورده و از جاذبه ی روشنفکرانه ی خوبی برخوردار بوده است. از این رو استفاده از آن در برابر روشنفکرانی که هر استدلال عقلی و یا دینی را پیشاپیش محکوم به ارتجاع و خرافه می دانستند، از مصونیت لازم برخوردار بود.

قدرت تطبیق این شعار نسبت به آرمان های دینی زمینه ی استقبال نیروی مذهبی را از آن فراهم می آورد؛ زیرا این شعار می توانست بخش هایی از روشنفکران را که تنها در برابر یک توجیه روشنفکرانه از دین سر تسلیم فرود می آوردند و هم چنین بخش هایی از نیروی مذهبی را که در پی وسیله ای کارساز و مفید برای مقابله با روشنفکرانی بودند که تاب استفاده از براهین عقلی را نداشتند، به خود جذب کند. بدین گونه بود که این نوع دفاع از دین به عنوان یکی از پرجاذبه ترین روش ها مقبولیت عام یافت.

قضاوت درباره ی این که، این گونه توجیه از دین یک توجیه تجددطلبانه نوگرایانه یا یک توجیه متعهد به سنت است، در گرو دیانت نحوه تحلیلی است که درباره ی پدیده ی غرب زدگی، خودبیگانگی و هم چنین هویت حقیقی انسان وجود دارد. بدون شک برخی از روشنفکرانی که سرانجام با این توجیه از ستیز آشکار با دین دست شستند، به گونه ای نوگرایانه با بی توجهی به ابعاد

آسمانی دین به توجیه زمینی آن پرداختند. یکی از اشخاصی که با صراحت تمام با پوشش گرفتن از این جریان، به توجیه اسلام می پردازد، مدعی است که اسلام هرگز در پی ارائه ی حکم، قانون و سنتی ثابت که در چهره ی نظم و نظامی خاص ظاهر می شود نبوده؛ بلکه خواستار تغییر دائمی نظام های بشری در قالب نیازها و خواسته های جدیدی است که به گونه ای مستمر تحول می یابند. او می نویسد:

در این جا پیام محمد ﷺ نظیر جریانی متقابل رابطه ی انسان را با جامعه و جامعه را با انسان مشخص می کند؛ یک الگو برای ساختن دو واحد که هر کدام برای دیگری جزئی از یک کل است. انسان باید طبق الگوی خود جامعه را بسازد و جامعه به نوبه ی خود طبق الگویی که به او شخصیت و هویت بخشیده است، انسان ها را تربیت کند و هویت و شخصیت آن ها را پرورش دهد. الگوی هر دو واحد انسان و اجتماع، طبق نمونه ای که محمد بن عبدالله ﷺ از خود ارائه می دهد یکی است. چنین جامعه ای، نظیر انسان باید بدعت و مقنن باشد و فلسفه ی حیات زندگی را در جهت کمال و ارتقا درک کند؛ از توقف و رکود و تسلیم شدن به وضع موجود و کهنه شدن و فرسوده شدن خوی و اراده در کنار کهنه شدن ارزش ها سرباز زند. جامعه باید نظیر انسان عوامل و ابزار و قانون و ضابطه ی کمال و پیشرفت را فراهم کند؛ ابزار و وسایل را در جایی که حالت تحرک و کمال بخشی خود را از دست می دهد، به کنار زند و دائم نظمی تازه و سازمانی تازه به وجود آورد. جامعه نیز باید نظیر انسان، در تحقق بخشیدن به کمال و تسلیم شدن به سکون و توقف آماده برای نبرد باشد. به طور خلاصه انسان و جامعه باید همیشه و در همه ی لحظات حیات خود، در حال انقلاب و تغییر باشند و نظم دقیق، تقابل و تعاطی دائمی بین انسان و

جامعه را حفظ کند؛ زیرا اگر این سه خصلت و وجوه تشابه انسان و اجتماع از میان برخیزد، انسان حضور حقیقی و خلاق و انقلابی خود را در جامعه از دست دهد و در حالی که در اجتماع و در کنار انسان های هم نوع خود زندگی می کند، با آن ها بیگانه می ماند و اجتماع نیز در حالی که متشکل از افراد است فاقد شیرازه و عضو وحدت است. موجودی است که از هزاران هزار و میلیون ها میلیون اجزای بیگانه از هم تشکیل شده است. (202)

نویسنده در ادامه می نویسد:

پلیوشیچ ریاضی دان روسی که... به غرب تبعید شده بود، می گوید: وقتی کلیساها و معابد پیروز شوند افکار و اندیشه ها محو می گردند.

این همان تعارضی همیشگی بین اندیشه و فکر و سازمان است. وقتی اندیشه و فکر نیاز به سازمان دارد، سازمان وسیله ی تحقق هدف، یعنی اندیشه قرار می گیرد؛ ولی دیری نمی گذرد که اندیشه وسیله ی بقای سازمان می شود. و سازمان وجود خود و دوام آن را به صورت هدف در می آورد؛ در این جاست که سازمان به حالت پرستشگاه و کلیسا و مسجد و خانقاه و مدرسه و دیوان خلافت و دستگاه حکومت در می آید، در پیام محمد ﷺ چیزی از این گونه سازمان ها و قانون سازی ها و پرستش نظم و قاعده ای که جز بقا و دوام خود، در اطراف منافع خصوصی افراد و گروه ها و افزایش ثروت آن ها، هدفی ندارد، مشاهده نمی شود. ساخت طبیعی، زیستی، فیزیکی و فیزیولوژی پیام محمد بن عبدالله، ساختی دگرگون کننده و تحول پذیر است. در این پیام سکون و توفقی که سازمان سیاسی و اجتماعی اسلامی را به معبد و پرستشگاه تبدیل کند و از آن وسیله ای برای فرار انقلاب و دگرگون کردن دائمی نظم موجود، چه

در نفس و چه در سرشت انسان و چه در طبیعت اجتماعات انسانی بسازد، وجود ندارد. (203)

در این تحلیل همان گونه که مشاهده می شود، انسان و جامعه چیزی جز یک سیر و حرکت مداوم نیست؛ واژه هایی نظیر ارتقا، پیشرفت، تکامل هرگز نظر به مقصدی خاص ندارد، بلکه تنها متوجه گذر از وضعیت موجود و ناظر به وضعیتی است که همواره با ظهور، افول می کند.

انسان و جامعه ی خود بیگانه انسان، یا جامعه ای است که به دلیلی از تغییر و حرکت مستمر محروم می ماند و اسلام به عنوان یک دین مترقی تنها از این رو باقی است که جز به تغییر مدام توجه ندارد و هیچ گونه اصل و سنت ثابتی را ارائه نمی دهد. بر اساس این تحلیل نظام اجتماعی حاصل بدعت های مداومی است که بدون هیچ تقدس و ثبات، با قراردادهای انسانی و اجتماعی وضع می شوند و با قراردادهای بعدی از بین می روند؛ بنابراین ساخت فیزیکی و فیزیولوژی پیام اسلام، ساختی است که در جهت تغییر مدام نظام موجود می باشد و آنچه را نیز که با تبدیل نظام می آورد، یک امر نسبی است که به نوبه ی خود متحول می گردد.

نکته ی دیگری که در این تحلیل قابل توجه است، این است که هر نظامی مدعی ثبات و دوام باشد؛ با زیرکی در کنار منافع خصوصی افرادی که به چیزی جز افزایش ثروت نظر ندارند، قرار گرفته و بدین ترتیب به محکومیت آن حکم شده است. بر همین مبنا، تمام احکام و سنت های دینی که در حوزه ی امور عبادی، یا سیاسی و اقتصادی داعیه ی نوعی تقدس و ثبات را دارند، ساخته ی افرادی خوانده شده اند که نفع و ثروت خود را در قالب نظم و سنتی خاص جست و جو می کنند؛ گویی که آدمی را هیچ آرمان و یا معرفتی ثابت نیست و

هر آنچه که او می داند و یا می خواهد برای همیشه در بستر زمین با امتداد زمان تحول و تغییر می پذیرد، چرا که اگر به انسان در چهارچوب یک شناخت حسی نظر شود، چیزی جز این، درباره ی او گفته نمی شود.

بدیهی است که این نحو توجیه هر نوع تقدس الهی و ثبات عقلانی را از حوزه ی معرفت دینی سلب می کند و شناخت دینی را در ردیف آگاهی های حسی قرار می دهد که با تحول موضوعات مادی دگرگون می شود.

برای این که نحوه ی تحلیل دکتر شریعتی از احکام و سنت های دینی مشخص شود، چاره ای جز نظر در آثار و نوشته های او نیست. در برخی از آثار شریعتی نشانه های آشکار نوعی تحلیل که به تنزل معرفت دینی در سطح علوم تجربی محض منجر می شود، مشهود است. از آن جمله عبارات زیر است که می گوید:

خطری که متفکران روشن بین و پیش آگاه سده ی اخیر پیش بینی کرده اند، این بود که یک روح و نهضت انقلابی پس از آن که فضای اجتماعی و شرایط تاریخی را پشت سر می گذارد، از حرکت باز می ماند و محافظه کار می شود و حتی در برابر پیشروی جامعه مقاومت ارتجاعی می کند؛ یعنی هر حرکتی movement پس از چندی به یک نظام insitution استحاله می شود؛ چنان که مسیحیت یک حرکت انقلابی در درون نظام امپراتوری روم بود و سپس در قرون وسطی خود یک نظام محافظه کارانه ی حاکم شد... و اسلام امامت (شیعه) در طول تاریخ اسلام یک حرکت انقلابی فکری و اجتماعی و سیاسی علیه اسلام خلافت بود، ولی پس از صفویه خود بدل به یک نظام شد... بر اساس همین تجربه ی علمی و تاریخی، یکی از متفکران بنام انقلابی، نظریه ی انقلاب دائمی را طرح کرده است. برای آن که یک مکتب فکری انقلابی به حالت یک

نظام و سازمان محافظه کارانه تغییر نیابد، اجتهاد چنین نقش حیاتی شگفتی را به عهده دارد، نقش یک انقلابی دائمی در مکتب اسلام.⁽²⁰⁴⁾

در عبارات فوق احکام و قوانینی که هر انقلابی به دنبال اجرای آن است، در پی پاسخ گویی نیازهای مختص به فضای اجتماعی و شرایط تاریخی همان انقلاب می باشد؛ بنابراین با گذشت زمان تأکید بر نظامی که انقلاب طالب آن بوده است، حرکت را به رکود می کشاند و زمینه های مثبتی را که زمانی حالت انقلابی داشته است، نقشی ارتجاعی می دهد.

آنچه که اسلام را از رکودی که پس از پیروزی حاصل می شود باز می داردت اجتهاد است؛ زیرا اجتهاد قدرت تفسیر و تغییر مداوم احکام و سنت ها را به مقتضای شرایط و نیازهای جدید اجتماعی به مجتهد می دهد و بدین ترتیب اسلام را در قالب نوعی ثابت و خاص از سنت و حکم محصور نمی گرداند. بر اساس این تحلیل، آنچه که مسیحیت را از یک حرکت انقلابی در برابر امپراتوری روم، به یک نظام محافظه کارانه در سده های میانه کشانید، تخطی رهبران سیاسی و یا حتی کشیشان از احکام و سنت هایی که در دوران امپراتوری روم خواستار آن بودند، نیست؛ بلکه پیروزی و حاکمیت آن احکام است؛ زیرا آن احکام خواستار آن بودند، نیست؛ بلکه پیروزی و حاکمیت آن احکام است؛ زیرا آن احکام پاسخ گوی نیازهای ناشی از شرایط تاریخی و جغرافیایی خاص خود بودند و همراه با تغییر آن شرایط به دلیل از دست دادن نقش و کارکرد اجتماعی خود نیازی به بقا و دوام آن ها نبوده و در معرض تغییر و دگرگونی قرار می گیرند... لذا اصرار به دوام آن ها در شرایط جدیدی که نتیجه ی حاکمیت آن ها است، یک عمل ارتجاعی و محافظه کارانه است و هم چنین آنچه که تشیع را از یک حرکت انقلابی در برابر خلافت باز می دارد بر

خلاف آنچه که پیش از این گذشت انحراف عملی کسانی که از شعارهای سیاسی شیعه پوشش می گیرند، نسبت به عقاید، اصول، احکام و سنت هایی که تشیع در طول تاریخ از آن ها دفاع می کرده است و در واقع عدم حاکمیت آن اصول و احکام نمی باشد، بلکه پیروزی و حاکمیت همان اصول عقاید است؛ زیرا آن مجموعه عقاید و احکام که در قالب عرفان، فلسفه و هم چنین کتاب های فقهی؛ نظیر قواعد علامه حلی مدون می شد، همگی حاصل اندیشه های پیشروانه ی متفکران و مجتهدان نسبت به شرایط فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن ها بوده است؛ ولی این مجموعه از اعتقادات چون به حاکمیت رسید، بدون توجه به این که با تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی به تغییر و دگرگونی خود باید تن دهد، به قصد دفاع از موقعیت خود بر آمد، به عنوان مثال، محقق کرکی به جای آن که فقه جدیدی را تألیف کند که نیازهای جدید و در نتیجه نظام آینده ی جامعه را شکل دهد، شرح عظیم خود را درباره ی کتاب قواعد علامه تنظیم کرد و یا آن که علامه مجلسی به جای آن که طرح نوینی را پی ریزد، به گردآوری روایات، یعنی مجموعه گفته هایی که ناظر به شرایط پیشین جامعه ی اسلامی بوده است، پرداخت و یا میرداماد بدون آن که در فکر طرح اصول اعتقادی نوینی باشد، به تدریس حکمت مشاء و اشراق همت گماشت و...

بدین ترتیب تمام آموزش های اعتقادی و فقهی ای که از دوران صفویه به بعد درباره ی آثار پیشینیان شکل گرفته است، متهم به دفاع از خود در برابر تغییر و دگرگونی ای هستند باید رخ دهد و این دیانت متهم، همان چیزی است که در تعبیر شریعتی با عنوان تشیع صفوی از آن یاد می شود و آنچه از دیدگاه ایشان توان این تغییر را به تشیع می دهد اجتهاد می باشد، اجتهادی که به

صورت یک حرکت گسترده ی علمی، همراه با تحولات روزمره ی علوم، از روح و زندگی مستمری برخوردار است؛ نه آن که در چهارچوب اصول و سنت های مرده برای بقا و دوام خود شرح های متعددی را طلب کند. عبارات زیر گویای برداشت او از اجتهاد با روح و تفاوت آن با اجتهاد مرده است :

اجتهاد که برجسته ترین شاخص روح علمی و بینش اعتقادی اسلام است، نه تنها موجب می شد که اندیشه ی اسلامی در قالب های ثابت زمان متحجر نشود و فهم مذهبی و قوانین و احکام دینی به صورت سنت های راکد و تعبدیهای موروثی و اعمال تکراری و بحث بی روح در نیاید، در مسیر تغییر شرایط اقتصادی و اجتماعی و مرگ و زاد نیازها مقتضیات زندگی از حرکت باز نایستد و با زمان و زمینه ی جدید بیگانه نگردد و همواره در حرکت و کمال باشد و در طی تاریخ، توسعه و تکامل و غنای بیش تر یابد... اعتقاد ما بر این است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد کرد و فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است.

اجتهاد به معنای کوشش آزاد و مستقل علمی است در راه شناخت متکامل و مترقی اسلام در همه ی ابعادش و تلقی مجدد آن در بینش متعالی و پیش رونده ی زمان شناس مجتهدان آگاهش و کشف و فهم معانی متعدد، متشابه و بطون مترکمی که زبان، چندین تو چندین پهلوی کتابش در خود پنهان دارد، و هم چون طبیعت، در هر برشی جلوه ای را نمایان می سازد و بالاخره استخراج و استنباط مداوم حقایق نوین بر حسب تکامل اندیشه و علوم بشری و احکام و موازین حقوقی جدید بر حسب تغییر نیازها و تحول نهادها و بناهای اصلی و فرعی نظام های اجتماعی و حرکت تاریخ و تکامل قطعی بشریت. بنابراین

اجتهاد عامل بزرگ حرکت و حیات و نوسازی همیشگی فرهنگ و روح و نظام علمی و حقوق اسلام در طی ادوار متغیر و متحول زمان است. (205)

اجتهاد به معنای یک کوشش آزاد و مستقل علمی که در مسیر شرایط متغیر اجتماعی حسب تکامل اندیشه و علوم بشری شکل می گیرد، با معنایی که اقبال لاهوری از آن می کند قربت و نزدیکی تام دارد؛ در این معنا برای معرفت دینی هیچ حد ثابتی که با ارزش و تقدس الهی خود در فراسوی تحولات و تغییرات زندگی مادی، اصول و پایه های نظم و نظام اجتماعی و فردی واحدی را سازمان ببخشد وجود ندارد؛ بلکه تمام ابعاد اجتهاد در پرتو شناخت بشری شکل می یابد و با تحول آن نیز متغیر می گردد.

برای این که اجتهاد به یک معنای کاملاً علمی، تجربی رجوع کند، باید پیوند خود را از دو منبع معرفتی ثابت؛ یعنی شناخت وحیانی و معرفت عقلانی قطع کرده و به جای آن تنها به شناخت علمی تجربی تکیه کند؛ برای این منظور کافی است که به وحی؛ یعنی کتاب هیچ حکم و قانون ثابتی که قصد بقا و دوام دارد، استناد داده نشود؛ بلکه وحی آن چنان که اقبال لاهوری بیان می کند تنها به تفکر علمی دعوت نموده باشد و یا آن چنان که در عبارات فوق آمده است با زبان رمزی و سمبلیک خود، تطبیق مدام بر داده های مختلف بشری را داشته باشد.

عمار اوزگان در کتاب جهاد برتر با توجه به زبان رمزی و سمبلیک توان و توانایی آن در تطبیق با داده های مختلف بشری روشنفکران الجزایر را به عدم بهره گیری از آن جهت ایجاد تحولات مورد نیاز، مورد سرزنش و انتقاد قرار می دهد و می گوید:

طرز تفکر و روحیه ی تجددطلب عجله دارد که به تشییع جنازه ی کلیه ی مذاهب بپردازد، ولی نمی فهمد و توجه نمی کند که ایدئولوژی اسلامی در حال احتضار نیست و اصلا مردنی نمی باشد، بلکه یک ایدئولوژی پویا و دینامیک است.

روشن بینی سیاسی و قوت و قابلیت انقلابی ایجاب و الزام می کند که به تدارکی از ارزش های معنوی و روحانی برآیم؛ ارزش هایی که بتواند نوزایش و تجدد حیات صنعتی بیش تر را ممکن سازد. باید توجه داشت که به طور کلی دگرگونی بنیادی در درون چهارچوب مظاهر و رمزهای یک نظام اجتماعی آسان تر از دگرگونی و تغییری است که در خارج از این چهارچوب و در تقابل با رمزها و مظاهر به عمل می آید، مطلب بالا در گذشته ای نزدیک به حقیقت پیوسته است؛ یعنی در دوره ای که خلق الجزایر در جنگ سخت و دهشتناک، استقلال ملی خود را در فصل شگفت انگیز تاریخ آزادی و استقلال خلق ها ثبت کرده است. (206)

اما سنت به معنای اعم خود که از شناخت شهودی و معرفت دینی بهره می برد تنها از نص کتاب استنباط نمی شود تا با ارجاع آن به زبان رمزی و تمثیلی، نصوص دینی به طور کلی اعتبار و ارزش خود را برای تفهیم احکام الهی از دست بدهد؛ بلکه از سنت به معنای خاص؛ یعنی قول، فعل، تقریر و هم چنین از اجماعی که کاشف از سنت باشد قابل استنباط است؛ بنابراین سنت و اجماع دو منبع دیگر از منابع اجتهاد فقهی شمرده شده اند.

دکتر شریعتی برای نشان دادن این که سنت به معنای خاص آن، مانع از ارجاع اجتهاد به یک شناخت متحول علمی نیست، معنای نوینی از سنت را ارائه می دهد. او می گوید:

سنت عبارت از حدیث (سخن پیامبر) و عمل پیغمبر، عمل تأسیسی که خود بنیاد گذاشته و افعالی که آن را رسماً تصویب کرده و یا در محیطش انجام شده و نهی نکرده؛ یعنی عملاً تأیید کرده است. اما من عنصر سومى را، جز قول و فعل پیغمبر، از سنت استنباط می‌کنم که گر چه آن را طرح نکرده اند ولی از دو عنصر دیگر حساس تر و جاودان تر و عامتر است و آن متدکار پیغمبر است در تحقق رسالت تغییر نظام ها و نهادهای اجتماعی، تحول فکری انقلاب در سنت های اجتماعی و رهبری مردم و جبهه گیری ها و نوع برخوردها و درگیری ها و شیوه ی آغاز و منحنی سیر رفتار و تاکتیکش در یک عمل. (207)

جاودان تر و عام تر بودن این معنای از سنت، حاکی از امکان تخصیص و تغییر معنای سابق آن می باشد. بر اساس این بینش آنچه روح گفتار و کردار پیامبر است؛ تحول نظام اجتماعی قبیله ای به سوی جامعه ای پیشرفته تر است، نمونه ای که ایشان از متدکار پیامبر ارائه می دهد، مسئله حج است. پیامبر برای تغییر نظام موجود، نظیر منورالفکران و روشنفکران جوامع امروز چشم خود را بر امکانات و استعدادهاى موجود در جامعه نبست و با تمام مظاهر زندگى اجتماعى مردم خود به مخالفت برنخاست، بلکه تا آن جا که ممکن بود از امکانات موجود برای تحقق اهداف اجتماعى مورد نظر استفاده کرد. او مردم را دید که با نگاه دینی خود به کعبه برگرد آن، همه ساله جمع می شوند، ولی به یک باره هر چه که مورد اعتقاد مردم بود به مخالفت برنخاست، بلکه با اخذ ابعاد مفید این رسم در جهت وحدت و انسجام جامعه ی اسلامى از آن کمک گرفت.

آنچه که از ظاهر این رفتار به عنوان سنت نصیب ما می شود، اعمال مختلف حج است که مطابق گفتار و کردار پیامبر انجام می شود و اما آنچه که روح این

سنت است توجه و احترام به رمزها و نمادهای مورد احترام مردم و استفاده‌ی شایسته از آن‌ها با یک روح و جهت‌گیری جدید و انقلابی است و آنچه که عام‌تر و جاودان‌تر است، روح این سنت می‌باشد. این بدان معناست که مجتهد با تمسک به این روح، هرگز در قالب ظواهر گفته‌ها و کرده‌های معصوم که به تناسب نیازها و شرایط اجتماعی خاص انجام شده است، مقید و محبوس باقی نمی‌ماند.

ارجاع اجتهاد به علوم کاملاً تجربی، نیاز به نگاهی دوباره به دو منبع دیگر؛ یعنی اجماع و عقل دارد. شریعتی در تفسیر نوینی که از این دو منبع دارد، می‌گوید:

نمی‌دانم آیا این فضولی است که مبانی اسلام‌شناسی و اجتهاد فکری و فقهی را اصلاح کنیم، ... پایه‌هایی را که علما و متکلمین و اصولیون قدیم نهاده‌اند که البته در عصر خویش بسیار مترقی و حتی افتخارآمیز بوده است، چرا نتوان هم آهنگ رشد فکری و علمی و تکامل معنوی و اجتماعی بشر تغییر داد و اصلاح یا تکمیل کرد؟ هیچ عاملی جز تعصب و یا توقف فکری در همان قرون پیشین ما را به چنین جمود و رکودی دعوت نمی‌کند و روح اجتهاد با این جزم اندیشی و بینش تقلیدی، آن‌هم درباره‌ی اصول اجتهاد و شیوه‌های اجتهادی که باید در مسیر تغییر و تکامل جامعه و اندیشه‌ی انسانی تغییر و تکامل یابد، مغایر است.

این است که به جای دو اصل عقل و اجماع، علم و زمان را پیشنهاد می‌کنم به خصوص که این با روح و بینش شیعه و علمای مترقی و اصیل شیعی هم آهنگ‌تر است، ... وانگهی عقل به طور مطلق و مجرد یعنی چه؟ به قول دکارت عقل سرمایه‌ای است که متساوی میان همه انسان‌های سالم تقسیم شده است و

اگر هم چنین نباشد، چه ملاک و نشانی هست که چنین نیست؟ و یا فلان نظر، نظر عقل است نه کتاب یا سنت، آنچه به حساب می آید و حد و مرز و ارزش و اثر و عمل را مشخص می سازد و محقق، علم است.

علم در کار تحقیقی و اجتهاد که اساسا یک کار عملی است، می تواند و باید اصل قرار گیرد و مقصود از علم تمامی دانش های انسانی یا طبیعی، از فیزیک و شیمی و بهداشت و جغرافیا و هیئت و انسان شناسی و جامعه شناسی و اقتصاد و ریاضیات و روان شناسی و سیاست و حقوق و تاریخ و... است که در هر اجتهادی مجتهد را یاری کند، حتی در کشف دقیق تر حقیقت و واقعیت شرعی و حکم عملی و ضرورت آن را برای مجتهدان امروز بیش از همیشه احساس می کنیم و فقدان آن را می بینیم که چه کمبود فاجعه آمیزی را به بار آورده است. اقتصاد جدید را ندانستن و درباره ی ربا و اشکال آن امروز فتوا دادن و احکام اقتصادی اسلام را گفتن، علم بهداشت امروز را نخواندن و در باب طهارت اجتهاد کردن یا رهبری امت مسلمانان و نیابت امام زمان را مدعی بود... عقل که هست و همه ی مجتهدین ما مسلما عاقلند و به عقل خود عمل می کنند و فایده ندارد. اجتهاد علم می خواهد، هر مسئله ی فقهی و حکم شرعی مسئله ای از یک رشته ی خاص علمی است که باید با شناخت آن، نظر خاص اسلام را در آن باب پیدا کرد و اجتهاد نمود.

اصل چهارم زمان است، جز این که اجماع علما و فقها نمی تواند قاطعیت علمی و تردیدناپذیر داشته باشد و اجماع بر خطا نیز در یک مسئله ی خاص همیشه ممکن است، یک مسئله اصلا ممکن است در یک دوره اساسا غلط فهمیده شود و بعد صحیح گردد. اجبار و الزام عقل انسان های همه زمان ها تا پایان روزگار، به تقلید و تکرار آنچه قدما حکم داده اند و تصویب کرده اند.

نوعی جمود و ارتجاع است... آنچه همیشه هست و همیشه باید به عنوان یک اصل اساسی و ضروری و منطقی و اجتناب ناپذیر در اجتهاد و استنباط حکم و حل مشکلات و تعیین تکالیف و شیوه‌ی عمل مردم به حساب آید، زمان است. (208)

در عبارت فوق، عقلی که به عنوان یکی از منابع اجتهاد فقهی معتبر دانسته شده است، از سنخ عقل عصر روشنگری که دکارت و دیگر عقل‌گرایان غربی بر آن باورند، دانسته شده و سپس از دیدگاهی حس‌گرایانه و پوزیتیویستی به نقد کشیده شده است. اما این سؤال شده و سپس از دیدگاهی حس‌گرایانه و پوزیتیویستی به نقد کشیده شده است. اما این سؤال مطرح می‌شود: که آن عقل که اصولیون و فقها از آن یاد می‌کنند آیا دقیقا به همان معناست که در فلسفه‌های عقل‌گرایانه‌ی غربی به عنوان سقف معرفت بشری تشخیص داده شده و یا عقلی است که با خصوصیت تجرد و ثبات، قدرت اثبات معرفت و دانش برتر از خود را نیز دارا می‌باشد؟ هم چنین باید در این حقیقت به تامل پرداخت که آیا نقد پوزیتیویستی و حس‌گرایانه‌ی عقل و دانش عقلی صحیح است یا نه؟ و آیا علم با خصوصیت تجربی خود می‌تواند جایگزین قواعدی گردد که از طریق عقل غیر تجربی تحصیل می‌شود؟

اجماع و حجیت آن در عبارات فوق به اتفاق علمای یک عصر ارجاع داده شده و سپس مورد انتقاد قرار گرفته شده است و این نیز محل تامل است؛ زیرا در نزد فقها و اصولیون اجماع تنها در صورتی معتبر است که حاکی از قول معصوم باشد، در غیر این صورت فاقد هر گونه اعتبار فقهی است؛ به عنوان مثال، اگر همه‌ی فقهای شیعه نه در یک نسل بلکه در اعصار پیاپی با اسناد به یک روایت حکم مشترکی را بدهند، این اجماع به دلیل این که به استنباط آن‌ها از آن روایت باز می‌گردد، حجت نمی‌باشد؛ بنابراین اگر مجتهدی به راستی از

آن روایت مطلبی دیگر را استنباط کرد حق فتوا دادن به آنچه که به ظاهر اجماع می نماید، ندارد.

