حديث پيمانه

نام نویسنده : حميد پارسانيا

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

# پيش گفتار

جهان در دو دهه اخير، شاهد پديده اى شگرف و در نوع خود منحصر به فرد، با عنوان انقلاب اسلامى ايران بود.

تغيير و دگرگونى كه در نظام اجتماعى ايران در سال 1357 به وجود آمد، با تغييرات حاصل در ساختار سياسى و نظام هاى حكومتى ديگر تفاوت اساسى داشت. اين پديده موجب شد تا نظام اجتماعى حاكم بر ايران به طور كامل دگرگون گشته و نظامى نوين با اهداف، ارزش ها و ساختارى كاملا متفاوت جاى گزين آن شود.

هدف اصلى و اصيل اين نظام نوين، احياى اسلام و ارزش هاى دينى در جامعه بود. جامعه اى كه ساليان سال در زير سلطه و اقتدار صاحبان زر و زور قرار داشت.

در كنار اين آرمان بزرگ، مسايلى مانند عدالت اجتماعى، آزادى خواهى، استقلال در ابعاد سياسى، اقتصادى، فرهنگى، فكرى و... نيز مطرح بود كه يك سره رنگ و بوى دينى داشت. رهبر و پيروان انقلاب، در اين حركت بر آن بودند تا شالوده ى يك نظام حكومتى، متكى بر احكام الهى را پى ريزى نمايند. در اين حركت عظيم تمام مردم ايران از هر قشر و گروه و با هر فكر و ايده حضور داشتند. با اين همه، روح اين نهضت و عامل اصلى و گرايش ‍ كلى آن را اسلام تشكيل مى داد. اين ويژگى كه هيچ يك از انقلاب هاى بزرگ جهان به اين گستردگى واجد آن نبود، موجب گرديد كه صدها نفر از دانشوران و صاحب نظران درباره ى آن تحقيق كنند و در هزاران كتاب و مقاله به تحليل انقلاب اسلامى بپردازند. يكى از زمينه هاى مورد توجه صاحب نظران در تحليل انقلاب ايران، شناخت نيروهاى اجتماعى و سياسى، اعم از نيروهاى مذهبى، روشن فكران، سازمان ها، احزاب و گروه هاى مختلفى است كه به گونه اى در اين قيام عمومى شركت داشته اند.

كتابى كه در پيش رو داريد، از جمله منابعى است كه در راستاى هدف فوق به قلم فاضل ارجمند حجت الاسلام و المسلمين جناب آقاى حميد پارسانيا نگارش يافته است. اين تحقيق به طور گسترده به تحليل نيروهاى اجتماعى و سياسى ايران قبل از انقلاب اسلامى و تبيين هويت، ريشه هاى تاريخى، منابع قدرت و عوامل ظهور و افول آنان پرداخته است. اميد است مطالعه آن، گامى مؤ ثر در جهت دست يابى خوانندگان دانش پژوه و علاقه مندان به مباحث اجتماعى و سياسى، به تحليلى واقع نگر و شناختى صحيح از انقلاب اسلامى ايران باشد.

مديريت آموزش و برنامه ريزى امور درسى

# مقدمه

الحمدلله و صلى الله على خاتم الاءنبياء و المرسلين و على اهل بيته الاكرمين.

و اذ اءخذ 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 پيمانى |  | كه بر زبان نبرم جز حديث پيمانه |

حديث پيمانه، روايت پيمانى است كه در نخستين بامداد صبح الست به هنگامه ى گفتگوى خداوند و فرزندان آدم، با لبان محبت و زبان دوستى بسته آمد. حكايت عاشقانى است كه بر آن ميثاق باقى ماندند و جام هستى به تيرگى شرك، تباهى و كفر و سياهى ستم نيالودند؛ قهرمانانى كه در معركه ى شهادت پيمانه ى وجود خود به باده ى وصل گلگون ساختند، از سر خويش برخاستند و به قلمرو حضرت دوست باريافتند.

طرح نخست اين روايت به سال 1368، در گفت و گو با دانشجويان دانشكده ى حقوق و علوم سياسى دانشگاه تهران، شكل گرفت. حاصل آن مباحثات كه در جلساتى مكرر القا مى شد به همت برخى از دانشجويان به صورت جزوه اى درسى تنظيم شد و اينك خداى را سپاس كه آن پرده نشين فرصت اين يافت تا شاهد نظر ارباب معرفت و نقد صاحبان بصيرت باشد.

در هنگام نشر، ضميمه ى فصل پنجم بر متن و محتواى اصلى آن جزوه افزوده شد در اين ضميمه، كوتاه و پرشتاب مرورى بر حوادث و مسائل پس ‍ از انقلاب شده است.

حجم كتاب شايد افزون بر دو واحد درسى باشد. در صورت انتخاب اين كتاب به عنوان متن درسى و يا كمك درسى، مى توان هر يك از فصل هاى پنج گانه را به سه و يا دو جلسه اختصاص داده و فرصت كلاس را صرف عناصر اصلى هر فصل نمود كه در پايان بخشهاى سه يا چهارگانه هر فصل با عنوان خلاصه آمده است. و بخشهايى را نيز كه بى نياز از توضيح استاد است به مطالعه دانشجويان و در صورت امكان به كنفرانس و گفت و گو در كلاس واگذار كرد.

راقم وظيفه خود مى داند از معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاهها حجت الاسلام و المسلمين عليرضا امينى كه امكان نشر اين كتاب را فراهم آورد؛ از ويراستار محترم كه فهرست هاى كتاب را نيز تنظيم نمودند، از مديريت اداره آموزش جناب آقاى جواد رفيعى و دوستانى كه در مراحل چاپ و نشر همكارى داشتند به خصوص از فاضل محترم آقاى مرتضى رحيمى نژاد كه در استخراج برخى از منابع قبول زحمت نمودند، تشكر نمايد.

حميد پارسانيا

# ديباچه

انقلاب يك دگرگونى و تغيير اجتماعى است، اما هر دگرگونى يك انقلاب نيست. بسيارى از تغييرات اجتماعى كه روزانه يا در طول ساليان دراز از طريق عوامل مختلف سياسى، اقتصادى، جمعيتى و جغرافيايى رخ مى دهد و در شيوه ى زيست و رفتار مردم اثر مى گذارد، هرگز مفهوم انقلاب را شامل نمى شود.

چه نوع دگرگونى و تغيير اجتماعى را انقلاب مى ناميم؟ آيا هر دگرگونى كه با درگيرى و نزاع اجتماعى و از ميان رفتن گروهى همراه باشد، انقلاب ناميده مى شود؟ اگر چنين باشد بايد تمام درگيرى هاى قومى، شورش هاى نژادى، كودتاهاى سياسى را كه توسط افراد يك خاندان، يا احزاب مختلف انجام مى شود و آثارى اجتماعى به همراه دارد، انقلاب انگاشت. آيا انقلاب آن چنان كه بسيارى پنداشته اند، الزاما با خشونت، يا تغييرى ناگهانى همراه است؟

انقلاب اجتماعى، دو مفهوم انقلاب و اجتماع را در بر مى گيرد و تعريف آن متفرع بر شناخت اجتماع و حقيقت آن است.

در هر اجتماع يك ساخت و نظام رفتارى حضور دارد و هر نظام متشكل از اعضا و افراد فراوانى است كه داراى رفتارى منظم و سازمان يافته مى باشند؛ نظام يا ساخت به دو قسم تكوينى و اعتبارى تقسيم مى شود؛ نظام تكوينى جدا از اراده و خواست انسانى وجود دارد؛ مانند نظامى كه در يك گياه، يا بدن انسان است؛ سلول ها هر يك در نظام زيست گياه يا انسان نقش خاصى را دارند و عمل خاصى را انجام مى دهند.

نظام اعتبارى از طريق آگاهى و به وساطت اراده ى انسانى ايجاد مى شود؛ مانند نظام ترافيك، يا نظام آموزشى. نظام خاصى كه در آمد و شد افراد وجود دارد، نظام ترافيك را شكل مى دهد كه از طريق اراده و رفتار انسان ها ايجاد مى شود. هم چنين نظامى كه در يك كلاس هست، ساختى اعتبارى و ارادى دارد و وجود آن به رفتار افرادى كه در آن حضور دارند و نقشى كه هر يك بر عهده مى گيرند، قائم است. دانشجو در كلاس نقش خاص خود را ايفا مى كند و كنش هاى مخصوصى را انجام مى دهد؛ استاد نيز به بحث و گفت وگو درباره ى موضوعى كه متناسب با كلاس است، مى پردازد و همه ى اين رفتارها كه نظام آموزشى كلاس را سازمان مى بخشد به اراده و عمل اعضاى آن متكى است؛ ولى ارگانيسم بدن افرادى كه در كلاس حضور دارند و يا ارگانيسم يك درخت، با اراده و خواست انسان ها عمل نمى كند و انسان ها تنها قادر به شناسايى پيچيدگى ها و روابط منظم و سازمان يافته ى اجزاى آن ها هستند.

درختى كه در محيط دانشكده غرس شده، پيش از اين كه دانشجويان به محيط گام بگذارند يا آن را بشناسند بوده است و بعد از آن ها نيز خواهد بود، اما كلاس درس و نظام دانشكده بدون آگاهى و اراده ى انسان ها تحقق نمى يابد.

نظام اجتماعى نيز از هويتى ارادى و انسانى برخوردار است و با وضع مقررات و قوانينى كه به اعتبار و خواست انسان ها باشد، شكل مى گيرد.

مقررات و قوانين نظام اجتماعى گرچه اعتبارى و ارادى است؛ ولى بر آن آثار تكوينى اى مترتب مى شود كه خارج از ظرف اراده و خواست انسان است؛ مثلا شكلى كه سفال مى گيرد به اراده ى كوزه گر است و او به خواست خود از مقدارى گل پياله و يا قدح مى سازد؛ پس از آن آنچه بر مصنوع مترتب مى شود به خواست و اراده ى انسان يا قرارداد و اعتبار او وابسته نيست؛ زيرا ظرفيت پياله كمتر از قدح است، قدح گروهى را سير مى كند و پياله فردى را.

نظام ترافيك نيز با قرارداد انسان ها و آيين راهنمايى و رانندگى شكل مى گيرد؛ و لكن نظام هاى مختلف آثار گوناگونى را موجب مى شوند؛ برخى از نظام ها سرعت انتقال در بعضى مسيرها را افزايش مى دهند و در برخى از آن ها سرعت انتقال در همان مسير كاهش مى يابد.

نظام يك مؤ سسه ى آموزشى نيز به اعتبارات اجتماعى افراد آن، سازمان مى يابد و هر مؤ سسه ى آموزشى به تناسب نظامى كه بر آن حاكم است، در دوره هاى متناوب زمانى، تعداد خاصى از افراد را تنها در زمينه هايى خاص ‍ آموزش مى دهد؛ به همين دليل از يك مؤ سسه ى آموزشى كه عهده دار تعليم زبان است، نمى توان فراگيرى و آموزش دروس ديگر را انتظار داشت.

نظام هاى مختلف اجتماعى به همين ترتيب، آثار مختلفى را در زمينه هاى مختلف آموزشى، اعتقادى، سياسى، جمعيتى، بهداشتى، و... براى افراد، يا گروه هاى گوناگون انسانى ايجاد مى كنند. و اين، آن چيزى است كه راز شكل گيرى ساخت هاى مختلف اجتماعى را آشكار مى سازد؛ زيرا گر چه نظام اجتماعى از طريق اراده و عمل انسان ها شكل مى گيرد و هر كس به اراده ى خود به مشاركت در يك نظام مى پردازد و در شكل گيرى آن نقش ‍ ايفا مى كند؛ لكن چون آثار مترتب بر رفتارهاى مختلف و نظام هاى حاصل از آنها گوناگون است، هر شخصى به تناسب آن آثار، رفتار خاصى را انتخاب مى كند و در جهت شكل گيرى نظامى متناسب با آن رفتار گام بر مى دارد.

سفال گر به اين دليل قدح مى سازد كه براى آن، مشترى بيش ترى دارد و گرايش مشترى به خريد قدح از آن جهت است كه احتياج زندگى خود را از اين طريق تأمین كند.

پليس راهنمايى كه در اوقاتى خاص مسيرهاى مشخصى را يك طرفه اعلام مى كند، مى كوشد تا سرعت انتقال را افزايش دهد و ميانگين ساعات تردد شهروندان را كاهش دهد، پس آرمان هاى مختلف، در شكل گيرى نظام ها و ساخت هاى اجتماعى متفاوت نقش اساسى دارد.

دانش آموزى كه در هنگام ورود به دانشگاه با توجه به توان و امكانات خويش به انتخاب رشته مى پردازد و از اين طريق در بخشى از نظام آموزشى اجتماع مشاركت دارد، به تناسب هدف و آرمان مورد علاقه ى خود عمل مى كند و هر كس به تناسب آرمان هايى كه در زندگى اجتماعى جست و جو مى كند، رفتار اجتماعى خود را سازمان مى بخشد.

بنابراين، نظام اجتماعى موجود برآيند نيروهاى مختلفى است كه در پناه آرمان هاى اجتماعى افراد حاصل مى گردد.

نظام مطلوب هر فرد نظامى است كه بيش ترين آرمان هاى او را تأمین كند و هر كس با نظر به نظام مطلوب خويش، در نظام موجود زندگى مى كند؛ در صورتى كه نظام موجود با آرمان هاى فرد هم خوانى داشته باشد، فرد از طريق مشاركت در نظام درصدد تحصيل آن ها بر مى آيد و اگر نظام موجود مانع تحقق آرمان هاى فرد باشد، فرد در اصطكاك با آن قرار مى گيرد.

آرمان هاى افراد در صور گوناگون خيال و يا توهمات اشخاص و هم چنين به صورت انديشه هاى عقلانى، يا الهام هاى غيبى و آسمانى ظاهر مى گردند؛ جوامع آرمانى، يا موجود را در قالب امور ياد شده مى توان تقسيم بندى كرد:

فارابى بر اساس صور ذهنى مختلف، تيپ هاى اجتماعى مختلفى را ترسيم مى كند و نظام هاى موجود را در قالب يكى از آن ها و يا حاصل تركيب و انسجام برخى از آن ها مى داند. صرف نظر از اقسامى كه براى نظام هاى اجتماعى قابل تصوير است، هر نظام پس از استقرار به تناسب، آثارى را به دنبال دارد و مسير خاصى را طى مى كند. آثار و تحولات نظام هاى اجتماعى از جهاتى به آثار و تحولات نظام هاى تكوينى شبيه است؛ بدن انسان از هنگامى كه جنين است تا وقتى كه به جوانى مى رسد، تا دوران كهولت و پيرى از نظام و ساختارى واحد برخوردار است و تحولات ياد شده، تغييراتى است كه به مقتضاى همان نظام در مراحل مختلف رشد انجام مى شود؛ هم چنين دانه ى گياه از وقتى كه جوانه مى زند تا هنگامى كه درختى ستبر مى شود و به بار مى نشيند، تا روزگار فرسودگى و مرگ از نظام خاص خود و تحولاتى كه مقتضاى آن است، برخوردار است.

گياه يا بدن انسان تا زمانى كه در قالب نظام خود عمل كند، علاوه بر تغييرات طبيعى درونى به تناسب ساخت خود، در تأثیر و تاءثر عوامل بيرونى قرار مى گيرد برخى از عوامل بيرونى رشد ارگانيسم آن ها را زياد مى كند و بعضى با ايجاد موانع و آسيب هايى مرگ آن ها را سرعت مى بخشد.

گياه، يا بدن انسان على رغم همه ى تحولاتى كه در درون زيست خود دارند، از يك نظام واحد برخوردارند و همه ى تغييراتى كه با تأثیر عوامل درونى و يا برونى ايجاد مى شود، در قالب همان نظام است.

دامنه ى تغييراتى كه در چهار چوب نظام ايجاد مى شود، گاه با تغيير همه ى اعضا و اجزاى نظام همراه است؛ مانند تبدلاتى كه در سلول هاى بدن انسان در سال هاى عمر انجام مى شود. تغييرى را كه يك نظام آن را تحمل نمى كند، تغيير غرض و آرمان واحدى است كه در متن كثرت هاى متغير و سيال نظام حضور دارد.

آرمان واحدى كه در گياه يا بدن انسان وجود دارد، حفظ زيست و حيات گياهى يا حيوانى است و چون غرض و غايت از بين برود، تغييرى ايجاد مى شود كه در چهار چوب نظام قابل توجيه نيست و اين تغيير كه در فاصله ى زمانى كوتاه و حتى در خارج از زمان انجام مى شود، على رغم آن كه با بقاى عناصر و اجزاى پيشين همراه و قرين است، تغيير در نظام تغييرى كه در متن يك نظام است نيست؛ بلكه دگرگونى سيستم و تغيير نظام مى باشد.

تغييراتى كه در چهارچوب نظام به وقوع مى پيوندد، برخى از سنخ آسيب هايى است كه به اختلال در نظام منجر مى شود و كارايى، يا عمر آن را كوتاه مى كند و بعضى تغييراتى است كه در جهت بهبودى و اصلاح و توانمندى آن واقع مى شود؛ ولى تغييرى كه اصل نظام را دگرگون مى كند، مرگ و نابودى نظام ناميده مى شود.

انسان فرتوتى كه در طول زندگى سلول هاى بدن او بارها دگرگون شده است، در تمام مدت حيات خود تغييراتى كه در وجود او ايجاد شده از ساختار وجودى واحدى برخوردار بوده است و تحولات زندگى او در قالب مقتضيات همان نظام قابل توجيه است؛ اما حيواناتى كه بعد از مرگ در مدت كوتاهى با تركيبات جديد عناصر و اجزاى جسد و لاشه ايجاد مى شوند، واقعيت هاى جديدى هستند كه در چهارچوب نظامى نوين، مراتب دگرگونى و رشد خود را آغاز مى كنند.

آنچه كه درباره ى دگرگونى ها و تحولات مربوط به نظام هاى تكوينى بيان شد، به گونه اى درباره ى تحولات نظام هايى كه از راه اراده ى انسانى سازمان مى يابند، صادق است. زمانى كه يك نظام اجتماعى به وسيله ى نيروهاى اجتماعى كه در چهارچوب آرمان هاى آن نظام تلاش مى كنند، ايجاد شود مراحل رشد و توسعه ى خود را يكى پس از ديگرى طى مى كند و با يك سلسله تحولات سياسى و اجتماعى منظم، فرهنگ و تمدن مورد نظر خود را بارور مى سازند.

در متن يك نظام اجتماعى و در طول حيات آن تغييرات جمعيتى، اقتصادى، سياسى و فرهنگى بسيارى اتفاق مى افتد و هر يك از اين تغييرات سلسله اى از تحولات بعدى را به دنبال دارد. افراد و اعضاى هر نظام در طى نسل هاى متوالى دگرگون مى شوند و كودتاهاى سياسى هيئت حاكمه را تغيير مى دهد؛ جنگ هاى داخلى و خارجى توان و نيروى نظامى را كاهش و يا افزايش مى دهد؛ تغييرات جغرافيايى، امكانات و شرايط رشد جامعه، يا سقوط آن را متحول مى سازد؛ اصلاحات اجتماعى بر سلامت و نشاط جامعه مى افزايد؛ حوادث طبيعى نظير قحطى و خشك سالى مشكلات جدى براى نظام به وجود مى آورد؛ رفاه و توانمندى شرايط اجتماعى نوينى را مى آفريند و جامعه را در مسير آسيب هاى نوينى قرار مى دهد و... اما همه ى اين دگرگونى ها، تا زمانى كه به تغيير سيستم اجتماعى منجر نشود، در چهار چوب جامعه ى موجود قابل تحليل است.

جامعه ى فرانسه بعد از انقلاب كبير در سده ى هجدهم 1789 تاكنون، دگرگونى ها و تغييرات صلح آميز و يا خشونت بار فراوانى را پشت سر گذاشته است، ولى بسيارى از جامعه شناسان همه ى آن ها را در محدوده ى يك نظام واحد تحليل مى كنند. دولت شوروى نيز بعد از انقلاب ماركسيستى 1917، تا هفتاد سال بعد كه به فروپاشى نظام اجتماعى آن منجر شد، ماجراهاى اجتماعى بسيارى را در خود آفريد؛ و لكن هيچ يك از آن ها با حادثه ى فروپاشى نظام قابل قياس نيست. نابودى و مرگ يك نظام اجتماعى، زمانى كه با جايگزينى نظام نوين همراه شود، همان حادثه ى منحصر به فردى است كه انقلاب اجتماعى ناميده مى شود.

عنصر مقوم انقلاب اجتماعى، تغيير نظام نه تغيير در نظام است و اين معنا مستلزم نابودى و تغيير افراد و عناصر نظام پيشين نيست؛ بلكه با مرگ نظام ممكن است عناصر و حتى اعضاى نظام پيشين، نظير بسيارى از سازمان هاى اجتماعى در چهارچوب نظام اجتماعى جديد، فعاليت حياتى نوينى را كه عهده دار تحقق آرمان هاى اجتماعى جديد است، سازمان ببخشند.

در هر نظام اجتماعى، نظير نظام هاى تكوينى يك سازمان و ساختمان اصلى است كه مشتمل بر سازمان و سيستم هاى بعدى مى باشد، مثلا انسان يك واحد زنده اى است كه داراى اعضاى مختلفى؛ نظير قلب، چشم، گوش، دست و پا است؛ برخى از اين اعضا، نظير قلب براى حيات انسانى نقش ‍ اساسى و محورى دارد و بعضى ديگر، نظير دست و پا نقش ثانوى دارند. زندگى اجتماعى نيز مشتمل بر سيستم هاى انسانى فراوانى است كه برخى از آن ها براى نظام اجتماعى جنبه ى اساسى و اصلى دارند، مانند وجود مجلس قانون گذارى، عنصرى اجتماعى است كه وجود آن از شرايط اصلى نظام دموكراتيك است، يا وحى و مجموعه هايى كه درباره ى استنباط و يا ابلاغ آن ضرورت دارد؛ نظير نبوت و امامت، عنصرى است كه از بعد اجتماعى مقوم يك نظام الهى و دينى تئوكراسى است؛ بنابراين هر نظام و ساخت اجتماعى به تناسب آرمان هاى خود از برخى از سازمان هاى اصلى برخوردار است كه آنان را به دليل نقش بنيادينى كه در آن نظام دارا هستند، نهادهاى خاص آن نظام مى ناميم.

از بيان فوق در مى يابيم كه تغيير انقلابى هر نظام با تحول نهادهاى خاص آن نظام قرين است؛ به عنوان مثال اگر انقلاب مشروطه ى ايران را يك انقلاب بدانيم، سلطنت مطلقه ى دربار، كه برآيند اقتدار خوانين و ايلات مختلف جامعه بود، به عنوان يك نهاد خاص استبداد قبل از مشروطه كه با انقلاب زايل مى شود و مجلس به عنوان يك نهاد نوين اجتماعى متولد مى شود.

بايد توجه داشت، برخى از نهادها على رغم آن كه در نظام هاى مختلف اجتماعى در خدمت آرمان هاى گوناگون قرار مى گيرند، براى اصل حيات و زندگى اجتماعى ضرورت دارند، نظير آموزش و پرورش يا خانواده؛ اين دسته از نهادها با آن كه از سازمان هاى مختلفى در جوامع، يا مقاطع گوناگون برخوردارند، با تحول و تبديل نظام هاى اجتماعى باقى مى مانند. سازمان هاى ثانوى نيز در صورتى كه بتوانند در دو نظام مختلف نقش ‍ اجتماعى خاصى را ايفا كنند، پس از تغيير انقلابى اجتماع مى توانند در ساختار اجتماعى جديد دوام داشته باشند.

حاصل آنچه درباره ى اجتماع و انقلاب اجتماعى گفته شد اين است كه : هر اجتماع متشكل از افرادى است كه با رفتارهاى نظام يافته ى خود در جهت دست يابى به آرمان هاى مورد نظر، نهادهاى مختلفى را شكل مى دهند. بديهى است كه بين اين نهادها با آن آرمان ها و هدف ها پيوندى تكوينى و ضرورى برقرار است؛ چندان كه دگرگونى در آرمان ها، تغيير در نظام و نهادهاى خاص نظام را به همراه دارد و تغيير در نظام نيز مى تواند مانع دست يابى به آرمان هاى مورد نظر گردد؛ پس انقلاب اجتماعى، آن دگرگونى است كه همراه با تغيير نظام اجتماعى، در سطح نهادها و آرمان هاى مترتب بر آن باشد.

خصلت انسانى نظام اجتماعى موجب مى شود تا هر نظام از طريق انسان هايى محقق شود كه در چهار چوب آرمان هاى مربوط به آن نظام تلاش ‍ مى كنند، چه اين كه انقلاب نيز بر دوش انسان هايى است كه با روگردانى از نظام موجود، درصدد ايجاد نظام مطلوب بر مى آيند؛ پس همواره در هر انقلابى نيروهاى انسانى خاصى دست اندركار تغيير نظام اجتماعى موجود و تبديل آن به نظام اجتماعى مطلوب هستند.

نظام اجتماعى موجود بر دوش انسان هايى استوار است كه آرمان هاى خود را جست و جو مى كنند و نيروهاى انقلابى مى توانند از درون، يا خارج همان نيروهايى باشند كه نظام موجود را شكل مى دهند؛ اگر انسان هايى كه شكل دهنده ى نظام پيشين هستند، از طريق هم جهتى با آرمان هاى نيروهاى جديد، به آن ها پيوند نخورده باشند به منظور نيل به اهداف مورد نظر خود و يا حفظ آن ها به دفاع از نظام سابق خواهند پرداخت و بدين ترتيب درگيرى و نزاع در متن انقلاب شكل مى گيرد و اين نزاع و كشمكش ‍ تا پيروزى يكى از طرفين، به صورت آشكار و يا پنهان، ادامه مى يابد. تنها در صورتى مى توان انقلاب بدون درگيرى و خونريزى را تصور كرد كه تمام افرادى كه نهادهاى يك نظام اجتماعى خاص را شكل مى دهند، با تغيير در آرمان ها و هدف هاى خود كه در واقع ملازم با تغيير در نفوس آن ها مى باشد، به نظام نوين روى آورند و يا نسبت به دو نظام سابق و يا لاحق بى تفاوت شوند؛ به اين معنا كه تحقق هر يك از دو نظام با آنچه كه آن ها در جست و جوى آن هستند، يكسان باشد و اين فرض گرچه بسيار نادر و ناياب است، ولى محال نمى باشد.

وقتى يك نظام اجتماعى در اثر يك حادثه و سانحه ى خارجى؛ نظير حوادث طبيعى، همراه با نيروهايى كه آن را استمرار مى بخشند از بين برود و يا وقتى كه آرمان هاى يك نظام پس از تحقق، جاذبه ى خود را از دست بدهد و آرمان هاى جديد نيز توان جذب نيروهاى انسانى را نداشته باشد، انسجام و پيوستگى اجتماعى بدون آن كه به انسجام نوينى تبديل شود، در هم مى ريزد؛ به اين ترتيب نظام اجتماعى بدون آن كه انقلابى را به دنبال داشته باشد راه مرگ و نيستى را طى مى كند؛ پس در هر انقلاب لااقل وجود دو نيروى اجتماعى ضرورى است، البته اين دو نيرو بايد آرمان هاى اجتماعى ناسازگار و متضادى داشته باشند. به كاربردن قيد ناسازگارى به اين جهت است كه بسيارى از آرمان هاى مختلف مى توانند در نظامى واحد تأمین گردند؛ به همين دليل خواجه نصير الدين طوسى پس از ترسيم انواع بسيطى از نظام هاى اجتماعى، تركيب برخى از آن ها را با يكديگر ممكن مى داند (1)؛ به عنوان مثال، برخى از نيروهاى اجتماعى كه به دنبال تحصيل ضروريات زندگى خود هستند و نظام مطلوب آن ها با عنوان ضروريه مشخص مى شود؛ در ديگر نظام هاى زيستى، تا زمانى كه از ضروريات زندگى خود محروم نباشند، مى توانند به گونه اى مسالمت آميز زندگى كنند.

فارابى بر همين مبنا در مدينه ى فاضله، نوابت يعنى افرادى را كه جذب آرمان هاى آن نشده اند، بر اساس چگونگى سلوك با مدينه ى فاضله، به اقسامى تقسيم مى كند (2)؛ مدينه ى فاضله برخى از نوابت را مى تواند تحمل كرده و در طريق تربيت آن ها نيز تلاش كند، ولى راهى براى تحمل برخى ديگر وجود نداشته و چاره اى جز ستيز و درگيرى با آن ها نمى باشد.

وجود دو نيروى ناسازگار، شرط حتمى و ضرورى انقلاب اجتماعى است؛ و لكن ذكر آن در مقام حصر نيست؛ زيرا نيروهاى مخالف بر اساس اختلافى كه نسبت به نظام مطلوب پيدا مى كنند، تعدد و تكثر مى يابند؛ تكثر و تعدد نيروهاى اجتماعى حاصل تعدد آرمان ها و ارزش هاى اجتماعى است؛ بنابراين شرط وقوع انقلاب در يك جامعه حضور آرمان هاى متعدد اجتماعى است.

آرمان هاى اجتماعى به نوبه ى خود همواره تابع معرفتى هستند كه افراد نسبت به خود و جايگاه خود در هستى دارند، يعنى تابع شناختى هستند كه نيروهاى مختلف اجتماعى نسبت به عالم و آدم، يا انسان و جهان دارا هستند. هر كس به تناسب معرفتى كه از خود و هستى دارد، شناختى ويژه از كمال و نقص خود پيدا مى كند. البته مراد از اين شناخت شناختى صرفا نظرى و حصولى نيست؛ زيرا اين نوع شناخت در سطح مفاهيم و استدلال هاى كلاسيك، فقط بخشى از وجود افراد را تشكيل مى دهد و حتى آن چنان كه شيوه ى مرسوم ديدگاه هاى علمى نوين است، در استخدام ديگر نيازهايى كه زندگى روزمره بر انسان تحميل مى كند، قرار مى گيرد؛ بلكه مراد از شناخت و معرفت، آن آگاهى است كه با هستى عالم عجين مى شود و در سطح عالى، تعقل عملى افراد را نيز تأمین كند و اين نوع از معرفت كه با ايمان همراه است، همان دانش و معرفتى است كه به نحوه ى شهود و ظهور هستى در قلب انسان بازگشت مى كند.

فارابى با امتياز گذاردن بين اين دو نوع معرفت، بين دو مدينه ى فاضله و فاسقه فرق مى گذاردن در مدينه ى فاسقه، علم حصولى به آنچه در مدينه ى فاضله است وجود دارد؛ ولكن باور و ايمان عملى مردم مناسب با آرمان هايى است كه يكى از صور مدينه ى جاهله را شكل مى دهد (3)؛ پس ‍ جايگاه نخست انقلاب در قلب انسان هاست. قلب آدمى كه راه اتصال او با هستى است، به دليل تأثیر پذيرى فراوانى كه از اسماى حسنى و صفات علياى الهى دارد و نيز به دليل شدت انتقال و دگرگونى و كثرت تحول پذيرى، قلب ناميده شده است.

قلب آن گاه كه به مبداء هستى روى مى آورد و از ايمان به او نور مى يابد، عرش خداوند سبحان مى شود (4) و آن گاه كه از رحمت الهى روى مى گرداند، در رديف مظاهر اسماى جلاليه خداوند قرار مى گيرد و هرگاه كه در يكى از مراتب جمال و جلال الهى منزل سازد و در سلوك اجتماعى خود فرصت بروز پيدا كند و در ادوار مختلف تاريخى مجراى تحقق و تمدن خاص خود مى گردد.

قرآن كريم در چند مورد بر نقش نخستين نفوس انسانى در تغيير قوميت ها تأکید كرده است : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم؛ خداوند تا زمانى كه يك قوم، آنچه را كه مربوط به نفس هاى آن هاست تغيير ندهند، آنچه را كه بر آن قوم است دگرگون نمى سازد. (5)

چون اراده، اختيار گزينش خير و آزادى به همين معنا از مظاهر ساريه و به تعبير فلسفى مشككه ى هستى است؛ تمام تحولات نفس و قلب با همان انتخاب و آزادى كه چهره اى الهى و ازلى دارد، قرين است و به همين دليل نيروهايى كه يك نظام اجتماعى را شكل مى دهند در هر لحظه با تغيير مختار و مراد، توان رويكرد به نظام اجتماعى ديگرى را دارا هستند و در تمام لحظات نسبت به موضعى كه اتخاذ مى كنند، مسئول هستند و به دليل همين توان زنده و فعال است كه موسى عليه‌السلام آن گاه كه با بهره ورى از وحى الهى رسالت ايجاد نظامى نوين را پيدا مى كند در اولين خطاب ها مسئوليت دعوت فرعون را آن هم با لحنى ملايم و آرام مى يابد: و اصطنعتك لنفسى. اذهب اءنت و اخوك باياتى و لا تنيا فى ذكرى. اذهبا الى فرعون انه طغى. فقو لا له قو لا له قو لا لينا لعله يتذكر او يخشى؛ موسى ما تو را براى خود برگزيديم تو و برادرت با آيات من برويد و در ذكرو ياد من سستى نورزيد، به سوى فرعون برويد كه او طغيان كرده است، پس با او با گفتارى آرام و نرم سخن گوييد شايد كه متذكر شده يا خشيت خداوند نصيب او شود. (6)

در آيه اى ديگر، رسالت موسى عليه‌السلام اين گونه بيان مى شود:

هل اتيك حديث موسى. اذ ناديه ربه بالواد المقدس طوى. اذهب الى فرعون انه طغى. فقل هل لك الى ان تزكى. و اءهديك الى ربك فتخشى آيا خبر موسى به تو رسيده است، آن گاه كه خداوند او را در وادى مقدس طوى ندا داد كه به سوى فرعون برو، او سخت راه طغيان گزيده است و به او بگو آيا ميل آن دارى پاكيزه و تزكيه شوى و تو را به سوى پروردگارت هدايت نموده و تو در پيشگاه او خشيت ورزى. (7)

با اين بيان، انقلاب در نفس و قلب انسانها در قالب باور و معرفت نوينى كه نسبت به هستى پيدا مى شود، جوانه مى زند و از آن پس در قلمرو و آرمان اجتماعى خاصى مراتب ظهور و بروز خود را تا مرحله ى حذف نظام موجود و تحقق نظام مطلوب كه مقطع فعليت آن است، ادامه مى دهد.

بنابراين، هرچند انقلاب اجتماعى در مقطع زمانى خاصى در سطح جامعه ظاهر مى شود، ولى ريشه در گذشته ى تاريخى نيروهايى دارد كه در تحقق آن سهيم هستند. براى بررسى هر انقلاب، شناخت موقعيت نيروهاى مختلف درگير، خاستگاه فكرى آن ها، آرمان هاى ناسازگارى كه زاده ى انواع گوناگون معرفت هستند و چگونگى پيدايش و توسعه ى آن ها، بستر تاريخى و زمينه ى رشد و منبع اقتدار هر يك از نيروها و امكانات و ابزارهايى كه هر نيرو در مراحل بسط خود در اختيار داشته و يا از آن ها استفاده كرده، ضرورى است.

بديهى است كه عوامل مختلفى در توسعه، بسط، پيروزى و يا شكست هر نيروى اجتماعى نقش دارند و به همين دليل شناخت تمام اين عوامل براى بررسى تحولات اجتماعى و از جمله انقلاب مورد نياز هستند. البته بايد توجه داشت كه همه ى عوامل در صورتى به عنوان پديده ى اجتماعى مورد تحليل قرار مى گيرند كه چهره ى انسانى پيدا كنند؛ به اين معنا كه با تأثیر گذارى در سطح هدف هايى كه پاسخ گوى خواست ها و نيازهاى انسان ها هستند، به صورت نيروهاى انسانى در نظام اجتماعى ظاهر شوند؛ مثلا، حادثه ى طبيعى خشك سالى در صورتى كه در حوزه ى زندگى انسانى اثر نگذارد، در تحليل هاى اجتماعى قرار نمى گيرد؛ اما آن گاه كه در حوزه ى حيات انسانى واقع مى شود، از جهت بازتابى كه در رفتار اجتماعى انسانى پيدا مى كند، به عنوان پديده اى اجتماعى در بررسى تحولات اجتماعى مورد تحليل قرار مى گيرد.

بر اساس آنچه گذشت، طرح كلى براى تحليل انقلاب هاى اجتماعى، گروه بندى جامع آرمان هاى اجتماعى ناسازگارى است امكان تحقق و يا توجه به آن ها وجود دارد؛ و لكن براى بررسى يك انقلاب خاص، دسته بندى نيروهاى موجود در آن اجتماع كفايت مى كند و به بيش از آن نيازى نيست.

تحليل انقلاب اسلامى ايران به عنوان يك انقلاب خاص، نيازمند شناخت خصوصيات نيروهاى اجتماعى مختلفى است كه در آن حضور داشته اند؛ نيروهاى عمده اى كه در انقلاب اسلامى ايران حضور داشتند، در يك تقسيم بندى كلى به سه دسته تقسيم مى شوند:

اول : نيروهاى مذهبى كه اجتهاد و فقاهت، هسته ى مركزى آن را تشكيل مى دهد.

دوم : نيروى استبداد كه شاه و دربار در رأس آن قرار دارد.

سوم : نيروى منورالفكرى و روشنفكرى كه از طريق سازمان هاى سرى و يا احزاب و گروه هاى مختلف سياسى، قدرت نمايى مى كند.

بررسى صحت و سقم دسته بندى فوق در گرو دو امر است : اولا: تعريف كامل هر يك از آن ها و تبيين ريشه هاى تاريخى و نيز منابع قدرت آن ها؛ ثانيا: پى گيرى درگيرى ها و نزاع هاى آن هاست.

ظهور و يا افول نيروهاى فوق كه با درگيرى و نزاع آن ها همراه است، تاريخ مستمرى را شكل مى دهد كه به لحاظ برخى از نقاط عطف به دوران هايى تقسيم مى شود؛ برخوردهاى تاريخى گروه هاى فوق، همراه با تعريف و تبيين هويت و خصوصيت مربوط به هر يك از آن ها، در قالب عناوين زير تحليل مى شوند:

مذهب و عصبيت؛ غرب و غربزدگى؛ منورالفكرى و استبداد استعمارى؛ روشنفكرى و جابجايى قدرت؛ سنت و تجددطلبى دينى.

## خلاصه

نظام تكوينى جدا از اراده و خواست انسانى وجود دارد؛ مانند نظامى كه در يك گياه يا بدن انسان است. نظام اعتبارى از طريق آگاهى و به وساطت اراده ى انسانى ايجاد مى شود؛ مانند نطام ترافيك يا نظام آموزشى.

بر نظام هاى اعتبارى آثارى تكوينى مترتب مى شود.

نظام مطلوب هر فرد نظامى است كه با آثار تكوينى خود آرمان هاى فرد را تأمین نمايد و هر كس با نظر به نظام مطلوب خويش در نظام موجود زندگى مى كند.

نظام اجتماعى موجود، برآيند نيروهاى مختلفى است كه در پناه آرمان هاى اجتماعى افراد حاصل مى گردد. آرمان هاى افراد در صور گوناگون خيال و توهمات اشخاص و هم چنين به صورت انديشه هاى عقلانى يا الهام غيبى و آسمانى ظاهر مى گردند.

هر نظام پس از استقرار به تناسب، آثارى را به دنبال مى آورد.

عنصر مقوم انقلاب، تغيير نظام نه تغيير در نظام است. در هر انقلاب نيروهاى انسانى خاصى دست اندركار تغيير نظام اجتماعى موجود و تبديل آن به نظام اجتماعى مطلوب هستند.

در هر انقلاب لااقل وجود دو نيروى اجتماعى، با آرمان هاى اجتماعى ناسازگار ضرورى است.

آرمان هاى اجتماعى به نوبه ى خود تابع معرفتى هستند كه افراد نسبت به خود و جايگاه خود در هستى دارند.

انقلاب در نفس و قلب انسانها در قالب باور و معرفت نوينى كه نسبت به هستى پيدا مى شود، جوانه مى زند.

براى بررسى هر انقلاب، شناخت موقعيت نيروهاى مختلف درگير؛ بستر تاريخى و زمينه ى رشد و منبع اقتدار آن ها ضرورى است.

نيروهاى عمده اى كه در انقلاب اسلامى ايران حضور داشتند؛ عبارتند از: الف : نيروى مذهبى، ب : نيروى استبداد، ج : نيروى منورالفكرى و روشنفكرى.

# فصل اول : مذهب و عصبيت

## 1. دو نيروى مذهبى و استبداد

### 1-1- هويت نيروى مذهبى

از آن جا كه وحدت و انسجام افراد در رفتارهاى فردى و اجتماعى، بر اساس آرمان ها و هدف هاى آن ها شكل مى گيرد و آرمان ها نيز تابع نحوه ى شناخت افراد نسبت به انسان و جهان است؛ وحدت و انسجام و در نتيجه قدرت و اقتدار نيروى مذهبى بر اساس معرفت مذهبى پديدار مى گردد.

معرفت مذهبى، مشتمل بر شناختى خاص نسبت به طبيعت و ماوراى آن است. امتياز نگاه دينى و غير دينى در اين است كه در نگاه دينى طبيعت همه ى حقيقت نيست، بلكه بخش نازل و پست آن مى باشد؛ يعنى براى هستى بخش ديگرى تصور مى شود كه فايق بر طبيعت بوده و نقشى تعيين كننده نسبت به آن دارد.

نام ها و اسامى گوناگونى كه در فرهنگ هاى دينى براى عالم محسوس ذكر مى شود، از نگاه دينى آنان نسبت به طبيعت حكايت مى كند؛ مانند عالم كه به معناى علم و نشانه است و دنيا كه به معناى نزديك مى باشد. در تعبيرهاى اسلامى از پديده هاى طبيعت به آيت، نشانه، شهادت و مانند آن ياد شده است و همه ى اين تعبيرها از بخش ديگرى كه آخرت و يا غيب طبيعت است، حكايت مى كند. توجه به اين بخش از هستى و احاطه و نقش تعيين كننده ى آن نسبت به عالم ظاهر يا شهادت موجب مى شود تا اشياى طبيعت به لحاظ باطن خود به حوزه هاى مختلفى از قداست و پليدى متصف شوند؛ يعنى اگر هستى چهره ى دينى نداشته باشد، طبيعتى كه در معرض ادراك و آگاهى حسى است، مشتمل به كثرتى خواهد بود كه در عرض يكديگر قرار داشته و از هر نوع ارزش كه ناظر به حقيقت و يا باطن آن است، بى بهره است.

اگر نگاه انسان به هستى نگاهى دينى باشد، به دليل اين كه همه ى ابعاد زندگى مادى خود را در احاطه ى غيب مى داند، هيچ گاه در مناسبات و رفتار طبيعى خود از باطن امور كه نقشى تعيين كننده نسبت به ظاهر دارد، غافل نمى شود و بر اين اساس كردار فردى و اجتماعى خود را تبيين و يا توجيه مى كند. احاطه و حضور غيب، به شهادت و به همه ى زندگى، رنگ دينى مى بخشد و به همين دليل نظريه ى جدايى دين از زندگى فردى يا اجتماعى و يا جدايى دين از حوزه ى زندگى طبيعى، تنها در پرتو يك نگاه غير دينى به عالم و آدم قابل تصور و ترسيم است.

انسان در صورت انكار عالم غيب، باورهاى دينى را به صورت بخشى از هستى خود كه مربوط به ذهن، يا وجدان فردى، يا غرايز افراد است، تصوير مى كند، ولى در صورت نگرش دينى او به هستى، به غيب و باطنى باور خواهد داشت كه در عرض وجود او يا وجود اشياى ديگر نيست، بلكه محيط بر امور مى باشد و هيچ واقعيتى بدون لحاظ و توجه به آن قابل بررسى و شناخت نيست.

ترسيم حقيقتى كه با همه ى اشيا و در همه ى احوال حضورى تعيين كننده داشته و با اين حال مربوط به باور و زندگى فردى افراد باشد و در زندگى طبيعى و اجتماعى انسان حضور نداشته و نقشى را نيز ايفا نكند، يك تصوير تناقض آميز و بى معناست؛ به همين دليل در فرهنگ هاى دينى الفاظى كه بيانگر اين گونه جدايى باشند، يافت نمى شود؛ اين گونه الفاظ كه در فرهنگ لائيك و غير دينى رواج و استعمال دارند وقتى به محدوده ى فرهنگ هاى دينى انتقال يابند هيچ گاه معنى مناسب پيدا نمى كنند؛ مانند لفظ سكولاريزم كه در كشورهاى اسلامى به علمانيت، جدايى دين از دنيا، يا جدايى دين از سياست و عبارت هايى كه گاه مشتمل بر چند لفظ بوده، ترجمه شده است، با اين حال هم چنان در انتقال مراد و معنا گرفتار كاستى و نقصان مى باشد.

انسانى كه نگاه دينى به عالم دارد، همه ى احوال فردى و اجتماعى خود را، به خطا، يا راست، توجيه دينى مى كند؛ مثلا وقتى از حضور در بخشى از فعاليت هاى زيستى و اجتماعى دورى كند، اين را نيز وظيفه اى دينى مى داند؛ مانند وقتى كه مى گويد: مسيح فرمود، دنيا را به قيصر واگذار كنند و يا چون به گونه ى شما سيلى زدند، گونه ى ديگر را پيش آوريد.

توجيه و تبيين دينى زندگى، از راه آگاهى نسبت به غيب حاصل مى شود و اين آگاهى بى شك فراتر از ادراك حسى و عقلى مى باشد؛ زيرا ادراك حسى مربوط به ظاهر زندگى دنيا بوده و از باطن آن بى خبر است؛ يعنى ادراك حسى از بود، يا نبود غيب خبر نمى دهد. ادراك عقلى در صورت كامل بودن به كليات عوالم پى مى برد؛ يعنى با ادراك عقلى اصل وجود حقيقت و يا حقايقى كه فايق بر انسان و جهان هستند اثبات مى شود و بيش از آن كه به خصوصيات و ويژگى هاى خاص باطن هر يك از افراد و افعال مربوط باشد، در گرو شناخت عالم غيب و باطن هستى است و اين شناخت كه با شهود غيب همراه است، از راه وحى ظاهر مى شود. حضور وحى در زندگى انسانى و سلوك در قلمرو آن، گروه بندى اجتماعى خاصى را به ارمغان مى آورد؛ در اين گروه بندى افراد به دو بخش تقسيم مى شوند:

اول : كسانى كه سلوك و رفتار فردى و اجتماعى خود را در پرتو وحى سامان مى بخشند.

دوم : افرادى كه از وحى و شناخت عالم غيب بى بهره هستند.

هر يك از اين دو گروه، به دو گروه بعدى تقسيم مى شوند:

برخى افراد در گروه اول با بهره ورى از وحى، شاهد غيب آسمان ها و زمين هستند و در حقيقت مهبط وحى و واسط انتقال آن به ديگران مى باشند؛ اين گروه انبيا و اولياى الهى هستند كه از علم ازلى و الهى برخوردارند، هم چنين در تعبيرهاى دينى از اين گروه، با عنوان هايى؛ نظير: عالم ربانى و كسانى كه گوى سبقت از ديگران ربوده و مقرب درگاه الهى شده اند و السابقون السابقون. اولئك المقربون (8) ياد مى شود. برخى نيز با آن كه توان مشاهده و ديدار باطن رفتار و اعمال خود و ديگران را ندارند، به بركت ايمانى كه به غيب دارند مى كوشند تا با هدايت عالمان ربانى، زندگى و زيست طبيعى خود را به گونه اى سامان بخشند كه به سعادت حقيقى برسند؛ اين گروه كه مؤمنان به غيب مى باشند، اصحاب ميمنت مباركى خوانده مى شوند.

و اما كسانى كه از وحى و هدايت الهى بى بهره اند، يا با صراحت به انكار آن مى پردازند، يا آن كه به زبان، از وحى اطاعت و پيروى مى كنند و در باطن به آن باور و يقين دارند، هر دو اين گروه از اصحاب مشئمت و پليدى مى باشند؛ (در تعبيرهاى دينى منكران آشكار، كافر و منكران پنهان، منافق ناميده مى شوند.)

از ديدگاه شناختى اين گروه ها به سه دسته تقسيم مى شوند:

اول : انبيا و اوليا كه از شناخت شهودى و حضورى نسبت به حقيقت عالم برخوردارند.

دوم : مؤمنان به غيب كه از شهود غيب محرومند؛ ولى به اصل واقعيت آن يقين دارند چون يقين به غيب و شناخت آن از راه حس ممكن نيست، اين گروه از شناختى برتر كه همان شناخت عقلى است، بهره مى برند.

سوم : منكران غيب و يا غافلان از آن كه به شناخت حسى هستى بسنده مى كنند و بى توجه به حقيقت هستى و باطن وجود خود در چهره ى كافر و نفاق در ضلالت و گمراهى به سر مى برند.

على عليه‌السلام سه گروه فوق را اين گونه معرفى مى كند: الناس ثلاثة، عالم ربانى و متعلم على سبيل النجاة و همج رعاع، اتباع كل ناعق، لم يستضيئوا بنورالعلم و لم يلجئوا الى ركن وثيق؛ مردمان سه گروه هستند: عالم ربانى و متعلم راه رستگارى و انسان هاى بى عقل و مردم پست مرتبه كه هر كس را در پيش باشد دنبال روند و از نور علم روشنايى نيافته و در زندگى خود به ركنى محكم پناه نبرده اند. (9)

همج در عبارت فوق به مردم احمق و به حشرات كوچكى گفته مى شود كه بر گرد حيوانات جمع مى شوند. اين گروه در زندگى روزمره به آرمانى متعالى كه از ثبات و قداستى فوق طبيعى برخوردار باشد، باور ندارند و با جوى كه هر دم در قالب و مدل هاى گوناگون القا مى شود، سازگارى پيدا مى كنند. قرآن كريم نيز به اين سه گروه اشاره مى كند: و كنتم ازواجا ثلاثة. فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة. و اصحاب المشئمة ما اصحاب المشمئة. و السابقون السابقون. اولئك المقربون؛ در قيامت انسان ها به سه گروه محشور مى شوند: اصحاب ميمنه كه از ميمنت و مباركى است و اصحاب مشئمت كه از پليدى و ناپاكى هستند و مقربان كه گوى سبقت از همگان ربوده اند. (10)

آيه ى فوق نشان مى دهد كه گروه بندى اجتماعى به جهت باطن و غيبى است كه چهره ى حقيقى آن در قيامت بهتر از آنچه كه در دنياست آشكار مى شود.

بر اساس گروه بندى فوق، آيه هاى تاريخى و اجتماعى قرآن به تحليل و تبيين حوادث اجتماعى اقوام پيشين و وقايع زمان زندگى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى پردازد و بر همين محور مخاطب هاى خود را نيز تعيين مى كند؛ مانند آيه هاى فراوانى كه در باره ى مؤمنان، كافران و منافقان نازل شده است.

مجموعه قوانينى كه عالم ربانى براى هدايت و رهبرى علمى مؤمنان ارائه مى دهد، سنت ناميده مى شود. سنت گرچه در قالب فرمان ها و دستورهاى مفهومى و در لباس گفتار، يا نوشتار به ديگران منتقل مى شود، ولى بر اساس شناخت شهودى انبيا و اوليا نسبت به چهره ى باطنى رفتار و كردار آدم ها شكل مى گيرد؛ بنابراين هر سنت داراى چهره اى باطنى و ملكوتى است كه منشاء تقدس و احترام به آن مى گردد.

هر سنت حكايت از شهودى خاص دارد كه بنده ى صالح الهى در برخورد با حقيقت هستى دريافت داشته است؛ پس سنت ره آورد عروج انسان الهى و و سيله ى عروج ديگران به همان قله اى است كه از آن به ارمغان آورده شده است؛ مانند نماز كه آداب خاص آن در معراج به پيامبر القا شد و از آن پس ‍ نيز، به عنوان معراج مؤمنان معرفى شد: الصلاة معراج المؤمن. (11)

هر سنت، اعم از آن كه ناظر به رفتار فردى، يا اجتماعى باشد، راهى براى قرب به حق و وصول به سعادت است. سنت هاى دينى مانند قوانين اعتبارى نيستند، تا بر اساس قراردادهاى اجتماعى از سوى افراد ذى نفع وضع شده باشند. سنت شيوه ى سلوكى هستند كه متكى بر شناختى الهى است و بر اساس شناختى بشرى از نوع شناخت حسى و عقلى و هم سو با گرايش ها و خواسته هاى طبيعى، يا صرفا عقلانى افراد وضع نشده اند.

ويژگى ديگر سنت هاى دينى در اين است كه استفاده از آن ها براى وصول و تقرب به حقيقت، فقط براى ايمان آورندگان به غيب ممكن است. در قرآن، اين نكته در اولين آيات مورد تأکید قرار گرفته است : ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يومنون بالغيب...؛ آن كتاب كه شكى در آن نيست. هدايت كننده ى متقين است كه ايمان به غيب دارند... (12)

نبى يا ولى به اعتبار اين كه سنت الهى را ارائه مى دهد، سان يعنى سنت گذار ناميده مى شود و جامعه ى مذهبى را از اين جهت كه معتقد به سنت و عامل به آن است جامعه ى سنتى مى توان خواند.

مشخصات نيروى مذهبى را از آنچه بيان شد، مى توان شناخت. نيروى مذهبى، نيرويى است كه وحدت و انسجام آن بر اساس شناخت دينى و شهودى سنت گذار شكل مى گيرد و آرمان اين نيرو تشكيل جامعه اى است كه تمام قوانين و مقررات آن بر اساس سنت الهى سازمان مى يابد. سان كه در مركز جامعه ى سنتى و محور انسجام آن است، هرگز بر اساس ميل و خواسته ى خود، يا بر مدار اعتبارات و خواسته هاى اجتماعى افراد، قانون و يا حكمى را بيان نمى كند؛ آنچه او مى گويد و انجام مى دهد، تنها ابلاغ پيامى است كه با گوش الهى خود شنيده است.

در جامعه ى دينى هر رفتار و سلوكى كه در وحى ريشه نداشته و چهره ى دينى سنت را نداشته باشد، بدعت است و عمل به آن جز دورى از حقيقت را به دنبال نمى آورد. قوانين و احكامى كه به واسطه ى سان به جامعه ابلاغ مى گردد، دو گونه است :

1. قوانين كلى، كه تمام ابعاد زندگى فردى و اجتماعى انسان ها را شامل مى شود؛ از قبيل : نماز، روزه، زكات، خمس و...؛ وضع و تدوين كلى در جامعه ى غير دينى در صورتى كه تفكيك قوا در آن رعايت شده باشد، بر دوش قوه مقننه است.

2. قوانين جزئى كه ناظر به اشخاص، يا موارد خاص است. وضع و صدور اين گونه قوانين بر دوش قوه قضاييه و مجريه است؛ از قبيل صدور حكم در مورد قصاص فردى خاص و يا صدور حكم در مورد حاكميت و يا فرماندهى شخصى خاص.

آيه هاى فراوانى در قرآن كريم است كه بر لزوم الهى بودن همه ى احكام و قوانين كلى و جزئى تأکید مى كند: در سوره مائده با بيان آيه هايى درباره ى برخى از احكام الهى، از كسانى كه در احكام الهى تحريف مى كنند و به قوانين خداوند گردن نمى نهند به كافر، فاسق و ظالم ياد شده است و درباره ى اهل كتاب گفته مى شود: و لو انهم اقاموا التوراية و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لاءكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم... اگر آنان تورات و انجيل را برپا داشته و به دستورات آن ها عمل مى كردند ما از فراز و فرود و از آسمان و زمين نعمت هاى خود را فرود مى فرستاديم. (13)

هم چنين از حاكمان و قاضى هايى خبر داده مى شود كه به حكم الهى در ميان مردم منصوب شده اند و يا از مردمانى نكوهش شده است كه سر به اطاعت حاكمان و يا گردن به قضاوت قاضى هايى كه از جانب خداوند منصوب نشده، سپرده اند. برخى از آيه هاى سوره ى توبه ناظر به رفتار كسانى است كه نسبت به حكمى از احكام جزئى تخلف كرده اند؛ در اين آيه ها تخلف نسبت به حكم جزئى به منزله ى تخلف از فرمان خداوند و جبران آن در گرو بازگشت و توبه نزد خداوند قرار داده شده است.

### 1-2- هويت نيروى استبداد

نيروى استبداد در پى تحكيم حاكميت الهى نيست، بلكه به دنبال اجراى خواسته هاى فرد، يا افرادى است كه بدون ارتباط با غيب و توجه به ابعاد معنوى رفتار و كردار خود و ديگران، به وضع قوانين مختلف مى پردازند. با اين تعريف، هر كس راءى خود را با صرف نظر از هدايت و شناخت الهى و دينى، ميزانى براى رفتار و عمل قرار دهد، مستبد است و هلاك خواهد شد: من استبد براءيه هلك. (14)

استبداد در معناى فوق همه ى حاكميت هاى غير دينى را شامل مى شود. فارابى در آثار خود، از جمله در آراى مدينه فاضله و خواجه نصيرالدين طوسى در اخلاق ناصرى، حاكميت غير دينى و غير الهى را به انواعى تقسيم مى كنند. در يك تقسيم مدينه غير فاضله به مدينه ى ضاله، فاسقه و جاهله و آن گاه براى مدينه ى جاهله شش قسم بسيط تصور مى شود و معتقدند كه اين شش قسم در مدينه ى فاسقه نيز يافت مى شود و جامعه هاى موجود را تركيبى از شكل هاى بسيط مى دانند. صرف نظر از تقسيم هاى مختلفى كه براى جامعه هاى بشرى تصور مى شود؛ استبداد را بر اساس اين كه در آن خواسته ها و هواهاى نفسانى گروهى اندك يا اكثريت جامعه تأمین شده باشد، به استبداد اقليت و اكثريت مى توان تقسيم كرد:

استبداد اقليت، همان ديكتاتورى است؛ با آن كه در اين نوشتار لفظ استبداد در معنايى كه بيان شد مورد نظر است، ولى چون استبداد به طور مطلق به كار رفته، نظام ديكتاتورى را كه بر اساس راءى اقليت شكل مى گيرد، به ذهن متبادر مى سازد.

استبداد اكثريت، همان دموكراسى است، كه در فرهنگ سياسى رايج لفظ استبداد درباره ى آن به كار نمى رود.

دموكراسى و ديكتاتورى على رغم اختلافى كه با يكديگر دارند، از اين جهت كه در تدبير اجتماعى مقيد به رعايت نبوده اند و يا بدون توجه به غيب به تنظيم و تنسيق امور مى پردازند اشتراك دارند.

حاكميت دينى، يا تئوكراسى از مقسم دو نظام ديكتاتورى و دموكراسى بيرون است و با هيچ يك از آن دو قابل قياس نيست؛ زيرا حاكميت دينى بر محور معرفت شهودى و سنت هاى الهى است و دموكراسى و ديكتاتورى بر محور معرفت انسانى شكل مى گيرد. جامعه ى دينى حتى در هنگامى كه اكثريت جامعه بر باور دينى زندگى مى كنند، از ساخت و سازمانى مغاير با ديكتاتورى، يا دموكراسى برخوردار است. حاكميت غير دينى و استبداد به معنايى كه گذشت شكل و ساخت هاى مختلفى دارند؛ ولى استبدادى كه در طول تاريخ به ويژه در تاريخ گذشته ى تاريخ ما وجود دارد، همان حاكميتى است كه به عنوان واقعيت موجود در معرض نگاه و تحليل ابن خلدون قرار گرفته است. او بر خلاف فارابى به ترسيم مدل هاى مختلفى كه مى توانند وجود داشته باشند، نمى پردازد؛ بلكه با نگاه به واقعيت موجود، با شيوه اى استقرائى به تحليل نظام هايى كه در محيط اجتماعى او و حتى قبل از او وجود داشته، پرداخته است.

نظام هاى سياسى و اجتماعى تاريخ گذشته ى ايران، بيش تر در مناسبات ايلى و عشيره اى شكل مى گيرند. ابن خلدون محور انسجام نيروهاى اجتماعى را در اين گروه جوامع عصبيت مى نامد. او معتقد است كه زندگى در باديه به ايجاد عصبيت در ميان افراد ايل و عشيره منجر مى شود و با اتكاى به آن صاحب قدرت مى شوند و آن گاه با استفاده از قدرت، به زندگى شهرى روى مى آورند؛ ولى در شهر، عصبيت تضعيف مى شود و با تضعيف آن، قدرت و اقتدار حاكميت رو به زوال مى رود و زمينه ى شكست اين گروه و پيروزى نيروهاى منسجم جديدى كه بر مبناى عصبيتى ديگر در باديه شكل گرفته اند، فراهم مى شود و به اين ترتيب ادوار مختلف تمدن يكى پس از ديگرى، در مدتى كه عمر متوسط آن سه نسل است امتداد مى يابد.

ابن خلدون با تعميم تحليل فوق، بيان مى دارد كه سنت الهى در شكل گيرى جوامع انسانى جز اين نيست، همه ى تمدن ها در طول تاريخ بر اساس ‍ عصبيت شكل گرفته اند. بر همين مبنا او حاكميت بنى اميه را، مطابق سنت اجتماعى جامعه و قيام امام حسين عليه‌السلام در برابر آن را ناشى از ناآگاهى امام نسبت به اين سنت تاريخى مى داند. بى شك، تعميم ابن خلدون نسبت به همه ى جوامع گذشته و آينده عجولانه و خطاست؛ ولى توجه او به نقش ‍ عصبيت و هم چنين هويت قبيله هاى عشيره اى و حاكميت هاى موجود، شايان توجه است استبداد ايل و عشيره از نظامى مناسب خود برخوردار است و نيروى اصلى اين نظام، كه به تعبير ابن خلدون بر محور عصبيت انسجام مى يابد، از آرمان هاى متناسب با آن بهره مى برد. مستبدى كه در اين نظام در مركز اقتدار قرار مى گيرد و تقنين و اجرا بر محور راءى و فرمان او شكل مى گيرد، خود از هدايت الهى بى بهره است و راه به جايى نمى برد؛ بلكه با گسترش حاكميت خود، ديگران را نيز گمراه مى كند و كسانى كه حاكميت او را پذيرفته اند، در شمار همج رعاع هستند؛ يعنى كسانى كه در وادى طبيعت سرگردان هستند و به دنبال هر دعوت كننده راه مى افتند؛ بنابراين وحدت و انسجام نيروى استبداد هرگز بر معرفتى شهودى و ايمانى حقيقى متكى نيست؛ بلكه بر اساس شناختى حسى و گرايشى عاطفى است.

معرفت و گرايش حسى عاطفى كه انسجام نيروى استبداد را در گذشته ى تاريخ تأمین مى كرده است، بيش تر شناختى بوده است كه از برخورد چهره به چهره افراد، در درون يك خانواده، ايل و قبيله به وجود مى آيد؛ رفتار جمعى افراد ايل و قبيله در هنگام شكار، دفاع و امثال آن شناخت حسى و روابط عاطفى ناشى از آن را تقويت مى كند؛ البته زندگى شهرى اين نوع شناخت و پيوند عاطفى حاصل از آن را ضعيف و كم رنگ مى كند پس آنچه ابن خلدون درباره ى ضعف عصبيت بيان مى كند؛ در واقع ناشى از زوال همان معرفت حسى عاطفى است كه منشاء وحدت و قدرت آن مى باشد.

انسانى كه در ايل زندگى مى كند، تمام شخصيت و هويت اجتماعى خود را از قبال اقتدار و توان ايلى خود به دست مى آورد. وقتى كه ايل و عشيره ى او قوى باشند، او نيز از موقعيت و امنيت اجتماعى متناسب برخوردار مى شود و وقتى كه ايل و عشيره ى او ضعيف باشند او نيز فاقد موقعيت اجتماعى مناسب و مطلوب خواهد بود. همان گونه كه فرد از ايل و عصبيت موجود در آن بهره مند است، به دفاع از آن نيز بر مى خيزد. وقتى او نزاع دو نفر را مشاهده كند كه يكى از دو طرف نزاع از افراد هم خون و هم عشيره ى او باشد، بى درنگ موضع خود را نسبت به نزاع مشخص مى نمايد؛ يعنى او در داورى به انتظار احكام الهى، يا قوانين و مقرراتى كه بر اساس نظام عقلانى تنظيم شده باشد، باقى نمى ماند؛ بلكه به سرعت به دفاع از شخصى مى پردازد كه در پرتو ارتباطات حسى، پيوند عاطفى با او پيدا كرده است. در روابط عشيره اى و ايلى، خان يا خانواده اى خاص در مركز اقتدار عشيره و ايل قرار مى گيرد و افراد و عشيره، شاءن و موقعيت اجتماعى خود در مركز اقتدار عشيره و ايل قرار مى گيرد و افراد و عشيره، شاءن و موقعيت اجتماعى خود را در اعتبار و اقتدار اجتماعى او مى بينند؛ به همين دليل خان نقش توتم و نماد مشترك را براى ايل و عشيره ايفا مى كند. خان در ساخت اجتماعى عشيره از توان و اقتدار ويژه اى برخوردار است و به دليل جايگاهى كه در عشيره دارد نه به دليل باور دينى مردم، يا رفتارها و كنش هاى عقلانى آنان از توان و اقتدار اجتماعى ويژه اى برخوردار است.

همان گونه كه خواجه نصير الدين طوسى اشاره مى كند زندگى عشيره اى در اولين مراتب مى تواند به دنبال تأمین ضروريات اجتماعى انسجام پيدا كند و در اين صورت نظام زيستى در قالب مدينه ى ضروريه سازمان مى يابد؛ ولى پس از شكل گيرى اقتدار در ايل، خان مى تواند اقتدار و توان سياسى عشيره را به عنوان يك آرمان اجتماعى بسط و تبليغ كند. به اين ترتيب هجوم ايل و عشيره به سوى شهر و به دنبال آن نوعى خاص از نظام اجتماعى كه در قالب مدينه ى تغليب مى گردد، شكل مى گيرد.

### 1-3- ابزارها و محذورات استبداد

نظام هاى اقتدار و حاكميت در بعد از اسلام به شيوه اى مشابه يا نزديك به آنچه بيان شد، انسجام يافته و رشد كرده اند؛ مانند بنى اميه، بنى عباس، خوارزمشاهيان، ايلخانان مغول، تيموريان و ايلات قزلباش كه حاكميت صفويه را تأمین مى كردند و پس از آن افشاريه، زنديه و قاجاريه.

هنگامى كه ايل اقتدار سياسى خود را بسط مى دهد، انسجام درونى خود را در پرتو پيوند حسى و عاطفى و پيمان هاى ايلى و عشيره اى كه بين شريكان قدرت برقرار مى شود، حفظ مى كند و نظام اجتماعى را آن چنان كه مقتضاى مدينه ى تغليب است، بر اساس غلبه و زور تحكيم مى بخشد.

از آن جا كه سلطه ى زور در اصطكاك قدرت هاى ديگر اجتماعى شكننده و ناپايدار است؛ مستبد در جامعه اى كه در آن ايمان به غيب و باور دينى وجود دارد، از ابزار ديگرى جز زور نيز استفاده مى كند؛ اين ابزار كه در دوام و بقاى استبداد نقشى تعيين كننده دارد تحريف است.

مستبد على رغم آن كه هيچ ارتباطى با غيب ندارد و تنها در پى تأمین خواسته هاى نفسانى و تحقق صور ذهنى خيال خود مى باشد، در ميان معتقدان به غيب خود را از جانب خداوند و آگاه از اسرار نهان معرفى مى كند و به دروغ ادعاى رسالت و نبوت مى كند كه در اين صورت متنبى خوانده مى شود؛ مانند مسيلمه كذاب كه افراد قبيله ى او به دليل پيوند قبيله اى از او حمايت مى كردند. در صورتى كه مستبد خود را به عنوان جانشين و وصى نبى معرفى كند، به او غاصب خلافت گفته مى شود؛ مانند بنى اميه كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم امت را از ولايت آن ها بر حذر داشته بود و آن ها خود را خليفه ى پيامبر مى ناميدند.

در گذشته ى تاريخ به موازات حضور اعتقاد به غيب در زندگى بشر، تحريف نيز از رواج و رونق برخوردار بوده است. استبدادهايى كه چند سده ادامه يافته، يا هزاره اى را به انجام رسانده اند، با داعيه ى فرزندى خدا، يا با بهره ورى از فره ى ايزدى دوام يافته اند، بنابراين استبداد در تاريخ بيش تر با نوعى فشار و زور همراه بوده و از آن پس با تحريف، بقاى خود را تأمین كرده است. قرآن كريم در موارد بسيارى از تحريف اخبار و رهبانان نسبت به كلمات الهى ياد مى كند.

نكته اى كه نبايد از آن غفلت كرد، اين است كه همان گونه كه رواج سكه ى تقلبى نشانه ى اعتبار سكه ى حقيقى است، گرمى بازار تحريف نيز نشانه ى توجه و عنايت مردم به غيب است. به همين دليل است كه با افول معنويت در ميان بشر توجيهات و تحريفات معنوى كم شده، يا به پايان مى رسد.

وحدت و انسجام نيروى استبداد تا پيش از مشروطه در جامعه ى ايران بر محور شناخت حسى و عاطفى شكل مى گيرد و نظام اقتدار در جهت بسط قدرت سياسى و بر اساس همان شناخت سازمان مى يابد؛ به عنوان مثال ظل السلطان (15)بر مبناى موقعيت و شاءن دينى، يا در قالب توان عقلانى و مديريت اجرايى كه در يك نظام بوروكراتيك مورد نظر است، در مسند حاكميت اصفهان قرار نمى گيرد، بلكه جايگاه اجتماعى او در متن روابط ايلاتى و از طريق پيوند خونى با پدر تاجدار خود كه خان قاجار است، تأمین مى شود.

روابط و مناسبات ايلاتى براى خان، اقتدارى را ايجاد مى كند كه الزاما مقيد به عملكرد و رفتارهاى دينى نيست؛ يعنى خان اقتدار اجتماعى خود را از ناحيه ى معرفت دينى و باور مذهبى ايل به دست نمى آورد و به همين دليل از درون اقتدار الزامى بر رفتار دينى احساس نمى كند؛ بلكه اگر خان خود از اعتقادى دينى برخوردار باشد در بسيارى از موارد الزامات ايلى و توقعات عشيره اى، رفتار و سلوك دينى او را تحمل نخواهند كرد.

از طرف ديگر پيشينه ى تاريخى ايران، صحنه ى حضور و بسط تفكر دينى نيز مى باشد و نفوذ سنت و انديشه ى دينى در بخش هاى مختلف جامعه، اقتدار ايلات و عشاير را گرفتار محذورات و تنگناهاى اجتماعى خاص كرده و در نهايت عملكرد و رفتار ويژه اى را بر آن تحميل مى كند.

عمل به بدعت و عدول از سنت، اتهامى است كه تحمل آن براى معتقدان به مذهب سخت گران است و كسب مشروعيت نيز، نيازى است كه تحصيل آن براى استبداد حاكم دشوار مى باشد و حضور تشيع در فرهنگ دينى جامعه ى ايران، بر گرانى و دشوارى مذكور مى افزايد.

در بخش هاى بعدى، درباره ى مشكلات و دشوارى ها و برخوردهايى كه نيروى مذهبى و استبدادهاى قبيله اى و ايلاتى، براى حفظ آرمان هاى اجتماعى و يا تحصيل آن در تاريخ گذشته داشته اند؛ بحث مى شود.

### خلاصه

در نگاه دينى، حضور و احاطه ى غيب به شهادت (عالم ظاهر) و به همه ى زندگى رنگ دينى مى بخشد.

توجيه و تبيين دينى زندگى از راه آگاهى به غيب حاصل مى شود كه فراتر از ادراك حسى و عقلى است.

گروه بندى اجتماعى دينى، شامل : الف) شاهدان غيب، ب) مؤمنان به غيب، ج) كفار و منافقين مى شود.

مجموعه قوانينى كه عالم ربانى براى هدايت و رهبرى علمى مؤمنان ارائه مى دهد، سنت ناميده مى شود. در جامعه دينى هر رفتار و سلوكى كه در وحى ريشه نداشته و چهره ى دينى را نداشته باشد، بدعت است.

در قرآن كريم بر لزوم الهى بودن همه ى احكام و قوانين كلى و جزئى تأکید مى شود كسى كه راءى خود را با چشم پوشى از هدايت و شناخت الهى و دينى ميزانى براى رفتار و عمل قرار دهد، مستبد است.

حاكميت دينى تئوكراسى از مقسم دو نظام ديكتاتورى و دموكراسى بيرون است استبدادى كه در تاريخ گذشته ى ايران تا قبل از مشروطه وجود داشته، استبداد ايل و عشيره است.

ايل، انسجام و اقتدار درونى خود را در پرتو پيوند حسى عاطفى و پيمان ايلى و عشيره اى كه بين شريكان قدرت برقرار مى شود حفظ مى كند و نظام اجتماعى را آن چنان كه مقتضاى مدينه ى تغليب است بر اساس غلبه و زور تحكيم مى بخشد.

مستبد در جامعه اى كه در آن ايمان به غيب و باور دينى وجود داشته باشد، تحريف دينى نيز استفاده مى كند.

## 2. عصبيت و آثار آن در بعد از اسلام

### 2-1- ظهور اسلام و تداوم سياسى عصبيت

طلوع اسلام از افقى است كه اتصال زمين با آسمان الوهيت در آن واقع مى شود. قلب پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم عرش رحمان قلب المؤمن عرش الرحمن (16) و زبان او مجراى وحى خداوند سبحان و ما ينطق عن الهوى. ان هو الا وحى يوحى (17) است.

با آن كه عصبيت، محور انسجام نظام قبيله اى شبه جزيره بود، ولى جامعه ى دينى پيامبر بر مبناى آن قرار نداشت و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى ايجاد حاكميت دينى سخت ترين ستيز را با بسيارى از روابط و مناسبات قبيله اى انجام داد. در مكه، قريش پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را از حمايت قبيله اى خود محروم ساخت و پيامبر و همراهانش را دو سال در سخت ترين شرايط، در محاصره قرار داد و چون پيامبر به مدينه هجرت نمود اولين نبرد خونين را با او تدارك ديد. در اين ستيز كه اولين غزوه ى بزرگ پيامبر است، قريش كه به تعبير قرآن در حميت جاهلى خود مستغرق بود، در برابر مردانى از قبيله ى خود قرار گرفت كه با طلوع اسلام، ايمان آورده و به جرم ايمان از خانه ى خود رانده شده بودند و اينك در برابر كفر از همه ى اسلام دفاع مى كردند. با حضور پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در شبه جزيره جبهه نوينى كه در چهار چوب نزاع ها و كشمكش هاى عشيره اى و قبيله اى جاى نمى گرفت، گشوده شد، در اين جبهه كه حاصل مقابله ى ايمان و كفر بود، برادر در برابر برادر و فرزند در مقابل پدر قرار گرفت.

در سال هشتم هجرت جايگاه اصلى كفر؛ يعنى مكه در هم شكست و تا سال دهم هجرت، اسلام سراسر شبه جزيره را فرا گرفت. سيزده سال تلاش ‍ پى گير پيامبر براى ابلاغ و بسط انديشه و اعتقاد توحيدى، در نهايت به ايجاد جامعه اى دينى در مدينه منجر شد و ده سال حاكميت، الگويى استوار از حاكميت دينى را فراروى تاريخ و تمدن آينده ى بشر قرار داد.

در هنگام حيات پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، جامعه ى اسلامى سازمان و نظام دينى خود را باز نيافته بود. پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از طريق وحى، احكام و قوانين كلى را بيان مى كرد و يا به آن عمل مى نمود.

علاوه بر تقنين كه ناظر به قوانين كلى است، قضا و حكومت نيز از چهره ى دينى برخوردار بود؛ به همين دليل احكام و مقررات جزئى با آن كه به دليل جزئى بودن موضوعات، از تناسب و دوام قوانين كلى برخوردار نمى باشد، تقدس و حريمى الهى داشتند. شرط ايمان آن بود كه چون پيامبر در نزاعى حكم نمايد، بر آن حكم گردن نهاده شود و چون براى اجتماعى فرمان دهد از آن فرمان تخلف نگردد و در جامعه نيز هرگاه فردى از اهل ايمان حكم پيامبر را اجرا، يا از حكمى ديگر تخطى مى كرد، اطاعت و عصيان خود را تنها در ارتباط با زندگى طبيعى خود نمى ديد؛ بلكه آن را در قياس با حيات ابدى و غيب وجود خود امرى عظيم مى شمرد.

مؤمن چون نماز را به جماعت مى گزارد، فرشتگان را از محاسبه ى پاداش ‍ عاجز مى ديد و چون در صحنه ى دفاع حاضر مى شد تلاش خود را جهاد در راه خدا مى دانست و هرگاه فارغ از اندوه مسلمانان، شب را صبح مى كرد، بر خروج خود از شمار مسلمانان بيمناك مى شد و وقتى كه از حكمى جزئى تخلف مى كرد جبران مى كرد جبران آن را جز به آمرزش الهى ممكن نمى دانست.

در جامعه ى دينى در كنار پيامبر و ايمان آورندگان به غيب، گروه ديگرى نيز بودند كه با زبان، اظهار اسلام مى كردند؛ اين گروه اجتماعى كه همان منافقان بودند در طيف هاى مختلف، با توسعه ى اقتدار دينى و ضعف قدرت كفر فزونى گرفتند؛ زيرا كفر كه در قلمرو دينى را از دست مى داد بدون آن كه از ايمان بهره اى ببرد، در برابر نظام سياسى موجود تسليم مى شد و اين جريان با فتح مكه و حوادث بعد از آن شدت بيش ترى يافت.

حضور نفاق در شبه جزيره، نظير حضور كفر، مشكلى جدى براى جامعه ى دينى به حساب مى آمد؛ با اين تفاوت كه جريان نفاق با افزايش اقتدار سياسى اسلام عظيم تر و منسجم تر شد. كفر نيز پس از گردن نهادن به حاكميت سياسى، با بهره گيرى از مناسبات و روابط ايلى و با اتكا بر حميت و عصبيت پيشين كه هم چنان در جان و هستى آن ها نفوذ داشت، مى كوشيد تا در پناه نفاق، اقتدار پيشين خود بازيابد و انتقام خود را از نظام موجود بازستاند. بسيارى از آيات قرآن، از جمله بخش قابل توجهى از آيه هاى سوره ى توبه به فعاليت ها و گروه بندى هاى مختلف منافقان اشاره دارد.

سوره ى توبه، از آخرين سوره هاى قرآن است كه بعد از جنگ تبوك و قبل از رحلت پيامبر نازل شده ست. عبدالله ابن ابى، منافق مشهور و بدنامى كه برخى از آيه هاى سوره ى منافقين درباره ى او نازل شده، در زمان نزول سوره ى توبه از دنيا رفته بود. در سوره ى توبه گروه هاى مختلفى، از جمله كسانى كه على رغم فرمان پيامبر از حضور در جنگ به بهانه هاى مختلف خوددارى كردند و كسانى كه مسجد ضرار را جهت ترويج كفر و تفرقه بين مسلمانان ساخته بودند و هم چنين برخى منافقان كه همراه سپاه اسلام در جنگ تبوك بودند، معرفى مى شوند. برخى از آن ها كسانى هستند كه در مسير بازگشت در پرتگاهى كمين ناموفقى را به قصد جان پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم انجام دادند. ذكر خصوصيات گروه هاى مختلف نفاق در سوره ى توبه نشان دهنده ى حضور جدى و فعال آنان در لحظات واپسين زندگى پيامبر است. ابن عباس نزول سوره ى توبه را براى گروه هاى مختلفى كه در مدينه زندگى مى كردند، واقعه اى فضاحت بار معرفى مى كند. (18)

ابن خلدون با آن كه حاكميت عصبيت را قانون ثابت و هميشگى تاريخ مى داند، بر اين حقيقت نيز اعتراف مى كند كه حاكميت پيامبر در صدر اسلام يك استثناى تاريخى است كه با اعجاز الهى همراه است. عصبيت جاهلى و قومى با رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم براى بازيافتن اقتدار پيشين بسيج مى شود. حيات اسلام بيش ترين آسيب را بر عصبيت قريش و در رأس آن بر شاءن و موقعيت اجتماعى بنى اميه وارد آورده بود و بنى اميه كه تا سال هشتم هجرت فرماندهى كفر را بر عهده داشت، در حالى به اسلام تسليم شد كه اقتدار نظامى و سياسى توحيد تا درون منزل آن ها وارد شده بود؛ بنابراين ابوسفيان و ديگر كفار قريش در فاصله ى كوتاه بعد از فتح مكه نمى توانستند موقعيت اجتماعى گذشته ى خود را به دست آورند. رقابت هاى عشيره اى اوس و خزرج نيز مسئله اى بود كه نيروى آن ها را در سبقت به سوى اقتدار، به تحليل كشاند.

برآيند رقابت هاى موجود، فرصت اقتدارى را فراهم آورد كه در مناسبات قبيله اى جاهليت از جايگاه ويژه اى برخوردار نبود؛ ولى بنى اميه از اين فرصت به ويژه در دوران خليفه ى سوم، از امكانات موجود، جهت سازمان بخشيدن به اقتدار عشيره اى خود استفاده كرد. ابوسفيان در اواخر عمر خود، در حالى كه كور شده بود، به مجلس عثمان وارد شد و بعد از اطمينان از عدم حضور بيگانه در مجلس، گفت : امروز خلافت در دست هاى شما است، آن را چون گوى به يكديگر منتقل نماييد. (19)

هزار ماه حاكميت سياه بنى اميه، تعهد آن ها را به سفارش ابوسفيان به خوبى نشان داد. معاويه با قدرتى كه از زمان خليفه ى دوم به بعد به دست آورده بود، تمام دوران حضرت على عليه‌السلام را صرف ستيز و درگيرى با خود كرد. او بعد از شهادت حضرت على عليه‌السلام و متفرق كردن سپاه كوفه، وقتى وارد شهر شد بر فراز منبر اعلام كرد كه غرض من از جنگ با شما حاكميت بود كه به دست آمد. (20)

بعد از معاويه، يزيد پس از به شهادت رساندن فرزندان رسول خدا و به اسارت گرفتن حرم پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در سروده ى خود به هنگام مستى گفت : كجا هستيد پدران من، ابوسفيان و كشتگان بدر تا ببينيد چگونه از بنى هاشم انتقام گرفتم. (21) سخن يزيد به خوبى نگرش بنى اميه را به اسلام نشان مى دهد، آن ها هرگز اسلام را به عنوان يك مذهب كاملى كه از افق الهى عهده دار هدايت و راهبرى انسان است، مشاهده نمى كردند؛ بلكه تلاش و كوشش پيامبر را، بخشى از تلاش ها و كوشش هاى قبيله اى مى ديدند كه در رقابت با تيره هاى مختلف براى رسيدن به قدرت انجام مى شود و اين نحوه ى نگرش تمام كفارى بود كه حركت پيامبر را با حركت خود مقايسه مى كردند.

استبداد بنى اميه كه به جامعه ى نوظهور اسلامى مسلط شد، هر چند به دليل قدرت معيارها و ارزش هاى اسلامى و آسيب هايى كه به اقتدار آن ها وارد آمده بود، در ابتدا قادر به استفاده ى آشكار و گسترده از شبكه ى ارتباطات قومى نبود؛ ولى با پناه بردن به روابطى كه در جامعه ى جاهلى قبل از اسلام از سابقه ى قومى برخوردار بود، امكانات نوين جامعه دينى را نيز به خدمت گرفت. البته با ظهور اسلام، فرهنگ دينى نوينى نيز در جامعه شكل گرفته بود و اين فرهنگ، علم رغم انتقام سياسى اى كه فرهنگ پيشين از او بازستانده بود، به تناسب كميت و كيفيت قوى خود، الزامات فراوانى را بر استبداد موجود تحميل مى كرد.

معاويه با آن كه به تعبير خود او براى تحصيل قدرت سياسى، نه براى نماز و روزه و احكام شريعت ستيز كرده بود؛ با يزيد كه عترت رسول خدا را به اسارت گرفته بود و يا حاكمان پس از آن ها، هيچ يك نتوانستند حضور اسلام را در جامعه ناديده بگيرند و ستيز خود را آشكارا متوجه ى اصل اسلام كنند؛ بلكه به دليل حضور جدى فرهنگ دينى، ناگزير استبداد خود را در پوشش همان دينى كه زندگى خود را در ستيز با آن سپرى كرده بودند، توجيه مى كردند و حاكميت خود را با عنوان خلافت رسول خدا چهره ى دينى مى بخشيدند. در دوران بنى عباس نيز حاكميت جامعه ى اسلامى در لباس خلافت پيامبر، از موقعيت مشابه، يا سخت تر از آنچه در دوران بنى اميه بود، قرار داشت. ابوعطا السندى (متوفاى 180 ه. ق) كه حاكميت امويان و عباسيان را درك كرده در سروده ى خود مى گويد: اى كاش ظلم بنى مروان هم چنان بر ما ادامه مى يافت و اى كاش عدل بنى عباس در آتش ‍ فرو مى سوخت. (22)

ابو فراس درباره ى شيوه ى زمامدارى خلفاى بنى عباس مى گويد: سوگند به خدا كه بنى اميه حتى يك دهم آنچه بنى عباس كرد، انجام نداد.

ماءمون در زمان ستيز براى پيروزى بر برادر خود، در نامه اى خطاب به اقوام خويش مى نويسد:

... از شما هر كه هست يا خويشتن را ملعبه و بازيچه قرار مى دهد و در عقل و تدبير خود احساس ضعف مى كند، يا خواننده است، يا تنبك زن و ناى زن. به خدا اگر بنى اميه كه ديروز كشتيد، از گور برخيزند و به آنان گفته شود دست از معايب خويش برنداريد، يقين بدانيد از آنچه شما راه و رسم، يا هنر و اخلاق خود قرار داده ايد، پيشى نخواهند گرفت. از شما هر كه هست به هنگام بدى آوردن جزع مى كند و به هنگام يافتن چيز خوب آن را از ديگران دريغ مى دارد. شما هرگز عزت نفس نخواهيد يافت و از شيوه ى خود باز نخواهيد گشت، مگر ترسى در كارتان باشد.

چگونه عزت نفس پيشه كند، كسى كه شب بر اسب مراد سوار است و صبح شادمان از درون گناه سر بر مى آورد و هدفش شكم و شهوت است و براى رسيدن به شهوت خويش، از قتل هزار پيامبر مرسل و فرشته ى مقرب باكى ندارد و محبوب ترين افراد در نزدش كسانى هستند كه گناهانش را به نظرش ‍ زيبا جلوه دهد، يا در فحشا ياريش كنند. (23)

### 2-2- جغرافياى انديشه در دوران بنى اميه

بعد از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اولين اختلاف در زمينه ى وصايت شكل گرفت. در سقيفه مسئله ى حاكميت جامعه چهره اى سياسى به خود گرفته بود؛ به اين معنا كه ديدگاه هاى مختلف، مسئله را از زاويه اى بازتاب سياسى آن نسبت به خود و ديگر گروه هاى اجتماعى، مورد نظر و تحليل قرار مى دادند، در حالى كه شيعه مسئله را از زاويه ى اعتقادى مورد نقد و بررسى قرار داد.

در نگاه شيعه همه ى احكام و قوانين كلى و جزئى، به دليل اين كه در ارتباط با حيات حقيقى انسان هستند، بايد همانند زمان رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از چهره ى الهى برخوردار باشند. در اين ديدگاه همان دليلى كه بر اصل نبوت، براى ابلاغ قوانين رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و سنن كلى دلالت مى كند، بر ضرورت امامت نيز جهت تأمین احكام ولايى و قضايى كفايت مى كند.

در زمان حيات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اين ديدگاه شيعى مورد قبول همه ى مسلمانان بود و مسلمانان علاوه بر آن كه احكام كلى را از طريق وحى و ابلاغ پيامبر دريافت مى داشتند، حاكميت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را نيز در احكام جزئى حاكميت الهى دانسته و تخلف از آن احكام را به معناى تخلف از حكم خداوند مى دانستند.

از نظر شيعه در صورتى كه دين درباره ى امام و اولوالامر، بعد از حيات رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سكوت كرده باشد، ارتباط دين با احكامى كه زندگى روزانه ى همگان را سامان مى بخشد، قطع خواهد شد؛ حال آن كه انسان در همه ى اين احكام نيازمند به پاسخ دينى است.

شيعه معتقد است كه پيامبر از نخستين روز تبليغ اسلام وصى خود را به فرمان الهى، براى عهده دارى احكام اجرايى معرفى كرده است و پس از آن نيز به گواهى برخى از آيه ها و از جامعه ى اسلامى به دليل حيات عصبيت هاى قومى و نظاير آن در هنگام رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اصل فوق را ناديده انگاشت، به طورى كه وقتى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، براى تأکید به آنچه درباره ى وصايت فرموده بود، قلم و دواتى خواست، يكى برخاست و گفت : كتاب الله حسبنا؛ كتاب خدا ما را كفايت مى كند. (24) از نظر شيعه كفايت كتاب خدا كه به منزله ى انزواى عترت است، مستلزم حصر دين به احكام كلى و حذف آن از دايره ى احكام ولايى و قضايى است.

شرايط اجتماعى جامعه ى اسلامى موجب شد تا عامه ى مسلمانان على رغم اين كه در تعيين خليفه ى دوم و سوم، وصايت مستقيم و غير مستقيم خليفه ى قبل را به عنوان ميزان پذيرفتند، اصل وصايت را درباره ى پيامبر به عنوان جزئى از رسالت نفى كردند و اين اولين بدعتى ود كه در مجموعه ى احكام و سنن الهى واقع شد. اين بدعت علاوه بر آن كه همه ى احكام ولايى و قضايى را از مسير دينى خود خارج مى ساخت، در اصول اعتقادى نيز يك انحراف تلقى مى شد؛ زيرا مسئله ى امامت گرچه در شناخت بسيارى از احكام، كه در حوزه ى فروع دين هستند، مؤ ثر مى باشد؛ ولى از آن جهت كه تعيين آن، مانند نبوت به آگاهى و فرمان خداوند است، بحث از آن در حوزه ى مسائلى قرار مى گيرد كه درباره ى افعال الهى مطرح مى شود و بحث از اسما و صفات و افعال الهى مربوط به اصول عقايد بوده و فراتر از فروع دين مى باشد. فروع دين در محدوده ى فعل مكلف مى باشد و امامت در ديدگاه فوق در حوزه ى افعال الهى قرار مى گيرد.

بعد از رحلت پيامبر و اكتفا به كتاب الهى به صورت يك شعار جدى، موجب شد تا ثبت و حتى در مواردى نقل سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به عنوان يك جرم اجتماعى و گناه شمرده شود. خلافت موجود در تداوم اين سياست، به از بين بردن نوشته هايى پرداخت؟ در آن سنت رسول خدا ثبت شده بود. پس از بيست و پنج سال، اميرمؤمنان در دوران خلافت پنج ساله ى خود بر ثبت احاديث اصرار ورزيد و پس از آن در دوران بنى اميه بار ديگر سياست منع از ثبت سنت ادامه يافت. در اين دوران با آن كه هم چنان كتابت حديث يك گناه محسوب مى شد، نقل حديث از كانال هاى خاصى كه توسط بنى اميه اداره مى شد، رواج پيدا كرد؛ اين احاديث در واقع جعلياتى بودند كه با قيمت هاى گزاف توسط افرادى، نظير: ثمرة بن جندب، ابوهريره و كعب الاحبار و... براى تبليغ عقايد خاصى بيان مى شدند. (25)

عقايدى را كه معاويه و به تبع او بنى اميه تبليغ مى كردند، داراى مشخصات زير است :

اول : تقدس بخشيدن به عثمان و ايجاد نفرت و عداوت نسبت به خليفه ى چهارم.

دوم : جبر و سلب اراده و اختيار از انسان.

سوم : منع از تفكر و اكتفا بر ظاهر كتاب و احاديثى كه نقل مى شد.

چهارم : تشبيه خداوند به مخلوقات.

امور چهارگانه ى فوق گرچه هر يك مسئله اى از مسائل اعتقادى، درباره ى شناخت انسان و جهان و شيوه ى معرفت و يا درباره ى فلسفه ى حاكميت است؛ ولى برخورد بنى اميه با هيچ يك از آن ها برخورد علمى نبود.

بنى اميه بر مدار عصبيت قومى خود به دنبال تأمین اقتدار اجتماعى بود، به گونه اى كه به مسائل علمى نيز از همين زاويه مى نگريستند. حمايت آن ها از جبر به اين جهت بود كه با سلب اختيار از انسان، رفتار اجتماعى خود و ديگران را، بدون واسطه، به خداوند سبحان نسبت مى دادند و از اين طريق، مشروعيت اقتدار سياسى خود را تأمین مى كردند. توضيح آن كه حاكميت سياسى در جامعه ى اسلامى بعد از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم گرچه برآيند اقتدار عشيره اى و قبيله اى موجود در شبه جزيره بود؛ ولى اين حاكميت به دليل حضور باور و انديشه ى دينى در سطح جامعه، ناگزير از توجيه دينى خود بود، به گونه اى كه به سرعت رنگ خلافت رسول خدا را به خود گرفت و از قداست دينى نيز برخوردار شد. بنى اميه براى تأمین نياز فوق، با انتساب مستقيم موقعيت موجود اجتماعى به خداوند، همه ى امور؛ از جمله حاكميت خود را، فعل خداوند و به اراده و خواست او معرفى كردند.

بنى اميه براى استدلال بر الهى بودن حاكميت خود، علاوه بر آن كه از مجبور بودن انسان به عنوان يك مقدمه استفاده مى كردند، از خلط حقايق اعتبارى و تكوينى و خلط اراده ى تشريعى و تكوينى بهره مى جستند؛ زيرا اراده ى تشريعى بر مبناى احكام و قوانينى است كه براى هدايت مردم از سوى ولى و پيامبر به مردم ابلاغ مى شود؛ اما واقعيت اجتماعى بر اساس ‍ اين اراده سازمان نمى يابد، خداوند بعد از آن كه براى انسان وسايل ادراكى لازم را فراهم آورد و با هدايت تشريعى راه سعادت و شقاوت را نشان داد: الم نجعل له عينين. و لسانا و شفتين. و هديناه النجدين (26) و اقعيت اجتماعى را بر مدار عملكرد اختيار انسان ها سازمان مى بخشد؛ يعنى اراده ى تكوينى خداوند آزمون افراد است و اگر افراد راه عصيان پيش ‍ گيرند، بين اراده ى تكوينى و تشريعى مطابقت نخواهد بود. بنى اميه، با امتياز نگذاردن بين اراده ى تكوينى و تشريعى مطابقت نخواهد بود. بنى اميه با امتياز نگذاردن بين اراده ى تكوينى و تشريعى، از اين حقيقت كه واقعيت اجتماعى، به خواست و اراده ى تكوينى الهى سازمان مى يابد، مطابقت حاكميت و سياست خود را با اراده ى تشريعى الهى نتيجه گرفتند. اين توجيه ضرورتى بود كه از ناحيه ى حضور انديشه ى دينى بر حاكميتى الزام مى شد كه با صرف نظر از سنت دينى ولايت نبوى و با اكتفا به احكام كلى شريعت شكل گرفت.

تقدس بخشيدن به عثمان كه به موازات دشمنى با خليفه ى چهارم انجام مى شد، دو دليل سياسى براى بنى اميه مى توانست داشته باشد:

اول : خليفه ى سوم از بنى اميه بود.

دوم : معاويه ستيز خود را با خليفه چهارم به بهانه ى خونخواهى خليفه ى سوم انجام مى داد. قداست بخشيدن به خليفه اى كه به جرم حمايت از خاندان خود بنى اميه مورد نفرت مردم قرار گرفته بود تا آن جا كه مردم در دفن او تعلل ورزيدند براى توجيه ستيز معاويه مفيد و كارساز بود؛ به خصوص كه معاويه على رغم آن كه از قتل خليفه ى سوم به عنوان مقدمه ى خلافت خود استقبال مى كرد و با نحوه ى برخورد خود برخى از مقدمات آن را فراهم آورده بود، اينك با تبليغات گسترده ى خود، على عليه‌السلام را، با آن كه تا آخرين لحظه با قتل عثمان مخالفت كرد، در شمار قاتلان او معرفى مى كرد.

منع تفكر و جمود بر ظواهر كتاب و احاديث از سوى بنى اميه، به اين دليل بود كه بنى اميه مبناى مشروعيت خود را بر جعلياتى قرار مى داد كه به نام حديث پيامبر به جامعه القا مى كردند و در صورتى كه جامعه با عقل و درايت، در معانى اين احاديث و مغايرت آن ها با برخى از منقولات ديگر و يا مخالفت آن ها با كتاب الهى مى پرداخت، مشكلاتى را براى تأمین هدف مورد نظر بنى اميه فراهم مى آورد. از اين رو تفكر كه سبب عبور از معرفت عشيره اى موجود مى شد و تاءمل در مبانى دينى سياست موجود را در پى داشت، مورد استقبال و خوش آيند بنى اميه قرار نمى گرفت.

تشبيه خداوند به مخلوقات نيز انحرافى اساسى در مسائل توحيدى و اعتقادى جامعه بود؛ اين انحراف دو سبب عمده داشت :

اول : منع از تفكر و جمود بر ظواهر و تدبر نكردن در آيه هاى قرآن موجب مى شد تا انسان هايى كه با امور محسوس ماءنوس هستند، معانى عميق هستى شناختى دين را بر ظاهر محسوس و مادى آن حمل كنند؛ چنان كه آيه هايى كه در بيان علو توحيدى خداوند نسبت به مخلوقات است، يا آيه هاى بلندى كه در وصف قيامت و در تبيين هنگامى است كه زمين و آسمان تبديل مى شوند، به مفاهيم زمينى حمل مى شوند؛ مانند: و جاء ربك و الملك صفا صفا (27) يا اين آيه : يد الله فوق ايديهم (28) تحريف محسوس و طبيعى اين آيه ها اين مى شود كه خداوند را دستى بزرگ است بالاتر از همه ى دست ها، يا خداوند را پايى است كه در قيامت بر آن راه رفته و در حالى كه فرشتگان در پيش روى او به صف ايستاده اند، از مقابل آن ها رد مى شود.

دوم : به دليل ورود يهوديان تازه مسلمان شده در دربار بنى اميه و رواج قصه گوها در ميان مردم بود؛ زيرا گروه اول در جعليات خود از اسرائيليات كمك مى گرفتند و گروه دوم نيز با تكيه بر اسرائيليات به قصه گويى مى پرداختند؛ در نتيجه خدايى تصوير مى شد كه مطابق برخى از نقل هاى دروغ بر عرش نشسته است، و در شب هاى جمعه بر مركب خود سوار مى شود و به زمين نزول اجلال مى كند و در مكان هاى شريف، نظير مساجد و... كه خانه ى او مى باشند، وارد مى شود. (29)

القائات بنى اميه و مسيرى را كه آن ها تبليغ و ترويج مى كردند، عقايد خاصى را در سطح گسترده شكل بخشيد، اين عقايد در لباس فرقه اى كه به صورت رسمى مورد حمايت حاكميت قرار گرفت، ظاهر شد. اين فرقه به لحاظ ويژگى هاى مختلف به نام هاى گوناگونى ناميده مى شود:

اين گروه را از آن جهت كه قائل به جبر هستند، صاحبان عقيدة القدر ناميده اند. البته به دليل اين كه روايات و احاديثى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در نكوهش عقيدة القدر و قدريه نقل شده است، (30) عنوان فوق عنوانى مطلوب در جامعه ى آن روز نبود و هر يك از گروه هاى درگير اين عنوان را به رقيب خود نسبت مى دادند و سرانجام اطلاق قدريه به معتزله كه قائل به تفويض بودند، انصراف يافت.

قداستى كه اين گروه به خلفاى اول و خصوصا خليفه ى سوم مى بخشيدند، در حدى بود كه آن را در رديف اصول اعتقادات و باورهاى آن ها و در كنار قداست پيامبر قرار مى داد و اين باور كه با دشنام به خليفه ى چهارم همراه بود، موجب شد تا اين گروه راعثمانيه نام نهند، البته اين عنوان بيش تر از ديگر عنوان ها به كار مى رفت و گريز آن ها از تدبر در آيه هاى قرآن و جمود آن ها بر ظواهر احاديث موجب شد تا آن ها را اهل حديث بخوانند. هم چنين تشبيه خداوند به مخلوقات و محروميت آن ها از آشنايى با اسما و صفات تنزيهى خداوند، زمينه ى اطلاق عنوان مشبهه را بر آن ها فراهم آورد.

در برابر عثمانيه كه فرقه ى رايج اسلامى در زمان بنى اميه بود، فرقه هاى ديگر اسلامى، نظير شيعه، خوارج، معتزله، جهميه، غيلانيه، مرجئه و... وجود داشتند كه هر يك از آن ها به لحاظ برخى ويژگى ها، از فرقه ى مورد حمايت بنى اميه امتياز داشتند و در طيف هاى مختلفى از موافقت و يا مخالفت با عثمانيه قرار گرفتند؛ برخى از آن ها نظير معتزله نسبت به جبر و بعضى ديگر، مانند مرجئه در تقدس بخشيدن به عثمان و بعضى ديگر به جمود در ظواهر و منع از تعقل، با عثمانيه و اهل حديث مخالفت مى ورزيدند.

رشد انديشه هاى رقيب، به ويژه گسترش آموزش هاى شيعى اهل بيت و هم چنين نيازهاى فكرى جديد كه پس از گذشت حدود يك سده در جامعه به وجود آمد، انديشه هاى رايج اهل حديث خصوصا در باره ى بى مهرى و اهانت نسبت به على عليه‌السلام و هم چنين گريز از ثبت سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را دچار تزلزل مى ساخت و در زمان كوتاه حاكميت عمر بن عبدالعزيز نمودهاى نخست اين تزلزل آشكار شد و بالاخره زوال حاكميت بنى اميه عقايد رسمى را كه مورد حمايت آن ها بود، سخت در معرض خطر قرار داد.

### 2-3- تحولات فكرى در دوران بنى عباس

بنى عباس در زمان كوتاهى از خلافت خود از برخى ديدگاه هاى ديگر، به ويژه از معتزله حمايت كرد؛ ولى پس از آن همراه با تغييراتى كه الزاما در عقايد اهل حديث پديد آمد، بار ديگر حمايت از انديشه هاى آنان در دستور كار قرار گرفت.

تبليغ دوباره ى عقايد پيشين، با موج جديدى از تدوين حديث همراه گشت كه در بين سال هاى 250 143 ه. ق جريان دارد. بدون شك در اين مقطع، بين احاديثى كه ثبت مى شد، با عقايدى كه مورد حمايت خلافت بود، نسبتى متقابل است؛ به اين معنا كه اين احاديث به عنوان دليل، موجب رسوخ عقايد در جامعه ى اسلامى مى شدند و عقايد موجود زمينه ى جعل احاديث را فراهم مى كردند.

مجموعه احاديثى كه در دوران بنى عباس گرد آمد، سنت و عقايدى كه پيرامون آن ها شكل گرفت، عقايد السنة ناميده شد و معتقدان به آن ها رااهل سنت مى نامند؛ بنابراين اهل سنت از نظر اعتقادى، ويژگى هايى اضافه بر آنچه كه عثمانيه و اهل حديث واجد آن بودند، داشتند؛ از آن جمله عقيده به قديم بودن كلام خداوند و مخلوق نبودن بود.

اين عقيده كه علت پيدايش آن محل گفت و گو است، از آن جهت كه مورد مخالفت ماءمون قرار گرفت و معتزله نيز او را در اين مخالفت يارى كردند، براى مدتى اهل سنت را از حمايت خلافت محروم ساخت.

با سخت گيرى هاى دستگاه خلافت بيش تر علماى اهل سنت، جز احمد بن حنبل، از عقايد خود توبه كردند. بعد از مرگ ماءمون و برادرش معتصم بار ديگر خلافت از عقايد اهل سنت حمايت كرد، به گونه اى كه نظرها و عقايد او، ميزان انديشه هاى اهل سنت قرار گرفت. احمد بن حنبل نيز به مقتضاى شرايط اجتماعى جديد، ناگزير عقايد نوينى را بر خلاف آنچه در مذهب عثمانيه وجود داشت، پذيرفت كه مهم ترين آن ها: بيان فضايل على عليه‌السلام و قبول خلافت او به عنوان خليفه ى چهارم است؛ بنابراين قول به تربيع و اين كه على عليه‌السلام خليفه ى چهارم بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، در اوايل سده ى سوم در جامعه ى اسلامى رواج پيدا كرد، به گونه اى كه از آن پس هر كس به انكار اين اصل مى پرداخت در شمار اهل بدعت شمرده مى شد.

اهل سنت در استناد به ظواهر احاديث و آيات و در تشبيه خداوند به مخلوقات و گريز از استفاده ى از عقل و برهان و بحث و مجادله درباره ى اصول عقايد، با عثمانيه وجه اشتراك داشتند.

از مالك بن انس نقل شده است : روزى شخصى بر درس او حاضر شد و از او در مورد آيه ى الرحمن على العرش استوى سئوال كرد؛ او در پاسخ گفت : معناى عرش و استوى روشن است و كيفيت قرار گرفتن خداوند بر عرش كه همان تخت است مجهول است و سئوال كردن از اين مسئله بدعت است. (31)

اين حكايت به خوبى شيوه و روش برخورد اهل حديث و اهل سنت را كه فرقه ى غالب و رايج جامعه ى اسلامى آن روز هست، نسبت به اصول اعتقادى اسلام نشان مى دهد و اين در حالى است كه جامعه ى اسلامى در دوران بنى اميه و بنى عباس بر بيش تر دنياى متمدن آن روز؛ از جمله بر مصر اسكندريه كه جايگاه نو افلاطونيان و وارث فرهنگ يونان بود و ايران كه سابقه ى فرهنگى طولانى داشت، مسلط بود.

برخورد با آثار مدون فرهنگ هاى مختلف و ترجمه ى آن ها ذهنيت جامعه اسلامى را در برابر سئوال هاى جديدى قرار مى دهد؛ تسلط سياسى بر اقوامى كه داراى فرهنگ هاى گوناگون هستند و اختلاط با آن ها در صورتى كه فاقد يك حركت فرهنگى جهت پاسخ به سئوال هاى جديد و هضم فرهنگ هاى موجود باشد، مسلمانان را در خطر التقاط و اثر پذيرى و تزلزل و بى ثباتى قرار مى دهد.

رواج انديشه هاى الحادى و پيدايش گروه هاى زنديقى كه در گوشه و كنار سرزمين هاى اسلامى و از جمله در مركز جامعه ى اسلامى، يعنى مكه اجتماع مى كنند، نشانه هايى از اين خطر بود.

ضرورت پاسخ گويى به نيازهاى فكرى اجتماع، زمينه ى رويكرد اهل سنت را به سوى برخى از مناظرات و در نتيجه عدول آن ها از فتواهايى كه آموختن علم كلام و مجادله بر سر عقايد را حرام مى دانستند، فراهم آورد. ابوالحسن اشعرى كه از پيروان واصل بن عطا و از زمره ى معتزليان بود، پس از روگرداندن از شيوه ى اعتزالى درصدد دفاع از عقايد اهل حديث بر آمد؛ ولى وارثان احمد بن حنبل، ابوالحسن اشعرى را به دليل اين كه با استفاده از شيوه ى كلامى براى اعتقاد خود استدلال مى كرد، در جمع خود نپذيرفتند. ابوالحسن اشعرى على رغم مخالفت حنبليان شيوه ى كلامى خود را تبليغ كرد و با نشر انديشه هاى خود توانست جايگاه احمد بن حنبل را در ميان اهل سنت به دست آورد و با حمايتى كه خلافت بغداد از انديشه هاى او كرد، شيوه ى كلامى نوينى كه در بسيارى از اصول اعتقادى وارث احمد بن حنبل بود، گسترش و توسعه پيدا كرد؛ چندان كه ميدان بر ديگر رقيبان كلامى او تنگ شد و انديشه هاى او به صورت اعتقاد رسمى و عام اهل سنت در آمد.

در سده هاى بعدى همراه با افول فرقه هاى كلامى معتزلى و مانند آن، ديدگاه هاى فلسفى و عرفانى در زمينه هاى اعتقادى رواج پيدا كرد؛ ولى هيچ يك از آن ها نتوانست موقعيت كلام اشعرى را در ميان اهل سنت متزلزل سازد و جايگزين آن شود.

### خلاصه

پيامبر براى ايجاد حاكميت دينى سخت ترين ستيز را با بسيارى روابط نامناسب قبيله اى انجام داد. با حضور پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در شبه جزيره، جبهه نوينى كه در چهار چوب نزاع هاى عشيره اى نمى گنجيد، گشوده شد.

در مدينه علاوه بر تقنين، قضا و حكومت نيز از چهره اى دينى برخوردار بود.

جريان نفاق با فتح مكه و حوادث بعد از آن شدت بيشترى يافت.

بنى اميه در دوران خليفه ى سوم از امكانات موجود جهت سازمان بخشيدن به اقتدار سياسى عشيره اى خود استفاده كرد.

فرهنگ دينى اسلام على رغم انتقام فرهنگ سياسى پيشين از آن، الزامات فراوان را بر استبداد موجود تحميل مى كرد.

در دوران بنى عباس حاكميت در لباس خلافت پيامبر موقعيتى مشابه با دوران بنى اميه داشت.

انزواى عترت و اكتفاى به كتاب خدا به منزله ى حذف دين از دايره ى احكام ولايى و قضايى است. و اين امر موجب شد تا ثبت و در مواردى نقل سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به عنوان يك جرم و گناه شمرده شود.

حاكميت سياسى بعد از پيامبر با آن كه برآيند اقتدار قبيله اى عرب است، به دليل حضور انديشه ى دينى ناگزير از توجيه دينى خود بود.

عقايدى كه توسط بنى اميه رواج يافت، داراى چهار ويژگى است : الف : تقدس بخشيدن به عثمان و ايجاد نفرت نسبت به خليفه ى چهارم. ب : جبر و سلب اراده و اختيار انسان. ج : منع تفكر و اكتفا به ظاهر كتاب و احاديثى كه نقل مى شد. د: تشبيه خداوند به مخلوقات.

فرقه اى كه با حمايت بنى اميه رسميت يافت، از جهت هاى مختلف قدريه، عثمانيه، اهل حديث و مشبهه خوانده مى شوند.

در پايان سده ى اول انديشه هاى رايج اهل حديث درباره ى اهانت نسبت به خليفه ى چهارم و گريز از ثبت سنت متزلزل شد.

مجموعه احاديثى كه در دوران بنى عباس گرد آمده سنت و عقايدى كه درباره ى آن ها شكل گرفت عقايد السنة ناميده شد. احمد بن حنبل امامت و رياست عقايد اهل سنت را پيدا كرد.

اهل سنت در استناد به ظواهر احاديث و آيات و در تشبيه خداوند به مخلوقات و منع استفاده از عقل و برهان و منع از بحث و مجادله درباره ى اصول عقايد با عثمانيه وجه اشتراك داشتند. وارثان احمد بن حنبل، ابوالحسن اشعرى را به دليل استفاده از شيوه ى كلامى در جمع خود نپذيرفتند و ابوالحسن اشعرى كه در صدد دفاع كلامى از برخى عقايد اهل حديث بود، در نهايت جايگاه احمد بن حنبل را در ميان اهل سنت به دست آورد. كلام اشعرى با حمايت بنى عباس به صورت شيوه ى كلامى رايج در ميان اهل سنت در آمد.

## 3. تشيع و پاسدارى از سنت

### 3-1- اصول اعتقادى تشيع

در زمان زندگى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم على رغم وجود گسترده ى نفاق، جامعه ى اسلامى از ساخت سنتى و دينى برخوردار بود و با حضور پيامبر هيچ بدعتى نمى توانست رسميت پيدا كند. در اين مسئله ميان فرقه هاى مختلف اسلامى اختلافى نيست. با رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اختلاف ها نيز آغاز مى شود؛ شيعه پس از رحلت پيامبر در تمام دوران حاكميت بنى اميه و بنى عباس در برابر اقتدار حاكم به عنوان يك نيروى اجتماعى مستقل، حركت خاص ‍ خود را تعقيب مى كرد.

حركت تشيع در مقاطع زمانى و در ابعاد گوناگون قابل بررسى است؛ اين حركت، به گونه اى كه چهره ى اجتماعى تاريخى خود را حفظ كند، به صورت زير قابل تحليل است :

حركت اعتقادى تشيع در قالب نمودار فوق از دو ويژگى برخوردار است :

اول : داراى بيانى توصيفى است؛ به اين معنا كه درباره ى اصول اعتقادى و ديدگاه هاى فقهى شيعه استدلال نمى كند؛ زيرا در آن صورت بحث از اصول دين در شمار مسائل كلامى و فلسفى، يا عرفانى قرار خواهد گرفت و بحث فروع دين نيز چهره ى مسائل فقهى را پيدا خواهد كرد.

دوم : توصيف فوق همه ى ابعاد اعتقادى و فكرى شيعه را شامل نمى شود؛ بلكه آن بخش از عقايد مورد توجه قرار مى گيرد كه در شكل گيرى تشيع، به عنوان يك نيروى مستقل اجتماعى و نيز در رفتار و عملكرد سياسى تشيع در تاريخ اسلام به ويژه در تاريخ معاصر ايران، دخيل است. توصيف حركت اعتقادى تشيع در دو بخش اصول و فروع اعتقادى انجام مى شود.

تبيين حركت اعتقادى تشيع در گرو توجه به جغرافياى انديشه در جامعه اى است كه تشيع در بستر آن حركت كرده و موضع گيرى داشته است. حال بعد از مرورى كه بر زمينه هاى فكرى جامعه ى اسلامى در سال هاى بعد از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تا سده هاى بعد انجام شد، به حركت اعتقادى تشيع و نقش آن در تاريخ انديشه هاى اسلامى در دو مقطع حضور امامان شيعه و بعد از آن پرداخته مى شود.

امامان شيعه (عليهم السلام) على رغم شرايط مختلف و فشارها و مانع هاى گوناگون سياسى كه در رابطه با آن ها اعمال مى شد، پاسدارى از حريم عقايد دينى را به طور اعم و عقايد شيعه را به طور اخص عهده دار بودند. حركت سياسى حضرت فاطمه عليها‌السلام هرگز خالى از ابعاد كلامى نسبت به مسئله ى امامت و رهبرى جامعه ى اسلامى نبود.

پاسخ گويى على عليه‌السلام به هيئت هاى علمى و دانشمندانى كه از اطراف دنيا با شنيدن پيام اسلام براى بررسى و آگاهى نسبت به اخبارى كه از كتب پيشينيان دريافت كرده بودند، به نزد على عليه‌السلام مى آمدند؛ بخشى از اين دفاع اسلامى است.

خطبه هاى توحيدى نهج البلاغه و دعاهاى عرفانى صحيفه ى سجاديه از اولين فعاليت هاى عقيدتى تشيع. در برابر قشرى گرايى و هجوم اسرائيليات به حريم اعتقادى مسلمانان است.

با درگيرى هاى بنى اميه و بنى عباس كه دوران فترت حاكميت استبداد است، در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق عليهما‌السلام و هم چنين در دورانى از زندگى امام رضا عليه‌السلام فرصت هاى مناسبى ترويج عقايد اسلامى و شيعى فراهم آمد.

مجالس درس و شاگردان فراوان امام باقر و امام صادق عليهما‌السلام در رشته هاى مختلف و مباحثات و مناظرات آن ها با ملحدان و زنديقانى كه جامعه ى اسلامى را گرفتار القائات خود كرده بودند، بخش ديگر از اين فعاليت مستمر است.

اين شيوه برخورد امامان شيعه با ملحدان و مقايسه ى آن با آنچه در ميان اهل حديث مبنى بر حرام دانستن سئوال و پاسخ رايج بود، به خوبى نقش ‍ امامان شيعه را در جامعه ى اسلامى براى دفاع از اعتقادات و باور دينى جامعه روشن مى كند.

تبليغ به معناى صحيح توحيد و تقديس ذات اقدس خدا و استناد به برهان استدلال هاى محكم عقلى و نفى جبر و تفويض و تبيين خلافت الهى انسان و معرفى صفات و ويژگى هاى انسان كامل و كمال انسان و دفاع از عصمت پيامبران و طهارت مقام عترت و اثبات ضرورت وجود انسان در همه ى اعصار و... از شاخص هاى اعتقادى و كلامى امامان شيعه است.

امامان شيعه از راه اين آموزه ها كه همراه با پرورش شاگردان ورزيده و خاص ‍ است، ضمن حراست از مبانى توحيدى اسلام، اصول اعتقادى تشيع را على رغم فشارهاى سياسى مستقيمى كه متوجه آن ها بود، در جامعه ى اسلامى بيان نهادند.

درگيرترين بخش اعتقادى شيعه مربوط به امامت و رهبرى است. تشيع از آن جهت كه امامت و احكام حكومتى را، همانند احكام و قوانين كلى داراى ربط و پيوندى الهى مى داند و تعيين و نصب امام را از افعال خداوند تبارك و تعالى مى شمارد، بحث از آن را در زمره ى مباحث كلامى كه درباره ى افعال و صفات خداست، قرار مى دهد.

بحث از امامت گرچه به دليل آثار سياسى و اجتماعى آن، مورد حساسيت خلفاى بنى اميه و بنى عباس بوده است؛ ولى حقيقت و جوهر آن، به جهت اين كه درباره ى مقام الهى انسان است، از اوج و عمقى فلسفى و عرفانى برخوردار است و امامان شيعه با زنده كردن اين بحث در جامعه ى اسلامى، به مباحث دقيق انسان شناسانه اى كه خاص فرهنگ توحيدى اسلام است، زندگى و حيات مى بخشيدند. گسترش و توسعه ى اين بحث كه بدون شك از ناحيه ى تشيع به طور پى گير و مستمر تعقيب مى شد، على رغم همه ى حساسيت هايى كه از ناحيه ى حاكميت موجود در جهت كنترل آن وجود داشت، موجى در جامعه ى اسلامى ايجاد كرد؛ شهرستانى در اين باره مى گويد: هيچ مسئله اى همانند مسئله امامت در ميان فرق اسلامى محل بحث نبوده است. (32)

بنابراين تشيع گرچه از نظر سياسى در مركز جامعه ى اسلامى به شدت در معرض سركوب و هجوم بود؛ ولى از جهت اعتقادى در تمام ابعاد جامعه ى اسلامى و در مراكز علمى امواج فكرى خروشانى را ايجاد و رهبرى كرد و هر كس؛ از جمله مخالفان براى بقاى هويت خود ناگزير از شنا در تلاطم هاى پياپى آن بود. آموزش امامان شيعه در زمينه هاى هستى شناسى و انسان شناسى، علاوه بر اشراب عقايد شيعه در حركت بسيارى از فرقه هاى اسلامى، نظير معتزله و هم چنين در تأمین منابع و تعيين مسير و جهت انديشه هاى كلامى، فلسفى و عرفانى جامعه ى اسلامى نقشى تعيين كننده و حياتى داشته است. كلام، فلسفه و عرفان نظرى از علومى هستند كه با اختلاف در روش و برخى از مسائل و موضوعات، در تاريخ عقايد اسلامى متعرض اصول اعتقادى بوده و مى باشند. اين علوم گرچه در آغاز به صورت مدون و ممتاز از يكديگر وجود نداشتند؛ ولى هم زمان با گسترش و توسعه ى مباحث دينى هر كدام چهره ى ممتاز خود را پيدا كردند. فرقه هاى كلامى اولين گروه هاى فكرى بودند كه در جامعه ى اسلامى به صورت مشخص شكل گرفتند؛ از جمله كلام اشعرى بزرگ ترين فرقه ى كلامى بود كه در ميان اهل سنت بر ديگر حريفان غالب آمد. روش مورد استفاده ى كلام اشعرى، روش جدلى بود و شيوه ى آن ها با اعتماد به ظواهر آيات و روايات و پرهيز از تفسير و تاءويل همراه بود؛ بنابراين با فلسفه كه متكى به برهان و نيز با عرفان كه ملتزم به تفسير و تاءويل و متوجه به باطن قرآن بود، سر سازگارى نداشت. از اين جهت در ميان اهل سنت، فلسفه گسترش پيدا نكرد و عرفان نيز مورد تعرض متكلمان واقع شد؛ ولى تشيع به دليل اعتبارى كه به تعقل و تفكر مى بخشيد، علاوه بر آن كه كلام خود را بر اساس ‍ روش برهانى و استدلالى بنياد نهاد، زمينه ى بسط و توسعه ى علوم فلسفى را نيز فراهم ساخت؛ به همين دليل حركت ها و مكتب هاى فلسفى اسلامى همواره در مهد تشيع رشد پيدا كرده است. فارابى، ابن سينا، سهروردى، خواجه نصير الدين طوسى، ميرداماد و صدر المتاءلهين از چهره هاى فلسفى و شيعى هستند كه حذف آن ها با حذف تاريخ فلسفه ى اسلامى همراه است.

از آن جا كه تعقل و شناخت مفهومى، نهايت ادراك آدمى نبوده و شناخت شهودى و مراتب رفيع علم حضورى، شناخت حقيقى انسان هاى كامل و پيشوايان صادق شيعيان شمرده شده، شناخت عرفانى نيز در حوزه هاى علمى شيعى از جايگاه ويژه اى برخوردار بوده است. مبانى اعتقادى انديشه هاى شيعى باعث شده است تا:

اولا: كلام شيعى چهره ى برهانى خود را حفظ كند.

ثانيا: بين كلام شيعى و فلسفه ى اسلامى هم آهنگى و بلكه در موارد بسيارى يگانگى و وحدتى قوى به وجود آيد. بهترين شاهد بر اين مطلب اين است كه بزرگ ترين متكلمان شيعه؛ از قبيل خواجه نصيرالدين طوسى، يا محقق لاهيجى از فيلسوفان بزرگ شيعه نيز محسوب مى شوند.

ثالثا: بر خلاف درگيرى هايى كه بين متكلمان و عارفان اهل سنت مشاهده مى شود، بين متكلمان و عارفان شيعى نوعى هم آهنگى و هم جهتى وجود دارد، چنان كه بوعلى به عنوان برجسته ترين شاخص فكرى فلسفه ى اسلامى، در نمط نهم كتاب الاشارات و التبيهات به گونه اى به تبيين مقامات العارفين مى پردازد كه فخر رازى شارح و در حقيقت ناقد اشعرى مسلك آن مى گويد: تاكنون كسى به اين نيكى مقامات اهل عارفان را تدوين نكرده است و از اين پس نيز چنين نخواهد شد. (33)

سهروردى از معرفت شهودى به عنوان جزء لا ينفك حكمت كامل ياد مى كند (34)و خواجه نصير الدين طوسى على رغم تألیف كتب كلامى و شرح آثار فلسفى، كتاب مقامات الاشراف را در بيان مراحل سلوك تألیف مى كند و صدر المتاءلهين در اوج فلسفه ى خود، وحدت و يگانگى برهان را با مدعاى اهل عرفان اثبات مى گرداند. (35)

### 3-2- فروع اعتقادى

جدا از اختلافاتى كه در فروع مختلف فقهى ميان فقه شيعه و سنى وجود دارد، امتياز عمده در منابع و شيوه ى استنباط آن ها مى باشد. قرآن و عترت از ديدگاه شيعه و بنابر روايت ثقلين (36) مجموعه كاملى هستند كه تا قيامت وظيفه ى هدايت خلق را، بدون آن كه فترت و خللى در بخشى از احكام لازم آيد، به انجام مى رسانند و انزواى عترت كه بعد از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با عنوان اكتفا به كتاب به وقوع پيوست، نه تنها احكام جزئى بلكه قوانين و سنن كلى را نيز متروك ساخت؛ زيرا از ميان بيش تر از شش هزار آيه ى قرآن، فقط حدود پانصد آيه مربوط به احكام است كه در اصطلاح، آيات الاحكام ناميده مى شوند و بسيارى از اين پانصد آيه نيز مشتمل بر تأکیدهاى مكرر يا مقيدات و مخصصاتى است كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برخى از آن ها را در هنگام تبيين احكام بيان كرده است؛ بنابراين قرآن گرچه مشتمل بر احكام كلى است؛ ولى زبان قرآن در اين باره، خود گواه بر آن است كه اين كتاب آسمانى در مقام بيان تفصيلى احكام نمى باشد؛ بلكه اين امر بر دوش پيامبر و امامان معصوم است كه از چراغ هدايت نبوى بهره برده اند و مفسر وحى خاتم هستند؛ به عنوان مثال، در قرآن در باره ى اصل نماز و در يك آيه درباره ى اوقات پنج گانه ى فرايض سخن به ميان آمده است؛ ولى در هيچ آيه از كيفيت نمازهاى پنج گانه و تعداد ركعت هاى هر يك از آن ها سخنى نيست.

محدود بودن آيه هايى كه درباره ى احكام كلى هستند، مشكل مجتهدانى را كه قصد استنباط همه ى احكام فردى و اجتماعى انسان ها را از منبع دينى دارند، نشان مى دهد و زمانى عمق محروميت آن ها از منابع دينى بهتر آشكار مى شود كه به شيوه ى برخورد جامعه ى اسلامى با نقل و ثبت احاديثى كه درباره ى سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است، توجه شود؛ زيرا تا مدتى خلافت موجود، كاستن از نقل سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را تشويق و حمايت مى كرد و پس از آن كه اين سياست متروك شد، بنى اميه براى استحكام اقتدار خود از جعل حديث كوتاهى نكرد و اين همه در حالى بود كه از ثبت سنت و حديث به طور جدى پيشگيرى مى شد.

سياست فوق ثبت سنت را يك سده به تأخیر انداخت و پس از آن نيز كه كتاب هاى فراوانى در سنت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نوشته شد، على رغم احاديث صحيحى كه در آنها يافت مى شد، احاديث ضعيف و يا مجعول فراوانى در آن ها وارد شد كه يا به صورت مرسل و بدون آن كه راويان آن ها مشخص ‍ باشند، يا از راويان ضعيف و غير موثق نقل مى شدند.

از ميان روايات فراوانى كه در دوران بنى عباس به نام سنت ثبت شد، گزينش هايى براى جمع آورى روايات صحيح انجام شد كه در نهايت برخى از اين گزينش ها به نام صحاح سته در ميان اهل سنت مقبوليتى بيش تر يافت.

فقهاى اهل سنت كه در سده ى دوم بعد از رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، قصد فتوا نسبت به احكام الهى را داشتند، به دليل تعداد محدود آيه در اين باره پانصد آيه و هم چنين وضعيت تدوين حديث به شرحى كه گذشت و عدم اعتماد آن ها به احاديث مجهول و منقول در عصر اموى و عباسى، ناگزير به اين نتيجه رسيدند كه على رغم ظواهر و اطلاقات قرآن مبنى بر نهى از نيروى ظن و گمان، محدود بودن منابع استنباط دليلى بر رضايت خداوند جهت تمسك به روش هاى ظنى و گمانى براى دريافت احكام الهى است. در اين ميان برخى مانند ابو حنيفه كه عمل بر روايات ضعيف را حجت نمى دانست و به بيش از چند صد روايت اعتماد نداشت، به تمثيل و قياس ‍ پناه آوردند و برخى نيز، مانند احمد بن حنبل به احاديث ضعيف فتوا دادند.