و اما علم که به جای عقل پیشنهاد شده است، اگر قدرت دریافت حقایق قطعی و یقینی را نسبت به هستی های نامحسوس داشته باشد بدون شک ادراک آن در اصول اعتقادی در زمره ی مسائل عقلی مورد قبول خواهد بود. هم چنین اگر قدرت شناخت یقینی نسبت به احکام و مسائل ارزشی را داشته باشد، ره آورد آن به عنوان امری عقلی به مصداق نسبت به احکام و مسائل ارزشی را داشته باشد، ره آورد آن به عنوان امری عقلی به مصداق کل ما حکم به الشرع حکم به العقل در مسائل فقهی مورد استفاده ی مجتهد قرار خواهد گرفت. ولی سخن در قدرت علم به معنای خاص آن است که بدون استنباط از قواعد عقلی فاقد یقین است و استقراء و تئوری های فرضی آن نیز به حوزه ی حقایق محسوس محدود می باشد.

انتظار جایگزینی علم نسبت به شناخت عقلی و معرفت دینی در دریافت احکام فردی و اجتماعی و داوری نسبت به حقایق هستی که از آثار اقبال و هم چنین از عبارات فوق به دست می آید، حاکی از ساده انگاری هایی است که بر فضای علمی سده ی نوزدهم مسلط است. این اشکال بر نظر اقبال که از نظر زمانی به آن سده نزدیک تر است، کم تر سنگینی می کند؛ ولی نسبت به کسانی که در نیمه ی دوم سده ی بیستم به سر می برند، حاکی از ناآشنایی به مبانی تئوریک فلسفه ی غرب می باشد. این گونه خطا در آثار متاخر جلال آل احمد کم تر مشهود است، جلال علی رغم آن که غرب زدگی را بیش تر در چهره ی سیاسی آن مورد نظر قرار می دهد، ولی از علم به معنای غربی آن حاصل می شود، در برابر سنت ها و باورهای سنتی قرار می دهد و با توجه به تفاوت نظام

معرفتی سنتی با شناخت حصولی عقلی و حسی تمایل خود را به سنت اظهار می‌دارد. او به دلیل آن که از نعمت آشنایی با علوم عقلی اسلامی محروم است، قدرت تبیین استقامت و نحوه‌ی همکاری و همراهی شناخت سنتی و معرفت عقلی و حسی را ندارد؛ ولی در مجموع سنت را هر چند در شکل اساطیری و غیر توحیدی آن، در برابر علوم حسی که اینک نقش اسطوره‌ای نوینی را دارد، تحسین می‌کند. مراد این است که در آثار آل احمد نوعی تقدس و اصالت فوق تجربی و فوق استقرایی برای سنت دیده می‌شود؛ حال آن که این اصالت در آثار دیگران که پیش از این یاد شد به قربانگاه یک شناخت حسی محض می‌رود؛ زیرا در این آثار اجتهاد دیگر یک تلاش علمی برای استنباط احکام از منابعی فوق بشری نیست، بلکه هر مسئله‌ی فقهی و حکم شرعی، مسئله‌ای از یک رشته‌ی خاص تجربی است که باید با شناخت آن نظر خاص اسلام را در آن باره جست و جو کرد. بنابراین علم بهداشت امروز را نخواندن و در باب طهارت اجتهاد کردن و حقوق جدید را نخواندن و از حقوق اسلامی سخن گفتن و اقتصاد جدید را ندانستن و درباره‌ی احکام اقتصادی سخن گفتن و روان‌شناسی و روان‌کاوی تجربی را نخواندن و درباره‌ی عبادات فتوا دادن، بسیار عجیب و تناقض‌آمیز می‌نماید.

نکته‌ی دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که اعتماد به سنت‌هایی که از طریق عالم ربانی برای ارائه‌ی حقیقت و باطن آفرینش اظهار می‌گردند، هرگز به معنای بی‌توجهی و عدم استفاده از علوم تجربی که فاقد قدرت و قوت علوم برهانی و یقینی هستند، نمی‌باشد. نحوه‌ی استفاده از این علوم بیش‌تر در تشخیص موضوعات مختلفی است که به عنوان حوادث واقع در متن زمان و مکان شکل می‌گیرند.

منابع چهارگانه ی یاد شده، برای استنباط حکم هستند و حکم مربوط به موضوعاتی است که مجتهد قبل از اقدام به اجتهاد ناگزیر از شناخت آن است. موضوعات احکام یا موضوعات عرفی هستند که مجتهد برای شناخت آن ها باید به عرف جامعه ی خود رجوع کند و با عرف مردم آشنا باشد؛ یا موضوعات کارشناسی علمی هستند که مجتهد باید به عرف کارشناس رجوع نماید و یا خود به عنوان کارشناس در این موارد صاحب نظر باشد و یا از مستنبطات شرعی هستند که در این مورد ناگزیر از منابع شرعی کمک و استعانت می گیرد.

از توضیح فوق این نکته دانسته می شود که عنصر زمان و یا حتی مکان گرچه عناصری هستند که در شکل گیری اجتهاد نقش اساسی دارند؛ ولی هرگز جایگزین اجماع نمی توانند باشند؛ زیرا اجماع که به معنای خشوع در برابر حکم معصوم است در شمار معرفت دینی محسوب می شود و از منابع شناخت حکم است و زمان و مکان دو عنصر مربوط به موضوع حکم و یا عرف مورد نظر شارع بوده و شناخت آن ها از امور مقدم بر اجتهاد و یا از اموری است که مجتهد را در شناخت عرف مورد نظر و مصوب شارع یاری می کند؛ بنابراین اجتهاد مجتهدی که نسبت به مسائل و موضوعات زمان خود و نیز خصوصیات آن ها بیگانه باشد، نسبت به مسائل و حوادث زمان عقیم و نازا خواهد بود.

تغییر و تاءویل مبانی اجتهاد به گونه ای که آن را در حد یک کار علمی تجربی محض تنزل دهد، گرچه حاصل دقت و تحلیل آثار یاد شده است؛ ولی شاید این معنا نتیجه ای نباشد که شریعتی خود به آن باور داشته باشد، از این رو شاید با نوعی چشم پوشی و بی توجهی به عبارت های مختلفی که در قسمت های گوناگون آثار او منتشر شده است، بتوان به نوعی تاءویل بر خلاف آنچه که

از ظاهر این عبارات فهمیده می شود، رسید؛ ولی این همه زمینه ی استنباطهای تجدد طلبانه و نوگرایانه ای را که به انکار معرفت دینی و نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان منجر می شود، از بین نمی برد و همین امر، نیروی مذهبی را دچار نوعی نگرانی و احساس خطر کرد، و این در حالی بود که این نیرو توسعه ی جریان های تجددطلبانه ی دینی و هم چنین آثار حرکت های نوگرایانه ای که به توجیه مارکسیستی دین می پرداختند مشاهده می کرد.

قدرت شعار بازگشت در رویارویی با جریان های روشنفکرانه ی چپ و نقش عظیم آن در تشییع حرکت های منورالفکرانه ی پیشین چیزی نبود که مورد ستایش و استقبال نیروی مذهبی نباشد. توجیهاات نوگرایانه ای نیز که با پوشش گرفتن از این شعار، تقدس و ثبات سنت را خدشه دار می ساخت، مسئله ای نبود که به سادگی از کنار آن گذر شود.

نیروی مذهبی در سال های 1342 به بعد که یک حرکت سیاسی وسیعی را علیه استبداد مسلط و حاکم آغاز کرده و درگیر یک نزاع خونین شده بود، نظیر زمان صدر مشروطه، توجه چندانی به تفاوت جدی هویت سنتی خود با حرکت های روشنفکرانه ی دینی که تحت تأثیر حضور اجتماعی مذهب شکل گرفته بود، نداشت؛ بلکه با استقبال از نیروهای جدید، تمام همت خود را در جهت تبیین ابعاد اجتماعی و مبارزاتی اسلام و یا درگیری با حرکت های روشنفکرانه ی الحادی و پاسخ گویی به اشکالاتی که از ناحیه ی آنان مطرح می شد، صرف می کرد. بیش تر آثار شهید مطهری، از این زمان تا زمان تأسیس و تشکیل حسینیه ی ارشاد نظیر انسان و سرنوشت، جاذبه و دافعه علی (ع)، خدمات متقابل اسلام و ایران و نظام حقوق زن در اسلام و... ناظر به این حقیقت است.

با اوج گیری حرکت های نوگرایانه ای که به تضعیف و انکار سنت های دینی می پرداخت، حرکت ها و موضع گیری های فکری جدیدی در جهت تبیین و حمایت از سنت های دینی شکل می گرفت.

طبیعی است که اولین توجهات نسبت به خطر جدیدی که نیروی مذهبی را از درون آسیب پذیر می ساخت، از ناحیه ی کسانی می توانست واقع شود که از آشنایی دقیق تر و عمیق تری نسبت به مبانی تفکر دینی برخوردارند؛ به همین دلیل موضع گیری ها در این زمینه در سلوک علمی و آثار دینی شهید مطهری که از سال 50 به بعد منتشر می شوند دیده می شود. در مقدمه ی جلد پنجم از اصول فلسفه که در سال 1350 نوشته می شود به ضعف های بسیاری از جریان های نوگرایانه؛ نظیر آثار بازرگان و اقبال به گونه ای مبرهن اشاره می شود. به دنبال آن شهید مطهری کارهای فکری خود را که پیش از آن بیش تر در ابعاد سیاسی و اجتماعی اسلام است، در جهت عمق بخشیدن به معرفت دینی متمرکز می کند. تشکیل کلاسهای فلسفی متعدد در تهران و قم که حاصل آن ها در سال های بعد در زمره ی منابع ارزشمند عقلی معاصر تشیع چاپ و منتشر می گردد و نیز تألیف سلسله درس هایی که با عنوان مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی شکل می گیرد، از نتایج این مقطع از حیات دینی جامعه ی ما می باشند.

درس ها و آموزش های فلسفی و دینی شهید مطهری در دهه ی پنجاه در دو جهت متمرکز است :

اول : نقد فلسفی مارکسیسم که با هجوم دوباره ی خویش بیش ترین نفوذ را در محافل روشنفکری دینی و غیر دینی دارا بود.

دوم: تفسیر فطرت که از آن با نام ام‌المعارف اسلامی یاد می‌کند؛ در این بخش کوشش می‌شود تا شعار بازگشت به خویشتن را با تفسیری دینی و الهی قرین سازد و زمینه‌های انحراف و التقاط را در آن بخشکاند. شهید مطهری درباره‌ی خطر نوینی که از ناحیه‌ی حرکت‌های نوگرایانه احساس می‌کند، این‌گونه هشدار می‌دهد:

برخی دیگر که به مسائل روز توجه دارند و درباره‌ی حال و آینده‌ی می‌اندیشند متأسفانه سخاوتمندانه از اسلام مایه می‌گذارند. سلیقه‌ی روز را معیار قرار می‌دهند و به نام اجتهاد آزاد، به جای آن که اسلام را معیار حق و باطل زمان قرار دهند، سلیقه و روح حاکم بر زمان را معیار اسلام قرار می‌دهند؛ مثلاً مهر نباید باشد چون زمان نمی‌پسندد، اجاره و مضاربه و مزارعه یادگار عهد فتودالیم است و فلان حکم دیگر یادگار عهد دیگر. اسلام دین عقل و اجتهاد است، اجتهاد چنین و چنان حکم می‌کند؛ باید توجه داشته باشیم که حتی معیارهایی که دانشمندان روشنفکر و مترقی اهل تسنن نظیر عبده و اقبال برای حل مشکلات جدید ارائه کرده‌اند؛ از قبیل: تمایز قائل شدن میان عبادات و معاملات و تعبیرهای خاصی که آن‌ها از اجماع، اجتهاد، شورا و غیره کرده‌اند و هم چنین جهان بینی اسلامی که آن‌ها عرضه کرده‌اند، به هیچ وجه برای ما که پرورده‌ی فرهنگ اسلامی پیشرفته‌ی فقه شیعی هستیم، قابل قبول نیست... ما نیازی نداریم که امثال عبده و اقبال و فرید وجدی و سید قطب و محمد غزالی و امثال این‌ها را الگو قرار دهیم. به هر حال تجددگرایی افراطی که هم در شیعه وجود داشته و دارد و هم در سنی و در حقیقت عبارت است از آراستن اسلام به آنچه اسلام نیست و پیراستن آن از آنچه اسلام هست به منظور رنگ

زمان زدن و باب طبع زمان کردن، آفت بزرگی برای نهضت است و وظیفه ی رهبری نهضت است که جلوی آن را بگیرد. (209)

خطر مذکور یک خطر جدی بود که بی توجهی به آن قدرت و توان دینی مذهب را از درون متلاشی می کرد و توجه به آن نیز به شکاف و اختلاف درونی نیروی مذهبی منجر می شد و این اختلاف در شرایطی که نیروی مذهبی در درگیری با یک استبداد قوی استعماری به سر می برد، یک ضربه ی سیاسی بزرگ نسبت به آن به شمار می رفت و این حقیقت از دید نیروی استبداد نیز مخفی نبود؛ به همین دلیل استبداد انتشار یک کتاب نوگرایانه ی ضعیف که قدرت حضور در صحنه های روشنفکری را نداشت و در محدوده ی مسائل حوزوی مطرح می شد، وسیله ای برای شدت بخشیدن به این گونه از اختلافات قرار داد. رژیم با دامن زدن به این اختلافات می کوشید تا رهبری حرکت مذهبی را نیز به یک جریان غیر سنتی و التقاطی ملحق کرده و از این طریق پایگاه حوزوی او را ضعیف کند. بدین ترتیب مسائل فکری مذکور مشکلات سیاسی قابل توجهی را برای نیروی مذهبی به وجود آورد.

برخی از افراد که آسیب های فکری حرکت های التقاطی و نوگرایانه را بیش تر مورد توجه قرار داده بودند، به قدرت توان و استعداد خود در این معرکه قرار می گرفتند و بعضی دیگر که آسیب های سیاسی این اختلافات را مشاهده می کردند به گونه ای درصدد خاموش کردن و یا مخفی داشتن اختلاف بر می آمدند؛ ولی آنچه که در این میان بیش از همه برای سرنوشت نهضت و حرکت مذهبی مؤثر بود، موضع گیری و عملکرد رهبری آن بود.

امام در مقام رهبری نهضت تنها یک فقیه و اصولی نبود، بلکه فیلسوف و عارفی بود که اولین گام ها را برای شکل گیری و باروری حیات عقلی حوزه ی

علمیه قم برداشته بود. شهید مطهری که بخش عمده ی علوم عقلی را در نزد امام فرا گرفته بود، ثمره ای از بوستان معرفت و علم او بود. آشنایی امام به علوم عقلی، درایت و قدرت کافی را در او جهت شناخت حرکت های مختلف فکری، به دنبال می آورد و به همین دلیل او اولین کسی است که متوجه خصوصیات فکری حرکت های نوگرایانه و التقاطی و خطرات آن ها می شود.

در سال های قبل از 50، وقتی که آیت الله طالقانی و آیت الله مطهری، دو تن از اعضای سازمان مجاهدین را همراه با تأییدهایی از ناحیه خود، به سوی امام گسیل می کنند و حمایت مادی و معنوی امام را از آن ها انتظار دارند، امام آن چنان که در بعد از پیروزی انقلاب بیان می کند، بالغ بر سی روز و یا بیش تر روزانه به گفتار آن ها که مبانی فکری و خواسته های سیاسی خود را بیان می کنند، گوش فرا می دهد و با توجه به رسوخ التقاط در اندیشه های آنان با لحنی آرام و ملایم که مقتضای یک رهبری سیاسی بخردانه است، از حمایت آن ها خودداری می کند. این برخورد نشانه ی آن است که رهبری حرکت در حالی که دیگران تمام توجه خود را صرف ابعاد سیاسی مبارزه کرده اند، متوجه آفات فکری ای که نهضت را تهدید می کند، می باشد.

رهبری حرکت که در این سال ها در صدد حفظ پوشش نسبت به تمام جریان های سیاسی موجود در جامعه است، علی رغم توجه به این خطر از هر نوع موضع گیری که وحدت و انسجام حرکت سیاسی موجود را خدشه دار می سازد پرهیز می کند؛ بنابراین هیچ گاه در برابر جریان های مختلفی که از پوشش سیاسی او برخوردار هستند به موضع گیری نمی نشیند، بلکه همواره در خطاب های خاص و عام خود همه ی آن ها را به وحدت و انسجام دعوت می کند.

حضور مرجعیت شیعه در سطح رهبری، مسئله ای است که به نیروهای مذهبی معتقد به سنت نیز آرامش می دهد؛ زیرا آن ها علی رغم خطراتی که از ناحیه ی جریان های داخلی احساس می کنند، با اعتماد به رهبری، در مسیر حرکت سیاسی خود استوار باقی می مانند.

تلاش های رژیم برای ملحق کردن رهبری حرکت به جریان های خاصی که خالی از گرایش های تجدد طلبانه نیستند، از ناحیه ی دو گروه تغذیه می شود:
اول: نزدیکانی که با نظر به بعد سیاسی مسئله به حمایت های آشکار از جریان های نوگرایانه ی ضعیف، یا قوی بر می خیزند.

دوم، مغرضان و یا جاهلان متهمتی که با ظرفیت های اندک و ناقص و ادعاهای انبوه و فراوان به آتش اختلاف دامن می زنند و با متهم کردن رهبری و یا نزدیکان او در خدمت اهداف سیاسی رژیم قرار می گیرند؛ ولی سابقه ی امام در حوزه های علمیه و اعتماد حوزه به او تمام این تلاش ها را عقیم و ناکام می گذاشت؛ و بدین ترتیب حضرت امام با حفظ رهبری خود نسبت به همه ی گروه های مختلف و با استفاده از موقعیت و نفوذ مرجعیت شیعه حرکتی را که پانزده سال قبل آغاز نموده بود، با اراده و خواست الهی به ثمر می رساند.

موج نوین انقلاب در سال 1356 در حالی آغاز شد که رژیم در اوج اقتدار اقتصادی، سیاسی و نظامی به سر می برد قیمت نفت در سده ی پنجاه با افزایش های بی سابقه ی خود امکانات اقتصادی فراوانی را برای رژیم فراهم آورد، این امکانات در تأسیس یک اقتصاد مستقل و سالم به کار گرفته نمی شد؛ بلکه به تخریب کامل اقتصاد موجود کمک می کرد و رفاه کاذب و بی سابقه ای در زندگی شهری پدید آورد. بخش عظیمی از امکانات اقتصادی صرف نیروی نظامی و امنیتی کشور می شد و این هزینه ها که با خرید تسلیحات نظامی،

بودجه های نفتی را در دایره ی اقتصاد نظامی امریکا دوران می داد، ایران را به صورت یک قدرت نظامی وابسته و در حکم ژاندارم منطقه در می آورد.

از سال 53 به بعد رژیم توانسته بود همه ی حرکت های سیاسی را که با پوشش گرفتن از فضای سیاسی بعد از 42 از شیوه های مبارزاتی بیگانه و حرکت های چریکی الگو می گرفت، سرکوب کند.

پیروزی انقلاب در شرایطی بود که نیروهای روشنفکری دینی و غیر دینی طعم تلخ شکست را چشیده بودند و با سوگندها و توبه های دسته جمعی نسبت به وضعیت موجود تسلیم می شدند و در هنگامی که استبداد استعماری در اوج اقتدار خود به سر می برد، توان عظیم مذهب و قدرت شگفت اهرم ها و امکانات سنتی آن در تحولات اجتماعی ایران دیگر بار ظاهر شد و وضعیت نوینی را برای این نیرو و دیگر نیروهای اجتماعی ایران پدید آورد.

خلاصه

جریان ها و حرکت های روشنفکری دینی که سرانجام بعد از صد سال تأخیر با رهبری روشنفکرانه شکل گرفت؛ در یک نگاه کلی در چهارچوب عنوان قابل بررسی است :

الف : جریانی که بر اساس علوم طبیعی و زیستی به تفسیر روشنفکرانه ی دین می پردازد. ب : حرکت متاثر از آموزش های مارکسیستی. ج : دیدگاه متاثر از اندیشه های اقبال لاهوری. د: بازگشت به خویش و رویکرد جامعه شناختی به دین.

از دهه ی چهل به بعد که زمینه ی اجتماعی حرکت های روشنفکرانه ی دینی پدید آمد، به دلیل فضای حاکم بر روشنفکری، تفسیر دین با مفاهیم علوم طبیعی فاقد جاذبه های لازم بود. اگر بازرگان علوم طبیعی را محور پیشرفت بشر می

دانست؛ نسل بعد از او با تکیه به گرایش های چپ بر اساس آنچه که از سال های 1320 به بعد توسط جناح چپ روشنفکری تبلیغ شده بود، به توجیه روشنفکرانه ی دین می پردازد. و راه انبیا را همان راهی معرفی می کند که بشر در نهایت به پیش گویی علم؛ یعنی ماتریالیسم تاریخی مارکس می رسد.

نیروی مذهبی که در دهه ی چهل؛ همانند صدر مشروطه از رویکرد جریان های روشنفکرانه به دین استقبال می کرد و کار آن ها را در حد فلسفه ی احکام گفتن توجیه می کرد، به تدریج نسبت به این جریان حساس شد و این حساسیت در برابر التقاط وقتی به اوج خود رسید که سازمان در بیانیه ای تغییر مواضع خود را اعلان کرد که ما هر چه پوسنتین هزار و چهارصد ساله ی اسلام را با توجیهات علمی وصله می نمودیم، بخش دیگر آن دچار پارگی می شد.

تغییر ایدئولوژی سازمان در سال 1353 پس از گذشت ده سال از قیام پانزده خرداد، نشان پیروزی مجدد جناح چپ در حرکت های روشنفکرانه بود که با حفظ الحاد آشکار خود؛ ویژگی روشنفکری قبل از دهه ی چهل را حفظ کرده بود و به همین دلیل موضع گیری های جدیدی را از سوی نیروی مذهبی و حتی آن دسته نیروهای روشنفکری که معتقد به مارکسیسم نبودند، به دنبال آورد.

توجه به اقبال در دو دهه ی چهل و پنجاه در حالی است که حدود نیم سده از حیات علمی او در هند و پاکستان می گذرد. اقبال معتقد است بین دین حقیقی با علم به معنای غربی آن هرگز درگیری و اختلافی نیست؛ بلکه دین رسالتی جز تبلیغ و توسعه ی علم ندارد و از این رو درگیری و نزاعی که در تاریخ غرب بین این دو وجود داشته، تنها ناشی از عملکرد کلیسا است.

اقبال تاریخ را به دو بخش کودکی و بلوغ تقسیم می کند. در دوران کودکی بشر از معرفت علمی تجربی بی بهره است و هدایت اجتماعی او با نوعی

شناخت غریزی که وحی می نامد، انجام می شود و چون انسان در مرز بلوغ قرار می گیرد پیامبر خاتم ظهور می کند؛ پس پیامبر اسلام در مرز دنیای قدیم و جدید است. دنیای قدیم که وحی عهده دار رهبری آن است و دنیای جدید که علم جایگزین آن می شود.

حل نزاع به صورتی که اقبال تصور می کند، در واقع چیزی جز قربانی کردن معرفت دینی و اصالت بخشیدن به معرفت تجربی نیست. شهید مطهری در نقد نظر او می گوید: اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست، به راهنمای وحی مطلقا نیازی نیست.

در نیمه ی اول سده ی بیستم با قرار گرفتن کارکرد گرایی پارسنز در مرکز توجهات جامعه شناسی کلاسیک، نظریه های تک خطی که مبانی تئوریک استعمار سده ی نوزده را تأمین می کردند، از اعتبار ساقط شدند و این مسئله موجب شد تا گروهی از روشنفکران کشورهای آفریقایی، نگاه استقلالی به ساختار اجتماعی و فرهنگی خود را در مرکز توجهات نظری قرار دهند و با پی نهادن یک حرکت مستقل مبتنی بر امکانات و توانایی ها به پدیده ی روانی غرب زدگی و یا به تعبیر دیگر استعمارزدگی بپردازند.

اگر غرب یا غرب زدگی در چهارچوب یک تحلیل جامعه شناختی محض که بر بنیان یک معرفت حسی سازمان یافته است، نقد شود، قدرت داوری درباره ی فرهنگ های مختلف و ساخت های گوناگون اجتماعی وجود نخواهد داشت و هرگز امر ثابت و مقدسی را سراغ ندارد بلکه هر گونه ثباتی خلاف اقتضای طبیعت سیال و متحول انسان و جامعه پنداشته می شود و بر این اساس بازگشت به خویشتن به معنای بازگشت به سنتی الهی و آسمانی نخواهد بود. اما اگر شناخت غرب و غرب زدگی بر بنیادهای یک معرفت فلسفی و دینی

سازمان یابد و فطرت الهی انسان و استخلاف او نسبت به اسماء و صفات حسنای الهی شناخته شود، شعار بازگشت، شعار رجوع به فطرت توحیدی و عمل به سنت الهی خواهد بود.

شریعتی تحت تأثیر نهضتی که برخی از روشنفکران قاره ی سیاه با عنوان بازگشت مطرح کرده بودند، یکی از قوی ترین هجوم ها را علیه جریانات منورالفکری و روشنفکری الحادینی سازمان داد که مبارزه با هر آنچه که رنگ و لعاب فرهنگ غربی را نداشت وظیفه ی خود می دانست.

کاربرد قوی این شعار ناشی از ساخت روشنفکرانه ی این استدلال از یک سو و قدرت تطبیق آن نسبت به آرمان های دینی از دیگر سو بود.

قضاوت درباره ی این که این نوع از دین یک توجیه تجددطلبانه، یا یک توجیه متعهد به سنت است، در گرو دریافت نحوه ی تحلیلی است که درباره ی پدیده ی غرب زدگی، خودبیگانگی و هم چنین هویت حقیقی انسان وجود دارد. در برخی آثار شریعتی نشانه های آشکار تحلیلی که به تنزل معرفت دینی در سطح علوم تجربی محض منجر می شود، مشهود است و این گونه خطا در آثار متاخر جلال آل احمد کم تر است. در برخی از آثار آل احمد نوعی تقدس و اصالت فوق تجربی و یا غیر استقرائی برای سنت دیده می شود.

تغییر و تاءویل مبانی اجتهاد؛ یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع به گونه ای که اجتهاد در حد یک کار علمی تجربی محض تنزل نماید، گرچه حاصل دقت و تحلیل برخی از آثار شریعتی است؛ ولی شاید این نتیجه ای نباشد که او خود بتواند به آن ملتزم شود.

شهید مطهری که در دهه ی پنجاه برای مقابله با هجوم دوباره ی مارکسیسم به نقد فلسفی آن روی می آورد، برای پیش گیری از زمینه های انحراف و

التقاط شعار بازگشت به خویش و جهت همراه کردن این شعار با یک تفسیر عقلی و دینی، به تبیین مسئله ی فطرت می پردازد و از آن با عنوان ام المعارف اسلامی یاد می کند.

در شرایطی که مسائل فکری ذهنیت مذهبی جامعه را آشفته می سازد، حضور مرجعیت شیعه در سطح رهبری، به نیروهای مذهبی معتقد به سنت آرامش می بخشد.

تلاش های رژیم برای ملحق کردن رهبری حرکت به جریان های خاصی که خالی از گرایش های تجددطلبانه نیست، گرچه از سوی برخی گروه ها تغذیه می شود؛ ولی سابقه ی امام در حوزه های علمیه و اعتماد حوزه به او تمام این تلاش ها را عقیم و ناکام گذاشت و حضرت امام که قبل از دیگران و از دهه ی چهل متوجه آفات فکری نهضت بود، با حفظ رهبری خود نسبت به همه ی گروه های مختلف و با استفاده از موقعیت و نفوذ مردمی مرجعیت شیعه حرکتی را که پانزده سال پیش آغاز کرده بود، با اراده و خواست الهی به ثمر رسانید.