رواج شيوه هاى ظنى و استنباطهاى گمانى؛ از قبيل : قياس و استحسان به دليل اين كه فاقد ميزانى متقن و واحد هستند، موجب رواج نظرهاى مختلف و پراكندگى آراى فقهى شد. اهل سنت در سده ى چهارم هجرى پس از آن كه خطر تشتت نظرهاى فقهى را در بغداد احساس كردند، باب اجتهاد را مسدود كردند و آن را به پيشوايان چهارگانه ى مذاهب منحصر كردند؛ به اين ترتيب در ميان اهل سنت همان گونه كه كلام اشعرى براى تبيين اصول اعتقادى چهره ى رسمى پيدا كرد؛ چهار مذهب حنفى، شافعى، مالكى و حنبلى نيز در فروع دين رواج پيدا كرد.

رسميت بخشيدن به فقه احمد بن حنبل به عنوان يكى از مذاهب رسمى، موجب شد تا پس از گسترش انديشه هاى اشعرى و افول امامت اعتقادى احمد بن حنبل، براى او امامت فقهى در بخشى از جامعه ى اسلامى باقى ماند.

جريان فوق نسبت به مسائل فقهى اهل سنت، در حالى است كه تشيع تا هنگام غيبت كبرا، تا نيمه ى اول سده ى چهارم، علاوه بر ثبت مستمر احاديث نبوى به طور پيوسته با خاندان عترت كه به اسرار نبوت و تمام احكام الهى آشنا هستند، در ارتباط بود؛ بنابراين شيعيان در اين زمان نه تنها محتاج به استنباط گمانى و وهمى نبودند، بلكه از ناحيه ى امامان خود از تمسك به اين گونه روش ها به طور جدى برحذر مى شدند.

در زمان حيات امامان معصوم، منابع غنى اجتهاد شيعه و زمينه هاى نخست آن شكل مى گيرد و امامان شيعه با القاى اصول اجتهاد شاگردان برجسته و مستعد خود را به استنباط فروع از اصول تشويق مى كنند.

شيعه پس از نزديك به سه سده و نيم ارتباط با وحى و خاندان عترت تا زمان شروع غيبت، بالغ بر چهار صد كتاب از سنت خدا و آثار ائمه هدى كه از آن ها به اصول چهار صد گانه ياد مى شود، تدوين كرد. در زمان غيبت صغرا اولين مجموعه روايى فقهى شيعه، با جمع آورى اين اصول و تقسيم منطقى آن ها تنظيم شد و پس از آن اجتهاد كه مبتنى بر اركان چهارگانه ى كتاب، سنت، عقل، اجماع بود، با تكيه به منابع غنى خود استمرار و تداوم يافت و فقهاى شيعه به تناسب مسائل و موضوعاتى كه در زندگى فردى و اجتماعى شيعيان به مقتضاى تحولات سياسى، اقتصادى جامعه ى اسلامى پيش مى آمد، پاسخ ‌هاى لازم را از مبانى شرعى استنباط مى كردند.

علاوه بر تفاوتى كه بين فقه اهل سنت و شيعه در كيفيت و كميت منابع و هم چنين در شيوه ى استنباط و انسداد يا تداوم اجتهاد وجود دارد، برخى از ويژگى هاى فقهى شيعه مشتمل بر احكامى است كه موجوديت و بقاى آن را به عنوان يك نيروى فعال در طول تاريخ اسلام حفظ كرده است؛ از اين رو به برخى از ويژگى هايى كه مربوط به باب هاى مختلف فقه؛ نظير فقه سياسى، قضايى و اقتصادى است، اشاره مى شود:

1 2 3 فقه سياسى

بحث امامت گر چه يك بحث كلامى است؛ ولى داراى آثار فراوانى در فقه شيعه، به ويژه فقه سياسى است؛ از جمله وجوب متابعت و فرمانبردارى از امامان و حرمت تمكين در برابر رهبرى و ولايت حاكمانى كه از نصب الهى محروم هستند.

حرمت متابعت از غير امامان معصوم مسئله اى است كه اثر آن در ديگر باب هاى فقه، از جمله در معاملات، باب مكاسب محرمه آشكار مى شود؛ به عنوان نمونه صفوان جمال آن گاه كه شتران خود را جهت سفر حج به هارون كرايه مى دهد و نهى امام موسى كاظم عليه‌السلام از اين اجاره كه سرانجام منجر به فروختن شتران او مى شود شاهدى بر اين مسئله است.

ممكن است اين سؤال در ذهن ايجاد شود كه در صورت حرمت متابعت از حاكمان جور كه در زبان شريعت از آن ها به طاغوت ياد شده است، حضور افرادى از شيعيان، هم چون على بن يقطين در دربار بنى عباس كه به سفارش امام موسى كاظم عليه‌السلام انجام مى شد، چگونه قابل توجيه است؟

پاسخ اين سؤال آشكار است؛ زيرا على بن يقطين آن گاه كه به عنوان وزير هارون در دستگاه حكومتى او مشغول بود، در واقع كارگزار هارون نبود و در ولايت و سرپرستى او به سر نمى برد؛ بلكه كارگزار امام موسى كاظم عليه‌السلام بود و به فرمان و اذن خاص او در آن مقام قرار گرفته بود؛ بنابراين شيعه جز در مواردى كه اذن خاص، يا عام از رهبران الهى خود داشته باشند، حق حضور در دستگاه حاكم و دخالت در امور اجتماعى مسلمانان را ندارد.

از ديدگاه شيعه حق حاكميت خاص خداوند است : ان الحكم الا لله (37) واين حق از طرف خداوند به پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم واگذار شده است : النبى اولى بالمومنين من انفسهم (38)؛ پس از آن نيز به نص الهى به اولى الامرى كه از سوى او نصب و تعيين شده، انتقال يافته است : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم (39) و هر حاكمى كه از نصب الهى برخوردار نباشد، طاغوت است و همگان بر كفر به طاغوت موظف هستند: يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به. (40)

اثر اجتماعى فقه سياسى شيعه آن گاه روشن مى شود كه با فقه سياسى اهل سنت مقايسه شود. در فقه سياسى اهل سنت، هر كس كه به حاكميت دست يافت، هر چند كه حاكميت او به نص الهى نباشد و به غلبه، يا تعيين حاكم پيشين، يا بيعت جمعى از اهل حل و عقد باشد، مصداق اولوالامر بوده، اطاعت از او واجب مى باشد.

فقه عامه در واقع نقشى جز مشروعيت بخشيدن به حاكميت هاى بشرى و استبدادهاى عشيره اى و عصبيت هاى قومى ايفا نمى كند؛ به همين دليل كسانى كه در قلمرو اين فقه زيست مى كنند، همواره در چهارچوب جريان سياسى حاكم هضم مى شوند و هيچ گاه به عنوان يك نيروى مستقل احساس هويت نمى كنند؛ حال آن كه فقه سياسى شيعه هيچ گاه مشروعيت را به حاكميت غير الهى نمى بخشد، بلكه در همه حال انسجام سياسى خود را بر محور عترت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم باز مى جويد.

نكته ى ديگر اين كه در فقه سياسى شيعه مسئله ى اطاعت اولى الامر اصل و مسئله ى اجتناب از طاغوت فرع بر آن است و اين هر دو فرع بر حاكميت الهى و در جهت حفاظت و حراست از سنن دينى هستند؛ بنابراين هدف اصلى پاسدارى از سنت و ممانعت از جايگزينى بدعت و تلاش براى انتقال پيام وحى است و اين آرمان كه بر همه ى تلاش هاى سياسى شيعه سايه افكنده است قدرت تحرك شگفتى را بر رفتار سياسى اين گروه مى بخشد.

دلايل كلامى شيعه بر ضرورت الهى بودن حاكميت سياسى جامعه، همان دلايلى است كه بر ضرورت اصل نبوت اقامه مى شود؛ يعنى همان گونه كه نبوت خاص به يك عمر و يا يك نسل نيست، ضرورت ولايت الهى و لزوم گريز از حاكميت طاغوت نيز به زمانى خاص اختصاص ندارد؛ بر اين اساس ‍ شيعه در عصر غيبت نمى تواند حاكميت هاى سياسى را كه فاقد پيوند و ربط الهى هستند، مشروعيت ببخشد.

بايد توجه داشت كه تبيين الهى حاكميت، لازمه ى نگاه دينى به هستى است و اهل سنت را نيز از آن گريزى نيست؛ به همين دليل اهل سنت بعد از تن دادن به واقعيت موجود كه از ناحيه ى بنى اميه و بنى عباس بر آن ها تحميل مى شد، با دينى دانستن رفتار نسل نخست و حجت شمردن گفتار و كردار آنان، يا با خلط اراده ى تكوينى و تشريعى خداوند و يا راه هاى ديگرى از اين قبيل، درصدد توجيه دينى حاكميت آن ها بر آمدند.

بداهت و روشنى اصل فوق موجب شده است تا برخى بر اين پندار باشند كه شيعه در عصر غيبت چيزى جز مكتب اعتراض در برابر حاكميت هاى موجود نيست و لازمه ى اين پندار اين است كه تشيع در عصر غيبت با نامشروع خواندن همه ى حاكميت هاى سياسى هر نوع فعاليت سياسى و اجتماعى را كه با دخالت در امور اجتماعى مسلمانان همراه است حرام مى داند و پيروان خود را نيز از آن منع مى كند. از اين ديدگاه تشيع در عصر غيبت تا ظهور دوباره ى امام زمان عليه‌السلام، دست دين را از سياست كوتاه كرده است و با نامشروع دانستن فعاليت هاى حكومتى، سياست صبر و انتظار را بر پيروان خود تحميل مى كند. اين گمان كه مستلزم كوتاه كردن دست تشيع و محدود كردن دين به زندگى فردى و اختصاصى افراد است، علاوه بر آن كه نقصان تشيع در عصر غيبت و محروميت انسان از احكام الهى و در نتيجه كاستى در حكمت و فيض خداوند را به دنبال مى آورد؛ با فقه سياسى تشيع و نيز عملكرد فقيهان شيعه در طول تاريخ ناسازگار است.

آنچه گمان فوق را تقويت مى كند موقعيت سياسى شيعه در عصر غيبت است؛ زيرا با اقتدار استبدادهاى تاريخى عالمان شيعى همواره با نامشروع دانستن حاكميت هاى موجود، از حضور مستقيم در فعاليت هاى سياسى اجتناب كرده و در موضع انتقاد دائمى در كنار گروه هاى ناراضى قرار گرفته و هيچ گاه جز به ضرورت، عملكرد مثبت از خود ارائه نداده اند و اين در حالى بوده است كه عالمان اهل سنت همواره در موضع انفعالى به مشروعيت حاكميت كسانى فتوا داده اند كه از راه غلبه به قدرت رسيده اند. اين گروه ولايت فقيه را كه در استمرار ولايت انبيا در عصر غيبت و به نيابت از امامان معصوم به طور عام براى افرادى كه قدرت استنباط احكام الهى را داشته (اجتهاد) و از شرايط عملى لازم نيز بهره مند باشند (عدالت) وضع شده است، پديده اى نوظهور و نوعى انحراف از اصول اعتقادى شيعه معرفى مى كنند.

بحث رهبرى سياسى شيعيان و عهده دارى مسائل اجتماعى از ديرباز در متون فقهى مطرح بوده، هر چند كه كيفيت طرح اين مسئله به مقتضاى شرايط مختلف اجتماعى تغيير يافته است؛ زيرا در روزگارى كه تشيع در جاى جاى مملكت اسلامى به عنوان اقليت محكوم فاقد هرگونه قدرت سياسى غالب بوده، مسائل اجتماعى اغلب از محدوده ى مسائل محله، ده يا روستا و در نهايت شهر تجاوز نمى كرده است و بخش هاى مدون فقهى نيز عهده دار پاسخ گويى به همين محدوده بوده است؛ از قبيل تعيين تكليف اموال افراد غايب، ايتام، بى سرپرستان و حتى اجراى حدود و تعزيرات.

با پيدايش قدرت سياسى شيعه، كتاب ها و رسائل فقهى به صورت گسترده ترى تدوين مى شدند؛ به عنوان مثال در دوران صفويه بالغ برده ها رساله ى مستقل درباره ى نماز جمعه تألیف شد، يا آن كه در همين دوره و در دوران قاجار بحث ولايت فقيه كه پيش از آن در ضمن مسائل ديگر ابواب فقهى مطرح شد، با عناويتى ممتاز و به صورت گسترده ترى شكل مى گرفت.

ولايت فقيه نسبت به مسائل اجتماعى مسلمانان چيزى نيست كه در طول تاريخ فقه شيعه از ناحيه ى فقيهى طرح و طرد شده باشد، تنها اخلاقى كه در اين زمينه در ميان فقهاى شيعه وجود داشته، درباره ى حدود آن است و حداقل مقدارى كه فقهاى شيعه در اين مورد اظهار داشته اند، در حفظ هويت سياسى تشيع به عنوان يك نيروى مستقل اجتماعى و تأمین تحرك سياسى فعال آن ها كفايت مى كرد.

براى توضيح مطلب فوق به ذكر اين حداقل كه منسوب به شيخ انصارى در كتاب بيع است مى پردازيم؛ هر چند اين كتاب فتواى او نيست و در كتاب خمس به فراتر از اين مقدار نظر داده است.

شيخ انصارى پس از بيان مناصب اجتماعى فقيه درباره ى ولايت و عهده دارى و اجراى مسائل اجتماعى شيعه، به عنوان سومين منصب فقيه، مى گويد:

ولايت به معناى مستقل نبودن غير فقيه در تصرف و مشروط بودن تصرف او به اذن فقيه و... و بر اين معناى ولايت اخبار خاصه اى وجود دارد؛ اين اخبار در وجوب رجوع مردم به فقيه و مستقل نبودن غير فقيه در مصالحى كه مطلوب شارع بوده و بر شخص معينى تكليف نشده، وارد شده است؛ مانند حدود و تعزيرات و تصرف در اموال خردسالان، يا الزام مردم به خروج از حقوق ديگران و امثال آنان.

علاوه بر اين، روايات ديگرى است كه بر وجوب رجوع به فقيه در امور اجتماعى كه وظيفه ى شخص خاصى نيست؛ دلالت مى كند و فقها را اولوالامر و صاحب ولايت مى خواند؛ زيرا در عرف ظاهر اولوالامر و صاحب ولايت كسى است كه رجوع به او در امور عمومى اجتماعى كه شرع وظيفه ى شخص خاصى قرار نداده، واجب است؛ از جمله روايتى كه از امام زمان (عج) نقل شده است بر اين امر دلالت مى كند؛ او مى فرمايد: در حوادث واقعه بايد به راويان حديث ما رجوع كنيد؛ زيرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا مى باشم. (41) اين روايت دلالت مى كند كه مرجع اصلى در رجوع به اين راويان در حقيقت امام زمان (عج) مى باشد. هم چنين روايتى كه فضل بن شاذان از امام رضا عليه‌السلام نقل مى كند بر اين امر دلالت مى كند، در اين روايت به علت نياز مردم به امام اشاره مى شود:

از جمله آن علل اين است كه ما هيچ فرقه اى از فرق و هيچ ملتى از ملل را نمى يابيم كه بدون رئيس و مديرى به معاش خود ادامه دهد و باقى بماند؛ زيرا مردم در امر دين و دنياى خود ناچار از آن هستند. بنابراين از حكمت خداوند به دور است كه در عين آن كه مى داند مردم ناچار از رهبر و محتاج به او هستند آن ها را بدون رهبر رها سازد. (42)

علاوه بر اين در خصوص حدود، تعزيرات، حكومت ها، قضاوت ها و... رواياتى داريم كه دلالت بر اين مى كند كه اين امور براى امام و رهبر مسلمانان است. در هر صورت شبهه اى در اين نيست كه در بسيارى از امور مردم بدون اذن و رضايت فقيه جواز تصرف ندارند... از آن جا كه اين گونه از امور بسيار فراوان و پراكنده است ناگزير به عنوان يك قاعده ى كلى كه در بر دارنده ى همه ى آن امور باشد، چنين مى گوييم :

هر امرى كه تحقق خارجى آن وظيفه ى شخص خاصى است؛ مانند نظارت بر اموال فرزند خردسال كه به عهده ى پدر است و يا اگر انجام آن امر وظيفه ى صنف خاصى است؛ مانند فتوا و قضاوت كه وظيفه ى مجتهدان جامع الشرايط است و يا وظيفه ى تمام كسانى است كه قادر به انجام آن هستند؛ مانند امر به معروف، در همه ى اين امور مطابق آنچه مى دانيم عمل مى شود؛ ولى اگر تحقق امرى مطلوب شارع بود و احتمال داديم كه اين امر ممكن است در جواز يا وجوبش مشروط به فقيه باشد در اين موارد واجب است به فقيه رجوع كنيم. (43)

در بيان فوق، آن امور اجتماعى و حكومتى كه دليلى بر نظارت، يا حاكميت فقيه هست مطابق با آن دليل عمل مى شود و در مواردى هم كه لزوم مراجعه به فقيه يقين نداريم و در آن شاك هستيم، بر مبناى اصول عملى و با دليلى فقاهتى ملزم به رجوع به فقيه بوده و نظارت او شرط است.

حاصل آنچه گذشت اين است كه در فقه سياسى شيعه در همه ى ادوار، اعم از دوران حضور پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يا امامان معصوم و يا دوران غيبت، حق حاكميت خاص خداوند است و حاكم به نصب و عزل او مشخص مى شود و مردم در انتصاب و عزل تشريعى آن نه تكوينى نقشى ندارند.

وظيفه ى مردم در حاكميت، تشخيص انتصاب الهى است؛ يعنى همان گونه كه آن ها موظف به شناخت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و حاكميت او هستند؛ بعد از پيامبر، به شناخت امام و در عصر غيبت به شناخت فقيه جامع الشرايط موظف هستند و فعاليت هاى اجتماعى آن ها در پناه ارتباط با امام و نايب امام مشروعيت پيدا مى كند. بنابراين اگر همه ى مردم، يا گروهى از اهل حل و عقد بر حاكميت كسى اجتماع كنند كه نصب الهى ندارد، حاكميت آن فرد فاقد مشروعيت مى باشد و اگر همه ى مردم بر حاكميت و امامت كسى كه از طرف خداوند نصب شده است، پشت كنند؛ بر اعتبار شرعى امامت او آسيبى وارد نمى شود.

در عصر غيبت جدا از دايره ى ولايت فقيه، نيابت عامه ى فقيه مقيد به برخى از خصوصيات و قيودى است كه قابل زوال است؛ نظير فقاهت يا عدالت و...، زيرا فقيه مانند پيامبر و معصوم از علم و عملى الهى و تضمين شده برخوردار نيست و آگاهى او و هم چنين ملكات و رفتار اخلاقى او مى تواند در معرض تغيير و تبديل قرار گيرد؛ مانند كسى كه نسيان عارض او مى شود، يا اين كه از دايره ى فتاوا و احكام شرعى عدول كرده و به ظلم گرايش كند؛ در اين حال همان گونه كه راءى مردم در اعتبار شرعى حاكميت حاكميت فقيه نقشى ندارد در عزل او نيز بى اثر است؛به اين معنا كه عزل فقيهى كه از حدود فقاهت و عدالت خارج مى شود به فرمان خداوند است و به همين دليل فقيهى كه از شرايط نيابت خارج شود قبل از آن كه مردم به آن آگاهى پيدا كنند از حاكميت معزول مى باشد و نقش مردم در اين ميان تنها تشخيص عزل اوست و در صورتى كه مردم پس از آگاهى به فقدان شرايط نيابت عامه بر دوام حاكميت او اصرار ورزند، اين اصرار گرچه در عمل حاكميت او را تداوم مى بخشد؛ ولى موجب مشروعيت حاكميت او نمى شود و در اين حال حاكميت او چيزى جز حاكميت طاغوت نبوده و پذيرفتن ولايت و نظارت آن نيز معناى پذيرفتن ولايت و نظارت طاغوت است.

نكته ى ديگرى كه لازم به ذكر است اين است كه گرچه در عصر غيبت نيابت فقيه در ولايت به صورت عام است؛ ولى احكام ولايى بر خلاف فتاواى فقهى قابل تعدد و تكثر نمى باشد و اين مسئله در امور اجرايى و قضايى به يك معنا جارى است؛ يعنى بعد از آن كه فقيهى با دارا بودن شرايط در همه، يا بخشى از امور واجد ولايت شد، زمينه ى ولايت نسبت به ديگر فقيهانى كه از شرايط لازم برخوردار هستند، منتفى مى شود و از اين رو هيچ فقيه ديگرى نمى تواند در عرض حكم ولايى صادر كند. در مسئله ى قضاوت نيز پس از آن كه قاضى كه شرايط لازم براى قضاوت را دارا بوده و رعايت كرده است، حكم نهايى را صادر كرد در صورتى كه شاهد و بينه ى جديدى اقامه نشود، حكم ديگرى از ناحيه قاضى ديگر قابل صدور نيست.

2 2 3 فقه قضايى

در فقه قضايى شيعه، شيعيان اذن مراجعه به قاضى هايى را كه از ناحيه ى حاكمان غير الهى در جامعه منصوب شده اند، ندارند. در اين مورد فقها به مقبوله ى عمر بن حنظله استناد كرده اند، او مى گويد: از امام صادق عليه‌السلام درباره ى دو نفر از دوستانمان كه نزاعى در بين آن ها در مورد قرض، يا ميراث وجود داشت و براى رفع نزاع به قاضى مراجعه كرده بودند، سئوال كردم؟ امام عليه‌السلام فرمود: هر كه در مورد دعاوى حق، يا ناحق به ايشان مراجعه كند به طاغوت، يعنى قدرت حاكمه ى ناروا مراجعه كرده و هر چه را كه به حكم آن ها بگيرد به حرام گرفته است؛ گر چه آنچه را دريافت مى كند حق ثابت او باشد؛ زيرا آن را به حكم و راءى طاغوت و قدرتى گرفته كه خداوند دستور به كفر به آن داده است. خداى تعالى مى فرمايد: يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به؛ قصد مى كنند تا نزد طاغوت محاكمه برند، حال آن كه امر شده تا به او كفر بورزند. پرسيدم چه بايد بكنند كامام عليه‌السلام فرمود: بايد بنگرند و ببينند از شما چه كسى حديث ما را روايت كرده و در حلال و حرام مطالعه كرده و صاحب نظر شده و قوانين را شناخته است، بايستى او را به عنوان قاضى و داور بپذيرند؛ زيرا من او را حاكم بر شما قرار داده ام. (44)

در روايت فوق امام صادق عليه‌السلام به اين آيه استدلال كردند كه خداوند از طرح نزاع در نزد طاغوت نهى كرده و امر به كفر نسبت به او كرده است؛ بديهى است كه مفاد اين آيه منحصر به زمان حضور امامان نبوده و در زمان غيبت نيز به قوت خود باقى است؛ بنابراين شيعيان در زمان غيبت نيز حق بردن نزاع به نزد طاغوت را ندارند.

از سوى ديگر، كسانى كه در اين روايت به عنوان مرجع رفع نزاع و قاضى براى شيعيان تعيين شده اند، همان فقهاى آشنا به استنباط احكام هستند كه زمان غيبت نيز حضور دارند و نصب آن ها مقيد به زمانى خاص نمى باشد؛ از اين رو آنچه در مورد فقه قضايى شيعه در زمان حضور ائمه عليه‌السلام جريان دارد در زمان غيبت نيز به قوت خود باقى است.

3 2 3 فقه اقتصادى

مراد از فقه اقتصادى تشيع اشاره به آن بعد از احكام اقتصادى است كه در قياس با فقه عامه نقش برجسته اى در حفظ و استمرار موجوديت و هويت نيروى شيعى به عنوان يك نيروى فعال سياسى در طول تاريخ اسلام داشته است.

خمس و زكات دو حكم از احكام ثابت و كلى اقتصاد اسلامى است كه در كميت و كيفيت گردآورى، كنترل و توزيع آن، بين آنچه مورد قبول فقه اهل سنت و فقه شيعه است، اختلاف مى باشد.

خمس در فقه شيعه علاوه بر آن كه يك پنجم مواردى؛ از قبيل غنيمت هاى جنگى، گنج ها و معادن را در بر مى گيرد، شامل يك پنجم سود كسب افراد نيز مى گردد؛ حال آن كه مورد اخير در فقه اهل سنت از موارد تعلق به خمس ‍ نيست.

مورد مصرف خمس و زكات گرچه در آيات قرآن مشخص شده، ولى در كيفيت گردآورى و توزيع آن دو اختلاف است.

در فقه شيعه درباره ى زكات، برخى چون شيخ مفيد فتوا داده اند كه زكات را در زمان حضور ائمه عليه‌السلام بايد به آن ها بدهند تا در مواردى كه معين شده است مصرف كنند؛ (45) ولى ديگران فتوا داده اند كه پرداخت كننده ى زكات، تا زمانى كه امام معصوم تقاضا نكرده باشد، مى تواند مستقيما زكات را به موارد مصرف آن برساند، ولى امام چون موردى را مهم تر تشخيص دهد و تقاضاى دريافت آن را كند، همگان موظف هستند كه آن را از طريق امام به مصرف برسانند.

در مورد مصرف خمس نيز فتواى فقهاى شيعه اين است كه نيمى از آن بايد به امام پرداخت شود و نيم ديگر، تنها در صورتى كه امام تقاضاى دريافت آن را نكرده باشد، از طريق مردم مستقيما در امورى كه معين شده است؛ مصرف مى شود.

بايد توجه داشت خمس و زكات آن گاه كه به امام پرداخت مى شود، سهم شخصى آن ها نيست تا از راه ارث به فرزندان آن ها منتقل شود، بلكه اموالى است كه متعلق به مقام امامت بوده است و موارد مصرف شخصى ندارد؛ بنابراين قرار گرفتن امام در مركز جمع و توزيع اين اموال و عدم جواز پرداخت آن به خلفاى بنى اميه و بنى عباس، موجب تقويت توان مالى تشيع و به ويژه رهبرى آن جهت رفع نيازهاى اقتصادى جامعه ى شيعى در ابعاد مختلف فرهنگى و سياسى آن مى شود.

احكام ياد شده درباره ى خمس و زكات كه مربوط به زمان حضور امام معصوم عليه‌السلام است، با انتقال مسئوليت اجتماعى امام به نايب عام او در زمان غيبت نيز جريان مى يابد.

آنچه درباره ى ويژگى هاى فقه سياسى، قضايى و اقتصادى تشيع بيان شد، قوانين منسجم و مرتبطى است كه در مجموع هويت سياسى شيعه را حتى در قلمرو نظام سلطه ى خلافت تضمين مى كند. تشيع با نظر به اين قوانين فقهى مركزيت سياسى خود را مستقل از خلافت حاكم و هم چنين قوه قضايى خاص خود را در درون نظام بيگانه حفظ كرده است و توان مالى لازم را براى استمرار آموزش هاى عقيدتى و تأمین درگيرى و ستيزهاى سياسى پيدا مى كند.

اهل سنت با فقدان چنين قوانينى است كه حاكميت خلفا را به عنوان حاكميت اولوالامر مشروع مى شمارند و اطاعت مى كنند و به قضاوت آن ها گردن مى نهند، يا اين كه به عنوان جيره خواران دستگاه خلافت هرگز توان اقتصادى لازم را براى سازمان بخشيدن به مبارزه و مقاومت به دست نمى آورند. تشيع، با حفظ خصوصيات اعتقادى و برخوردارى از فقه عملى خود و ضمن تغذيه ى فكرى و آرمانى پيروان امامت، شرايط لازم را براى يك حركت اجتماعى و استمرار آن در سطوح مختلف فراهم كرده است.

### 3-3- حركت سياسى تشيع

ويژگى هاى اعتقادى تشيع به تناسب بسط كمى و كيفى آن، نيروى اجتماعى ممتازى را ايجاد مى كند. عملكرد سياسى و حركت اجتماعى اين نيرو از سويى تابع وضعيت و توان داخلى آن است و از سوى ديگر به موقعيت خارجى آن در قياس با ديگر نيروها بستگى دارد؛ به همين لحاظ رفتار اجتماعى اين نيرو را به تناسب تحولات داخلى و خارجى اى كه پيرامون آن روى مى دهد، در بخش هايى ممتاز مورد مطالعه قرار مى دهيم.

تبيين حركت هاى سياسى تشيع بعد از رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و تعقيب آن تا دوره هايى كه به قدرت سياسى شيعه در بخش هاى مختلف جامعه اى اسلامى انجاميد و تحقيق در چگونگى گسترش و حضور آن در جامعه ى ايران، از موضوعات ارزنده اى است كه تفصيل آن از اين مختصر كه قصد پرداختن به زمينه هاى تحولات اجتماعى در ايران معاصر را دارد، خارج است؛ آنچه در پى مى آيد، نكاتى است كه به اجمال حركت سياسى شيعه را توصيف مى كند:

1. ستيز مستمر امامان شيعه.

2. هدفمند بودن مبارزه و هدف نبودن آن.

3. حساسيت حركت سياسى تشيع در سال هاى نخست.

4. گريز حركت هاى سياسى از مركز جامعه ى اسلامى به سوى نواحى مرزى.

5. مقايسه ى دو مقطع رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و آغاز غيبت كبرا.

6. زمينه هاى انحراف در مراحل بسط حركت هاى سياسى.

1 3 3 ستيز مستمر امامان شيعه

دوره ى حضور امامان شيعه على رغم فراز و نشيب هاى فراوان سياسى به دليل برخوردارى آنان از عنصر عصمت ويژگى مشتركى را داراست؛ در اين مقطع درگيرى و نزاع امامان شيعه با استبدادى كه رفتار و كردار خود را به نام ديانت و سنت بر مردم تحميل مى كرد، يك نزاع و درگيرى پيوسته و مستمر بود و گواه گوياى اين مدعا، به شهادت رسيدن همه ى امامان شيعه همراه با حساسيت سياسى شهادت آن بزرگواران است؛ زيرا اگر حيات اجتماعى يك فرد فاقد اثر سياسى باشد، رحلت او نيز نقشى در بر نخواهد داشت. عترت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به دليل آياتى كه در شاءن و مقام آن ها نازل شده بود، در جامعه ى اسلامى از احترام ويژه اى برخوردار بودند؛ مفاد برخى از احاديث كه در شاءن آل رسول وارد شده است موجب آن بود كه محبت و دوستى با آنان نشانه ى ايمان شمرده شود و دست آلودن به خون عترت، جنايتى نبود كه با مصلحت كسانى كه با داعيه ى دفاع از اسلام حاكميت استبدادى خود را توجيه مى كردند، سازگار باشد؛ بنابراين كشتار امامان شيعه و به وسيله ى بنى اميه و بنى عباس گواه آن است كه آن ها راهى براى رفتار مسالمت آميز با عترت، يا دست كم پنهان داشتن كينه ى سياسى خود نمى يافتند و بازتابى را كه شهادت آنان در جامعه از خود باقى مى گذاشت، كم تر از خطرى مى ديدند كه در تداوم حيات آنان وجود داشت.

البته توضيح بيش تر نيازمند به تحقيق در حركت و رفتار سياسى هر يك از امامان شيعه است كه در هر زمان با در نظر گرفتن موقعيت داخلى و خارجى اسلام و تشيع، سازمان يافته و استمرار پيدا كرده است.

2 3 3 هدفمند بودن مبارزه

امامان شيعه بر اساس مبانى اعتقادى تشيع در برابر خلافت موجود، بى تفاوت نبودند و با غير مشروع دانستن خلافت ستيز با آن را وظيفه ى خود مى دانستند؛ ولى اين مبارزه، هدف اصلى حركت سياسى تشيع را تشكيل نمى داد. در نزد امامان شيعه هدف حفظ سنت و انتقال پيام آن به نسل هاى آينده بود؛ از اين جهت هرگاه مبارزه روياروى، يا حتى درگيرى و عدم همكارى و همراهى با خلافت موجب از بين رفتن اساس سنت و آسيب ديدن اصل اسلام مى شد، تا آن جا كه بقاى اسلام اقتضا مى كرد دست از درگيرى مستقيم بر مى داشتند، يا آن كه به همكارى مى پرداختند. كناره گيرى از مبارزه، يا همكارى كه در مبارزه ى مستمر شيعه با عنوان تقيه شكل مى گرفت، يك رفتار صرفا سياسى نبود و به صورت وظيفه اى شرعى بر حركت سياسى جهت مى بخشيد.

وجود تقيه ناشى از هدف مند بودن مبارزه و كور نبودن آن است؛ زيرا توجه به آرمان، ترسيم كننده ى استراتژى مبارزه و تعيين كننده ى تاكتيك ها و ابزارهاى مناسب با آن مى باشد؛ بنابراين تقيه راهى براى گريز از مبارزه و درگيرى نيست بلكه امرى است كه با توجه به حاكميت هدف بر مبارزه حاصل مى شود و امامان شيعه از تقيه به عنوان سپر مؤمن ياد كرده اند (46) و آن را شيوه و و روش مشترك تمام امامان دانسته اند. (47)

عملكرد بنيادين تقيه در مقايسه ى حركت سياسى تشيع با حركت سياسى دو گروه ديگر؛ يعنى اهل سنت و خوارج آشكار مى شود. از آن جا كه اهل سنت حاكميت سياسى موجود را توجيه دينى مى كردند، هيچ گاه درگير يك حركت اجتماعى مستقل از آنان نمى شدند تا در چگونگى آن گرفتار تاءمل شوند. خوارج كه مخالفان خود را كافر مى دانستند، در برخورد با آن ها هدفى جز مبارزه نداشتند؛ يعنى در عمل، مبارزه با غير هدف آن ها بود و بر اين هدف، حتى اگر به نابودى خود آن ها و يا اساس اسلام منجر مى شد، پاى مى فشردند. البته در هنگام شكل گيرى خوارج، موقعيت اسلام به گونه اى نبود كه ستيزه هاى داخلى، اساس اسلام را در معرض نابودى قرار دهد، اما طرز تلقى آنان از مبارزه و نيز روش آنان در اين راه به حذف و نابودى خود آن ها انجاميد.

3 3 3 حساسيت حركت سياسى تشيع در سال هاى نخست

حركت سياسى تشيع در هنگام رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در حالى شكل مى گيرد كه اسلام، با آن كه تمام شبه جزيره ى عربستان را فراگرفته است، از درون و بيرون سخت آسيب پذير است؛ از طرفى قدرت هاى جهانى ايران و روم، خطر وجود اسلام را احساس كرده اند و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در بستر مرگ همه ى مردم مدينه را براى دومين بار جهت مقابله با امپراتورى روم بسيج كرده است؛ از طرف ديگر در درون شبه جزيره آن دسته از اعراب كه بعد از فتح مكه و مشاهده ى قدرت اسلام، مجبور به تسليم شده بودند، در گوشه و كنار شبه جزيره سر به عصيان برداشتند و متنبيانى چند، داعيه ى نبوت نمودند. هم چنين با رحلت پيامبر، احتمال بازگشت برخى از قبايل تازه مسلمان به كفر هست و در مدينه نيز آن چنان كه از سوره ى توبه بر مى آيد جريان نفاق در گروه هايى چند سازمان مى يابد و يك اختلاف و درگيرى داخلى كافى است تا اساس اسلام را در معرض نابودى قرار دهد؛ شكى نيست كه در چنين شرايطى ايجاد درگيرى داخلى اثرى مثبت در بقاى اسلام و تشيع ندارد، بلكه به نابودى هر دو مى انجامد.

على عليه‌السلام در خطبه ى شقشقيه پس از تبيين وضعيتى كه با رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پيش آمد، سياست خود را در عباراتى كوتاه و اندوه بار بدين سان بيان مى دارد: فراءيت ان الصبر على هاتا اءحجى فصبرت و فى العين قذى و فى الحق شجا؛ ديدم صبر بر آنچه پيش آمده سزاوارتر است؛ پس در حالى كه در ديده خار و در گلو استخوان بود، صبر پيشه كردم. (48)

على عليه‌السلام با گروه اندكى كه بر حق او اصرار داشتند؛ مانند: سلمان، ابوذر، مقداد و... چه بايد انجام مى داد؟

يك راه دامن زدن به درگيرى هاى داخلى بود، كه ابوسفيان به حضرت على عليه‌السلام آن را پيشنهاد كرد؛ ابوسفيان بعد از حادثه سقيفه ى بنى ساعده به حضرت على عليه‌السلام گفت : اءغلبكم على هذا الامر اذل بيت من قريش و اقلها، يعنى آيا در امر حاكميت كسى كه از پست ترين خانواده قريش و كمترين آنهاست بر شما غلبه كرد. (49) بهترين دليل بر باطل بودن اين راه، پيشنهاد آن از جانب ابوسفيان بود، زيرا او با اين پيشنهاد كه نگاه قبيله اى به سياست در آن موج مى زدند، جز توسعه ى فتنه در مدينه و ايجاد زمينه براى بازگشت به كفر را جست و جو نمى كرد و اين همان خطرى بود كه خليفه نيز آن را به كسانى كه از بيعت با او خوددارى مى كردند، گوشزد مى كرد.

راه ديگر سكوت و همكارى مطلق با وضعيت موجود همراه با تأئید و مشروع خواندن آن بود؛ در اين صورت بدعت هايى كه از اين پس شكل مى گرفت، در قالب سنت براى هميشه استمرار مى يافت و اين امر پذيرفتنى نبود.

موقعيت حساس پس از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم شيوه اى ظريف و دقيق از همكارى و رويارويى را طلب مى كرد كه ضمن محافظت از اصل اسلام، مانع از مشروعيت بخشيدن به انحرافى شود كه در تاريخ اسلام آغاز شده بود و از آن پس در چهره ى ستم هاى آشكار بنى اميه و بنى عباس تداوم مى يافت.

شهادت و چگونگى تدفين كسى كه در باور همگان، عزيزترين فرد نزد پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و هم چنين موضوع آيه ى تطهير بود، در فاصله اى كم تر از صد روز بعد از رحلت پيامبر، سئوالى است كه براى هميشه در خاطره ى تاريخ باقى خواهد ماند.

خوددارى ابتدايى على عليه‌السلام از بيعت و چگونگى اخذ بيعت از او و نيز همكارى هاى بيست و پنج ساله اى او در دفاع از حريم اسلام، مبين سياستى است كه على عليه‌السلام براى حفظ كيان اسلام ناگزير در پيش گرفته بود.

حاكميت سياسى جامعه ى اسلامى بعد از رحلت پيامبر، سرانجام به اقتدار عصبيت قومى بنى اميه و بنى عباس انجاميد و در تمام اين مدت تشيع با توجه به شرايط اجتماعى مختلف، با حفظ اصولى كه از آغاز بر مبارزاتش ‍ حاكم بود، در نقطه ى مقابل آن قرار مى گرفت.

4 3 3 گريز حركت هاى سياسى تشيع از مركز به نواحى مرزى

حركت هاى سياسى تشيع در دو سده ى نخست بيش تر در مركز جامعه ى اسلامى متمركز بود؛ نظير خلافت امام على عليه‌السلام؛ قيام امام حسين عليه‌السلام كه در مسير مدينه، مكه و كوفه انجام شد؛ قيام توابين و مختار در كوفه؛ قيام زيد بن على بن حسين و قيام عبدالله بن حسن مثنى معروف به نفس زكيه در حجاز، قيام ابراهيم بن عبدالله بن حسن در زمان خلافت عباسيان در عراق و قيام فرزندان زيد در حجاز و عراق.

اوج ستيز و درگيرى آشكار تشيع با خلافت در حركت خونين امام حسين و شهادت او و اسارت فرزندان رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم متجلى است. واقعه ى كربلا حادثه اى است كه مشروعيت خلافت موجود را بيش از پيش در جامعه ى اسلامى خدشه دار مى سازد و اين واقعه، سرمشقى شايسته براى همه ى ستيزهايى مى شود كه از آن پس در تاريخ اسلام شكل مى گيرد. با حادثه ى كربلا، تشيع علاوه بر امواج فكرى خود، موج سياسى نوينى را در جامعه ى اسلامى ايجاد كرد، به گونه اى كه تمام قيام هاى سياسى پس از شصت و يك هجرى، حتى قيام بنى عباس در برابر بنى اميه، به طور مستقيم يا غير مستقيم از آن بهره مى جستند.

مبارزات سياسى تشيع، على رغم بازتاب هاى سياسى وسيع و موفقيت هاى نظامى كوتاهى كه در برخى از آن ها به دست آمد، به سرعت سركوب مى شدند. سركوب شديد نهضت هاى شيعى كه با كشتار بى وقفه ى علويان در دوران بنى عباس ادامه يافت، حركت هاى سياسى شيعه را به گريز از مركز واداشت؛ به اين معنا كه در نهايت حركت سياسى شيعيان بيش تر در نواحى مرزى جامعه ى اسلامى كه به گونه اى دور از قدرت مركزى استبداد بود، فرصت بروز و ظهور يافت. اين در حالى است كه انديشه هاى شيعى و حركت اعتقادى آن در مركز جامعه ى اسلامى از حضورى مستمر برخوردار بود و همواره با تأثیر گذاردن بر گروه هاى مخالف، آن ها را به واكنش و موضع گيرى فعالى مى كشاند.

شيعيان و ساداتى كه از تيغ خلافت مى گريختند، در نواحى دوردست جامعه ى اسلامى زندگى سياسى خود را ادامه مى دادند. كوه هاى صعب العبور دماوند كه مانع نفوذ قدرت عباسيان بود، محيطى مناسب براى فراريان علوى محسوب مى شد و از اين جهت اسلام در اين منطقه اول بار به وسيله ى اين دسته از شيعيان تبليغ شد و از آن پس نيز مهد حكومت هاى شيعى باقى ماند.

نواحى مغرب جامعه ى اسلامى نيز از ديگر مراكز حضور شيعيان است و تشكيل دولت ادريسيان در مغرب (172 ه. ق) و دولت علوى در طبرستان ( 250 ه. ق) از جمله حركت هاى سياسى شيعى است كه پيش از غيبت كبرا در اين مناطق به ثمر مى نشيند.

5 3 3 مقايسه ى دو مقطع رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و آغاز غيبت كبرا

حيات فكرى و سياسى اسلام در چهره ى عام آن، كه گروه هاى مختلف، از جمله تشيع را در بر مى گرفت، پس از گذشت سه سده در موقعيت نوينى قرار مى گيرد.

سده ى سوم، هنگام غيبت صغرا و نيمه ى اول سده ى چهارم (329 ه. ق) آغاز غيبت كبرا است؛ در اين مقطع اسلام در معناى گسترده ى خود و نيز تشيع كه چهره ى خاص اسلام است، در اين مقطع اسلام در معناى گسترده ى خود و نيز تشيع كه چهره ى خاص اسلام است، از موقعيت تثبيت شده و مطمئنى برخوردار هستند؛ اين در حالى بود كه در هنگام رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم وضعيت هر دو متزلزل و آسيب پذير بود. در سال يازدهم هجرى اسلام در درون شبه جزيره موقعيتى آسيب پذير داشت و از بيرون نيز از ناحيه ى قدرت هاى ايران و روم مورد تهديد بود. در زمان رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم تشيع در معنا و مفاد عميق اعتقادى و سياسى خود كه با اعتقاد به ولايت تكوينى و عصمت امام و ولايت تشريعى الهى او به عنوان بخشى از اصول دين همراه بود، جز در نزد افراد معدودى از ياران خاص پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و از بخشى از اصول دين همراه بود، جز در نزد افراد معدودى كه از ياران خاص پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و از آشنايان به اسرار رسالت و نبوت مانند، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و اويس ناشناخته بود.

جامعه ى اسلامى كه توحيد و رسالت را شرط اسلام مى دانست، على رغم ايمان، باور و اعتقاد نسبت به غيب، از شناخت تفصيلى مقام معنوى انسان كامل و از معرفتى دقيق نسبت به عصمت و طهارت نبوى بى بهره بود.

برخورد مسلمانان با واقعه ى غدير و خلافت على عليه‌السلام در دوران حاكميت پنج ساله ى او بيش تر متوجه ابعاد سياسى مسئله بود و كم تر به ابعاد كلامى و اعتقادى آن توجه داشت؛ ولى در زمان شروع غيبت كبرا، اسلام به عنوان فرهنگ غالب در سراسر جهان متمدن آن روز استيلا يافته بود، چندان كه هيچ خطر سياسى، اساس اسلام را مورد تهديد قرار نمى داد و حركت هاى سياسى اى كه از اين پس در برابر خلافت بنى عباس خودنمايى مى كرد، در چهره ى اسلام و با شعارها و گرايش هاى شيعى مطرح مى شدند. بنابراين گرچه قدرت سياسى بنى عباس در معرض تزلزل قرار گرفته بود؛ اما اين امر هرگز اصل و اساس حركت اسلامى را در معرض خطر قرار نمى داد.

تشيع در اين مقطع از لحاظ سياسى در سراسر جامعه ى اسلامى به عنوان نيرويى بالقوه حضور داشت و پس از ضرباتى پياپى كه در نواحى مركزى تحمل كرد و گريزهاى مكررى كه به نواحى مرزى داشت، اولين جوانه هاى قدرت سياسى تشيع به رشد و شكوفايى رسيد و از نظر اعتقادى نيز انديشه هاى شيعى در نواحى مختلف اسلامى محور مجادلات و استدلالات بحثى و درسى قرار گرفت.

دولت ادريسيان در مغرب (در پايان سده ى دوم) و دولت علوى در طبرستان (در نيمه ى سده ى سوم) از اولين حركت هايى بودند كه پيش از آغاز غيبت با بهره گرفتن از جاذبه هاى سياسى شيعه در مقابل بنى عباس ‍ توان حيات و دوام يافتند. دولت علوى اطروش دولت شيعى ديگرى است كه در آغاز سده ى چهارم در منطقه ى طبرستان و ديلم قدرت مى گيرد. دولت فاطميان ( 297 567 ه. ق) در شمال آفريقا و مصر؛ دولت حمدانيان ( 323 356 ه. ق) در نواحى سوريه و ادنه؛ دولت بنى عمار در طرابلس (در اواخر سده ى پنجم و اوايل سده ى ششم) و دولت بنى مرداس ‍ در شام (در سده ى پنجم) از جمله قدرت هاى شيعى هستند كه در سده ى چهارم و پنجم در غرب جامعه ى اسلامى بيش ترين نيروى خود را در دفاع از سرزمين اسلامى و نزاع با روميان به كار بردند. آل بويه، قوى ترين دولتى است كه هم زمان با غيبت كبرا تأسیس شد و بيش از صد سال ( تا سال 447 ه. ق) به حيات خود ادامه داد.

6 3 3 بسط حركت هاى سياسى و زمينه هاى انحراف

بين دو حركت سياسى و اعتقادى تشيع، امتيازى اساسى وجود دارد كه از خصلت مسائل اعتقادى و سياسى ناشى مى شود. ويژگى مسائل اعتقادى، حركت بطى ء و تدريجى آن هاست. انتقال مسائل اعتقادى، خصوصا به گونه اى كه در زندگى اجتماعى افراد مؤ ثر باشد، نيازمند تعليم، تعلم، تفكر، تاءمل و نيز محتاج ممارست و سلوك اجتماعى است و اين همه به ويژه نسبت به مسائلى كه با زيست جمعى مردم مرتبط است، نمى تواند در يك مقطع زمانى خاص، منطقه ى وسيعى را پوشش دهد، يا از منطقه ى گسترده رخت بربندد. جامعه اى كه زمانى را با اعتقاد و فرهنگى خاص گذرانده است، به كندى از باور و اعتقاد گذشته ى خود دست مى شويد و به باور اعتقادى نو گرايش پيدا مى كند.

اما خصلت مسائل سياسى، حركت سريع آن است. همان گونه كه با يك پيروزى و يا شكست، منطقه اى وسيع در حوزه ى اقتدار سياسى يك نيرو قرار مى گيرد، يا از حضور يك قدرت خالى مى شود، جاذبه هاى سياسى حركت هاى اجتماعى نيز سريع تر از امواج اعتقادى آن قبض و بسط مى يابد. رشد سريع و دفعى حركت هاى سياسى كه با استفاده از زمينه هاى سياسى موجود و گاه با در هم ريختن قدرت رقيب همراه است، سبقت و پيش تازى امواج سياسى را نسبت به حركت هاى اعتقادى نشان مى دهد؛ به گونه اى كه حركت هاى سياسى در مرزهاى نوين خود، گروه هاى جديدى را كه هنوز با مبانى اعتقادى شيعه آشنايى كافى نداشتند و يا ماءنوس نبودند، پوشش مى دهد و اين مسئله منطقه اى را ايجاد مى كند كه على رغم حضور جاذبه هاى سياسى و وجود اقتدار سياسى، آموزش هاى اعتقادى، ضعيف و كم رنگ است.

شكى نيست كه حركت اعتقادى بايد با استفاده از فرصت هاى سياسى و با بهره گيرى از اهرم هاى سياسى نوينى كه در اختيار او قرار مى گيرد، به توسعه ى ابعاد اعتقادى خود همت گمارد؛ ولى از آن جا كه حركت اعتقادى با آموزش، تعليم و تعلم علمى و عملى همراه است، هرگز سرعت توسعه ى حركت هاى سياسى را پيدا نخواهد كرد.

پيشى گرفتن حركت سياسى و تشكيل منطقه اى كه امواج سياسى بدون برخوردارى از مبانى اعتقادى لازم حضور دارند، موجب انحراف حركت سياسى مى گردد؛ اين انحراف، بيش تر توسط كسانى ايجاد مى شود كه بدون آشنايى، يا تعهد نسبت به مبانى اعتقادى تشيع، قصد بهره گيرى از جاذبه هاى تشيع را دارند و بدين ترتيب با سوار شدن بر امواج ناشى از حركت سياسى تشيع، از سلوك در چهار چوب اعتقادى آن عدول مى كنند.

انحرافاتى كه از اين طريق در تاريخ تشيع ايجاد شد، در سده هاى اوليه به ايجاد فرقه هاى جديد شيعى انجاميد و در سده هاى بعدى بيش تر در حد يك انحراف سياسى باقى ماند و به استبدادى تبديل شد كه با حفظ شعارهاى سياسى شيعى با حركت هاى اعتقادى آن درگير بود. اين دوگانگى از آن جهت است كه در سده هاى نخستين به ويژه در زمان حيات امامان عليه‌السلام با آن كه تشيع به عنوان يك آيين الهى در نزد آشنايان و نزديكان به آن، داراى حدود و مرزهاى مشخصى بود؛ اما شاخص هاى علمى آن در سطح جامعه ى اسلامى براى همگان معين نبود و از اين رو زمينه ى گسترده شدن انحراف و ايجاد فرقه هاى جديد وجود داشت؛ به عنوان مثال كيسانيه و زيديه دو فرقه از فرقه هاى مذهبى شيعه هستند كه در شرايط مذكور ايجاد شدند. (كيسانيه، پيروان محمد حنفيه كه فرزند على عليه‌السلام مى باشند و او را همان امام غايب مى دانند و زيديه، به امامت زيد كه فرزند امام چهارم است، معتقدند.) در تاريخ هيچ شاهد قابل اعتمادى نمى يابيم كه بر اساس ‍ آن محمد حنفيه و يا زيد داعيه ى رهبرى مستقل يك فرقه ى مذهبى خاصى را داشته باشند؛ بلكه شواهد تاريخى گوياى اين مطلب است كه امامان شيعه در شرايطى كه اختناق سياسى بيش از هميشه آن ها را محدود مى ساخت، با تأئید اين افراد و يا از طريق آن ها برخى از حركت هاى سياسى شيعه را ايجاد، هدايت و كنترل مى كردند.

شهادت و مرگ اين افراد از يك سو و جاذبه ى سياسى حركت آن ها در ميان مردمى كه آگاهى كافى از عقايد شيعى نداشتند از سوى ديگر، موجب شد تا برخى به منظور استفاده از موج سياسى اى كه توسط آن ها ايجاد شده بود، به فرقه سازى دست يازند.

بديهى است كه با ظهور شاخص هاى علمى شيعه در سطح جامعه ى اسلامى كه نتيجه ى دو سده تلاش فكرى امامان شيعه است و تدوين آثار شيعه كه هم زمان با غيبت صغرا به صورت جوامع روايى و فقهى شكل مى گيرد، زمينه ى فرقه سازى هايى از اين گونه كم تر شد و انحرافات بعدى بيش تر در حد انحرافاتى سياسى باقى ماند.

مسئله ى فرقه سازى، از سده هاى سوم و چهارم در جامعه ى اسلامى و در تشيع سير نزولى پيدا كرد و اين سير نزولى تا سده ى سيزدهم ادامه يافت؛ در اين سده موج جديدى از فرقه سازى در بخش هاى مختلف جامعه ى اسلامى ايجاد شد كه از زمينه ها و انگيزه هاى سياسى جديدى تغذيه مى كرد و به سرعت نيز رو به افول نهاد و اين مسئله اى است كه از اين پس ‍ در مباحث آينده به جست و جوى علل آن خواهيم پرداخت.

تاريخ سياسى شيعه در زمان آل بويه شاهد حركتى است كه در حد يك انحراف سياسى باقى ماند. حكومت آل بويه با طرح شعار شيعى در جامعه ى اسلامى توسعه اى چشمگير يافت؛ ولى حاكميت سياسى آن به سرعت در قالب نظام شاهنشاهى و در حد يك حركت سياسى مستقل از مبانى عقيدتى شيعى بر جاى ماند.

آن گاه كه حركت سياسى، مستقل از جريان اعتقادى تشيع به حيات خود ادامه دهد، مركزيت اعتقادى تشيع به عنوان يك نيروى مستقل سياسى در عرض آن به موجوديت خود ادامه مى دهد و بدين ترتيب برخورد بخشى از تشيع كه به اصول اعتقادى خود آشنا و متعهد است، با حركت سياسى موجود، برخورد سياسى جديدى به وجود مى آورد كه در قلمرو اعتقادات شيعى شكل مى گيرد.

نيروهاى شيعى موظف هستند با در نظر گرفتن شرايط مختلف اجتماعى، بدون آنكه به حركت هاى منحرف سياسى مشروعيت بخشند، ستيز هدفمند خود را دنبال كنند، كه اين ستيز، بنابر مقتضيات مختلف زمان شكل هاى گوناگونى را پيدا مى كند؛ به عنوان مثال، حاكميت سياسى آل بويه گرچه بر مبناى فقه سياسى شيعه سازمان نيافت؛ ولى درگيرى روياروى با آن نيز هرگز حركت سياسى بخردانه اى محسوب نمى شد؛ زيرا پس از اختناق شديد بنى عباس كه فضاى مساعدترى براى گسترش انديشه هاى شيعى به وجود آمد، درگيرى مستقيم با حاكميت موجود به نفع رقيبانى بود كه سياست پيشين بنى عباس را تعقيب مى كردند. بنى عباس نيز سرانجام با استقبال از سلجوقيان فرصت سياسى اندكى را كه در سده ى چهارم هجرى براى گسترش انديشه هاى شيعى ايجاد شده بود، مورد هجوم قرار داد و با به تاراج بردن محله ى شيعه نشين بغداد حوزه ى پرفروغ تشيع را در هم ريخت و شيخ طوسى را ناگزير از گريز به نجف و تأسیس حوزه ى علمى شيعى در آن جا كردند.

### خلاصه

امامان شيعه ضمن حراست از مبانى توحيدى اسلام، در تأمین منابع و تعيين مسير و جهت انديشه هاى كلامى، فلسفى و عرفانى جامعه ى اسلامى نقشى تعيين كننده داشته اند. كلام شيعه با حفظ چهره ى برهانى خود با فلسفه ى اسلامى هم آهنگ است و بين فلسفه و عرفان شيعى هم سويى است.

انزواى عترت، بعد از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نه تنها احكام جزئى بلكه قوانين كلى را متروك ساخت.

رواج شيوه هاى ظنى موجب پراكندگى آراى فقهى شد.

اهل سنت در سده ى چهارم باب اجتهاد را مسدود كردند.

شيعه پس از بالغ بر سه سده ارتباط با وحى و عترت حدود چهارصد اثر، مشتمل بر سنت رسول خدا و آثار امامان معصوم تدوين كرد.

بحث امامت يك بحث كلامى است؛ ولى داراى آثار فقهى فراوانى به ويژه در فقه سياسى است. فقه سياسى شيعه هيچ گاه مشروعيت را به حاكميت غير الهى نمى بخشد.

دلايل كلامى شيعه بر ضرورت الهى بودن حاكميت سياسى، همان دلايلى است كه بر ضرورت اصل نبوت اقامه مى شود.

تبيين الهى حاكميت لازمه ى نگاه دينى بر هستى ست و اهل سنت نيز بعد از تن دادن به حاكميت موجود، درصدد توجيه دينى آن برآمدند.

در فقه سياسى شيعه در همه ى ادوار و از جمله در دوران غيبت، حاكميت خاص خداوند است و مردم در عزل و نصب شرعى نه تكوينى آن نقش ‍ ندارند. در عصر غيبت، نيابت عامه ى فقيه مقيد به برخى از خصوصيات قابل زوال است.

احكام ولايى بر خلاف فتاواى فقهى قابل تعدد نيست.

در فقه قضايى شيعه، شيعيان اذن مراجعه به قاضى هايى را كه از ناحيه ى حاكمان غير الهى نصب شده اند، ندارند.

فقه اقتصادى شيعه، توان مالى تشيع و به ويژه رهبرى آن را جهت رفع نيازهاى اقتصادى جامعه ى شيعى در ابعاد فرهنگى و سياسى آن تأمین مى كند.

فقه سياسى، قضايى و اقتصادى شيعه، هويت سياسى شيعه را حتى در قلمرو نظام سلطه ى خلافت تضمين مى كند.

تقيه ناشى از هدفمند بودن مبارزه و هدف نبودن آن است.

حركت سياسى تشيع در سال هاى نخست بسيار حساس است. حركت هاى سياسى تشيع در سده هاى نخست به تدريج در نواحى مرزى جامعه ى اسلامى مستقر شد. در آغاز سده ى چهارم هنگام غيبت كبرا جامعه ى اسلامى و تشيع بر خلاف هنگام رحلت پيامبر، هر دو از ثبات و استقرار سياسى برخوردار بودند.

رشد سريع و دفعى حركت هاى سياسى و پيشى گرفتن آن نسبت به حركت هاى اعتقادى، منطقه ى آسيب پذير اعتقادى و زمينه ى انحراف سياسى را پديد آورد. زمينه هاى انحراف در سده هاى نخستين بيش تر به فرقه سازى مذهبى انجاميد. هرگاه حركت سياسى مستقل از جريان اعتقادى به حيات خود ادامه دهد، مركزيت اعتقادى تشيع به عنوان يك نيروى مستقل در عرض آن به موجوديت خود ادامه مى دهد.

## 4. واقعيت اجتماعى تشيع از صفويه تا قاجار

### 4-1- اقتدار ايل خانانان و قدرت اجتماعى مذهب

پس از آل بويه، خلافت بغداد قدرت هاى سياسى متعددى را كه در نواحى مختلف جامعه ى اسلامى ظهور مى كردند، رسميت بخشيد. خلافت بغداد با داعيه ى جانشينى شرعى رسول خدا، در واگذارى تاج و تخت به قدرت هاى عشيره اى و ايلى مسلط، در واقع نقش كليسا در سده هاى ميانه (قرون وسطى) را ايفا مى كرد و خلافت بدين سان تا سال 656 ه. ق كه سال سقوط آن به دست هلاكوخان مغول است، ادامه يافت.

حمله ى مغول تهاجم نظامى گسترده اى بود كه با استفاده از درگيرى هاى موجود در ميان حاكمان جوامع اسلامى و ضعف آن ها و بى آن كه از توجيهى دينى برخوردار باشند و تنها با استفاده از زور انجام شد؛ مسلمانان اعم از شيعه و سنى همه به يك اندازه در معرض تيغ سپاهيان مغول قرار گرفتند و مقاومت هاى مستقلى كه در شهرها و روستاهاى مختلف در برابر آن ها انجام مى شد، با بى سابقه ترين كشتارها سركوب مى گشت.

مذهب اوليه ى مغول ها شمن بود؛ ولى در هنگام تسلط بر ايران با همراهى جمعى از بوداييان و كشيشان مسيحى، سياست تبليغ اين دو مذهب را نيز دنبال كردند و برخى از آن ها به آيين مسيحيت گرويدند.

جامعه ى اسلامى گرچه در برابر هجوم سياسى مغول تاب نياورد، ولى فرهنگ و تمدن اسلامى حضور قوى و توانمند خود را بر آن تحميل كرد، به گونه اى كه مغول نيز مانند استبداد بنى اميه و... ناگزير از توجيه دينى خود شدند.

در سده ى هشتم پس از هجوم هاى سده ى هفتم، ديگر بار فرصت براى مقاومت هاى سياسى و نظامى و تشيع به وجود آمد. سربداران در خراسان، مرعشيان در مازندران و نهضت پيش گامان مهدى در خوزستان، از جمله قيام هاى سياسى شيعه هستند كه تا دوران هجوم تيمور و حتى پس از آن در بخش هاى مختلف ايران به حيات خود ادامه دادند.

على رغم حضور فكرى و سياسى فزاينده و فعالى كه تشيع در تمام مدت داشت، ساخت سياسى قدرت قبل و بعد از حاكميت ايل خانان مغول؛ يعنى در دوران سلجوقيان، خوارزمشاهيان و تيموريان تا زمان حاكميت قاجار، ايلاتى و عشايرى است. مناسبات و روابط ايلاتى، خوانين را از توان نظامى اى بهره مند ساخته بود كه با تكيه به آن از نفوذ اجتماعى و حتى حاكميت سياسى برخوردار مى شدند؛ در اين ميان حضور باور و معرفت دينى در كنار عصبيتى كه به انسجام ايلى منجر مى شد، موجب گشت تا اين عصبيت نيز از پوشش دينى استفاده كند و در مواردى در قلمرو توقعات دينى جامعه گام بردارد.

بسط و توسعه ى انديشه هاى شيعى كه پيش از اين در اصول و فروع اعتقادى شيعه شرح آن گذشت مانع از اين مى شد كه حاكميت هاى موجود با همه ى تلاش هايى كه براى توجيه دينى خود مى كردند، از مشروعيت دينى برخوردار شوند؛ به همين دليل تشيع در طول تاريخ هرگاه فرصت مى يافت، اعتراض خود را به حاكميت هاى موجود در قالب رفتار سياسى خود سازمان مى داد و تشيع با همه ى تلاش هاى سياسى پراكنده اى كه انجام داد، هرگز نتوانست نظام مطلوب خود را استقرار بخشد؛ زيرا قدرت رقيب او؛ يعنى، استبداد متكى بر مناسبات ايلى بود و قدرت تشيع مانند هر نيروى مذهبى ديگر مبتنى بر آموزش هاى دينى و تعليم و تعلم هاى مستمرى بود كه در نظام شهرى بيش تر امكان وجود پيدا مى كند؛ بنابراين قدرت مذهبى بيش تر قدرت شهرى است و شهر با سكون و ثباتى كه دارد، در برابر ايل كه از تحرك و توان نظامى بهره مند است، همواره آسيب پذير بوده است و حاكميت سياسى شهر در طول اين مدت به دست كسانى بوده است كه از قدرت نظامى ايلى بهره مند هستند.