ضمیمه فصل پنجم : نیروهای اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران

1. انقلاب و استکبار جهانی

1-1- سنگرهای جدید

انقلاب اسلامی ایران تنها یک نقطه ی عطف در کیفیت نسبت نیروهای اجتماعی ایران نبود؛ بلکه ساختار سیاسی، اقتصادی و نظامی ایران را در هم ریخت و حرکت نوینی را به سوی تکوین نظام دینی آغاز کرد.

نکته ی مهمی که در تحلیل حوادث بعد از انقلاب باید در نظر گرفت، این است که پیروزی انقلاب به معنای حذف دو نیروی رقیب از حیات اجتماعی ایران نیست؛ بلکه با انتقال حاکمیت از استبداد استعماری به نیروی مذهبی کیفیت نسبت این نیروها دگرگون می شود. در این ضمیمه به وضعیت و عملکرد هر یک از سه نیرو در مدتی نزدیک به دو دهه بعد از انقلاب پرداخته می شود.

استبداد استعماری با شکست سیاسی خود، منابع اقتدار و نیروی خود را از دست نداد و هم چنان باقی ماند؛ زیرا استبداد بعد از مشروطه گرچه در چهارچوب روابط ایلات و عشایر عمل نکرده، از نحوه ی زندگی ایلاتی قدرت نمی گیرد، اما برآیند قدرت های مسلط جهانی در کشورهای جهان سوم و نماینده ی آنها می باشد و از این جهت شکست سیاسی استبداد در یکی از این کشورها به معنای حذف نیرویی که اقتدار آن را تأمین می کند، نمی باشد؛ بلکه آن نیرو با استفاده از اهرم های اقتصادی و سیاسی که در طول مدت حاکمیت خود کسب کرده است، هم چنان به عنوان یک نیروی رقیبی که از امکانات گسترده ی جهانی برخوردار است، عمل می کند.

پیروزی نیروی مذهبی در ستیز با استبداد، در حقیقت چیزی جز تسخیر یک جبهه و به دنبال آن قرار گرفتن در سنگرهای جدید نبود. نیروی مذهبی تا قبل

از پیروزی با کاگزاران سیاست و اقتصاد غرب در جبهه ی داخلی می جنگید و پس از تسخیر این جبهه در جبهه ی بیرونی در برابر آمریکا که هم چنان از امکانات داخلی برای حذف و یا کنترل انقلاب بهره می جست، ستیز خود را تداوم بخشید.

غرب به ویژه آمریکا گریزی از تداوم درگیری نداشت؛ زیرا انقلاب اسلامی علاوه بر آن که به منافع اقتصادی آمریکا در ایران آسیب وارد می ساخت، در صورت تداوم؛ اولاً: موقعیت سیاسی منطقه را از کنترل نظام سلطه و جهان دو قطبی آن خارج می ساخت؛ ثانیاً: به عنوان یک الگوی موفق زمینه را برای پیدایش و اوج گیری حرکت های دینی در کشورهای اسلامی فراهم می آورد و این مسئله ای بود که به هیچ وجه برای نظام سیاسی غرب قابل تحمل نبود. نیروی مذهبی و امریکا در این پیکار، هر یک از امکانات و ابزارهای خاص خود استفاده می کردند. تکنیک برتر، قدرت نظامی و سیاسی و اقتصادی، وابستگی ساختار اقتصادی پیشین ایران به بلوک غرب، تسلط و نفوذ در قدرت های سیاسی همجوار ایران و... از نقاط قوت امریکا بود.

حضور اعتقاد و باور دینی و اسلامی در جامعه و از همه مهم تر رسوخ آموزه های شیعی در فرهنگ عمومی و انتقال مسئله ی ولایت از محدوده ی فرهنگ آرمانی به فرهنگ واقعی مردم و تحقق اجتماعی حکم که با در هم شکستن نظام سیاسی استبداد، برای نخستین بار فرصت حیات و دوام پیدا می کرد، توان اصلی نیروی مذهبی را تشکیل می داد. فتوا و به همراه آن مرجعیت در سده های قبل از انقلاب همراه با حضور تشیع، به متن زندگی اجتماعی مردم ایران راه یافته بود؛ هم چنین حکم و ولایت در محدوده ی امور قضایی تا قبل از مشروطه در بسیاری از موارد واقعیت اجتماعی پیدا کرده بود؛ ولی ولایت فقیه و احکام

حکومتی آن در سطح امور سیاسی نخستین بار در جنبش تنباکو واقعیت اجتماعی یافت، هر چند که حوادث مشروطه و تداوم نظام استبدادی در چهره‌ی استعمار، مانع از استمرار آن شد.

حضور مرجعیت شیعه در سطح رهبری سیاسی نیروی مذهبی در جریان انقلاب اسلامی ایران، دیگر بار به ولایت فقیه و احکام سیاسی ولی، واقعیت اجتماعی بخشید و پیروزی انقلاب به آن رسمیت داد. مذهب با چهره‌ی اجتماعی ولایت فقیه اینک می‌توانست قدرت مردمی خود را که به مصداق *یدالله مع الجماعة* ظهور قدرت الهی است، در مسیر احکام ولایتی که علی‌رغم جزئی بودن و تحرک از قداستی دینی برخوردارند، به صورت یک نیروی فعال و کارآمد بسیج کند.

آمریکا از کنترل حرکت مذهبی به وسیله‌ی عناصری که امید همراهی و همکاری آن‌ها را داشت، با تسخیر لانه‌ی جاسوسی و سقوط دولت موقت ناامید شد؛ کودتای نوژه تلاشی دیگر برای تسخیر قدرت در ایران بود، و با شکست آن هجوم عراق به خاک ایران آخرین امید نظامی آمریکا به حساب می‌آمد، هجومی که هشت سال دفاع مقدس را در برابر دشمنی به دنبال آورد که از همه‌ی امکانات سیاسی و نظامی غرب بهره می‌برد.

پس از جنگ نیز آمریکا با همه‌ی مشکلات سیاسی و توابع نظامی و اقتصادی که برای آن داشت، نیروی نظامی خود را به بهانه‌های مختلف در خلیج فارس و در برخی از کشورهای هم‌جوار ایران، بدون آن که زمینه‌ی مناسبی برای استفاده از آن وجود داشته باشد و یا آن که توان کاربرد آن را به طور مستقیم داشته باشد، هم‌چنان حفظ کرد.

امریکا از همه ی امکانات خود برای محاصره ی اقتصادی ایران استفاده کرد و تا آن جا که مناسبات و روابط بین الملل و منافع مختلف و متضاد صاحبان سلطه اجازه می داد، در این مسیر کوشید.

فرهنگ نیز عرصه ی دیگر تهاجم بود. به طوری که غرب در این تهاجم از امکانات خارجی و هم چنین از زمینه های داخلی که ریشه در گذشته ی بعد از مشروطه و به ویژه پنجاه سال قبل از انقلاب دارد، کمک گرفت.

مشکلاتی که نیروی مذهبی در دهه ی اول بعد از انقلاب در مواجهه با جبهه ی خارجی خود داشته است، به گونه ای است که هر بخشی از آن برای زوال و نابودی یک نظام سیاسی از سنخ نظام قبل از انقلاب کفایت می کند، ولی انقلاب اسلامی با استفاده از امکانات و ابزارهای خود برای مقابله با آن ها به تدریج بر اقتدار و توان خود افزود.

1-2- هشت سال دفاع

بیش ترین تلاش را نیروی مذهبی در جنگ هشت ساله انجام داد. این ستیز اولین درگیری نظامی آشکار و منظم نیروی مذهبی و اولین آزمون تاریخی آن به حساب می آید. حرکت های نظامی پیشین ایران در سده های قبل همواره با تدبیر و حاکمیت سیاسی ایلات، خوانین و دربار بود.

جنگ های سیزده ساله ی ایران و روس تنها جنگی بود که رهبران مذهبی در آن حضور فعالی داشتند؛ در این جنگ نیز فرماندهی با دربار بود؛ ولی در دفاع هشت ساله مرجعیت شیعه و به بیان دقیق تر ولی فقیه در مسند فرماندهی کل قوا قرار داشت.

جنگ در حالی شروع شد که هیچ توان نظامی بالفعلی نبود. ارتش پرهزینه ی شاه با فرار فرماندهان و مستشاران نظامی از هم پاشیده شده بود و دولت

موقت نیز ابتدا حذف ارتش و از آن پس معافیت بخش عظیمی از نیروهای آماده ی خدمت را در دستور کار خود قرار داده بود. عراق که قوی ترین ارتش منطقه را ترتیب داده بود، طبق محاسبات نظامی خود در مدتی کوتاه به تهران وارد می شد.

نیروی مذهبی با اعتماد به باور و اعتقاد دینی موجود در میان نیروهای نظامی، شروع به بازسازی بازمانده ی ارتش کرد و همراه با آن نیروی نظامی جدیدی را که از آرمان های دینی و اسوه های مقاومت و شهادت شیعی و به ویژه از فرهنگ غنی و بارور عاشورا الهام می گرفت، بنیان نهاد.

نیروی نظامی جمهوری اسلامی سپاه و ارتش در مجموع هویتی مغایر با قدرت های نظامی ایلات و عشایر و ارتش های کلاسیک دنیا پیدا کرد. این نیرو علاوه بر بهره وری از تجربه ی سازماندهی عقلانی ارتش های کلاسیک، قوام خود را بر مدار باورهای دینی می یابد و نسبت به هویت اعتقادی و آرمان های اجتماعی فرماندهی خود خنثی و بی تفاوت نیست؛ بلکه فرماندهی کل قوا را نایب امام زمان (عج) و ولی فقیه می داند، این نیرو ماشینی نیست که حزب یا گروه به نوبت از آن استفاده کند؛ بلکه بنیان محکمی است که با گام گذاردن در مسیر جهاد فقط قصد محب خدا بودن بلکه محبوب خدا شدن را کرده است؛ زیرا خداوند در وصف پیکارکنندگان در راه خدا می فرماید: ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفا کانهم بنیان مرصوص؛ خداوند محب و دوستدار کسانی است که در راه او در صفی پیکار می کنند که چون بنیانی مرصوص است. (210)

بدین ترتیب نیروی نظامی ایران با فرماندهی ولی فقیه در ردیف سپاهیان و جنود الهی قرار گرفت و پیکار برای آنان به بیان علی علیه السلام دری از درهای

بهشت شد که خداوند بر اولیای خاص خود می گشاید: ان الجهاد باب من ابواب الجنة فتحه الله بخاصة اولیائه. (211)

ماکس وبر فکر می کرد رهبری فرهمندانه مبتنی بر کنش های عاطفی و احساسی است و این کنش ها که هویتی دون عقلی دارد، متکی به رابطه ی شخصی مردم و یا سپاه با فرد خاصی است که از قدرت کارزماتیک برخوردار است و به همین دلیل برای او فرقی بین رهبری دینی انبیا و رهبری افرادی نظیر چنگیز، یا هیتلر نیست. حال آن که در دفاع مقدس و جهاد که قداستی الهی دارد، رهبری فرهمندانه بر بنیان معرفتی حسی و عاطفی شکل نمی گیرد بلکه از هستی شناسی و معرفتی بهره می برد که عقلانیت را در دامنه ی ادراک و فهم خود هضم می کند و علاوه بر آن با هویتی فوق عقلانی نه دون آن به کنش های عاشقانه ی خود در میدان رزم و ستیز می نگرد.

رهبری سپاه دینی بر محور روابط صرفا احساسی و عاطفی جامعه با فردی خاص سازمان نمی یابد تا آن که با زوال آن فرد از بین برود، بلکه بر نهادی پایدار که عبارت از نهاد اجتماعی ولایت است، شکل می گیرد. قداست این نهاد به شخصی متکی نیست و به خداوند مستند است؛ از این جهت تا زمانی که اعتقاد و باور دینی ادامه داشته باشد با رحلت ولی و حتی با رحلت پیامبر بازگشت حاصل نمی شود، بلکه با ولایت شخص دیگری که از شرایط ولایت برخوردار بوده و به طور خاص و یا عام از طرف خداوند نصب شده است، تداوم می یابد.

رهبر انقلاب در طول جنگ با تکیه بر بسیج مردمی، تشکیل ارتش بیست میلیونی را در دستور کار قرار داد. ارتش بیست میلیونی عنوانی بود که پیش از این توسط آیت الله کاشانی طرح شده بود؛ در طرح ایشان این ارتش باید به

وسیله‌ی ملت‌های مسلمان جهت مقابله‌ی با صهیونیسم و هجوم غرب به کشورهای اسلامی شکل می‌گرفت. نیروی نظامی‌ای که در طول جنگ بر اساس الگوی دینی شکل گرفت نه تنها رهبری و احکام نظامی آن قداستی الهی داشت، بلکه مرزهای دفاعی او نیز به قلمرو شهر آسمانی و جامعه‌ی آرمانی پیوند می‌خورد. وطنی که اینک از آن دفاع می‌شد خانه‌ی خدا بود و دشمن آن دشمن خدا. صدام وارث یزید بود، کسی که بر مسند خلافت رسول خدا غاصبانه تکیه زده بود و حامیانش استکبار جهانی و در رأس آن آمریکا که شیطان بزرگ است و مرزهای ایران مرزهای قرآن و اسلام بود.

زمان نیز چهره‌ای مقدس یافته بود. زمان جنگ، یعنی هنگامی که مرزداران اسلام در مقابل دشمن صف آرایی می‌کردند هنگامه‌ی استجابت دعا بود و ساعت پیکار، تکرار دوباره‌ی عاشورا؛ گرچه به مصداق لا یوم کیومک یا ابا عبدالله؛ هیچ روزی چون عاشورا نیست و لکن اینک همه‌ی روزها عاشورا و همه‌ی زمین‌ها کربلا شده بود: کل یوم عاشورا کل ارض کربلا.

میدان جنگ صحنه‌ی تعلیم و تعلم هجرت و شهادت شد. هجرت از بیت نفس آغاز می‌شود و شهادت عبارت از ملاقات و دیدار با خداوند است. نزول اولین قطره‌ی خون شهید به معنای نظر به وجه الله است. در این صحنه نسل نوینی با آموزش‌های ناب مذهبی پرورش یافت، آموزش‌هایی که هیچ یک از نهادها و ارگان‌های رسمی جامعه تاب انتقال آن را نداشتند. در طول جنگ بخش عظیمی از جامعه فرصت یافت تا با هستی خود از انقلاب اسلامی دفاع کند و شرکت خود را در تداوم آرمان‌های حسینی بیازماید. این آزمون که با خون و روح جامعه همراه شد تداوم انقلاب را تضمین کرد، شهدا نیروهای جاودان انقلاب شدند و آزادگان سپاه ذخیره‌ای که به آغوش اسلام بازگشتند.

نیروی مذهبی به مراتب بیش از امکاناتی که برای دفاع مقدس به کار برده بود، از صحنه ی دفاع بهره برد. این دفاع اولین جنگ ایران با ارتش کلاسیک نوین بود که با پیروزی به انجام رسید و ایران که به مرزهای الهی خود بازگشته بود برای نخستین بار توانست بی آن که چیزی از دست دهد، تنها با اتکا به ایمان در برابر قدرتی که از امکانات نظامی همه ی کشورهای غربی بهره می برد و حمایت آشکار و بی دریغ دو ابرقدرت را در پشت سر داشت، از حریم خود دفاع کند. امریکا با دامن زدن به جنگ به همه ی آنچه که از آن می گریخت گرفتار شد؛ زیرا هم انقلاب در پایان جنگ قوی تر از آغاز، دوام یافت و هم آثار خارجی آن در دنیای اسلام و بلکه در جامعه ی بشری توسعه یافت. مقاومت پیروزمندانه ی نیروی مذهبی، در هنگامی که حرکت های ناسیونالیستی دنیای عرب و حرکت های مارکسیستی چپ به بن بست می رسید، الگوی نوینی را در پیش روی مسلمانان قرار داد.

1-3- جنبش های اسلامی

حرکت های ناسیونالیستی و الگوهای چریکی محور اصلی مبارزه در فلسطین سازمان می داد. گروه های فلسطینی از این که اسلام را به عنوان محور مبارزه ی خود طرح کنند، شرم می کردند؛ بخشی از نیروهای فلسطینی که با اسلام برخورد آرام تری داشتند؛ گروه های ملی گرا و ناسیونالیستی بودند که به اسلام نه به عنوان دینی مقدس و الهی، بلکه به عنوان بخشی از ملیت و فرهنگ عرب نگاه می کردند.

انقلاب اسلامی ایران وقتی پیروز شد که قرارداد کمپ دیوید بن بست حرکت های ناسیونالیستی را آشکار کرده بود. گروه های فلسطینی در روزهای نخستین انقلاب، احساس فتح و گشایش روزنه ای نوین را کردند، ولی انقلاب روزنه ای

نبود که تنها بن بست را در هم بشکنند، بلکه راه جدیدی را نیز در پیش پا می گذاشت و آن بازگشت به اسلام به عنوان مدار و محور اصلی مبارزه بود. بدین ترتیب جنبش نوینی نه تنها در کشورهای عربی بلکه در کشورهای مسلمان پدید آمد و اولین نشانه‌ی این جنبش، قتل عامل قرارداد کمپ دیوید؛ یعنی سادات بود و به دنبال آن جنبش دینی نوینی، نه از میان روشنفکرانی که در چهارچوب تئوری‌های غربی سازمان می یافتند، بلکه در متن مردم مسلمان فلسطین ظاهر شد. حرکت اسلامی لبنان حزب الله نیز در صف مقدم رویارویی با صهیونیسم و حامیان غربی آن جای همه جنبش‌های دیگر را گرفت و بدین ترتیب در حالی که حرکت‌های غیر اسلامی به سوی سازش با غرب و اسرائیل پیش می رفتند، جنبش اسلامی به صورت مسئله‌ی جدی دنیای اسلام باقی ماند.

آمریکا برای پیش‌گیری از اوج‌گیری جنبش اسلامی در میان مسلمانان، ناگزیر از پوشش دینی استفاده کرد و وهابیت عربستان را که با نطفه‌ی سیاسی انگلستان پدید آمده بود، با قدرت دلارهای نفتی به خدمت گرفت و کوشید تا در برابر مرکزیتی که انقلاب ایران نسبت به حرکت‌های اسلامی پیدا کرده بود، قطب دیگری را پدید آورد. و اسلامی را که خالی از ابعاد اجتماعی حساسیت‌های سیاسی است، تبلیغ کند؛ ولی این سیاست در بسیاری از موارد به نفع آمریکا تمام نشد و مساجدی که با هزینه‌ی عربستان ساخته می شد، جذب امواج سیاسی اسلام می شد و در خدمت آن قرار می گرفت.

سیاست بدل‌سازی دینی آمریکا اگر در برخی موارد، در کوتاه مدت ثمر بخش باشد، بدون شک در دراز مدت به ویژه در شرایطی که ابعاد سیاسی اسلام، مورد توجه دنیای اسلام است نتیجه معکوس می دهد؛ زیرا عربستان

گرچه می‌کوشد اسلام را موافق با خواست امریکا و جدا از ابعاد سیاسی و اجتماعی آن مطرح کند؛ ولی قرآن کتاب کاملی است که هرگاه در جایی حضور به هم رساند پاسخ‌های خود را می‌دهد؛ به ویژه در جایی که پرسش از آن به عنوان یک نیاز اجتماعی طرح شده باشد.

از سوی دیگر اثری که انقلاب ایران در مقاومت اسلامی افغانستان پدید آورد و خصوصا افول مارکسیسم در شوروی که با پیش‌بینی و خطاب و دعوت امام خمینی نسبت به صدر هیئت رئیسه‌ی دولت وقت شوروی گورباچف همراه بود، موقعیت جهانی اسلام و ایران را افزون کرد. اسلام با جاذبه‌های خود مسئله‌ی جدی کشورهای مسلمان آسیای مرکزی شد و علاوه بر آن افول مارکسیسم به عنوان از بین رفتن یک ایدئولوژی جایگزین، بر خلاء فکری ایسم‌ها و ایست‌های غربی افزود و بدین ترتیب به رویکرد جدید، به دیانت به طور اعم و به اسلام به طور خاص شدت بخشید.

انقلاب ایران نقطه‌ی عطفی را در احیای هویت دینی مسلمانان پدید آورد و با دفاع هشت ساله‌ی خود تشیع و اسلام را در قلب حوادث و اخبار جهانی قرار داد. اگر در دو دهه‌ی چهل و پنجاه 1357 عملکرد سیاسی و نظامی ایران در رفتار و تصمیم‌گیری‌های امریکا اثر می‌گذاشت.

حکم ارتداد سلمان رشدی نقطه‌ی عطف دیگری را در واقعیت اجتماعی دیانت به طور عام و اعلان هویت دینی دنیای اسلام به طور خاص پدید آورد. اظهار این حکم که مبتنی بر مسلمانات فقه اسلام بود، و نماد مقابله با فرهنگی بود که به قتل همه‌ی خداوندان و هتک حرمت همه‌ی انبیا و پیامبران حکم داده بود. در این فرهنگ برای خداوند سبحان حقی نیست تا آن که تجاوز به حریم آن پرسش و یا پاسخی را طلب کند. غرب برای مقابله با این حکم که در

چهارچوب اصول تفکر لائیک و سکولار آن نمی‌گنجید و بنیان‌های آن را در معرض سؤال قرار می‌داد، ابتدا همه‌ی امکانات سیاسی و اقتصادی خود را به کار گرفت؛ ولی اصرار و استقامت مسلمانان، در نهایت وجود اسلام را نه به عنوان یک دین اسیر بلکه به عنوان یک واقعیت مستقل اجتماعی تحمیل نمود.

مقایسه‌ی کوتاه بین جغرافیای اندیشه و سیاست دهه‌های قبل و بعد از پنجاه تقریباً معادل با دهه‌های قبل و بعد از هفتاد میلادی شتاب رشد و توسعه‌ی دین و مذهب را در مواجهه‌ی جهانی و بین‌المللی کفر و ایمان نشان می‌دهد. بدون شک اگر این حرکت با همین شتاب و یا حتی بدون شتاب و بر همین منوال ادامه پیدا کند، چهره‌ی اندیشه و سیاست در دهه‌های بعد تغییری جهانی را نوید خواهد داد. نتیجه آن که نیروهای مذهبی در ستیز با رقیبی که تا دیروز در موضع استبداد استعماری قرار داشت، یعنی در ستیز با قدرت اقتصادی و سیاسی استکبار جهانی و در رأس آن امریکا، علی‌رغم دشواری‌ها و مشکلاتی که تحمل کرد، در عرصه و میدان گسترده‌ی جدیدی که به مقابله برخاست و موفقیت‌های چشم‌گیری را نیز به دست آورد.

اوج‌گیری جنبش‌های دینی همان‌که غرب آن را بنیادگرایی اسلامی می‌خواند در محدوده‌ی کشورهای اسلامی؛ مانند الجزایر، ترکیه و...؛ هم‌چنین توسعه‌ی اسلام در کشورهای غربی که بخش عظیمی از اعتراضات به فرهنگ و تمدن مادی غرب را پوشش می‌دهد؛ نظیر فریادهای کوبنده‌ی تکبیر در تظاهرات عظیم سیاهان امریکا نشانه‌هایی از پیروزی مذهب در رویارویی جهانی و بین‌المللی آن است.

عملکرد مذهب در این سنگر در حقیقت فراتر از حوزه‌ی یک نبرد منطقه‌ای و یا ستیز نظامی یا اقتصادی است؛ بلکه در قلمرو و برخورد و مواجهه‌ی

سرنوشت ساز و تعیین کننده ی دو فرهنگ و تمدن می باشد و قرار گرفتن نیروی مذهبی در این وضع ناشی از توانایی های ذاتی آن است.

حضور گسترده ی قوای مذهبی در سطح کشورهای اسلامی و فراتر از آن، به معنای توانایی تسخیر مواضع جدید به سبکی که در ایران انجام شد، نیست؛ زیرا ایران از مبادی اعتقادی و فرهنگ سیاسی تشیع بهره می برد و حال آن که دیگر کشورها از این زمینه ی اعتقادی محروم هستند.

تجربه ی افغانستان نشان داد که علی رغم جاذبه های دینی و قدرت تحرک اجتماعی مذهب، فقه سیاسی مذاهب موجود به گونه ای نبود که توان بسیج و تمرکز بخشیدن به انگیزه های دینی را داشته باشد؛ از این جهت ظرفیت انقلابی مذهب در اسارت روابط و مناسبات قبیله ای و طایفه ای قرار گرفت.

مصر، الجزایر و ترکیه تجربه های زنده ی دیگری هستند؛ مذاهب در مصر علی رغم زمینه و توان مردمی و تحرکات سیاسی پر سابقه و مستمر، هنوز نتوانسته است در مقدرات سیاسی این کشور تأثیر بگذارد.

تجربه ی الجزایر نشان داد که غرب ابزارهای سیاسی خود را به سادگی در اختیار نیروی مذهبی قرار نمی دهد و تا زمانی که مذهب از ضمانت اجرایی درونی برخوردار نباشد حرکت سیاسی خود را به عنوان یک واقعیت اجتماعی نمی تواند بر رقیب تحمیل کند. استفاده از شیوه های مشابه در ترکیه تجربه ی دیگری است که باید در انتظار پی آمدها و نتایج آن باقی ماند.

نحوه ی نگاه و شیوه ی تلقی نیروهای مذهبی نسبت به امکانات سیاسی مناطقی که از آن بهره می برند، از نکات مهمی است که در تحولات آینده ی دنیای اسلام دخیل است. نیروی مذهبی در ایران تا قبل از انقلاب، کم و بیش از زمینه های سیاسی موجود، مثل صفویه و یا مجلس و مشروطه برای دفاع از

حریم دیانت و یا کنترل نیروی رقیب استفاده می برد؛ ولی در تمام آن مدت از حاکمیت دینی به عنوان جامعه و نظام آرمانی در ظرف خاطر و خیال خود دفاع می کرد. رویکرد نیروهای مذهبی در دیگر کشورهای اسلامی نیز اگر بر همین مقیاس باشد حاکمیت دینی صورت ایده آل خود را هم چنان حفظ خواهد کرد.

1-4- استراتژی مقابله

خاطره ی سیاست دینی در فقه اسلامی، به حاکمیت ده ساله ی نبوی باز می گردد و پلایش صورت این حاکمیت اگر باب اجتهاد برای فرقه های اسلامی باز گردد و اجتهاد نیز متعهد به سنت باقی بماند، ناگزیر در مواردی که اجماعی بین صحابه ی رسول خدا نباشد، به مفاد حدیث ثقلین به عترت ختم می گردد و ولایت دینی به عنوان حاکمیت اولوالامر با مشخصاتی که کتاب آسمانی به آن اشاره دارد؛ نظیر آمر به معروف و ناهی از منکر، با پادارنده ی عدالت و قسط و مجری حدود الهی و پاسدار سنن نبوی و بالاخره با وصف خلافت رسول خدا، هم چنان به عنوان یک اصل مشترک مورد قبول باقی می ماند.

حرکت های مذهبی که از ابزارهای سیاسی معاصر استفاده می کنند، اگر برای این ابزارها معنایی دینی در نظر نگیرند و یا توجیهی دینی برای آن نداشته باشند و به مبنای تئوریک آن ها بدان صورت که منظور غرب است ملزم و پای بند باشند، در این صورت مفاهیم دینی؛ نظیر عدالت، قسط، شورا را در خدمت تفسیرهای ایدئولوژی غربی و مفاهیم دینی؛ نظیر عدالت، قسط، شورا را در خدمت تفسیرهای ایدئولوژیک غربی و آرمان های لائیک آن منقلب می کنند و در نهایت با محدود کردن رسالت و قلمرو دین به حوزه ی گرایش های فردی و یا گوهرهای پوشیده، پنهان و خام اجتماعی به تفسیر لیبرالیستی دین روی می

آوردند و از این طریق به توجیه سکولاریزم و حاکمیت های دنیوی غرب می پردازند.