خصلت شهرى آموزش هاى دينى، مستلزم نفى باور دينى از حوزه ى زندگى ايلى و عشيره اى نيست؛ بلكه ايلات و عشاير نيز از باور دينى بهره مند مى باشند؛ اين باور، در نزد آن ها كم تر با تفكر و تاءمل همراه است و در مناسبات اجتماعى نيز كم تر ظاهر مى شود؛ از اين رو مناسبات اجتماعى ايلاتى بيش تر در چهره ى عادات قومى و بر محور عصبيت و در قالب اقتدار سياسى خان شكل مى گيرد. البته در صورتى كه آموزش هاى دينى در درون عشيره گسترش پيدا كند و با حفظ چهره ى الهى، مقتضى نيروى اجتماعى مستقلى باشد، به تناسب توسعه اى كه آموزش هاى ياد شده پيدا مى كنند، نيروى ديگرى نيز در درون عشيره در كنار خان، ظاهر مى شود و آن، نيروى مذهبى است كه در پيرامون رهبران دينى تمركز مى يابد. حتى در برخى موارد، رهبرى دينى ايل مى تواند با قرار گرفتن در مركز روابط عشيره اى از موقعيت اجتماعى خان برخوردار شود و در اين صورت ايل مانند وقتى كه فاقد رهبرى دينى ست، يك قطبى خواهد بود و رهبرى دينى با استفاده از اين موقعيت، از امكانات سياسى و نظامى بالفعلى كه در مناسبات عشيره اى وجود دارد، در جهت آرمان هاى دينى استفاده خواهد كرد؛ اين مسئله همانند بهره اى است كه ابوطالب از موقعيت اجتماعى بنى هاشم براى حمايت از پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم برد؛ زيرا با حمايتى كه به عنوان بزرگ بنى هاشم از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كرد، امكانات موجود در اين گروه را در راه آرمان هاى دينى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم به كار گرفت؛ به همين جهت برخى از بنى هاشم، صرف نظر از مسئله ى باور به اسلام يا كفر، در شعب ابى طالب گرفتار محاصره ى اقتصادى شدند. با مرگ ابوطالب و جانشينى ابولهب، پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از اين حمايت اجتماعى محروم شد و بدين ترتيب سخت ترين

روزهاى زندگى پيامبر و مسلمانان كه به مهاجرت آن ها به مدينه انجاميد، آغاز گشت.

ظرفيتى كه مناسبات ايلى در تحمل رهبرى مذهبى مى تواند داشته باشد، مسئله اى است كه در تبيين قدرت سياسى شيعه و خصوصا چگونگى پيدايش حاكميت صفويه در سده هاى دهم و يازدهم مؤ ثر است.

رهبران دينى آن گاه كه از اقتدار ايلى براى آرمان هاى مذهبى استفاده مى كنند، از مناسبات و روابطى بهره مى برند كه در ذات خود، چهره اى دينى ندارد؛ زيرا هر چند دين با روابط خانوادگى و بخشى از مناسبات خونى و عشيره اى مخالفت ندارد، ولى انسجام و اقتدارى كه از ناحيه ى نظام ايلاتى نه بر اساس معرفت و اعتقاد دينى حاصل مى گردد، در اوج همكارى سياسى با رهبرى مذهبى، نسبت به عملكرد مذهبى خود، خنثى و غير حساس است و اين از آن جهت است كه در شرايط بهره ورى رهبران دينى از موقعيت اجتماعى و سياسى خان، اگر باور و آگاهى دينى در سطح گسترده و عميق به جذب و هضم روابط عشيره اى نپرداخته باشد و مناسبات ايلى و عصبيت هاى مربوط به آن هم چنان به حيات خود ادامه دهند، استفاده ى رهبر دينى از اقتدار موجود، استفاده اى اتفاقى و به تعبيرى مكانيكى است و جهتى كه در اين حال رهبران مذهبى به حركت سياسى ايل مى دهند، جهتى خارجى و عارضى است؛ زيرا افرادى كه در قلمرو مناسبات عشيره اى عمل مى كنند، رفتار خود را مطابق با اراده و خواست خوانين سازمان مى دهند؛ آن ها از كسى كه در مركز قدرت سياسى قرار گرفته است، در هر حال، حتى زمانى كه عملكرد او چهره اى دينى ندارد، تبعيت مى كنند و به همين دليل، رفتار و سلوك دينى رهبران، واقعيتى نيست كه از دل مناسبات موجود جوشيده باشد.

رفتار دينى رهبران اجتماعى آن گاه از متن مناسبات اجتماعى مى جوشد كه آن مناسبات بر اساس باور و اعتقاد دينى مردم شكل گرفته باشد؛ زيرا در اين حال هرگاه عملكرد رهبرى از محدوده ى ضوابط دينى خارج شود، جامعه از حمايت سياسى خود نسبت به او دست خواهد كشيد و اگر مناسبات ايلى از انسجام دينى بى بهره باشد و در چهارچوب برخورد حسى عاطفى عشيره اى سازمان يافته باشد، رفتار اجتماعى افراد، اگر در مواردى مخالف و روياروى با عملكرد دينى رهبران مذهبى نباشد بدون شك مقيد به آن هم نخواهد بود و نتيجه ى اين امر، آن است كه رهبران سياسى ايل، حتى زمانى كه دينى عمل مى كنند، خود را داراى اقتدارى مى بينند كه وابسته به رفتار دينى آن ها نمى باشد و به همين دليل هرگاه انديشه، يا تعهد دينى در آن ها به ضعف گرايد، ضمانتى براى تداوم عملكرد دينى آن ها باقى نمى ماند. هم چنين هنگامى كه رهبرى دينى در مركز اقتدار سياسى عشيره اى قرار گيرد، ضمانتى براى همراهى كامل كسانى كه در عرض و يا در رتبه ى بعد از او، از موقعيت برتر قبيله اى و ايلى برخوردارند، وجود ندارد و اين حقيقتى كه در بسيارى موارد قدرت او را براى پى گيرى آرمان هاى دينى متزلزل و ضعيف مى گرداند؛ زيرا كسانى كه در عرض او هستند، يا به عنوان عناصر واسطه پايه هاى قدرت او را شكل مى دهند خود را داراى قدرتى مى بينند كه مقيد به عملكرد دينى آن ها نيست، از اين جهت هرگاه رفتار رهبرى سياسى با خواسته هاى آن ها درگير باشد، او را همراهى نمى كنند؛ بلكه او را ملزم به همراهى مى كنند. شاهد گوياى اين مسئله در صدر اسلام، حاكميت سياسى و خلافت پنج ساله ى اميرمؤمنان على عليه‌السلام است.

ساخت قبيله اى عرب و حيات دوباره اى كه نظام قبيله اى پس از رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يافت، براى بزرگان و رؤ ساى قبايل موقعيت اجتماعى ويژه اى پديد آورد؛ اين افراد با استفاده از همين موقعيت، قدرت رهبر دينى جامعه را به ضعف كشانيدند و در بسيارى از موارد او را به اجراى آنچه خود مى خواستند، ملزم كردند؛ نظير ماجراى حكميت در جنگ صفين كه با اصرار همين افراد و بلكه با تهديد به شورش و حتى تصميم به قتل امير مؤمنان عليه‌السلام به انجام رسيد.

### 4-2- ساختار قدرت و جايگاه مذهب در دوران صفويه

دوران صفوى از نقاط عطف حركت سياسى تشيع در ايران است. شرح چگونگى گسترش اين حركت و نحوه ى برخورد علماى شيعه با قدرت حاكمه اى كه با شعارهاى سياسى تشيع از موجوديت خود دفاع مى كردند، براى شناخت موقعيت نيروهاى مذهبى در سال هاى پس از آن ضرورى است.

مقدماتى كه تاكنون در زمينه ى حركت سياسى تشيع بيان شد، در تحليل ساختار قدرت در دوران صفويه و جايگاه مذهب در آن روزگار، مفيد است.

نفوذ معنوى شيخ صفى الدين اردبيلى و فرزندان او در ميان ايلات قزلباش، آن ها را به صورت رهبران مذهبى اى در آورد كه از قدرت سياسى و نظامى ايل نيز بهره مى بردند؛ بنابراين قدرت سياسى و نظامى اى كه بر اساس ‍ روابط ايلاتى شكل مى گرفت، در حركت سياسى خود از شعارهاى شيعى كه در مناطق مختلف ايران زمينه ى پذيرش بسيار داشت، بهره مى برد.

شاه اسماعيل با طرح شعارهاى مذهبى شيعى و با استفاده از نفوذ اجداد خود در ميان قزلباش ها، به سرعت حاكميت سياسى خود را در ميان دو قدرت عثمانى و گوركانى گسترش داد. اگر شاه اسماعيل فقط به قدرت نظامى قزلباش ها تكيه مى كرد و از جاذبه هاى سياسى تشيع بهره نمى گرفت، حاكميت او در اصطكاك با قدرت ايلاتى كه در بخش هاى مختلف جامعه ى ايران حاكميت هاى ملوك الطوايفى داشتند، به ضعف مى گراييد؛ ولى او با بهره گرفتن از تشيع، رنگ قبيله اى حركت سياسى خود را ضعيف و به آن شكلى مذهبى داد و همين امر امكان بهره گيرى از زمينه هايى كه نفوذ انديشه ها و جاذبه هاى سياسى تشيع در طول سده هاى پيشين در بخش هاى مختلف جامعه ى ايران پديد آورده بود، ممكن ساخت. به تناسب بهره اى كه شاه از شعارهاى دينى مى برد، توقعات اجتماعى نيز بر سلوك دينى او در چهارچوب فقه سياسى شيعه افزايش مى يافت و اين امر به صورت يك واقعيت اجتماعى، حضور عالمان شيعى را در حوزه ى اقتدار او تحميل مى كرد. از سوى ديگر، آن هنگام كه در بخش عظيمى از جامعه ى اسلامى، دولت عثمانى اختناق سياسى گسترده اى را بر شيعيان تحميل مى كرد، عالمان شيعى با مشاهده ى موج سياسى مناسبى كه در بخش ديگر جامعه ى مسلمانان ايجاد شده بود و به منظور بهره گيرى از آن در جهت تبليغ و گسترش انديشه ها و مبانى فكرى تشيع و كنترل اين حركت سياسى، از نقاط مختلف دنياى اسلام به سوى حوزه ى اقتدار صفويان روى آوردند.

حركت جمعى از علماى شيعه؛ از جمله محقق كركى و والد شيخ بهائى از نواحى جبل عامل به همين انگيزه بود.

دعوت شاهان صفوى و استقبال آنان از اين گروه ها به دليل نيازى بود كه آن ها در شرايط اجتماعى آن روزگار به حضور عالمان شيعى جهت توجيه حاكميت خود و خصوصا درگيرى با قدرت رقيب عثمانى احساس ‍ مى كردند. بدين ترتيب در تمام مدت حاكميت صفويه دو قدرت در جامعه ى ايران در عرض يكديگر حضور داشتند؛ يكى، قدرت دربار و شاه است كه بر نيروى نظامى ايلات تحت كنترل خود متكى بود و فرماندهى مستقيم نيروهاى نظامى را بر عهده داشت و ديگر، قدرت علماى مذهبى است كه از توان نظامى منسجم بى بهره بود و بر نيروى ناشى از اعتقاد دينى مردم تكيه داشت كه اين خود از طريق تعاليم و آموزش هاى آنان گسترش ‍ مى يافت.

همان گونه كه پيش تر اشاره شد، آموزش بيش تر در مراكز شهرى كه از جمعيت ساكن برخوردارند و از طريق ارتباط مستقيم و روياروى با اهل علم حاصل مى شود؛ بنابراين قدرت عالمان بيش تر قدرتى شهرى است كه فاقد انسجام و تشكيلات مستقل است. در تاريخ ايران قدرت شهر همواره در برابر قدرت نظامى ايل شكننده و آسيب پذير بوده است. جمعيت متحرك ايران كه ايلات و عشاير است، گرچه از احساسات مذهبى تهى نبوده؛ ولى اين احساسات كم تر با معرفت دينى لازم همراه بوده است و از اين جهت در رفتار اجتماعى آن ها نقشى تعيين كننده نداشته است. نقش تعيين كننده در ايل در دست رهبرى قومى خان هايى است كه در خدمت شاه و سهيم در قدرت او بودند.

تفكيك بين شاه و دربار با نيروى مذهبى به اين معنا نيست كه شاه الزاما به مذهب اعتقادى نداشته و يا همواره در يك محاسبه ى سياسى به مذهب بها مى داده است؛ بلكه به اين معناست كه نيروى دربار از يك ساخت صرفا مذهبى برخوردار نبوده و هويتى ايلى داشته است. شاه در صورت اعتقاد به مذهب مى تواند از نيروى ايل در خدمت آرمان هاى دينى استفاده كند؛ اما در صورت بى اعتقادى به دين، به مقدارى كه مذهب در ميان افراد جامعه و يا دربار حضور دارد، ضمن تلاش براى تسلط بر نيروى مذهبى و كنترل آن، چهره ى مذهبى و دينى خود را ضرورتا حفظ مى كند، بدين ترتيب حضور دو نيروى دربار و علما كه براى كنترل يكديگر تلاش مى كردند، به خوبى در جامعه احساس مى شود.

حضور اين دو نيرو در كنار يكديگر واقعيتى است كه در گرو باور، يا اعتقاد پادشاهان صفوى و يا اخلاص و تعهد هيچ يك از آن ها نيست، زيرا بر فرض ‍ كه فرد يا افرادى از دربار به حقيقيت و انديشه هاى دينى معتقد و مؤمن باشند، هيچ الزامى براى تعهد مجموعه ى خوانين و قدرتمندانى كه اقتدار دربار را تأمین مى كردند، نيست؛ به همين دليل تا زمانى كه ساخت عشيره اى و ايلى قدرت خوانين باقى است، قدرتى كه فاقد يك هويت مذهبى است هم چنان در عرض نيروى مذهبى حضور دارد.

علماى شيعه با حضور در حيطه ى قدرت قزلباش ها، از راه گسترش ‍ انديشه هاى شيعى و عمق بخشيدن به آن، نقش اساسى را در كنترل قدرت موجود و پيش گيرى از انحرافات بيش ترى كه انتظار مى رفت؛ ايفا كردند. فقيهان بزرگى كه از ماوراى مرزها به ايران هجرت كردند زمينه ى برخى از انحرافاتى را كه از ناحيه ى بعضى از جريان هاى جاهلانه ى صوفيان در نواحى مختلف ايران و به ويژه در ايلات قزلباش وجود داشت، از بين بردند و علاوه بر اين نياز جامعه را به شناخت احكام فقهى تشيع تأمین كردند.

بديهى است كه توسعه ى معرفت دينى، بيش از پيش، استبداد ايلى را محدود كرد و رعايت نمادها و ظواهر دينى و به ويژه فقه سياسى تشيع را بر آن تحميل كرد؛ استبداد ايلى نيز كه در دربار و حاكميت شاه وجود داشت، با صرف نظر از عقايد شخصى افراد، سنگينى محدوديت هاى دينى را بر رفتار و كردار خود احساس مى كرد.

قدرت و نفوذ دربار و نيروى مذهبى و تأثیر متقابل اين دو بر يكديگر در دوران صفوى را مى توان به صورت نمودار زير نمايش داد: (50)

در دوران شاه اسماعيل اول ( 907 930 ه. ق) انديشه هاى صوفيانه ى شيعى رواج فراوان دارد و شخص شاه با اين عنوان كه از تبار امامان شيعه و نماينده ى امام غايب و رهبر طريقت است، به قدرت مى رسد. نيروى مذهبى در اين مقطع، هر چند، قدرت بسيار پيدا كرد؛ ولى مقام صدر به عنوان نماينده ى شاه رسميت يافت.

در زمان شاه طهماسب (930 984 ه. ق) كه هنگام حضور محقق كركى در ايران است، نيروى مذهبى نقش اول را پيدا كرد. محقق بحرانى درباره ى نفوذ محقق و اين كه دربار صفوى در واقع از وى دستور مى گرفت، مى نويسد: شاه طهماسب امور مملكت را به او واگذار كرده، در فرمانى كه به كليه ى نقاط كشور فرستاده بود، امتثال اوامر شيخ را لازم شمرده، اصل حاكميت را به دليل اين كه او نايب امام زمان عليه‌السلام است، از او خوانده بود؛ شيخ درباره ى خراج و ديگر امورى كه در تدبير امور و شؤ ون مردم لازم است به همه ى شهرها دستورالعمل مى فرستاد. (51)

سيد نعمت الله جزايرى از شاه طهماسب نقل مى كند كه به محقق كركى گفته است : تو از من بر حكومت سزاوارترى؛ چون تو نايب امام زمان هستى و من از كارگزاران تو هستم و به فرامين و نواهى تو رفتار مى نمايم. (52)

شاه طهماسب در دست خط خود در مورد محقق كركى چنين مى نويسد: از آن جا كه در حديث صحيح از امام صادق عليه‌السلام وارد شده است كه : به آن كسى رجوع كنيد كه حديث ما را روايت كرده و حلال و حرام را مى شناسد و به احكام ما علم دارد؛ به حكم او راضى باشيد، زيرا او را حاكم به شما قرار داده ام. پس اگر او حكمى بنمايد و كسى از او قبول نكند، حكم خدا خوار شمرده شده و ما را رد نموده است و كسى كه ما را رد نمايد خداوند را رد نموده و اين، در حد شرك است. پس واضح است با حكم خاتم المجتهدين و وارث علوم سيدالمرسلين، نايب ائمه ى معصومين، همان كه نام على او برتر و عالى است (اشاره به محقق كركى كه نامش على است) مخالفت نمايد و آن را متابعت نكند، ناگزير ملعون و مردود بوده و از مهبط وحى رانده شده است. (53)

شاه با پذيرفتن ولايت محقق كركى و اخذ اذن از ناحيه ى او براى دخالت در امور اجتماعى مسلمانان، در واقع مشروعيت عمل سياسى خود را در چهارچوب فقه سياسى شيعه تأمین كرد.

محقق كركى معروف به محقق ثانى از چهره هاى برجسته و توانمند فقه شيعه است؛ او تلاش فراوانى كرد تا فرصت اجتماعى نوينى را كه در مسير حركت سياسى تشيع به وجود آمده بود، بر مبناى فقه شيعى سازمان بخشد و در سايه ى تلاش او فقه استدلالى شيعه حيات و دور جديدى را آغاز كرد. او كتاب قواعد الاحكام علامه حلى را كه جهت اجرا برگزيده شده بود، موضوع استدلالات فقهى خود قرار داد و در شرح تفصيلى خود درباره ى آن به نام جامع المقاصد ابواب و مسائل مورد نياز اجتماع؛ مانند: اختيارات فقيه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه مورد بحث قرار داد.

محقق ثانى با استفاده از نفوذ و موقعيت اجتماعى خود با تأکید بر احكام شريعت با بدعت ها، ظلم ها و فسق و فجورى كه بيش تر از ناحيه ى خوانين در جامعه، ترويج مى شد، مقابله كرد؛ شكى نيست كه دربار نيز از محدوديت هاى شرعى كه از ناحيه ى عالمان دينى بر آن ها تحميل مى شد، على رغم همراهى شاه، احساس ناآرامى مى كرد و همين مسئله به انزوا و سرانجام مسموميت محقق كركى انجاميد.

شاه اسماعيل دوم (984 985 ه. ق) بر خلاف مشى پدر، در كاستن از نفوذ نيروى مذهبى تلاش كرد و از اين زمان به بعد تا دوران شاه عباس، دو نيروى مذهبى و دربار درگيرى هاى آشكار و پنهان مستمرى را دارند.

شاه عباس با انسجامى كه در ايلات زير نفوذ خود با عنوان شاهسون ها ايجاد كرد، توانست از قدرت خوانينى كه در عرض شاه قدرت نمايى مى كردند، بكاهد و حاكميت شاهانه ى خود را بيش از پيش توسعه دهد. او بعد از كاستن نفوذ خوانين قزلباش، على رغم آن كه به حفظ ظواهر دينى مى پرداخت، در پى كاهش قدرت مذهبى نيز برآمد؛ او حتى مقام صدر راكه قبل از آن مربوط به عالمان دينى بود، مدتى خود بر عهده گرفت.

شاه عباس گر چه رفتارى چون شاه طهماسب با مقامات مذهبى نداشت؛ ولى محدود كردن قدرت خوانين قزلباش، انسجام بخشيدن به نيروى نظامى، حفظ اقتدار جهت رويارويى با هجوم بيگانه در دفاع از مرزهاى جامعه ى شيعى و هم چنين رعايت برخى ظواهر شرعى از امتيازات او محسوب مى شود. او با حفظ شعائر شيعى، نفوذ خود را در ميان مردم تقويت كرد و با قدرت بخشيدن به نيروهاى نظامى، امنيتى را كه از جانب قدرت هاى همسايه تهديد مى شد، تأمین كرد. فقدان نيروى نظامى منسجمى كه توان رويارويى با بيگانه را دارا باشد، فاجعه اى بود كه خطر آن در هنگام ضعف صفويه و هجوم افغان ها آشكار شد.

پس از شاه عباس، نيروى مذهبى و دربار به عنوان دو نيروى هم عرض، در صحنه ى اجتماعى ظاهر شدند و در زمان شاه سلطان حسين، نيروى مذهبى نسبت به دربار قدرت و برترى يافت كه اين مسئله ناشى از قدرت معنوى و علمى علامه مجلسى است.

نيروى مذهبى به دليل اين كه فاقد تشكيلاتى نظير دربار است، قدرت خود را همواره از راه وحدت و تمركز رهبرى دينى باز مى يابد و اين قدرت وقتى پديدار مى شود كه در ميان نيروى مذهبى، درخشش و توان علمى وجود يك عنصر قوى به گونه اى باشد كه در قالب فقه شيعى به طور طبيعى، انسجام و وحدت اين نيرو را بر محور وجود خود تأمین كند و شخصيت علامه مجلسى در اين مقطع، بر همين اساس زمينه ى برترى نيروى مذهبى را فراهم آورد؛ همان گونه كه عامل اصلى اقتدار نيروى مذهبى، وحدت و انسجام آن بر محور وجود شخصى است كه عهده دار فتوا و نيابت عام مسئول نظارت بر امور اجتماعى مسلمانان است؛ قدرت دربار نتيجه ى تمركزى است كه از طريق شاه در بين خوانين و ايلات مختلف حاصل مى شود؛ به عنوان مثال شاه عباس با كاستن از قدرت خوانين واسطه و قرار گرفتن در مركز مناسبات ايلى، توانست موقعيت خود را تحكيم بخشد.

دربار تا زمان حضور علامه مجلسى، به دليل قدرت و توان اجتماعى او، به ناچار ظواهر شرعى را رعايت مى كرد ولى با مرگ علامه مجلسى، عمل به فسق آشكار شد و بساط عيش و نوش ديگر بار برقرار گشت.

همراه با درگذشت علامه مجلسى و فقدان مركزيت سياسى واحد براى نيروى مذهبى و هم چنين به دليل ناتوانى شاه سلطان حسين و ضعف تدبير او، رقابت ها و اختلافات خوانين و اشراف صفوى اوج گرفت و بدين ترتيب جامعه شديدا آسيب پذير گشت.

هجوم برق آساى افغان ها و عدم برخورد با نيروى نظامى محمود افغان، نشانه ى موقعيت حاكميت صفوى در اين دوران است. نيروى مذهبى كه هرگز در رقابت با استبداد، فرصت سازماندهى نظامى مستقلى را به دست نياورده بود، در برابر اين هجوم، تنها توانست در مقاومت هاى پراكنده ى مردم شهرها و روستاها شركت كند و اين نيز چيزى نبود كه از عهده ى نيروى مهاجم برآيد.

با هجوم افاغنه دولت صفويه سرنگون شد؛ ولى قدرت اجتماعى ايلات قزلباش و ديگر ايلات، بدون آن كه از تمركزى واحد برخوردار باشند، هم چنان باقى ماند و بيش تر در درگيرى و ستيز با يكديگر صرف مى شد. بدين سان در پايان دوران صفويه، ايران صحنه ى رقابت ها و برخوردهاى ايلات و خوانين گشت. در اين رقابت ها، حاكميت، مدتى به افشاريه كه از جمله قزلباش ها بودند و پس از آن به زنديه منتقل شد و سرانجام قاجار كه با حضور در ميان قزلباش ها از سابقه ى سياسى طولانى برخوردار بود، گوى سبقت را از ديگران ربود. با غلبه ى محمود افغان تغييرى در ساختار قدرت جامعه ى ايران به وجود نيامد؛ بلكه تنها اثر آن، انتقال و جابجايى قدرت از يك ايل و عشيره به ايل و عشيره اى ديگر بود و اين تغيير، چيزى نبود كه براى نيروى مذهبى اثرى تعيين كننده داشته باشد.

مناسبات عشيره اى در زمان حاكميت صفويه، دوره اى از انسجام و اقتدار را در پوشش نوعى رقابت و همكارى با نيروى مذهبى آزمود و از آن پس، ديگر بار در رقابت هاى داخلى، گرفتار اختلاف ضعف و فتور گشت؛ ولى نيروى مذهبى در طى اين مدت مسيرى طولانى را طى كرد و تحولى شگفت يافت.

نيروى مذهبى؛ يعنى، تشيع در آغاز سده ى دهم كه زمان پيدايش صفويه است. گرچه در بخش هاى مختلف ايران از جاذبه اى سياسى و فكرى برخوردار بود، ولى اين جاذبه صورت يكسان و فراگير نداشت و در بسيارى از موارد به دليل ضعف تعاليم فكرى، متزلزل و آسيب پذير بود.

انديشه هاى شيعى كه در برخى از مناطق ايران به وساطت گرايش هاى صوفيانه گسترش يافته بود، از ابعاد فقهى ضعيف ترى برخوردار بود؛ در بخش هايى از جامعه ى ايران نيز، مذاهب و فرقه هاى غير شيعى حضورى جدى داشتند. اين موقعيت آينده ى مذهبى جامعه را با شيوه ى حاكميت سياسى آن پيوند زد؛ به اين معنا كه اگر در اين شرايط دولت عثمانى، يا حاكميتى به شيوه ى آن بر جامعه ى ايران مسلط مى شد، شيعيان داخل ايران وضعيتى بهتر از علويانى كه در حوزه ى حاكميت عثمانى قرار داشتند پيدا نمى كردند؛ زيرا براى آن ها پس از چند سده فشار سياسى، فرصتى براى انتقال آموزش هاى دينى باقى نماند. بنابراين، نوع حاكميت و عملكرد سياسى قدرتى كه از توان نظامى بخشى از ايلات و عشاير موجود در ايران استفاده مى كرد، براى نيروى مذهبى اثرى تعيين كننده داشت؛ به همين دليل اين نيرو با آن كه از قدرت نظامى مستقلى برخوردار نبود، نمى توانست نسبت به تحركات سياسى موجود در جامعه بى تفاوت باشد. بدون شك در ميان قدرت هاى بالقوه و بالفعلى كه در آن زمان در بخش هاى مختلف ايران، يا در همسايگى ايران حضور داشتند، قزلباش ها كه تحت فرماندهى صفويان با شعارهاى شيعى، حركت خود را توجيه مى كردند مساعدترين قدرت براى نيروى مذهبى به شمار مى رفتند؛ چه اين كه همراهى و مساعدت سياسى نيروى مذهبى نيز براى بسط حاكميت صفويه ضرورى و لازم بود؛ ولى در طى دو سده حاكميت صفويه، در اثر مجاهدت ها و تلاش هاى پى گير عالمان دينى، نيروى مذهبى در زمينه هاى مختلف، موقعيت و توانى نوين يافت.

در دوران صفويه با تبليغ و تلاش مستمر عالمان شيعى، تشيع به صورت مذهب رسمى و واحد ايران در آمد و در ميان مردم تمام نقاط، جايگاه ويژه ى خود را يافت و اين وحدت انديشه كه در سطح عموم با موعظه و جدال احسن، قرين بود و از تولى و تبرى تغذيه مى كرد، چيزى نبود كه بتواند به زور و نيروى نظامى يك گروه مهاجم تكيه كند؛ چه اين كه، در برخى موارد مانند هرات كه شاه اسماعيل از مشى محقق كركى در تشكيل مجالس مناظره و مباحثه ى علمى تخطى كرد و به زور تمسك ورزيد، در انديشه ى مذهبى مردم تغييرى ايجاد نشد. تلاشى را كه مبلغان دينى در اين مقطع براى ترويج تشيع در نقاط مختلف ايران انجام دادند، مشتمل بر حكاياتى شگفت و اعجاب انگيز است.

انديشه هاى شيعى پيش از صفويه همان گونه كه اشاره شد از تعليم و تعلمى عميق و يكسان برخوردار نبود. تشيع در ميان قزلباش ها از ابعاد فقهى ضعيف ترى برخوردار بود و بيش تر با گرايش هاى صوفيانه، همراه بود و اين زمينه ى كنترل دينى رفتار و سلوك اجتماعى آن ها را از بين مى برد.

تصوف كه در سده ى نهم در ايران رواج بسيار يافته بود با آن كه در شكست صولت و عناد ضد شيعى برخى از فرقه هاى مذهبى و ايجاد زمينه هاى لازم براى گسترش تشيع، كارساز و مفيد بود؛ ولى همراه با گسترش خود، چهره اى عاميانه و تهى از ابعاد نظرى يافته بود و اين امر بر عوام زدگى و به دنبال آن معركه گيرى عوام فريبان دامن مى زد.

در دوران صفويه با شكل گيرى حوزه ى علميه ى اصفهان و رواج تتبع، تحقيق و گفت و گوهاى مستمر علمى، ابعاد اعتقادى و فقهى شيعه رشد همگون و همسان خود را پيدا كرد و در نتيجه، بسيارى از زمينه هاى انحرافاتى كه در اثر عوام فريبى و خلاء شاخص هاى اعتقادى به وجود مى آيد، از ميان رفت.

حوزه ى اصفهان، محل برخورد جريان هاى مختلف روايى، عرفانى، فلسفى، كلامى، فقهى و اصولى اى شد كه در طى سده هاى پيشين در بخش هاى مختلف مراحل رشد خود را گذرانده و در بسيارى از اوقات نيز، جداى از يكديگر مانده بودند؛ اين امر علاوه بر آن كه هر يك از اين جريان ها را در نظام فكرى واحدى، در جايگاه طبيعى خود قرار داد، رشد سالم و سريع آن ها را نيز موجب شد.

عرفان اسلامى كه تا سده ى نهم در قالب شيوه هاى صوفيانه و از راه اقطاب آن ها، ظهور و بروز اجتماعى مى يافت، از اين پس، حيات اجتماعى خود را در قالب فقه سياسى شيعه سازمان مى بخشيد و تصوفى كه در همان شكل پيشين، تداوم يافت، با محروم شدن از عناصرى كه داراى برجستگى علمى و فرهنگى قابل توجه باشند، بيش تر در آداب و ظواهر و احيانا بدعت هايى كه ايجاد كرده بودند، غرق شد. (54)

شهيد مطهرى در اين باره مى نويسد: از سده ى دهم به بعد، ما در جهان شيعه به افراد و گروه هايى بر مى خوريم كه اهل سير و سلوك و عرفان عملى بوده اند و مقامات عرفانى را به بهترين وجه طى كرده اند، بدون آن كه در يكى از سلاسل رسمى عرفان و تصوف وارد باشند و بلكه اعتنايى به آن ها نداشته و آن ها را كلا و بعضا تخطئه كرده اند. از خصوصيات اين گروه كه ضمنا اهل فقاهت هم بوده اند، وفاق و انطباق كامل ميان آداب سلوك و آداب فقه است. (55)

كلام و فلسفه ى اسلامى نيز پس از ركودى كه در دوران فترت با آن روبرو بود، با انتقال از شيراز به اصفهان و در همنشينى با فقه و عرفان، رونق و فروغ جديدى يافت و در نهايت با ظهور حكمت متعاليه، اوج نوينى را در تاريخ فلسفه ى اسلامى پديد آورد.

فقه شيعه، مرحله ى رشدى را كه با محقق اول و علامه حلى آغاز كرده بود، با حضور فعال در صحنه ى اجتماعى و با تلاش پى گير محقق كركى كه به محقق ثانى شهرت يافته است، دوره ى جديدى از تحقيق و تدقيق را آغاز كرد؛ اين دوره بدون آن كه سقوط صفويه در رشد آن خللى ايجاد كند، در آغاز سده ى سيزدهم با ظهور وحيد بهبهانى بر قله ى اقتدار نشست.

فقها و محدثين شيعه با بهره گيرى از امكانات سياسى موجود، تلاش ‍ گسترده اى را براى تبويب و تنظيم مجموعه هاى روايى و هم چنين تشريح مسائل فقهى آغاز كردند؛ در مسائل كلامى، فلسفى و عرفانى نيز مجموعه هاى عظيم تألیف گشت

اصفهان به صورت مركز فعال و پرتحرك شيعى در آمد و با مركزيت خود، نياز علمى و فكرى بخش هاى مختلف جهان اسلام را تأمین مى كرد. در اصفهان مدارسى ساخته شد كه وقف طلاب برخى از نواحى و مناطق اسلامى خارج از ايران بود.

بدين ترتيب در پايان دوران صفويه، على رغم تزلزل و تحولى كه در مناسبات عشيره اى و ايلاتى جامعه پديدار گشت، تشيع از موقعيتى محكم و استوار برخوردار بود؛ چندان كه پس از اين، تحولات نظامى اى كه در قلمرو عملكرد سياسى عشاير شكل گرفت، بر خلاف آنچه در آغاز سده ى دهم مى بينيم، اثرى تعيين كننده در موقعيت و جايگاه اجتماعى تشيع نداشت؛ به همين دليل در طى سده ى دوازدهم كه صحنه ى برخوردها و انتقال قدرت ميان افشاريه، زنديه، قاجاريه و... است، نيروى مذهبى كه فاقد قدرت نظامى است، حساسيت ويژه اى نسبت به هيچ يك از آن ها نداشت و هيچ نقشى را در اين انتقالات عهده دار نبود؛ بلكه از آن پس، نيروى سياسى ايل بود كه در هنگام استقرار، ناگزير از رعايت حريم مذهب و نيروى مذهبى بود.

### 4-3- اقتدار مذهب در دوران قاجار

افول سياسى اصفهان موجب شد تا به تدريج حوزه ى علمى آن جا در بعد فقهى به خارج از ايران؛ يعنى عتبات مقدس و به ويژه نجف هجرت كند و بعد فلسفى آن بيش تر در ايران باقى ماند و بخش عمده ى آن به تهران و بخش هاى ديگر آن به خراسان و عراق انتقال پيدا كرد.

تحرك اعتقادى كه نيروى مذهبى در دوران صفويه داشت، در دوران قاجار نيز ادامه يافت و از رشد و توسعه ى بيش ترى برخوردار شد و موفقيت سياسى و اجتماعى كه در آن مقطع به دست آورده بود فزونى يافت.

حكمت متعاليه كه ميراث دار حيات عقلى و عرفانى تاريخ اسلام بود، گرچه در دوران صفويه ظهور كرد؛ ولى در زمان قاجار با پيدايش اساتيد توانمند به صورت حكمت رايج در حوزه هاى مختلف گسترش پيدا كرد، حاج ملاهادى سبزوارى، ملا عبدالله زنوزى، آقا على حكيم و آقا محمد رضا قمشه اى از مدرسان مشهور حكمت و عرفان در اين دوران هستند. (56)

بدون شك حركت فقهى و اصولى تشيع نيز در دوران قاجار به اوج خود رسيد؛ وحيد بهبهانى، ميرزاى قمى، صاحب جواهر، كاشف الغطاء، شيخ انصارى، آخوند خراسانى از جمله شخصيت هاى فقهى و اصولى كم نظير در تاريخ تشيع هستند؛ بنابراين موقعيت علمى تشيع در دوران قاجار از جهت كميت و كيفيت در نقطه اى برتر نسبت به گذشته ى تاريخى خود است.

گسترش انديشه هاى شيعى در ايران، زمينه ى حضور سياسى فعال اين نيروى مذهبى را بيش از پيش فراهم آورد و دربار قاجار نيز فراگيرى و وسعت اين نيرو را احساس مى كرد. در اين دوران دو نيروى مذهبى و دربار هم چنان در عرض يكديگر به عنوان دو رقيب، رفتار سياسى يكديگر را زير نظر داشتند و به تناسب شرايط و مقتضيات اجتماعى به موضع گيرى، مقابله و يا همكارى با يكديگر مى پرداختند.

نكته ى مهمى كه در تمام اين مدت و قبل از آن قابل توجه مى باشد، اين است كه نيروى مذهبى در عملكرد سياسى خود هرگز از قلمرو و فقه سياسى تشيع خارج نمى شود و در هيچ مقطعى، حتى در وقتى كه اوج همكارى را با رقيب دارد، مشروعيت را به دربار نمى بخشد و اين نكته همان حقيقتى است كه از ديد تحليل گرانى كه از دريافت مفاهيم مذهبى و آشنايى با مبانى فكرى شيعه عاجز هستند، مخفى مى ماند؛ به عنوان مثال در دوران فتحعليشاه همكارى نيروى مذهبى با دربار شايد بيش از مقدارى است كه در برخى از مقاطع دوران صفويه وجود دارد. فتحعليشاه با توجه به حضور و گسترش انديشه ى شيعى، ناگزير براى توجيه شرعى و حاكميت خود به دنبال اخذ اذن از ناحيه ى فقها برآمد و ميرزاى قمى و كاشف الغطاء كه از بزرگان فقه شيعه در اين زمان هستند، با حفظ هويت مستقل خود به عنوان تنها نيرويى كه شرعا حق حاكميت سياسى را دارد، بدون آن كه مشروعيت را به حاكميت دربار واگذار كند به نوعى همكارى سياسى تن مى دهد. ميرزاى قمى آن گاه كه متوجه مى شود گروهى از صوفيان با رخنه در دربار، شاه را اولوالامر خوانده اند و در پى توجيه مشروعيت حاكميت سياسى او هستند؛ در نامه اى كه در سال 1230 ه. ق به شاه مى نويسد اعتراض تند خود را بيان مى دارد:

... چه خاك بر سر كنم؛ يك جا مى شنوم كه مى خواهند لقب اولو الامر بودن بر شاه بگذارند كه مذهب اهل سنت است و خلاف مذهب شيعه است و اهل سنت به آن فخر مى كنند كه پادشاه شيعه تابع ما باشد و يك جا مى خواهند شاه را به مذهبى مايل كنند كه مباحى مذهب شود و از دين در رود كه بدتر از سنى شدن است... و يك جا من خاك بر سر را به بلاى عظيم مبتلا كنند كه به مراسله و پيغام اين مراحل را به انجام بياورم...

و اما حكايت اولى الامر بودن، پس آن نيز به يقين باطل است؛ بايد دانست كه مراد از قول حق تعالى كه فرموده است : اطيعوا الله و اطيعو الرسول و اولى الامر منكم؛ به اتفاق شيعه اولى الامر، ائمه طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين مى باشند و اخبار و احاديثى كه در تفسير آيه وارد شده است به اين مطلب، از حد بيرون است و امر الهى به وجوب اطاعت مطلق سلطان، هر چند ظالم و بى معرفت به احكام الهى باشد قبيح است؛ پس ‍ عقل و نقل معاضدند در اين كه كسى را كه خدا اطاعت او را واجب كند بايد معصوم و عالم به جميع علوم باشد مگر در حال اضطرار و عدم امكان وصول به خدمت معصوم كه اطاعت مجتهد عادل، مثلا واجب مى شود. و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دين به سلطان شيعيان هر كس كه خواهد باشد، پس نه از راه وجوب اطاعت امر، بلكه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعادى نسبت به خود مكلف گاه هست كه واجب عينى مى شود بر او، گاه كفايى... (57)

در اين نامه ميرزاى قمى علاوه بر آن كه حاكميت سياسى فقيه مجتهد عادل را در زمان غيبت واجب مى داند، به رمز همراهى با سلطان قاجار در هنگام نبودن قدرت سياسى در دست عالمان دينى اشاره مى كند و آن عبارت از وجوب دفع دشمنان دين است.

هجوم دشمنان دين به مرزهاى اسلامى در دوران فتحعليشاه، نه يك خطر بالقوه بلكه يك واقعيت بالفعلى بود كه در قالب جنگ هاى سيزده ساله ى ايران و روس به حاكميت كفر بر بخش وسيعى از مناطق مسلمان نشين منجر شد. نيروى مذهبى، در شرايطى كه قدرت نظامى قاجار تنها راه مقاومت در برابر حاكميت آشكار كفر بود، همكارى با اين قدرت را نه به دليل اين كه اطاعت از آن واجب باشد، بلكه به دليل ضرورتى كه براى دفع دشمن احساس مى شد واجب كفايى يا عينى دانست.

ميرزا در پاسخ به اين سؤال كه اگر جهاد با روس با رهبرى و رهنمود مجتهدان انجام گيرد، آيا با شرع و عرف مطابق نيست؟ مى نويسد:

... كجاست آن بسط يدى از براى حاكم شرع كه خراج را بر وفق شرع بگيرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعين نمايد و كجاست آن تمكن كه سلطنت و مملكت گيرى را نازل منزله ى غزاى فى سبيل الله كند، ... نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستى. (58)

كاشف الغطاء نيز فقيهى است كه در حيات سياسى اين مقطع از تاريخ ايران نقشى تعيين كننده داشته است. او على رغم حمايت هايى كه از فتحعليشاه مى كند، هرگز حاكميت او را حاكميت اصيل اسلامى نمى خواند و هيچ گاه به شاه اجازه ى مشروع خواندن حكومت خود را بدون اخذ اجازه از ناحيه ى فقيه نمى دهد. او در كتاب كشف الغطاء درباره ى واگذارى مسئوليت امر جهاد به فتحعليشاه مى نويسد:

در هنگام يورش كفار به حدود اسلام بر امام، دفاع و بر مردم نيز اطاعت از امام واجب و در صورتى كه امام نباشد، رهبرى جهاد بر مجتهدان است و اگر به عللى مجتهدان در دسترس نبوده و يا آن كه مردم نتوانند مستقيما از آن ها دستور جهاد گيرند، اين وظيفه بر مردان آگاه صاحب راءى و تدبير و سياست و آگاهان به شيوه هاى نظامى به عنوان واجب كفايى انتقال مى يابد و اگر تنها يك تن از توان اين كار برآيد، بر او واجب عينى است كه با روسيان به كارزار بپردازد و بر مردم واجب است كه به وى كمك نمايند و كسى كه به فرمان وى سر ننهد عملا با امام و پيامبر و آفريدگار ستيز كرده است. (59)

او در ادامه ى استدلال فوق مى گويد: در وضعيت فعلى؛ يعنى در ستيز با روس با اجازه ى مجتهد كار كردن با دور انديشى سازگارتر و به خشنودى آفريدگار نزديك تر است. (60)

او خود اگر مجتهد بوده و شايستگى نيابت امام زمان را داشته باشد به فتحعليشاه اين اجازه را مى دهد تا رهبرى جهاد با اهل كفر و طغيان را در دست گيرد و از اين طريق بر مسلمانان واجب مى داند تا به فرمان شاه در امر جهاد گردن نهند و سرپيچى از او را در امر جهاد سرپيچى از فرمان خدا مى خواند.

كاشف الغطاء در توقيعى كه درباره ى واگذارى امر جهاد به فتحعليشاه و عباس ميرزا مى نويسد، از فتحعليشاه به عنوان بنده ى ما كه بر بندگى خود اعتراف دارد، ياد مى كند و از خداوند مى خواهد تا عباس ميرزا را از شفاعت او بهره مند سازد (61)

از آنچه گفته شد، آشكار مى شود كه همراهى و مساعدت كاشف الغطاء با فتحعليشاه هرگز به معناى انحراف فقيه شيعه از اصول و موازين دينى نيست، بلكه رفتار و عملكردى سياسى است كه فقيه با درك صحيح موقعيت اجتماعى موجود و با حفظ آرمان هاى دينى خود انجام مى دهد. البته گاهى ممكن است فقيه در تشخيص شرايط سياسى، اجتماعى گرفتار خطا و اشتباه شود، يا على رغم تشخيص، به آنچه كه وظيفه ى او ايجاب مى كند عمل نكند؛ ولى اين گونه خطا كه در حوزه ى تشخيص مصاديق احكام سياسى و يا در رفتار و عمل افراد قرار مى گيرد، نبايد به انحراف آموزش هاى دينى استناد پيدا كند؛ به عنوان مثال، زمانى كه كاشف الغطاء فتحعليشاه را از طرف خود در امر جهاد منصوب مى كند، برخى از شاگردان او كه نسبت خويشاوندى نيز با او دارد سيد صدر الدين عاملى با استاد خود از اين كه شاه فاسق را حمايت مى كند، مخالفت مى ورزد، يا در زمانى كه محقق كركى فعاليت گسترده ى سياسى خود را سازمان مى بخشيد، برخى از معاصران او، مانند شيخ ابراهيم قطيفى با او مخالفت مى كنند؛ ولى اين اختلافات هيچ يك در مورد مشروع يا غير مشروع بودن حاكميت صفويه، يا قاجار نيست، زيرا طرفين در اين مسئله اتفاق نظر دارند كه قدرت سياسى خان هرگز چهره ى شرعى ندارد؛ بلكه اختلاف در اين است كه در شرايطى كه به دليل ساخت عشايرى و ايلى قدرت، مجتهدان فاقد توان نظامى و سياسى لازم هستند، در رقابت با قدرت سياسى حاكم يا قدرت هاى موجود براى حفظ هويت دينى جامعه و كنترل وضعيت موجود، سياسى حاكم يا قدرت هاى موجود براى حفظ هويت دينى جامعه و كنترل وضعيت موجود، كدام رفتار مناسب است. محقق كركى در توجيه برخى از رفتارهاى خود، آن گاه كه مورد تعرض برخى از معاصران قرار مى گيرد، به رفتار امام حسن عليه‌السلام با معاويه استدلال مى كند؛ (62)

يعنى او بر اين نكته آگاه است كه دربار و اقتدارى كه در دست اوست، از تبار اقتدار معاويه و آل ابى سفيان است و فاقد مشروعيت و مقبوليت دينى مى باشد و همراهى با آن به جهت ضرورت و از ناحيه ى دفع افسد به فاسد است.

بدون شك وقتى كه سيد صدر الدين عاملى معروف به صدر اصفهانى در اعتراض به استاد و پدر همسر خود، فتحعليشاه را فاسق و ستمكار مى داند، سخنى نمى گويد كه نظر كاشف الغطاء، يا افرادى چون ميرزا كه محل تظلم و پناهگاه مردم در شكايت از شاه هستند، مخفى باشد؛ ولى اين همه نمى تواند توجيه گر فراموشى مبارزه با كفر آشكارى باشد كه بخش هاى عظيمى از ممالك اسلامى را مستقيما در تيول خود قرار مى دهد.

در حقيقت تيغ تيز نيروى مذهبى دو سوى دارد؛ يك سوى آن متوجه استبداد داخلى است و سوى ديگر ناظر به كفر خارجى است كه از سده ى نوزدهم در قالب استعمار، كشورهاى اسلامى را مورد تهاجم قرار مى دهد و از اين دو سوى آن كه تيزتر و برنده تر است، متوجه استعمار است، چندان كه اگر مبارزه با استعمار همكارى با استبداد را نيز طلب كند، ناگزير به آن تن در مى دهد.

كاشف الغطاء آن جا كه در كتاب كشف الغطاء از مراتب ضرورت دفاع در برابر روسى ها ياد مى كند، بعد از آن كه در صورت در دسترس نبودن مجتهدان براى رهبرى بر ضرورت اطاعت از غير مجتهد فتوا مى دهد؛ به اين نكته تأکید مى كند كه وجوب فرمان بردن از غير مجتهد و ضرورت همراهى با پادشاه در شرايط ياد شده، مقتضاى ذات اقتدار او نيست؛ بلكه نظير وجوب فراهم ساختن اسلحه و گردآوردن نيروى انسانى براى كارزار از باب مقدمه ى واجب، ضرورت پيدا مى كند. (63)

نكته ى قابل توجه در مورد كاشف الغطاء اين است كه او على رغم نفوذ و حضور فعالى كه در سياست ايران دارد، نه ايرانى است و نه در ايران سكنى دارد و اين حضور و توان كه از ناحيه ى موقعيت و جايگاه مذهبى او به دست مى آيد، نشان دهنده ى اين است كه هويت نيروى مذهبى هرگز قومى و نژادى نيست، بلكه هويتى اعتقادى دارد و از معرفت دينى مردم كه چهره اى آسمانى و الهى دارد، ناشى مى شود.

نيروى مذهبى در دوران فتحعليشاه با آن كه از تشكل نظامى بى بهره است؛ با تمام توان در صف پيكار حضور به هم مى رساند. سيد محمد طباطبايى معروف به سيد مجاهد، صاحب كتاب المناهل از فقهاى بزرگ نجف است كه در اين زمان براى شركت در جهاد عازم جبهه ى نبرد با روس مى شود.

گرچه قاجار براى درگيرى با روس به حمايت نيروى مذهبى نياز داشت؛ ولى حضور مستقيم اين نيرو در صحنه ى نبرد براى قاجار خالى از خطر نبود؛ زيرا اين مسئله زمينه ى برخوردارى مستقيم اين نيرو را از قدرت سازمان يافته ى نظامى كه در گذشته ى تاريخ از آن محروم بوده است، فراهم مى آورد و خطر جدى قدرت گرفتن نيروى مذهبى را به دنبال دارد؛ از اين رو در تحليل شيوه ى همكارى و يا عدم همكارى دربار با صفوف مقدم جبهه بايد به اين نكته توجه داشت.

در زمان ناصرالدين شاه ابعاد فرهنگى و علمى تشيع در جامعه ى شيعى ايران از گسترش بيش ترى برخوردار است؛ در اين زمان علاوه بر وجود مجتهدانى كه در سطح مرجعيت در نجف به سر مى بردند، شخصيت هاى برجسته ى فقهى ديگرى؛ نظير ملاعلى كنى، ميرزا حسن آشتيانى و بالاخره شيخ فضل الله نورى در تهران مستقر هستند. در اين دوره همكارى نيروى مذهبى و دربار بر خلاف آنچه در دوره ى فتحعليشاه مشهود است به سوى ديگرى پيش مى رود و علت اين دو واقعه يك امر مشترك است؛ يعنى همان عاملى كه در دوران فتحعليشاه نيروى مذهبى را به سوى همكارى با دربار سوق مى داد، در دوران ناصر الدين شاه زمينه ى ستيز اين دو را فراهم كرد.

رويارويى با دشمنان خارجى و تأمین امنيت داخلى بيش ترين انگيزه جهت همكارى نيروى مذهبى با دربار قاجار را فراهم آورد و استقامت در برابر دشمنان خارجى و اجراى عدالت و مبارزه با ظلم كم ترين خواسته ى نيروى مذهبى از دربار بود. هجوم روسيه ى تزارى به ايران، دربار را عملا روياروى با دشمن خارجى كرده بود و نيروى مذهبى براى مقابله با روس چاره اى جز حمايت از دربار نداشت؛ ولى در دوران ناصرالدين شاه، از آن جهت كه دوره نفوذ استعمار و ضعف دربار در برابر قدرت هاى غربى و زمان واگذارى امتيازات سياسى و اقتصادى؛ مانند امتياز رويتر به آن ها است، نيروى مذهبى احساس مى كند همان جايى كه مقاومت آن در برابر غرب انتظار مى رفت، اينك محل نفوذ غرب شده و در خدمت اهداف بيگانه قرار گرفته است؛ به همين دليل هر لحظه بر كدورت و اختلاف نيروى مذهبى و دربار افزوده مى شود.

برخوردها و مراسلات ملاعلى كنى با ناصرالدين شاه، نشان مى دهد كه در اين دوران درگيرى و رقابت بين اين دو نيرو شدت و گسترش بيش ترى يافته است؛ به عنوان مثال، وقتى ناصر الدين شاه از خطاى يك طلبه در نقطه اى از تهران آگاه مى شود، دستور احضار او را جهت تنبيه مى دهد و ملاعلى كنى با شنيدن اين خبر از مردم مى خواهد تا به استقبال آن طلبه بروند و مأمورين دولتى چون استقبال فراوان مردم را در بيرون از شهر مى بينند ناگزير او را به مردم مى سپارند و او با احترام به منزل ملا على كنى وارد مى شود. ملاعلى كنى پس از مدتى پذيرايى، او را خود محاكمه و تنبيه مى كند.

رفتار فوق به خوبى برخورد سياسى دو نيروى مذهبى و دربار را با يكديگر نشان مى دهد؛ زيرا شاه قاجار هرگز چندان دادگستر نبود كه خواهان نظارت بر تنبيه كسى باشد و دستور احضار اين مجرم را تنها به جهت بى اعتبار كردن قدرت رقيب و اثبات حاكميت خود صادر كرد و ملاعلى كنى نيز با توجه به همين مطلب و براى اثبات قدرت نيروى مذهبى و فهماندن ضعف شاه به او، اين عمل را انجام مى دهد.

در دوران ناصرالدين شاه حركت هاى شهرى گسترده، با بستن بازار و حضور يكپارچه ى مردم در منازل علما و مساجد و حتى راهپيمايى به طرف مقر شاه و درگيرى مأموران انتظامى جهت مقابله با نفوذ اجانب و اجراى عدالت و درخواست حاكميت اسلامى، شكل مى گيرد؛ از نقاط اوج اين حركت مخالفت با قرارداد رويتر و در نهايت جنبش تنباكو است.

در جنبش تنباكو حكم كوتاه ميرزاى شيرازى : اليوم استعمال تنباكو على اى نحو كان در حكم مبارزه با امام زمان (عج) است دربار و دولت انگلستان، كه شبكه هاى نفوذ خود را از اين راه تا دورترين روستاهاى ايران گسترش داده بود، على رغم استقامت زيادى كه خود نشان دادند به زانو در آوردند.

اهميت جنبش تنباكو بيش از همه در اين بود كه براى اولين بار گسترش ‍ نيروى مذهبى را براى همگان و حتى براى نيروى مذهبى آشكار ساخت و اين حقيقتى بود كه از قبل برخى از درباريان، شاه را از آن برحذر مى داشتند.

از اين پس نيروى مذهبى در درگيرى مستقيم براى محدود كردن و يا حتى جايگزينى نسبت به قاجار بسيج مى شود.

ميرزاى شيرازى براى اشراف بر تهران و پيش گيرى از تفرقه و اختلافى كه بيم آن مى رفت، شيخ فضل الله نورى را از عراق اعزام مى كند؛ و بعد از ميرزا مراجع و علماى طراز اول نجف، از قبيل آخوند خراسانى و مازندرانى در سطح رهبرى جنبش مذهبى باقى مى مانند.

موقعيت اجتماعى مرجعيت به عنوان يك نهاد فعال و پرتحرك، نتيجه ى تلاشى است كه محقق ثانى در تداوم حركت پيشين فقه و شيعه و در جهت بسط مبانى اصولى و استدلالى فقه و نيز وحيد بهبهانى در مقابله با گرايش هاى اخبارى و تحيكم تفكر اصولى بر حوزه هاى علمى، انجام دادند.

گرايش هاى اخبارى كه به صورت گرايش فرعى در مقطعى از تاريخ انديشه ى شيعى در حال رشد بود، در صورتى كه در متن شيوه ى فقهى شيعه قرا مى گرفت، علاوه بر آن كه دست شريعت را از دايره ى مسائل مستحدثه كوتاه مى كرد و متشرعين را از حضور فعال در مسائل اجتماعى منزوى مى ساخت، رابطه ى عالمان دينى با ديگران را در حد رابطه ى محدث و نقال با مستمع و شنونده تقليل مى داد.

رشد و توسعه ى شيوه ى اصولى در استنباط مسائل فقهى كه از احاديث و روايات وارده از امامان معصوم عليه‌السلام اخذ شده است : علينا القاء الاصول و عليكم بالتفريع (64) و دفاع استدلالى و برهانى از آن، در حوزه هاى علمى همراه با تبليغ و ترويج آن در دامن فرهنگ دينى اجتماع، علاوه بر اين كه زمينه ى گسترش و رشد فزاينده ى فقه شيعه را فراهم ساخت، در اولين مرتبه رابطه ى عالمان دينى با مردم را در دايره ى افتاء به صورت رابطه ى اجتهاد و تقليد، تحكيم بخشيد و در مرتبه ى دوم زمينه ى رابطه ى ديگرى را به وجود آورد و آن رابطه اى است كه در مدار ولايت و حاكميت دينى شكل مى گيرد.

فقيه در حوزه ى اجتهاد و تقليد، براى شيوه ى زيست و زندگى فردى و اجتماعى افراد فتوا مى دهد، و در مدار ولايت و حاكميت به صدور احكام قضايى و حكومتى مى پردازد. در دوران قاجار با موقعيتى كه حوزه ى علميه نجف به دست آورد؛ مسئله ى اجتهاد در بخش هاى گسترده اى از زندگى اجتماعى مردم به عنوان يك واقعيت اجتماعى ظاهر شد و اين واقعيت كه در انسجام اجتماعى عالمان دينى و مردم مؤ ثر بود، زمينه را براى انسجام بعدى، كه در مدار مسائل اجرايى است، پديد آورد. حكم ميرزاى شيرازى در مورد تحريم تنباكو با استفاده از همين شرايط اجتماعى بود كه واقعيت اجتماعى عظيمى را پديد آورد. او در اين حكم از حوزه ى رايج افتاء پا فراتر نهاد و براى نخستين بار از توان اجتماعى اى كه شريعت در مقام رهبرى و ولايت اجتماعى براى فقيه قرار داده بود، در سطح گسترده و عام استفاده كرد و پيروزى او در اين مسئله قدرت تحرك اجتماعى مذهب را در جامعه اى كه ساليانى دراز در تيول خوانين مختلف از آرمان دينى خود محروم مانده بود، نشان داد.

با پيروزى جنبش تنباكو، تمام نيروهاى حاضر در صحنه ى اجتماعى، حتى نيروى مذهبى و از جمله رهبرى جنبش دينى دچار شگفتى و يا وحشت شدند؛ وحشت استبداد و استعمار از مشاهده ى قدرت عظيمى بود كه در قلمرو حيات دينى جامعه ظهور كرده بود و هراس نيروى مذهبى از خطرهايى بود كه از اين پس از ناحيه ى دو قدرت رقيب، به ويژه استعمار متوجه حيات دينى جامعه مى شد؛ زيرا چهره ى اجتماعى مذهب كه در قالب احكام ولايتى فقيه ظهور مى يافت، براى هستى و نيستى رقيبان سياسى، تعيين كننده بود و تحمل اين مسئله براى آن ها ممكن و ميسر نبود.

نيروى مذهبى در اين زمان با توان فقهى، فلسفى و سياسى خود، گام نخست را در صحنه ى جديدى از مبارزه برداشته بود و مرجعيت شيعه بعد از اين حادثه حركت سياسى نوينى را دنبال مى كرد؛ ولى اين حركت پرشور كه تا مشروطه ادامه يافت، با اعدام شيخ فضل الله نورى در ميدان توپخانه تهران و مرگ مشكوك آخوند خراسانى به هنگام عزيمت به ايران و سكوت و انزواى ميرزاى نائينى پس از يك دهه مبارزه ى بى وقفه همراه بود و بعد از آن سير نزولى قدرت مذهبى به سرعت پيش مى رود تا آن جا كه شاخص هاى مذهبى اجتماع؛ از قبيل پوشش، لباس، يا برگزارى مجالس ‍ مذهبى، به عنوان يك جرم اجتماعى مورد تعقيب و پى گرد مأموران دولتى قرار مى گيرد.

آيا اين شكست به معناى غلبه و پيروزى استبدادى است كه نيروى مذهبى گذشته ى خود را در ستيز و يا رقابت با آن سپرى كرده بود؟

وضعيت اخير نيروى مذهبى را بدون شك در قالب رويارويى با نيروى استبداد متكى بر قدرت نظامى خوانين و ايلات و عشاير بود نمى توان تحليل كرد.

در دوران قاجار علاوه بر دو نيروى سابق، نيروى سومى در حيات اجتماعى ايران ظاهر مى شود كه براى تحليل وقايع و درگيرى هاى اجتماعى آن زمان گريزى از توجه به آن نيست. حضور اين نيرو و جريان سوم و سرانجام پيروزى آن، نقطه عطف نوينى را در تاريخ تحولات اجتماعى ايران ايجاد كرد، اين نيرو همان نيروى منورالفكرى است كه پس از مدتى با بار سياسى جديدى كه پيدا مى كند، با عنوان نيروى روشنفكرى مشخص مى گردد. قبل از بررسى و تحليل درگيرى تاريخى نيروى منورالفكرى با دو نيروى مذهبى و استبداد بايد به هويت نيروى منورالفكرى و منبع اقتدار آن اشاره شود و از آن جا كه اين نيرو در ذات خود زايده اى از تفكر و تمدن غرب است كه در مرحله ى خاص از بسط آن نه تنها در ايران بلكه در تمام كشورهاى غير غربى ايجاد مى شود براى تبيين خصوصيت آن ناگزير در فصل دوم گذرى اجمالى به تاريخ تكوين غرب و توسعه و بسط آن مى كنيم.

### خلاصه

قدرت مذهبى تشيع به دليل نياز به آموزش هاى دينى بيش تر قدرتى شهرى است و شهر با سكون و ثباتى كه دارد در برابر ايل كه از تحرك نظامى بهره مند است، همواره آسيب پذير بوده است.

رفتار و سلوك دينى رهبران ايل، واقعيتى نيست كه از دل مناسبات موجود جوشيده باشد و به سرعت آسيب پذير است.

شاه اسماعيل كه از قدرت نظامى قزلباش ها استفاده مى كرد به تناسب بهره اى كه از شعارهاى دينى مى برد، بر توقعات اجتماعى نسبت به سلوك دينى او در چهارچوب فقه سياسى شيعه افزوده مى شد و اين امر به صورت يك واقعيت اجتماعى حضور عالمان شيعى را بر حوزه ى اقتدار او تحميل مى كرد.

عالمان شيعى با مشاهده ى موج سياسى مناسب، در جهت تبليغ و گسترش ‍ انديشه ها و مبناى فكرى تشيع و كنترل اين حركت سياسى، از نقاط مختلف دنياى اسلام به سوى حوزه ى اقتدار صفويان روى آوردند.

در طول حاكميت صفويه، دو قدرت در جامعه ى ايران در عرض يكديگر حضور دارند؛ يكى قدرت دربار و شاه است كه بر نيروى نظامى تحت كنترل خود متكى است و ديگر قدرت علماى مذهبى است كه از توان نظامى منسجم بى بهره است و بر نيروى ناشى از اعتقاد دينى مردم تكيه دارد.

شاه طهماسب با پذيرفتن ولايت محقق كركى و اخذ اذن از ناحيه ى او براى دخالت در امور اجتماعى مسلمانان، در واقع مشروعيت عمل سياسى خود را در چهارچوب فقه سياسى شيعه تأمین مى كرد.

همان گونه كه عامل اصلى اقتدار نيروى مذهبى وحدت و انسجام آن بر محور وجود شخصى است كه عهده دار فتوا و به نيابت عام مسئول نظارت بر امور اجتماعى مسلمانان است؛ قدرت دربار نتيجه ى تمركزى است كه از طريق شاه و بين خوانين و ايلات مختلف حاصل مى شود.

مناسبات عشيره اى در حاكميت صفويه، دوره اى از انسجام و اقتدار را در پوشش نوعى رقابت و همكارى با نيروى مذهبى آزمود و از آن پس ديگر بار در رقابت هاى داخلى گرفتار اختلاف، ضعف و فتور گشت؛ ولى نيروى مذهبى در طول اين مدت مسيرى طولانى را طى كرد و تحولى شگفت يافت.

تحرك اعتقادى كه نيروى مذهبى در دوران صفويه داشت، در دوران قاجار نيز ادامه يافت و از رشد و توسعه ى بيش ترى برخوردار شد و موفقيت سياسى و اجتماعى كه در آن مقطع به دست آورده بود، فزونى يافت.

نكته ى مهمى كه در تمام اين مدت و قبل از آن قابل توجه مى باشد، اين است كه نيروى مذهبى در عملكرد سياسى خود، هرگز از قلمرو فقه سياسى تشيع خارج نمى شود و در هيچ مقطعى حتى ازدواج همكارى با رقيب مشروعيت را به دربار نمى بخشد.

همراهى و مساعدت ميرزاى قمى و يا كاشف الغطاء با فتحعليشاه، هرگز به معناى انحراف فقه شيعه از اصول و موازين دينى نيست؛ بلكه رفتار و عملكردى سياسى است كه فقيه با درك موقعيت اجتماعى موجود و با حفظ آرمان هاى دينى خود انجام مى دهد.