تفسیرهای تجددطلبانه و روشنفکرانه ی دینی در کشورهای اسلامی از زمان آشنایی آن ها با سیاست استعماری غرب به شرحی که پیش از این گذشت به وجود آمد؛ این تفاسیر، اولاً در بسیاری از موارد در قالب دیدگاه های ناسیونالیستی و یا سوسیالیستی با تضعیف ابعاد معنوی و سنتی دین چهره ی ایدئولوژیک به خود می گرفت؛ ثانیاً هیچ گاه در رأس جریان های سیاسی حاکم قرار نگرفت و همواره در هنگام نزدیک شدن به قدرت و یا ورود به آن به سرعت مورد هجوم واقع می شد و افول می کرد؛ بدین ترتیب حاکمیت های سیاسی موجود نه به دنبال توجیه دینی خود بودند، نه پوشش دینی گرفتن را تحمل می کردند. اما در دهه ی اخیر؛ اولاً همراه با اوج گیری جنبش های دینی در کشورهای اسلامی و هم زمان با افول سیاسی مارکسیسم و ایدئولوژی های غربی، حرکت روشنفکرانه ی دینی در جهت تخلیه ی بار ایدئولوژیک خود گام بر می دارد ثانیاً همان گونه که رئیس جمهور اسبق امریکا، نیکسون در ترسیم استراتژی سیاسی غرب بیان می کند،⁽²¹²⁾ برای مقابله و رویارویی با حیات دوباره ی سنت های دینی، حمایت از این حرکت های روشنفکرانه و تجددطلبانه ی دینی در دستور کار سیاست امریکا قرار می گیرد. شکست غرب در این سیاست با توجه به امواجی که اسلام در کشورهای اروپایی و آمریکایی ایجاد کرده است، مسلم و غیر قابل تردید است؛ زیرا سکولاریزم و لیبرالیسم با مبانی اومانیستی آن، گرچه در حوزه ی سیاست غرب به حیات خود ادامه می دهد؛ ولی در دنیای اندیشه و در بین متفکران غربی دچار چالش و تردید است

و رویکرد بخشی از اندیشمندان غربی به مبانی دینی اسلام ناشی از تزلزلی است که در بنیان های معرفتی غرب رخ داده است.

در سده ی بیستم هیچ یک از قصرهای بلورین سده ی هفدهم و هجدهم و ایدئولوژی خیالی سده ی نوزدهم متولد نمی شوند و حاکمیت بلامنازع لیبرالیسم عریان نیز ناشی از بی رمقی ذهنیت غربی و زوال اندیشه و تفکر در آن است؛ به همین دلیل تئوریسین های این حاکمیت در وضعیت فعلی دن کیشوت هایی هستند؛ نظیر پوپر که با صراحت تمام، الگوهای خیالی قهرمانی را نه در تئوری پردازان این سده، بلکه در لیبرالیست های سده ی قبل؛ یعنی در پهلوانانی جست و جو می کند که الاهی خود را در کاخ های خیالی ذهن به هزاران زیور می آراستند. بدون شک برای اندیشمندانی که با آگاهی از موقعیت فعلی دنیای غرب در جست و جوی حقیقت بر می آیند، دین و مذهبی که با توجیحات روشنفکرانه، ابعاد آسمانی و الهی خود را از دست داده و خرج راه سیاست حاکم به غرب شده باشد، نه تنها فاقد جاذبه است بلکه مضحک و تهوع آور می باشد. به همین دلیل نسخه ی نیکسون برای مقابله با نفوذی که اسلام در دنیای غرب داشته و دارد، بی اثر است و تأثیر این نسخه نسبت به کشورهای اسلامی نیز قابل تامل است، زیرا روشنفکری و تجددطلبی دینی در این کشورها تا هنگامی می تواند رونق داشته باشد که حیات دینی رو به افول بوده و جاذبه های غربی بر چشم و گوش مردم سایه افکنده باشد و در شرایطی که سنت های دینی و الهی زندگی دوباره خود را آغاز کرده باشند و غرب را در معرض سؤال و پرسش قرار داده باشند، بازار توجیحات منورالفکرانه و روشنفکرانه نسبت به دین بی مشتری و کاسد است.

با این همه نباید از نفوذ این سیاست در بخش هایی از جوامع اسلامی که در حاشیه ی سیاست و تمدن غرب پرورش یافته اند و به عنوان کارگزاران فرهنگی و سیاسی بر مقدرات اجتماعی کشورهای اسلامی حکم می رانند، غافل ماند؛ زیرا این حاشیه نشینان همراه با دوری از فرهنگ و تعهد دینی؛ اولاً اهل تعمق و دقت نسبت به مبانی اندیشه ی غرب نیستند؛ ثانیاً جریان هایی که در لایه های عمیق تر غرب و در حوزه ی مسائل فکری آن اتفاق می افتد با چندین دهه تأخیر نظر آن ها را جلب می کند.

خلاصه

چون استبداد استعماری برآیند قدرت های مسلط جهانی است، پیروزی نیروی مذهبی بر آن در حقیقت چیزی جز تسخیر یک جبهه و به دنبال آن قرار گرفتن در سنگرهای جدید نبود.

غرب به ویژه آمریکا گریزی از درگیری با انقلاب ایران نداشت؛ زیرا انقلاب؛ اولاً موقعیت سیاسی منطقه را از کنترل نظام سلطه خارج می کرد. ثانیاً: الگویی موفق برای پیدایش و اوج گیری حرکت های دینی در دیگر کشورهای اسلامی بود. نیروی مذهبی و آمریکا در ستیز با یکدیگر، هر یک ابزارها و امکانات خاص خود را داشتند.

در جنگ های سیزده ساله ی ایران و روس با آن که رهبران مذهبی حضور فعالی داشتند، فرماندهی با دربار بود و در دفاع هشت ساله ولی فقیه در مسند فرماندهی کل قوا قرار داشت و نیروی نظامی جمهوری اسلامی سپاه و ارتش در مجموع هویتی مغایر با قدرت های نظامی ایلات و عشایر و ارتش های کلاسیک دنیا پیدا کرد. نیروی نظامی ای که بر اساس الگوی دینی در طول جنگ شکل گرفت، نه تنها رهبری و احکام نظامی آن قداستی الهی داشت؛ بلکه

مرزهای دفاعی آن نیز به قلمرو شهر آسمانی و جامعه ی آرمانی پیوند می خورد، وطنی که اینک از آن دفاع می شد، خانه ی خدا بود و دشمن آن دشمن خدا.

در طول جنگ بخش عظیمی از جامعه فرصت یافت تا با هستی خود از انقلاب دفاع کند و این آزمون که با خون و روح جامعه همراه شد تداوم انقلاب را تضمین کرد؛ شهدا نیروهای جاودان انقلاب شدند و آزادگان، سپاه ذخیره ای که به آغوش اسلام بازگشتند.

آمریکا با دامن زدن به جنگ به همه ی آنچه که از آن می گریخت، گرفتار شد؛ زیرا هم انقلاب در پایان جنگ قوی تر از آغاز دوام یافت و هم آثار خارجی آن در دنیای اسلام و بلکه در جامعه ی بشری توسعه یافت.

مقاومت پیروزمندانه ی نیروی مذهبی، در هنگامی که حرکت های ناسیونالیستی دنیای عرب و حرکت های مارکسیستی به بن بست رسیده بود، شیوه ی نوینی را پیش روی مسلمانان قرار داد.

آمریکا برای پیش گیری از اوج گیری جنبش اسلامی به سیاست بدل سازی دینی روی آورد و این سیاست اگر در برخی موارد در کوتاه مدت ثمر بخش باشد، بدون شک در دراز مدت نتیجه ی معکوس می دهد.

اسلام با جاذبه های خود مسئله ی جدی کشورهای مسلمان آسیای مرکزی شد و حکم ارتداد سلمان رشدی نقطه ی عطف دیگری را در واقعیت اجتماعی دیانت به طور عام و اعلان هویت دینی دنیای اسلام به طور خاص پدید آورد.

اوج گیری جنبش های اسلامی و توسعه ی اسلام در کشورهای غربی، بخش عظیمی از اعتراضات به فرهنگ و تمدن مادی غرب را پوشش می دهد.

خاطره‌ی سیاست دینی در فقه اسلامی، به قرآن و حاکمیت ده ساله‌ی نبوی باز می‌گردد. حرکت‌های مذهبی که از ابزارهای سیاسی معاصر استفاده می‌کنند؛ اگر برای این ابزارها معنایی دینی در نظر نگیرند مفاهیم دینی را در خدمت تفسیرهای ایدئولوژیک غربی و آرمان‌های لائیک آن منقلب می‌کنند.

در دهه‌ی اخیر همان‌گونه که رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، نیکسون در ترسیم استراتژی سیاسی غرب بیان می‌کند برای رویارویی و مقابله با حیات دوباره‌ی سنت‌های دینی، حمایت از حرکت‌های روشنفکرانه و تجدد طلبانه‌ی دینی در دستور کار سیاست آمریکا قرار می‌گیرد.

بدون شک برای اندیشمندانی که با آگاهی از موقعیت فعلی دنیای غرب در جست‌وجوی حقیقت بر می‌آیند، دین و مذهبی که با توجیحات روشنفکرانه ابعاد آسمانی و الهی خود را از دست داده و خرج راه سیاست حاکم بر غرب شده باشد، نه تنها فاقد جاذبه است بلکه مضحک و تهوع‌آور می‌باشد.

2. انقلاب و نیروی روشنفکری

نیروی مذهبی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی گرچه در جبهه‌ی خارجی با منافع اقتدار استبداد استعماری، یعنی قدرت سیاسی و اقتصادی غرب و در رأس آن آمریکا از سنگرهای نوینی که به دست آورده بود، به ستیز و نزاعی پی‌گیر دست یازید؛ ولی در جبهه‌ی درونی در مقابل نیروی روشنفکری به شیوه‌ای دیگر عمل کرد. خط و مشی نیروی مذهبی در هنگام انقلاب نسبت به حرکت‌های روشنفکری، کاملاً مغایر با خط و مشی آن نسبت به نیروی استبداد بود. مذهب در جریان انقلاب با گشایش درهای زندان اسطوره‌ی استبداد را در هم شکست و جریان‌های سیاسی روشنفکری را از بن بست موجود و از مسیری که تحولات درونی آمریکا برای آن ترسیم می‌کرد، بیرون آورد و بلکه به

همراهی و همکاری بخش هایی از نیروی روشنفکری برای وصول به اهداف انقلاب دل بست.

مشکل عمده ی نیروی مذهبی از مشروطه به بعد، گسترش فرهنگ غیر دینی در بین رجال سیاسی تهران بود؛ به همین دلیل کارگزاران و مدیران غیر مذهبی دیر یا زود بر فراز امواج اجتماعی مذهب قرار می گرفتند و آینده ی آن را در کنترل مدیریت و اجرای خود در می آوردند.

پیش از این گفته شد که در دهه ی سی نیز آیت الله کاشانی برای اجرای آرمان سیاسی خود؛ یعنی کوتاه کردن دست استعمار انگلیس ناگزیر به سوی مساعدترین بخش روشنفکری جامعه روی آورد و البته این بخش نتوانست به همراهی و همکاری با نیروی مذهبی ادامه دهد.

تحولات جدیدی که در دو دهه ی چهل و پنجاه در محیط روشنفکری اتفاق افتاد، زمینه های بهتری را برای همکاری نیروی مذهبی با نیروی روشنفکرانه پدید آورد و این تحولات ریشه در موج نخستینی داشت که رهبری انقلاب در سال 1342 پدید آورده بود. قیام پانزده خرداد قیامی بود که در هنگام وقوع، با مظلومیت تمام مورد بی اعتنایی بخش های روشنفکران واقع شد؛ ولی شدت و صلابت این مظلومیت در طی دو سده بر دیده و دل طیف های مختلف روشنفکری به تدریج سایه افکند و این امر موجب شد تا نیروی مذهبی در موج و خیزش دوم خود در میان روشنفکران، با بخش هایی مواجه شود که در طیف های مختلف به توجیه روشنفکرانه ی دین می پردازند و انقلاب می توانست پس از در هم ریختن یک نظام به شدت وابسته برای سامان بخشیدن دوباره ی جامعه، به همراهی برخی از طیف های روشنفکرانه امیدوار باشد.

غرب نیز که حرکت پر شتاب انقلاب را از کنترل خارج می‌دید، به دلیل وابستگی ساختاری جامعه به خود، به آینده‌ی انقلاب دل بسته بود. غرب، روشنفکری بی‌خون و بی‌رمق و سازماندهی بخش‌هایی از آن که استعداد همکاری بیش‌تری را با غرب داشتند، بسیج شد و بدین ترتیب بختیار که از اولین عناصر جبهه‌ی ملی بود، در ردیف آخرین مهره‌های نظام شاهنشاهی قرار گرفت و از آن پس امکانات تبلیغاتی غرب برای قرار دادن جبهه‌ی ملی در رده‌ی رهبری انقلاب بدون آن که موفقیتی به دست آورد، گسیل شد.

حرکت‌های روشنفکرانه‌ی غیر مذهبی و مذهبی در پیروزی پر شتاب و سریع انقلاب فاقد هر گونه ابزار تئوریک بودند و غافلگیر و بهت زده به حوادثی می‌نگریستند که از مقابل چشمان آن‌ها می‌گذشت.

نفوذ فزاینده و موقعیت جدیدی که رهبری حضرت امام خمینی قدس سره در جریان انقلاب و پیروزی آن به دست آورد، بر جاذبه‌ی سنت‌های دینی قوت و شدت بیش‌تری بخشید و بدین ترتیب بخش عظیمی از روشنفکران دینی با سرخوردگی از حرکت‌های التقاطی دو دهه‌ی پیشین، در خدمت انقلاب و آرمان‌های مذهبی و دینی درآمدند و بخشی دیگر از روشنفکران تا آخرین روزهای پیروزی در حصار آموزه‌های مارکسیستی و غیر آن، انقلاب را با قیام بوکسورهای چینی مقایسه می‌کردند و بعضی دیگر که پیروزی بر رژیم شاه را جز با چند دهه حرکت چریکی شهری و روستایی ممکن نمی‌دیدند، حتی پس از پیروزی نیز وقوع انقلاب را انکار می‌کردند. این مجموعه از اولین بخش‌های روشنفکری جامعه بود که در رویارویی با انقلاب در سنگر دشمن خارجی قرار گرفتند و برخی از آن‌ها با استفاده از شرایط قومی ایران همراه با

بازمانده های رژیم سابق در جهت تجزیه ی ایران، به حرکت های نظامی روی آوردند.

گروهک فرقان که در پی تفسیر مارکسیستی قرآن و نهج البلاغه جزوه هایی را منتشر ساخته بود، در اولین روزهای پیروزی برخی عناصر شایسته و توانمند انقلاب و در رأس آن ها علامه ی شهید مرتضی مطهری را که ریاست شورای انقلاب را بر عهده داشت - در دوازده اردیبهشت ماه 1358 ترور کردند. شهید مطهری متفکری زمان آگاه بود که در بحرانی ترین شرایط فکری و ذهنی جامعه به مدت سه دهه در سنگر نخستین اسلام، فقاقت و سنت به دفاع از مرزهای اعتقادی، فلسفی و کلامی شیعه پرداخت و در هر زمان شایسته ترین و مناسب ترین هجوم را نیز سازمان می بخشید، او به تنهایی یک لشکر بود، در دهه ی پنجاه پرچم مبارزه با التقاط را بر دوش می کشید و سرانجام جان خود را در هنگامی که انقلاب بیش از همه نیاز به او داشت، هدیه ی اسلام کرد و بدین ترتیب نیروی مذهبی در نخستین روزهای انقلاب بعد هزاران شهید گلگون در مبارزه با استبداد یکی از بهترین تربیت شدگان تشیع را در مقابله با روشنفکرانی که نقاب اسلام بر چهره داشتند، تقدیم کرد. بخش هایی دیگر از روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی نیز به تشکیل گروهک های مختلفی پرداختند که تعداد آن ها در قیاس با حرکت عظیم انقلاب بسیار ناچیز و اندک بود. این گروهک ها با استفاده از فضای سیاسی نوینی که انقلاب پدید آورده بود، با نفوذ در مراکز دانش آموزی و دانشجویی و با شگردهای منافقانه به جذب نیرو پرداختند؛ از جمله، بخش اندکی از بازماندگان مجاهدین خلق بودند که تغییر ایدئولوژی سازمان را ناشی از التقاط فکری بنیانگذاران آن نمی دانستند و بر خط و مشی اولیه ی خود که عبارت از سازگاری اسلام با مارکسیسم علم مبارزه بود، پای

می فشرده؛ این گروه که تعداد آن‌ها از چند ده نفر تجاوز نمی‌کرد، در طی پنج سال قبل از پیروزی انقلاب اختلافات فکری خود را با معتقدان به سنت بارها در عمل آزموده بودند و کسانی نظیر آیت‌الله طالقانی را که در جریان انقلاب در خدمت رهبری آن قرار گرفته بود، در دوران زندان به ارتجاعی بودن و عناوینی نظیر آن متهم ساختند. با این همه اعضای این گروه پس از انقلاب برای یارگیری مجدد، ناگزیر از پوشش گرفتن از حرکت وسیعی شدند که با رهبری امام دشمن را شکست داده و آزادی را برای آن‌ها به ارمغان آورده بود. پخش گسترده‌ی عکس امام با آرم سازمان از اولین شگردهای منافقانه‌ای بود که در عین بی‌اعتقادی به حرکتی که بر پایه‌ی استوار سنت‌های الهی شکل می‌یافت، انجام شد. عملکرد منافقانه‌ی این گروه، آن‌ها را به گروهک منافقین در بین مردم مشهور ساخت.

در مقابل گروه‌هایی که در نخستین روزهای انقلاب به مقابله و رویارویی با آن پرداختند، بخش‌هایی از روشنفکران در پاسخ به دعوت رهبری انقلاب بر سازندگی کشور به دولت موقت پیوستند.

امام خمینی در چهارمین روز بازگشت به ایران مهندس بازرگان را، با صرف نظر از گرایش گروهی ایشان به نخست‌وزیری منصوب کردند و با پیروزی انقلاب این دولت با عنوان دولت موقت انقلاب اسلامی ایران اداره‌ی کشور را به عهده گرفت؛ دولت موقت جایگاه عناصر جبهه‌ی ملی، نهضت آزادی و روشنفکرانی شد که فاقد حساسیت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نسبت به غرب بودند و ترکیب و عملکرد دولت موقت به همان اندازه که امریکا را نسبت به حوادث آینده‌ی انقلاب خوش بین می‌ساخت، نیروی مذهبی و مردم انقلابی را که با رهبری امام تمرکز و وحدت می‌یافتند، دچار تردید و اضطراب می‌کرد.

فضای اجتماعی ایران با پیروزی انقلاب به گونه ای بود که خط و مشی دولت موقت نمی توانست استمرار یابد، به همین دلیل تسخیر لانه جاسوسی آمریکا که به بهانه ی مسافرت شاه به امریکا و حمایت امریکا از او انجام شد، به استعفای دولت موقت منجر گردید

بنی صدر از روشنفکران جبهه ی ملی بود که بدون اعتقاد به مبانی وحیانی فقاقت و اجتهاد، با پوشش گرفتن دینی در بهمن 59 به عنوان رئیس جمهور ایران انتخاب شد. شکل گرفتن بسیاری از نهادهای قانونی انقلاب و در رأس آن ها مجلس مانع آن شد که او بتواند دولت مورد نظر خود را بر سر کار آورد. او همانند بازرگان از ادراک گوهر و معنای دینی انقلاب عاجز بود. بازرگان در اولین رأی گیری درباره ی نظام بعد از انقلاب جمهوری دموکراتیک اسلامی را پیشنهاد کرد و امام به جمهوری اسلامی بدون یک کلمه افزایش و یا کاستی تأکید کرد و این امر را به رأی عمومی واگذار کرد، بازرگان با این همه جمهوری اسلامی را همان جمهوری دموکراتیک می پنداشت، او از امتیاز جمهوری اسلامی - که به معنای بیعت مردم با قوانین و حاکمیت الهی است و از حضور و اختیار تکوینی مردم نه تشریعی در تدوین و تنظیم نظام اسلامی پدید می آید با جمهوری دموکراتیک که به معنای نفی منشاء الهی حق و تثبیت منشاء صرفا انسانی برای آن است غافل بود. بنی صدر نیز که اجتهاد را مجموعه ای از تخصص های صرفا علمی تجربی می دانست، ولایت دینی را با عنوان تعمیم امامت بر دموکراسی های غربی تطبیق می کرد. در دوران ریاست جمهوری بنی صدر، دفتر ریاست جمهوری به صورت مرکز هم آهنگی نیروهایی در آمد که شعار مدیریت تخصصی را در برابر مدیریت فقاقتی قرار می دادند.

عملکرد بنی صدر در روزهای نخست جنگ به بهانه ی غافلگیر کردن عراق بعد از فرصت دادن به آن برای ورود به عمق خاک ایران و رفتار او با نیروهای مردمی سپاه و موضع گیری او در برابر تسخیر لانه ی جاسوسی و واکنش سریع در برابر حادثه ی طبس که به نابودی اسرار به جای مانده از امریکایی ها و شهادت برخی از نیروهای سپاه منجر شد و نیز حمایت آشکار از او توسط گروه هایی که به مقابله ی صریح در برابر انقلاب پرداخته بودند؛ از جمله اعلان راهپیمایی جبهه ی ملی برای حمایت از او که به موضع گیری تاریخی امام در برابر جبهه ی ملی و پایان گرفتن فعالیت های سیاسی آن انجامید؛ همه از جمله عواملی بودند که مجلس، مردم و همه ی کسانی را که از حساسیت نسبت به غرب برخوردار بودند به مقابله برانگیخت، این در حالی بود که رهبری انقلاب امام خمینی قدس سره با اطمینان به صلابت و سلامت مسیر انقلاب با سعه ی صدر تمام تا آخرین روزهای ماجرا، در جذب او و روشنفکران همراه او کوشید. پس از عزل بنی صدر توسط مجلس و فرار او از ایران، انقلاب به موازات جبهه ی نظامی خارجی با جبهه ی نظامی دیگری در درون مواجه شد. جبهه ی خارجی در برابر تسلیحات نظامی غرب بود که همراه با حمایت های سیاسی در دست های صدام قرار گرفته بود و جبهه ی داخلی در مقابل بخشی از روشنفکران مذهبی؛ یعنی منافقان بود که در نهایت از خانه های تیمی نهان، یعنی از مواضع التقاطی خود به خانه های تیمی آشکار که عبارت از هسته های نظامی بود، روی آوردند.

ترور بیش از هفتاد تن از مسئولان اجرایی و تعدادی از وزرا و نمایندگان مجلس و در رأس آن ها شهادت آیت الله بهشتی در جریان انفجار حزب جمهوری اسلامی که از پایگاه های اصلی مقاومت در برابر بنی صدر به حساب

می آمد و به فاصله ی اندک ترور نخست وزیر و رئیس جمهور و بعد از آن ترورهای پیاپی نیروهای برجسته ی انقلاب و مردم کوچه و بازار که برای دفاع از اسلام بسیج شده بودند، از جمله حوادثی بودند که پشت جبهه را نیز به صف مقدم رویارویی تبدیل کرده بودند. بسیاری از نیروهای کارآمدی که در مرزهای گسترده ی جبهه های غرب و جنوب اسوه ی مبارزه و شهادت بودند، به هنگام تردد در خیابان های تهران و در مناطق شهری به شهادت رسیدند و در بسیاری موارد نیز ترورهای کور، افرادی را که ظاهری مذهبی داشتند، هدف قرار می داد و بدین ترتیب مسجد و محراب قتلگاه مسلمانانی شد که با غسل شهادت هر بامداد منزل خود را ترک می کردند.

انقلاب با تکیه بر بعد مردمی خود به تحکیم مواضع داخلی پرداخت و در نتیجه جریان ترور با گریز به خارج ایران و قرارگرفتن در کنار صدام که همان موضع طبیعی آن بود پایگاه های داخلی خود را از دست داد.

2-1- پایان یک دوران

بار حاکم بر حرکت های روشنفکرانه همان گونه که پیش از این گذشت - از دهه ی بیست به بعد بار ایدئولوژیک چپ بود و در نیمه ی نخست دهه ی پنجاه جاذبه های چپ که با موضع گیری سیاسی در برابر غرب همراه بود، موج جدیدی را ایجاد کرد.

نیروی مذهبی در جریان انقلاب به لحاظ درگیری با استبداد و مواجهه ای که با غرب داشت، ابتکار عمل را در قلمرو شعارهای روشنفکری به خود اختصاص می داد، ولی روشنفکران مذهبی و یا غیر مذهبی نیز که به موضع گیری در برابر انقلاب پرداختند، از همان شعارها استفاده می کردند و گاه ادعای نیروی مذهبی و رهبری انقلاب را در مقابله ی با غرب، دروغین و کاذب می خواندند؛ این

گروه‌ها به موازات کناره‌گیری از انقلاب و یا رویارویی با آن، در عمل بر خلاف شعارها و دیدگاه‌های ایدئولوژیک خود در کنار غرب قرار می‌گرفتند؛ به همین دلیل در دهه‌ی شصت آن دسته از جریان‌های روشنفکری که اینک با صدام هم‌سنگر شده بودند و یا در کشورهای غربی به دنبال جذب بودجه‌های سری سازمان‌های جاسوسی آن‌ها و یا جلب حمایت‌های سیاسی و تبلیغاتی آن‌ها بودند، به مرور از شعارها و دیدگاه‌های دهه‌های پیشین خود دست‌شستند و به دنبال مواضع تئوریک جدید می‌گشتند.

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و افول سیاسی مارکسیسم، سنگرهای تئوریک ایدئولوژی‌های چپ در سطح جهانی فرو ریخت و چهره‌ی عریان لیبرالیسم بدون آن که تفسیر و پوششی ایدئولوژیک بر خود بگیرد، جایگزین همه‌ی ایدئولوژی‌های غربی و بلکه خود ایدئولوژی حاکم شد و این زمینه‌ای شد تا روشنفکران ایرانی که ناهمگونی دیدگاه‌ها و شعارهای متضاد از مارکسیسم را با رفتار و عملکرد خود در دهه‌ی اخیر احساس می‌کردند، به سرعت از مواضع پیشین دست‌شسته و با اتخاذ دیدگاه‌های لیبرالیستی غربی به صراحت با شاه‌پرستان و بازماندگان استبداد استعماری هم‌خانه شوند. روشنفکری در این حرکت جدید با تخلیه‌ی بار چپ در واقع به دوره‌ی پیشین خود؛ یعنی دوران منورالفکری که دوران خوش‌بینی نسبت به غرب و حاکمیت سیاسی آن بود، بازگشت.

روشنفکرانی که از نخستین روزهای انقلاب به درگیری و ستیز با آن پرداختند و برای مقابله‌ی با آن به خارج از ایران پناه بردند، ضرورتی برای توجیه دینی رفتار خود نمی‌یافتند؛ به همین دلیل روشنفکری دینی در میان این گروه روی به افول نهاد. از سوی دیگر روشنفکرانی که در درون انقلاب باقی

ماندند و با این همه جذب معارف و مفاهیم دینی نشدند و به اصول روشنفکری خود وفادار ماندند؛ به دلیل این که در یک محیط مذهبی به سر می‌برند؛ برای آن که نفوذ خود را در جامعه ای حفظ کنند که از ذهنیت مذهبی برخوردار است، ناگزیر به توجیه دینی خود روی می‌آورند و پوشش دینی می‌گیرند؛ بنابراین روشنفکری دینی در دهه ی شصت بدون آن که موفقیت ممتاز دهه ی پنجاه را داشته باشد، در داخل ایران استمرار می‌یابد. این جریان تا هنگامی که از ذخیره ی دهه های پیشین خود استفاده می‌کرد و در برابر غرب موضع می‌گرفت با حفظ برخی از تنش‌ها، به همراهی و همکاری خود با نیروی مذهبی که در صف مقدم مقابله با غرب است، می‌توانست ادامه دهد؛ ولی با از بین رفتن این ذخیره زمینه ی همکاری نیز کاهش یافت و اصطکاکات و تنش‌های جدیدی بین نیروی مذهبی و روشنفکری پدید آمد. افول ایدئولوژی‌های چپ و زوال مارکسیسم، خلاء فکری نوینی را برای روشنفکران ایرانی پدید آورد که باید با مدل‌ها و الگوهای جدید غربی پر می‌شد و الگویی که در این فرصت به سرعت توانست جایگزین مارکس شود، کارل پوپر بود.

پوپر که طرفدار لیبرالیسم سده ی هجدهم است مدعی است که دنیای غرب بهترین و عادلانه ترین دنیایی است که بشر تاکنون به وجود آورده است، او برای دفاع از این جامعه هیچ گونه تسامحی را جایز نمی‌داند و هر نوع خشونت را تجویز می‌کند. تئوری پوپر در دفاع از غرب نقشی معادل نقش مارکسیسم برای بلوک شرق می‌تواند داشته باشد.

نخستین آشنایی جامعه ی روشنفکری ایران با پوپر به دهه ی پنجاه باز می‌گردد. در شرایطی که مارکسیسم در آغاز دهه ی پنجاه موج جدیدی را ایجاد

کرده بود، گروه‌ها و نیروهای مختلف اجتماعی هر یک به نوبه‌ی خود به گونه‌ای به مقابله با آن پرداختند.

مهندس بازرگان دو کتاب علمی بودن مارکسیسم و بررسی آرا و نظریه‌های اریک فروم را نوشت. دکتر شریعتی انسان، اسلام، مارکسیسم و مکتب‌های مغرب زمین را به نگارش درآورد. دربار نیز که مارکسیسم را در دنیای دوقطبی آن روز خطری جدی برای خود می‌دید، از طریق برخی از چهره‌های دانشگاهی به ترجمه و نشر کتاب‌هایی پرداخت که به افشای ماهیت نظامی حاکمیت‌های سوسیالیستی می‌پرداخت. دربار خطر بالقوه را در حرکت‌هایی می‌دید که به قطب سیاسی مخالف؛ یعنی مارکسیسم گرایش داشته باشند و مذهب را یک امر منزوی و قابل کنترل می‌دانست؛ به همین دلیل برای مقابله با مارکسیسم به استفاده از مذهبی کنترل شده، یا قابل کنترل رضایت داد و کتاب انسان، اسلام، مارکسیسم و مکتب‌های مغرب زمین در برخی از روزنامه‌های آن زمان با همین سیاست چاپ شد.

کتاب‌ها و آثار دیگری نیز از سوی چهره‌های مذهبی با رویکردهای مختلف در نقد مارکسیسم نوشته شد که عمیق‌ترین آن‌ها آثار شهید مطهری و درس‌های ایشان بود و این مقابله و نقد در حالی بود که مارکسیسم هم چنان از جاذبه‌ی اجتماعی چشمگیری برخوردار بود؛ از جمله کتاب‌هایی که برای مقابله با فضای اجتماعی موجود ترجمه شد، کتاب فقر تاریخی‌گری اثر پوپر بود. این کتاب، در حالی که بخش‌هایی از جریان روشنفکری مذهبی با تأثیر پذیری از فضای غالب به تفسیر مارکسیستی قرآن می‌پرداخت، در برخی از کانون‌های توحیدی مورد توجه و تدریس قرار گرفت.

استفاده از دیدگاه پوپر برای مقابله با مارکسیسم، همانند استفاده از مارکسیسم برای تفسیر و توجیه اسلام، توسط کسانی انجام شد که آشنایی کم تری نسبت به دیدگاه عقلی و فلسفی اسلامی داشتند؛ کسانی که قبل از انقلاب از کتاب فقر تاریخی گری استفاده می کردند، کم تر به لوازم و جوانب اندیشه ی او توجه داشتند و بیش تر به نقادی های او نسبت به ماتریالیسم تاریخی مارکس می پرداختند.

در آثار پوپر علاوه بر مواجهه ی با مارکسیسم، زمینه های معرفتی و سیاسی دیگری نیز جود داشت که محیط و زمینه های آن زمان اجازه و فرصت طرح برخی از آن ها را نمی داد؛ از جمله زمینه هایی که در آثار او وجود دارد عبارتند از: دیدگاه تجربی شناخت به معنای عام آن و انکار یقین، نفی هر نوع ایدئولوژی یا حاکمیت ایدئولوژیک، انکار ارزش علمی معارف دینی و نفی معرفت ناب عقلی، مقابله با هر نوع سیاست و حاکمیت دینی و سرانجام دفاع از حاکمیت سکولار و لیبرالیستی غرب به عنوان بهترین نوع حاکمیت ممکن.

مقابله ی پوپر با مارکسیسم، عنصری بود که در زمان قبل از انقلاب، توانست مورد استفاده ی بخش هایی قرار بگیرد که در برابر اوج گیری دوباره ی مارکسیسم حساسیت نشان می دادند. رویکرد تجربی و آزمون پذیر او به علم، در محیط روشنفکری قابل قبول بود، اما جنبه های ضد ایدئولوژیک و یا دفاع از حاکمیت سیاسی غرب در هیچ یک از بخش های روشنفکری که فضای کلی چپ بر آن حاکمیت داشت، قابل تحمل نبود.

بعد از انقلاب به موازات استفاده ای که از بعد ضد مارکسیستی پوپر می شد، زمینه های دیگر آثار او نیز برای روشنفکرانی که از درک و هضم حاکمیت دینی ناتوان بودند، جاذبه پیدا کرد و بدین سان بود که به تدریج پوپر در کانون

توجهات روشنفکری ایران قرار گرفت و سرانجام با افول مارکسیسم و درهم ریختن حرکت های ایدئولوژیک، به سرعت با همه ی ابعاد معرفتی و سیاسی خود، جایگزین مارکس شد.

پوپر نظیر مارکس با چند دهه تأخیر و در قالب جاذبه ها و مقتضیات اندیشه ی به جامعه ی روشنفکری ایران وارد شد؛ ولی تفاوت های عمده ای در مبادی فکری و هم چنین در شیوه ی ورود آن ها وجود دارد. مارکسیسم در هنگام ورود از نفوذ امواج سیاسی بلوک شرق استفاده کرد و با ورود خود فضای خمود و ورشکسته ی منورالفکری را به آسانی تسخیر کرد و بلوک غرب را که پیشینه ای ناخوشایند در ایران داشتند، در معرض اتهام قرار داد و با این زمینه تا پنج دهه بعد به حیات خود ادامه داد؛ ولی پوپر بر میراث فروپاشیده ی مارکسیسم وارد شد و خلاء آن را به سرعت پر کرد و با ورود خود ذهنیت روشنفکری را با کیفیتی جدید به مواضع دوران منورالفکری بازگرداند.

از دهه ی بیست به بعد کسی نمی توانست با قیافه ای روشنفکرانه؛ نظیر ملکم خان و یا وثوق الدوله به دفاع از غرب بپردازد. کسانی که حقیقتاً وابسته به غرب، یا طرفدار آن بودند، برای دوام در محیط روشنفکری به شعارهای چپ روی می آوردند. هنگامی که آل محمد کتاب غرب زدگی را در پایان دهه ی سی نوشت، به مدت سه دهه هیچ کس قدرت موضع گیری روشنفکرانه در برابر آن را نداشت؛ زیرا هر کس مسئولیت غرب را در وضعیت نابسامان کشورهای جهان سوم نادیده می انگاشت، به سرعت وابسته ی به رژیم دانسته می شد. اساتیدی که از موضع گیری در برابر غرب عدول می کردند، در محیط دانشگاهی نفوذ دانشجویی خود را از دست داده، به ساواکی بودن متهم می شدند. کسانی که در دهه ی پنجاه قصد موضع گیری در برابر مارکسیسم را

داشتند، تنها در صورتی موفقیت کسب می کردند که با پوشش از فضای سیاسی حاکم و بار ایدئولوژیک چپ را در برابر حاکمیت سیاسی غرب از دست ندهند؛ به همین دلیل موفق ترین مقابله ی روشنفکرانه با مارکسیسم در این دهه متعلق به شریعتی بود که با شعار بازگشت به خویش و دعوت به رویارویی سیاسی نسبت به غرب زمینه ی اتهام را از خود دور می کرد.

از پایان دهه ی شصت با سیطره ی پوپر بر محیط روشنفکری ایران و بازگشت به دوره ی منورالفکری همه ی سدهای فوق برداشته شد و به تدریج دفاع از غرب به صورت یکی از شاخص های روشنفکری در آمد. پرسش از چیستی و هستی غرب خطایی شد که از نگاه روشنفکران قابل اغماض نبود. پر تحرک ترین مقالات روشنفکرانه مقالاتی شد که نیش کلام آن بیش تر متوجه گذشته ی ایدئولوژیک روشنفکری و آثاری نظیر غرب زدگی باشد.

دفاع از غرب در میان روشنفکران خارج از کشور صورت سیاسی عریان تری پیدا کرد. عباراتی که در آغاز دهه ی شصت خریداری نداشت و گوینده ی آن به جنون متهم می شد، در پایان دهه به سادگی در محافل ضد انقلابی روشنفکران در حمایت از امریکا و یا صهیونیسم اظهار می شود. صهیونیسم که در دهه ی پنجاه پرداختن به آن در دستور کار روشنفکری ایران قرار گرفت، در پایان دهه ی شصت به طور کلی از دستور خارج شد.

2-2- از غرب زدگی تا تئوری های توسعه و انحطاط

با فراموشی غرب مسئله ی استعمار نیز از بحث های روشنفکری بیرون می رود و به موازات آن دو مسئله ی دیگر، یعنی توسعه و انحطاط مطرح می شود. عنوان توسعه تابلویی می شود که روشنفکران سیمای آرمانی جامعه ی خود را در آن ترسیم می کنند. در مباحث توسعه شاخص های بین المللی رشد در پیش

چشم‌سینارها، کنفرانس‌ها و نشریاتی قرار می‌گیرد که با مدیریت و یا نفوذ جریان‌های روشنفکری و با هزینه‌های دولتی شکل می‌گیرند و مشکلات فرهنگی‌ای که مانع وصول به آن شاخص‌هاست و یا شیوه‌های تعدیل یافته‌ای که راه وصول را هموار می‌کند، جست‌وجو می‌شود.

تئوری انحطاط روی دیگر مباحث توسعه است که به موازات آن در محیط‌های روشنفکری جاذبه پیدا می‌کند. آثاری که به بحث از انحطاط و زوال می‌پردازند، همه‌ی شکوفایی و رشدی که در سده‌های اخیر در زمینه‌های فلسفی، عرفانی، فقهی، اصولی و ادبی به‌طور فزاینده‌ای وجود داشته است و فرصت‌های نوینی که مذهب در واقعیت اجتماعی ایران تا صفویه و بعد از آن برای خود ایجاد کرده است، نادیده‌انگاشته می‌شود و یا آن که تکامل در انحطاط خوانده می‌شود و در واقع تاریخ ایران از سده‌ی پنجم به بعد دوران انحطاط معرفی می‌گردد و کوشش می‌شود تا رمز این انحطاط و دلیل عقب ماندگی کشف شود؛ نتیجه‌ی مشترک این کشفیات نیز از قبل قابل پیش‌بینی است. اموری مانند: سنت‌گرایی ایرانیان و فقدان روح تجدد، حضور دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی، حاکمیت سنت‌گرایی ایرانیان و فقدان روح تجدد، حضور دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی، حاکمیت دیدگاه‌های فقهی، ناآشنایی با فلسفه‌های علمی دنیای غرب، نهادینه‌نشدن علم تجربی در معنای سده‌ی نوزدهم و بیستم آن حضور استبدادهای تاریخی که صورتی دینی داشته‌اند و فقدان تساهل دینی و نبودن آزادی در معنای لیبرالیستی آن و... از دلایل عقب ماندگی به‌شمار می‌آیند.

در مباحث انحطاط سخن از همه‌ی عوامل می‌تواند باشد، از حمله‌ی مغول تا هجوم دیگر ایلات ترک، از شرایط طبیعی ایران تا زمینه‌های مختلف فرهنگی

و اعتقادی آن و تنها بخشی که فرصت بروز پیدا نمی کند، غرب و استعمار است؛ زیرا فرض بر این است که قبل از حضور غرب انحطاط تحقق یافته است و غرب؛ تنها زمینه ی توجه به آن را پدید آورده است.

جست و جو درباره ی غرب و هجوم نوینی که همه ی ذخیره های فرهنگی و دینی جامعه ی ایران را در آستانه ی یک تحول بنیادین به غارت می برد و تحقق درباره ی ارزش ها و مفاهیم عمیقی که پایمال ابعاد فرهنگی این هجوم می شود و تحلیل جریان ها و شبکه های فکری و سیاسی مختلفی که ناگزیر در شرایط اجتماعی جدید در مزبله ی این هجوم شکل می گیرد و تبیین عفونت های شدیدی که حیات یک فرهنگ و تمدن را در معرض زوال قرار می دهد و توصیف مقاومت شگفت و شکوهمندی که فرهنگ شیعی از خود بروز می دهد، نه تنها مطلوب نیست؛ بلکه به گونه ای سطحی و خام در قالب تئوری توطئه ی پوپر محکوم می گردد.

2-3- از تفسیرهای مارکسیستی دین تا توجیحات نئوکانتی

امتیاز مهم دیگری که در محیط روشنفکری ایران بین دو مقطع حضور مارکس و پوپر وجود دارد، این است که مارکس در شرایطی وارد ایران شد که منورالفکری پس از ستیزی خونین بر اریکه ی قدرت تکیه زده بود. در آن شرایط منورالفکری هیچ الزامی برای توجیه دینی خود نمی دید؛ ولی پوپر و اندیشه های نئوکانتی مشابهی که در مشایعت او حرکت می کنند در دهه ی پنجاه هنگامی وارد شدند که نوگرایی دینی به صورت یک واقعیت اجتماعی در آمده بود. قرار گرفتن پوپر در مرکز توجهات روشنفکری در دهه ی شصت نیز در شرایطی بود که مذهب در اوج اقتدار تاریخی خود، در ذهن قشر عظیمی از

جوانانی رسوخ یافته بود که ستیز با کفر را در جبهه ی نبرد نبرد با تمام هستی و وجود خود آزموده بودند.

تفسیر مارکسیستی مفاهیم دینی تنها از دهه ی چهل به بعد به صورت یک جریان اجتماعی، آن هم بر بخشی از محیط روشنفکری تحمیل شد؛ ولی ژ ناگزیر باید از اولین روزهای ورود خود پوشش دینی می گرفت و بدین سان بود که معانی و مفاهیم دینی به سرعت برای پوپریزه شدن به صف کشیده شدند. اگر دین در دو دهه ی قبل در دست جریان های روشنفکری از ابعاد سنتی خود تهی می شد و توجیهی ایدئولوژیک می یافت، اینک با لحنی ملایم و آرام از قلمرو ایدئولوژی ها رانده شد و فراتر از همه ی ایدئولوژی ها و فربه تر از همه ی تئوری ها در متن واقعیت مجهول و دست نیافتنی پوپر قرار گرفت و سپس در قالب ذهنیت ها و پیش فرض ها به صورت معرفتی در آمد که در توصیف و تبیین آن واقعیت مجهول و دست نیافتنی، به وسیله ی بشر ساخته و پرداخته می شود و با این بیان آنچه از قداست، خلوص و الهی بودن برای دین می شود ادعا کرد، مربوط به همان واقعیتی شد که تنها در آینده ی همیشگی تاریخ می تواند به معرفت برسد و آنچه همواره در ظرف معرفت فعلیت می یابد، یک پرداخت ابطال پذیری شد که بدون هیچ مزیت و امتیازی خاص در کنار دیگر سازه های ذهنی بشر قبض و بسط می یابد. خارج شدن واقعیت دین از فعلیت ادراک انسان که به منزله ی سلب هویت دینی علم نیز هست، شکاکیت ساختاری نتوکانتی را تا متن آگاهی دینی بشر وارد می سازد و حقیقت دین را به یک تجربه ی فردی و یا جمعی محدود می سازد که با آگاهی مردد و مشکوک بشری زبان می گیرد. آن تجربه ی دینی هر چه باشد، گوهر دین نامیده می شود و این زبان که در قالب علوم چند، نظیر، فقه، کلام، فلسفه و عرفان

سازمان می یابد، صدفی است که بشر بر گرد آن می تند. اگر واقعیتی مقدس و الهی به راستی وجود داشته باشد، متعلق به آن گوهر است و صدف پوسته ای ذهنی و بافته ای بشری است و بین آن گوهر و این صدف فاصله ای به امتداد تاریخ بشر است، فاصله ای که التیام آن به پایان تاریخ واگذار می شود. در این دیدگاه علوم الهی که واسطه ی انتقال سنت های مقدس دینی به آگاهی و زندگی انسانی بودند و در رأس همه، علم شریف فقه که با همه ی تحرک و پویایی، در همه ی ابعاد یقینی و ظنی خود پل این انتقال به زندگی فردی و اجتماعی انسان بود و قداست را تا رفتار اقتصادی، سیاسی و حتی زندگی زناشویی افراد می گسترانید، اینک در مقابل حوزه ی قدسی دین قرار گرفته و حجاب آن می شوند. حجابی که پس از سلب قداست الهی آن به دلیل خصلت تئوریک خود، توان ایدئولوژی شدن را نیز ندارد.

تحلیل پویری دیانت، زمینه را برای تفسیر سکولار و توجیه لیبرالیستی دین فراهم می کند. دین سکولار همان دینی است که با اعلان جدایی خود از سیاست در حقیقت به تبلیغ حاکمیت سکولار غرب می پردازد و دینی که به تفسیر لیبرالیستی رضایت می دهد، دینی است که شریعت و همه ی حقوق الهی آن را در پیشگاه الاهی حاکم بر تمدن و فرهنگ غرب، یعنی تفرعن عریان به مسلخ می برد تا با قربانی کردن آن اجازه ی زندگی و زیست در جامعه ای را پیدا کند که با حربه ی اباحت حدود الهی را پایمال می گرداند. این دین نه تنها اجتهاد، فقاقت، سنت و شریعت را از دست می دهد، بلکه به حراست و نگهبانی از حقوق طبیعی بشر که جایگزین حقوق الهی و آسمانی انسان شده است، گمارده می شود و البته مزد گماشتگی را نیز از کارگزاران امپراتوری جهانی غرب و در رأس آن از امریکا دریافت می کند. بدین ترتیب نیروی روشنفکری

در پایان دهه ی شصت، حتی در بخشی که به توجیه روشنفکرانه ی دین می پردازد، همانند دوران منورالفکری به طور آشکار در کنار نیروی سیاسی غرب قرار می گیرد؛ با این تفاوت که در این مقطع نیروی مذهبی بر خلاف صدر مشروطه حضور فعال خود را در تحولات اجتماعی حفظ کرده و به جای واگذاری اهرم های قدرت به رقیب جبهه ای نوین را در برابر دنیای غرب گشوده است.

خلاصه

امام خمینی (ره) در چهارمین روز بازگشت به ایران، مهندس بازرگان را به نخست وزیری منصوب کرد. دولت موقت جایگاه عناصر جبهه ی ملی، نهضت آزادی و روشنفکرانی شد که فاقد حساسیت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نسبت به غرب بودند و تسخیر لانه ی جاسوسی آمریکا که به بهانه ی مسافرت شاه به آن جا و حمایت آمریکا از او انجام شد، به استعفای دولت موقت انجامید.

رهبری انقلاب با اطمینان به صلابت و سلامت مسیر انقلاب، با سعه صدر تمام تا آخرین روزهای ماجرای بنی صدر در جذب او و روشنفکران همراه او کوشید. پس از عزل بنی صدر به موازات جبهه ی نظامی خارجی، جبهه ی نظامی دیگری در درون ایجاد شد. ترورهای پیاپی نیروهای برجسته انقلاب و مردم کوچه و بازار، پشت جبهه را به صف مقدم رویارویی تبدیل کرده بود.

انقلاب با تکیه بر بعد مردمی خود مواضع داخلی را تحکیم کرد و جریان ترور با گریز به خارج ایران در کنار صدام قرار گرفت.

با افول سیاسی مارکسیسم، روشنفکری با تخلیه ی بار چپ به دوره ی پیشین خود؛ یعنی دوران منورالفکری که دوران خوش بینی به غرب و حاکمیت سیاسی آن بود، بازگشت.

الگویی که به سرعت توانست جایگزین کارل ماکس شود، کارل پوپر بود. تئوری پوپر در دفاع از غرب نقشی معادل مارکسیسم برای بلوک شرق می توانست داشته باشد. نخستین آشنایی جامعه‌ی روشنفکری ایران با پوپر به دهه‌ی پنجاه باز می‌گردد. در آثار پوپر علاوه بر مواجهه‌ی با مارکسیسم، زمینه‌های معرفتی و سیاسی دیگری نیز وجود داشت که محیط و زمینه‌های سیاسی روشنفکری آن زمان اجازه و فرصت طرح برخی از آن‌ها را نمی‌داد. بعد از انقلاب به موازات استفاده‌ای که از بعد ضد مارکسیستی پوپر می‌شد، زمینه‌های دیگر آثار او نیز برای روشنفکرانی که از درک و هضم حاکمیت دینی ناتوان بودند، جاذبه پیدا کرد. از پایان دهه‌ی شصت با سیطره‌ی پوپر بر محیط روشنفکری ایران و بازگشت به دوره‌ی منورالفکری به تدریج دفاع از غرب به صورت یکی از شاخص‌های روشنفکری در آمد. با فراموشی غرب مسئله‌ی استعمار نیز از بحث‌های روشنفکری بیرون رفت و به موازات آن مسئله‌ی دیگری؛ یعنی توسعه و انحطاط مطرح شد. تئوری انحطاط روی دیگر مباحث توسعه است و آثاری که به بحث از انحطاط و زوال می‌پردازد، همه‌ی شکوفایی و رشدی که در سده‌های اخیر در زمینه‌های فلسفی، عرفانی، فقهی، اصولی و ادبی به صورت فزاینده‌ای وجود داشته است و فرصت‌های نوینی که مذهب در واقعیت اجتماعی ایران تا صفویه و بعد از آن برای خود ایجاد کرده است، نادیده انگاشته می‌شود و جست و جوی درباره‌ی غرب و هجوم نوینی که همه‌ی ذخیره‌های فرهنگی و دینی جامعه‌ی ایران را در آستانه‌ی یک تحول بنیادین به غارت می‌برد، به گونه‌ای سطحی و خام در قالب تئوری توطئه‌ی پوپر محکوم می‌شود.

تفسیر مارکسیستی مفاهیم دینی، تنها از دهه ی چهل به بعد به صورت یک جریان اجتماعی بر بخشی از محیط روشنفکری تحمیل شد؛ ولی پوپر ناگزیر باید از اولین روزهای ورود خود پوشش دینی می گرفت و بدین سان بود که معانی و مفاهیم دینی به سرعت برای پوپریزه شدن به صف کشیده شدند.

3. انقلاب و نیروی مذهبی

3-1- سازمان های اداری و نهادهای سیاسی و قضایی

نیروی مذهبی در جریان انقلاب بر مشکلاتی که در دهه ی پنجاه در مقابله با استبداد و حرکت های تجدد طلبانه ی دینی داشت فائق آمد؛ به این معنا که استبداد را در هم شکست و علاوه بر آن با جاذبه های اجتماعی نوینی که ایجاد کرد، حرکت های روشنفکرانه را تحت الشعاع قرار داد. انقلاب برای نیروی مذهبی فتح و نصرتی الهی بود که به مصداق آیه ی اذا جاء نصر الله و الفتح. و راءیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا اقبال اجتماعی عظیمی را به سوی دیانت به دنبال آورد.

با پیروزی انقلاب فوج های مختلفی از اسلام پوشش گرفتند و گروه هایی نیز که به موضع گیری و عناد در برابر مذهب ادامه می دادند، منزوی شدند و نیروی مذهبی به شرحی که گذشت ابتکار عمل را در ستیز با غرب به دست گرفت و حرکت های روشنفکری را از این جهت ناگزیر در موضعی انفعالی قرار داد.

نهاد سیاسی استبداد گرچه مانع جدی حاکمیت مذهب بود و مذهب در طی دو دهه ی چهل و پنجاه مقابله با آن را در دستور کار خود قرار داده بود، ولی استقرار اجتماعی مذهب نیازمند حضور در سازمان ها و نهادهایی بود که در طول دوران حاکمیت نظام های استبدادی ایل و یا نظام استبدادی استعمار شکل

گرفته بودند و این ضرورتی بود که پس از فروپاشی استبداد به طور جدی احساس شد.

استبداد در طول حاکمیت خود نهادهای حقوقی، نظامی، اقتصادی، آموزشی، فرهنگی و هم چنین نظام بوروکراتیک خاصی را شکل داد. بوروکراسی موجود در نهادهای مختلف دولتی، مانند اغلب بوروکراسی های کشورهای جهان سوم بدون آن که زمینه و مبانی فرهنگ غربی را داشته باشد، به تقلید از کشورهای غربی پدید آمده بود. در مرکز این بوروکراسی، الیگارشی و اشرافیت پیشین در پوشش استعماری جدید و با مدیریت دربار و سازمان های ماسونی قرار داشت و در بدنه ی آن بخشی از قشرهای وسیع شهری که نه به طور کامل جذب فرهنگ دنیوی و سکولار غرب شده اند و نه از پیشینه ی فرهنگی جامعه ی خود کاملاً بریده اند. تذبذب فرهنگی در این بوروکراسی کاملاً دولتی، ضمن آن که مانع کار آمد شدن به سبک غربی می گردد؛ زمینه ی شیوع انواع آسیب های اداری و فسادهای مدیریتی را پدید می آورد.

بعد از شکست قدرت سیاسی استبداد، مذهب باید نهاد سیاسی خود را مستقر می کرد و تکلیف خود را با دیگر نهادها و با بوروکراسی موجود در آن ها مشخص می کرد.

تشیع در بعد از انقلاب می بایست اولین آزمون تاریخی را در استقرار نهاد سیاسی خود بدهد و موفقیت عملی در این آزمون مرهون کار نظری پی گیری بود که در فقه سیاسی تشیع خصوصاً از صفویه به بعد و بالاخص در دوران قاجار و پس از آن انجام شده بود. تا قبل از صفویه تشیع بیش تر به نفی مشروعیت حاکمیت های موجود نظر می داد و بیش از این نیز، مسئله ای نبود که نیاز به طرح و پاسخ آن احساس شود؛ ولی بعد از صفویه موقعیت اجتماعی

تشیع به گونه ای شد که زمینه ی حضور فعال سیاسی این نیرو فراهم آمد و به همین دلیل پاسخ به ابعاد اثباتی ولایت دینی در عصر غیبت به صورت یک مسئله و نیاز اجتماعی در آمد.

فقه های شیعه برای پاسخ گویی به این پرسش به استنباط از منابع و متون دینی شیعه پرداختند و در مسیر این استنباطات بود که صاحب جواهر ضمن ادعای اجماع محصل⁽²¹³⁾ بر اصل ولایت فقیه اعلام داشت: کسی که عموم ولایت فقیه را باور نداشته باشد طعم فقه را استشمام نکرده است.⁽²¹⁴⁾ فقهی که مشتمل بر حدود دیانت و احکام سیاسی و اجتماعی فراوان بود، چگونه می توانست نسبت به مسئله ی ولایت که قوام احکام بر آن بود، بی نظر باشد؟

جنبش تنباکو اولین نشانه ی نهادینه شدن مسئله ی ولایت در سطح گسترده بود و در مشروطه با آن که شرایط سیاسی ایران، اجازه ی تعقیب عملی ولایت فقیه را به مرجعیت شیعه نداد؛ ولی طرح نظری آن را به صورت مشغولیت جدی فقهای شیعه در آورد و در دو دهه ی چهل و پنجاه امام خمینی (ره) آن را در صدر شعارهای سیاسی جامعه قرار داد. بداهت فقهی ولایت فقیه و موقعیت اجتماعی مذهب در انقلاب موجب شد تا نیروی مذهبی در نخستین روزهای پیروزی با تشکیل مجلس خبرگان و تدوین قانون اساسی، ولایت فقیه را به صورت یک نهاد سیاسی رسمیت ببخشد.

نیروی مذهبی در تحکیم نهادهای حقوقی و قضایی جامعه نیز مشکلی چندان نداشت. غنای فقه شیعی در مسائل حقوقی و نفوذ این فقه در قانون مدنی پس از مشروطه و حضور زنده ی آن در متن تعالیم حوزوی و در عرف اجتماعی مردم ایران از جمله عواملی بود که رسمیت بخشیدن آن را بعد از انقلاب به سهولت ممکن می ساخت.

قدرت اجتماعی فقه الهی شیعه، پیروزی آن را بر همه ی مشکلاتی که از ناحیه ی حقوق دنیوی و لائیک دنیای غرب و سازمان های جهانی آن می توانست تحمیل شود، تضمین کرد.

برخی از عناصر جبهه ی ملی که در هنگام تدوین قانون اساسی، مانند صدر مشروطه به مخالفت با برخی از احکام قضایی اسلام، مثل حکم قصاص برخاستند، همه ی توان و حیثیت اجتماعی خود را از دست دادند چندان که با این مخالفت زندگی سیاسی آن ها نیز به پایان رسید.