كاشف الغطاء آن جا كه از مراتب ضرورت دفاع در برابر روس ها ياد مى كند، در صورت در دسترس نبودن مجتهد مجتهدان براى رهبرى جهاد بر ضرورت اطاعت از غير مجتهد فتوا مى دهد و به اين نكته نيز تأکید مى كند كه وجوب فرمان بردن از غير مجتهد و ضرورت همراهى با پادشاه در شرايط ياد شده، مقتضاى ذات اقتدار او نيست؛ بلكه نظير وجوب فراهم ساختن اسلحه از باب مقدمه ى واجب ضرورت دارد.

در حقيقت تيغ نيروى مذهبى دو سوى دارد؛ يك سوى آن متوجه استبداد داخلى و سوى ديگر ناظر به استعمار و كفر خارجى است. از اين دو سوى آن يك كه تيز است، متوجه استعمار است، چندان كه اگر مبارزه با استعمار همكارى با استبداد را نيز طلب كند، ناگزير به آن تن در مى دهد.

در دوران ناصر الدين شاه كه زمان واگذارى امتيازات سياسى و اقتصادى است، نيروى مذهبى احساس مى كند همان جايى كه مقاومت آن در برابر غرب انتظار مى رفت، اينك محل نفوذ غرب شده است و به همين دليل بر اختلاف نيروى مذهبى و دربار افزوده مى شود.

ميرزاى شيرازى در حكم تحريم تنباكو از حوزه ى رايج افتاء پا فراتر نهاد و براى نخستين بار از توان اجتماعى اى كه شريعت در مقام رهبرى و ولايت اجتماعى براى فقيه قرار داده بود، در سطح گسترده و عام استفاده كرد و پيروزى او در اين مسئله، قدرت تحرك اجتماعى مذهب را در جامعه اى كه سال هاى دراز در تيول خوانين مختلف از آرمان دينى خود محروم مانده بود، نشان داد.

وضعيت نيروى مذهبى در حوادث مشروطه و بعد از آن را در قالب رويارويى آن با نيروى استبدادى كه متكى بر قدرت نظام خوانين و ايلات بود، نمى توان تحليل كرد.

# فصل دوم : غرب و غرب زدگى

## 1. مبانى و مشكلات معرفتى غرب

### 1-1- غروب حقيقت

سده هاى ميانه (قرون وسطى) سده هاى حاكميت كليسا در غرب است. كليسا به نام دين، داعيه ى دفاع از حاكميت الهى و پاسدارى از ارزش فطرى را داشت و مردم در گرو باور و اعتقاد به غيب، در جست و جوى بهشت، حاكميت كليسا را گردن مى نهادند.

كليسا دو بعد علمى و عملى، در جهت خلاف فطرت آدمى گام برداشت :

از سويى هيچ يك از انجيل هاى چهارگانه ره آورد مستقيم وحى نبودند؛ بلكه نوشته هايى بودند كه از ميان ده ها انجيل توسط كليسا رسميت يافته بود و ارباب كليسا مى كوشيدند تا با قداست بخشيدن به نويسندگان آن ها، به آن ها چهره اى الهى ببخشند؛ خصلت بشرى انجيل ها، آن ها را گرفتار خطاها تو اشتباهات فراوانى كرده بود؛ آن چنان كه در برخى موارد حتى با معرفت حسى و عقلى انسانها سازگارى نداشت. كليسا در دفاع از اين مجموعه، كه از قداستى الهى برخوردار گشته بود؛ ناگزير با علوم عقلى و حسى به مبارزه پرداخت و به اين ترتيب، نه تنها به دانش الهى راه نبرد؛ بلكه با مراتب ديگر دانش بشرى نيز در ستيز افتاد.

در بعد عملى نيز كليسا براى مشاركت در قدرت حكومت هاى مختلف، به توجيه ستم ها و ظلم هاى آن ها پرداخت؛ بنابراين مبارزه با علم و توجيه ظلم و سرانجام، جنگ هاى دويست ساله ى صليبى، ره آورد حاكميتى بود كه به دروغ داعيه ى ديانت داشت.

ارباب كليسا كه خود را خازنان بهشت مى خواندند، از سر دنياطلبى سند آن را پيشاپيش به خداوندان پول مى فروختند؛ بديهى است كه با هجوم مدعيان دين به سوى دنيا، ديگران نيز در همين راه گام مى نهند و به اين ترتيب آخرين شعله هاى هدايت فطرى كه راه غيب را در معرض ديده ى حقيقت بين آدمى قرار مى دهد، خاموش مى شود.

حاكميت غاصبان خلافت و ولايت الهى از آن جا كه در جهت مخالف خواسته ها و نيازهاى فطرى آدمى گام بر مى دارد، دير يا زود به عصيان و شورش همگانى منجر مى شود؛ اين عصيان يكى از اين دو راه را طى مى كند:

اول : بازگشت به ارزش ها و سنت هاى راستين و حاكميت واقعى الهى؛ اين راهى است كه در طول تاريخ اسلام، عترت و پيروان و شيعيان آنان، رهبرى آن را به عهده داشتند و در مسير آن گام مى نهادند.

دوم : عصيان در برابر حاكميت موجود، نه به عنوان مبارزه با بدعت ها و بازگشت به سنت هاى حقيقى و حاكميت حقيقى الهى كه به عنوان انكار الوهيت و انكار مبدئى كه بدعت هاى ايجاد شده با انتساب دروغين به آن، خود را توجيه مى كنند.

سايه سنگين كليسا چنان گسترده بود كه مجالى براى بازگشت باقى نمى گذاشت. حذف قواعد و اصول فلسفى و برهانى اى كه به عنوان مبادى يقينى، سنگرهاى اوليه ى ايمان را تأمین مى كند، تبليغ ايمان تقليدى و از همه مهم تر رفتار ارباب كليسا كه نوعى هدايت عملى به سوى زندگى دنيا بود، در نهايت بزرگ ترين ضربه را بر ايمان تقليدى وارد آورد. جنگ هاى صليبى و آشنايى با مظاهر تمدن اسلامى، فتح قسطنطنيه به دست مسلمانان و مهاجرت هنرمندان و عالمان آن جا به كشورهاى غربى و سرانجام كشف آمريكا و اوج گيرى تب طلا، از جمله شرايط اجتماعى اى بود كه ذهن و فكر انسان غربى را در برابر وحى، معرفت دينى و الهى و ايمان تقليدى دچار تزلزل و ترديد ساخت و اين ترديد، تولد و زايش ‍ فرهنگ و تمدن نوينى را در تاريخ بشر موجب شد كه از آن به رنسانس ياد مى شود.

رنسانس كه با نسيان و فراموشى كامل واقعيت الهى و دينى عالم و آدم همراه بود دو جريان فكرى نوين را پديد آورد:

جريان اول : عقل گرايى است كه با دكارت آغاز شد و با افرادى؛ نظير اسپينوزاو لايب نيتز ادامه يافت و با هگل به تماميت خود رسيد.

جريان دوم : حس گرايى است كه با فرانسيس بيكن آغاز شد و از آن پس با شخصيت هايى نظير: لاك، بركلى، هيوم، كنت، ميل ادامه يافت و در نهايت پس از تحولاتى چند به عنوان ديدگاه برتر، بر حوزه هاى علمى غرب چيره شد.

### 1-2- مبانى معرفتى غرب

1 2 1 عقل گرايى

تعقل وانديشه ورزى منحصر به انسان غربى و از ويژگى هاى دوره ى رنسانس نيست و قبل از آن نيز در ديگر جوامع وجود داشته است؛ ولى در گذشته ى تاريخ، تعقل سوداى انكار حقايق برتر را نداشت؛ بلكه به عنوان گذرگاه، انسان را به سوى آگاهى و معرفتى كه از شهود و حضورى فراعقلى نه ضد عقلى بهره مند بود، رهنمون مى ساخت.

اولين انديشمندان تاريخ بشرى، بر اساس قبول اصالت براى معرفت فراعقلى كه خاص انبياء و اولياى الهى است از حكيم و دانشمند خواندن خود پرهيز و به نام فيلسوف يعنى دوستدار دانش بسنده مى كردند.

از نظر آن ها دانش مفهومى كه با شيوه ى استدلال و تفكر حصولى به دست مى آيد، فقط وصف معرفت است و معرفت حقيقى، همان دانش شهودى است كه گرچه مخالف انديشه و تعقل نيست، ولى فوق آن مى باشد.

بعد از رنسانس، خصوصيت بارز عقل گرايى، انكار هر نوع معرفت فرا عقلى و نفى يا ترديد كردن در ابعادى از هستى است كه فراتر از افق ادراك عقلى انسان مى باشند. فلسفه ى دكارت با ترديد و شك در همه چيز آغاز مى شود و با تفسيرى عقلانى از جهان پايان مى پذيرد.

اولين استدلالى كه دكارت مى كند، اين است كه اگر چه من در همه چيز و از جمله در وجود شك مى كنم؛ ولى در اين كه شك مى كنم، يا به عبارت ديگر، در اين كه مى انديشم، شكى ندارم؛ بنابراين اولين اصل مورد قبول دكارت همان انديشه و تعقل است كه وجود خود را بر اين اساس ‍ اثبات مى كند: من مى انديشم، پس هستم.

عقل گرايى به معناى تبيين عقلى انسان و جهان، توسط فيلسوفان غرب تداوم يافت. كانت گرچه براى اشيا، واقعيتى فراسوى آنچه به عقل مى آيد، قبول كرد؛ ولى آن را ناشناختنى خواند و رابطه ى انسان با آن را به طور كامل قطع كرد. هگل نيز كوشيد تا نظام عقلانى جهان را تبيين كند و در سير استدلال خود، آنچه را بالقوه در انديشه ى دكارت نهفته بود، با اين بيان آشكار ساخت كه آنچه انديشيدنى نيست، وجود ندارد و هر چه هست، انديشيدنى است.

هستى در انديشه ى هگل، واقعيتى عقلانى دارد؛ به اين معنا كه گرچه بشر به حقيقت بسيارى از امور پى نبرده است، ولى هر چه در واقع هست، مى تواند براى فكر روشن شود. روشن شدن هستى براى فكر كه روشنفكرى و عصر خرد و روشنگرى را در تاريخ بشر پديد آورد به منزله ى انكار هر نوع واقعيت و حقيقتى است كه به صورت راز و رمز براى عقل انسانى مى باشد؛ با رشد اين ديدگاه، همه ى معارف پيشينى كه در سده هاى ميانه و قبل از آن، بر اساس اذعان عقل به اسرارى كه هويتى فرا عقلى دارند، در قالب سنت هاى دينى و رمزهاى الهى به حيات خود ادامه مى دادند؛ يا تمامى بدعت هايى كه به دروغ داعيه ى سنت داشتند و به صورت عادات و رسوم اجتماعى تداوم يافته بودند، در معرض نقادى عقلى قرار گرفتند كه يا به انكار فراسوى خود مى پرداخت ويا آن كه هر نوع راهى را براى وصول به آن و يا آگاهى از آن انكار مى كرد.

واقعيتى كه از رهگذر اين نقادى به دست آمد، هويتى عقلانى داشت و الزاما عنوانى ضد دينى نداشت؛ ولى خداوندى كه در عرصه ى آن ظهور مى يافت بايد از تبيين و توجيهى صرفا عقلانى برخوردار باشد.

انسان نيز از ديدگاه عقل گرايان، از واقعيت عقلانى جهان جدا نيست و هويتى برتر از آن ندارد. هگل با همين شناخت، معتقد بود انسانى كه تبيين عقلى كاملى از خود و جهان نداشته باشد، از حقيقت خود و هستى غافل و بيگانه است.

از ديدگاه هگل در تاريخ انديشه ى انسانى از خود بيگانگى جاى خود را به خود آگاهى و خودآشنايى مى دهد و هستى در مسير تحولات مستمر خود آن گاه كه در قالب ذهن انسان انديشمند در مى آيد به حقيقت خود باز مى گردد و از خود بيگانگى آن پايان مى پذيرد؛ بدين ترتيب انسان و هستى كامل از ديدگاه هگل، همان انسان غربى و هستى اوست كه در اوج تفكر عقلى تاريخ نشسسته است.

سده هاى هفدهم و هجدهم كه دوران حاكميت عقل گرايى بود، همه ى باورها و تمام ابعاد زندگى فردى و اجتماعى انسان، با حذف مبانى و مبادى آسمانى و الهى، در صدد توجيه عقلانى خود بر آمدند. و ايدئولوژى هاى بشرى كه از هويتى صرفا عقلى برخوردار بودند، جايگزين سنت هايى شدند كه در چهره اى دينى از مكاشفات ربانى انبيا و اولياى الهى تغذيه مى كردند؛ يا جايگزين بدعت هايى شدند كه با تقلب مدعيان كاذب، رنگ سنت به خود گرفته بودند. عقل با همه قدرتى كه پيدا كرد، پس از قطع ارتباط با حقيقتى كه محيط بر آن بود نتوانست جايگاه مستقل خود را حفظ كند و به سرعت، راه افول پيمود و زمينه را براى ظهور و تسلط جريان فكرى ديگرى كه در طى اين دو سده رشد كرد، آماده نمود.

2 2 1 حس گرايى

حس گرايى نه تنها داراى زمينه ى تاريخى مستمرى است، بلكه ويژه ى طايفه اى خاص نيست و مورد توجه همگان بوده و مى باشد؛ ولى اصالت بخشيدن به آن، به گونه اى كه با انكار ارزش جهان شناختى معرفت هاى برتر؛ يعنى، انكار معرفت عقلى و دينى همراه باشد، پديده اى خاص غرب در روزگار پس از رنسانس است.

در گذشته ى تاريخ، زمينه هاى حس گرايى در بين بشر، خصوصا آن چنان كه قرآن ياد مى كند، در ميان بنى اسرائيل وجود داشته است؛ در قرآن خطاب به بنى اسرائيل آمده است : و اذا قلتم يا موسى لن نؤ من لك حتى نرى الله جهرة؛ آن گاه كه گفتيد: اى موسى، ما به تو ايمان نمى آوريم، تا آن كه خدا با چشم آشكار ببينيم. (65) با اين حال شكل سازمان يافته ى اين تفكر، به گونه اى كه به عنوان يك انديشه ى فلسفى در برابر جريان هاى ديگر از خود دفاع كند و چهره ى غالب را به خود بگيرد، خاص تاريخ جديد غرب است.

فرانسيس بيكن با اين فكر كه انسان در انديشه ى خود گرفتار آن دسته از بت هاى ذهنى است كه از ناحيه ى پندارها و باورهاى ناشى از محيط و خرافات بر او تحميل مى شود، كوشيد تا ميزانى مطمئن جهت تشخيص ‍ دانسته هاى صحيح از پندارهاى باطل ارائه دهد. او معتقد بود شناخت صحيح، تنها از راه حواس پديد مى آيد و براى اين منظور با تشكيل يك جدول استقرايى كوشيد تا راه كشف تمامى قوانين هستى را از راه مشاهده و تجربه براى همه روشن سازد.

حس گرايان پس از او، با مشاهده ى خطاهاى بسيارى كه از راه حواس ‍ حاصل مى شود، نسبت به باور قوى و اطمينان غرورآميزى كه بيكن، نسبت به قدرت معرفت حسى داشت، ترديد كردند و در واقع به نوعى ايده آليسم و پندار گرايى گرايش يافتند.

هيوم با كاوش در محدوديت هاى دانش حسى، به فعاليت ذهن و روان آدمى در پروراندن و ساختن بسيارى از مفاهيم و قوانين؛ از قبيل قانون عليت توجه كرد و بى اعتبارى اين گونه قوانين را از ديدگاه حس و تجربه آشكار ساخت. هيوم در تحقيقات خود بر اين مسئله تأکید كرد كه اين گونه قواعد ارزشى كه فاقد اعتبار حسى هستند، از نوعى اعتبار روانى و عملى برخوردار مى باشند.

كانت كه به عنوان يك فيلسوف عقل گرا شناخته مى شود، با نقد عقل نظرى و تحليل كيفيت دخالت هاى ذهن در سازمان دهى قوانين مختلف علمى، زمينه را براى تحولات بعدى در انديشه هاى حس گرايان فراهم آورد.

حس گرايان بعدى با توجه به عموميت و كليت قوانين علمى، به نكته اى كه از ديرباز مورد توجه عقل گرايان بود؛ يعنى به هويت غير حسى مفاهيم و قوانين كلى، پى بردند و از اين طريق به نقشى كه ذهن آدمى در تدوين و تنظيم هر يك از احكام علمى دارد، اعتراف كردند؛ ولى از آن جا كه آن ها براى آنچه كه هويت حسى نداشته باشد، ارزش واقعى و جهان شناختى قائل نبودند، فعاليت ذهنى را كه در تنظيم قوانين علمى نقشى انكارناپذير دارد، بدون ارتباط با آگاهى حسى، غير معتبر خواندند. از نظر آن ها آن دسته از فعاليت هاى ذهنى مى تواند چهره ى علمى داشته باشد كه درباره ى موضوعات مشهود و به گونه اى آزمون پذير تنظيم شده و سازمان يافته باشد.

اگوست كنت در سده ى نوزدهم با توجه به نقش فعال ذهن، به اين نكته پى برد كه قانون علمى بر خلاف آنچه بيكن مى پنداشت زير مجموعه اى از داده هاى حسى نيست؛ بلكه آميزه اى از دريافت حسى و بافته هاى ذهنى است؛ به عنوان مثال، آنچه حس درك مى كند، جوشيدن آبى خاص در ظرفى مخصوص در مكانى و زمانى محدود است، حال آن كه قانون علمى آب در اثر حرارت مى جوشد علاوه بر آن كه عام است، متضمن مفاهيم و عناصرى كلى است كه مقيد به زمان و مكان خاص نمى باشد. آب در قانون فوق، ناظر به آب خاصى نيست، زيرا در اين صورت، مفهوم آن بر ديگر آب ها صادق نخواهد بود؛ پس مفهوم آب كه بر همه ى جهان صادق مى باشد، داده ى مستقيم حسى نيست، بلكه ساخته ى ذهن است.

بنابراين، قوانين علمى، داستان هاى ذهنى هستند كه آدمى پس از مشاهده ى طبيعت مى سازد، به لحاظ تاريخى به سه قسم تقسيم مى كند:

اول : داستان هايى كه از طريق مقايسه ى طبيعت با خود بافته مى شود. در اين داستان ها طبيعت، موجودى زنده و داراى شعور فرض مى شود كه از سر خشم و يا دوستى موجب باران، يا سيل مى شود. اين داستان ها صورت ربانى و الهى دارند.

دوم : داستان هايى كه از هم آهنگى و سازمان درونى برخوردارند. اين داستان ها تفكر و انديشه ى فلسفى را پديد مى آورند.

سوم : داستان هايى كه نه بر اساس مقايسه ى طبيعت با انسان، و نه بر اساس ‍ نظام درونى او؛ بلكه به شيوه اى آزمون پذير و تحصلى جهت بررسى هاى تجربى ساخته مى شوند. توجه به نقش فرضيه هاى ذهنى و مهارتى كه انسان در دوره هاى ربانى و فلسفى براى تكوين تئورى هاى آزمون پذير علمى به دست مى آورد، معرفت را از صورت انفعالى حسى استقرايى كه مورد نظر بيكن بود، متحول مى سازد؛ ولى عناصرى از ساده انگارى و خامى در انديشه هاى اگوست كنت و ديگر حس گرايان سده ى نوزدهم ديده مى شود؛ از جمله اين كه كنت در مسير معرفت علمى خود، دنبال حقايقى قطعى است كه هرگز در آن ترديد نمى شود. به عقيده ى او قوانين ثابت شده ى دانشمندان در حكم اصول جزمى هستند؛ اين قوانين را بايد يك بار براى هميشه پذيرفت و نبايد دائما اعتبار آن ها را مورد ترديد قرار داد (66)

حس گرايان بعدى، تحليل هاى اگوست كنت را نيز فاقد دقت لازم يافتند؛ زيرا او على رغم اهميتى كه به فرضيه ها و تئورى هاى ذهنى در تكوين علم مى داد، گمان مى كرد قوانينى كه از طريق مشاهده، فرضيه و آزمون به صورت قانون در مى آيند، انسان را به شناخت حقيقى احكام كلى طبيعت، جامعه و تاريخ رهنمون مى شوند.

اشتباه اساسى اگوست كنت در اين بود كه او فكر مى كرد با آزمون، صحت علمى فرضيه هايى كه پس از مشاهده ساخته شده اند اثبات مى شود.

حس گرايان و پوزيتويست هاى سده ى بعد، به اين نكته نيز پى بردند كه تجربه ى پيروز يك فرضيه، به هر مقدار كه تكرار شود، موجب اثبات قطعى آن فرضيه نخواهد شد (67) به اين ترتيب ترديد در اثبات پذيرى تئورى هاى علمى، مسئله ى يقين را از دايره ى دانش علمى بشر خارج ساخت. در همان زمان؛ يعنى در دهه هاى نخست سده هاى بيستم كه اثبات پذيرى تئورى هاى علمى، به صورت جدى مورد خدشه قرار گرفت، تلاش هايى از سوى حس گرايان در تميز فرضيه هاى علمى از داستان هاى غير علمى انجام شد؛ از جمله، معرفى ابطال پذيرى تئورى هاى علمى بود؛ به اين معنا كه تئورى هاى علمى، فرضيه هاى آزمون پذيرى هستند كه از طريق آزمون هرگز اثبات نمى شوند، ولى امكان ابطال آن ها از طريق حس وجود دارد؛ اين مسئله به منزله ى اعلان صريح دورى يقين، از دسترس آگاهى و شناخت علمى بشر بود. اين تئورى در شرايطى كه محدوديت هاى شناخت حسى و كاستى هاى تبيين پوزيتويستى معرفت آشكار شده بود و به دليل اين كه بسيارى از نقدهاى وارد بر حلقه وين بر آن وارد مى شد، فرصت آن را نيافت تا مقبوليتى عام يابد.

اين تئورى بدون آن كه بتواند شرايط دقيق ابطال را درباره ى فرضيه هاى رايج كه محدوده اى وسيع از موارد نقض را در خود جاى مى دهند مشخص كند، انبوهى از پيش فرضهاى غيرعلمى را براى توجيه كار علمى به دوش مى كشيد؛ حال آن كه فرضيه هاى رقيب بدون آن كه مشكل مذكور را داشته باشند، با پيش فرض كم ترى به توجيه كاربردى علم مى پرداختند.

در همان زمانى كه ابطال پذيرى از ناحيه ى پوپر براى جبران برخى از ضعف هاى حلقه ى وين به عنوان خصليت گزاره هاى علمى معرفى شد، آير در كتاب زبان حقيقت و منطق ضمن نفى صريح يقين و تأکید بر خصلت احتمالى علم، اثبات پذيرى و ابطال پذيرى گزاره هاى علمى را مورد نقد قرار داد:

در واقع دعوى ما اين است كه هيچ قضيه اى جز آنچه معلوم متكرر tautology است، ممكن نيست بيش از فرض عقلى باشد و اگر اين درست باشد، تمسك به اين اصل كه هيچ جمله اى نمى تواند داراى معنى و دال بر امر واقعى باشد مگر اين كه قطعا قابل تحقيق و اثبات باشد، به عنوان معيار و ملاك با معنا بودن، نقض بر غرض خواهد بود؛ زيرا به اين نتيجه منجر خواهد شد كه اخبار به امر واقع داراى معنا اصلا غير ممكن است.

هم چنين نمى توان نظر ديگرى را قبول كرد كه به موجب آن، هر جمله فقط آن گاه داراى معنا است كه حاوى امرى باشد كه به وسيله ى تجربه قابل رد و تكذيب باشد؛ كسانى كه اين طريق را اختيار مى كنند، چنين مى پندارند كه هر چند، هيچ سلسله ى متناهى از مشاهدات هرگز كافى نخواهد بود كه صدق فرضيه را بى هيچ گونه شكى ثابت نمايد، ولى پاره اى

موارد قطع وجود دارد كه در آن يك مشاهده ى واحد با يك سلسله مشاهده ات متعدد، آن را قطعا رد و تكذيب خواهد نمود؛ ولى ما بعد ثابت خواهيم كرد كه اين نظر خطا است.

هيچ فرضيه اى قابل ابطال قطعى نيست، همان طورى كه قابل اثبات قطعى نيست زيرا وقتى وقوع پاره اى مشاهدات را دليل بر آن مى دانيم كه فرضيه ى معينى كاذب است، قبلا وجود بعضى شرايط و اوضاع را فرض ‍ مى كنيم، اگر چه در هر مورد معين، احتمال كذب اين فرض بسيار ضعيف است، اما به طور منطقى و عقلى ممتنع نيست. خواهيم ديد كه تناقضى در ميان نيست اگر بگوييم بعضى از اين شرايط غير از آن است كه ما خيال كرده بوديم؛ در نتيجه اين فرضيه در حقيقت رد نشده است. پس اگر امكان اين كه فرضيه به طور قطع رد شده، منتفى باشد، نمى توان گفت كه اصالت قضايا منوط به امكان ابطال قطعى آن ها است. (68)

نقدهايى كه هم زمان بر تفكر اثباتى و ابطال پذيرى تئورى هاى علمى وارد مى شد، موجب شد تا تئورى ابطال پذيرى در جريان تفكر حس گرايان مرده به دنيا آيد و نيز صاحب اين تئورى در حاشيه ى مسائل فلسفه ى علم به سرعت در قالب يك پرانتز قرار گيرد و اگر از آن پس حياتى براى پوپر باقى ماند، در موضع گيرى هاى سياسى او نسبت به مكتب فرانكفورت و در دفاع تئوريكى بود كه او از نظام ليبراليستى غرب تا حد تجويز استفاده از خشونت انجام مى داد.

حضور ناكام تئورى ابطال پذيرى در جريان حس گرايى نشان داد كه بر مبناى اين تفكر، نه تنها شناخت يقينى به اثبات آنچه علم ناميده مى شود، وجود ندارد؛ بلكه در انتظار يقين به بطلان برخى از امور نشستن نيز بى مورد است.

از آن پس گفت و گوهاى پراكنده اى كه دانشمندان حس گرا در تعريف و تبيين معرفت علمى انجام دادند، هيچ يك نتوانست حقيقت را به صحنه ى علم بازگرداند؛ به همين دليل، دانش اعتبار جهان شناختى خود را از دست داد و در قالب بازى با صور خيال مختلف و با توجيهاتى پراگماتيستى و كاربردى، به صورت انبوهى از اطلاعات آمارى در مى آمد كه نقش ابزار را جهت پيش بينى و پيش گيرى حوادث طبيعى ايفا مى كند. بدين ترتيب حس گرايى در نهايت با محروميت از حقيقت و يقين و سقوط، در سفسطه و شكاكيت آشكار يا نهان به صورت ابزار قدرت در مى آمد و اين به معناى تحقق و تماميت شعارى است كه بيكن در آغاز اين حركت در تعريف علم بيان كرده بود.

بيكن در نقد كسانى كه با روش هاى عقلى در پى شناخت حقيقت هستى بودند گفته بود: دانايى توانايى است؛ يعنى ميزان و شاخص اصلى علم و ملاك صحت و سقم قضاياى علمى، چيزى جز قدرت نيست و اينك از ميان فرضيه ها و تئورى هايى كه حاصل بازى و پرداخت ذهن آدمى است، آن دسته ارزش و اعتبار علمى پيدا مى كنند كه در قدرت طبيعى، يا در تأمین خواسته هاى او مفيد و مؤ ثر باشند.

اگر با حاكميت عقل گرايى سنت هاى دينى كه مبتنى بر معرفت الهى و شهودى انبيا و اولياى الهى بودند، مورد انكار قرار مى گرفتند، يا در چهارچوب تفكر عقلى به صورت ايدئولوژى بشرى بازسازى مى شدند، با رشد حس گرايى ابعاد عقلانى انسان و جهان مورد انكار قرار مى گيرد و تمام گزاره هايى كه در مقام دلالت و حكايت از حقايق فوق طبيعى و متافيزيكى مى باشند، از لحاظ علمى و نيز جهان شناختى مهمل و بى معنا خوانده مى شوند. گزاره هاى علمى نيز كه در دايره ى هستى هاى محسوس به صورت آزمون پذير ساخته مى شوند، راهى به سوى حقيقت نمى برند و در وادى شك و ترديد به بازى و ملاعبه روزگار مى گذرانند: بل هم فى شك يلعبون (69).

### 1-3- مشكلات معرفتى و نقاط كور

اثبات اين كه حس گرايى ناگزير به سفسطه و شكاكيت در چهره هاى آشكار، يا نهان مى انجامد؛ هم چنين بحث از اين كه شناخت مفهومى عقلى، نهايت علم و آگاهى نيست و معرفتى فراتر از آن كه همان معرفت حضورى و شهودى است، مى باشد و سرانجام، آگاهى دينى كه معرفتى الهى و ربانى است، وجود دارد؛ همگى از جمله مسائلى است كه در دايره ى مباحث شناخت شناسى قرار مى گيرد.

در مباحث معرفت شناختى، كسانى كه به ارزش معرفتى شناخت عقلى توجه دارند، از ديرباز به اين نكته تصريح كرده اند كه حس، هرگز به تنهايى مفيد علم به خارج نبوده است و حسيات فقط در پرتو برخى از احكام و قوانين غير حسى، در دايره ى داده هاى خود، مفيد شناخت يقينى مى شوند و سپس زمينه ى آگاهى هاى استقرايى و يا تجربى بعدى را فراهم مى آورند؛ به عنوان مثال، مبداء عدم تناقض قضيه اى است كه با ترديد در آن، جزم به هيچ ادارك حسى تحقق پيدا نمى كند؛ زيرا با احتمال اجتماع نقيضين، هر مشاهده اى كه واقع شود، احتمال صدق نقيض همان مشاهده نيز وجود خواهد داشت و در اين صورت امتيازى بين هر يك از ادراكات حسى و نقيض آن باقى نخواهد ماند. (70)

بدون شك اگر حس گرايان، قضايايى نظير مبداء عدم تناقض را كه نسبت به گزاره هاى حسى و تجربى پيشين است، فاقد اعتبار بدانند تمام گزاره هاى علمى نيز به دليل اتكا به آن ها بى اعتبار خواهد شد.

بو على در كتاب شفا مدعى است كه حتى اگر مبداء عدم تناقض در يك مورد خدشه دار شود؛ يعنى، اگر شى ء تنها در يك مورد با نقيض خود امكان جمع داشته باشد، تمام قضايايى كه در نظام ذهنى و علمى انسان مورد تصديق مى باشند، در هم مى ريزد. شاگرد بهمنيار بر همين اساس در كتاب التحصيل مدعى است كه نقش مبداء عدم تناقض در ميان قضايايى علمى، نظير نقش واجب الوجود در ميان ممكنات است؛ يعنى، اگر كسى در صحت تمام قضاياى حسى خود ترديد كرده است. بنابراين اذعان به هر شناخت حسى، خود دليل بر وجود يك شناخت عقلى است كه از طريق حس به دست نمى آيد.

بر فرض اين كه حس گرايى از بعد عملى و براى گذران روزمره ى زندگى، بسيارى از آثارى را كه از طريق شناخت حقيقى و واقعى جهان طبيعت قابل تحصيل است، تأمین نمايد؛ از بعد معرفتى همان گونه كه پيش از اين اشاره شد چاره اى جز سقوط در ورطه ى سفسطه و شكاكيت نخواهد داشت.

در نقد ديدگاهى كه معرفت مفهومى عقلى را سقف معرفت بشرى مى داند و آگاهى هاى برتر او را انكار مى كند، از ناحيه ى كسانى كه به دريافت حضورى انبيا و اولياى الهى، باور دارند، براهينى اقامه شده است.

شيخ الرئيس بوعلى در موضوع معرفت نفس برهانى اقامه مى كند كه انسان محال است از راه اثر خود اعم از آن كه اثر ذهنى، يا عينى و به عبارت ديگر علمى و يا عملى باشد خود را بشناسد؛ يعنى انسان قبل از انديشه و قبل از آن كه به مفاهيم و قضاياى بين و اولى و يا مفاهيم و قضاياى مبين و برهانى و يا به رفتار و كردار خارجى خود علم پيدا كند، به حقيقت خود آگاه مى شود.

بيان بوعلى مستقيما متوجه گفتارى است كه چند سده پس از او توسط دكارت ارائه مى شود؛ زيرا دكارت، انديشه و تعقل را نقطه ى ملاقات خود با واقعيت پنداشت و در اين رهگذر حركت خود را براى تبيين هستى از همان موضع آغاز كرد. وى هم چنين كوشيد تا از طريق انديشه و تعقل، وجود خود را اثبات نمايد.

برهان بوعلى اين است كه اگر شما به عنوان مثال، گمان بريد كه از راه انديشه وجود خود را اثبات مى كنيد، در مقدمه اى كه از آن براى رسيدن به نتيجه استفاده مى كنيد، يا انديشه را به خود مقيد كرده و يا اين كه آن را بدون تقيد به خود ذكر كرده ايد. اگر در مقدمه، انديشه به صورت مطلق ذكر شود، در اين حال استدلال به صورت انديشه هست، پس من هستم در مى آيد و اين استدلال باطل است؛ زيرا از انديشه ى مطلق، وجود فردى خاص اثبات نمى شود. اگر در مقدمه، انديشه مقيد به من باشد و گفته شود: من مى انديشم، پس من هستم اين استدلال نيز باطل است؛ زيرا در جمله دوم، نتيجه ى جديدى كه از انديشه پديد آمده باشد، حاصل نشده است، بلكه آنچه در جمله ى اول بوده، تكرار شده است؛ زيرا در جمله ى اول، من در كنار انديشه ذكر شده است و اگر در جمله ى اول من شناخته نشده باشد، از صرف انديشه نمى توانيم وجود من را دريابيم. (71) پس در استدلال دكارت من در كنار انديشه و يا قبل از آن مورد شناخت بوده است و از راه انديشه چيزى كه پيش تر مورد شك و ترديد باشد، اثبات نشده است.

شيخ اشراق پس از توجه به اين كه آگاهى انسان نسبت به نفس او از نوع معرفت حسى و شناخت عقلى نيست، در كتاب المطارحات دو برهان بر اين كه تنها راه شناخت انسان نسبت به ذات خود معرفت حضورى و شهودى است، اقامه مى كند. (72)

امام خمينى (ره) در نامه به گورباچف، علاوه بر تصريح به هويت عقلانى، برخى از مفاهيم و دريافت هاى بشرى، به اين دو برهان نيز كه متوجه نقاط كور تفكر و فرهنگ غرب است اشاره مى كند.

خواجه نصير الدين طوسى در شرح اشارات اين مسئله را اثبات مى كند كه همان گونه كه هر ادارك حسى متكى بر يك ادراك عقلى است، هر ادراك حصولى، اعم از حسى يا عقلى، نيز متكى بر معرفت شهودى و حضورى است. بنابراين، همان گونه كه اعتماد بر شناخت حسى به ميزان قبول معرفت عقلى است، شناخت مفهومى عقلى نيز دليل بر وجود معرفتى شهودى است.

استدلال خواجه گر چه ناظر بر مراتب عاليه ى شهود و حضور نيست؛ ولى از اين جهت كه تنگناى مفهومى معارف بديهى و برهانى را در هم شكسته است و دانش را به نحوه ى حضور و شهود واقع باز مى گرداند، استدلالى كارساز و مفيد است.

### 1-4- انسان و جهان بيگانه

در فصل پيش به اين نكته اشاره شد كه در نگاه دينى، حقيقت آدم و عالم، چيزى جز ربط و پيوند با خداوند احد و صمد نيست و شناخت اين دو، جداى از شناخت خداوند نمى باشد در بحث اخير هم چنين به اين نكته تصريح شد كه شناخت نفس انسان، بدون دانش شهودى و حضورى ميسر نيست. اگر كسى حقيقت خود را به علم حضورى دريابد، خود را نشانه اى از نشانه هاى خداوند و كلمه اى از كلمات او مى يابد؛ كسى كه با گذر از نگاه استقلالى به خود، به اين افق از معرفت برسد، به گوش و ديده ى الهى، وجه و چهره ى الهى را كه به تعبير قرآن ذوالجلال و الاكرام (73) است نظاره گر خواهد بود. از آن جا كه وجه الهى بى كران است، فردى كه با آن آشنا شود به هر سو نظر كند، او را آشكارا خواهد ديد؛ بدين ترتيب شخص با برگرفتن حجاب از درون، نه تنها به حقيقت الهى خود، كه به حقيقت الهى عالم آگاه مى گردد كه : اينما تولوا فثم وجه الله؛ (74) به هر سو نظر كنيد جز چهره ى آشكار الهى را نمى بينيد. در اين مقام، انسان چون از رهيافت خود خبر مى دهد، خواهد گفت : ما راءيت شيئا و راءيت الله قبله، چيزى را نديدم جز آن كه خداوند را قبل از آن مشاهده كردم. (75)

بايد توجه داشت كه مشاهده ى چهره و وجه الهى در واقع، مشاهده ى حقيقت و واقع مخلوقات است كه به تجلى از ناحيه ى او صادر شده اند و هرگز به معناى مشاهده ى ذات الهى نيست؛ زيرا ذات خداوند كه حقيقت مطلق است و در عين آن كه در تمام مجالى ظاهر و آشكار است، برتر از آن است كه به حقيقت خود در ظرف فهم حكيم و شهود عارف در آيد. حضرت على عليه‌السلام در اين باره مى فرمايد: لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن؛ آن ذات، برتر از آن است كه پرواز انديشمندان بر اوج آن راه يابد و ژرف تر از آن است كه غواصى خداوندان شهود را در ژرفاى آن جاى باشد. (76)

بعد از توجه به اين نكته كه ادراك كنه ذات حق تعالى، خاص اوست؛ در مقام مشاهده ى آيات و نشانه هاى آن حقيقت بى كران كه محدود به نشانى خاص نيست، انسان نه تنها خود، بلكه همه ى اشيا را زنده به حيات الهى و گويا به ذكر خدايى مى بيند. به اين ترتيب آدمى در جهانى منجمد و بى روح به سر نمى برد؛ بلكه در همه ى اشيا، اشارت ها و عنايت هاى الهى را مشاهده مى كند و همواره خود را در محفل انس و در معرض محبت و دوستى همگان مى يابد.

انسان چون به خود به ديده ى استقلال بنگرد، از مشاهده ى جمال بى كران الهى غافل مى ماند و چون در اين غفلت و بى توجهى باقى بماند، سرانجام به انكار آن مى پردازد. اين انكار به معناى نسيان و فراموشى حقيقت خود و عالم است : نسوا الله فانسيهم انفسهم (77) با فراموشى خداوند، خود را نيز فراموش مى كند و در دايره ى ساخته ها و بافته هاى ذهنى و يا عملى خود در جست و جوى حقيقت خود بر مى آيد.

انسان در تداوم عصيان، چون به انكار افق هاى برتر از خود برسد، آخرين شعله هاى خورشيد حقيقت را در جان خود خاموش مى كند و در نتيجه مكان حركت او و زمان آن، جايگاه غروب حقيقت و غرب عالم است. حركت او در ظلمات فزاينده ى شب است. او در محيط ناآشناى خود اضطراب و وحشتى را كه ناشى از غربت و دورى از وطن و آشيان فطرى است، احساس مى كند. رهايى از اضطراب، انگيزه ى حركت بى پايان و مدام او مى شود. او گاه، خويشتن را در دايره ى بافته هاى ذهنى خود جست جو مى كند و اين همان راهى است كه عقل گرايان غربى پس از انكار افق هاى برتر ادراك در مسير آن گام مى نهند. و گاه نيز نه در دايره ى انديشه و تعقل، بلكه در محدوده ى عمل و كردار مادى كه مربوط به نازل ترين بعد وجودى اوست، به جست وجوى خود بر مى آيند كه اين همان راه حس ‍ گرايان است.

دكارت در حوزه ى انديشه و مفاهيمى كه ساخته ى ذهن او بودند، به جست و جوى خود پرداخت و هگل با اعلام انديشه بودن آدمى، غافلان از اين معنا را از خود بيگانه خواند.

از آن جا كه انسان و جهان پيوندى ناگسستنى دارند، شناخت اين دو نيز هم آهنگ و پيوسته است. همان گونه كه انسانى كه حقيقت الهى خود را باز مى يابد، به باطن الهى عالم راه پيدا مى كند، انسان از خود بيگانه اى كه خويشتن را در محدوده ى انديشه جست و جو مى كند، در نهايت، جهان را فراتر از انديشه و عقل نمى بيند. شاهد اين مدعا همان است كه هگل با انكار اين مطلب كه : آنچه انديشيدنى نيست، وجود ندارد انديشه بودن حقيقت عالم را نيز اعلام كرده است.

حس گرايان كه از معرفت الهى و عقلى به سطح شناخت حسى نزول كرده اند، از شناخت حقيقى انسان و جهان محروم مى مانند و به احساس ‍ همسان، نسبت به عالم و آدم بسنده مى كنند؛ زيرا آنان همان گونه كه جهان را با شيوه اى حسى در قالب فرضيه ها و تئورى هاى مختلف آزمون و بررسى مى كنند، انسان را نيز به عنوان وجودى محسوس و با روش هاى آمارى تحليل مى كنند.

در جهان شناسى، برخى از آنان با صراحت تمام به انكار موجوديت غير مادى اشيا پرداخته و با استدلالى شبيه به استدلال هگل، بر موجود نبودن هر امرى كه محسوس نباشد، حكم كرده اند. برخى ديگر با سكوتى پر معنا به بى معنا بودن قضاياى الهى تصريح مى كنند.

در انسان شناسى نيز برخى چون هيوم به انكار واقعيت خود مى پردازد و برخى ديگر، حقيقت انسان را در نيازها و خواست هاى طبيعى و محسوس او جست و جو كرده و به تناسب آن، از خود بيگانگى را تعريف كرده اند؛ نظير ماركس كه معتقد است انسان چون از كار خود جدا شود، از خود بيگانه مى گردد؛ به اين معنا كه هويت انسانى چيزى جز كار و عمل مادى او نيست.

### خلاصه

حاكميت غاصبان خلافت و ولايت الهى از آن جا كه در جهت مخالف خواسته ها و نيازهاى فطرى آدمى گام بر مى دارد؛ دير يا زود به بازگشت به سنت هاى راستين و يا عصيان و انكار حقايق الهى منجر مى شود.

رنسانس كه با نسيان كامل واقعيت الهى عالم و آدم همراه بود، دو جريان فكرى نوين؛ يعنى عقل گرايى و حس گرايى را پديد آورد.

ويژگى بارز عقل گرايى بعد از رنسانس، انكار معرفت فراعقلى و نفى يا ترديد در ابعادى از هستى است كه فراتر از ادراك عقل انسانى باشد.

روشن شدن هستى براى فكر و روشنفكرى در معناى اصطلاحى آن به منزله ى انكار هر نوع واقعيت و حقيقتى است كه به صورت راز و رمز براى عقل انسانى باشد.

عقل بعد از قطع ارتباط با حقايق محيط بر آن در دو سده ى هفدهم و هجدهم، به سرعت راه افول را طى كرد و جاى خود را به جريان حس ‍ گرايى داد.

با رشد حس گرايى ابعاد عقلانى انسان و جهان مورد انكار قرار مى گيرد و تمام گزاره هايى كه در مقام دلالت و حكايت از حقايق فوق طبيعى و متافيزيكى مى باشند، از لحاظ علمى و نيز جهان شناختى مهمل و بى معنا خوانده مى شوند. گزاره هاى علمى نيز كه در دايره ى هستى هاى محسوس ‍ به صورت آزمون پذير ساخته مى شوند راهى به سوى حقيقت نمى برند و در وادى شك و ترديد به بازى و ملاعبه روزگار مى گذرانند.

بدون شك اگر حس گراها قضايايى؛ نظير مبداء عدم تناقض را كه نسبت به گزاره هاى حسى و تجربى پيشين است، فاقد اعتبار بدانند تمام گزاره هاى علمى نيز به دليل اتكا به آن ها بى اعتبار خواهند شد.

بنابراين هر شناخت حسى خود دليل بر وجود يك شناخت عقلى است كه از طريق حس به دست نمى آيد.

در نقد ديدگاهى كه معرفت مفهومى عقلى را سقف معرفت بشرى مى داند و آگاهى برتر او را انكار مى نمايد، از سوى كسانى كه به دريافت حضورى انبيا و اولياى الهى باور دارند، براهينى اقامه شده است.

امام خمينى (ره) در نامه به گورباچف علاوه بر تصريح بر هويت عقلانى برخى از مفاهيم بشرى، به دو برهان شيخ اشراق مبنى بر معرفت حضورى و شهودى انسان كه متوجه نقاط كور تفكر و فرهنگ غرب است، اشاره مى كند.

اگر كسى حقيقت خود را به علم حضورى در يابد، خود را نشانه اى از نشانه هاى خداوند و كلمه اى از كلمات او مى يابد.

از آن جا كه وجه الهى بى كران است، فردى كه با آن آشنا شود، به هر سو نظر كند او را آشكارا خواهد ديد.

انسانى كه با فراموشى خداوند خود را فراموش مى كند، در دايره ى ساخته ها و بافته هاى ذهنى و يا عملى خود در جست و جوى حقيقت خود بر مى آيد.

## 2. تفرعن، اباحيت، قوميت و مدينه ى جماعت

### 2-1- اومانيسم، تفرعن عريان

انسان شناسى و جهان شناسى غرب كه فرع بر غفلت از معرفت شهودى ذات است، شعارهاى نوينى را در فرهنگ علوم انسانى و سياسى مطرح مى كند كه در تاريخ بشر بى سابقه است. در نتيجه فرهنگ و تمدن و ساخت اجتماعى جديدى را كه متناسب با آن است، ايجاد مى كند.

اومانيسم به معناى اصالت بشر مى باشد كه به مكتب آدميت و انسانيت بشريت نيز ترجمه شده است و از شعارهاى محورى فرهنگ غرب است؛ زيرا آدمى تا زمانى كه متوجه غيب و ساحتى از هستى است كه محيط بر اوست، واقعيت خود را در پناه پيوند با او جست و جو مى كند و شناخت حقيقى خود و جهان را در پرتو شناخت و معرفت او ممكن و ميسر مى داند. اين معرفت، دانشى شهودى است كه حاصل قرب انجام نوافل و بلكه فرايض بوده و نتيجه ى فنا و گذر از حيثيت فى نفسه و وجود امكانى خود است. در اين ديدگاه هر گاه خود در اصلى برتر كه همان حقيقت الهى آن است، فانى نگردد، به عنوان خود كاذب حجاب مذمومى خواهد شد كه محروميت از سعادت را به همراه مى آورد. هرگاه انسان از نگاه استقلالى به خود رهايى يابد، از ادراكى الهى كه همان ادراك دينى است، بهره مى برد. مقبوليت اين اصل در گذشته ى تاريخ موجب شده است تا كسانى كه از معرفتى الهى محروم بوده اند، با انتساب دروغين به مبدا به دنبال كسب اعتبار و موقعيت اجتماعى باشند. استبدادهاى چند صد ساله، همگى در پناه اين انتساب دروغين بقا يافته اند.

با انكار هر حقيقت غيبى كه ادراك آن مقتضى عبوديت و فناى استهلاكى افعال و صفات و ذات آدمى است، انسان خود به طور مستقل مورد توجه قرار مى گيرد و ارزش و اعتبار انسانى، به واقعيت و طبيعت او بازگشت مى كند.

در نگاه عقلانى، واقعيت و طبيعت انسان چهره اى عقلى دارد و خواست، اراده و حتى آزادى او در قالب ضرورت هاى عقلى يا آن گونه كه هگل مطرح مى نمايد در قلمرو موجبيت تاريخى و نه جبر معنا پيدا مى كند.

اخلاق فردى و قوانين و مقررات اجتماعى نيز، بر اساس همان طبيعت و هويت، ضرورت عقلى پيدا مى كنند و از آن پس به صورت الزام هاى عملى در مى آيند. الزام هاى عملى و قوانين اجتماعى كه از اين طريق به عنوان بايدها و نبايدهاى بالضرورة درست و صحيح مطرح مى شوند، با آن كه نشان از محدوديت و كنترل دارند، به دليل اين كه به مقتضاى طبيعت و واقعيت عقلانى انسان اظهار و اعمال مى شوند، منافى با خواست و آزادى انسان نيست و حاكم بر انسان نمى باشند؛ بلكه به دليل نشاءت گرفتن از طبيعت آدمى محكوم او هستند.

با افول عقل گرايى و حذف مطلق ضرورت و يقين از دايره ى انواع آگاهى هاى بشرى و تقيد داده هاى علمى به گزاره هاى آزمون پذير و نيز خروج قضاياى ارزشى از حوزه ى داورى هاى ضرورى و علمى، نه تنها الزام و ضرورتى از ناحيه ى حقايق الهى كه فائق بر واقعيت انسانى است بروز نمى كند؛ بلكه هر گونه الزام و ضرورتى نيز كه از طبيعت انسانى ناشى شده باشد، رخت بر مى بندد. به اين ترتيب واقعيت اصيل انسانى از هر نوع حكم، قانون و يا اخلاق ضرورى فارغ مى شود؛ يعنى، خواست و اراده ى متزلزل و متغير انسانى كه در معرض گرايش ها و شهودها سرگردان و بى ثبات است، ميزان بايدها و نبايدهاى اخلاقى و اجتماعى مى شود.

اومانيسم يا اصالت انسان كه با غيب و زوال ياد الهى از ظرف آگاهى انسان زاده مى شود، چيزى جز نفسانيت انسان غافل نيست.

اومانيسم، همان تفرعن و فرعونيت نفس است، آن گونه كه حتى فرعون نيز از آن پرهيز داشت؛ زيرا فرعون آن گاه كه از حاكميت نفس خود بر قوم خويش سخن مى گفت، آن را در نقاب ربوبيت و الوهيت كه از صفات آسمانى و الهى است مخفى و مستور مى داشت؛ در حالى كه انسان غربى پس از گمان بر مرگ خدايان كه نيچه به صراحت از آن خبر مى داد نفسانيت خود را بى پرده ستايش مى كند. در اين حال آنچه در ظرف فهم و ادراك نفس او درآيد، پذيرفتنى و مقبول است و آنچه از افقى وراى آن خبر دهد، بى معنا و مردود مى باشد و اوج اين تفرعن و نهايت بروز آن زمانى است كه عقل و ضرورت هاى عقلى از حوزه ى حيات و زيست آدمى رخت بر مى بندد؛ زيرا در اين هنگام هيچ نوع ضرورت و الزام، حتى ضرورتى كه از ناحيه ى طبيعت انسانى باشد، در قلمرو خواست و اراده ى انسان نخواهد بود.

### 2-2- ليبراليسم، اباحيت

ليبراليسم از شعارهاى اجتماعى ديگرى است كه هم زمان با ظهور اومانيسم، به عنوان يك اصل بديهى در ذهنيت جامعه ى غربى مطرح شد. ليبراليسم به معناى اباحيت و آزاد انگارى بشر است.

آن گاه كه معرفت الهى عهده دار هدايت آدمى است و هويت انسان در چهره ى الهى آن تعبير و تاءويل مى شود؛ انسان زندگى فردى و اجتماعى خود را مجراى قوانينى مى يابد كه به مقتضاى فطرت الهى او از طريق صاحبان معرفت ربوبى؛ يعنى، انبيا و اوليا اعلام مى شوند. برخى از اين قوانين به عنوان بايدها و نبايدها، مرز وجوب، حرمت، استحباب و كراهت را مشخص و برخى ديگر محددوده ى مباح را معين مى كنند؛ ولى آن گاه كه آدمى به عنوان اصل برتر در محور قانون گذارى قرار مى گيرد، صحت و سقم تمام قوانين را از طريق خواست ها و گرايش هاى او تعيين مى شود و بايدها و نبايدها و واجب و حرام و تمام قضاياى ارزشى از ناحيه ى اعتبار آدمى ارج و منزلت خود را باز مى يابد. همه ى حريم ها از ناحيه ى ذات انسان و به خواست و اراده ى او مشخص مى شوند. در قياس با بشر، هيچ چيز در حد ذات خود حرام، يا واجب نيست؛ بلكه همه چيز مباح است و پس از گزينش و گرايش، يا گريز و نفرت انسان به امرى خاص، آن امر ضرورت وجود و يا عدم پيدا مى كند. به بيان ديگر، هر ارزش عملى يا رفتارى كه ارزش قدسى و آسمانى دارد و انسان الزاما از راه آن به باطن و حقيقت هستى راه مى يابد، نفى مى شود.

مباح بودن همه ى امور در قياس با انسان كه همان اباحيت و آزاد انگارى بشر از تمام تكاليف و احكام الهى است، نوعى آزادى را به ارمغان مى آورد كه در برابر حريت و آزادگى دينى و فلاح و رستگارى انسان از تعنيات خلقى و خلقى است. اين آزادى كه در ابتدا جواز تعين و تقيد بشر را به آنچه حدود عقلى پنداشته مى شود و پس از آن به تمام قيود مادى و طبيعى صادر مى كند، در فرهنگ دينى مذموم و ناپسند است.

امام موسى كاظم عليه‌السلام آن گاه كه از منزل فردى عبور مى كند كه از آن صداى لهو و لعب شنيده مى شود، مى پرسد كه صاحب اين منزل، برده است يا آزاد؟ و چون پاسخ داده مى شود كه آزاد است، امام مى فرمايد: او آزاد است كه چنين رفتار مى كند؛ به اين معنا كه او در برابر عبوديت نسبت به خداوند و فرامين الهى آزاد است. اين سخن چندان بر صاحب خانه گران آمد كه هستى كاذب و دروغين او را در هم شكست و از آن پس با قصد عبوديت، پا در سلوك نهاد و چون در جذبه ى الهى براى وصول به محضر امام فرصت پوشيدن كفش را پيدا نكرد، در گرامى داشت آن لحظه و وقت، هيچ گاه پاى در كفش نكرد؛ از اين رو كه بشر نام داشت به حافى، يعنى برهنه پاى مشهور گشت. (78)

اعراض آدمى از حقيقتى كه محيط بر اوست و نسيان او از فطرتى كه عين نياز و ربط به آن حقيقت است، آزادى از هر امرى را كه نسبت الوهيت و ربوبيت به انسان و حق فرمان و نهى بر بشر را داشته باشد، به عنوان اصلى بنيادين و به صورت روح حاكم و جارى بر اعلاميه ى جهانى حقوق بشر در مى آورد. به اين ترتيب، انسان زمينى و دنيايى كه در نگاه دينى حقيقتى است كه از طريق ربوبيت خداوند و عبوديت آدمى و به خلافت از پروردگار در زمين تحقق پيدا مى كند؛ به گونه اى كه از اين پس هيچ دينى بدون خواست و اراده ى انسان ها حق زيست و حيات ندارد و به قوانين و احكام دينى، فقط در صورتى حق زندگى داده مى شود كه از طريق خواست و اراده ى انسان ها جواز بقا يافته باشند.

از اين پس براى بشر، از حريم هيچ حقى با استناد به ضرورتى كه وحى براى هدايت او دارد و يا الزامى كه خداوند براى او ابلاغ كرده است، نمى توان سخن گفت؛ تنها مى توان از اعتبارى كه بشر در زندگى خود به آيينى خاص ‍ مى دهد، استفاده كرد. به اين ترتيب، براى اعتبارى كه بشر در زندگى خود به آيينى خاص مى دهد، استفاده كرد. به اين ترتيب، براى الزام هاى شرعى بايد پايگاهى را كه در خارج از حوزه ى ديانت قرار دارد، جست و جو كرد. با محور قرار گرفتن انسان و ظهور عريان تفرعن او، آزادى و اباحيت خداوندگار جديدى مى شود كه خداوندان ديگر به قربانى او برده مى شوند و يا از ناحيه ى او اذن زندگى مى گيرند.

اباحيت و آزادى بر جايگاه زئوس كه رب الارباب و خداوند خداوندگاران بود، تكيه مى زند و صورت تجسم يافته ى او نه در خانه ى خدا كه نشانى از آفريدگار عالم و آدم دارد؛ بلكه بى هيچ پوشش و پرده اى در قالب صنم، بت و يا پاره سنگى سترگ در ميدان بزرگ شهر قرار مى گيرد تا همگان، همه گاه بر محور وجود او زندگى خود را سازمان بخشند و اين بت كه اگر در چهره ى انسان نباشد، اثرى انسانى است نشان و نماد شهر و يا تمدنى مى شود كه روزهاى بى رمز و راز خود را با نام آن آغاز مى كند و به پايان مى رساند.

ميدان و يا مجسمه ى آزادى به معناى اباحيت نماد كدام حقيقت است كه براى انسان راز و رمز باشد؟ اين بت، نشان غيبت حق و نسيان ياد اوست؛ زيرا تا يادى از حقيقت باقى باشد، تفرعن آدمى در قالب اساطير، پوششى آسمانى مى يابد.

اباحيت، ظهور همان تفرعن عريان است و همان تعين را كه انسان در آن به سر مى برد، ارائه مى دهد. آدمى را به آشيانى كه در باطن و فراسوى ابعاد مقيد و محدود او باشد، فرا نمى خواند؛ ظلمتى است كه راه را بر نور بسته است؛ ظلمتى فزاينده، چندان كه آدمى دست خود را نمى بيند؛ اذا اخرج يده لم يكد يراها (79)مشعلى فروزان در دست او نيست و مثل او با آتشى كه در دست دارد به تعبير قرآن كريم : مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اءضائت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم فى ظلمات لا يبصرون صم بكم عمى فهم لا يرجعون مثل كسانى كه چون براى روشن كردن اطراف خود آتش افروزند، خداوند نور آن را برده و آن ها را در ظلمات و تاريكى رها مى كند. آن ها هيچ نمى بينند. كر و گنگ و كور هستند و بازگشتى ندارند. (80)

انسان چون در فراسوى جايى كه هست، مقصدى نمى بيند، همه ى راه ها براى او يكسان و همه ى گام ها براى او مباح مى شود؛ به همين دليل بايدها و نبايدها راه را به او نمى نمايانند، بلكه از جاى پاى او حاصل مى شوند. پس ‍ اباحيت نمادى نيست كه راه را از بى راه باز نماياند و مقصدى را ارائه دهد و در ارائه ى واقع، تنها لفظى مهمل و بى معناست و در نزد ارباب بصيرت، حجاب حقيقت است.

### 2-3- قوميت و قراردادهاى اجتماعى

جامعه ى دينى مجموعه اى است از انسان هايى كه بر محور ادراك نبوى و معرفت شهودى سان و سنت گذار گرد آمده است و ملت يا امت واحده ى را تشكيل مى دهند؛ مانند ملت ابراهيم عليه‌السلام، ملت عيسى عليه‌السلام و امت پيامبر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم.

قوانين اجتماعى در امت به دليل هويت سنتى خود، از تقدس و ثبات و چهره اى الهى برخوردارند؛ حتى هنگامى كه نگاه دينى حضورى ضعيف و اندك داشت؛ يعنى، حتى در مواردى كه گروه هاى بشرى در مرزهاى محدود قومى و نژادى بر اساس شناخت حسى، عاطفى نه دينى و بر محور عصبيت نه ايمان به غيب انسجام مى يافتند، با انتخاب خداوندگاران و بت هاى قبيله اى و انواع مختلف از توتم، در توجيه آسمانى و ماورايى مرزهاى قومى كوشش مى كردند و به قوانين و مقررات اجتماعى خود قداستى آسمانى مى بخشيدند. بر همين اساس اولين سنگ نوشته هاى قانونى كه از حمورابى به يادگار مانده است، به عنوان فرامين آسمانى مشخص شده اند.

ظهور اومانيسم تفرعن عريان و ليبراليسم اباحيت در غرب كه با انكار معرفت دينى و اخراج آن از حوزه ى دريافت بشرى و نفى سنت هاى الهى جامعه و قداست زدايى از قوانين اجتماعى همراه بود، قوانين را به صورت قرار دادهايى اجتماعى در آورد كه انسان براى حفظ منافع خود، اعم از آن كه طبيعت اولى او توحش و يا زيست جمعى باشد، اعتبار مى كند.

روسو با همين نگاه، كتاب قرارداد اجتماعى را نوشت و هگل و پيروان او بر همين معيار، اروپا و در رأس آن آلمان را كه مبتنى بر نظمى صرفا عقلانى بود، به عنوان جامعه ى آرمانى بشر مورد تحليل قرار دادند. ماكس ‍ وبر نيز از اين ديدگاه، سازماندهى و مديريت عقلانى غرب را كه در لباس ‍ بوروكراسى فاقد هرگونه رمز و راز سنتى و معنوى است، از مشخصه هاى تمدن جديد مى شمارد.

اجتماع، چون بر محور قرارداد و اعتبار افراد قرار گيرد، بسته به اين كه قرارداد تابع مرز و محدوده اى خاص باشد، يا آن كه مرز و محدوده ى جغرافيايى و نژادى خاصى نداشته باشد، دو عنوان سياسى ناسيوناليسم و انترناسيوناليسم را پديد مى آورد.

ماركس در توجيه شكل گيرى پديده ى ناسيوناليسم، از پيدايش بورژوازى و منافع سرمايه داران سخن مى گويد؛ زيرا آن ها در رقابت با قدرت هاى رقيب براى حفظ بازارهاى خود نياز به مرزهاى حفاظت شده دارند و با طرح ناسيوناليسم در قالب يك ايدئولوژى تلاش مى كنند تا با پاسدارى از مرزهاى مشخص، از حضور قدرت رقيب جلوگيرى كنند.

ماركس معتقد است چون پرولتاريا و طبقه ى كارگر منافع خود را محدود به مرزهايى خاص نمى بيند. بلكه آن را در اتحاد كارگران با يكديگر مشاهده مى كند، انترناسيوناليسم به عنوان ايدئولوژى خود بر مى گزيند. بنابراين ناسيوناليسم و انتر ناسيوناليسم دو قرارداد اجتماعى است كه بر اساس ‍ منافع دو طبقه ى مختلف ايجاد مى شود.

بسيارى ديگر توجيه ماركس را كافى نمى دانند و ناسيوناليسم را بر محور رسوم و عادات مشترك اجتماعى و عوامل فرهنگى و روانى كه به تناسب شرايط جغرافيايى، گذشته ى تاريخى و يا زمينه هاى نژادى واحد به وجود مى آيند، تبيين كرده اند. على رغم توجيهات مختلفى كه درباره ى عامل، يا عوامل پيوند و انسجام ناسيوناليست ها و انترناليست ها بيان شده است، اين مسئله مورد اتفاق مى باشد كه محور انسجام آن ها بر اساس معرفت و يا قراردادى بشرى است. اين همان نكته اى است كه طرح آن به اين شكل آن هم به عنوان يك ايدئولوژى سياسى در تاريخ انديشه ى بشر بى سابقه بوده است.

در گذشته ى تاريخ، وحدت و تمايز گروه هاى بشرى بر محور معرفت الهى، يا توجيهى آسمانى شكل مى گرفت و لفظ ملت در فرهنگ دينى ناظر به چنين گروه هايى بوده است. با استفاده از اين بيان، اشتباه كسانى كه ( (nation را به ملت و ناسيوناليسم را به ملى گرايى ترجمه كرده اند، استنباط مى شود. ملت در تعابير فرهنگى ما، بر محور معرفت و شناخت الهى و بر مدار سنت هاى دينى و در شعاع شهود نبوى كه حاكى از حضور واقعيتى واحد است، وحدتى حقيقى پيدا مى كند؛ وحدتى كه تا قيام قيامت و حشر امم ادامه مى يابد. بر همين اساس كسانى كه تاريخ افكار و عقايد را تنظيم كرده اند، آثار خود را در دو بخش تقسيم كرده اند؛ بخشى از آن را بررسى ملل كه جمع ملت است و بخشى ديگر را به بيان آراى نحل كه جمع نحله است اختصاص داده اند. مشهورترين كتابى كه در اسلام درباره ى ملل و نحل نوشته شده است، كتاب ملل و نحل شهرستانى است؛ بخش ملل اين كتاب خاص عقايدى است كه بر اساس معرفت دينى شكل گرفته و متكى بر وحى است. بخش نحل خاص بيان آرايى است كه بر اساس معرفت بشرى تنظيم شده است.