فقه شیعی و در سطح گسترده تر فقه اسلامی در تداوم تحرک اجتماعی خود، با حکم به ارتداد سلمان رشدی و با تشکیل برخی مجامع رسمی کشورهای اسلامی درباره ی حقوق اسلامی توانست حضور خود را در سطح حقوق بین الملل به عنوان یک واقعیت اجتماعی تثبیت کند.

تداوم اجتهاد و وجود عقل در کنار نقل در متن منابع اجتهاد شیعی، علاوه بر آن که عقل را در دامن علم دینی نه رویاروی با آن قرار می دهد، آمادگی لازم را برای فقه شیعی جهت پاسخ گویی به حوادث و زمینه های اجتماعی پس از انقلاب پدید می آورد و حضور احکام ثانویه در کنار احکام اولیه و هم چنین وجود احکام حکومتی در متن احکام اولیه قدرت انعطاف و واقع بینی بی نظیری را در بخش حقوقی جامعه ی دینی به وجود می آورد. این واقع بینی و انعطاف به گونه ای است که ضمن سریان قداست دینی به احکام جزئی و متغیر، حریم دیگر احکام را حفظ می کند و در شرایط نابهنجار همراه با در نظر گرفتن ضرورت های اجتماعی و رعایت آن ها، الگوهای آرمانی دینی را در خاطر و نگاه مردم و مجریان حفظ می کند.

انقلاب برای نخستین بار زمینه‌ی بهره‌وری از برخی از احکام اجتماعی و یا حکومتی اسلام را فراهم آورد و نیروی مذهبی در شرایط بعد از انقلاب باید از این امکانات استفاده می‌کرد. به کارگیری امکانات حقوقی و قانونی مزبور نیاز به ذهنیت مساعد و آماده‌ی اجتماع و در برخی موارد نیاز به نیروی انسانی ورزیده داشت؛ احکامی که برای نخستین بار کاربرد اجتماعی یافت و در نتیجه به طور گسترده طرح و اجرا می‌شد، مانند برخی از احکام ثانویه، یا احکام حکومتی به تدریج ذهنیت مناسب را در میان اندیشمندان حوزوی و دیگر اقشار جامعه پیدا کردند. کمی نیروی انسانی مشکل جدی دستگاه قضایی برای اجرای فقه شیعی بود و این مشکل را به طور موقت، وجود برخی از مجتهدان در دستگاه قضایی با استفاده از احکام ثانوی حل می‌کرد. و حل بنیادین آن نیاز به برنامه‌ریزی حوزه‌های علمیه برای تربیت مجتهدانی داشت که نیاز اولی دستگاه قضایی را تأمین کند.

3-2- نهادهای نظامی و اقتصادی

مذهب در بازسازی و تکوین نهاد نظامی نیز گام‌های موفق‌تری را پس از انقلاب برداشت. استبداد بعد از مشروطه با آن که کودتای نظامی 1299 به قدرت رسید و با کودتای مرداد 1332 تداوم یافت و قدرت خود را نیز همواره با اتکا به نیروی نظامی حفظ می‌کرد، در جریان انقلاب به ناتوانی خود در استفاده از این نهاد برای مقابله با حرکت مذهبی پی‌برد و با شکست کودتای نوژه آخرین امیدها نیز بر باد رفت. نیروی مذهبی در بعد از انقلاب، به ویژه در مدت هشت سال دفاع مقدس به شرحی که پیش از این گذشت نهاد نظامی نوینی را متناسب با آرمان‌های دینی مستقر ساخت.

مذهب در بعد از انقلاب نسبت به زمینه ها و نهادهای اقتصادی نیز نمی توانست بی تفاوت باشد. اقتصاد استعماری کشورهای جهان سوم به صورت یک نهاد مستقل و بنیادین در کنار و یا در طول دیگر نهادهای سیاسی و یا فرهنگی جامعه عمل نمی کند، بلکه به دلیل آمیختگی شدیدی که با سیاست استعماری دارد و با حمایتی که این سیاست از آن می کند، در جهت تأمین مواد خام و بازار مصرف برای اقتصاد غرب عمل می کند و این اقتصاد در ایران بدون آن که از پیشینه ی تاریخی و ذهنی برخوردار باشد، بیش تر بر محور دربار و اشرافیت نوینی شکل گرفت که با جذب اشرافیت پیشین در قلمرو سیاست استعماری عمل می کرد؛ به همین دلیل با هجوم به نهاد سیاسی استبداد، ارکان اقتصادی جامعه نیز در هم ریخت. ارکان اقتصادی جامعه قبل از انقلاب در حالی آسیب دید که آثار تشنج آفرین دلارهای نفتی دهه ی پنجاه در حال بروز بود. وجود نفت در منابع زیر زمینی ایران موقعیت اقتصادی ممتازی را برای آن در دهه ی پنجاه پدید آورده بود و دلارهای نفتی در رقابت با بقایای اقتصاد کشاورزی نقطه ی عطفی را در مهاجرت به سوی جاذبه های مصرفی شهر ایجاد کرد و تنگناهای اقتصادی این جریان به طور طبیعی در پایان دهه و در دهه ی بعد، یعنی از انقلاب به بعد آشکار شد. بنابراین انقلاب در هنگام هجوم به ارکان سیاسی اقتصاد یاد شده وارث معضلات آن نیز بود.

نهادهای اقتصادی جدیدی که شکل می گرفت باید ضمن تأمین نیازهای اقتصادی جامعه و رعایت توقعات و ظرفیت های موجود، در جهت پی نهادن یک اقتصاد مستقل ملی، در چهارچوب آرمان های دینی عمل می کرد. زندگی مصرفی دهه ی پنجاه نیازهای اقتصادی خاصی را برای جامعه تحمیل کرده بود و حاکمیت تجارت و سرمایه داری وابسته، توان و ظرفیت های محدودی را

برای اقتصادی که قصد استقلال داشت باقی گذاشته بود. جنگ تحمیلی نیز پدیده ای بود که گرچه به تناسب امواج فرهنگی خود از شدت مصرف زدگی می کاست؛ ولی همه ی امکانات اقتصادی را به سوی جبهه ها گسیل می داشت و این پدیده زمینه ی استفاده از امکانات را جهت بازسازی اقتصادی از بین می برد.

سامان بخشیدن به حرکت های کلان اقتصادی، مستلزم کاربرد احکام حکومتی در حد گسترده بود و استفاده از این احکام نیز با ذهنیت مذهبی جامعه که همه ی گذشته ی خود را با محرومیت از احکام حکومتی سپری کرده بود، سازگاری کامل نداشت و در برخی موارد حساسیت های مذهبی را ایجاد می کرد و عملکرد بخشی از مدیران و کارگزاران اقتصادی جامعه نیز بر این حساسیت می افزود؛ زیرا ذهنیت این بخش تحت تأثیر فضای حاکم بر روشنفکری، از الگوهای چپ الهام می گرفت و مدل های کلان اقتصادی اسلام، نظیر عدالت اجتماعی، قسط، خارج کردن مال از دایره ی دوران بین اغنیا و هدایت آن در جهت تأمین اجتماعی اقشار مختلف و مبارزه با فقر و مانند آن که در بستر احکام حکومتی و جهت گیری های اقتصادی حاصل می شود، مدل هایی بودند که توسط برخی از کارگزاران مطابق الگوهای اقتصادی چپ تفسیر می شدند؛ چندان که در برخی موارد احکام اقتصادی اسلام درباره ی مالکیت و مانند آن مورد تعرض قرار گرفته می شد و یا آیاتی که به مشروعیت مالکیت تصریح می کردند در شمار آیات منسوخ خوانده می شدند. رواج این ذهنیت به حساسیت نیروی مذهبی می افزود و آن ها را به تعقیب رفتار اقتصادی دولت و گاه نیز به نوشتن کتاب هایی در اثبات اصل مالکیت وا می داشت. (215)

پایان پذیرفتن جنگ و به دنبال آن فروپاشیدن قدرت سیاسی مارکسیسم، دوران سازندگی را با افول جاذبه های چپ از فضای ذهنی روشنفکران قرین ساخت و بدین ترتیب زمینه ی تأثیر پذیری برخی از کارگزاران اجرایی از الگوهای غربی توسعه و رشد جایگزین زمینه های پیشین شد و در نتیجه خطر چپ گرایی در سیاست های اقتصادی به راست گرایی تبدیل شد.

پس از جنگ اولین فرصت ها برای شکل دادن و جهت بخشیدن به نهادهای اقتصادی به وجود آمد و پدید آمدن جمهوری های آسیای مرکزی و هم چنین رقابت قطب های جدید اقتصادی آمریکا و اروپا، امکانات تازه ای را برای مقابله با فشارهای خارجی فراهم ساخت. نخستین گام های بازسازی با تنگناهایی که برای هزینه های جاری عمرانی ایجاد می کند، نتایج درخشانی را برای پی نهادن یک اقتصاد مستقل به دنبال می آورد و این اقتصاد نوپا با افق های روشنی که در پیش دارد و با همه ی مزیت هایی که نسبت به اقتصاد کشورهای همسایه دارد تا رسیدن به مقصد هم چنان راهی ناهموار را باید طی کند، راهی که برخی از موانع آن به زمینه های فرهنگی عاملان و کارگزاران اقتصادی و به مشکلات نظام اداری مربوط به آن بازگشت می کند.

3-3- نهادها و سازمان های رسمی علمی

نهادهای فرهنگی که به امور هنری، ادبی و علمی می پردازند از حساس ترین بخش های اجتماعی است. تا قبل از مشروطه علم به طور کامل هویتی دینی داشت و دانش در همه ی مراتب تجربی و متافیزیکی آن با دیانت سازگار بود. هنر و ادبیات نیز صحنه ی حضور دین بود و هر کتاب علمی لااقل با نام خدا آغاز می شد و با یاد او پایان می پذیرفت. قرآن، عرفان و اخلاق صدر نشین آثار ادبی ایران بود و توحید پیام مشترک بخش های مختلف هنر بود.

استبداد ایل و عشیره همان گونه که با اتکا به قدرت و زور، فرصت شکوفایی رشد و گفت و گوهای علمی را هر چند گاه یک بار از بین می برد، ادبیات و هنر را نیز در خدمت مطامع خود به اسارت می گرفت و در مجالس لهو و لعب همراه با غلامان و کنیزان به دلچک بازی و مطربی می گماشت. مطربی و مدیحه سرایی در مجالس لهو همواره در شرم اسارت به به سر می برد و توبه و عاقبت به خیری آرزوی همه ی کسانی بود که چون سنایی به آزادگی و حریت از غیر خدا دل می بستند و از مشروطه به بعد در مجالس لهو و لعب اعیان و اشراف، نوعی مطربی بدون آزر و بی شرم پدید آمد، این مطربی ریشه در ادب و هنر دینی ندارد و احساس مسارقت و اسارت نمی کند. موسیقی، شعر، صورت پردازی و آرایش آن از بنیاد غیر دینی است و به همین دلیل در حالی که بی پروا خود را نفس و متن هنر و ادبیات می داند، مبارزه با دین را جزئی از رسالت خود می شمارد. این معنا از ادبیات و هنر از آشنایی ایرانیان با پایین ترین مراتب ادبی غرب؛ مانند ادبیات ژورنالیستی ماورای قفقاز آغاز می شود و تا تئاترها و نمایشنامه هایی که برای حمایت از جمهوری رضاخانی اجرا می شود، تداوم پیدا می کند و از آن پس بدون آن که در متن فرهنگ واقعی و یا آرمانی جامعه راه یابد، با حمایت استبداد استعماری سازمان های رسمی ادبی و هنری را تسخیر می کند و بدین ترتیب ادب و هنر دینی بیرون از سازمان های رسمی و در رقابت با آنان به حیات و زندگی خود ادامه می دهد.

علم نیز از سرنوشتی مشابه با هنر برخوردار است. تا قبل از مشروطه علم هویتی دینی دارد و حساسیت و تجربیات همه ی علم نیستند؛ بلکه در کنار بدیهیات اولیه و غیر اولیه، فطریات، حدسیات و متواترات هستند. حسیات و تجربیات که مواد برخی از دانش ها را تشکیل می دهند، از طریق ارتباط با

برخی قضایای عقلی هویتی عقلی پیدا می کنند و به وساطت عقل همراه با دیگر علوم، با فلسفه و متافیزیکی الهی و دینی پیوند می خورند.

از مشروطه به بعد نوعی از علوم حسی و تجربی که متافیزیکی غیر دینی و غیر عقلی دارند، به گونه ای تقلیدی و با صرف نظر از فلسفه هایی که متافیزیک آن ها را تأمین می کنند؛ وارد می شوند و پس از آن که این علوم سازمان های رسمی آموزش و پرورش را تصرف کردند، به تدریج مبادی متافیزیک خود را در قالب علوم انسانی به گونه ای غیر نقادانه وارد ساختند. در شرایط فرهنگی فوق، سطوح پایین علوم پیشین و دانش هایی که از حسیات و تجربیات بهره می بردند، به جای آن که در گفت و شنود با دانش های نوین غربی رشد و تحول پیدا کنند به سرعت راه افول پیمودند؛ مانند ریاضیات، هیئت، طب، سطوح بنیادین آن که عبارت از علوم عقلی و فلسفی و یا دانش های عملی دینی بود، در خارج از قلمرو سازمان های رسمی دولتی و تنها با حمایت نهاد مذهبی جامعه در محدوده ی حوزه های دینی به حیات خود ادامه داد.

نیروی مذهبی توانست ذخایر فلسفی و عرفانی تشیع را از طریق آموزش های محدود و عمیق حوزوی حفظ کند. علوم عملی دینی، یعنی فقه و اصول در تمام این مدت با همه ی فشاری که از ناحیه ی استبداد استعماری بر آن وارد می آمد، نه تنها در حوزه های علمی تداوم یافت بلکه به پیشرفت های شگرفی نیز نائل آمد.

تداوم علوم دینی در کنار علومی که سازمان های رسمی تعلیم و تعلم تدریس می شد، علاوه بر آن که زمینه ی بقای مذهب و مقاومت آن را در برابر نظام اجتماعی تا پیروزی انقلاب فراهم آورد، جامعه ی ایران را در بعد از

انقلاب در برابر دو دسته از مراکز تربیتی و علمی قرار داد؛ یکی همان سازمان های رسمی دولتی و دیگری سازمان های حوزوی و غیر رسمی بود.

سازمان های رسمی علم نهادی را تشکیل دادند که با تأثیر از معنای سده ی نوزدهمی علم پدید آمده بود و در جهت تغییر ذهنیت و عینیت جامعه ی سنتی و یا دینی ایران هم سو با اقتصاد و استبداد استعماری عمل می کرد. علوم پایه و تجربی در این سازمان ها نیازهای کاربردی نظام را در حدی که صنعت مونتاژ و تجارت وابسته، نیازمند آن است، تأمین می کرد و علوم انسانی به تخریب ذهنیت دینی و سنتی جامعه می پرداخت.

تعلیم و تربیت حوزوی یک نهاد علمی است که نخبگان سیاسی نیروی مذهبی، فقیهان، حکما و فیلسوفان را پرورش می دهد و بنیادی ترین سرویس ها را به نهادهای قضایی و سیاسی جامعه ی دینی ارائه می دهد.

نیروی مذهبی از هنگام تأثیر غرب در نهادهای اجتماعی ایران، آن گونه که در برابر مسائل سیاسی، حقوقی، اقتصادی، و یا نظامی به موضع گیری پرداخت، در برابر مسائل علمی واکنش نشان نداد.

اولین آموزه های علمی غرب که ایرانیان با آن آشنا شدند، علوم طبیعی و تجربی بود؛ دارالفنون اولین مؤسسه ی رسمی دولتی بود که بیش تر به منظور تدریس این علوم ساخته شد. نیروی مذهبی با آن که در برابر رفتار سیاسی و قراردادهای اقتصادی دولتمردان قاجار حساسیت نشان می داد، در برابر این رفتار و هم چنین در برابر امیرکبیر که بنیان گذار آن بود حساسیتی نشان نداد؛ دلیل مسئله این بود که دارالفنون با نام آموزش و ترویج علم شکل گرفت و لفظ علم در فرهنگ دینی از قداستی برخوردار بود که مانع از موضع گیری در برابر آن می شد. بعد از تأسیس دارالفنون حساسیت هایی که نیروی مذهبی نسبت به

آن نشان داد، ناظر به وضعیت اخلاقی و فسادهای جنسی و انحرافات دیگری بود که در محیط دارالفنون رواج داشت و به موازات این حساسیت برخی از افراد متدین به دنبال تأسیس مدارس مشابهی برآمدند که در کنار آموزش علوم فرهنگی، تربیت دینی نیز در آن ها وجود داشته باشد. این گروه نسبت به ابعاد متافیزیکی و مبانی تئوریک و فلسفی دانش هایی که تعلیم می دادند، بیگانه بودند. با ورود علوم انسانی و ترویج فلسفه های غربی حساسیت های مذهبی نیز نسبت به آنچه که علم نامیده می شد، کم و بیش شکل گرفت.

بعد از انقلاب علی رغم توجهی که نسبت به بنیادهای غیردینی علوم کلاسیک و دانشگاهی وجود داشت، حادثترین مسئله مربوط به ابعاد اجتماعی و سیاسی آن بود. استبداد استعماری دانشگاه را در جهت نیازهای فرهنگی خود سازمان داده بود و مهره های فرهنگی نظام استعماری، که زمینه ی ذهنی حضور غرب را آماده می کردند، در تار و پود هیئت های علمی و خصوصا در رشته هایی، نظیر ادبیات، حقوق و دیگر علوم انسانی حضور داشتند.

امواج سیاسی انقلاب گرچه حیثیت اجتماعی عناصری را که حضور سیاسی آشکار داشتند، خدشه دار ساخت؛ ولی تداوم ساختار ذهنی و علمی دانشگاه بستر اجتماعی مناسبی را برای سنگرسازی و مقاومت نیروهای رقیب فراهم ساخت. قدرت های خارجی و هم چنین گروه های روشنفکر داخلی، دانشگاه را محیط مناسبی برای یارگیری و سازماندهی نیروهای مورد نیاز خود می دانستند. نیروی مذهبی نیز با آن که نهاد حوزوی تعلیم و تربیت را در اختیار داشت، از دانشگاه بی نیاز بود؛ زیرا حوزه های علمی با آن که در عرض سازمان های رسمی دانشگاهی و مستقل از آن ها به حیات خود ادامه داده بودند، اولاً فاقد سازماندهی گسترده بودند و تنها بخشی از نیروی انسانی را می

توانستند پوشش دهند؛ ثانياً در برگيرنده‌ی دانش‌های مورد نیاز جامعه و خصوصاً دانش‌های تجربی نبودند. نیروی مذهبی نمی‌توانست سازمان‌های وسیع آموزشی را که بخش عظیمی از نیروی انسانی جامعه را به خود مشغول داشته بود نادیده انگارد؛ علاوه بر این باید از امکانات گسترده‌ی موجود برای تربیت نیروی انسانی متخصص و تأمین بازار کار استفاده می‌کرد.

تا قبل از انقلاب مذهب به دلیل این که مسئولیت اداره‌ی جامعه را بر عهده نداشت، از سازماندهی نسبت به ابعاد کاربردی دانشگاهی فارغ بود و تنها به انتقاد و بازگو کردن کاستی‌های آن بسنده می‌کرد؛ ولی اینک باید در جهت بازسازی و جذب سازمان‌های آموزشی موجود و تأسیس سازمان‌های رسمی مطلوب اقدام می‌کرد. نیروی مذهبی در اقدام فعال خود باید هم به کنترل زمینه‌های نفوذ نیروهای رقیب می‌پرداخت و هم امکانات موجود را برای تکوین یک نهاد علمی مطلوب بسیج می‌کرد؛ البته اگر سازمان‌های آموزشی موجود همراه با محتوای علمی آن‌ها به صورت یک نهاد علمی مطلوب، در می‌آمد زمینه‌های نفوذ نیز مسدود می‌شد؛ ولی نیروی مذهبی نمی‌توانست مقابله با نیروهای رقیب و توابع اجتماعی و سیاسی آن را تا تغییر ساختاری علوم دانشگاهی به تأخیر اندازد؛ زیرا این تغییر به دلیل خصلت علمی و فرهنگی خود، بطئی و زمانمند است و نفوذ نیروهای رقیب و خصوصاً جریان‌های روشنفکری، توابع سیاسی حاد و غیر قابل تحملی را در کوتاه مدت به دنبال می‌آورد.

نهاد آموزشی نظام پیشین و خصوصاً محیط دانشگاهی در ابعاد غیر سیاسی خود در قیاس با نهادهای سیاسی و نظامی کم‌ترین تغییر را در جریان انقلاب پذیرفت و بقایای عظیم آن میراثی شد که هر یک از گروه‌های رقیب برای سازماندهی مجدد خود چشم طمع به آن داشتند و سهم خود را از آن طلب می‌

کردند. قدرت های خارجی برخی از عناصر برجسته ی آن را جذب کردند و گروه های روشنفکر نیز هر یک به قصد یارگیری به آن هجوم آوردند. سالم ترین و مطمئن ترین بخش از نیروهای انسانی دانشگاهی، دانشجویان بودند که از متن انقلاب و فرهنگ دینی جامعه به آن وارد می شدند و این بخش نیز با قرار گرفتن در معرض آموزش های کلاسیک که عنوان علمی بودن را در انحصار خود داشتند زمینه ی تأثیر پذیری از تبلیغات گروه های مختلف سیاسی را پیدا می کردند. این گروه ها که همه ی آن ها در ادعای ایدئولوژی علمی داشتن یکسان بودند، در روزهای نخستین انقلاب محیطهای دانشگاهی را به صورت واحدهای فعال جذب نیرو برای اعزام به مناطق نظامی درآوردند؛ بدین ترتیب دانشگاه که هر جمعه با انبوه نمازگزاران به وحدانیت خداوند گواهی می داد، در طی هفته با رجعت به پیشینه ی ذهنی خود در معرض هجوم سیاسی نیروهای رقیب قرار می گرفت.

3-4- علم دینی و علم غیر دینی

دو سال تعطیلی دانشگاه توسط دانشجویان مسلمان که با توان سیاسی و حمایت امواج مردمی انقلاب انجام شد، حرکتی در جهت پی ریزی نهاد دینی علم و برنامه ریزی برای رشته های مختلف و تبیین خط و مشی فرهنگی آینده ی دانشگاه ها بر اساس فرهنگ اسلامی و... بود، ولی مدت دو سال فرصتی نبود که این مهم به انجام رسد. رسیدن به آرمان های یاد شده فرصتی به مراتب افزون تر از آن می طلبید، فرصتی که در یک فضای اجتماعی و سیاسی مستقل، به دور از فشارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی نیروهای رقیب، امکان گفت و گو، انتخاب، جوشش و خلاقیت را برای فرهنگ اسلامی پدید آورد.

تعطیلی دانشگاه در روزهای نخست انقلاب، زمینه‌ی برخی از حرکت‌های سیاسی را، نظیر حرکتی که در اندونزی توسط بچه‌های برکلی انجام شده بود، خشکاند و انقلاب توانست با استفاده از این حرکت تعدادی عناصر مسلمان را به بدنه‌ی دانشگاه تزریق کند. افراد و عناصر مسلمان از قبل نیز در دانشگاه‌ها حضور داشتند و حضور آن‌ها مستلزم دینی شدن این نهاد علمی نبود؛ زیرا وجود عناصر مسلمان گرچه شرط لازم برای دینی شدن یک نهاد است؛ ولی هرگز شرط کافی نیست.

دینی بودن یک علم مبتنی بر ساختار درونی آن است و تا زمانی که علم هویتی غیر دینی داشته باشد و به صورت آشکار و یا پنهان از متافیزیک و یا اصول موضوعه‌ی کفرآمیز و لائیک برخوردار باشد، یک نهاد آموزشی غیر دینی را پدید می‌آورد.

مواجهه‌ی فرد مسلمان با علم غیر دینی اگر به گفت و گوی، محاجه و جدال احسن ختم نشود، به تکوین عنصری چند شخصیتی منجر خواهد شد که فاقد هویت واحد و عاری از انسجام می‌باشد و قابل انتقال نیست؛ زیرا فردی که مبادی معرفتی حس‌گرایانه و تعریف پوزیتویستی علم را می‌پذیرد و یا آن‌که به تدریس آن می‌پردازد، تنها در صورتی می‌تواند عواطف دینی خود را که از تربیت در فرهنگ قبلی فرا گرفته است، حفظ کند که از تاءمل در لوازم معرفتی خود بازماند و یا آن‌که ابعاد ناهمگون و متضادی را در شخصیتی غیر متعادل و متزلزل حفظ کند و اگر هم آن بلاهت و سادگی و یا این شخصیت چندگانه در زندگی او تداوم یابد، برای دیگرانی که فاقد زمینه‌های مذهبی نخستین می‌باشند و یا دارای شخصیتی منسجم هستند قابل تحمل نیست؛ به همین دلیل لوازم منطقی آن معرفت دیر یا زود، آثار و توابع اجتماعی خود را به دنبال می‌

آورد، بنابراین ورود یا تزریق افراد مسلمان به نهاد و سازمان های آموزشی نظام پیشین که کانال انتقال آموزش های غربی بودند، مشکل جامعه ی دینی بعد از انقلاب را حل نمی کرد، این مسئله در علوم پایه و تجربی که بیش تر کاربرد عملی دارند و در غفلت از مبادی متافیزیک خود به سر می برند، مسئله ی حادی را ایجاد نمی کند؛ ولی در علوم انسانی که شناسنامه ی علوم تجربی را ترسیم می کند، مسائل و توابع تندی را به دنبال می آورد.

راه حل مسئله در طی مسیری بود که متروک مانده بود، نظام آموزشی جامعه ی ایران تا قبل از مشروطه، نظامی دینی و نظام دانشگاهی حاصل استمرار آن نبود. نظام دانشگاهی از آغاز با حمایت عوامل سیاسی، اقتصادی و روانی به عنوان یک نظام رقیب وارد جامعه ی ایران شد و این ورود صورتی واژگونه داشت؛ زیرا با اصول و بنیادهای فکری و فلسفی خود وارد نشد، بلکه ابتدا فروع و لوازم مادی و طبیعی خود را تحمیل کرد و از آن پس با چند دهه تأخیر چهره ناقصی از مبانی فلسفی آن به فرهنگ مکتوب جامعه وارد شد؛ از این رو نظام حوزوی همانند حاملان این مهمان ناخوانده، از شناخت هویت و حقیقت آن و در نتیجه از گفت و گوهای نقادانه و گزینش نسبت به آن بازماند. راهی که باید طی می شد، در واقع مواجهه با مبانی فکری غرب توسط کسانی بود که با مبانی دینی و علوم نظری اسلامی، نظیر کلام، فلسفه، عرفان مابنوی بودند؛ زیرا این گروه قدرت گزینش، انتخاب و بازسازی را دارا بودند و مانع اصلی برای این مسیر، حاکمیت استبداد ایل و عشیره و دورماندن مذهب و مرجعیت شیعه از حوزه ی تدبیر سیاسی و ضعف باور و ایمان دینی در رجال سیاسی بود.

استبداد قاجار به دلیل ضعف و ناتوانی ذاتی خود، مجرای نفوذ و ورود جریان های منورالفکری و حاکمیت استبداد استعماری بعد از مشروطه شد.

مذهب که در آستانه ی پیروزی بر استبداد پیشین بود، در مقابله با حاکمیت منورالفکران و استبداد استعماری به میدان جدیدی از ستیز و رزم وارد شد و با تحمل ضرباتی که در این میدان وارد می آمد، در نهایت با استفاده از امکاناتی که در دوران انزوا به دست آورده بود، توانست بر قدرت سیاسی رقیب فائق آید و اینک با حذف موانع سیاسی و اجتماعی باید راه متروک با بیش یک سده تأخیر طی می شد؛ بنابراین نیروی مذهبی نمی توانست موضع گیری خود در برابر سازمان های رسمی علمی را به موضع گیری در برابر لوازم و توابع سیاسی آن ها محدود سازد و یا آن که به حضور افراد و عناصر مسلمان در این مجموعه بسنده کند. رسیدن به وضعیت مطلوب فرصت مستمری را می طلبید که باب گفت و شنود و استدلال و محاجه در آن باز باشد و گفت و گوی عالمانه نیازمند به آموزش ها و زمینه های فکری مناسبی بود که باید فراهم می آمد.

حوزه های علمیه به صورت سازمان های غیر رسمی، با حمایت مرجعیت شیعه در دوران انزوا در برخی از زمینه های علمی دینی؛ نظیر فقه و اصول به حیات خود به گونه ای فعال و با نشاط ادامه دادند و استمرار همین بخش از حیات علمی مذهبی بود که قدرت تداوم و بقای اجتماعی مذهب را ممکن می ساخت و توان مقاومت را به آن می بخشید. دیگر ابعاد آموزشی؛ نظیر فلسفه، کلام و عرفان به دلیل این که کاربرد اجتماعی محسوسی برای نیروی مذهبی نداشتند، از موقعیت پیشین خود افول کردند و تنها از جهت نقش بنیادینی که در معارف دینی داشتند در محدوده ی حوزه های علمیه و در بین نخبگان مذهبی استمرار یافتند.

پس از انقلاب نیز فقاقت هم چنان سنگر نخستینی بود که مرزهای دیانت را در رفتار عملی و در نتیجه در واقعیت عینی اجتماع مشخص می کرد؛ به همین

دلیل حفظ آن به منزله‌ی حفظ دیانت بود؛ ولی در تکوین و تدوین نهاد دینی علم به این بخش از علوم عملی نمی‌توان اکتفا کرد و نیاز به احیای علوم نظری دینی و استفاده از آن‌ها است. اولین زمینه‌ای که برای مصونیت و ایمنی بخشیدن به فضای علمی جامعه باید بارور می‌شد، گسترش مفاهیم فلسفی و نظری دینی و احیای فلسفه و عرفان اسلامی بود و پیروزی انقلاب به طور طبیعی مقدمات این امر را فراهم کرده بود؛ زیرا جاذبه‌های اجتماعی مذهب، رویکرد عظیمی را به سوی معارف و فلسفه‌ی اسلامی پدید آورد، به گونه‌ای که آثار فلسفی شهید مطهری و علامه طباطبایی در زمره‌ی پرتیراژترین کتاب‌های سال‌های نخست انقلاب در آمد.

نظام دانشگاهی در این هنگام می‌بایست به سوی برداشتن مرزهای خود نسبت به نظام حوزوی گام بردارد و از این طریق آموزش‌های رسمی را از انحصار خود بیرون آورده، تا بدین ترتیب هم‌زمینه‌ی جذب استعدادها و شایسته‌ها به سوی علوم حوزوی فراهم شود و هم‌راه مبادله‌ی اطلاعات و گفت‌وگو را با گشودن درهای خود به سوی نیروهای حوزوی باز کند. حوزه‌های علمیه نیز در پاسخ به این استقبال، باید آموزش‌های نظری خود را از محدوده‌ی خواص بیرون بیاورد و نظیر فقه و اصول به متن تعالیم حوزوی منتقل کند و از آن پس تا سطح گفت‌وگوها و نشریات فرهنگی جامعه توسعه دهد.

امور فوق می‌تواند سرآغاز حرکتی باشد که اثرات علمی خود را در باره‌ی نهاد دینی علم در چند دهه بعد ظاهر می‌سازد؛ ولی در عمل فرصتی برای تحقق آن‌ها به وجود نیامد؛ زیرا انقلاب فرهنگی با شروع جنگ تحمیلی و اوج‌گیری حرکت‌های سیاسی و نظامی گروه‌های مختلف همراه شد؛ در نتیجه بیش‌ترین نگاه را متوجه‌ی ابعاد سیاسی و نظامی دانشگاه کرد و اثر علمی‌ای که بر

آن بار شد، تصویب حدود ده واحد دروس عمومی؛ نظیر معارف اسلامی، تاریخ اسلام، اخلاق اسلامی و ریشه های انقلاب اسلامی و برخی واحدهای مختص به بعضی از رشته های علوم انسانی بود. بعد از انقلاب فرهنگی استراتژی مشخصی در جهت وحدت و یگانگی نظام حوزوی و دانشگاهی تعقیب نشد و دروس یاد شده به صورت مکانیکی به محیط دانشگاه راه یافتند و اساتید مسلمان هم چنان به ارائه و تبلیغ همان دروس سابق پرداختند.

نظام دانشگاهی که اینک با کند شدن توابع سیاسی آن، از معرض حساسیت های تعیین کننده ی انقلاب خارج شده بود، در خلوت به دست آمده، نه تنها سیاستی را در جهت وحدت پی گیری نکرد؛ بلکه اولاً نهادهای آموزشی حوزوی را به عنوان یک نهاد علمی به رسمیت نشناخت؛ و ثانیاً با در انحصار داشتن سازمان های رسمی آموزشی درهای خود را به سوی فضای آموزشی دینی و نیروهای حوزوی با آئین نامه و یا عملکرد واقعی خود به شدت فرو بست، چندان که قدرت جذب دانشگاه های خارج از ایران نسبت به استعداد های حوزوی به مراتب بیش از دانشگاه های داخل شد.

با موضع گیری های نظام دانشگاهی به عنوان تنها نظام علمی - رسمی دانشگاهی، نظام آموزشی به عنوان تنها نظام علمی رسمی دانشگاهی، نظام آموزشی حوزوی در بعد از انقلاب هم چنان به عنوان یک نهاد علمی غیر رسمی باقی ماند و تنها رسمیتی که از سوی نظام دولتی، علاوه بر معافیت تحصیلی، برای آن پذیرفته شد، تعیین مدارج نه برای هیئت های علمی دانشگاهی بلکه برای مراتب اداری و حقوقی بود. این شیوه از موضع گیری، هم راه را برای جذب استعدادهای علمی به سوی نظام حوزوی مسدود گردانید و هم آن دسته از نیروهای حوزوی را که قصد ورود به محافل رسمی دانشگاهی

داشتند، به سوی کانال‌هایی کشانید که از سوی محیط‌های رسمی آموزشی
تحویل می‌شد و ناگزیر آن‌ها را از محیط آموزشی حوزوی دور می‌داشت.
سیاست فوق‌موجب شد تا دروس عمومی که مهمان‌های تحمیلی انقلاب بر
نهاد آموزشی پیشین بودند؛ با گذشت نزدیک به دو دهه هم‌چنان مهمان باقی
بمانند. در این مدت نه تنها برای تربیت و جذب اساتید این دروس بلکه برای
تدوین کتب و یا حتی بازنگری نسبت به سرفصل‌های این دروس تلاش جدی
و مستمری انجام نشد؛ برخی از این دروس هم‌چنان بدون یک متن مصوب
باقی ماندند و برای برخی دروس دیگر چندین مقاله از نویسندگان قبل از
انقلاب که در پاسخ به نیازهای فکری و اجتماعی آن زمان نوشته شده بود، جمع
آوری شد و از آن پس نیز به تلخیص دوباره آن‌ها بسنده شد. با این همه،
حوزه‌های علمی توانستند بدون مساعدت سازمان‌های رسمی، این دروس را
آن‌چنان که سنجش‌های مکرر نشان می‌دهد، با کیفیتی برتر از دیگر دروس
در این مدت ارائه دهند و این مقدار همه‌ی همکاری‌ای بود که بین حوزه و
دانشگاه واقع شد.

همکاری حوزه و دانشگاه که باید در عالی‌ترین سطح در حد واسط بین دو
نهاد رسمی علمی قرار می‌گرفت و برنامه‌های کلان این دو بخش را هم‌آهنگ
می‌کرد، در نهایت عنوانی شد که به یکی از دفاتر یک بخش فرعی آموزش
عالی که عهده‌دار تدوین یا چاپ کتب درسی است، به تبعید رفت.

نظام آموزشی دانشگاهی نسبت به آرمان‌های دینی انقلاب، عملکردی بیش
از آنچه گذشت، نمی‌توانست داشته باشد. ساختار ذهنی این نظام اجازه‌ی
برداشت دینی از انقلاب را به آن نمی‌داد؛ تحول جدی باید از ناحیه‌ی نظام
حوزوی آغاز می‌شد.

حوزه های علمی علی رغم آن که از ناحیه ی نهاد و سازمان های علمی بعد از مشروطه به رسمیت شناخته نشدند، یک نهاد علمی غیر رسمی بودند که در متن فرهنگ آرمانی و بلکه واقعی جامعه جای داشتند. این نهاد آموزشی غیر رسمی به دلیل این که قالب های نهادها و سازمان های رسمی را نپذیرفت، توانست تحول اجتماعی عظیمی را به نام انقلاب ایجاد کند و نهادهای سیاسی، نظامی، حقوقی و اقتصادی جدیدی را پدید آورد. این نهاد علمی که مرجعیت شیعه و رهبری سیاسی جامعه را در متن خود می پروراند و مبادی ارزشی و ارکان حقوقی و قضایی جامعه را تعیین می کرد، برای بقای خود احتیاجی به این نداشت که از ناحیه ی نظام آموزشی قبل از انقلاب به رسمیت شناخته شود؛ بلکه این گونه رسمیت یافتن که به معنای الگو گرفتن از مدل های آموزشی آن نظام است، برای آموزش های حوزوی قابل تحمل نیست.

مذهب بعد از انقلاب فرهنگی و پس از تأمین حضور ناقص خود در محیطهای دانشگاهی، فرصت و فراغت پرداخت و رسیدگی بیش تر به این محیط را نداشت؛ زیرا بخشی که کارآمدترین نقش را می توانست در این رابطه ایفا کند؛ یعنی حوزه های علمیه بدون آن که فرصت فراهم آوردن امکانات و زمینه های مناسب را پیدا کند، به گونه ای فزاینده در معرض گسترده ترین وظایف قرار می گرفت.

حوزه های علمیه قبل از انقلاب با همه ی ظرفیت و توان انقلابی خود، به دلیل دور ماندن از مسئولیت های اجتماعی و فشاری که از ناحیه ی نیروهای رقیب وارد می شد، محدودیت های کمی و کیفی فراوانی داشتند.

انقلاب اسلامی ایران بسیاری از موانعی را که برای حیات مذهبی جامعه بود، از میان برداشت و به دنبال آن نیازهای اجتماعی فراوانی را پدید آورد که باید

توسط حوزه های علمی تأمین می شد؛ به همین دلیل با آن که تحرک علمی و حضور اجتماعی حوزه ها در بعد از انقلاب شتابی بی سابقه یافت، احساس کمبود و کاستی نیز هر روز بیش تر شد. هر سنگر که فتح می گردید و هر نیاز که تأمین می شد سنگرهای نوینی را در پی می آورد و نیازهای جدیدی را در سطح داخلی، یا خارجی پدیدار می ساخت. بنابراین مشغولیت حوزه های علمیه نیز از جمله عواملی بود که به تضعیف همکاری دو نظام آموزشی کمک می کرد.

دوگانگی و جدایی این دو بخش علمی - به هر دلیل که باشد برای هیچ یک مفید و مبارک نیست؛ نظام دانشگاهی با دورماندن از مبادی متافیزیکی دینی و عقلی در معرض تأثیر پذیری صرف نسبت به القائات و آموزش های غربی قرار می گیرد و به صورت جدولی جهت انتقال فرهنگ بیگانه در می آید؛ این امر هم در محدوده ی علوم تجربی و پایه و هم در حوزه ی علوم انسانی قابل تامل است. تأثیر پذیری و انتقال مستقیم دانش های کاربردی محض، اگر مشکل ساز نباشد، لااقل خلاقیت این مراکز را از بین می برد و زمینه ی آفرینش حلقه های جدید علمی را می خشکاند و محیط را دنباله رو و مصرف کننده بار می آورد؛ زیرا خلاقیت های علمی همواره نصیب کسانی می شود که به مبانی و اصول موضوعه ی علم مورد نظر آشنا بوده، در آن صاحب نظر باشند.

انتقال مستقیم و غیر نقادانه ی علوم انسانی غربی به محیطهای دانشگاهی که در اثر انفکاک آن ها از حوزه های علمی علوم دینی پدید می آید، بدون شک مشکل آفرین است؛ زیرا علوم انسانی غربی بنیان های معرفتی فرهنگی را تشکیل می دهند که در ستیز با فرهنگ دینی شکل گرفته اند و این بنیان ها در صورتی که به طور مستقیم و بدون گفت و گو گزینش وارد فرهنگ دینی شوند،

دیر یا زود ناسازگاری اجتماعی و تنش های سیاسی خود را به دنبال می آورند و در صورتی که این لوازم آشکار شوند، حساسیت های سیاسی و اجتماعی نیروی مذهبی ناگزیر برانگیخته می شود و بدین سان ستیزی که از مشروطه به بعد حضور داشت، استمرار می یابد.

حوزه های علمی نیز از انزوا نسبت به محیطهای دانشگاهی بهره ای نمی برد؛ زیرا امکانات بالقوه ی معارف دینی در گفت و گو و مواجهه با نیروهای رقیب بارور می شوند و تا زمانی که آموزش های حوزوی به دور از صحنه هایی باشد که نظام دانشگاهی در اختیار خود گرفته است، دیدگاه های دینی و مبانی فلسفی و مسائل عرفانی در مباحثات پیشین خود محصور می مانند و در قلمرو مبادی و اصول موضوعه ی سایر علوم وارد نمی شوند؛ و علاوه بر این در شرایط جدایی و انزوا، معارف دینی بخش عظیمی از امکانات و استعداد های اجتماعی که در نظام آموزشی کلاسیک مشغول هستند، از دست می دهد و بلکه این بخش را در معرض هجوم رقیب، بی سنگر و بدون محافظ باقی می گذارد.

محیط دانشگاهی جامعه در صورتی که با متافیزیک دینی و الهی آشنا نباشد در مواجهه ی با علوم غربی جهت مقابله ای عادلانه از حداقل شرایط محروم خواهد شد؛ زیرا در این صورت نیروهای جوان جامعه را که از جبهه های فتح و ظفر پیروزمندانه بازگشته اند، بدون ورزیدگی و آمادگی در صف مقدم نوعی نوین از کارزار به اسارت می فرستد. برخورد سالم با علوم غربی در صورتی واقع می شود که نیروهای ورزیده و کارآمد در صف مقدم به شناسایی رفته و سنگر گیرند. این نیروها نه جوانانی هستند از محیطهای دانش آموزی وارد دانشگاه می شوند، و نه نوآموزانی هستند که با فراگیری علوم ادبی با مسائل فقهی و اصولی آشنا می شوند؛ بلکه کسانی هستند که با میراث دانش دینی، به

ویژه در بعد نظری که هزاره ی پرشکوه و توانمند را سرافرازانه طی نموده است، آشنایی کامل دارند. بنابراین برای این میدان در نخستین گام باید تا امکان استفاده از آن میراث باقی است، این گروه را پرورش داد و البته پس از آن که نخستین گفت و گوها انجام شد راهی که پس از یک سده هم چنان طی نشده است، برای دیگران هموار خواهد شد. اگر این استراتژی در دستور کار قرار نگیرد، در شرایطی که نیروهای رقیب هجوم خود را بر مواضع فرهنگی متمرکز کرده اند، شاهد به اسارت رفتن استعدادهای جامعه در محیطهای به اصطلاح علمی خواهیم شد که با بودجه و امکانات مردم این مملکت تا کوچک ترین شهرهای جامعه گسترش می یابند.

اسیران عرصه ی فرهنگ هرگز به پشت جبهه اعزام نمی شوند، بلکه در خط مقدم به بیگاری گمارده می شوند و کاری که این گماشتگان بی جیره و موجب انجام خواهند داد، به دلیل واقعیت و حاکمیت اجتماعی دین کفر و الحادی آشکار و عیان نمی تواند باشد؛ بلکه تفسیر روشنفکرانه و تجددطلبانه ای از دین خواهد بود که فاقد هر گونه سنت مقدس و الهی و سر و رمزی است که به دلالت عقل و تنها به برکت عبودیت و اخلاص گشوده می شود، این دین روشنفکرانه دینی خواهد بود که با زبان یک قوم تاریخی در آن از جن و ملک سخن گفته شده است، بدون آن که گزاره ای علمی در آن وجود داشته باشد، دینی که گسسته ی از علم، منفک از عقل و جدای از سیاست است، دینی که به مقدار بی دینی با سیاست می تواند نسبت داشته باشد و بالاخره دینی که اگر واقعیت هم داشته باشد، در خارج از حوزه ی فهم پیروان خود، هم چون دجال در فراسوی سراب پیشرفت و تجدد، همواره به پیش می رود و داغ فراق را بر دیده و دل پیروان خود برای همیشه باقی می گذارد. این دین روشنفکرانه که

همان دین لیبرال و سکولار است، دشمنی منفورتر از شریعت نمی شناسد؛ زیرا شریعت داعیه ی سنت و رایحه ی تقدس و شمیم وصول و نشانه ی ثبات دارد. معارف دینی و علوم عقلی که متأسفانه پس از انقلاب نیز به تناسب نیازی که به آن هست، فرصت توسعه نیافته اند در صورتی که از ارکان نظری شریعت حمایت نکنند، نسخه ی فرعی جریان فوق که از اصل آن نیز مضطرب تر است، در محیطهای حوزوی به جذب نوآموزانی خواهد پرداخت که جذب حلقه های رسمی فقاقت نمی شوند و در این حال به جای آن که تحقیقات و تبعات نظری دینی، از متن زنده و پویای نشریات حوزوی امواجی را ایجاد کند که فضای بیرون از حوزه را نیز پوشش دهند، مسائل کلامی متکلمان غربی که به جدایی دین از علم و تفکیک عقل از وحی از وحی فتوا داده و شریعت را از مسند حاکمیت خلع نموده اند، در متن قرار می گیرند و به جای آن که پژوهش های دینی در موضوعات متنوع علمی حضور به هم رسانند و علوم دینی گوناگون را پدید آورند، دین پژوهی های علوم مختلفی که هویتی غیر دینی و بلکه غیر عقلانی دارند، بر عرصه ی دین هجوم می آورند و این خطری است که هرگاه از ناحیه ی والیان و متصدیان امور دینی احساس شود و در بخش خود آگاه جامعه ی دینی قرار گیرد، تحرک و خلاقیت نوینی را در پی خواهد آورد و این خیزش نوین که در صورت تأخیر، ناگزیر با تازیانه ی هجوم رقیب انجام خواهد شد، مقدمات لازم را برای وحدت و یگانگی دو بخش علمی جامعه و توسعه و بسط نهاد دینی علم فراهم خواهد ساخت.

خلاصه

تذبذب فرهنگی در بدنه ی بوروکراسی کشورهای جهان سوم ضمن آن که مانع کارآمد شدن آن می گردد، زمینه ی شیوع انواع آسیب های اداری و فسادهای مدیریتی را فراهم می آورد.

بدهت فقهی ولایت فقیه و موقعیت اجتماعی مذهب در انقلاب موجب شد تا نیروی مذهبی در نخستین روزهای پیروزی با تشکیل مجلس خبرگان و تدوین قانون اساسی، ولایت فقیه را به صورت یک نهاد سیاسی رسمیت بخشد.

نیروی مذهبی در تحکیم نهادهای حقوقی و قضایی جامعه نیز به دلیل غنای فقه شیعه، در مسائل حقوقی و نفوذ آن در قانون مدنی مشکل چندانی نداشت. انقلاب برای نخستین بار زمینه ی بهره وری از برخی احکام اجتماعی و یا حکومتی اسلام را فراهم آورد. نیروی مذهبی بعد از انقلاب، نهاد نظامی نوینی را متناسب با آرمان های دینی مستقر ساخت. سامان بخشیدن به حرکت های کلان اقتصادی مستلزم کاربرد احکام حکومتی در حد گسترده بود.

پایان پذیرفتن جنگ و به دنبال آن فروپاشی قدرت سیاسی مارکسیسم، دوران سازندگی را با افول جاذبه های چپ از فضای روشنفکران قرین ساخت و بدین ترتیب زمینه تأثیر پذیری برخی از کارگزاران اجرایی از الگوهای غربی توسعه و رشد، جایگزین زمینه های پیشین شد و در نتیجه خطر چپ گرایی در سیاست های اقتصادی به راست گرایی تبدیل شد.

قبل از مشروطه، علم به طور کامل هویتی دینی داشت و دانش در همه ی مراتب آن با دیانت و مذهب سازگار بود. از مشروطه به بعد نوعی علوم حسی و تجربی که متافیزیکی غیر دینی و غیر عقلی دارند، به گونه ای تقلیدی وارد شدند و پس از آن که این علوم سازمان های رسمی آموزش و پرورش را

تصرف کردند، به تدریج مبادی متافیزیک خود را در قالب علوم انسانی به گونه ای غیر نقادانه وارد ساختند.

سازمان های رسمی علم نهادی را تشکیل دادند که با تأثیر از معنای سده ی نوزدهمی علم، در جهت تغییر ذهنیت و عینیت جامعه ی سنتی و یا دینی ایران همسو و با اقتصاد و استبداد استعماری عمل می کرد.

نهاد آموزشی رسمی و خصوصا محیط دانشگاهی در ابعاد غیر سیاسی خود، در قیاس با نهادهای سیاسی و نظامی کم ترین تغییر را در جریان انقلاب پذیرفت و بقایای عظیم آن میراثی شد که هر یک از گروه های رقیب برای سازماندهی دوباره ی خود چشم طمع به آن دوخته بودند و سهم خود را از آن طلب می کردند.

تعطیلی دانشگاه در دوره های نخست انقلاب، زمینه ی برخی حرکت های سیاسی را، تعطیلی دانشگاه در دوره های نخست انقلاب، زمینه ی برخی حرکت های سیاسی را، نظیر حرکتی که در اندونزی توسط بچه های برکلی شده بود، خشکاند.

دینی بودن یک علم مبتنی بر ساختار درونی آن است و تا زمانی که علم هویتی غیر دینی داشته باشد و به صورت آشکار و یا نهان از متافیزیک و یا اصول موضوعه ای کفرآمیز و لائیک برخوردار باشد یک نهاد آموزشی غیر دینی را پدید می آورد.

اولین زمینه ای که برای مصونیت و ایمنی بخشیدن به فضای علمی جامعه باید بارور می شد، گسترش مفاهیم فلسفی و نظری دین و احیای فلسفه و عرفان اسلامی بود و پیروزی انقلاب به طور طبیعی مقدمات این امر را فراهم کرد.

نظام دانشگاهی در این هنگام می بایست به سوی باز کردن مرزهای خود نسبت به نظام حوزوی گام بردارد و آموزش های رسمی را از انحصار خود بیرون آورد تا بدین ترتیب هم زمینه ی جذب استعداد های شایسته به سوی حوزه فراهم آورد و هم راه مبادله ی اطلاعات و گفت و گو را با گشودن درهای خود به سوی نیروهای حوزوی باز کند. حوزه های علمیه نیز در پاسخ از این استقبال، باید آموزش های نظری خود را از محدوده ی خواص بیرون آورند و تا سطح گفت و گوها و نشریات فرهنگی جامعه توسعه دهند.

با موضع گیری های نظام دانشگاهی به عنوان تنها نظام علمی و رسمی، نظام آموزش حوزوی بعد از انقلاب متأسفانه هم چنان به عنوان یک نهاد علمی غیررسمی باقی ماند.

همکاری حوزه و دانشگاه که باید در عالی ترین سطح در حد واسط بین دو نهاد رسمی علمی قرار می گرفت، در نهایت به یکی از دفاتر یک بخش فرعی آموزش عالی به تبعید رفت.

نظام دانشگاهی با دور ماندن از مبادی متافیزیکی دینی و عقلی، در معرض تأثیر پذیری صرف نسبت به القائات و آموزش های غربی قرار می گیرد و به صورت جدولی جهت انتقال فرهنگ بیگانه در می آید، و این امر در محدوده ی علوم پایه و نیز در حوزه ی علوم انسانی قابل تامل است.

محیط دانشگاهی در صورتی که با متافیزیک دینی و الهی آشنا نباشد، در مواجهه با علوم غربی جهت مقابله ی عادلانه از حداقل شرایط محروم خواهد شد؛ زیرا در این صورت نیروهای جوان جامعه را که از جبهه های فتح و ظفر پیروزمندانه بازگشته اند، بدون ورزیدگی لازم در صف مقدم کارزاری نو به اسارت می فرستد.

اسیران عرصه ی فرهنگ هرگز به پشت جبهه فرستاده نمی شوند، بلکه در خط مقدم به بیگاری گمارده می شوند و کاری که این گماشتگان بی جیره و مواجب انجام خواهند داد به دلیل واقعیت و حاکمیت اجتماعی دین، کفر و الحادی آشکار نمی تواند باشد، بلکه تفسیر روشنفکرانه و تجدد طلبانه ای از دین خواهد بود.

پی نوشت ها :

- 1- طوسی، خواجه نصیر الدین محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، تهران، 1360، ص 298.
- 2- فارابی، ابونصر، کتاب السياسة المدنیة، حققه: الدكتور خوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، تهران، 1366 ه. ش، ص 104.
- 3- همان، ص 130.
- 4- به مصداق این روایت شریف: قلب المؤمن عرش الرحمن؛ قلب مومن عرش خداوند رحمان است مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، تهران، 1356 ه. ش، ج 8، ص 39.
- 5- سوره الرعد، آیه 11.
- 6- سوره طه، آیات 44 41.
- 7- سوره النازعات، آیات 19 15.
- 8- سورة الواقعة، آیات 11 10.
- 9- بحارالانوار، ج 23، ص 45.
- 10- سورة الواقعة، آیات 11 7.
- 11- بحارالانوار، ج 82، ص 303.
- 12- سوره البقره، آیات 3 2.
- 13- سورة المائده، آیه 66.
- 14- ابوالحسن محمد بن سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم، 1395 ه. ق، قصارالحکم، ش 161.
- 15- ظل السلطان مسعود میرزا - فرزند ناصر الدین شاه است که در سال 1291 ه. ق. به حکمرانی اصفهان منصوب شد. او بر بسیاری از ایالات جنوب ایران مسلط بود و در نزد مردم آن نواحی رفتارهای ظالمانه ی او صورتی اسطوره ای پیدا کرده است.
- 16- بحارالانوار، ج 58، ص 39.
- 17- سورة النجم، آیات 4 3.

- 18- سيوطي، عبدالرحمن جلال الدين، الدر المنثور، دارالفكر، چاپ اول، بيروت، 1403 هـ. ق، ج 4، ص 120.
- 19- ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، مؤسسه ي مطبوعاتي اسماعيليان، قم، ج 9، ص 53.
- 20- اصفهاني، ابوالفرج، مقاتل الطالبين، منشورات رضی، چاپ دوم، قم، 1405 هـ. ق، ص 45 بحارالانوار، ج 44، ص 53 شرح نهج البلاغه، ج 16، ص 15.
- 21- ابن كثير، البداية و النهاية، دارالفكر، بيروت، 1402 هـ. ق، ج 8، ص 191.
- 22- دينوري، ابو محمد عبدالله بن مسلم، ابن قتيبه، الشعر و الشعرا، دارالكتب العلميه، چاپ دوم، بيروت، 1405 هـ. ق ص 519.
- 23- شرح ميمية ابي فراس، ص 119 به نقل از: العاملی، جعفر مرتضى، الحياة السياسية للامام الرضا، مؤسسه ي نشر اسلامي، چاپ دوم، قم، 1362 هـ. ش، ص 96.
- 24- بخارى، ابو عبدالله، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، داراحياء التراث العربى، بيروت، ج 1، ص 39.
- 25- ر. ك : ابوريه، محمود، اءضواء على السنة المحمديه او دفاع عن الحديث، الطبعة الخامسة، نشر البطحاء محمود ابوريه، شيخ المضيره ابوهريه، منشورات دار الذخائر، قم، 1368 هـ. ش موسى، السيد عبدالحسين شرف الدين، ابوهريه، انتشارات انصاريان، قم.
- 26- سورة البلد، آيات 10 8.
- 27- سورة الفجر، آيه 22.
- 28- سورة الفتح، آيه 10.
- 29- صحيح بخارى، ج 2، ص 66.
- 30- ابو داود، سليمان بن اشعث، سنن ابو داود، دار احياء السنة النبويه، بيروت، ج 4، ص 222 باب فى القدر، ح 4691 و 4692 ابو عيسى، محمد بن عيسى، سنن ترمذى، دار احياء التراث العربيه، بيروت، ج 4، ص 454، ح 2149.
- 31- ابونعيم، احمد بن عبدالله، حلية الاولياء، دارالكتب العربى، چاپ دوم، بيروت، 1387 هـ. ق، ج 6، ص 326 ابو عبدالله، شمس الدين محمد ذهبى، تذكرة الحفاظ، منشورات رضی، چاپ سوم، قم، 1362 هـ. ش، ج 1، ص 209 ابوالفتح، محمد بن عبدالكريم شهرستاني، الملل و النحل، منشورات رضی، چاپ سوم، قم، 1362 هـ. ش، ج 1، ص 85.
- 32- و اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة، اذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة فى كل زمان الملل و النحل، ج 1، ص 30.