به كار بردن لفظ ملت و ملى گرايى، براى ترجمه ى دو لغت nation و ناسيوناليسم كه بعد از مشروطه انجام شد، نشانه ى فراموشى معانى پيشين از سوى كسانى است كه به اين ترجمه مبادرت ورزيدند؛ زيرا الفاظ براى ارواح معانى وضع مى شوند و هرگاه، حقيقت يك معنا از دسترس دريافت دور شود، آن الفاظ كه اينك بى معنا ديده مى شوند، در ذهنيت جديد صاحبان لغت، به دنبال جايگاهى مناسب مى گردند.

نويسندگان عرب در ترجمه ى اين دو لغت دقت بيش ترى داشته اند. آن ها ناسيوناليسم را به قوميت و شعوبيت معنا مى كنند؛ زيرا قوم و شعب، هويت نژادى دارند و قوم على رغم اين كه در جامعه ى دينى در چهار چوب مناسبات سنتى، كنترل شده يا خود را توجيه مى كند، در ذات خود فاقد پيوندى الهى است و ناسيوناليسم با اين سنخ از پيوند كه فاقد قداست الهى است، بيگانه نبوده، بلكه شكل تكامل يافته و يا رسميت پذيرفته ى آن است.

### 2-4- دموكراسى و مدينه ى جماعت

اباحيت و آزاد انگارى انسان در زمينه ى سياسى، به مطلوبيت و مقبوليت نظام دموكراسى كه خواجه نصير الدين طوسى از آن به مدينه ى جماعت ياد مى كند، منجر مى شود.

تا وقتى هستى مطلق الهى محيط بر آغاز و انجام حيات انسانى است، خداوند مبداء همه ى حقوق است و حاكميت الهى تئوكراسى حاكميت آرمانى بشر و شرط تشكيل مدينه ى فاضله شمرده مى شود؛ در اين حال، انسان در پناه فطرت الهى خود و به جانشينى خداوند در زمين، از قضاوت و ولايت بهره مى برد.

هرگاه انسان با چشم پوشى از اين پيوند، داعيه ى حكومت داشته باشد، فرعونى است كه به راهزنى در طريق رشد و هدايت عالم نشسته است؛ ولى اين تفرعن، مادام كه از خداوند يادى در ذهن انسان باشد، ناگزير به توجيه الهى حاكميت خود مى پردازد.

با انكار غيب و ظهور عريان تفرعن انسان، بدون آن كه نياز به پوشش و نقابى باشد، آدمى در مركز حق و قانون قرار مى گيرد و اراده ى او منشاء تمام حقوق مى شود. در اين حال استبدادهايى كه به توجيه دينى خود مى پردازند، ضرورتى براى اين مهم احساس نمى كنند. انسانى كه خواست او منشاء حق بوده و همه چيز براى او مباح است، چه نيازى به ارائه ى دليل در گزينش ‍ مباح خود دارد؟ آزادى چنين انسانى، واقعيتى است كه بر هيچ جهتى سر نمى سپارد.

فيلسوفان علوم سياسى هرگاه قصد تحديد آزادى انسان را مى كنند، چاره اى جز تاءمل در نفس آزادى و تعيين تكاليف از جانب او نمى يابند؛ زيرا اباحيت، خداوندى است كه تنها از ناحيه ى خود مى تواند محدود شود؛ او آفريدگارى است كه بر آن الزامى نيست و همه ى الزام ها از اوست، به عبارت ديگر، چيزى بر او واجب نيست و همه چيز از او واجب مى شود.

خواست و اراده ى بشر، حقى است كه از ناحيه ى ذات خود تحقق مى پذيرد و اين امر كه از آن به حاكميت مردم و دموكراسى ياد مى شود، با تفسيرهاى مختلفى كه از انسان مى شود شكل هاى گوناگونى به خود مى گيرد.

هابس تحقق فرمان مستبدى واحدى را منافى با اراده و خواست همه ى افراد و التزام آن ها براى بقا كه نياز طبيعى بشر است، نمى داند. لاك نيز حاكم را ملزم به رعايت حدودى مى داند كه از متن حق طبيعى افراد بر مى خيزد

فيلسوفانى كه با تفسيرهاى عقلى به تشخيص خواسته هاى صادق و كاذب انسان مى پردازند، حاكميت مردم را در چهارچوب همان خواسته ها به صورت نظام هاى مشخص و توتاليتر مشخص مى سازند. كسانى نيز كه از تفسير عقلى انسان باز مى مانند و مردم را چيزى جز افراد پراكنده با خواست هاى مختلف نمى يابند، با تلاشى پى گير به حل پارادوكسى تناقضى مى پردازند كه از متن آزادى انسان بر مى خيزد؛ زيرا خواست هاى مختلف افراد گوناگون، چيزى نيست كه به گونه اى كامل و بدون آن كه در اصطكاك با يكديگر قرار گيرند، تحقق يابند. آنان براى حل اين تناقض با دست كشيدن از تحقق نظام آرمانى، به خير الموجودين كه با الهام از الگوهاى مطلوب تعيين مى شود بسنده مى كنند و آن جامعه اى است كه در آن تا بيش ترين مقدار ممكن، آزادى تأمین شود، يا جامعه اى است كه حدود و ثغور آن را چيزى جز آزادى تعيين نكند؛ يعنى آن چنان كه منتسكيو مى گويد: آزادى تا سر حد آزادى ديگران.

انتقال حق حاكميت از خداوند به مردم موجب شد حاكميت هاى بشرى اى كه تاكنون چهره ى الهى به خود مى گرفتند، در قالب مدينه ى جماعت و نظام دموكراتيك خود را توجيه كنند. از اين پس هر حاكميتى، اعم از آن كه حقيقتا در قيد رعايت بيش ترين مقدار آزادى و يا در پى تحكيم آزادى افراد، يا طبقه اى خاص باشد، در دفاع از خود، از عنوان دموكراسى استفاده مى كند و در مقابل، رقيب را به تخطى از دموكراسى حقيقى و حاكميت واقعى مردم متهم مى كند. اين گونه است كه تمام حاكميت هاى سياسى موجود، حتى آن ها كه خشن ترين روش ها را براى حفظ ديكتاتورى كه همان استبداد اقليت است به كار مى برند خود را دموكراسى قلمداد مى كنند؛ نظير آنچه در گفتار طرفداران ديكتاتورى پرولتاريا مشاهده مى كنيم، آن ها در حالى كه ديكتاتورى طبقه كارگر را با اين توجيه كه ديكتاتورى اكثريت جامعه است، توجيه مى كنند؛ نظام سرمايه دارى به دليل اين كه امكانات سياسى، تبليغاتى و اقتصادى در آن به اقليتى خاص ‍ منحصر مى باشد و آن ها با استفاده از اين امكانات، ذهنيت و خواسته و راءى اكثريت را هدايت و كنترل مى كنند، ديكتاتورى و استبداد اقليت مى نامند و آن را مخالف با دموكراسى مى خوانند. مدافعان نظام امپرياليستى نيز از همين حربه براى دفاع از خود استفاده مى كنند.

### خلاصه

با انكار هر غيبى كه ادراك آن مقتضى عبوديت و فناى استهلاكى افعال و صفات و ذات آدمى است، انسان خود به طور مستقل مورد توجه قرار مى گيرد و ارزش اعتبار انسانى به واقعيت و طبيعت او بازگشت مى نمايد.

اومانيسم يا اصالت انسان كه با غيبت غيب و زوال ياد الهى از ظرف ادراك و آگاهى انسان زاده مى شود، چيزى جز نفسانيت انسان غافل نيست. اومانيسم همان تفرعن و فرعونيت نفس است، آن گونه كه حتى فرعون نيز از آن پرهيز داشت.

ليبراليسم به معناى اباحيت و آزاد انگارى بشر است.

اباحيت ظهور همان تفرعن عريان است. انسان چون در فراسوى جايى كه هست مقصدى نبيند، همه ى راه ها براى او يكسان و همه ى گام ها براى او مباح مى شود، به همين دليل بايدها و نبايدها به او راه نمى نمايد؛ بلكه از جاى پاى او حاصل مى شود.

جامعه ى دينى مجموعه اى است از انسان هايى كه بر محور ادراك نبوى و معرفت شهودى سنت گذار گرد آمده است و ملت يا امت واحدى را تشكيل مى دهند؛ مانند ملت ابراهيم خليل.

ظهور اومانيسم و ليبراليسم كه با انكار معرفت دينى و نفى سنت هاى الهى جامعه همرااست، قوانين را به صورت قرار دادهاى اجتماعى در مى آورد. اجتماع چون بر محور قرارداد و اعتبار قرار گيرد، بسته به اين كه تابع مرز و محدوده اى خاص باشد و يا نباشد، ناسيوناليسم و انترناسيوناليسم را پديد مى آورد.

به كار بردن لفظ ملت و ملى گرايى براى ترجمه ى لغت ناسيون و ناسيوناليسم كه بعد از مشروطه انجام شد، نشانه ى فراموشى معانى پيشين از سوى كسانى است كه به اين ترجمه مبادرت ورزيدند.

اباحيت و آزاد انگارى در زمينه ى سياسى، به مطلوبيت و مقبوليت نظام دموكراسى كه خواجه نصير الدين طوسى از آن به مدينه ى جماعت ياد مى كند، منجر مى شود.

انتقال حاكميت از خداوند به مردم، موجب شد تا همه ى حاكميت هاى بشرى تاكنون چهره ى الهى به خود مى گرفتند در قالب مدينه ى جماعت خود را توجيه كنند.

## 3. جدايى دانش، ارزش، دين و سياست

### 3-1- جدايى دانش از ارزش

با زوال معرفت دينى، دو جريان معرفتى حس گرايى و عقل گرايى، ظهور كرد و اين دو جريان على رغم اختلافى كه با هم دارند، در پيدايش برخى از ديدگاه هاى انسانى و اجتماعى، نقشى كم و بيش مشترك ايفا مى كنند.

عقل گرايى در تاريخ انديشه ى غرب، بعد از قطع ارتباط خود با معرفت دينى به سرعت راه زوال پيمود و جاى خود را به حس گرايى داد. با حاكميت حس گرايى، ديدگاه هاى فرهنگى ديگرى ظاهر شدند كه در تكوين تمدن و سياست غرب، اثرى مهم بر جاى گذاردند؛ از آن جمله جدايى دانش از ارزش و علم از اخلاق.

مسئله ى جدايى دانش از ارزش، غير از مسئله ى سنخيت يا عدم سنخيت گزاره هاى ارزشى و غير ارزشى است؛ زيرا آن كه مفاهيم و گزاره هاى ارزشى را از سنخ مفاهيم و گزاره هاى غير ارزشى نمى داند، در صورتى كه براى دريافت هاى عقل نظرى و عملى انسان، ارزش جهان شناختى قائل باشد، با ارجاع گزاره هاى اخلاقى به موازين معرفتى عقل عملى، مى تواند درباره ى صحت و سقم آن ها داورى كند و به اين ترتيب گزاره هاى ارزشى را نيز داراى معنا، مطابق و به عبارت دقيق تر داراى نفس الامر عقلانى مى داند و در نتيجه اخلاق را از علومى مى داند كه از هويتى، نه صرفا حسى و استقرايى، بلكه عقلانى برخوردار است. معنادار بودن قضاياى اخلاقى بر كسانى كه شناخت دينى را داراى ارزش معرفتى و علمى مى دانند نيز صادق است.

حس گرايى موجب مى شود تا تنها آن دسته از دريافت ها و آگاهى ها كه به گونه اى آزمون پذير سازمان يافته اند، از ارزش علمى برخوردار باشد و اين مسئله علاوه بر آن كه قضاياى متافيزيكى را از حوزه ى علم خارج كرده و فاقد اعتبار علمى مى كند. گزاره هاى ارزشى را نيز با چشم پوشى از اين كه اين گزاره ها به گزاره هاى متافيزيكى و معقولات ثانيه ى فلسفى، چون ضرورت بالغير يا ضرورت بالقياس الى الغير، بازگشت نمايند يا آن كه قابل بازگشت به آن ها نباشد، از اعتبار علمى ساقط مى گرداند؛ زيرا قضاياى ارزشى كه به بايدها و نبايدها و امورى مانند آن ها مى پردازند، داراى مصداق و ميزانى محسوس و آزمون پذير نيستند تا از آن طريق، صحت و سقم آن ها بررسى شود.

از ديدگاه حس گرايان، علم ناگزير در حوزه ى مصاديق آزمون پذير خود محدود مى شود و قدرت داورى درباره ى قضاياى ارزشى را از دست مى دهد. علم فقط مى تواند از طريق مشاهده و نمونه گيرى، بود و نبود يك ارزش را در سطح اجتماع بررسى كند و از اين جهت به قضاوت بپردازد؛ ولى قضاوت درباره ى صحت، يا عدم صحت يك ارزش اخلاقى امرى غير علمى است؛ زيرا اين قضايا از ديدگاه علمى، فاقد معنايى هستند كه قابل بررسى باشد.

از ديدگاه حس گرايان قضاياى ارزشى قضايايى هستند كه داراى نفس الامر؛ يعنى، داراى يك ميزان و معيار حقيقى نيستند؛ بلكه تنها در ظرف اعتبار انسان و به تناسب احساسات و گرايش هاى مختلفى كه افراد دارند، ايجاد مى شوند؛ به عنوان مثال، كسى كه از عمل خاصى به لحاظ يكى از گرايش هاى فردى، يا اجتماعى خود احساس رضايت مى كند، مى كوشد تا قانونى را به تصويب برساند كه آن عمل را مجاز و يا ضرورى نشان دهد. در مقابل، آن كسى كه در جهت خلاف آن عمل گرايش دارد، قانونى را وضع مى كند كه مانع از آن عمل شود. پس بايدها و نبايدها و ديگر گزاره هاى اخلاقى، تنها متكى به گرايش هاى فردى اشخاص هستند و هيچ معيارى براى قضاوت درباره ى اين كه گرايشى خاص صحيح و يا باطل است، وجود ندارد.

علم، نهايت كارى كه مى تواند انجام دهد، قضاوت درباره ى بود و نبود يك گرايش خاص، در ميان افراد اجتماع و زمينه هاى بروز، ظهور يا زوال و خفاى آن است.

جدايى دانش از ارزش، اولين بار در سده ى هجدهم مورد توجه هيوم، فيلسوف حس گرا و تجربى مسلك انگليسى قرار گرفت؛ ولى مقبوليت عام آن در ميان افراد مختلفى در حوزه ى انديشه ى حس گرايانه به كاوش هاى علمى مى پرداختند، تا پايان سده ى نوزدهم ادامه يافت.

حس گرايان تا مدت ها بعد، از دانش استقرايى و تجربى خود، انتظار محصولات عقلى، يا دينى داشتند. به همين دليل در سده ى نوزدهم پس از ستيز با آگاهى هاى دينى و شيوه هاى عقلى انديشه، يا مانند ماركس، به ارائه ى ايدئولوژى علمى پرداختند و يا مانند دوركيم درصدد تدوين اخلاق علمى برآمدند. ولى از دهه ى پايانى سده ى نوزدهم، ارزش علمى گزاره هاى اخلاقى به شدت زير سؤال رفت و نگاه علمى به مسائل اخلاقى در قالب تحليل هاى روانكاوانه ى فردى و اجتماعى به سطح گرايش هاى فردى و در حد كاركردهاى اجتماعى تقليل و تنزيل يافت.

### 3-2- جدايى دين از علم

دين به عنوان يك مجموعه ى معرفتى كه مبتنى بر حضور و شهودى الهى است و يا مجموعه اى كه بخش محورى آن را ويژگى مزبور تشكيل مى دهد، داعيه ى رهبرى و هدايت انسان را از علم فانى به سعادتى ازلى و ابدى دارد. قضاياى دينى، يا قضايايى هستند كه در معرفى اسما و صفات الهى و مراتب افعال او، پس از ادراك و شهود نبوى در قالب مفاهيم و الفاظ در آمده اند و يا اين كه قضايايى هستند كه با توجه به چهره ى ملكوتى رفتار و كردار آدميان، در جهت راهبرى او به صورت اخلاق و در قالب بايدها و نبايدهاى الهى مشخص شده اند؛ پس برخى از اين قضايا درباره ى هست ها و بعضى درباره ى بايدها است.

قضايايى كه درباره ى هست هاست به دو بخش تقسيم مى شوند: بعضى از آن ها درباره ى هست هاى نامحسوس؛ مانند صفات ذات و افعال مجرد بارى، چون ملائك و فرشتگان است كه در محدوده ى غيب هستند؛ بعضى ديگر هست هاى محسوس مى باشد؛ مانند سرگذشت پيامبران پيشين.

قضايايى كه درباره ى هست هاى محسوس است، قضايايى هستند كه بررسى صحت و سقم آن ها براى انسان هاى عادى كه از شناخت حسى برخوردارند، تا حدودى امكان پذير است؛ ولى قضايايى كه در مورد هست هاى نامحسوس است، با ادراك عقلى تا آن جا كه در توان دريافت برهان باشد؛ قابل بررسى است.

از آن جا كه عقل با شناخت محدوديت هاى خود، اصل عوالم غيبى و كليات آن ها و هم چنين وجود شناختى برتر را كه قادر به ادراك جزئيات آن عوالم است، اثبات مى كند، شناخت عقلى و بلكه شناخت حسى ضمن همراهى با دين، در افق دريافت خود به صحت اجمالى قضاياى دينى كه ناظر به امورى اند كه در خارج از محدوده ى شناخت حسى و عقلى است، اعتراف مى كنند.

اين دسته از قضاياى دينى كه اعتراف اجمالى معرفت عقلى را همراه دارند، همان قضايايى هستند كه متوجه خصوصيات و جزئيات عوالم غيبى مى باشند و يا گزاره هايى ارزشى هستند كه با توجه به چهره ى ملكوتى رفتار آدميان و آثار اخروى آن صادر مى شوند پس دين علاوه بر آن كه مشتمل بر قضايايى است كه بررسى تفصيلى صحت و سقم آن ها از حوزه ادراك عقلى و حسى بيرون است، هم چنين بيانگر قضايايى است كه در افق فهم حس و عقل مى باشد.

مسيحيت نيز به عنوان يك دين، از گزاره هاى ياد شده برخوردار است. با توجه به اين كه انجيل هاى موجود خالى از دست نوشته هاى بشر نبوده است و عقايد كليسا نيز، حاصل مجادلات و منازعاتى است كه سرانجام به شكل دين رسمى در آمد؛ كليسا از آنچه مصوب انديشه ى بشرى ارباب آن بود، به نام دين دفاع كرد و در نتيجه انتظار قداست و صحت تمام گزاره هاى منسوب به خود را داشت و اين انتظار در مورد قضايايى كه در حوزه ى معرفت و دادرسى عقل و تجربه نيز قرار مى گرفت، جريان داشت.

در پاسخ به اين انتظار، در ابتدا فلسفه اى به وجود آمد كه هم افق با كلام، عهده دار دفاع عقلانى از قضاياى ما بعد الطبيعى و مسائل ارزشى كليسا بود و آن گاه كه عقل به نتايجى متناقض با عقايد رسمى مى رسيد، زمينه ى تحقير و محكوميت عقل فراهم مى آمد و اين مسئله در مقاطع بعدى درباره ى علوم تجربى نيز صادق بود.

معارضه ى عقل با كليسا در امورى، نظير تثليث كه مباين با اطلاق نامحدود بودن خداوند احد است، غير از خضوعى است كه عقل با حمايت برهان نسبت به ابعاد برتر معرفت دينى از خود نشان مى دهد.

ناتوانى كليسا در تبيين عقلى پندارهاى شرك آميزى كه به نام دين رسميت يافته بود، علاوه بر اين كه آن را در موضع مخالفت با عقل و علم تجربى قرار مى دهد، عقل گرايان و خصوصا حس گرايان را نيز، در تعدى به حريم ديگر قضاياى دينى، جرئت و توان بخشيد.

رشد جريان حس گرايى در غرب كه با پيشرفت دانش هاى تجربى و پيروزى هاى پياپى در عرصه ى طبيعت همراه بود، غرور كاذبى را در حس ‍ گرايان به وجود آورد. آن ها بر اين پندار بودند كه با روش هاى تجربى، توان شناخت تمام قوانين عالم را دارا مى باشند؛ بر همين اساس، به پى ريزى مكتب هاى علمى پرداختند.

مكتب هاى علمى، مدعى قضاوت درباره ى كليات جهان آفرينش و حتى داورى درباره ى قضاياى ارزشى بودند. سده ى نوزدهم اوج مكتب سازى علمى است اگوست كنت بر اساس فلسفه ى علمى خود، مكتب انسانيت را بنيان گذارد. ماركس در فلسفه ى علمى خود، نه تنها به تدوين قوانين كلى طبيعت و جامعه ى معاصر، كه همانند كنت به قضاوت درباره ى تمام جوامع گذشته و حتى آينده ى بشرى و از اين فراتر به بيان قوانين كلى تمام هستى از آغاز تا انجام پرداخت و از آن پس با قضاوت درباره ى قضاياى ارزشى مدعى ارائه ى ايدئولوژى علمى شد.

عالمان تجربى مسلك سده ى نوزدهم، داعيه ى نبوت و پيامبرى داشتند؛ يعنى، درباره ى همه ى امورى كه پيامبران در معرض شهود و دريافت خود داشتند، به داورى مى پرداختند. آنان به علم خداوند و هستى هاى مجرد؛ از قبيل ملائكه و فرشتگان را انكار مى كردند و احكام و مقررات دينى را به تمسخر مى گرفتند.

به اين ترتيب از رنسانس تا پايان سده ى نوزدهم، غرب ساليان ستيز علم و دين را نظاره گر است؛ به اين معنا كه علم با از دست دادن هويت دينى خود، در چهره اى عقلى و نيز چندى بعد در قالب حسى و تجربى، به درگيرى با دين كه هم چنان داعيه ى آگاهى از حقايق هستى را دارد، مى پردازد. تدقيق و تبيين معرفت حسى و توجه به تنگناهاى آن شرحى كه پيش از اين گذشت بعدها موجب شد تا حس گرايان با گذر از داعيه هاى آغازين خود به محدوديت هاى قضاياى علمى پى برند.

از رهگذر دريافت ويژگى هاى دانش حسى بود كه دانسته شد:

اولا: در قضاياى علمى هرگز يقين و ضرورت وجود ندارد.

ثانيا: قضاياى علمى، قضايايى هستند كه شاخص هاى مستقيم، يا غير مستقيم آن ها قابل مشاهده و آزمون مى باشند؛ يعنى، در حوزه ى هست هاى محسوس طرح مى شوند.

دو ويژگى فوق، علاوه بر آن كه يقين را از دايره ى علم خارج ساخت و سفسطه اى پنهان و شكاكيتى پيچيده را بر دانش بشرى مسلط كرد، دو دسته از قضايا را از حوزه ى دانش حسى خارج ساخت :

اول : قضاياى ارزشى كه فاقد ميزان و معيارى آزمون پذير هستند.

دوم : قضايايى كه درباره ى هست هاى نامحسوس مى باشند و نيز قضايايى كه درباره ى هست هاى محسوس به گونه اى ارائه مى شوند كه از طريق آزمون قابل ابطال نمى باشند. اين قضايا همان داستان هاى غيرعلمى هستند كه راهى براى بررسى صحت و سقم آن ها از ديدگاه انسان حس گرا وجود ندارد و به تعبير ديگر، نظير قضاياى ارزشى فاقد نفس الامر مى باشند.

توضيح درباره ى دسته ى اول از قضايا و چگونگى خروج آن ها از حوزه ى علوم، در ذيل عنوان جدايى دانش از ارزش گذشت. حس گرايان مى كوشند تا دسته ى دوم از قضايا را در قالب يك تئورى علمى، به قضاياى ارزشى و در نتيجه به گرايش هاى شخصى ارجاع دهند؛ با اين بيان كه شخص آن گاه كه از رفتارى خاص در جامعه خرسند است، علاوه بر قضاياى ارزشى كه در جهت انجام آن عمل وضع مى كند، براى ترويج آن به ساختن و القاى داستان هايى مى پردازد كه مردم، يا خود را در جهت انجام آن تشويق مى كند و يا از ترك آن دور مى دارد؛ به عنوان مثال، براى پيش ‍ گيرى از دزدى، قضايايى را كه درباره ى معاد و عقاب دزدان است، تبليغ مى كند و جامعه نيز كه از رواج دزدى احساس ناامنى مى كند، به دليل گرايشى كه به امنيت داردت اين داستان ها را مى پذيرد. پس داستان هاى دينى بر خلاف داستان هاى علمى كه در جهت شناخت و يا پيش بينى حوادث مادى ساخته مى شوند، براى كنترل و رسيدن به گرايش هاى فردى و اجتماعى خاص و به بيان ديگر، براى حمايت از ارزش هاى مورد نظر شكل مى گيرند.

جدايى دانش از ارزش و خروج قضاياى متافيزيكى از حوزه ى علم موجب شد تا علم از داعيه ى ساختن ايدئولوژى و اخلاق و يا ارائه ى مكتب، بازماند و مكتب هاى علمى متنوعى نيز كه در سده ى نوزدهم در مقابله با كليسا شكل گرفته بود، به يك باره، اعتبار و ارزش علمى خود را از دست بدهند. به اين ترتيب كليسا در بخش عمده اى قضاياى دينى؛ يعنى در قضاياى متافيزيكى و ارزشى بدون رقيب ماند و احساس آرامش كرد و تنها نقطه ى آسيب پذير كليسا آن دسته از قضايايى بود كه درباره ى هست هاى محسوس نظير فلكيات در كتاب مقدس آمده بود؛ زيرا اين دسته از گزاره ها هم چنان در حوزه ى مشترك علم و دين باقى بود و مى توانست محل نزاع واقع شود.

علم در چهره ى تجربى و آزمون پذير خود، با تبيين تنگناها و محدوديت ها، از دو دسته گزاره هاى ارزشى و متافيزيكى دست شست و اينك نوبت دين بود كه با چشم پوشى از دسته ى سوم؛ يعنى، با سكوت نسبت به گزاره هايى كه درباره ى هست هاى محسوس بيان شده است، به نزاعى كه ميان علم و دين حاصل شده بود، خاتمه دهد. ارباب كليسا و متكلمان مسيحى، با قبول اين كه اين بخش از قضايا كه در كتاب مقدس و متون دينى آمده اند، ناظر به واقعيت خارجى موجودات طبيعى نيستند و جنبه ى نمادين و سمبليك دارند، به استقبال نظريه ى جدايى دانش از ارزش و دين از علم رفتند و بدين ترتيب، كليسا را از معرض هجوم هاى مستقيمى كه به نام علم صورت مى گرفت، مصونيت بخشيدند.

با اين همه، اين پرسش باقى است كه آيا جدايى مذكور كه نتيجه ى رسميت بخشيدن و پذيرش هويت غير علمى گزاره هاى دينى و محدود كردن گزاره هاى علمى كه ارزش جهان شناختى دارند به قضاياى آزمون پذير است، مى تواند دين و سنت هاى الهى را ايمنى بخشد؟

حقيقت اين است كه تئورى جدايى دانش از ارزش و دين از علم، هرگز به مصونيت دين و بقاى سنت هاى دينى منجر نمى شود؛ بلكه اين تئورى در اصل و بنيان خود، قبل از هر چيز، به حذف حقيقت واصل دين مى پردازد؛ زيرا جدايى دين از علم، كه از طريق ارجاع قضاياى دينى و تاءويل آن ها به قضاياى ارزشى و ارجاع قضاياى ارزشى و تعبير آن ها به گرايش هاى شخصى يا به ميدان هاى مختلفى از بازى كه مغاير با بازى هاى علمى است، انجام مى شود، در اولين گام، اعتبار و ارزش جهان شناختى قضاياى دينى را سلب مى كند و تنها نقش عملى در تأمین گرايش هاى فردى و جمعى براى آن ها تعيين مى نمايد؛ به بيان ديگر، ايمان دينى را كه در پايين ترين درجه ى خود متكى بر معرفتى برهانى؛ يعنى علم اليقين، آماده ى دريافت معرفتى برتر كه همان عين اليقين و حق اليقين است، مى باشد به حوزه ى گرايش هاى فردى، كه فاقد هر گونه پايگاه برهانى بوده و تنها متكى بر عواطف، احساسات و خواست ها و اراده ى شخصى افراد است، منتقل مى گرداند. به اين ترتيب راهى براى اثبات ابعاد معنوى، ملكوتى و حقايق غيبى سنت هاى دينى باقى نمى ماند.

دين باور از اين پس تنها دليلى كه براى دفاع از باور دينى خود در برابر رقيبان مى تواند اقامه كند، اين است كه اگر چه راهى براى اثبات دين نيست، ولى دليلى هم بر نفى آن وجود ندارد. او دين خود را تنها دليل گرايش شخصى و بدون آن كه بر باور خود يقين داشته باشد و يا راهى را براى يقين به آن بيابد، دنبال مى كند.

انسانى كه يقين خود را نسبت به مبانى دينى سنت هايى كه به آن عمل مى كند، از دست بدهد، به هيچ يك از آن سنت ها عمل نخواهد كرد؛ به عنوان مثال، كسى كه به وجود مبداء به عنوان يك قضيه ى علمى كه حاكى از واقع است، يقين ندارد، چگونه مى تواند يكى از سنن دينى، نظير دو ركعت نماز رابه قصد قربت به جا آورد.

جدايى دين از علم، با سلب و حذف پايگاه معرفتى دين و يا با خارج كردن هويت معرفتى دين از دسترس دريافت و آگاهى بشر، در نختسين گام به سلب يقين از دين مى پردازد و هم زمان با آن، دست انسان از عمل به سنت هاى دينى كوتاه مى كند؛ به بيان ديگر سنت را در دست هاى انسان مى خشكاند.

جامعه اى كه يقين خود را نسبت به مبادى دينى و آسمانى سنت از دست مى دهد، آنچه از سنت باقى مى ماند، چيزى جز لاشه و قالب آن نخواهد بود. روح سنت همان يقين است و فردى كه به سنت يقين دارد، هرگز از عمل به آن روى بر نمى گرداند؛ بلكه معتقد است تا هنگامى كه هستى خود را در عمل خالصانه ى به آن ايثار نكند، به حقيقت سنت كه باطن ملكوتى و الهى آن است، نمى رسد. وقتى يقين از سنت گرفته شود، تداوم آن، تنها به دليل گرايش شخصى افراد و يا جامعه اى است كه در اثر ممارست به آن عادت كرده اند.

پشتوانه ى معرفتى رفتارى كه بر اساس رسم و عادت اجتماعى تداوم مى يابد، يقين برهانى، يا معرفت شهودى و حضورى سان، يا سنت گذار نيست، بلكه شناخت حسى اى است كه از برخورد با ظاهر عمل حاصل شده و در اثر تكرار عمل، نوعى گرايش عاطفى را كه غير از ايمان دينى است، به دنبال مى آورد.

قالب هاى دينى آن گاه كه با گرايش هاى عاطفى افراد و در چهره ى عادت هاى فردى و يا رسوم اجتماعى ادامه مى يابند، فاقد پايگاهى هستند كه ثبات، يا تقدس الهى آن ها را حراست كند.

تئورى جدايى دانش از ارزش و علم از دين، به حذف بعد ثابت و الهى دين و سنت هاى دينى كه در حكم ذبح شريعت و اخذ روح ديانت است اكتفا نمى كند؛ بلكه اين عمل كه به كوتاه كردن دست دين از دايره ى علم مى انجامد، در حكم مقدمه اى براى روى آوردن مجدد علم به دين جهت تشريح لاشه ى مرده ى آن است؛ زيرا از اين پس، دين به اتهام اين كه داراى قضايايى است كه از جهت حكايت نسبت به واقع و نيز از لحاظ علمى بى معنا هستند، حق دفاع از خود را نمى يابد و در مقابل آن علم با داعيه اى اين كه حق تحليل و بررسى مظاهر و نمادهاى محسوس و مادى دين را داراست، به ارائه ى تئورى هاى گوناگون، نه در مورد حق و يا باطل بودن قضاياى دينى، كه در مورد رمز هستى و چگونگى پيدايش آن ها مى پردازد. اين جاست كه علم در تشريح اين لاشه ى مرده كه در دامن احساسات و گرايش هاى افراد، پاسخ گوى عواطف و نيازهاى فردى آن هاست، به طرح تئورى هاى مختلف روانى و يا اجتماعى مى پردازد؛ گاه از ترس يا جهل به عنوان عامل پيدايش دين و زمانى از نياز ارزش هاى اجتماعى به داستان هاى دينى سخن مى گويد.

شكى نيست كه اين گونه تحليل هاى روان كاوانه، يا به اصطلاح علمى درباره ى دين، آن دسته از عواطف و احساسات دينى را كه پس از غير علمى خواندن گزاره هاى دينى، در دايره ى تقليد از نوعى ثبات نسبى مى تواند برخوردار باشد، بيش از پيش در معرض تزلزل و سستى و حتى نابودى مطلق قرار مى دهد.

از اولين كسانى كه على رغم اعتقاد به محدوديت هاى قضاياى علمى و جدايى دانش از ارزش و در نتيجه جدايى دين از علم، متوجه نقش تخريبى اين اعتقاد نسبت به باورهاى دينى مردم شده است، ويلفرد دوپارتو جامعه شناس ايتاليايى است. او پس از احمق خواندن علم سده ى نوزدهم كه داعيه ى ارائه ى ايدئولوژى و تدوين اخلاق علمى را داشته است و پس ‍ از تبيين اين كه قضاياى ارزشى و در نتيجه، قضاياى دينى خارج از حوزه ى قضاياى علمى است، به اين نكته تصريح مى كند كه نشر اين تئورى و انديشه در ميان مردم، موجب سستى باورهاى دينى و نابودى سنت هاى اجتماعى و در نتيجه، فروپاشى نظام اجتماعى مى شود؛ زيرا مردم آن گاه كه معتقد شوند، قضاياى دينى، ارزش جهان شناختى ندارند و فاقد اعتبار علمى باشند، به بيان ديگر مردم باور نمايند كه قضاياى دينى، قضايايى حقيقى نبوده و تنها در توجيه احساس ها و گرايش هاى فردى و مشتقات و بازمانده هاى ذهنى و اجتماعى آن ها ساخته مى شوند، هرگز نمى توانند اعتقاد و ايمان دينى خود را نسبت به آن ها حفظ كنند.

ريمون آرون در اين باره مى گويد: پارتو همواره در وسوسه ى دانشمند بودن است و حتى خواننده را از تكرار بى شمار اين حكم كه تنها قضاياى به دست آمده از طريق روش منطقى تجربى، قضاياى علمى شمرده مى شوند و هر گونه قضيه ى ديگر، خصوصا قضاياى اخلاقى، ما بعد الطبيعى با دينى، ارزش حقيقى ندارند، خسته مى كند.

اما پارتو كه ريشخندى پايان ناپذير بر سر اصطلاح دين يا اخلاق علمى فرو مى ريزد؛ به خوبى آگاه است كه علم نمى تواند تعيين كننده ى رفتار علمى انسان باشد. وى حتى مى نويسد اگر فكر مى كرد كه آثارش را خوانندگان متعددى مى بايست بخوانند، هرگز دست به انتشار آن ها نمى زد؛ زيرا تبيين واقعيت نظم اجتماعى در نظر همگان ويران گردد. او مى گفت : بقاى جامعه فقط از طريق احساسات است؛ احساساتى كه گر چه حقيقى نيستند، اما مؤ ثرند. اگر جامعه شناسى آن روى سكه را يا آن روى ورق را به آدميان بنماياند، اين خطر وجود دارد كه پندارهاى مفيد و ضرورى زدوده شود. ميان احساسات و علم كه وجودشان براى جامعه لازم است، تناقض وجود دارد. زيرا علم، بى حقيقتى احساسات را آشكار مى كند. (81)

رابطه ى علم و دين، مبين اين حقيقت است كه جدايى بين آن دو، پندارى بيش نيست. دين در اصل و حقيقت خود از هويتى علمى برخوردار است و مراد از علمى بودن دين، تعلق آن به حوزه ى آگاهى هاى بشرى در معناى اعم آن كه شامل صور ذهنى و خيالى مى شود نيست؛ بلكه مراد معرفتى است كه در مقام حكايت از حقيقت و ارائه و ظهور آن در مراتب مختلف هستى، عهده دار هدايت و راهبرى بشر نيز مى باشد. بر اين اساس، دين در اصل و حقيقت خود هرگز نمى تواند نسبت به قضايايى كه در محدوده ى نگاه حس گرايان علم پنداشته مى شود، بى نظر باشد و پذيرفتن پندار جدايى دين و علم كه حاصل قبول سفسطه و شكاكيت نسبت به قضاياى ما بعد الطبيعى و اخلاقى است، علاوه بر آن كه به حذف ابعاد معنوى و روحانى دين منجر مى شود، به انكار حقيقت دين، يا ترديد در آن و نيز به حاكميت علم بر بازمانده هاى مادى و ظواهر محسوس سنن دينى مى انجامد.

دين و سنت دينى آن گاه كه ابعاد معنوى و الهى آن حذف مى شود، به صورت عادت و رسم اجتماعى در مى آيد؛ زيرا سنت متكى بر ايمان و اعتقادى يقينى و مبتنى بر معرفتى شهودى، يا برهانى است؛ حال آن كه عادت مبتنى بر شناخت حسى و انسى عاطفى است كه در اثر ممارست بر يك عمل، اعم از آن كه اين ممارست در اثر يك تقليد اختيارى، يا اجبارى باشد، پديد مى آيد.

افراد اجتماع بعد از غير حقيقى پنداشتن قضايا و سنت هاى دينى؛ يعنى بعد از قطع ارتباط شهودى و سلب توجه برهانى به ابعاد ملكوتى سنت ها كه به منزله ى ذبح آن هاست، تنها مى تواند ارتباطى حسى - عاطفى با آن ها برقرار كنند؛ يعنى تنها پوسته و قشر سنت ها را مى توانند مشاهده كنند. به اين ترتيب آنچه از سنت در اجتماع باقى مى ماند، همان عادت است و عادت به دليل اين كه در بستر احساسات و گرايش هاى فردى و شخصى مستقر است به سهولت در معرض تبدل و تغيير قرار مى گيرد.

### 3-3- جدايى علم از سياست

تا وقتى كه ادراك دينى و معرفت عقلى از هويت علمى برخوردار باشد و مفهوم علم به دليل انكار ابعاد دينى و عقلى آن، بر مصاديق آزمون پذير علم انصراف نيابد؛ علم داعيه ى داورى نسبت به ارزش هاى سياسى را هم چنان دارا است؛ زيرا در اين صورت قضاياى ارزشى داراى معيار و ملاكى هستند كه ميزان سنجش آن ها بوده است و به تعبير فلسفى، داراى نفس الامر مى باشند. بر همين اساس، سياست سالم و صحيح، سياستى خواهد بود كه با موازين دينى يا عقلى سازمان يافته باشد.

علم اجتماعى با برخوردارى از هويت عقلى، تدبير و تنظيم نظام اجتماعى را در قلمرو آرمان هاى عقلى بر عهده ى خود مى داند و با توجه به رسالتى كه در هدايت و رهبرى اجتماع دارد، علم سياست، يا تدبير مدن ناميده مى شود.

افلاطون با نگاه عقلى به مسائل اجتماعى، به كاوش درباره ى نظام آرمانى و جامعه و مدينه ى فاضله پرداخت و با ترسيم فلسفى و عقلى ابعاد و اصول اين جامعه، حق حاكميت را در مدينه ى فاضله، خاص فيلسوفان و دانشمندانى دانست كه نسبت به حقايق عقلى از آگاهى برخوردارند.

در سده هاى هفدهم و هجدهم دانشمندان علوم سياسى با شيوه هايى عقلى از حقوق طبيعى بشر سخن گفتند و بر اساس آن، ايدئولوژى هاى سياسى مختلفى را كه به دنبال توجيه علمى عقلى خود بودند، تدوين كردند.

در سده ى نوزدهم حس گرايان به دليل بى توجهى به محدوديت هاى شناخت حسى، با تأثیر پذيرى از رسوبات تفكر عقلى، در پى بنيان نهادن اخلاق و يا حتى دين علمى بودند؛ ولى پس از ظهور تنگناهاى دانش حسى تجربى و خروج قضاياى ارزشى و از جمله ارزش هاى سياسى از دايره ى علم، دوران ساختن ايدئولوژى سياسى پايان پذيرفت.

علم از اين پس، در پى دستورات سياسى نيست و نه تنها از سياستى كه عهده دار تدبير و تدوين آرمان هاى اجتماعى باشد، دورى مى گزيند؛ بلكه توجه به آرمان هاى سياسى را از آفات جدى علم مى شمارد.

بدين ترتيب، نقش علم در زمينه ى سياست، به بررسى و شناخت گرايش هاى سياسى مختلف، بررسى علت ها و عوامل پيدايش و گسترش و يا چگونگى ضعف و نابودى آن ها، يا تحقيق درباره ى ساختار اقتدار در ادوار گوناگون و جوامع متفاوت محدود مى شود. علم بر اين منوال بدون آن كه به صحت يا بطلان سياستى خاص و نظامى مخصوص نظر داشته باشد، آگاهى لازم را براى سياست مداران جهت استفاده از امكانات موجود، براى رسيدن به آن دسته از اغراض سياسى كه در نظر دارند، فراهم مى آورد. (82)

به تعبير ماكس وبر، قوام سياست بر شوق و كشش شورانگيز به يك موضوع است؛ اعم از اين كه آن موضوع، خدايى باشد يا شيطانى. (83) علم بدون آن كه توان داورى و شناخت خدا و يا شيطان را داشته باشد تنها به شما نشان مى دهد كه در خدمت كدام خدا و يا عليه كدام خداى ديگر هستيد.

وبر مى گويد: علم دانش ها و شناخت هايى را براى ما مى آورد كه به نوبه ى خود، امكان مى دهند از نظر تكنيكى، اعم از اينكه كه در زمينه ى امور خارجى باشد يا امور مربوط به فعاليت انسان، بر زندگى تسلط پيدا كنيم. علم در امر روشنگرى مشاركت دارد... اگر چنين است ما مى توانيم به طور صريح به شما نشان دهيم كه در صورت مطرح بودن فلان مسئله ى ارزشى، مى توان در عمل همان موضع را اتخاذ كرد. (84)

تشخيص سعادت و شقاوت سياسى نيز در اين حال از ديد و دسترس علم خارج مى شود و انتظار تبيين علمى سعادت، خامى ساده لوحانه اى است كه در خيال برخى از بچه هاى بزرگ شكل مى گيرد. وبر بيان طنزآميز خود را درباره ى اين انتظار خام، اين گونه اظهار مى دارد:

بالاخره با آن كه ممكن است يك خوش بينى ساده لوحانه بتواند علم را ( يعنى فن تسلط بر زندگى را كه بر علم مبتنى باشد) به منزله ى راهى براى رسيدن به سعادت معرفى كند، من فكر مى كنم با انتقاد ويرانگرى كه نيچه از انسان هاى اخير كه به سعادت دست يافتند، مى كند، بتوانيم اين مبحث را به كلى خاتمه يافته تلقى كنيم. از اين رو به جز چند بچه ى بزرگ كه در كرسى هاى دانشگاه يا سالن هاى تحرير جاى گرفته اند، چه كسى مى تواند اين را باور كند كه علم، انسان را به سعادت ره مى نمايد؟

در چنين شرايطى كه تمام رؤ ياهاى قديمى كه علم را راهى به سوى وجود واقعى، هنر واقعى، طبيعت واقعى، و يا به سوى سعادت واقعى تصور مى كرد، همه در هم فرو ريخت، معناى علم به عنوان يك رسالت چيست؟ تولستوى ساده ترين پاسخ را به اين سؤال داد و گفت : علم هيچ معنايى ندارد؛ زيرا هيچ پاسخى به تنها سؤال مهم ما يعنى اين كه چه بايد بكنيم، و چگونه بايد زندگى كنيم؟ نمى دهد... شكى نيست كه علم پاسخى به اين سئوال ها نمى دهد. (85)

علم در معناى نوينى كه پيدا مى كند، نه تنها پاسخى به سؤالات ياد شده نمى دهد، بلكه راه پاسخ را نيز مسدود مى كند و هر نوع تلاشى را كه در اين زمينه انجام شود، از سنخ خيال بافى هاى ماليخوليايى و يا جادوگرانه ى انسان هاى وحشى معرفى مى كند. و به اين ترتيب، امتيازى بين گفته هاى پيامبران و دريافت هاى عقل عملى و نظرى با ادعاهاى عوام فريبانه باقى نمى ماند.

ماكس وبر در كتاب دانشمند و سياست مدار به مقابله ى فوق، به اين صورت اعتراف مى كند:

ذهن گرايى و خرد گرايى فزاينده، وجود يك آگاهى فزاينده ى علم از شرايط زندگى نيست؛ بلكه بيش تر اين معنا را مى دهد كه ما مى دانيم و يا باور داريم كه هر لحظه مى توانيم (البته در صورتى كه بخواهيم) ثابت كنيم كه اصولا هيچ قدرت اسرارآميز و غير قابل رؤ يتى كه در امور زندگى مداخله كند، وجود ندارد. خلاصه اين كه ما مى توانيم از طريق فرضيه ها و پيش ‍ بينى ها بر هر چيز سلطه پيدا كنيم و اين به معناى پايان رؤ يا بافى در مورد جهان است.

براى ما ديگر مانند وحشى ها كه به وجود اين گونه نيروها معتقدند، اين مسئله وجود ندارد كه به جادو متوسل شده و اقدام به تسلط بر ارواح كنيم و يا از آن ها چيزى بخواهيم؛ بلكه در عوض، براى حل مشكلات خود به تكنيك و فرضيه توسل مى جوييم. و اين مفهوم اساسى روشنفكرى است.

بنابر همين وضعيت، سؤال جديدى مطرح مى شود: آيا روند تخيل زدايى كه در طى هزاران سال از تمدن غرب به طور عامه حاصل شده است و آيا پيشرفتى كه در آن علم، حكم عنصر اوليه و نيروى محركه را داشته است، مفهومى فراتر از جنبه هاى صرفا علمى فنى ندارد؟

اين مسئله به طور بارزترى در شاهكار لئون تولستوى به نمايش گذاشته شده است. تولستوى از طريقى كه مخصوص خود اوست، به نتيجه رسيده است. مجموعه انديشه هاى وى به طور روز افزون در اطراف اين سؤال كه : آيا مرگ حادثه اى با معنا و جهت دار است يا نه؟ متبلور مى شود. جوابى كه مى يابد، اين است كه : براى انسان متمدن، مرگ مفهومى ندارد.

مرگ، در نزد انسان متمدن بدون معناست. لذا چون مرگ معنا ندارد، زندگى انسان متمدن نيز به اين صورت بى معناست؛ زيرا عملا در حالت پيشرفت بدون معنا، زندگى تبديل به حادثه اى بى معنى مى شود. در آخرين اثر تولستوى همه جا به اين روال تفكر كه آهنگى خاص به هنرش بخشيده است، بر مى خوريم. (86)

همان گونه كه ملاحظه شده، خرد گرايى وقتى كه در دايره ى پيش فرض ها با امرى هم خانه مى شود كه اينك آن را تكنولوژى مى نامند، معنايى صرفا علمى فنى پيدا نمى كند؛ بلكه فراتر از اين مفهوم با هر حقيقتى كه توهم معنا بخشيدن آن به زندگى و در نتيجه، احتمال ارزش گذاردن آن بر رفتار سياسى و اجتماعى مى رود، در تزاحم قرار مى گيرد و بر اساس اين تزاحم، علم با خصوصيت اخير تنها وقتى بر اريكه ى قدرت مى نشيند كه دست خود را تا مرفق به خون رقيب كه علم عقلى، يا قدسى است، رنگين كرده باشد.

وبر كه خود بر تزاحم بين حقيقت و ارزش دوگانه ى علم واقف است، از آن خبر مى دهد و مى گويد: در مورد اين نكته، تعارض بزرگى بين حال و گذشته وجود دارد. به ياد بياوريد كه عالى ترين سمبل در آغاز كتاب هفتم جمهورى اثر افلاطون، زندانيان دربند در غار هستند؛ صورت آن ها به طرف نماى سنگى غار قرار دارد كه در مقابل آن ها قد برافراشته است و پشت سر آن ها، منبع نورى است كه قادر به ديدنش نيستند. آن ها محكومند به سايه هايى نگاه كنند كه روى ديوار تشكيل شده است و فقط مى توانند روابط اين سايه ها را با هم بررسى كنند. بعدا يكى از آن ها موفق مى شود زنجيرها را پاره كند، به عقب برگردد و آفتاب را ببيند؛ خيره از نور آفتاب سعى در لمس آن دارد و به هر چه مى بيند دست مى سايد. همراهانش وى را ديوانه مى پندارند. كم كم او به نگاه كردن به نور عادت مى كند. وظيفه ى اين انسان از بند رها شده، انتقال تجربه ى خود به زندانيان غار و هدايت آن ها به سوى نور است. اين شخص فيلسوف است و خورشيد، مظهر حقيقت علم است و هدف حقيقت علم، تنها شناخت ظواهر و سايه ها نيست، بلكه بر آن است كه وجود حقيقى را نيز بشناسد. ولى امروزه چه كسى اين طرز تفكر نسبت به علم را قبول دارد؟ خصوصا جوانان، احساس ‍ مخالف اين را دارند. ساختارهاى ذهنى از علم در چشم اين جوانان، وادى غير واقعى از مجردات تصنعى را تشكيل مى دهند كه كوشش دارند خون و عصاره ى زندگى حقيقى را در دست هاى خشك و بى احساس خود بگيرند؛ ولى هرگز توفيقى حاصل نمى كنند. امروزه چنين تصور مى شود كه واقعيات زندگى، همان روابطى هستند كه به نظر افلاطون چيزى جز سايه ها بر روى سنگ غار نبودند و مابقى [يعنى همان روابطى كه به نظر افلاطون حقيقى بود ] از اين ديدگاه چيزى جز اشباح بى روح و انحرافاتى از واقعيت نيستند. چگونه اين تغيير و تحول در بينش ها حاصل شده است؟ (87)

خداوندگاران متعدد كه همان شيطان ها و ديوهاى رجيمى هستند كه بر آسمان صعود كرده اند و داعيه ى الوهيت و ربوبيت دارند؛ با مرگ علوم عقلى و قدسى، نقاب و پوشش علمى خود را از دست مى دهند، ولى نمى ميرند. اين بار بدون آن كه دغدغه ى توجيه علمى و پرواى مغالطه و سفسطه را داشته باشند، از همه ى بندهايى كه به نور برهان بر دست و پاى آن ها مى توانست بسته شود، رهايى مى يابند و هم چنان در سراى شهرها بر سياست هاى حاكم، خدايى مى كنند و جنگ و صلح و شيوه ى زيست و گذران امور آدميان را جهت مى بخشند و بلكه در قالب صور مثالى و قالب هاى ذهنى بر آنچه اينك علم بدون خدا ناميده مى شود همان گونه كه وبر اعتراف مى كند خدايى مى كنند. او مى گويد:

وضعيت امروز با عهد باستان تفاوت چندانى ندارد، هنوز هم نفوذ خدايان و شياطين، منتها در معنايى مشاهده مى شود، يونانيان قديم ابتدا قربانيان را به افروديت (88) و سپس به آپولن (89) و هر يك از خدايان سيئه تقديم مى داشتند. ما هم امروزه به رغم كنار زدن سايه ى خدايان و اساطيرى كه در عين حال در درون ما وجود دارند، همين كار را انجام مى دهيم. اين خدايان تابع سرنوشت هستند، نه تابع علم. آنچه از اين قرار بر عهده ى ما گذاشته مى شود، شناخت مفهوم الوهيت در يك جامعه ى خاص يا استنباط اين يا آن جامعه از اين مفهوم است. اين است حدود بحثى كه يك استاد نبايد در حين درس از آن تجاوز نمايد. (90)

بنابراين، اثرى كه حاكميت علم در معناى اثباتى آن، در چگونگى ارتباط علم و سياست مى گذارد، اثرى يك جانبه است؛ يعنى، علم در معناى اثباتى آن، دست خود را از حوزه ى سياست كوتاه مى كند و اين مسئله نه تنها ارتباط سياست با علم را قطع نمى كند، بلكه بر حاكميت سياست نسبت به علم مى افزايد.

حضور خرد در حوزه ى تفسير و شناخت حقايق آسمانى، حاكميت بلا منازع خداوندان و ارباب متفرق را كه با صحنه آرايى شيطان به درگيرى و نزاع بى انجام، مى انجامد، با حاكميت خداوند واحد قهار به سامان مى آورد و آدمى با رهبرى برهان، شيطان را به بند مى كشاند.

يوسف آن گاه كه سر سپردگان خداوندگاران، او را به بند كشيدند، در پاسخ به سؤالى كه پرسش هميشه ى تاريخ است، بى تاءمل برهان پروردگار خود را مى يابد: ء اءرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار؛ آيا خداوندان متفرق بهترند بهترند يا پروردگار واحد قهار؟ (91) جواب همان است كه در روز ظهور حق؛ يعنى در قيامت به اين سؤال داده مى شود: لمن الملك اليوم؛ اينك پادشاهى از چه كسى است؟ و پاسخ اين است : لله الواحد القهار؛ پادشاهى از خداوند واحد قهار است. (92)

علم وقتى كه در اسارت ديدگاه هاى حس گرايانه، هويت عقلى و الهى خود را از دست مى دهد، پرسش فوق و پاسخ آن را كه در حوزه ى مسائل اخلاقى و متافيزيكى قرار دارد، از محدوده ى دريافت و ادراك خود خارج مى بيند و در نتيجه، آن را بى معنا و مهمل مى خواند. انسانى كه از اين افق به عالم و آدم مى نگرد، در برابر پرسشى كه يوسف از او مى كند، پاسخى نمى يابد و فقدان پاسخ، در عمل، انسان را از ولايت الهى و نورى كه در امتداد آن است، محروم مى سازد.

انسانى كه نمى تواند در برابر پرسش يوسف به شناختى يقينى دست يابد، رفتار دينى او به شرحى كه گذشت به صورت عادتى روزانه در مى آيد و زندگى كسى كه به عادت، روزگار مى گذراند، قربانى طاغوت و خداوندگاران متفرقى خواهد شد كه در ستيز با يكديگر نه بر اساس علم بر اساس قدرتى كه از راه نزاع به دست مى آورند، سهم خود از قربانى مى ربايند.

ماكس وبر وضعيت تاءسف بار فوق را بى آن كه راهى براى گريز از آن بتواند ارائه دهد، در عبارتى گويا به هنگام تحليل رابطه ى دانشمند و سياست مدار به اين صورت بيان مى كند:

خرد گرايى شكوهمند، در پشت رفتارهاى آگاه اخلاقى زندگى كه از تمامى پيامبرى هاى مذهبى ساطع مى شود، قرار دارد و توحيد را كه ما بدان نيازمنديم به جاى چند خدايى نشانده است. ولى همين كه اين خردگرايى در چنگ واقعيت هاى درونى و برونى گير كرد، خود را مجبور مى بيند كه به آن نوع از سازش كارى تن در دهد كه تاريخ مسيحيت، آن را به خوبى به ما مى آموزد. ولى امروزه مذهب به صورت عادتى روزانه در آمده است. [ لذا ] خدايان بى شمار عهد باستان از قبرهاى خود خارج شده، به شكل نيروهاى غير شخصى، سعى دارند قدرت خويش را در زندگى ما احيا كنند و در همان حال نبرد دائمى خود را از سرگيرند؛ آلام روحى انسان معاصر نيز كه چهره ى سنگين خود را مخصوصا به نسل جوان نشان داده است، ناشى از همين مسئله است. چگونه مى توان خود را از چنگال مسائل روزمره رها ساخت؟ تمام جست و جوهايى كه در پى يافتن تجربيات شهودى صورت مى گيرد، نيز ريشه در همين ضعف دارد؛ زيرا عدم پذيرش ‍ سرنوشت سخت زمانه و عدم شهامت در رويارويى با واقعيت ها، خود ضعف بزرگى محسوب مى شود. اين سرنوشت تمدن ما است. (93)

آن دسته از واقعيات درونى و برونى كه دست خرد و علم را از حوزه ى مسائل متافيزيكى و ارزش هاى اخلاقى و سياسى ناشى از آن كوتاه كرده اند، همان امورى هستند كه بندها را نيز از دست و پاى شياطين و اربابان و خداوندگاران متعدد گشوده اند و اين شياطين در حالى كه رهايى خود را در قالب تئورى جدايى علم از سياست جشن مى گيرند، به سوى حاكميت بر علمى كه اينك از قيود آن رهايى يافته اند، گام بر مى دارند؛ زيرا سياست هاى حاكم كه تابع گرايش هاى سياسى حاكمان مى باشند، بدون آن كه خود را در معرض نقدهاى علمى ببينند، علاوه بر آن كه مدل ها و الگوهاى مناسب با خود را بر حوزه هاى مختلف علمى تحميل مى كند، زمينه ى توسعه و بسط علومى را كه با مقتضيات سياسى آن ها هم آهنگ است، فراهم مى آورند و يا از توسعه ى انديشه هاى مضر و يا بى فايده پيش گيرى مى كنند.

سياست مداران بودجه هاى لازم را براى رشته هاى مورد نياز خود تأمین كرده و دانشگاه هاى مختلف را نيز با ظرفيت هاى گوناگون تأسیس كرده اند. علم هر چه بيش تر سياسى مى شود؛ يعنى، موضوع آن بيش تر به رفتار اجتماعى و سياسى انسان مربوط گردد، نقش ابزارى آن براى سياست مداران و در نتيجه حساسيت و كنترل سياست نسبت به آن بيش تر مى گردد.

برخى از جامعه شناسان سده ى حاضر با توجه به همين مسئله است كه در حسرت جامعه شناسى سده ى نوزدهم كه تحت تأثیر رسوبات عقل گرايى پيشين، داعيه ى دخالت در سياست را داشت، بدون آن كه راهى را براى بازگشت بشناسند، به نقش فعلى خود كه تنظيم انبوه اطلاعات آمارى جهت بهره بردارى هاى سياسى و اقتصادى گرايش هاى مسلط بر غرب است، اعتراض مى كنند؛ ولى اين اعتراض و نقد به دليل اين كه ناظر به اصل هويت دانش و تفكر غربى نيست، در محدوده ى ترسيم اسارت غم بار علم و عالم و اعتراض به سركوب گرايش هاى فردى عالمان، بدون آن كه توان ارائه ى راهى را داشته باشد، باقى مى ماند.

حاصل آن كه براى علم و سياست، گرچه جدايى، فرض سومى است كه در كنار دو فرض ديگر، يعنى حاكميت علم بر سياست، يا سياست بر علم، قابل تصور است؛ ولى در عمل تنها دو فرض اخير تحقق مى پذيرد؛ به اين معنا كه علم هرگاه در حوزه ى مسائل متافيزيك و گزاره هاى ارزشى حضور به هم مى رساند، نسبت به سياست حاكميت پيدا مى كند و درباره ى رفتارهاى اجتماعى و سياسى افراد، به داورى مى پردازد. ولى علم چون به تنگناهاى نگاه حس گرايانه سقوط مى كند و از قضاوت و داورى درباره ى مسائل سياسى دست مى كشد، سياست به مقتضاى طبيعت خود، به سرعت داورى در مورد علم را بدون آن كه به هيچ ضابطه ى علمى تن در دهد، عهده دار مى شود.

زبونى و ناتوانى علم، آن گاه كه در چنگال سياست به اسارت كشيده مى شود، از ناحيه ى اقتدارى نيست كه سياست نسبت به او پيدا مى كند، بلكه از ناحيه ى ضعف و ذلتى است كه در حقيقت علم پيدا مى شود. علم وقتى كه از حقيقت دور شود و از يقين باز ماند، با سقوط در ورطه ى شكاكيت و سفسطه ى پيچيده، يا آشكار، ناگزير در اسارت قدرت هاى سياسى به صورت ابزارى كار آمد به بردگى برده مى شود.

### 3-4- جدايى دين از سياست

رابطه ى دين و سياست، جدا از نحوه ى رابطه ميان دانش و ارزش، علم و دين، يا علم و سياست نيست؛ يعنى نحوه ى ارتباطى كه بين آن هاست، در چگونگى پيوند دين و سياست نيز تأثیر گذار است.

هرگاه دين از هويتى علمى برخوردار باشد و گزاره هاى دينى، اعتبار معرفتى و جهان شناختى داشته باشند مطابق با آنچه كه در بخش هاى پيشين گذشت دين از موقعيتى برتر نسبت به سياست برخوردار مى گردد و از ناحيه ى خود به سياست اعتبار و ارزش مى بخشد.

حاكميت دين بر سياست كه حاصل نگاه دينى انسان به عالم و آدم است، در گذشته ى تاريخ، چنان پيوسته و برقرار بود كه استبدادهاى فردى نيز در لباس دين، حاكميت سياسى خود را توجيه مى كردند. خاقان چين، امپراطور ژاپن، خود را از فرزندان آسمان و نزديكان خداوند مى دانستند، يا كسرا، آن چنان كه آثار آن در طاق بستان نمايان است، فردى ايزدى را به وساطت مغ از اهورا مزدا دريافت مى داشت و قيصر، ديهيم شاهى را از كليسا مى گرفت.

نسيان و انكار مبداء و يا مبادى اى كه محيط بر انسان مى باشد و آدمى در ربط و پيوند اشراقى با آن، حقيقت خود و يا عالم را باز مى شناسد و نگاه استقلالى به انسان و جهان كه ملازم با اين نسيان است، مدار سياست را بر محور آدميت و گرايش ها و خواسته هاى نفسانى آدم پى مى نهد.

تبيين عقلانى حقيقت انسان و جهان و توجيه عقلانى دين، نوعى سياست عقلى را كه از هويتى روشنفكرانه برخوردار و فاقد اسرار معنوى و الهى است، به نام دين بر انسان تحميل مى كند؛ ولى از آن جا كه حيات عقلى با قطع پيوند خود از مدارج برتر معرفت، مرده و بى روح است، اين سطح از سياست مانند: سياست مستبدانى كه براى تداوم خود از توجيه دينى بهره مى جستند، به سرعت راه زوال و نيستى را مى پيمايد.

حاكميت حس گرايى، همه ى ايدئولوژى هاى عقلانى؛ از جمله آن ها كه پوشش دينى به خود مى گيرند و در قالب ايدئولوژى هاى دينى عرضه مى شوند، به سرنوشت سنت هاى دينى مبتلا مى سازد؛ يعنى، همان گونه كه سنت هاى دينى با حاكميت عقل گرايى غربى از دسترس ادراك و دريافت بشر خارج مى شوند، با حاكميت حس گرايى، ايدئولوژى هايى كه در چهره دينى، يا غير دينى به صحنه ى سياست وارد مى شوند، مجال بروز را از دست مى دهند و به اين ترتيب رفتارهاى سياسى، به گرايش ها و احساساتى كه از تبيين عقلى بى بهره اند، ارجاع داده مى شوند.