- 33- طوسی، خواجه نصیر الدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیہات، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، تهران، 1403 ه. ق ج 3، ص 363.
- 34- سهروردی، شهاب الدین، شیخ اشراق، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات تصحیح و مقدمه : هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، 1397 ه. ق، ج 2، ص 12.
- 35- ملاصدرا، صدرالدین محمد، صدرالمتألهین، اسفار، مکتبة المصطفویه، قم، ج 2، ص 291.
- 36- احمد بن حنبل، مسند احمد، دارالفکر، بیروت ج 3، ص 17 نیشابوری، ابو عبدالله، حاکم، المستدرک علی الصحیحین، دارالمعرفة، بیروت، ج 3، ص 148.
- 37- سوره الانعام، آیه 57.
- 38- سوره الاحزاب، آیه 6.
- 39- سوره النساء، آیه 59.
- 40- سوره النساء، آیه 60.
- 41- سوره النساء، آیه 60. ه. ق، ج 2، ص 284.
- 42- ابوجعفر، محمد بن علی ابن بابویه (صدوق)، کمال الدین، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، قم، 1405 ه. ق، ج 2، ص 284.
- 43- ابوجعفر، محمد بن علی ابن بابویه (صدوق)، علل الشرایع، داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، بیروت، 1385 ه. ق، ص 253.
- 44- انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب، مکتبة العلامة، چاپ سوم، قم، 1368 ه. ش، ص 154.
- 153.
- 45- ابو عبدالله، محمد بن محمد، شیخ مفید، المقنعة، موسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، قم، 1410 ه. ق، ص 252.
- 46- التقیة ترس المومن اصول کافی، ج 2، ص 221، ح 23.
- 47- التقیة من دینی و دین آباء اصول کافی، ج 2، ص 219.
- 48- نهج البلاغه، خطبه 3.
- 49- شرح نهج البلاغه، ج 6، ص 40.
- 50- میر احمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، موسسه ی انتشارات امیرکبیر، تهران، 1363 ه. ش، ص 122.
- 51- میر احمدی، مریم، دین و مذهب در عصر صفوی، مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، تهران، 1363 ه. ش، ص 122.

- 52- بهرامی، یوسف بن احمد، لؤلؤ البحرين، چاپ دوم، نجف، 1969م، ص 153 152.
- 53- همان، ص 153.
- 54- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، قم، 1357 ه. ش، ص 664.
- 55- همان، ص 664.
- 56- ملا عبدالله زنوزی، در زمان فتحعلی شاه از اصفهان به تهران آمد و در مدرسه ی مروی به تدریس کتب فلسفی همت گمارد؛ آقا محمد رضا قمشه ای نیز بعد از آمدن به تهران حوزه ی فلسفی و عرفانی آن جا را از رونقی کم سابقه برخوردار ساخت.
- 57- میرزای قمی، نامه به فتحعلیشاه، کیهان فرهنگی، تحقیق: رضا استادی، سال یازدهم، شماره یکم، 1373 ه. ش ص 4.
- 58- میرزای قمی، نامه به فتحعلیشاه، کیهان فرهنگی، تحقیق: رضا استادی، سال یازدهم، شماره یکم، 1373 ه. ش، ص 4.
- 59- میرزای قمی، جامع الشتات، منشورات رضوان، تهران، ج 1، کتاب الجهاد)) ص 92.
- 60- کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء، منشورات رضوان، تهران، کتاب الجهاد، ص 394.
- 61- همان.
- 62- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء، تحقیق السید احمد حسینی، مکتبة آية الله المرعشی، قم، 1401 ه. ق، ص 17 15.
- 63- کشف الغطاء، ص 394.
- 64- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج 18، ص 41.
- 65- سورة البقره، آیه 55.
- 66- ارون، ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه: باقر پرهام، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، تهران، 1376 ه. ش، ج 1، ص 6 125.
- 67- حس گرایی در دهه های نخستین قرن بیستم در حلقه ی وین به صورت پوزیتیویسم و آمپریسم منطقی بر محور وجود شلیک شکل گرفت. اصل تحقیق پذیری تجربی principle verifiability قضایای علمی در این حلقه و در نزد برخی اقدار آن از اثبات پذیری به ابطال پذیری و یا تأیید پذیری بسنده نمود.

- 68- الف. ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران، 356 ه. ش، ص 24 23.
- 69- سورة الدخان، آیه 9.
- 70- بوعلی، الالهیات من الشفاء، مراجعه: الدكتور ابراهیم مدکور، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405 ه. ق ص 53 52.
- 71- سهورودی، شهاب الدین، شیخ اشراق، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کرین، انتشارات انجمن حکمت اسلامی و فلسفه اسلامی، تهران، 1355 ه. ش، ج 1، ص 484.
- 72- شرح الاشارات و التنبیها، ج 2، ص 297 296.
- 73- سورة الرحمن، آیه 27.
- 74- سورة البقره، آیه 115.
- 75- فیض کاشانی، علم الیقین، انتشارات بیدار قم، ج 1، ص 49.
- 76- نهج البلاغه، خطبه 1.
- 77- سورة الحشر، آیه 19.
- 78- توبه ی بشر به دست امام موسی کاظم علیه السلام را اعیان الشیعه از منهاج الكرامة نقل می کند امین، سید محسن، اعیان الشیعه، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، 1403 ه. ق، ج 3، ص 579
- 79- سورة النور، آیه 40.
- 80- سورة البقره، آیه 18 17.
- 81- مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ج 1، ص 5.
- 82- ویر، ماکس، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه: احمد نقیب زاده، انتشارات دانشگاه تهران، 1368 ه. ش، ص 166.
- 83- همان، ص 94.
- 84- همان، ص 93.
- 85- همان، ص 81 80.
- 86- همان، ص 76 74.
- 87- همان، ص 776.
- 88- aphrodite خدای عشق در یونان باستان.
- 89- apollon خدای الوهیت و هنر و نور یونان باستان.

- 90- دانشمند و سیاست مدار، ص 89.
- 91- سوره یوسف، آیه 39.
- 92- سوره الغافر، آیه 16.
- 93- دانشمند و سیاستمدار، ص 9.
- 94- همان، ص 88.
- 95- میل، جان استوارت، رساله درباره ی آزادی، ترجمه : جواد شیخ الاسلامی، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، 1363 ه. ش، ص 231.
- 96- همان، ص 135.
- 97- اکبرشاه (1542 1605) پادشاه مسلمان هند که نام اصلی اش جلال الدین محمد بود.
- 98- شارلمانی (714 742) پادشاهان فرنگ و امپراطور روم، معاصر خلیفه ی عباسی، هارون الرشید.
- 99- رساله درباره آزادی، ص 44 46.
- 100- سوره الروم، آیه 30.
- 101- مصاحبه ی اشپیگل با پوپر در سال 1992 به نقل از: نکوروح، محمود، بحران ایدئولوژی، چاپخش، تهران، 1372 ه. ش، ص 247.
- 102- سوره النساء، آیه 77.
- 103- سوره المدثر، آیه 39 - 38.
- 104- یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه : محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، 1362 ه. ش، ص 185.
- 105- سوره الزخرف، آیه 54.
- 106- سوره الزخرف، آیه 51.
- 107- سوره الزخرف، آیه 53 - 52.
- 108- سوره الغافر، آیه 26.
- 109- سوره الغافر، آیه 29.
- 110- سوره طه، آیه 63.
- 111- سوره الزخرف، آیه 54.
- 112- سوره الغافر، آیه 26.
- 113- سوره الروم، آیه 60.

- 114- راین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران، 1347 ه. ش، ج 1، ص 309.
- 115- میرزا ابوالحسن خان ایلچی، حیرت السفراء یا حیرت نامه، به کوشش محمد حسن مرسل وند، رسا، تهران، 1364 ه. ش، ص 210.
- 116- میرزا صالح شیرازی، گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، ویرایش: همایون شهیدی، مؤسسه ی انتشاراتی راه نو، تهران، 1362 ه. ش، ص 205.
- 117- الگار، حامد، میرزا ملکم خان، ترجمه: جهانگیر عظیمیا، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1369 ه. ش، ص 14 13.
- 118- میرزا ملکم خان، کتابچه ی غیبی یا دفتر تنظیمات، مجموعه آثار، مقدمه و تنظیم: محمد محیط طباطبایی، کتابخانه دانش، تهران، 1327 ه. ش، ص 11.
- 119- همان، ص 13.
- 120- دفتر قانون، مجموعه آثار، ص 126.
- 121- همان، ص 127.
- 122- همان، ص 16.
- 123- همان، ص 160 163.
- 124- میرزا ملکم خان ناظم الدوله، کلیات ملکم، مجموعه رسائل، مطبعه ی مجلس، 1325 ه. ق، ص 36 31.
- 125- همان، ص 29 30.
- 126- همان، ص 23.
- 127- همان، ص 26.
- 128- آخوند زاده، میرزا فتحعلی، تمثیلات، ترجمه: محمد جعفر قراچه داغی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران، 1349 ه. ش، ص 156.
- 129- آخوند زاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال الدوله، ص 16.
- 130- همان، ص 213.
- 131- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده، حمید محمدزاده، نشریات فرهنگستان علوم شوروی سوسیالیستی، باکو، 1963 م، ص 172.
- 132- مکتوبات، ص 10.

- 133- یوعلی سینا، الاهیات من الشفاء، افست از طبع سنگی، انتشارات بیدار، قم، ص 555.
- 134- مکتوبات، ص 140 141.
- 135- تمثیلات، ص 379.
- 136- همان.
- 137- مکتوبات، ص 148.
- 138- آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، 1349، 220
- 139- الفبا، ص 293.
- 140- مکتوبات، ص 12.
- 141- همان.
- 142- الفبا، ص 200 201.
- 143- مکتوبات، ص 57 58.
- 144- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مقالات، مقدمه : باقر مؤمنی، انتشارات تیرنگ، تهران، 1375ه. ش، ص 101.
- 145- الفبا، ص 268.
- 146- مقالات، ص 97.
- 147- میل، جان استوارت، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه : محمود صالحی، گوهر نام، تهران، ص 251 رساله درباره ی آزادی، بخشی از این رساله از سوی آخوندزاده به نام تفهیم حریت ترجمه شده است (مقالات، ص 97 93).
- 148- مکتوبات، ص 55 56.
- 149- همان، ص 56.
- 150- همان، ص 63.
- 151- فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ج 2، ص 457 458.
- 152- او در این ادعا که اولین مقلد است کاذب است. دکتر شریعتی در حاشیه ی عبارت او می نویسد: همین را هم دروغ می فرمود، نشان می دهد که آن مرحوم حتی در ننگ هم اصالت نداشت و بمب تقلید و رجز تسلیم، حق میرزا ملکم خان ارمنی لاتاری دزد است شریعتی، علی، چه باید کرد؟، مجموعه آثار، ج 20، ص 328.
- 153- مدنی، سید جلال الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1361 ه. ش، ج 1، ص 71.

- 154- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، اهتمام: علی اکبر سعیدی سیرجانی، انتشارات آگاه، چاپ سوم، 1367 ه. ش، ج 3، ص 513 512.
- 155- جعفریان، رسول، بررسی و تحقیق جنبش مشروطیت ایران، انتشارات طوس، قم، 1369 ه. ش، ص 270.
- 156- ترکمان، محمد، مجموعه ای از رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و.. و روزنامه شیخ فضل الله نوری، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، 1362 ه. ش، ج 1، ص 378 377.
- 157- همان، ج 2، ص 324 325.
- 158- همان، ج 1، ص 245 246.
- 159- همان، ج 1، ص 262 264.
- 160- همان، ج 1، ص 268.
- 161- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1357 ه. ش، ج 1، بخش دوم، ص 412 411.
- 162- مجموعه ای از رسائل، ج 2، ص 325.
- 163- همان، ج 2، ص 299.
- 164- همان.
- 165- آل احمد، جلال، غرب زدگی، ص 78.
- 166- مدرس در روزهای نخستینی که زمینه های به قدرت رسیدن رضاخان فراهم می آید، در پیام به احمد شاه می گوید: در رژیم نوی که نقشه ی آن را برای ایران بینوا طرح کرده اند نوعی از تجدد به ما داده می شود که تمدن مغربی را با رسواترین قیافه تقدیم نسل های آینده خواهند نمود. و آن روز فرا خواهد رسید که چویان های قریه های ورامین و کنگاور با فکل و کراوات خودنمایی می کنند، ممکن است شمار کارخانه های نوشابه سازی روزافزون گردد؛ اما کوره ی آهن گذاری و کاغذسازی پا نخواهد گرفت. درهای مساجد و تکایا به عنوان منع خرافات و اوهام بسته خواهد شد؛ اما سیل ها از رمان ها و افسانه های خارجی به وسیله مطبوعات و پرده های سینما به این کشور جاری خواهد گشت و عقاید و اندیشه های پوچ را به عنوان فرهنگ غربی، آن هم با رقص و آواز و دزدی های عجیب آرسن لوپن و بی عفتی ها و مفاسد اخلاقی دیگر به ما تحمیل خواهند کرد و اینها را لازمه ی تمدن غربی می دانند (مدرسی، علی، مدرس، بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، تهران، 1366 ه. ش، ج 1، ص 180).
- 167- تاریخ سیاسی معاصر ایران، ج 1، ص 134.

- 168- دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، انتشارات عطار، تهران، 1361 ه. ش، ج 4، ص 325.
- 169- آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، انتشارات رواق، چاپ سوم، ص 223 228.
- 170- ذاکر حسین، عبدالرحیم، مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، انتشارات دانشگاه تهران، 1368 ه. ش، ص 99.
- 171- این بیان نشان می دهد که زمان گفت و گوی با مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در سال 1310 بوده است.
- 172- سینا، واحد، قیام گوهرشاد، وزارت ارشاد اسلامی، 1361 ه. ش، ص 223.
- 173- دولت فروغی که وزارت معارف آن را نیز علی اصغر حکمت عهده دار بود، حکمی در چگونگی استفاده از کلاه بین المللی صادر کرد تا مردمی که در پرتو تعالیم پرورش یافتگان لژهای ماسونی در مسیر ترقی گام بر می دارند، مورد تمسخر اسوه های آدمیت قرار نگیرند. حکم از طرف وزارت داخله به حکام ولایات در مورد شیوه ی کلاه برداری و کلاه گذاری به این صورت ابلاغ شد:
- چون لازم است در این موقع تغییر کلاه و استعمال کلاه بین المللی و آداب استعمال آن کاملاً رعایت شود، لهذا موارد ذیل اعلام می گردد، قدغن فرمایید. مراتب را به عموم مأمورین حوزه ی حکومتی ابلاغ و به وسائل مقتضیه به اطلاع طبقات برسانند:
- 1 کاسک کلونیال که منحصر از دو رنگ سفید و خاکی خواهد بود، فقط در ایام تابستان و تا موقع غروب آفتاب استعمال می شود.
 - 2 انواع کلاه های حصیری (پانا) نیز مخصوص تابستان است.
 - 3 انواع شاپوها، کپی و غیره در تمام فصل، شب و روز استعمال می شود (مگر در مواقع مخصوص رسمی که در نظام نامه دستور داده خواهد شد).
 - 4 در مواقع ورود به اتاق حتماً باید کلاه را بردارند برای احترام کامل؛ البته بایستی کلاه را خارج اتاق بگذارند و در موارد دیگر ممکن است، دست بگیرند.
 - 5 در مواقع برخورد در خیابان و معابر عمومی برای اجرای مراسم تعارف، شخص کوچک تر (چه از حیث مقام و چه از لحاظ سن) باید قبلاً کلاه خود را برداشته و پس از ادای همان مراسم از طرف، مجدداً کلاه را به سر بگذارند.

6 در مواقعی که چند نفر در نقطه ای جمع هستند، یا عبور می نمایند چنانچه شخص خارجی که با یک نفر از آن جمعیت آشنایی داشته باشد، موقعی که مبادله ی تعارف و سلام بین این دو نفر به وسیله ی کلاه می شود، سایرین هم باید به احترام رفیق همراه خودشان به شخصی که جهت آن ها کلاه برداشته، کلاه خود را بردارند.

7 رعایت نظافت شرط حتمی است و حتی الامکان باید لباس اشخاص پاکیزه و اتوکشیده و صورت آن ها تراشیده باشد.

از انتخاب رنگ های لباس ناجور و زننده برای لباس پیراهن خودداری نماید. استعمال کفش سفید، گیوه با لباس سیاه که غالباً دیده می شود، پسندیده نیست. کراوات به مقتضای فصل باید مناسب با لباس باشد، استعمال کراوات با پاپیون سیاه یا سفید ساده در مواقع عادی خلاف تربیت است.

در بخش نامه ی دیگر، از این که برخی از کلاه دوزها دست به ابتکار زده و انواع جدیدی از کلاه ها را ساخته اند، دولت اعتراض کرده و دستور اکید بر منع هر گونه ابتکار می دهد:

اخیراً دیده می شود بعضی ها در تبدیل کلاه از روی عدم اطلاع و بصیرت کلاه هایی از جنس پارچه های معمولی به رنگ های مختلف، شبیه به فرم کلاه های سبکی (شاپو و پاوی) به سر گذارده اند که به هیچ وجه سابقه نداشته و قطعاً در تهران تهیه شده است؛ چون منظور از تغییر کلاه استعمال کلاه هایی است که معمول به دنیا می باشد و علاوه بر این که این نوع کلاه ها به کلی بی سابقه است، طبعا نیز خوش نما نبوده و مورد استهزا خواهد بود. بنابراین به طوری که ضمن مراسله ی نمره ی 1722؛ مورخه 1314/4/9 تذکر داده شد، لازم است هر چه زودتر به کلیه ی صنف کلاه دوزها تذکر بدهید که در ساختن کلاه های بین المللی از خود ابتکار ننموده و از تهیه ی کلاه هایی که متداول و مرسوم نیست، خودداری نمایند.

174- نجفی، موسی، اندیشه ی سیاسی و تاریخ نهضت بیدارگرانه ی حاج آقا نورالله

اصفهانی، 1369 ه. ش، ص 385.

175- همان، ص 386.

176- همان، ص 386.

177- در خدمت و خیانت روشنفکران، ص 321 322.

178- صفوی، نواب، تاریخ فدائیان اسلام، مجله تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره 9 و 10.

- 179- گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران و اروپا، روحانیت و اسرار فاش نشده از نهضت ملی شدن صنعت نفت، دارالفکر قم، ص 185 برای توضیح بیشتر پیرامون نامه رجوع شود به مجله تاریخ و فرهنگ معاصر، شماره 6 و 7.
- 180- همان، ص 155.
- 181- تاریخ سیاسی معاصر ایران، ج 1، ص 268 296.
- 182- همان، ص 277.
- 183- اطلاعات 1360 /3 /26.
- 184- مکی، حسین، مدرس قهرمان آزادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1359 ه. ش، جلد 2، ص 840.
- 185- تاریخ سیاسی معاصر ایران، ج 1، ص 300.
- 186- رزاقی، ابراهیم، اقتصاد ایران، نشر نی، تهران، 1367 ه. ش، ص 484.
- 187- مصباح، محمد تقی، نقش علامه طباطبایی در معارف اسلامی، یادنامه ی علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج 1، ص 196 197.
- 188- راه طی شده به نقل از: حامد الگار و عزیز احمد، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، ترجمه: جعفری، سید محمد، شرکت سهامی انتشارات، تهران، 1362 ه. ش، ص 161.
- 189- طباطبایی، سید محمد حسین، علامه، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، جلد 5، مقدمه.
- 190- مطالعه از طریق مطالعه طبیعت و تاریخ.
- 191- اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، نشر پژوهش های اسلامی، ص 145 147.
- 192- همان، ص 145.
- 193- همان، ص 146.
- 194- مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، انتشارات صدرا، قم، ص 173.
- 195- ملاصدرا، صدر الدین محمد، صدر المتألهین، رساله سه اصل، انتشارات مولی، تهران، 1360 ه. ش، ص 83.
- 196- مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، ص 176 177.
- 197- همان، ص 174.

- 198- امه سه زر، بازگشت به زاد بوم، ترجمه : کیانوش، انتشارات آگاه، 1356 ه. ش، ص 31
30.
- 199- فانون، فرانتس، دوزخیان روی زمین، مقدمه : ژان پل سارتر، انتشارات تلاش، اهواز،
1356 ه. ش، ص 2.
- 200- همان، ص 4.
- 201- چه باید کرد، انتشارات کامل، ص 30.
- 202- حاج سید جوادی، علی اصغر، طلوع انفجار، ص 29 30.
- 203- همان، ص 43.
- 204- شریعتی، علی، اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی، نشر نظیر، چاپ اول، قم ص 15.
- 205- همان، ص 9.
- 206- اوزگان، عمار، افضل الجهاد، ترجمه : دکتر حسن حبیبی، ص 395.
- 207- شریعتی، علی، فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات بعثت، تهران، ص 58.
- 208- شریعتی، علی، با مخاطب های آشنا، حسینیه ارشاد، تهران، 1356 ه. ش، ص 200.
- 209- مطهری، مرتضی، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، انتشارات صدرا، قم، ص 93.
- 210- سوره الصف، آیه 4.
- 211- نهج البلاغه، خ 27.
- 212- نیکسون، ریچارد، فرصت را از دست ندهید، ترجمه : محمود حدادیان، انتشارات
اطلاعات، تهران، 1371، ص 201.
- 213- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت، ج 15، ص 422.
- 214- همان، ج 21، ص 395.
- 215- رجوع شود به دو جلد کتاب در اثبات اصل مالکیت، اثر آیت الله احمدی میانجی با
عنوان مالکیت خصوصی و مالکیت خصوصی زمین، دفتر انتشارات اسلامی، سال 1361 ه. ش.

فهرست مطالب

پیش گفتار	2
مقدمه	4
دبیاچه	6
خلاصه	21
فصل اول : مذهب و عصییت	23
1. دو نیروی مذهبی و استبداد	23
1-1- هویت نیروی مذهبی	23
2-1- هویت نیروی استبداد	31
3-1- ابزارها و محذورات استبداد	35
خلاصه	38
2. عصییت و آثار آن در بعد از اسلام	39
2-1- ظهور اسلام و تداوم سیاسی عصییت	39
2-2- جغرافیای اندیشه در دوران بنی امیه	45
3-2- تحولات فکری در دوران بنی عباس	53
خلاصه	56
3. تشیع و پاسداری از سنت	58
3-1- اصول اعتقادی تشیع	58
3-2- فروع اعتقادی	64
3-3- حرکت سیاسی تشیع	79
خلاصه	92
4. واقعیت اجتماعی تشیع از صفویه تا قاجار	94

94	1-4- اقتدار ایل خانانان و قدرت اجتماعی مذهب
100	2-4- ساختار قدرت و جایگاه مذهب در دوران صفویه
112	3-4- اقتدار مذهب در دوران قاجار
125	خلاصه
129	فصل دوم : غرب و غرب زدگی
129	1. مبانی و مشکلات معرفتی غرب
129	1-1- غروب حقیقت
131	2-1- مبانی معرفتی غرب
141	3-1- مشکلات معرفتی و نقاط کور
145	4-1- انسان و جهان بیگانه
148	خلاصه
150	2. تفرعن، اباحیت، قومیت و مدینه ی جماعت
150	1-2- اومانیسیم، تفرعن عریان
152	2-2- لیبرالیسم، اباحیت
156	3-2- قومیت و قراردادهای اجتماعی
159	4-2- دموکراسی و مدینه ی جماعت
162	خلاصه
163	3. جدایی دانش، ارزش، دین و سیاست
163	1-3- جدایی دانش از ارزش
166	2-3- جدایی دین از علم
177	3-3- جدایی علم از سیاست
188	4-3- جدایی دین از سیاست
199	خلاصه
201	4. استعمارگر و استعمارزده
201	1-4- استعمار و امپراتوری جهانی غرب

205.....	2-4- سنت و سنگرهای مقاومت
210.....	3-4- غرب زدگی و مراتب آن
222.....	4-4- مستشرقین و سازمان های ماسونی
234.....	خلاصه
239.....	فصل سوم : منورالفکری و استبداد استعماری
239.....	1. پیدایش منور الفکری و سازمان های ماسونی
239.....	1-1- زمینه های منورالفکری و اولین فراماسونرها
242.....	2-1- میرزا ملکم خان
254.....	3-1- میرزا فتحعلی آخوند زاده
266.....	4-1- مجمع آدمیت و لژ بیداری ایرانیان
268.....	خلاصه
270.....	2. منور الفکری از رقابت تا اقتدار
270.....	1-2- از استبداد ایل تا استبداد منورالفکری
276.....	2-2- دو نیروی مذهبی و منورالفکری
283.....	3-2- با شیخ فضل الله نوری تا پای دار
293.....	4-2- از مشروطه تا کودتای 1299
299.....	خلاصه
303.....	3. نیروهای اجتماعی ایران در تاریخ بیست ساله
303.....	1-3- استبداد انگلیسی رضا خان
309.....	2-3- عملکرد منورالفکران
317.....	3-3- قطب های مذهبی
328.....	خلاصه
330.....	فصل چهارم : روشنفکری و جابجایی قدرت
330.....	1. نیروهای اجتماعی ایران از 1320 تا 1332
330.....	1-1- استبداد و نظم بعد از جنگ

333.....	2-1- دو جناح روشنفکری
340.....	3-1- میدان های فکری و قطب های سیاسی مذهبی
363.....	خلاصه
366.....	2. نیروهای اجتماعی ایران از 1332 تا 1342
366.....	1-2- استبداد آمریکایی
370.....	2-2- روشنفکری در انتظار دموکراسی
371.....	3-2- قدرت بالقوه ی نیروی مذهبی
374.....	خلاصه
377.....	فصل پنجم : سنت و تجددطلبی دینی
377.....	1. نیروهای اجتماعی ایران از 1342 تا 1357
377.....	1-1- امام خمینی (ره)، مرجعیت و رهبری مذهبی
381.....	2-1- استبداد و اقتدار دلارهای نفتی
382.....	3-1- روشنفکری، اضطراب و تأثیر پذیری
384.....	خلاصه
385.....	2. ویژگی های روشنفکری دینی در ایران
385.....	1-2- روشنفکری و تجددطلبی در دین
386.....	2-2- روشنفکری دینی در ایران و دیگر کشورها
388.....	3-2- علل امتیاز
396.....	خلاصه
397.....	3. تاریخچه حرکت های نوگرایانه ی دینی در ایران
397.....	1-3- دوره ی رکود تجدد گرایی
401.....	2-3- علامه طباطبایی و احیای علوم عقلی
407.....	3-3- تبیین های علمی از سنت های دینی
412.....	خلاصه
413.....	4. جریان های روشنفکری دینی در ایران

413.....	1-4- تفسیر دین بر اساس علوم طبیعی و زیستی
416.....	2-4- تفسیر مارکسیستی دین
422.....	3-4- اندیشه های اقبال لاهوری
437.....	4-4- بازگشت به خویش و رویکرد جامعه شناختی به دین
471.....	خلاصه
476.....	ضمیمه فصل پنجم : نیروهای اجتماعی و انقلاب اسلامی ایران
476.....	1. انقلاب و استکبار جهانی
476.....	1-1- سنگرهای جدید
479.....	2-1- هشت سال دفاع
483.....	3-1- جنبش های اسلامی
488.....	4-1- استراتژی مقابله
491.....	خلاصه
493.....	2. انقلاب و نیروی روشنفکری
500.....	1-2- پایان یک دوران
506.....	2-2- از غرب زدگی تا تئوری های توسعه و انحطاط
508.....	3-2- از تفسیرهای مارکسیستی دین تا توجیهات نتوکانتی
511.....	خلاصه
513.....	3. انقلاب و نیروی مذهبی
513.....	1-3- سازمان های اداری و نهادهای سیاسی و قضایی
517.....	2-3- نهادهای نظامی و اقتصادی
520.....	3-3- نهادها و سازمان های رسمی علمی
526.....	4-3- علم دینی و علم غیر دینی
538.....	خلاصه
542.....	بی نوشت ها :
555.....	فهرست مطالب