استناد رفتار سياسى افراد و گروه هاى اجتماعى به گرايش ها و احساسات آن ها، رفتار را اعم از آن كه قالب و پيشينه ى دينى داشته و يا بدون توجيه و تفسير دينى باشد صرفا چهره انسانى مى بخشد و با اين همه، زمينه ى داورى در مورد صحت و سقم آن را از بين مى برد. به اين سان تفرعن و اباحيتى كه بر محور آن شكل مى گيرد، در عريان ترين چهره، ظاهر و آشكار مى شود. بنابراين، حس گرايى به حاكميت توحيد خاتمه مى دهد و به تعبيرى كه استوارت ميل دارد، وقتى كار با تجربه ى محض شروع مى شود، به چند خدايى مى انجامد. (94) و هم زمان، نقاب الوهيت را از چهره ى خداوندگاران متعدد و ارباب هاى متفرق بر مى گيرد و آن ها كه چيزى جز شياطين متعدد نيستند، با از دست دادن جايگاه آسمانى خود، صورتى انسانى پيدا مى كنند. شياطينى كه تا ديروز به نام خداوندان و ارباب انواع، از فراز كوه هاى آلپ و يا بيستون، سياست شهرهاى مختلف را رقم مى زدند و جنگ و صلح و يا هم زيستى مسالمت آميز آن ها را رهبرى و هدايت مى كردند؛ اين بار در درون كاخ ‌ها و قصرهاى صاحبان قدرت به اسم انسان و به نام بتى كه در ميدان بزرگ شهر قد برافراشته است، بر همه چيز حكم مى رانند. اگر چه خداوندان اساطيرى، پس از حاكميت حس گرايى، از مقبره هاى پيشين خود سر بر مى آورند و بدون آن كه پرواى پروردگار واحد قهار را داشته باشند، يكه تاز صحنه ى سياست مى گردند، اما سياست آن هادر اين مقطع رنگ دينى و آسمانى نداردو به دنبال توجيه دينى خود نيز نيستند.

حاكميت حس گرايى و بينش صرفا تجربى، نه تنها راه را بر آسمان مى بندد و روح را از سنت مى گيرد، بلكه تعقل و ايدئولوژى و عقايد عقلى را نيز از اريكه ى قدرت به زير مى كشد. حاصل اين قهرمانى، اقتدار آشكار بزرگ ترين دشمن حقيقى انسان؛ يعنى، حاكميت همان بتى است كه مادر همه ى بت هاى تاريخى است. آن بت، نفس بشر است كه اينك به استقلال و جدا از فطرت و آفرينش الهى او كه عين پيوند و ربط به خداوند احد است؛ منشاء تمام حقوق شمرده مى شود. بشر زمانى كه جدا از معناى الهى و يا حقيقت عقلانى خود، در مسند حاكميت، منشاء تمام حقوق شمرده مى شود. بشر زمانى كه جدا از معناى الهى و يا حقيقت عقلانى خود، در مسند حاكميت، منشاء حق مى شود، قالبى تهى است كه هيچ حرفى براى گفتن ندارد؛ زيرا دست او از همه ى موازين و حقايقى كه از ثبات برخوردارند، خالى است و در همين هنگام است كه اين قالب تهى، بدون هيچ مانعى جولانگاه شياطين متعددى مى شود كه در تزاحم با يكديگر به تسخير گرايش ها و تقسيم احساسات آشفته و درهم او مى پردازند. بنابراين حاكميت اين بت، در حقيقت، چيزى جز حاكميت تام و بلا منازع شيطان نيست. نمود سياسى اين حاكميت، در قالب ليبراليسم به معناى اباحيت كه به آزادى نيز ترجمه مى شود در حقيقت يك آيين و ايدئولوژى است كه در قساوت با اديان و سنت هاى دينى و در رويارويى با ايدئولوژى هاى بشرى، گوى سبقت را از همه ى رقيبان ربوده است. شگفت آن كه اين قساوت بى نظير در اوج حاكميت خود شيرين ترين لبخندها را بر لب داشته و ملايم ترين عبارات را به كار گرفته است. و دليل قساوت او اين است كه او در اين نزاع، براى رقيب حق حضور در صحنه را قائل نيست و به او اجازه ى دفاع از خود را نيز نمى دهد.

زمانى كه الاهه ها و خداوندگاران متفرق و ايدئولوژى هاى متعدد، در صحنه ى سياست بر اريكه ى قدرت مى نشستند، تمام هم و تلاش خود را صرف ستيز با رقيبانى مى كردند كه در گفت و گو و درگيرى با آن ها فرصت دفاع و پيكار مى يافتند و در پايان هر پيكار، هرگاه شيطانى پيروز مى شد، دست خود را با خون رقيبان رنگين مى ساخت؛ ولى ليبراليسم زمانى در صحنه ظاهر مى شود كه همه ى خداوندان را مرده و همه ى ايدئولوژى ها را از اعتبار ساقط شده مى پندارد. سلاح برنده و قاطع ليبراليسم و اباحيت، حس گرايى است و با استفاده از اين سلاح، بدون آن كه دغدغه ى شنيدن برهان هاى رقيبان و يا حوصله ى فهم آن ها را داشته باشد، همه ى دريافت هاى دينى و گزاره هاى عقلى را بى معنا و تلاش براى نفى و رد آن ها را نيز مهمل مى داند.

لبخند الاهه ى اباحيت و گفتار آرام پرستندگان آن، به اين دليل است كه براى اديان و ايدئولوژى ها، هيچ حق حياتى قائل نيستند، تا اينك كه بر اجساد آن ها گام گذاشته، در خون آن ها غوطه مى خورند، احساس جنايت نموده، يا آن كه گرفتار شرم و حيا شوند.

حيات سياسى، تنها حق كسى است كه براى بشرى كه بريده ى از همه ى معانى، و منشاء همه ى امور پنداشته مى شود، حقى قائل باشد. كسانى كه به سنت الهى معتقد بوده و به حوزه اى قدسى تعلق داشته باشند، وحشيانى هستند كه استعمال هر نوع سياستى نسبت به آن ها به شرط آن كه در جهت تأمین اباحيت و حذف يقين از حوزه ى باور و يا لااقل رفتار و كنش هاى اجتماعى افراد باشد جايز و بلكه پسنديده است.

جان استوارت ميل در رساله ى درباره ى آزادى، محدود كردن مباحات را تنها در صورتى معقول مى داند كه به حقيقت ثابت كنند كه جامعه، مأموريتى از جانب خدا دارد؛ (95)

هم چنين وى با انكار اين كه حكمى از احكام اجتماعى و يا اخلاقى، از منشاء الهى و مذهبى سرچشمه گرفته باشد، تصريح مى كند: آن رسميت جزئى هم كه اصول اخلاقى عصر جديد، براى مسئله ى تعهدات نسبت به خلق قائل مى شود، سرچشمه اش را بايد در مبانى اخلاقى يونان و روم و نه در اخلاقيات مسيحى جست و جو كرد. هم چنان كه آن قسمت از دستورهاى اخلاقى بشر كه مربوط به زندگى خصوصى اوست، هر آن چيزى كه به نفع علو همت، بلند فكرى، حيثيت شخصى، حتى شرافت و آبرو گفته مى شود، از بخشى از آموزش و پرورش ما كه مطلقا انسانى است و نه مذهبى، سرچشمه گرفته است. و در مورد حق حاكميت مطلق افراد، نسبت به خود و آنچه مى پسندند و انحصار استفاده ى از اين حق، خطاب به كسانى كه به اين اصل باور داشته و به تعبير او به اين درجه از رشد عقلانى رسيده اند، مى گويد: هر فرد انسانى نسبت به خودش، نسبت به فكر و پيكرش، حق حاكميت مطلق دارد. (96)

شايد هيچ لازم به گفتن نباشد كه مفهوم اصل فوق، تنها شامل حال آن دسته از موجودات بشرى است كه به درجه ى رشد عقلانى رسيده اند و ما از وضع كودكان يا جوانانى كه هنوز به سن قانونى نرسيده اند كه حد نصاب آن را براى دخترها و پسرها قانون تعيين مى كند بحثى به ميان نمى آوريم. در مورد كسانى كه وضع آن ها اقتضا دارد كه تحت مراقبت ديگران قرار گيرند، چاره اى جز اين نيست كه آن ها را هم در مقابل اعمال خودشان و هم در برابر آسيب هاى خارجى، حمايت كرد. به همين دليل مى توان وضع آن دسته از جوامع عقب مانده را كه در آن نژاد اصلى هنوز به درجه ى كافى از رشد عقلانى نرسيده است، از دايره ى بحث خارج كرد.

اشكالات بدوى در راه ترقى ارادى بشر، آن چنان بزرگ است كه به ندرت مى توان وسيله ى چيره شدن بر آن ها را، طبق قانون يا قاعده ى ثابتى انتخاب كرد و هر فرمانروايى كه مصمم به ترقى دادن جامعه ى خود باشد، مجاز است هر وسيله اى را براى انجام هدف هاى خود كه، جز بدان وسيله تحقق پذير نيست، به كار گيرد.

براى اداره كردن اقوام وحشى، حكومت ديكتاتورى، يكى از روش هاى مشروع و عادلانه است؛ به شرط آن كه هدف نهايى آن پيشرفت مردم باشد و وسائلى كه به كار برده مى شود، به علت تأثیر عملى كه در رسيدن به آماج اصلى مى بخشد، توجيه گردد.

آزادى را به عنوان يك اصل حياتى، هرگز نمى توان به اوضاعى اطلاق كرد كه در آن مردم به حدى از قافله ى تمدن دور هستند كه نمى توانند به كمك مباحثات آزاد و علاقه ترقى كنند. براى چنين مردمى تا زمانى كه به آن درجه از كفايت كه حاكم بر سرنوشت خود باشند، نرسيده اند، هيچ راه فرجى جز اطاعت تلويحى از فرمانروايانى؛ چون اكبر (97) و شارلمانى (98) نيست؛ آن هم فرض اين كه بتوانند كسانى همانند آن ها را براى فرمانروايى پيدا كنند؛ اما به محض اين كه ظرفيت افراد بشر به جايى رسيد كه بتوانند شخصا در راه ترقى قدم بردارند، آن وقت مجبور كردن آن ها به انتخاب راه يا سرنوشتى كه مورد پسندشان نيست؛ ديگر قابل توجيه نيست. (99)

همان گونه كه ملاحظه مى شود، آزادى افراد براى انتخاب آنچه مورد پسندشان هست، حتى در مسائل فردى، در صورتى محترم شمرده مى شود كه افراد حاكميت را خاص خود بدانند. اگر گزينش افراد مبتنى بر اين باور و اعتقاد باشد كه سلوك و شيوه ى زيست فردى و اجتماعى براى وصول به سعادت در قالب سنت و قانونى الهى سازمان مى يابد و نيز اگر اشخاص ‍ هويت انسانى و در نتيجه آزادى حقيقى خود را در پناه تحصيل ابعاد ملكوتى و وصول به حيات ابدى و بلكه ازلى جست و جو كنند؛ در اين صورت، مانند خردسالان و يا آدم هاى وحشى از حق انتخاب محروم مى باشند.

حق گزينش در زندگى فردى و برخوردارى از نظام پارلمانى و دموكراتيك خاص كسانى است كه پس از نگاه استقلالى به انسان، حق حاكميت را به خود اختصاص دهند؛ اين مذهب گرچه چهره ى آسمانى و يا پوشش الهى ندارد؛ ولى پس از انكار علمى و يا لااقل انكار عملى همه اديان و مذاهبى كه به راست و يا دروغ نشان از آسمان دارند، قابل تحقق است؛ اين مسئله نشان مى دهد كه اگر حق حاكميت از اديان گرفته شود و به انسان صرف نظر از دينى كه در متن آفرينش و حقيقت اوست : فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها (100) سپرده شود، سياستى كه از اين طريق به دست مى آيد، گر چه جداى از ديانت بوده و فاقد هويت دينى است؛ ولى اين مقدار تمام حقيقت آن نيست؛ زيرا اين سياست ناگزير حاكم بر ديانت نيز خواهد بود.

حاكميتى كه به قتل ديانت كمر بسته است و به چيزى كم تر از اسارت آن رضايت نمى دهد، در آن تنها مردمى حق راءى دارند كه به سنت هاى دينى معتقد نباشند. از ديدگاه اين سياست؛ هر چه به نام سنت و مانند آن رنگ ثبات و يا تقدس داشته باشد، شيوه اى است كه جهت تأمین منافع گروهى خاص از افراد و يا ارضاى احساسات ناشى از جامعه اى قبيله اى كه جامعه ى بسته است و يا امورى ديگر از اين قبيل شكل گرفته است و اين شيوه با اين كه از اعتبارى اجتماعى فراتر از اعتبار افرادى كه خواهان آن مى باشند، برخوردار نيست، به نام سنت و دين قصد دوام و در نتيجه تحميل خود بر ديگران را دارد؛ پس تداوم آنچه سنت ناميده مى شود، چيزى جز تداوم شيوه اى از زندگى كه بر محور منافع گروهى خاص شكل گرفته است، نمى باشد. به همين دليل هرگاه انسان هايى براى برخى از شيوه هاى زيستى اعتبار و ارزشى الهى قائل باشند، به بلوغ انسانى خود نرسيده و ناخود آگاه به اسارت خواسته هاى گروهى از هم نوعان خود تن در داده اند. البته انسان هايى كه اين گونه از انسانيت به دور مانده اند، نيازمند هدايت ديگرانى هستند كه به آن ها به هر شيوه اى كه مى توانند اين عقيده را بباورانند كه فراتر از خواست انسان جايگاهى نيست. (حتى اگر اين را به اجبار و زور انجام دهند.)

ميل با استدلالى نظير استدلال فوق، ديكتاتورى و استبداد استعمارى سده ى نوزدهم را كه مخرب ترين استبدادهاى تاريخ بشرى در زمينه هاى مختلف فرهنگى و اقتصادى است، توجيه مى كند و برخى ديگر از پيروان او بر همين مبنا، استفاده از خشونت را براى استقرار سياست جامعه اى كه آن را باز مى خوانند تجويز مى كنند. (101) در صحنه ى عمل نيز رئيس جمهور امريكا با الهام از همين ديدگاه، مردم الجزاير را پس از آن كه با راءى اكثريت، خواسته ى دينى خود را ابراز مى دارند، شايسته ى يك نظام دموكراتيك نمى داند و حمايت از استبداد و ديكتاتورى كودتا را با عبارت دموكراسى كنترل شده) توجيه مى كند.

مشكل مردم الجزاير اين است كه بازگشت به اسلام را به عنوان بازگشت به دين آسمانى و بازگشت به حقيقت الهى انسان مى بينند. اگر آن ها بازگشت به اسلام را بازگشت به خويشتن انسانى و نه الهى خود بدانند براى احكام و مقررات دينى چهره اى انسانى قائل شده اند و دينى كه صرفا چهره ى انسانى داشته باشد به اذن آدميت و انسانيت مى تواند در عرصه ى سياست نيز ظهور داشته باشد. البته دينى كه به فرمان و اذن اين الاهه از حق حيات برخوردار مى شود، دينى نيست كه حق و يا باطل، به ذات آن مربوط باشد؛ بلكه دينى است كه حق بودن را به عنايت و نظر سياسى انسان ها به دست آورده است و با اجماعى خلاف، از آن محروم مى ماند. اين دين، مسير آفرينشى نيست كه به انسان معنا مى بخشايد، بلكه آفريده اى است كه از انسان معنا مى گيرد. و نمى تواند به محكوميت و بطلان سياست هاى مخالفى حكم كند كه از ناحيه ى همان الاهه به قدرت مى رسند.

نتيجه اين كه، دين اگر هويت معرفتى خود را از دست دهد و با جدايى از دانش از داورى درباره ى سياست و حاكميت و اقتدار سياسى باز ماند، كار آن به جدايى از سياست ختم نمى شود، بلكه در همه حال در معرض نگاه و داورى سياست قرار مى گيرد و سياست كه اين بار چهره اى لاييك و صرفا انسانى پيدا مى كند، جايگاه جولان شياطين متعددى مى شود كه تا ديروز؛ يعنى تا هنگام اعتبار اجتماعى دين، لباس خداوندگارى پوشيده و در قالب ارباب هاى متفرق ظاهر شده اند و اينك به دين و هر آنچه حقيقتى قدسى و الهى دارد تنها پس از قبض روح و اخذ حقيقت آسمانى آن، اجازه ى زيست جمعى مى دهد. در صورتى كه انسان دين دار به اين ذلت تن ندهد، چاره اى جز اسارت ندارد. با اين همه، سياستى كه در موضع حاكميت است، نسبت به دين مرده اى كه در ظاهرى انسانى اجازه ى زيست يافته است، هرگز بى تفاوت نيست و به آن عنوان يك رقيب و يا همكار رسمى مى نگرد؛ به اين معنا كه هرگاه آموزه هاى آن را هماهنگ با اهداف سياسى خود ببيند به حمايت از آن بر مى خيزد و از آن استفاده مى كند و هرگاه آموزه هاى آن را در جهت اهداف خود ببيند به كنترل آن اقدام مى كند.

شاهد گوياى اين ادعا، عملكرد سياست لاييك غرب در هنگام هجوم، به كشورهاى غير غربى است؛ زيرا اين سياست با آن كه بيش از دو سده با پيشينه ى دينى خود ستيز كرده بود، در هنگام بسط و توسعه بر جايى از جهان سوم گام نگذاشت، مگر آن كه ميسونرها و گروه هاى مذهبى را در پيش گسيل مى داشت.

بدون شك حضور مبلغان مسيحى ناشى از دينى بودن سياست مهاجم نيست؛ بلكه ناشى از سياسى بودن دينى است كه اينك در خدمت سياست عمل مى كرد.

سياست، دين را در مواردى كه براى آن كاربرد داشته باشد، حمايت و تقويت مى كند؛ در غير اين صورت از حمايت آن دست مى كشد؛ بنابراين دينى كه در قلمرو سياست لاييك مى تواند حضور داشته باشد دين مرده حتى وقتى كه ناظر به مسائل صرفا فردى و شخصى باشد، ناگزير در قلمرو سياست؛ حاكم جايگاه خود را پيدا مى كند.

جايگاه رفتار دينى مردم از ديدگاه سياست، مانند جايگاه ورزش و بازى دانش آموزان از ديدگاه مدير دبستان است. در ساعت ورزش دانش آموزان با فراغت از درس به بازى مورد علاقه ى خود مى پردازند؛ ولى مدير مدرسه در هنگام تنظيم برنامه ى درس، ساعت ورزش را در قالب يك بازى انتخاب نمى كند. او در متن مديريت خود به ساعت ورزش، همانند ساعات ديگر دروس مى نگرد و مى كوشد تا با تنظيم مناسب، حداكثر استفاده را از آن براى به دست آوردن نشاط لازم در برنامه هاى درسى ببرد. مديران سياسى نيز با نظرى سياسى به رفتار و عقايد دينى مردم مى نگرند؛ آن ها در قالب هدف هاى سياسى خود زمان و مكان مناسبى را براى رفتار دينى انتخاب مى كنند. انسان دين باور در چهارچوب برنامه اى كه سياست اجازه مى دهد، در قلمرو دين آمد و رفت مى كند و اگر دين؛ نه به عنوان سنتى الهى، بلكه به عنوان خواستى انسانى، تاب برنامه ى سياسى حاكم را نياورد، سياست حاكم به عنوان يك رقيب به آن نگاه كرده و در عرصه ى رقابت، با بسيج امكانات خود در جهت كنترل آن اقدام مى كند. بدترين حالت ممكن وقتى است كه فرد مؤمن، رفتار دينى خود را به عنوان يك سنت ثابت و مقدس ‍ انجام دهد؛ زيرا كسى كه به سنت عمل مى كند از صحنه بازى و از قلمرو اصول حاكم بر سياست موجود خارج شده است. چنين شخصى اگر چه امروز به مسئله اى فردى؛ نظير حجاب كه از ضروريات و اوليات دينى اوست؛ مى پردازد ولى اين عمل نشان از تولد نوعى ديگر از زيست دارد. زندگى و حياتى كه سياست موجود، آن را نه رقيب و هماوردى رسمى، بلكه دشمنى غير قابل تحمل مى داند.

دختر مسلمان وقتى پوشش شخصى خود را در جامعه اى كه برهنگى رسم مقبول آن است، حفظ مى كند، نشان مى دهد كه با دين خود زندگى مى كند و دين اگر از زاويه ى ذهن و كنج كتاب و محدوده ى كلاس و درس به صحنه ى زندگى گام بگذارد، فرهنگ و تمدنى را به دنبال مى آورد كه سياست سكولار و لاييك را تاب آن نيست. رفتار سازمان هاى رسمى و دولتى فرانسه با پوشش و حجاب دختران مسلمان كه به محروميت آنان از حضور در كلاس هاى درس منجر شد، نمونه اى گويا از وحشت غرب از حضور ايمان در عرصه ى زندگى افراد است. عملكرد دولت فرانسه در اين مسئله براى كشورى كه خود را بنيانگذار جدايى سياست از دين مى داند. ارزان تمام نمى شود و پرداخت اين قيمت، حاكى از شدت وحشت و مقدار عنادى است كه اين سياست به ظاهر جداى از ديانت، در باطن خود نسبت به دين دارد.

### خلاصه

با حاكميت حس گرايى، ديدگاه هاى فرهنگى ديگرى ظاهر شدند كه در تكوين تمدن و سياست غرب اثرى مهم بر جاى گذاردند؛ از آن جمله جدايى دانش از ارزش و علم از از اخلاق است.

از ديدگاه حس گرايان علم ناگزير به گزاره هاى آزمون پذير، محدود مى شود و قدرت داورى درباره ى قضاياى ارزشى را از دست مى دهد. از اين ديدگاه قضاياى ارزشى تنها به تناسب احساسات و گرايش هاى مختلف افراد، اعتبار مى شوند.

برخى از گزاره هاى دينى درباره ى هستى هاى نامحسوس و متا فيزيكى هستند و بعضى درباره ى هستى هاى محسوس و برخى ديگر در قالب بايدها و نبايدها مى باشند.

علم در چهره ى تجربى و آزمون پذير خود از دو دسته گزاره هاى ارزشى و متافيزيكى دست شست و متكلمان مسيحى كوشيدند تا با چشم پوشى از جهت علمى گزاره هايى كه درباره ى هست هاى محسوس در دين ابراز شده است، دو قلمرو جدايى را براى علم و دين تصوير نمايند.

جدايى دين از علم، با سلب و حذف پايگاه معرفتى دين؛ در نخستين گام به سلب يقين از دين مى پردازد و هم زمان با آن، دست انسان را از عمل به سنت هاى دينى كوتاه مى كند.

تئورى جدايى دانش از ارزش و علم از دين، به حذف بعد ثابت و الهى دين و سنت هاى دينى اكتفا نمى كند؛ بلكه اين تئورى در حكم مقدمه اى براى روى آوردن مجدد علم به دين جهت تشريح لاشه ى مرده آن است.

دين در اصل و حقيقت خود از هويتى علمى برخوردار است و نسبت به قضايايى كه در محدوده ى نگاه حس گرايان علم پنداشته مى شود، بى نظر نيست.

براى علم و سياست گر چه جدايى فرض سومى است كه در كنار دو فرض ‍ ديگر يعنى حاكميت علم بر سياست يا سياست بر علم قابل تصور است؛ ولى در عمل تنها دو فرض اخير تحقق مى پذيرد؛ به اين معنا كه علم هرگاه در حوزه ى مسائل متافيزيك و گزاره هاى ارزشى حضور به هم رساند، نسبت به سياست حاكميت پيدا مى كند؛ ولى چون به تنگناهاى نگاه حس ‍ گرايانه سقوط كند و از قضاوت و داورى درباره ى مسائل سياسى دست كشد، سياست به مقتضاى طبيعت خود به سرعت داورى در مورد علم را بدون آن كه به هيچ ضابطه ى علمى تن دهد، عهده دار مى شود.

رابطه ى دين و سياست جدا از نحوه ى رابطه ميان دانش و ارزش، علم و دين يا علم و سياست نيست. هر گاه دين از هويتى علمى برخوردار باشد، از موقعيتى برتر نسبت به سياست برخوردار مى گردد.

همان گونه كه سنت هاى دينى با حاكميت عقل گرايى غربى از دسترس ‍ ادراك و دريافت بشر خارج مى شود، با حاكميت حس گرايى، ايدئولوژى هايى كه در چهره ى دينى يا غير دينى به صحنه ى سياست وارد مى شوند، مجال بروز را از دست مى دهند و به اين ترتيب رفتارهاى سياسى به گرايش ها و احساساتى كه از تبيين عقلى نيز بى بهره اند، ارجاع داده مى شوند

دين اگر هويت معرفتى خود را از دست بدهد و با جدايى از دانش، از داورى درباره ى سياست و حاكميت و اقتدار سياسى بازماند، كار آن به جدايى از سياست ختم نمى شود، بلكه در همه حال در معرض نگاه و داورى سياست قرار مى گيرد.

## 4. استعمارگر و استعمارزده

### 4-1- استعمار و امپراتورى جهانى غرب

غروب آفتاب حقيقت در افق جان آدمى و زوال اشراقات ربوبى در صحنه ى حيات اجتماعى كه به دليل دوام و گستردگى فيوضات الهى به كورى و اعراض قلب انسان بازگشت مى كند، منشاء اصلى انديشه هاى حصولى مختلفى شد كه على رغم اختلافات فراوان، در انكار، با بى توجهى به معرفت الهى هم داستانند.

از پى آمدهاى عملى اين انديشه ها و آرمان ها و شعارهاى اجتماعى و سياسى ناشى از آن ها، حاكميت گرايش هاى مسلطى بود كه براى حفظ سلطه ى سياسى و اقتصادى خود، نه تنها هيچ مرز علمى، با دينى را قبول نداشتند، بلكه مرزهاى علم و دين را نيز بر اساس نيازها و احتياجات خود تعيين مى كردند. از نگاه اين حاكمان، علم و دين هر دو كوچك تر از آن هستند كه از عهده ى قضاوت درباره ى گرايش هاى انسانى بر آيند؛ بلكه محكوم به قضاوت هاى صاحبان گرايش هاى مختلف هستند.

وقتى آسمان عظيم و نامتناهى الوهيت، از معرض نگاه دينى و عقلى انسان به دور ماند، نگاه انسان در همين دنيا كه متاعى قليل است، متاع الدنيا قليل (102) تنگ و محدود مى شود. اين ديده ى تنگ دنيابين كه فطرت الهى آدم را در اسارت دارد، نه قناعت پركند نه خاك گور. بدين ترتيب كثرت طلبى و به دنبال آن افزايش توليد و مصرف، هدف مشترك گرايش هاى مختلفى مى شود كه در نزاع و درگيرى با يكديگر به سر مى برند و به همين دليل است كه شاخص هاى توليد و مصرف، نمودارهاى اصلى توسعه و پيشرفت و نشانه هاى حقيقى بهره ورى و سعادت مى شوند.

تأمین مواد خام، نيروى كار ارزان و بازارهاى مصرف، از نيازهاى اصلى جريان مداوم توليد و مصرف انبوه است؛ چندان كه عدم موفقيت در تأمین اين امور به منزله ى وقفه در جريان توليد و مصرف و شكست از قدرت هاى رقيب است.

تكنولوژى و صنعت نيز به عنوان دو ابزار كارآمد، الزامات خود را به جاى تمامى شيوه هاى زيست بر همه ى ابعاد زندگى انسان تحميل مى كنند.

قدرت ها و سياست هاى مسلط غربى در چهار چوب اين رقابت زمينه هاى بالقوه ى جامعه ى خود را در جهت تأمین نيازهاى فوق به فعليت مى رسانند و از آن پس ناگزير به خارج از مرزهاى خود قدم مى نهند و به عبارتى مرزهاى سياسى خود را گسترش مى دهند؛ بنابراين جريان مداوم توليد و مصرف انبوه به حد و مرز جغرافيايى خاص محدود نمى شود.

سياست هاى غربى كه حيات و اقتدار آن ها با اقتصاد و تكنولوژى آميخته است، براى حفظ موقعيت خود در صحنه ى رقابت با هم قطاران، چاره اى جز تحرك و تلاش ندارند؛ زيرا رقابت مسابقه اى نيست كه آن ها اختيار حضور، يا غيبت در آن را داشته باشند و سكون، يا شكست، در ميدان رقابت مرگ و نيستى قدرت ضعيف را به دنبال مى آورد.

رقابت قدرت هاى غربى در مراحل نخستين در دايره مرزهاى حفاظت شده و حمايت از بازارهاى داخلى است، ولى در مراحل توسعه، در جست و جوى فضاهاى اقتصادى و سياسى نوينى است كه امكان تنفس را براى توليدات صنعتى و نيازهاى آن فراهم مى آورد. در اين ميدان كافى است كه يكى از طرف ها، از بازارى مناسب تر، يا موادى ارزان تر و يا از تكنيكى برتر برخوردار باشد تا آن كه دير يا زود موجودى ديگر رقيبان را تصرف كند؛ به همين دليل همه ى امكانات سياسى و نظامى هر يك از قدرت ها به صورت باز و اهرم فشار در جهت نيازهاى ياد شده به كار گرفته مى شود.

هيتلر با توجه به نيازى كه تمدن صنعتى به فضاهاى نوين داشت، در سخنرانى هاى خود به اين امر تأکید مى كرد كه آلمان به عنوان يك كشور پيشرفته ى صنعتى نيازمند به فضاهاى تنفسى جديد است؛ البته اين استدلال خاص او نبود و متفقين نيز نيازمند فضاهاى نوينى بودند كه آلمان قصد تصرف آن ها را داشت، در چنين موقعيتى طبيعى است كه كار به جنگى خونين مى انجامد. در صورتى كه طرف هاى درگير عاقلانه تر برخورد كنند و يا شرايط موجود فرصت درگيرى روياروى را ندهد، جنگ سرد و جبهه بندى ها شكل مى گيرد و در هر صورت هستى و نيستى طرف هاى درگير با پيروزى يا شكست در جنگ گرم و يا سرد رقم مى خورد.

پس فرهنگ و تمدنى كه در غرب بعد از رنسانس شكل مى گيرد در مراحل بسط و توسعه، ناگزير از محدوده ى جغرافيايى خود خارج مى شود و در جهت تشكيل امپراتورى جهانى امپرياليسم زمين را ميدان رقابت و ستيز قدرت هايى قرار مى دهد كه با پشت كردن به همه ى سنت هاى دينى و آرمان هاى آسمانى به دنبال آزادى و رفاهى زمينى مى گردند.

همزاد با صنعت و تكنولوژى نوعى نوين از زندگى تحميل مى شود كه كسى را گزيرى از آن نيست. اين شيوه ى زندگى حاصل شهود دينى و وحى آسمانى نيست، بلكه مطابق با دريافتى حصولى است كه از ناحيه ى محيطى كه به دست انسان ساخته شده است، بر او تحميل مى گردد؛ يعنى انسان اسير صنعت و تكنيكى مى گردد كه از هستى او تغذيه و رشد كرده است، و اين نمايشى از آن حقيقت عظيم است كه به تعبير قرآن در قيامت آشكار مى شود: به تعبير قرآن : كل نفس بما كسبت رهينة. الا اصحاب اليمين؛ هر نفسى كه در گرو كارى است كه خود كسب مى كند جز اصحاب يمين و انسان هاى مبارك كه در اسارت كار خود به سر نمى برند. (103)

از آن جا كه غرب شيوه ى زندگى خود را كه مبتنى بر گسترش توليد و مصرف و بهره ورى هر چه بيش تر از طبيعت است، نقطه ى اوج تمدن بشرى مى داند؛ حركت برون مرزى پيش تازان سياست و اقتصاد خود را به عنوان بخشى از تلاش هاى انسانى جهت توسعه ى صنعت و آبادانى جهان مورد احترام و تقديس قرار مى دهد و از آن با نام استعمار؛ يعنى حركتى كه در طلب آبادى مناطق دور از تمدن است، ياد مى كند.

از اين ديدگاه ممالك غير صنعتى كه داراى نظام هاى سنتى هستند، هنوز در دوران توحش به سر مى برند و به مرحله ى انسانيت و بشريت نرسيده اند و به همين دليل حق توحش براى كارگزاران غربى كه در غير عرب به فعاليت استعمارى مشغول هستند، بدون هيچ استعاره و مجازى حقى طبيعى شمرده مى شود.

### 4-2- سنت و سنگرهاى مقاومت

غرض اصلى حركت هاى استعمارى گسترش نظام سياسى و اقتصادى غرب است كه به قيمت در هم شكستن نظام هاى سنتى و هضم ساخت اجتماعى آن ها در چهار چوب نظام سلطه تمام مى شود؛ زيرا نظام هاى اقتصادى و سياسى موجود كه هر يك به مقتضاى خصوصيات فرهنگى، تاريخى و شرايط جغرافيايى بر مدارى خاص از توليد و مصرف سازمان يافته اند، براى سازگارى با مقتضيات نظام غربى نمى توانند به شكل گذشته ى خود باقى بمانند.

در هم شكستن ساخت اجتماعى كشورهاى غير غربى، با منافع تمام كسانى كه در سازمان ها و نهادهاى مختلف آن كشورها به فعاليت مشغولند و نيز با باور كسانى كه با سنت دانستن اين نهادها و رفتارهاى اجتماعى به تقدس و يا ثبات آن ها معتقد هستند، درگير خواهد شد.

انسان موجود زنده اى است كه در همه حال بر اساس آگاهى و اراده، رفتارهاى فردى و اجتماعى خود را شكل مى دهد؛ بنابراين معرفت اجتماعى او نقش محورى و اساسى نسبت به رفتار اجتماعى و در نتيجه نظام اجتماعى دارد و اختلال در سازمان اجتماعى و نقشى كه در اجتماع به عهده مى گيرد، به منزله ى اختلال در معرفت و شناخت انسان نسبت به رفتار فردى اوست.

همان گونه كه اختلال در معرفت فردى، رفتار شخصى را مختل مى سازد، اختلال در معرفت اجتماعى نيز موجب در هم ريختن رفتار اجتماعى و در نتيجه از هم پاشيدن نظام اجتماعى مى گردد؛ بر اين اساس هر اندازه بار معرفتى يك نظام قوى و مستحكم باشد، بعد رفتارى و عملى آن از قدرت و استحكام بيش ترى برخوردار خواهد بود.

بعد معرفتى كشورهاى غير غربى از دو حال خارج نيست : اين كشورها يا كشورهايى هستند كه سنت حقيقتا در آن ها زنده است؛ در اين صورت نظام اجتماعى بر اساس معرفتى شهودى و شناختى عقلى شكل مى گيرد و افراد اين جوامع مادام كه بر باور اعتقادى خود باقى باشند، به دليل تقدس و معنويتى كه براى سنت هاى اجتماعى خود مى شناسند به هر قيمتى حتى به قيمت تقديم جان خود از رفتار و سنن اجتماعى دفاع خواهند كرد؛ يا اين كه سنت در اين كشورها زنده نيست و آنچه هست قالبى از سنت و يا تقلبى از آن است؛ در نتيجه از شهود الهى و حمايت عقلى بى بهره هستند.

قالب سنت همان قشر و ظاهر عملى آن است كه على رغم پيشينه ى الهى، به دليل بى توجهى و غفلت از ابعاد معنوى به صورت عادات و رسوم قومى، قبيله اى و مانند آن در آمده است و تقلب سنت، همان بدعت هايى است كه فاقد ابعاد روحانى و معنوى بوده، ولى به نام سنت در جامعه باقى مانده و به صورت عادت هاى اجتماعى تداوم يافته است.

رفتار اجتماعى در صورتى كه شكل عادت و رسم داشته باشد، پشتوانه ى معرفتى آن همان شناخت حسى، عاطفى است كه در اثر تكرار و ممارست ايجاد مى شود و در اثر عمل مخالف هر چند كه به زور تحميل شوند از بين خواهد رفت.

هدف اصلى كشورهاى غربى در هجوم به كشورهاى غير غربى، تحول در زيست و دگرگونى در اقتصاد و سياست آن كشورها است و به دليل پيوندى كه اقتصاد و سياست آن كشورها است و به دليل پيوندى كه اقتصاد و سياست با ذهنيت و انديشه و بالاخره فرهنگ اصلى اين كشورها دارد، تغيير در آن ناگزير با تغيير در فرهنگ و معرفت اجتماعى اين كشورها همراه است؛ در غير اين صورت تغيير در ابعاد سياسى و اقتصادى تنش هاى عظيم اجتماعى را به دنبال مى آورد؛ بنابراين سنت در همه ى حالات و صور آن؛ يعنى اعم از آن كه سنت هاى دينى بوده و از معرفت شهودى و عقلى برخوردار باشند و يا اين كه بدون بهره ورى از شهود دينى و معرفت عقلى، قالب و يا تقلب سنت باشند، بايد دگرگون شوند.

حقيقت سنت هاى قالبى و يا تقلبى چيزى جز عادات و رسوم اجتماعى نيست و اصطلاح جامعه شناختى سنت (tradition) به چيزى بيش از اين مقدار نظر ندارد؛ به بيان ديگر در تعبير جامعه شناختى، سنت عبارت است از: شيوه ى مرسوم و رفتار و عملكرد در درون يك جامعه. از نگاه جامعه شناسى فرقى نيست كه آن شيوه از چه نوع معرفتى برخوردار باشد، بلكه از آن جهت كه جامعه شناسى موجود در دامن تفكر حس گرايانه شكل گرفته است، از تفكيك بين سه نوع معرفت حسى، عقلى و دينى ناتوان است و عادات و رسوم را در قالب احساسات و عواطفى كه در نهايت به شهودهاى جزئى انسانى پيوند مى خورند، توجيه و تبيين مى كند. اگر رسوم و عادات از حيات عقلى و دينى بى بهره باشند، غرب در تبديل آن ها مشكل چندانى نخواهد داشت؛ ولى اگر با معرفت دينى و عقلى قرين باشند دگرگونى و تبديل آن ها در صورتى كه غير ممكن نباشد، دشوار و سخت است. البته غرب در زمانى كه با كشورهاى غير غربى مواجه شد كه در اغلب آن ها چيزى جز قالب و يا تقلب سنت باقى نمانده بود. ياسپرس ‍ در اين باره مى گويد: اين ملت ها هنگامى كه زير پاى ماشين جنگى اروپا پايمال شدند از حيث تربيت معنوى در پايين ترين مرتبه قرار داشتند، اروپا با چين و هندوستانى شكفته و بيدار روبرو نگرديد، بلكه با ملت هايى مواجه شد كه هويت خود را از ياد برده بودند. (104)

از آن جا كه در كشورهاى غير غربى، عادات و رسوم حتى در زمانى كه از حيات عقلى و دينى بى بهره اند، از پوشش دينى قالبى و يا تقلبى برخوردار هستند، غرب نيز براى تغيير و تحول در آن ها ناگزير از پوشش دينى استفاده مى كند و به همين دليل است كه ميسيونرها و مبلغان مذهبى، با اولين كاروان هاى تجارى و نظامى و با حمايت سياست مداران و صاحبان اقتصاد غرب، راهى كشورهاى غير غربى مى شوند و اين حركت در ميان جوامعى كه بر اساس عادت ها و رسوم قومى، نظام اجتماعى خود را سازمان داده اند و يا آن كه از بار معرفتى ضعيف نسبت به سنت هاى خود برخوردار هستند و قدرت دفاع در برابر مبلغان مذهبى را ندارند، نتايج درخشانى را به بار مى آورد؛ ولى در كشورهاى اسلامى كه سنت در آن ها زنده است و يا آن كه لااقل قدرت برهان و استدلال در دفاع از از سنت ها وجود دارد، اين حركت ناكام مى ماند.

تبليغ مسيحيت به عنوان يك دين جديد، گذشته ى فرهنگى جامعه ى مورد تبليغ را به زير سؤال مى برد و بدين ترتيب زمينه را براى تحولاتى كه از اين پس به نام دين غالب انجام مى شود فراهم مى آورد؛ ولى اين برنامه در كشورهاى اسلامى نتوانست به صورت يك جريان اجتماعى اهداف مورد نظر غرب را تأمین كند، بنابراين غرب در اين كشورها با بهره گرفتن از دين موجود سياست هاى فرهنگى ديگرى را تعقيب مى كرد و آن عبارت بود از:

الف : ابداع فرقه هاى مذهبى جديد؛

ب : احياى فرقه هاى مرده و ضعيف؛

ج : تشديد اختلاف بين فرقه هاى موجود؛

غرب از هر زمينه اى براى رسيدن به هدف هاى فوق استفاده كرد، به گونه اى كه مقطعى خاص از تاريخ كشورهاى اسلامى مقطع فرقه سازى مذهبى و تشديد درگيرى هاى فرقه اى شد؛ فرقه سازى ها و اختلافات مذهبى علاوه بر اثر مستقيم سياسى و نظامى كه براى غرب از جهت هرز رفتن نيروهاى اسلامى داشت، اثر غير مستقيم فرهنگى نيز در جهت تضعيف انديشه هاى دينى باقى مى گذاشت؛ تشكيل فرقه هايى نظير، شيخيه، بابيه، وهابيت و بهائيت و يا ظهور ده ها مهدى در بخش هاى مختلف كشورهاى اسلامى و نيز حركت هاى جديد فرقه هاى مرده و بى تحركى؛ نظير اسماعيليه كه روزگارى در جامعه ى اسلامى حضور فعال داشته اند، از جمله تلاش هاى غرب است.

حركت فرهنگى استعمار در كشورهاى استعمارزده، داراى دو مقطع زمانى است و آنچه در مورد ترويج دين جديد و يا فرقه سازى در كشورهاى اسلامى گفته شد مربوط به مقطع اول آن است؛ زيرا غرب در اولين برخوردها با مردمى روبرو مى شود كه در شكل سنتى خود با باورهاى آسمانى انس دارند و اين اقوام اگر از ره آوردهاى وحى الهى برخوردار نباشند، آداب و رسوم خود را در لباس اساطير شكل مى دهند و در هم شكستن انديشه ها و باورهاى آسمانى با حركت فرهنگى جديدى كه رنگ ديانت مسيح را به خود دارد و يا از عناوين دينى موجود بهره مى گيرد، بسيار ساده تر از درهم شكستن آن ها با مكتب هاى غربى و ديدگاه هاى الحادى است كه كاملا ناآشنا با ديدگاه آن هاست.

مقطع دوم، مقطع تبليغ مكتب ها و ايدئولوژى هاى مختلف غربى و مقطع بازسازى هويت جديد تاريخى و قومى براى كشورهاى استعمارزده است؛ اين مقطع پس از حضور بالفعل غرب در كشورهاى غير غربى و در نسل دوم، يا سومى كه با غرب آشنا مى شوند حاصل مى شود.

همان گونه كه ميسيونرهاى مذهبى و عاملان داخلى در مقطع اول به فرقه سازى مشغول هستند؛ مستشرقان و هم چنين سازمان هاى مخفى ماسونى و نظام هاى آموزشى نو بنياد در مقطع دوم در خدمت هدف هاى ياد شده قرار مى گيرند.

### 4-3- غرب زدگى و مراتب آن

همراه با كوشش استعمار غرب براى در هم شكستن فرهنگ هاى غير غربى و گسترش سياست و اقتصاد مورد نظر خود، كششى نيز از سوى كشورهاى استعمارزده در جهت تأمین اهداف مذكور وجود دارد؛ اين كشش گرچه از طرف انسان استعمارزده است؛ ولى به دليل اين كه در خدمت اهداف و مطامع غرب است از سوى غرب نيز به زمينه هاى روانى و اجتماعى آن دامن زده مى شود.

حالت روانى فوق كه چهره اى اجتماعى نيز دارد، همان پديده اى است كه از آن با نام غرب زدگى ياد مى شود.

غرب زدگى از مكانيسم روانى خاصى برخوردار است كه نظير آن در زندگى فردى افراد و نيز در برخى از حيوانات مشاهده مى شود؛ گاه انسان، حيوانى درنده؛ مانند شير را مشاهده مى كند و با آن كه راه گريز در پيش دارد و يا آن كه امكان دفاع از خود را دارد؛ ولى بدون هيچ مقاومت يا فرار به سوى شير حركت مى كند و حتى به فرض اگر شير راه خود را در پيش بگيرد او نيز به دنبال آن حركت مى كند؛ به انسانى كه گرفتار اين حالت مى شود انسان مستسبع يعنى سبع زده يا وحشى زده مى گويند.

برخى از حيوانات نيز در هنگام مشاهده ى دشمن، رفتارى مشابه از خود نشان مى دهند؛ مانند بعضى از پرندگان كه به محض رويارويى با برخى از مارها به جاى گريز، جهت بلعيده شدن به كام مرگ گام مى گذارند.

در تبيين و توضيح حالت روانى فوق و مكانيسم آن سخن هاى فراوانى گفته شده است و فلاسفه ى اسلامى نيز در مباحث عليت، در هنگام ذكر اقسام علت فاعلى، با عنوان فاعل بالعنايه به بحث از اين نوع فعل پرداخته اند؛ از جمله مثال هايى كه براى فاعل بالعنايه ذكر كرده اند، تمثيل شخصى است كه در ارتفاع قرار مى گيرد و زمانى كه از فاصله ى خود با زمين آگاه مى شود، بلافاصله سقوط مى كند.

تبيين فلسفى اى كه علامه طباطبايى در اين باره، در هنگام ارجاع فاعل بالعنايه و فاعل بالجبر به فاعل بالقصد انجام مى دهد، اين است كه در همه ى اين موارد فعل بر اساس قصد و اختيار انجام مى شود؛ زيرا هر موجودى كه داراى اراده است رفتار خود را بر اساس امورى كه موافق خواسته ى اوست، انجام مى دهد و چون علم و آگاهى مقوم كار و فعل ارادى است، اراده ى هر كس در دايره ى آگاهى و علم او تحقق مى پذيرد؛ به عنوان مثال، كسى كه در هنگام حمله ى شيميايى دشمن از ماسك استفاده مى كند، در صورتى كه به نحوه ى استعمال آن علم نداشته باشد، با استفاده ى غلط از آن جان خود را از دست مى دهد.

در مواردى كه انسان پس از آگاهى به كارى كه قصد عمل به آن را دارد، نسبت به مفيد يا مضر بودن آن عمل ترديد كند، ترديد موجب تفكر و آمد و شد ذهنى او مى گردد؛ اگر نتيجه ى تفكر به مفيد بودن عمل منتهى شود، فرد به انجام آن مبادرت مى ورزد و اگر نتيجه خلاف آن باشد عمل را ترك خواهد كرد و در مواردى كه بيش از يك انديشه و تصور در ذهن آدمى نباشد و احتمال خلاف آن در خيال يا فكر ايجاد نشود، مجالى براى ترديد و تاءمل باقى نمى ماند و در نتيجه پس از تصور و آگاهى به آن، عمل از شخص صادر مى گردد؛ يعنى آن جا كه فعل بعد از تصور صادر مى شود، چيزى جز يك فعل ارادى كه بر اساس قصد و آگاهى است، واقع نشده است.

موجود مختار و مريد، بدون اراده و آگاهى كارى را انجام نمى دهد و در مواردى نيز كه به اضطرار و اكراه كارى را انجام مى دهد، پس از سنجش على رغم تعلقى كه به طرف هاى مختلف دارد، آن را كه بهتر مى داند به اراده ى خود انجام مى دهد؛ مانند كسى كه در شرايط احتمال سقوط ديوار، حركت خود را از كنار ديوار بر ماندن ترجيح مى دهد و در مواردى فرد را مجبور مى دانند؛ مانند وقتى كه چند نفر فردى را بلند كرده و از محلى كه نشسته است، منتقل مى كنند، در اين حال در حقيقت كارى از آن فرد صادر نشده و فعل متعلق به اشخاصى است كه او را با اراده ى خود انتقال مى دهند و استناد فعل به فرد و مجبور دانستن او در آن فعل جز با تسامح و مجاز نيست.

علامه طباطبايى عمل شخصى را كه با تصور ارتفاع و سقوط از آن سقوط مى كند، يا عمل فردى را كه با مشاهده ى رفتن شير به دنبال آن مى رود، اين گونه تبيين مى كند:

فردى كه درنده اى را مى بيند و به دنبال آن مى رود، يا با تصور ارتفاع و سقوط از ايستادن باز مى ماند و تعادل خود را از دست مى دهد، وحشت سقوط و هيبت درنده چندان وجود او را تسخير مى كند كه تصورى ديگر جز سقوط و يا رفتن پى شير در ذهن و انديشه ى او باقى نمى ماند و هرگاه يك تصور و آگاهى خاص بدون انديشه ى معارض در جان آدمى جاى گرفت، عمل مطابق با آن نيز بى آن كه با ترديد و شك همراه باشد، بلافاصله از او صادر مى شود.

بيانى كه علامه طباطبايى در ارجاع فاعل بالجبر و فاعل بالعنايه به فاعل بالقصد دارد، در تبيين برخى از رفتارهاى اجتماعى نيز مناسب است و اين بيان با تحليل قرآن مجيد درباره ى نحوه ى عملكرد قوم فرعون سازگار است :

قرآن كريم رفتار متقابل فرعون و قوم او را اين گونه معرفى مى كند: استخف قومه فاطاعوه؛ فرعون طلب خفت و خوارى از قوم خود كرد پس ‍ آن ها از او اطاعت كردند. (105) طبق اين آيه، فرعون قوم خود را به زور و جبر به خدمت و اطاعت بر نمى گماشت و حتى او آن ها را خوار و ذليل نمى كرد، بلكه او تنها طلب خفت و تهى مغزى مى كرد و كسانى كه اين طلب را پاسخ مى دادند، خود فاعل خوارى و زبونى بودند؛ البته فرعون زمينه هاى فعل را فراهم مى كرد و بزرگ ترين كوشش او در اين مورد بزرگ نشان دادن خود و تحقير موسى عليه‌السلام بود. او از يك سو دستاوردهاى مادى مصر را كه دنياى آن روز به آن چشم دوخته بود، به رخ مى كشيد و تدبير خود را در جهت رشد و توسعه و در راه سعادت مى دانست و تمدن مصر را طريقه ى مثلى و تمدن بزرگ مى خواند و از ديگر سو موسى عليه‌السلام را ساحرى كذاب و انسانى فقير و خوار كه از تمدن و تكلم بى بهره است، معرفى مى كرد:

و نادى فرعون فى قومه قال يا قوم اءليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى افلا تبصرون؛ آيا پادشاهى مصر از آن من نيست و اين آبادانى را كه تحت كنترل و تدبير من است و نهرهايى را كه در قصرهاى من روان است مشاهده نمى كنيد. (106)

ام اناخير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين. فلو لا القى عليه اسورة من ذهب اوجاء معه الملائكة مقترنين؛ آيا من از او كه خوار و ذليل و فقير و مسكين است بهتر نيستم، او كه عاجز از تكلم بوده است و سخنى به روشنى نمى تواند بيان كند، اگر او راست مى گويد، چرا زينت هايى از طلا با خود ندارد و دستبندهاى زرين بر دست نمى افكند و يا آن كه چرا فرشتگان آسمان و ملائكه با او راه نمى روند. (107)

انى اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر فى الارض الفساد؛ من ترس ‍ آن دارم كه او شما را از آيين و روشى كه داريد دور بدارد و زمين را دچار فساد و تباهى كند. (108)

... قال فرعون ما اريكم الا ما ارى و ما اهديكم الا سبيل الرشاد؛ من آنچه را شرط مصلحت مى بينم با شما مى گويم و شما را جز به راه توسعه و رشد هدايت نمى كنم. (109)

قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما و يذهبا بطريقتكم المثلى؛ موسى و هارون دو ساحر بيش تر نيستند كه قصد آن دارند تا به سحر خود شما را از سرزمينى كه داريد محروم كرده و بيرون كنند و شيوه ى نمونه و تمدن برتر شما را از شما بازستانند. (110)

تمام گفته ها در جهت بزرگ نشان دادن خود و خوار كردن موسى عليه‌السلام و به راستى كه تمدن فرعونى مصر با آن همه شكوه و جلال دنيايى كه همگان را فريفته ى خود كرده است، در آن زمان به مراتب بيش تر از آنچه هم اكنون به نظر مى رسد در ديده ى تنگ دنيابينان بزرگ جلوه مى كرد و كسانى كه زرق تمدن فرعونى برق از ديدگانشان ربوده بود، ناگزير خود را خوار مى يافتند و فرعون را اطاعت مى كردند: فاستخف قومه فاطاعوه انهم كانوا قوما فاسقين. (111) فرعون از قوم خود طلب خفت و خوارى كرد و على رغم ان كه مؤمن آل فرعون آن ها را بر حذر مى داشت، دعوت فرعون را اجابت كردند و به تقاضاى او پاسخ گفتند و در حقيقت با اين عمل از آنچه كه عظمت و رشد و هدايت واقعى بود، روى گرداندند و امكانات الهى را كه در آن ها به امانت نهفته بود، از ياد بردند و بدين ترتيب با فراموش كردن هويت انسانى خود از زمره ى فاسقان گرديدند و فرعون را كه در حقيقت دشمن آن ها بود، بزرگ ديدند و با بزرگ ديدن او بى آن كه اجبارى باشد، با اختيار و اراده ى خود به اطاعت او گردن نهادند و به قتل موسى راءى دادند: و قال فرعون ذرونى اقتل موسى وليدع ربه... (112)

قرآن كريم در جاى ديگر خطر استخاف را به رسول خود گوشزد مى كند: فاصبر ان وعدالله حق و لا يستخفنك الذين لا يوقنون؛ صبر و استقامت پيشه نما كه وعده ى خداوند حق است و از استخفاف كسانى كه فاقد يقين هستند بر حذر باش. (113)

غرب نيز كه از معرفت يقينى بى بهره بوده و تمدن فرعونى خود را با نام توسعه و رشد به تماميت رسانده است، به استخفاف ملل و اقوام غير غربى مى پردازد، اين رويارويى در حالى رخ مى دهد كه غرب همه ى امكانات داخلى خود را به فعليت رسانده و اينك ناگزير تا درون خانه ى آن ها وارد شده است و در اين حال سنت حقيقى و زنده كه كه از شهودى الهى و معرفت عقلى برخوردار است، در اغلب موارد غايب بوده و چيزى جز قالب و يا تقلبى از آن باقى نمانده است.

مردمى كه از نظاره ى ملكوت آسمان و زمين و عظمت آن محروم مانده اند، دنيا و آنچه در آن است با همه ى كاستى و خردى در ديدگانشان عظيم جلوه مى كند. آن ها قبل از آن كه غرب به خانه ى وجودشان رخنه كند؛ آفتاب حقيقت را از دست داده و به زندگى دنيا دل بسته اند و به همين دليل وقتى كه غرب را در پيش چشمان خود مى بينند در قياس با آنچه كه دارند بس ‍ عظيم و باشكوه مى يابند. آن ها كه از سنت محروم و در بدعت غوطه ورند، بر سبيل عادت به رفتار خود صورتى دينى و آسمانى مى دهند و اين صورت خشك و بى روح در رويارويى با غرب كه همه ى تعلقات الهى خود را بريده و تمام زمينه ى دينى خود را خشكانيده است، به سرعت در هم مى شكند.

از آن جا كه سنت در اكثر اين كشورها زنده نيست، مظاهر مادى تمدن غرب به عنوان طريقه ى مثلى و تمدن عليا چشمان بى سو و بى فروغ آن ها را خيره كرده و گوش هاى ناتوانشان را كر كرده است و آن ها كه تنها از راه عادت، نه يقين به مبادى دينى خود پايبند هستند، بدون آن كه نيازى به ترديد و شك در گذشته ى آسمانى و الهى خود داشته باشند، يكباره همه ى آنچه را كه داشته، فراموش كرده، با شوق و كششى برتر از وصف به سوى مظاهر مادى غرب حركت مى كنند و در نتيجه به اطاعت و پيروى از آن با اراده و خواست خود و بدون درنگ و تاءمل نه به جبر گردن مى نهند.

بايد توجه داشت همان گونه كه اطاعت ارادى انسان مستسبع از شير و دنباله روى از او، هرگز آدمى را شير نمى كند؛ اطاعت و پيروى انسانى كه با مكانيسم فوق به دنبال غرب راه مى افتد، او را به غرب نمى رساند.

شير داراى باطنى حيوانى است كه در طى ساليانى چند مراتبى را از مقطع جنين تا جوانى پيموده است، تا به شكل ظاهرى خود دست يافته است. غرب نيز داراى تفكر و انديشه اى است كه پس از بالغ بر چند سده تلاش، به مظاهر سياسى و اقتصادى خود رسيده است و از اين جهت آنچه در غرب است مجموعه اى هم آهنگ با انديشه و جان انسان غربى است.

همان گونه كه انسان سبع زده جز ظاهرى ترين ابعاد وجود شير را نمى بيند، انسان غرب زده نيز جز آشكارترين ابعاد هستى غرب را كه همان سياست و اقتصاد است، مشاهده نمى كند و او كه اين ظواهر تمام وجودش را فرا مى گيرد، بدون توجه به وضعيت جسمانى و ساخت اجتماعى فعلى خود كه متناسب با انديشه هاى سنتى و رسوم و عادات قومى او شكل گرفته اند، به رفتارى ظاهرى كه همان تقليد صرف است، بسنده مى كند.

همان گونه كه فرعون و قوم او هر دو در بى ايمانى و فسق همانند هستند، انسان غرب زده نيز با غرب در قطع پيوندهاى آسمانى همسان مى باشند؛ ولى غرب در زمينه ى تاريخى خود فرصت بارورى و ظهور طبيعى خود را پيدا كرده است و انسان غرب زده كه از اين فرصت بى نصيب است، مانند كسى است كه دير آمدن خود را با زود رسيدن مى خواهد جبران كند. او بدون آن كه به طور كامل پيوندهاى خود را با سنت هاى دينى قطع كرده باشد و نظام و ساختى متناسب با سياست و اقتصاد موجود غرب ايجاد كرده باشد، مدل هاى غربى زيست و معيشت را بر زندگى فردى و اجتماعى خود تطبيق مى دهد و اين تطبيق چون جدا از زمينه ى فكرى و روانى خاص ‍ خود است، صورتى جز تقليد ندارد.

گاه آدمى فريفته ى ظاهر چيزى مى شود كه آن را با او نسبتى نيست؛ در اين صورت مشكل اصلى فريفتگى و خودباختگى و تقليدى است كه به دنبال آن مى آيد و حل اين مشكل در پرتو شناخت و آگاهى به آن است؛ ولى گاهى آدمى فريفته و مسخر ظاهر دشمن حيله گرى مى شود كه قصد هستى او را دارد؛ در اين صورت با پايان بخشيدن به هستى او راه هر گونه بازگشتى را مسدود مى گرداند. انسانى كه از معرفتى عميق نسبت به سنت هاى دينى برخوردار نيست و با مشاهده ى مظاهر مادى غرب به دنبال آن راه مى رود، گام در كام دشمنى مى گذارد كه جهت بلعيدن او دهان گشوده است.

غرب در ابعاد سياسى و اقتصادى خود به حذف رقيبان موجود مى پردازد؛ علاوه بر اين غرب در هنگامى كه به سوى كشورهاى غير غربى گام مى گذارد، تحت تأثیر الزام هايى است كه از ناحيه ى نيازهاى درونى صنعت، تكنولوژى و اقتصاد سياسى غرب بر او تحميل مى شود و اين نيازها به چيزى كم تر از هستى و نظام اجتماعى جوامع غيرغربى، اشباع نمى شود؛ در چنين شرايطى، چون غرب انبوه مقلدان را در ميان كشورهاى استعمارزده به عنوان پيروان مطيع و بى جير و مواجب مشاهده كند، جز آنچه را كه به مصلحت سياسى و اقتصادى او، اقتضا نمايد به آن ها انشا نمى كند و بدين ترتيب كشش انسان غرب زده در خدمت كوشش غرب، پايه هاى اقتصادى، سياسى و فرهنگى نظام سلطه را بيش از پيش تقويت مى كند.

غرب در هويت خود جايگاه غربت فطرت الهى آدم است و غرب زدگى با غروب يقين و به دنبال آن تزلزل در ايمان آغاز مى شود و به لحاظهاى مختلف داراى مراتبى است : در فرآيند برخورد و رويارويى كشورهاى غير غربى با غرب، ابتدايى ترين و ظاهرى ترين مرحله ى غرب زدگى آن است كه انسان شرقى به صورت مقلد صرفى در آيد كه براى پوشاندن هويت و پيشينه ى غير غربى خود، در تشبه به ظواهر غربى از انسان هاى غربى به گونه اى مضحك پيشى مى گيرد؛ مانند كسى كه جز ظاهر شير را نمى بيند و در اثر سبع زدگى به دنبال آن راه مى رود؛ چنين فردى به دليل اين كه از شرايط و امكاناتى كه انسان غربى در طول گذشته ى حيات خود تحصيل كرده، محروم است؛ على رغم رفتار تقليدى هرگز نمى تواند پا، جاى پاى او بگذارد و چون به عدم مطابقت پى مى برد، اشكال را در ضعف تقليد خود مى پندارد و بر شدت تقليد مى افزايد. انسان غرب زده كه در نخستين برخوردها پوشش، گويش و نحوه ى ظاهرى رفتار و عمل غرب را مى بيند، در تقليد نسبت به ظواهر سرعت مى گيرد و چون نسخه ى تقليدى رفتار خود را مطابق با اصل نمى يابد، تقليد خود را ضعيف و ناكافى مى پندارد و به همين دليل به تقليد خود شتاب مى دهد. در اين شرايط استعدادهاى شكفتنى فرصت بروز پيدا مى كنند: كلمات، اصطلاحات و عبارات غربى، هنوز به گوش نرسيده، در حافظه جا مى گيرد و مدهاى روزانه قبل از آن كه فرصت انتقال به بروشورهاى رسمى را پيدا كنند، در پوشش دختران و پسران كشورهاى استعمارزده، به گونه اى به مراتب غليظتر از آنچه در كشورهاى مادر وجود دارد، ظاهر مى شوند و اين در حالى است كه نبوغى بيش تر در فراموشى آداب، رسوم و شيوه هاى پيشين رفتار و سلوك اجتماعى تبلور پيدا مى كند. بدون شك همان گونه كه استعداد تقليد با بار عاطفى مربوط به خود قرين است، نبوغ نسيان نيز از شرايط روانى خاص ‍ خود تغذيه مى كند.

انسان غرب زده به موازات اضطراب و در نتيجه شتابى كه در تقليد خود پيدا مى كند، بر نفرت و عداوت خود نسبت به هر آنچه كه نشان از گذشته و پيشينه ى غير غربى او دارد، مى افزايد. گذشته ى او در تكوين فاصله اى كه او تا وصول به غرب دارد، متهم است و به همين دليل در پرهيز از موضع اتهام، تلاش مى كند. در اولين فرصت، نام خود را كه در فرهنگ پيشين او جز حسن و جمال نبوده است، تغيير مى دهد و در گام بعدى رنگ خود را در زير هزاران تن گرد و پودر شيميايى كه به اسم لوازم آرايش وارد مى شود، دفن مى كند تا بدين وسيله از ننگ گذشته اى كه با ژن هاى او همراه است، نجات پيدا كند و به قالب جديدى از زيبايى و جمال كه از غرب وارد مى شود در آيد. اين سطح از غرب زدگى در كشورهاى جهان سوم از نخستين روزهاى آشنايى آن ها با غرب آغاز مى شود و پس از آن كم تر امكان دگرگونى آن فراهم مى شود؛ بلكه با مرور زمان بر ابعاد اجتماعى آن افزوده و يا اين كه تكنيك انتقال و جذب آن متحول مى شود. در ابتدا گروه هاى محدود از قشرهاى مرفه اجتماعى بيش تر شهرى كه شانس معاشرت و برخورد با آدم هاى غربى را دارند، در معرض اين نوع از غرب زدگى قرار مى گيرند؛ ولى در نسل هاى بعدى كه وسايل بعدى كه وسايل ارتباط جمعى به طور ارزان و فراوان در اختيار همگان قرار مى گيرد كانال هاى ماهواره اى همراه با جعبه ى جادو اقصا نقاط زمين را فرا مى گيرد، تبعيت و تقليد از ژست ها و حركات مدل ها و مانكن هاى غربى، از ضروريات روزمره ى زندگى همه ى خانواده ها مى شود و بدين ترتيب نقش خانواده در انتقال فرهنگ و آداب اجتماعى روز به روز ضعيف و كم رنگ تر مى گردد.

مرحله ى دوم غرب زدگى كه در طول مرحله ى نخست قرار دارد و تضادى بنيادين با آن ندارد، بيش تر با يك يا دو نسل تأخیر در ملل استعمارزده و كشورهاى جهان سوم ظاهر مى شود.

پس از برخوردهاى اوليه و كسب اولين تجربيات، گروه هايى كه زهر سياست مسموم استعمار را در جان خود احساس كرده و مستى ديدار نخستين را نسبت به ظواهر سياسى آن از دست داده اند؛ ولى هم چنان نسبت به بنيادهاى فلسفى و فكرى غرب و تضاد ذاتى اين مبانى با اصول معرفت دينى و سنتى خود ناآگاه هستند، نقد خود را متوجه چهره ى سياسى غرب مى كنند و با خيره شدن به نظام صنعتى غرب در غفلت از خصوصيات بنيادين تفكر غرب باقى مى مانند. اين گروه كه در شرايط مساعد اجتماعى به برخى تحركات سياسى در قبال حاكميت هاى استعمارى روى مى آورند، اگر متوجه غفلت خود نباشند در مسير حركت به مرتبه اى عميق تر كه مرتبه اى مخفى تر از غرب زدگى است، گرفتار خواهند شد.

مرحله نهايى كه عميق ترين و مخفى ترين نوع آن نيز هست، پس از آشنايى با چهره ى استعمارى و شناخت ابعاد فرهنگى و مبانى انديشه و تفكر غربى است؛ در اين مرحله تلاش انسان بر آن است تا با اعتقادا به مبانى فلسفى و فكرى غرب نه در قالب تقليد ظاهرى به صورت رقيبى نوين با قطع روابط اسارت بار استعمار، در صحنه ى سياست جهانى حضور به هم رساند.

انسان غرب زده در صورتى كه به اين آرمان اجتماعى نايل شود و امكان اين وصول براى او وجود داشته باشد، به جامعه اى دست خواهد يافت كه از فرط نزديكى به غرب در پايان خط غربت قرار گرفته و بدين ترتيب سرنوشت خود را با غرب پيوند زده است و در صورتى كه امكان وصول به آن را پيدا نكند چه اين كه وصول به اين رتبه در شرايطى كه غرب، سلطه ى سياسى و اقتصادى خود را به فعليت رسانده است اگر غيرممكن نباشد، دشوار و توان فرسا است در حسرت رسيدن به آن جان خواهد داد. تحقق آرمان اين گروه شديدترين مرحله ى غرب زدگى را به دنبال مى آورد؛ زيرا ديگر گروه ها، جامعه و نظامى را تشكيل مى دهند كه از هويتى دوگانه برخوردار است : اين نظام از يك سو ريشه در پيشينه ى سنتى و دينى خود دارد و از ديگر سو بدون آن كه به هدم و نابودى طبيعى آن ريشه ها پرداخته باشد، به سياست و اقتصادى ناهم آهنگ و بى تناسب با شرايط اجتماعى خود نظر دارد و افراد در اين جوامع همانگونه كه خويشتن را دور از مبداء شرقى خود مى يابند، در ابعاد غربى خود نيز احساس غربت و بيگانگى مى كنند و به همين دليل روزنه ى بازگشت به طور كامل بر روى آن ها بسته نشده است، ولى انسان و يا جامعه اى كه فكر و ذكر غرب، تمام ابعاد فرهنگى و رفتارى او را پوشانده است، موقعيت و اضطرابى را كه در هستى او آشيان گزيده، به عنوان حقيقت خود پذيرفته و در برابر آن تسليم شده است و خيال گريز از آن را نيز در سر نمى پروراند.

### 4-4- مستشرقين و سازمان هاى ماسونى

با ظهور اولين مراحل غرب زدگى فضاى اجتماعى نوينى شكل مى گيرد كه در آن با فراموشى معانى دينى و سنت هاى الهى، همه ى مظاهر اجتماعى موجود، از قبيل : الفاظ، عبارت، پوشش و لباس، توليدت مصرف، هنر و معمارى و... دچار آشفتگى و پريشانى مى گردند و غرب با استفاده از اين موقعيت همه ى امكانات موجود در جامعه را به گونه اى در خدمت اهداف سياسى و اقتصادى خود در مى آورد كه راه بازسازى و سازماندهى دوباره ى آن را براى هميشه مى بندد.

تبليغ دين جديد و از آن مهم تر تعليم آموزه هاى مستشرقان و به دنبال آن انتقال نظام آموزشى غربى، بخشى از تلاش غرب براى بازسازى هويت از ياد رفته ى اين جوامع است؛ به صورتى كه راه هر گونه بازگشت به سنت را مسدود مى گرداند.

آموزش هاى عملى اى كه غرب در اين مقطع، به كشورهاى استعمارزده انتقال مى دهد، به گونه اى نيست كه كه توان لازم را براى تأمین نظام صنعتى مستقلى در عرض قدرت هاى موجود ايجاد كند؛ بلكه در جهت ايجاد وابستگى هر چه بيش تر به كشورهاى مادر است؛ بنابراين آموزش هاى غربى كم تر در جهت انتقال تكنولوژى و بيش تر در جهت انتقال نظريه هاى انسان شناختى و جامعه شناختى غرب است؛ زيرا اين گونه آموزش ها بدون انتقال زمينه هاى اقتدار صنعتى غرب، فقط از نقش تخريبى نسبت به ساخت سنتى جامعه برخوردارند.

اولين تعاليم غرب براى كشورهاى غير غربى نشر آيين مسيحيت است؛ البته غرب در انتقال مسيحيت يك آرمان و غرض دينى را دنبال نمى كند، بلكه مسيحيت موجود را كه با ستيز فرهنگى و سياسى، سازگار با خويش ‍ كرده است، با سازمان آموزشى كليسا به خدمت مى گيرد و در قالب مسيحيت، يا در پوشش فرقه هاى مذهبى و دينى اولين تنش هاى معرفتى به جامعه ى غير غربى وارد مى شود و اين تنش كه با حضور قوى سياسى، نظامى و اقتصادى غرب همراه است، اولين مراحل غرب زدگى را بارور مى كند و به دنبال آن آموزش هاى بعدى وارد مى شود. محتواى اصلى اين آموزش ها را مستشرقان نه كشيشان فراهم مى كنند و همراه با تغيير مواد آموزشى، سازمان هاى آموزشى نوينى جايگزين كليسا مى گردد؛ نظير لژهاى فراماسونرى، يا مدارس و كالج هاى غربى كه تعليم و تعلم اشراف زادگان و نخبگان كشورهاى غير غربى را بر عهده مى گيرند.

به دليل نقش تعيين كننده اى كه مستشرقان و سازمان هاى ماسونى در تكوين موقعيت و شخصيت جوامع غيرغربى دارند، ناگزير مرورى مختصر به ماهيت و كاركرد اجتماعى آن ها داريم :

غرب بعد از رنسانس، قبل از آن كه به شناخت شرق دست زند، در اولين مرتبه به بازبينى و بازشناسى خود مى پردازد؛ زيرا شناختى كه پيش از اين در سده هاى ميانه (قرون وسطى) و قبل از آن وجود داشته است، شناختى دينى و آسمانى است و اين شناخت از ديدگاه انسانى كه با انكار غيب، آسمان آن نيز زمينى است، فاقد هر گونه اعتبار و ارزش علمى است.

در تاريخ جديدى كه غرب براى خود مى نويسد، ريشه هاى تمدن بيش تر در يونان باستان جست و جو مى شود؛ زيرا اولين بار در يونان زمينه هاى عقل گرايى غربى و مادى گرايى گسترش پيدا كرد. طبق اين ديدگاه سده هاى ميانه كه سده هاى حاكميت مسيحيت و مقاومت آن در برابر فرهنگ يونان است، چيزى جز دوران سياه توحش نيست.

غرب در بازشناسى خود با گذر سريع از سده هاى ميانه، ريشه هاى تاريخى خود را در عواملى مادى و نهايتا انسانى اى كه در يونان است، جست و جو مى كند و در اين بازشناسى تمام مظاهر فرهنگى غرب و از جمله مسيحيت، چهره ى نوينى كه متناسب با دانش و بينش جديد غربى است، پيدا مى كنند. رنسانس مذهبى به صورت پيرايش گرى هاى لوتر و كالوين و از آن پس تفسيرهاى انسانى نوينى كه پاپ و مسيحيت تحت تأثیر شرايط اجتماعى جديد از مذاهب ارائه مى دهند، جزئى از اين حركت جديد است.

غرب پس از آن كه از افق معرفتى نوين به نگرش جديدى از خود دست يافت، درصدد گسترش معرفت و شناخت خود نسبت به ديگر فرهنگ ها و تمدن ها برآمد و اين تصميم نقطه ى آغاز پيدايش شرق شناسى است.

شكى نيست كه مذاهب و سنن شرقى هر يك داراى تاريخ و گذشته اى خاص خود هستند، اين تاريخ از ديدگاه معتقدان به سنت، مقدس و الهى است، چنان كه يهود گذشته ى خود را در گفت و گوى موسى عليه‌السلام در طور سينا و يا تكلم او با شجره ى مقدس وادى طوى و گذر از دريايى مى بيند كه فرعون و سپاهيان او را غرق مى كند و زمينى كه قارون و اموال او را مى بلعد.

در اين ديدگاه نه تنها تاريخ چهره الهى دارد، بلكه جغرافيا نيز از رنگى آسمانى برخوردار است؛ جايى مانند كوه طور صحنه ى تجلى خدا و محلى ديگر براى مسير عبور جبرئيل و ديگر فرشتگان است.

تاريخ مسيح نيز پديده اى است كه با كلام الهى آغاز مى شود و با كلمه ى خداوند كه همان عيسى عليه‌السلام است، تداوم مى يابد.

تاريخ اسلام، تاريخ تجلى تام اسماى الهى است، هيچ آيه اى از قرآن نيست كه حادثه اى الهى را در تاريخ خود مستور نداشته باشد؛ نزول هر آيه به معناى ظهور جبرئيل و يا صعود پيامبر تا مقام قرب الهى است.

در بيان قرآن، غزوه هاى پيامبر در واقع درگيرى سپاهيان خدا با لشكريان شيطان است. در جنگ بدر سخن از همراهى هزاران فرشته و حكايت گريز شيطان است و... تاريخ نگاران مسلمان نيز با ديده ى الهى خود به شرح و بسط چگونگى حضور فرشتگان پرداخته و از نحوه ى تمثل شيطان سخن گفته اند.

از ديدگاه دينى، هر سنت از افق آسمان در زمين پيدا مى شود و سابقه ى الهى خود را در تاريخ حفظ مى كند؛ به عنوان مثال، حج آيين و سنت مقدسى است كه در جريان تاريخى خود به فرمانى پيوند مى خورد كه خداوند به خليل و دوست خود صادر مى نمايد و به درخواست و دعايى باز مى گردد كه ابراهيم عليه‌السلام در هنگام پى نهادن اين خانه تقاضاى آن را مى كند و يا اين كه نمازهاى پنج گانه، سنت مقدسى است كه حبيب و محبوب خدا حضرت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در معراج خود، آن را به عنوان وسيله ى عروج براى مؤمنان به سوغات مى آورد.

اقوامى نيز كه از سنن الهى كه متكى بر معرفت نبوى است، برخوردار نيستند، تاريخ زمينى خود را در قلمرو روابط آسمانى و در قالب اساطير به امرى ماوراى طبيعى و متافيزيكى نسبت مى دهند.

بينش اساطيرى گر چه نتيجه ى اعوجاج و انحراف از معرفت الهى است و گوياى حقايق آفرينش نيست؛ ولى هيچ گاه از اين جهت مورد نقد مردم شناسان و مستشرقان غربى قرار نمى گيرد؛ بلكه از جهت عدم تقليد به روش هاى منجمد و به اصطلاح علمى تاريخ نگارى مورد نقد آنان واقع مى شود.

مستشرقان، در چهار چوب تفكر غربى با انكار صريح حقايق غيبى، يا با بى توجهى مطلق به اين حقايق و بى معنا خواندن گزاره هايى كه درباره ى آن ها سخن مى گويند، به تحليل و تبيين تاريخ شرق و سنت هاى شرقى مى پردازند و تقيد آن ها به شاخص ها و انگيزه هاى مادى و محسوس ‍ تمدن هاى مختلف موجب مى شود تا ابعاد الهى و آسمانى اين تمدن ها، همگى در قالب هاى زمينى و زمانى توجيه شوند.

انكار يا بى توجهى به ابعاد معنوى تمدن هايى كه از اشراقات الهى بهره مندند، سلاحى است كه قبل از رويارويى و برخورد به ذبح و كشتار تمدن ها مى پردازد و از آن پس جسد و لاشه ى بى جان آن ها را در معرض ‍ ديدگان بى فروغ و كور مردم شناس و مستشرق غربى قرار مى دهد.

مستشرق آن چنان كه مقتضاى معرفت غربى است هيچ گاه در پى شناخت حقيقت نبوت و سنتى كه از ناحيه ى وحى ترسيم مى شود، نيست. او آن گاه كه درباره ى يك سنت و آيين شرقى به كاوش مى پردازد، خيال تحقيق درباره ى حق يا باطل بودن آن آيين و سنت را به انديشه ى خود راه نمى دهد؛ زيرا در ظرف انديشه ى او بى معنا بودن اين قضايا از قبل پذيرفته شده است و اين حقيقت لازمه ى اصلى روش هاى حس گرايانه ى غربى است؛ به همين دليل اعتراف صريح، يا عدم اعتراف مستشرق نقشى تعيين كننده نسبت به آن نمى تواند داشته باشد.

مستشرق نه تنها قضايايى را كه درباره ى حق يا باطل بودن حقايق دينى بيان مى شود، از ديدگاه به اصطلاح علمى خود نمى تواند معنادار بداند، قضاياى علمى اى را نيز كه خود درباره ى واقعيات دينى و سنتى ارائه مى دهد بيش از يك تئورى و فرضيه نمى تواند بخواند؛ يعنى شناخت او تنها داستان ها و پندارهايى هستند كه به دليل كاربرد عملى اى كه در جهت پيش بينى و پيش گيرى رفتار انسان شرقى و در نتيجه كنترل و تسلط بر كردار آن ها دارد، مورد اعتبار و اعتنا مى باشند.

خصلت ابزارى دانش مستشرق، او را اعم از اين كه عاشق كاوش ها و تحليل هاى علمى خود بوده و يا آن كه مزدور مستقيم سياست و اقتصاد غرب است، در خدمت منافع غرب قرار مى دهد.

استفاده اى كه نظام سياسى و اقتصادى غرب از مستشرقان مى برد، از سه بعد است : اول : مستشرق به عنوان ديدگان غرب، معرفت مورد نياز غرب را جهت كيفيت نفوذ و گسترش سلطه فراهم مى آورد؛ زيرا غرب تا وقتى كه شناخت مورد نياز خود را نسبت به اقوام شرقى تأمین نكند، حتى از صدور اوليه ى كالاهاى خود ناتوان است.

دوم : غرب از تبليغ و نشر فرضيه ها و تئورى هاى مستشرقان كه به عنوان ديدگاه هاى علمى عرضه مى شود، جهت تخريب انديشه و تفكر سنتى كشورهاى استعمار زده استفاده مى كند؛ مانند تبليغ مسيحيت به عنوان آيين جديد كه دين و شيوه ى پيشين جامعه را دگرگون مى سازد؛ بنابراين نشر انديشه هاى مستشرقان كه با تحليل مادى و زمينى سنت هاى الهى همراه است، موجب گسترش بى اعتقادى به ابعاد معنوى آن ها مى گردد. البته استفاده از اين سلاح در گرو ممارست و انس بيش تر با آموزش هاى كلاسيك غربى است و به همين دليل از جهت زمانى مؤ خر از تبليغ مسيحيت و يا فرقه سازى دينى است.

سوم : استعمارزده در شرايط روانى خاصى كه بعد از آشنايى با غرب پيدا مى كند؛ يعنى در حالتى كه او تمام شخصيت خود را فراموش كرده و ديده و دهان او بر نظاره ى غرب بازمانده است، نيازمند به شناسنامه ى نوينى است كه شخصيت اجتماعى و هويت تاريخى او را معرفى كند و غرب با بهره گيرى از كاوش هاى مستشرقان آن چنان كه سياست او اقتضا مى كند به اين نياز پاسخ مى دهد و با استفاده از كار مستشرقان به بازسازى هويت قومى كشورهاى استعمارزده مى پردازد، تا بدين ترتيب هويت نوين جايگزين سابقه ى تاريخى و هستى اجتماعى پيشينى شود كه اينك فراموش شده است.

استفاده ى اخير با آن كه يك استفاده ى فرهنگى است؛ ولى به طور كامل كاربرد و رنگ سياسى داشته و تابع تقسيمات جغرافيايى نوينى است كه قدرت هاى غربى بر سر مناطق تحت سلطه ى خود انجام مى دهند.

يك ملت و امت واحد، همانند امت اسلامى كه داراى گذشته ى تاريخى و هويت فرهنگى واحدى است، با تقسيمات سياست پيروز و غالب غرب به چندين پاره تقسيم مى شود تا هر يك از قدرت هاى حاكم سهم و نصيب خود را بردارند؛ بنابراين براى توجيه مرزهاى هر يك از كشورهاى جديد التأسیس بايد قوميت هاى نوينى خلق شوند و در جست و جوى شناسنامه ى اين كشورهاست كه از يك جا بازمانده هاى تمدن سومر و فينيقى ها بيرون كشيده مى شود و از ديگر جا آثار فراعنه مصر غباررويى مى شود و از جاى ديگر استخوان هاى مردگان بابل بيرون مى آيد و از آن سو بقاياى تخت جمشيد احيا مى شود و اين همه در حالى است كه نشانه هاى زنده و گوياى يك فرهنگ مشترك كه در همه ى اين مناطق به يكسان حضور فعال دارد؛ يعنى آثار پيامبر خاتم و خاندان و اصحاب او در مكه و مدينه با خاك يكسان مى شود و شگفت آن كه اين تخريب به نام دين و آيين همان پيامبر و به اسم توحيد و به دست يكى از همان فرقه هاى مذهبى انجام مى شود كه در مقطع فرقه سازى دينى توسط غرب به قدرت رسيده است.

انتقال ديدگاه هاى مستشرقان به كشورهاى غير غربى امرى غير مقطعى و مستمر است و در دراز مدت در روح نظام آموزشى و متن آموزش هاى كلاسيك حضور به هم مى رساند؛ ولى قبل از آن كه تعاليم مستشرقان و ديدگاه هاى غربى در سطح گسترده و به صورت نهادين در كشورهاى غير غربى مستقر شوند، سازمان هاى مخفى ماسونى نقش عمده اى را در انتقال ديدگاه هاى غربى بر عهده مى گيرند؛ زيرا با حضور و گسترش آموزش هاى كلاسيك نقش محورى و بنيادين سازمان هاى ماسونى كم رنگ و بلكه بى رنگ مى شود و براى آن ها چيزى بيش از يك كاركرد صرفا سياسى كه در جايگاه خود مهم و حياتى است باقى نمى ماند. نظر به اهميت فرهنگى سازمان هاى سياسى در مقطع تاريخى فوق، به چگونگى تكوين و پيشينه ى تاريخى آن گذرى اجمالى مى شود:

در سده ى ميانه (قرون وسطا) بناهايى كه در شهرهاى مختلف جهت ساختن قصرها و كليساها تردد داشتند، در برابر اشراف و شاهزادگان و مقامات روحانى و هم چنين در برابر انبوه رعيت كه در نظام فئودالى فاقد تحرك اجتماعى و بلكه جغرافيايى بودند، از هويت صنفى واحدى برخوردار بودند. هم چنين روابط استاد شاگردى كه در ضمن انتقال مهارت هاى فنى ايجاد مى شود، بر انسجام صنفى محكمى كه بين عناصر اين گروه وجود داشت، مى افزود.

بورژوازى و سرمايه دارى نوپاى غربى كه فاقد پايگاه اشرافى و يا موقعيت اجتماعى مورد قبولى در جامعه بود، نظام ارزشى و طبقاتى موجود را مغاير با منافع خود احساس مى كرد؛ هسته هاى نخستين اين گروه كه بيش تر يهوديان زراندوز غربى بودند، با نفوذ در سازمان هاى صنفى بناها كه متمايز از دو طبقه ى اشراف و روحانيون بودند به بسط تعاليم و انديشه هاى آزادى خواهانه اى پرداختند كه كه با معيارهاى اشرافى مسيحى موجود درگير بود. آن ها با استفاده از مرزها و نمادهاى مذهبى يهود كوشيدند تا تاريخچه ى حركت خود را به تلاش هاى حضرت سليمان در جهت ايجاد جامعه ى جهانى نسبت دهند.

در تعاليم آن ها هر فراماسونر حيوانى است كه با ورود به لژ به سوى آدميت و انسانيت حركت مى كند و مى كوشد تا با ساختن و صيقل دادن خصلت هاى انسانى خود، خويشتن را به صورت سنگ صافى در آورد كه شايستگى پى ريزى بناى جهانى مورد نظر را داشته باشد؛ بنابراين آرمان سياسى فراماسونرها جهان وطنى كاسموپوليتيسم است.

در تشكيلات جهانى واحدى كه آن ها در پى آن بودند، تحقق شعارهاى انسانى و سياسى جديدى بود كه علاوه بر مخالفت با شعارهاى اشرافى گذشته، هويتى ضد دينى داشت؛ نظير ليبراليسم به معناى اباحه انگارى و آزاد پندارى انسان و يا اومانيسم به معناى انسان مدارى نوپاى غربى به دنبال آن گونه ترقى و پيشرفت مادى بود كه بر محور خواسته هاى انسانى افراد شكل مى گرفت؛ دوم آن كه آن ها به دنبال از بين بردن اعتقادات مذهبى اى بودند كه مانع فعاليت آزاد و همه جانبه ى آن ها به سوى اهداف مورد نظر مى شد. تسامح و تساهل دينى از جمله امورى بودند كه در جهت تضعيف تعصبات مذهبى توسط آن ها تبليغ مى شد. آزادى، برابرى، برادرى كه به حريت، مساوات و اخوت نيز ترجمه شده است از شعارهاى اصلى لژهاى ماسونى است. آزادى از نظر آن ها به معناى اباحه گرى و برابرى و برادرى نيز در قلمرو ابعاد بشرى مورد نظر مى باشد. در ديدگاه آن ها اديان الهى به عنوان ره آوردهاى بشرى از جمله امورى هستند كه مورد تحمل افراد مختلفى قرار مى گيرند كه در درون يك لژ واحد در جست و جوى سازماندهى و سياست مشترك هستند.

دئيسم لامذهبى كه به معناى اعتقاد به خداوند بدون شريعت و مذهب است و به پيامبران و كتب مذهبى نيز بى باور مى باشد در گام نخست مورد توجه فراماسونرها قرار گرفت و از آن پس نيز آن خدايى كه به حداقل زندگى اجتماعى انسان و كم تر از آن نيز كار نداشت، از دايره ى شرايط ورود به برخى از شاخه هاى ماسونى حذف شد.

در اواخر سده ى هفدهم در انگلستان يك حركت دينى قوى بر عليه اشرافيت حاكم و هم چنين در رويارويى با انديشه هاى ضد دينى شكل گرفت كه به سرنگونى سلطنت موجود منجر شد؛ فراماسونرهاى انگلستان قدرت تشكيلاتى خود را در جهت سرنگونى قيام كرامول و بازگرداندن پادشاه انگلستان شارل دوم به كار بردند و بدين ترتيب آن ها پس از بازگشت پادشاهى پيشين با در دست گرفتن وزارت كشور و وزارت آموزش ‍ و پرورش، موقعيت سياسى برترى را در انگلستان به دست آوردند.

با اتحادى كه در سال 1717 بين لژهاى انگلستان به وجود آمد، قدرت فراماسونرها در انگلستان گسترش فزاينده اى پيدا كرد. در ديگر كشورهاى اروپايى؛ از جمله در فرانسه حركت هاى فراماسونرى در جهت توسعه ى افكار جديد غربى فعاليت مى كرد؛ بسيارى از هنرمندان و يا شخصيت هايى كه در حركت جديد اجتماعى غرب فعاليت داشتند؛ نظير منتسكيو، ژان ژاك روسو، ولتر و نيز گروه هاى زيادى كه در انقلاب كبير فرانسه به طور مستقيم شركت داشتند، از اعضاى لژهاى ماسونى بودند.

شمار لژها و انجمن هاى ماسونى در شهر پاريس در هنگام انقلاب 1789 فرانسه، بالغ بر 629 عدد ذكر كرده اند. كه هر يك از آن ها بين پنجاه تا صد عضو داشته اند.

سازمان هاى ماسونى با گسترش نفوذ خود در غرب نقش عمده اى در حاكميت سياسى و اقتصادى داشتند. گروه هايى كه در غرب با سازمان دهى ماسونى از در ستيز در آمدند، سه دسته هستند:

1. گروه هاى دينى؛

2. ناسيوناليست ها؛

3. گروه هاى چپ؛

دليل ستيز گروه هاى دينى، مبارزه ى فراماسونرها با ويژگى هاى مذهبى و تعهدات دينى افراد است. پاپ كلمان دوازدهم در سال 1738 پيوستن مقامات كليسا و غير آن را به فراماسونرها ممنوع ساخت و پاپ بنديك چهاردهم در سال 1751 در يك فرمان رسمى حركت هاى ماسونى را به سختى محكوم كرد؛ ولى مبارزه ى كليسا با حركت هاى ماسونى كه در پى تحقق بخشيدن به آرمان هاى عصر روشنگرى بودند هرگز به ثمر نرسيد؛ بلكه انديشه هاى ماسونى به تدريج كليسا و مقامات روحانى را نيز زير نفوذ خود در آورد.

درگيرى ناسيوناليست هاى اروپايى با فراماسونرها از جهت سياست جهان وطنى آن هاست. هيتلر معتقد بود روابط ماسونى هاى آلمان با فراماسونرهاى فرانسه و انگلستان، دليل شكست آلمان در جنگ جهانى اول بوده است. او مبارزه ى سختى را با اين گروه و نيز يهوديان كه داراى نفوذ گسترده اى در شبكه هاى ماسونى بودند، دنبال كرد و در هنگام شكست فرانسه بسيارى از سندهاى لژهاى ماسونى براى اولين بار در سطح گسترده اى افشا شد.

بايد توجه داشت كه درگيرى هاى ناسيوناليست ها با فراماسونرها مربوط به ناسيوناليست هاى اروپايى است، و گرنه فراماسونرها به مقتضاى سياست استعمارى غرب از بنيانگذاران ناسيوناليسم در كشورهاى غير غربى هستند.

مبارزه ى گروه ههاى چپ با فراماسونرها به دليل نقشى است كه آن ها در نظام سرمايه دارى غرب بر عهده داشتند.

نكته ى قابل توجه اين است كه پرداختن به تاريخچه ى سازمان هاى ماسونى و نقش آن ها در تحولات اجتماعى معاصر غرب، به معناى استناد تحولات ياد شده به شبكه هاى تشكيلاتى اين مجموعه نيست، هر چند كه نقش آن ها نيز قابل انكار نمى باشد.

تحولات تاريخى عميق تر از آن است كه به اجتماع سرى يك گروه و توطئه و پنهان كارى آن ها بازگشت كند. سلسله ى آشكار علل، قبل از آن كه نوبت به تشكل هاى سرى و يا سازمان هاى سياسى برسد، در قالب نظام هاى فكرى خاصى ظهور پيدا مى كند و آن گاه كه انديشه و تفكرى خاص رواج پيدا كرد عناصر مستعد و مناسب با خود را از ميان گروه هاى مختلف اجتماعى جذب مى كند و سازمان هاى متشكل آموزشى و يا سياسى را دير يا زود پديد مى آورد. سازمان هاى ماسونى يكى از اين ابزارهاى آموزشى سياسى اى بود كه غرب در تكوين خود به آن نياز داشت. و از آن زمانى كه گسترش و هجوم به مناطق غير غربى آغاز شد، غرب از اين سازمان ها جهت تأمین نيازهاى نوين خود كمك گرفت.

فراماسونرها كه در حاكميت سياسى كشورهاى غربى سهيم بودند، در هنگام توسعه ى استعمارى غرب از شكل ماسونى خود براى بسط انديشه هاى غربى در ميان رجال و نخبگان سياسى و اقتصادى كشورهاى غير غربى بهره جستند؛ آن ها با عضوگيرى از اين گونه افراد، شخصيت و هويت سياسى آن ها را كه متعلق به نظام سنتى، يا قومى جامعه ى بومى بود، از آن ها سلب كرده و شخصيت نوين كاذبى را كه در ارتباط با فراماسونرى غرب بود، به آنان القا مى كردند.

يك فراماسونر غير غربى كه بيش تر از رجال سياسى كشور متبوع خود مى باشد قبل از آن كه خود را كارگزار دولت متبوع خود بداند، برادر و هم مسلك وزير امور خارجه انگلستان و يا پادشاهان كشور غربى اى مى داند كه در لژ او، يا در لژى ديگر داراى سمت استادى است. او با ورود به لژ و آشنايى با تعاليم آن، خود را جزء تشكيلات بزرگى مى بيند كه در تكوين تمدن غرب نقش دارد و اينك قصد تحول و تبديل همه ى جهان و تصرف همه ى آن را دارد.

لژهاى ماسونى در دهه هاى نخست ورود خود به كشورهاى غير غربى، براى تازه واردان از جاذبه اى فرهنگى و سياسى برخوردار است؛ ولى در دهه هاى بعد، پس از آن كه ديدگاه هاى غربى از طريق نظام آموزشى به متن انديشه و ذهن جامعه راه يافت، جاذبه ى فرهنگى خود را از دست داده و بيش تر به صورت گروه هاى مختلف سياسى به كار تأمین و تقسيم قدرت باقى مى مانند.

### خلاصه

وقتى آسمان عظيم و نامتناهى الوهيت از معرض نگاه دينى و عقلى انسان به دور ماند، نگاه انسان در همين نگاه كه متاعى قليل است، تنگ و محدود مى شود. اين ديده ى تنگ دنيا بين را كه فطرت الهى آدم را در اسارت دارد، نه قناعت پر كند نه خاك گور. بدين ترتيب كثرت طلبى و به دنبال آن افزايش ‍ توليد و مصرف هدف مشترك گرايش هاى مختلفى مى شود كه در نزاع و درگيرى با يكديگر به سر مى برند.

فرهنگ و تمدنى كه در غرب بعد از رنسانس شكل گرفت، در مراحل بسط و توسعه ناگزير از محدوده ى جغرافيايى خود خارج مى شود و در جهت تشكيل امپراتورى جهانى امپرياليسم زمين را ميدان رقابت و ستيز قدرت هايى قرار مى دهد كه با پشت كردن به همه ى سنت هاى دينى و آرمان هاى آسمانى به دنبال آزادى و رفاهى صرفا زمينى مى گردند. در هم شكستن ساخت اجتماعى كشورهاى غير غربى، با منافع و بلكه با باور كسانى كه با سنت دانستن اين نهادها و رفتارهاى اجتماعى به تقدس و يا ثبات آن ها معتقد هستند، درگير خواهد شد.

اگر رسوم و عادات، قالب و يا تقلب سنت بود و از حيات عقلى و دينى بى بهره باشند، غرب در تبديل آن ها مشكل چندانى نخواهد داشت؛ ولى اگر با معرفت عقلى و دينى قرين باشند، دگرگونى و تبديل آن ها در صورتى كه غير ممكن نباشد، دشوار و سخت است.

از آن جا كه در كشورهاى غير غربى، عادات و رسوم حتى در زمانى كه از حيات عقلى و دينى بى بهره باشند، چهره اى دينى دارند. غرب در نخستين گام براى تغيير و تحول آن ها از پوشش دينى استفاده مى كند و مسيونرها و مبلغان مذهبى را گسيل مى نمايد.

تبليغ مسيحيت به عنوان يك دين جديد در كشورهاى اسلامى نتوانست به صورت يك جريان اجتماعى اهداف مورد نظر غرب را تأمین كند؛ بنابراين غرب در اين كشورها با بهره گيرى از دين موجود سياست هاى سه گانه ى زير را تعقيب كرد: ابداع فرقه هاى مذهبى جديد، احياى فرقه هاى مرده و ضعيف، تشديد اختلاف بين فرقه هاى موجود.

مقطع دوم حركت فرهنگى غرب، تبليغ مستقيم مكتب ها و ايدئولوژى هاى مختلف غربى است و مستشرقان، سازمان هاى مخفى ماسونى و بالاخره نظام هاى آموزشى نو بنياد در خدمت اهداف اين مقطع قرار مى گيرند.

همراه با كوشش غرب براى در هم شكستن فرهنگ هاى غير غربى و گسترش سياست و اقتصاد مورد نظر، كششى نيز از سوى كشورهاى غير غربى در جهت تأمین اهداف مذكور وجود دارد. اين حالت روانى كه چهره اجتماعى نيز دارد، همان پديده اى است كه از آن با نام غرب زدگى ياد مى شود.

از آن جا كه سنت در اكثر كشورهاى غير غربى زنده نيست، مظاهر مادى تمدن غرب به عنوان طريقه ى مثلى و تمدن عليا، چشمان بى سو و بى فروغ آن ها را خيره و گوش هاى ناتوانشان را كر كرده است و آن ها كه تنها از راه عادت نه يقين به مبادى دينى خود پايبند هستند، بدون آن كه نيازى به ترديد و شك در گذشته ى آسمانى و الهى خود داشته باشند، يك باره همه آنچه را كه داشته، فراموش مى كنند و در نتيجه با اطاعت و پيروى از آن به اراده و خواست خود و بدون درنگ و تاءمل، گردن مى نهند.

ابتدايى ترين مرحله ى غرب زدگى آن است كه انسان شرقى به صورت مقلد صرف در مى آيد.

مرحله ى نهايى كه عميق ترين و مخفى ترين نوع آن نيز هست، پس از آشنايى با چهره استعمارى و شناخت ابعاد فرهنگى و مبانى انديشه و تفكر غربى است. در اين مرحله تلاش بر آن است تا با اعتقاد به مبانى فلسفى و فكرى غرب، نه در قالب تقليد ظاهرى، به صورت رقيبى نوين با قطع روابط اسارت بار استعمار در صحنه ى سياست جهانى به هم رساند. چنين جامعه اى از فرط نزديكى به غرب در پايان خط غربت قرار گرفته و سرنوشت خود را با غرب پيوند زده است.

تبليغ دين جديد و از آن مهم تر تعليم آموزه هاى مستشرقان و به دنبال آن انتقال نظام آموزشى غرب، بخشى از تلاش غرب براى بازسازى هويت از ياد رفته ى جوامع غرب زده است، به گونه اى كه راه هر گونه بازگشت به سنت را مسدود مى گرداند.

غرب بعد از رنسانس قبل از آن كه به شناخت شرق بپردازد، در اولين مرتبه به بازبينى و بازشناسى خود مى پردازد. در اين بازشناسى تمام مظاهر فرهنگى غرب و از جمله مسيحيت چهره ى نوينى كه متناسب با دانش و بينش جديد غربى است، پيدا مى كند.

مستشرقان در چهار چوب تفكر غربى با انكار صريح حقايق غربى و بى توجهى مطلق به اين حقايق، به تحليل و تبيين تاريخ شرق و سنت هاى شرقى مى پردازند و تقيد آن ها به شاخص ها و انگيزه هاى مادى و محسوس ‍ تمدن هاى مختلف موجب مى شود تا ابعاد الهى و آسمانى اين تمدن ها همگى در قالب هاى زمينى و زمانى توجيه شود.

خصلت ابزارى دانش مستشرق او را اعم از اين كه عاشق كاوش ها و تحليل هاى خود بوده و يا آن كه مزدور مستقيم سياست و اقتصاد غرب باشد، در خدمت منافع غرب قرار مى دهد.

قبل از آن كه تعاليم مستشرقان و ديدگاه هاى غربى در سطح گسترده و به صورت نهادين در كشورهاى غير غربى مستقر شوند، سازمان هاى مخفى ماسونى نقش عمده اى را در انتقال ديدگاه هاى غربى بر عهده مى گيرند، چه اين كه با حضور و گسترش آموزش هاى كلاسيك نقش محورى و بنيادين سازمان هاى ماسونى كم رنگ مى شود و براى آن ها بيش از يك كاركرد صرفا سياسى باقى نمى ماند.

تحولات تاريخى عميق تر از آن است كه به اجتماع سرى يك گروه و توطئه و پنهان كارى آن ها بازگشت نمايد، سلسله ى آشكار علل قبل از آن كه نوبت به تشكل هاى سرى و يا سازمان هاى سياسى برسد، در قالب نظام هاى فكرى خاصى ظهور پيدا مى كند.

# فصل سوم : منورالفكرى و استبداد استعمارى

## 1. پيدايش منور الفكرى و سازمان هاى ماسونى

### 1-1- زمينه هاى منورالفكرى و اولين فراماسونرها

غرب زدگى در هر يك از مراحل خود با تمركز در بخش هاى مناسب عناصر خاصى را جذب مى كند. دو عامل اساسى در تعيين زمينه ها و شرايط جذب قشرها و گروه هاى مختلف اجتماعى نقش دارند:

عامل اول : آشنايى و برخورد با غرب و عامل دوم غيبت تفكر و معرفت دينى و ضعف يقين و به دنبال آن فتور و سستى در ايمان و اعتقاد به سنت هاى الهى و آسمانى.

در اغلب جوامع غير غربى، به ويژه در جوامع اسلامى و از جمله در ايران، دو عامل ياد شده بيش تر در ميان رجال سياسى و دربار حضور دارد.

اقتدار سياسى در ايران به صورت استبداد ايلى، على رغم تأثیرى كه از آموزه هاى مذهبى پذيرفته است و با همه ى كنترلى كه مذهب به حسب مراتب شدت و ضعف خود بر آن اعمال مى كند، به عنوان رقيب تاريخى نيروى مذهبى كم تر جذب تعاليم دينى مى شود و بيش تر در ستيز با مذهب است. از طرف ديگر عناصر و نيروهاى موجود در اين بخش كه همان رجال سياسى مى باشند، بيش و پيش از ديگر بخش هاى جامعه در معرض ‍ رويارويى با غرب قرار مى گيرند؛ بعد از رجال سياسى، ديگر قشرهاى شهرى و قبل از همه بازار در مواجهه ى با غرب قرار مى گيرد؛ زيرا در كار تجارت بوده و از امكانات مالى و رفاهى مناسب هم برخوردار است.

عالمان دينى اگر چه در خط مستقيم برخورد با غرب قرار ندارند؛ ولى از طريق دو بخش ياد شده و اغلب به وساطت رفتار و گفتار آن ها با غرب و در حقيقت با كسانى كه تحت تأثیر غرب قرار گرفته اند، آشنا مى شوند. و به اين ترتيب آن ها ابتدا آثار سوئى را كه آميزش با غرب در رفتار و زندگى دينى جامعه بر جاى مى گذارد، احساس مى كنند و اين در حالى است كه اين گروه بيش از ديگر گروه هاى اجتماعى با معرفت و فرهنگ دينى انس داشته و در آن جذب شده اند.

با نظر به اين گروه ها و طيف هايى كه در بين آن ها قرار مى گيرد، مى توان مستعدترين بخش براى نفوذ غرب و هم چنين مقاوم ترين گروه هاى اجتماعى را شناسايى كرد.

رجال سياسى به جهت تماس با غرب، مناسب ترين افراد براى لژهايى هستند كه قصد جذب نيرو دارند؛ مانند سفيران، وزيران امورخارجه، اشراف زادگان و درباريانى كه براى اولين بار جهت كسب مهارت ها و علوم غربى راهى غرب شده اند. از سوى ديگر نقشى كه رجال سياسى در اجراى سياست هاى غربى مى توانند بر عهده گيرند، عامل ديگرى است كه نظر لژها را قبل از همه متوجه خود مى كند.

ميرزا عسكر خان ارومى افشار از اولين ايرانيانى است كه به عضويت لژهاى ماسونى در آمد؛ او به عنوان سفير ايران از طرف فتحعليشاه به دربار ناپلئون فرستاده شد تا بين ايران و فرانسه بر عليه دشمن مشترك آن ها؛ يعنى روسيه اتحاد برقرار كند. لژ فراماسونرى انگليس در فرانسه، به دليل اين كه انگليس ‍ متحد روسيه و با ناپلئون درگير بود، از طريق ارتباطى كه با ميرزا عسكر خان برقرار كرد، او را با فعاليت لژ به عنوان مركز اصلى تمدن غرب آشنا كرد و به سرعت او را به عضويت لژ در آورد. او در يك سخنرانى، شمشير خود را به لژ تقديم مى كند و مى گويد: با اين شمشير در بيست و هفت جنگ براى وطن خود خدمت كرده ام (114) لژ در مدت كوتاهى رتبه ى استادى را به او اعطا مى كند و بدين ترتيب مراتبى كه درون لژ در طول چند سال بايد طى شود، او در زمان كوتاهى مى پيمايد و در مقابل صندوقچه اى مرصع به لژ تقديم مى كند.

تقديم شمشيرى كه تا آن زمان در خدمت وطن به كار رفته بود، نماد گوياى از نقش لژها در خلع سلاح كردن كسانى است كه در حكم محافظان وطن بايد در برابر هجوم استعمار غرب مقاومت كنند؛ هم چنين تقديم صندوقچه اى كه محل نگهدارى و حفظ اسرار و اشياى قيمتى است، نشانه اى آشكار از خيانت كسانى است كه با عضويت در لژهاى ماسونى مملكت خويش را به بيگانه تقديم مى كنند. در حقيقت كسى كه از فرهنگ و تمدن خود بريده و به لژ وارد شده است، ديگر سر و رازى ندارد تا نيازمند به صندوقچه اى براى حفظ آن باشد و نيز وطنى ندارد تا نيازمند به شمشير جهت حراست از آن باشد، پس همان به كه شمشير و گنجينه ى گوهرين او نيز به لژ واگذار شود.

ميرزا ابوالحسن خان ايلچى از رجال ديگر قاجار است؛ او هنگامى كه سفير ايران در انگليس بود، به عضويت لژهاى ماسونى در آمد و هنگامى كه سرگرد اوزلى از اساتيد اعظم فراماسونرى به عنوان سفير انگليس در ايران معرفى مى شود، همراه او به ايران باز مى گردد و سى و پنج سال بالاترين مشاغل رسمى؛ از جمله وزارت امور خارجه را بر عهده مى گيرد. هم چنين قرارداد تركمن چاى و گلستان به امضاى او رسيد و بيش ترين اسنادى كه درباره ى حقوق بگيران انگليس منتشر شد، مربوط به اوست. او در نامه اى تقاضاى ادامه ى مستمرى براى فرزند خود را مى كند. كتابى به نام حيرت نامه نوشته است و در آن ضمن بيان دلباختگى هاى خود به انگليسى ها مى نويسد: به اعتقاد خاطى و محرر اين دفتر آن كه اگر اهل ايران را فراغت حاصل شود و اقتباس از كار اهل انگليز نمايند جميع امور روزگار ايشان بر وفق صواب گردد. (115)

از ديگر فراماسونرها، ميرزا صالح شيرازى است كه عباس ميرزا او را براى تحصيل به فرنگ فرستاد؛ او در انگليس به عضويت لژهاى ماسونى در آمد و در بازگشت به ايران اولين چاپخانه را در ايران داير كرد؛ هم چنين اولين روزنامه به نام كاغذ اخبار ترجمه ى ناقص newspaper را منتشر كرد. او در سفر نامه اى كه نوشت از انگلستان با عنوان ولايت آزادى ياد مى كند. (116)

### 1-2- ميرزا ملكم خان

ميرزا ملكم خان اولين ايرانى است كه به تأسیس لژ پرداخت و انديشه هاى ماسونى را در سطحى گسترده تبليغ كرد؛ به گونه اى كه او را پدر منورالفكرى در ايران لقب داده اند. ملكم خان بيش از آن كه مبداء اثر در انديشه و ذهن بخش عظيمى از رجال سياسى ايران باشد، نماينده ى جريان فكرى نوينى است كه با تأثیر از غرب در ايران شكل مى گيرد. برخى از آثار و نوشته هاى او تا مدت ها به صورت مانيفست منورالفكرى خط و مشى اكثر رجال و نخبگان سياسى ايران را ترسيم مى كند؛ از اين رو، براى شناخت بهتر ويژگى هاى حاكم بر جريان فكرى منورالفكران، با برخى انديشه ها و ديدگاه هاى اجتماعى و سياسى او آشنا مى شويم :

پدر ملكم خان كه مترجم سفارت روس بود، فرزند خود را در ده سالگى به فرنگ مى فرستد تا به تحصيل بپردازد، او در بازگشت مترجم ناصر الدين شاه مى شود، بعد از مدتى جهت حل اختلاف ايران و انگليس به آن جا فرستاده مى شود، در اين زمان رسما عضو تشكيلات فراماسونرى مى گردد، در بازگشت از انگليس با اجازه ى ناصر الدين شاه همراه با پدر خود به تشكيل لژ مى پردازد و نام آن رافراموشخانه مى گذارد.

ناصر الدين شاه در آغاز تصور مى كرد، فراموشخانه محلى است كه در آن ملكم خان با شعبده بازى كه با برخى از تركيبات شيميايى و كارهاى فيزيكى انجام مى شد اوقات فراغت درباريان را پر مى كند؛ ولى پس از مدتى متوجه تغيير رفتار و مخفى كارى هاى افراد فراموشخانه شد و چون عده اى را براى تجسس درون لژ فرستاد، آن ها نيز به عضويت لژ در آمدند.

حساسيت فراموشخانه، همراه با مخالفت كسانى كه نسبت به آموزش هاى آن احساس خطر مى كردند، در نهايت به بسته شدن فراموشخانه انجاميد و پس از آن ملكم خان لژ مجمع آدميت را به صورت مخفى تشكيل داد.

ملكم درباره ى پيشينه و فعاليت هاى فكرى خود مى گويد:

من ارمنى زاده ى مسيحى هستم، ولى ميان مسلمين پرورش يافته ام و وجهه ى نظرم اسلامى است؛ جوان بودم كه به فساد مملكتم پى بردم و انحطاط مادى آن را شناختم، پس شعله ى اصلاح طلبى در من فروزان گشت؛ در اروپا كه بودم سيستم هاى اجتماعى و سياسى و مذهبى مغرب را مطالعه كردم، با اصول مذاهب گوناگون دنياى نصرانى و هم چنين با تشكيلات جمعيت هاى سرى و فراماسونرى آشنا گرديدم، طرحى ريختم كه عقل سياست مغرب را با خرد ديانت شرق به هم آميزم، چنين دانستم كه تغيير ايران به صورت اروپا كوشش بى فايده اى است؛ از اين رو فكر ترقى مادى را در لفافه ى دين عرضه داشتم تا هم وطنانم آن معانى را نيك دريابند. دوستان و مردم معتبرى را دعوت كردم؛ در محفل خصوصى از لزوم پيرايشگرى اسلام سخن راندم و به شرافت معنوى و جوهر ذاتى آدمى توسل جستم. (117)

ملكم خان آن چنان كه از گفتار او بر مى آيد على رغم تظاهر به دين و تلاش براى نزديكى و تأثیر گذاردن در برخى از روحانيون، در صدد بود تا ترقى مادى و عقل سياست غرب را با ظواهر دينى بيان كند؛ او قصد داشت تا با عنوان پيرايشگرى اسلامى و مخالفت با خرافات، بر اساس روش و بينش علمى غرب به بازسازى اسلام بپردازد.

ملكم با توجه تمام به مظاهر فرهنگ غرب، تقليد و تبعيت، را همانند خلف خود ميرزا ابوالحسن خان ايلچى تنها راه سعادت مى داند؛ او مى گويد:

ملل يوروپ هر قدر در كارخانجات و فلزات ترقى كرده اند، صد مراتب بيش تر در اين كارخانجات انسانى پيش رفته اند... هزار سال است كه در انگليس و فرانسه سالى هزار نفر از عقلا و حكماى ملت جمع مى شوند و در تكميل كارخانجات انسانى مباحثات و اقدامات تازه مى نمايند. از اين يك نكته مى توان استنباط كرد كه فرنگى ها بايد چقدر در اين كارخانجات انسانى ترقى كرده باشند، حال چيزى كه در ايران لازم داريم اين كارخانجات انسانى است؛ مثل كارخانه ى ماليات، كارخانه ى لشكر، كارخانه ى عدالت، كارخانه ى علم، كارخانه ى امنيت، كارخانه ى انتظام و غيره. هرگاه بگوييم ما اين ها را داريم سهو غريبى خواهيم كرد و اگر بخواهيم خودمان بنشينيم و اين نوع كارخانجات اختراع كنيم، مثل اين خواهد بود كه بخواهيم از پيش خود كالسكه ى آتشى بسازيم. (118)

... ترقى و اصول نظم را فرنگى ها دو سه هزار سال مثل اصول تلغرافيا پيدا كرده اند و بر روى يك قانون معين ترتيب داده اند؛ همان طور كه تلغرافيا را مى توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در تهران نصب كرد. همان طور نيز مى توان اصول نظم ايشان را اخذ كرد و بدون معطلى در ايران برقرار ساخت؛ ولى چنان كه مكرر عرض كردم و باز هم تكرار خواهم كرد، هرگاه بخواهيد اصول نظم را شما خود اختراع نماييد، مثل اين خواهد بود كه بخواهيد علم تلغرافيا را از پيش خود پيدا نماييد. (119)

ما در اعمال ديوان يا بايد مقلد متقدمين باشيم و يا از فرنگى سرمشق بگيريم، يا خود مخترع باشيم؛ اولا بفرماييد كه در اين پانصد سال گذشته در صنايع ظاهرى كدام اختراع را كرده ايم كه بتوانيم در صنايع علمى اختراعى نماييم؟ اگر ما در كشتى سازى يا راه آهن يا نقاشى يا در زرگرى يا شماعى يا در هر صفت جزئى كه شما بخواهيد، يك نقطه از پيش خود اختراعى كرده باشيم آن وقت مى توانيم ادعا نماييم كه در علوم دولتى هم قابل اختراع هستيم، اما اگر در جميع صنايع، از باروت گرفته تا كفش دوزى، محتاج سرمشق غير بوده و هستيم، چگونه مى توانيم در صنايع ديوانى كه هزار مرتبه دقيق تر از جميع علوم و صنايع ديگر است از پيش خود اختراعى نماييم. (120)

اى عقلاى ايران اى صاحبان غيرت، اگر طالب حفظ ايران هستيد... بى جهت خود را فريب ندهيد، درصدد اختراعات تازه نباشيد تلگراف را همان طور مى توان ساخت كه فرنگى ساخته است، اين مجلس را همان طور مى توان ترتيب داد كه فرنگى داده است. (121)

همين قدر عرض مى كنم كه ارتباط و تأثیرات قوانين به حدى باريك است و دقايق اين ارتباط و اين تأثیرات را ملتفتين روى زمين از سه هزار سال تا به حال به نوعى شكافته اند كه اگر جميع عقلاى اين عهد جمع بشوند، در باب قوانين دولتى يك چيز تازه اى بنويسند، هر چه بگويند يا نامربوط خواهد بود يا تكرار قوانين گذشته. (122)

... ايران را به عقل نمى توان نظم داد، عقل شما هم در صورتى كه بيش تر از عقل افلاطون باشد، باز بدون حكم فرنگى ممكن نيست بفهميد كه اداره ى شهرى يعنى چه؟ خلاصه، الان آن چيزى كه اعظم موانع ترقى ايران شده است اين است كه وزراى ما عقل خود را بر علوم فرنگستان ترجيح مى دهند، اگر وزراى ما بر عظمت اين خبط ملتفت مى شدند ايران در يك ماه نظم مى گرفت. ملل فرنگ سه هزار سال معطل شدند تا اختراع عكس ‍ بروز كرد، حال وزراى ما مى توانند اين اختراع را در بيست و چهار ساعت اخذ نمايند، اما به يك شرط، ناگزير شرط مزبور اين است كه عقل خود را داخل اجراى اين عمل نكنند و هر طورى كه معلم فرنگ مى گويد، همان طور رفتار نمايند و هم چنين ملل فرنگ به جهت اختراع نظام دولت سه هزار سال زحمت كشيده اند، حال وزراى ما مى توانند نظام ايشان را در يك ماه اخذ بكنند اما به شرط اين كه عقل خود را از اختراعات تازه معاف بدارند. وزراى ما قطعا اشخاص عاقل هستند، اما من در عالم رعيتى استدعا دارم كه اين عقل را بيش از آن كه در تنظيم دولت استعمال بكنند، در هر صفت و علم جزئى كه مى خواهند استعمال فرمايند؛ اگر مثلا در كاغذ سازى يا در جغرافيا به قدر ادنى فعله ى فرهنگى هنر نمودند، آن وقت عقل خود را باز با كمال اطمينان صرف امور مملكت دارى فرمايند؛ اما هرگاه در جميع صنايع و علوم صد مرتبه عقب تر از فرنگى ماندند؛ موافق انصاف حق خواهم داشت كه ايشان را قسم بدهم كه ديگر بيش از اين عقل خود را منشاء نظم ايران قرار ندهند، در اين چهار هزار سال از عقل وزراى خود هر قدر لذت و منفعت برده ايم، بس است؛ حال اقتضاى مروت اين است كه عقل وزراى خود را فى الجمله آسوده بگذاريم و يك قدرى هم از عقل وزراى خارجه استعمال نماييم. (123)

ملكم خان براى استفاده از عقل فرنگى ها، راهى بهتر از تقليد از رفتار عاقلان خارجى پيشنهاد مى كند و آن اين كه با دعوت از كمپانى هاى خارجى و پرداختن پول، امتيازاتى به آن ها واگذار شود و بدون آن كه نسبت به مداخل و درآمد آن ها بخل، يا خداى ناكرده حسادت شود، آبادانى ملك به آن ها واگذار شود و بلكه خوب است حتى وزير از دول خارجه به ايران آورده شود. ملكم خان معتقد است تقليد از مملكت دارى و نظم دول غربى بدون دعوت از بانك هاى خارجى و حضور كمپانى هاى غربى در ايران ممكن نيست.

در ايران عده اى واگذارى امور مسلمانان به كفار را جايز نمى دانستند و با استناد به وقايع هندوستان، در زمان آخرين امير گوركانى، حضور كمپانى هاى خارجى را مقدمه ى تسلط آشكار غرب مى دانستند؛ زيرا انگليس از طريق كمپانى هند شرقى آن چنان تسلطى بر هندوستان يافت كه بدون هيچ درگيرى و ستيز با يك فرمان بساط سلطنت اميرگوركانى را برچيد.

ملكم خان بدون آن كه به اين پرسش دينى مبنى بر نفى تسلط كفار بر مؤمنين را پاسخ بدهد و يا آن را شايسته ى تاءمل بداند، به بيهوده بودن تلاش ‍ كسانى كه به انگيزه هاى مختلف با كنترل روابط اجتماعى خود با غرب، قصد حفظ استقلال اقتصادى و سياسى ايران را دارند؛ اشاره مى كند و مدعى مى شود كه شما باب مراوده با خارج را نمى توانيد ببنديد و اگر نپذيريد، اجتناب از مراوده نمى تواند مانع از استيلاى خارجى شود؛ زيرا اگر شما براى آبادانى ايران از آن ها دعوت نكنيد، آن ها آباد كردن ايران را وظيفه ى خود مى دانند و براى اين وظيفه ى انسانى ناگزير ايران را تصرف خواهند كرد. او مى نويسد:

بدون كمپانى هاى معتبر، آبادى ايران هرگز ميسر نخواهد شد، اولياى ايران به هر ترتيب كه باشد بايد رسم كمپانى را در ايران متداول و به قدر تصويب زياد نمايند... از براى آبادى ايران كمپانى را بايد از خارج آورد. عقلاى ايران هنوز بر اين عقيده هستند كه كمپانى هاى خارجه، ايران را خواهند گرفت؛ در اين عقيده يك دنيا جهالت است.

آن علوم و آن اجتهاد كه عقلاى خارجه به هزار زحمت بعد از بيست سال اجتهاد، تحصيل مى كنند، ما هر قدر عاقل باشيم نبايد توقع داشته باشيم كه در يك مجلس همه را احاطه و درك كنيم.

در فرنگستان البته دو كرور كمپانى هست. حق يك كمپانى خارجه با حق يك نفر رعيت خارجه هيچ فرقى ندارد، محظورات حضور يك كمپانى خارجه براى ما فقط همان قدر خواهد بود كه امروز از حضور هر يك نفر رعيت براى ما متحمل است... اگر از يك كمپانى خارجه بترسيم بايد از يك رعيت خارجه هم بترسيم، اگر از رعيت خارجى بترسيم بايد حدود خود را براى رعاياى خارجى مسدود سازيم؛ اگر بر فرض محال در اجراى چنان تدبيرى موفق مى شديم ايران چه مى شد؟ همان كه خيوه و بخارا و تمام كردستان از يمن [آن ] چنان تدبير شده اند. اجتناب از مراوده خارجه هرگز هيچ ملكى را از استيلاى خارجه معاف نساخته است.

بعضى از عقلاى ما كه مى خواهند عاقل تر باشند، مى گويند كمپانى هاى خارجه اگر ايران را هم نگيرند، آنچه در ايران باقى مانده آن را هم خواهند برد. خبط دائمى اهل ايران در تحقيق تجارت خارجه اين است كه خيال مى كنند خلق يك ملك مى توانند در عالم تجارت ملك يكديگر را غارت نمايند...... بدگمانى و احتزار ما از كمپانى هاى خارجى تا امروز، دليل بى علمى ما و سد آبادانى ايران شده است، بايد از روى اطمينان و علم اين سد را برداشت.

بايد اولياى دولت عليه، راه هاى آهن و عمل معادن و ترتيب بانك ها و جميع كارها و بناهاى عمومى را بلاترديد محول به كمپانى هاى خارجه بنمايند. دولت ايران بايد هر قدر مى تواند به كمپانى هاى خارجه امتياز بدهد، امتياز از آن است كه كمپانى از منافع آينده ى خود مطمئن باشد. اگر يك كمپانى از مداخل آينده ى خود اميد كافى نداشته باشد، پول نقد خود را در احتمالات بعيده به خطر نمى اندازد؛ اولياى دولت عليه عطاى امتياز را در حق كمپانى هاى خارجه، يك مرحمت فوق العاده تصور مى كنند، حقيقت مطلب برعكس است.

دولت ايران بايد خيلى خوش وقت و متشكر باشد كه كمپانى هاى خارجه با احتمال منافع بسيار موهوم، سرمايه هاى مادى و علمى خود را بياورند، صرف آبادى ايران نمايند. نمى توان بيان كرد كه در خصوص كمپانى ها و امتيازات خارجه اولياى دولت عليه چه نوع اشتباهات داشته اند. هر كس از دولت يك امتيازى مى خواهد، دولت مى گويد به من چه مى دهى؟ اين سؤال دولت اغلب اوقات صد قسم منفعت را از ايران در آن واحد محو مى كند. اگر دولت در ضمن يك امتياز يك چيزى هم دستى بدهد، جايز است كه معادل آنچه دستى مى دهد يك منفعى از صاحب امتياز بخواهد و اما اگر دولت از خزانه و يا از منافع موجود خود چيزى نمى دهد، از صاحب امتياز توقع منفعت خورى، منتهاى بى اطلاعى است. كمپانى هاى خارجه هر آبادى بكنند هر طور باشد، جزئى و كلى آبادى عايد دولت مى شود.

... از كثرت مداخل كمپانى نبايد حسد برد، اگر كمپانى ها مداخل نكنند به ايران نخواهند آمد و اگر نيايند ايران آباد نخواهد شد، كمپانى ها هر قدر در ايران مداخله بكنند و مداخل خود را هر قدر به خارج بفرستند ممكن نيست كه يك قسمت كلى از آن براى خلق و دولت نماند... ايران و چين و افغانستان بايد هر نوع امتياز و به هر نوع قيمت، به هر تدبير، به هر التماس، عدد كمپانى هاى خارجه را در ممالك خود زياد نمايند... دولت ايران به بعضى كمپانى ها و از براى بعضى كارها علاوه بر امتياز و علاوه بر ضمانت بايد دستى هم مبالغى پول بدهد... (124)

ملكم خان به روابط اقتصادى و سياسى كشورهاى غربى با ديگر كشورها بسيار خوش بين است و مى گويد:

موافق مذهب علمى فرنگستان، حكمت الهى عموم ممالك دنيا را شريك آبادى و خرابى هم ديگر ساخته است، موافق حكمت فرنگستان اگر آسيا آباد شود بر فرنگستان يك بر صد خواهد افزود. به حكم اين مذهب عموم فرنگستان از صميم قلب و با نهايت جديت طالب و مقوى آبادى كل ممالك دنيا هستند.

ملل فرنگستان در ممالك خارج، هيچ كار و مقصودى ندارند، مگر ازدياد آبادى و توسيع تجارت دنيا، عهدنامه جات و لشكركشى و تسخيرات فرنگستان و آسيا اصلا و عموما مبنى بر اين مقصود كلى است، ... ملل فرنگستان هميشه با كمال ميل حاضر هستند كه هر قدر لازم باشد به دولت هاى خود پول و لشكر و كشتى بدهند، تا بروند در اطراف دنيا براى تجارت هاى عامه ميدان هاى تازه باز نمايند.

... دول فرنگستان در ضمن اين اقدامات، گاه مجبور مى شود كه بعضى از ممالك خارجه را تصرف نمايد... در نظر اهل فرنگستان تمام كره ى زمين، مثل يك كارخانه اى است كه همه ى مردم بايد با آزادى و اطمينان در آن جا كار بكنند و هر قدر بيش تر كار بكنند، منافع كارخانه از براى همه كس بيش تر خواهد بود؛ اگر يك دولت يك قسمت اين كارخانه را تصرف نمايد و در آن قسمت نه خود كار بكند و نه بگذارد ديگران بيايند كار بكنند، معلوم است كه وجود چنين دولت در كارخانه ى عامه، اسباب اغتشاش و ضرر كلى خواهد بود؛ شكى نيست كه يك روزى به حكم مصلحت عام، واجب خواهد شد كه اهل كارخانه وجود چنين دستگاه مضر را در ميان خود برطرف نمايند. اولياى دولت آسيا از اين اقتضاى ترقى دنيا و از اين عدالت تقدير الهى نبايد بيش از اين غافل باشند. (125)

دول فرنگستان الان در دست خود يك تدبيرى دارند كه به حكم آن مى توانند درجه ى كار اهل ايمان را بيست مرتبه از امروز زيادتر نمايند؛ به حكم آن تدابير مقدس كه در دست دارند، امروز مسلما خلق هند بيست مرتبه بيش تر از عهد سلاطين سابق خود كار مى كند؛ آن تدبير بزرگ، آن تدبير مقدس كه دول فرنگستان همه جا به كار مى برند به يمن قدرت آن ديه هندوستان را مبدل به كلكته و بيابان هاى تركستان را مقر امن و امان و آبادى مى سازند. آن را به اصطلاح خارجه امنيت مالى و جانى مى گويند. (126)

سبب عمده ى عداوت و نفرت دول و ملل فرنگستان به واسطه ى همين عدم امنيت مالى و جانى، ضبط و تصرف كامل ممالك آسيا را حق آسمانى و وظيفه ى حتمى خود قرار داده اند. امروز بلا حرف، خطر بزرگ، خطر اصلى، خطر مهلك دول آسيا بر اين ايراد عمومى است، كه مى گويند دول آسيا امنيت مالى و جانى ندارند، خواه بجا و خواه بى جا، امروز؛ خواه فردا، هر نقطه ى آسيا كه امنيت مالى و جانى نيست، محال عقل است كه بيرق فرنگستان بر آن نقطه نصب نشود؛ جوش و قدرت و طغيان فرنگستان خارج از تصور ماست. (127)

ملكم در عبارت اخير، به توجيه حضور استعمار انگليس در هندوستان مى پردازد و همه ى هندوستان را قبل از ورود انگليسى ها چيزى جز يك ده نمى داند. هم چنين از حضور روسيه در مناطق مسلمان نشين دفاع مى كند و حضور روسيه تزارى در چچن را نشانه ى اقبال بلند آنان مى داند و تحسين مى كند.

آنچه نقل شد فقط بيان انديشه هاى فردى خاص، چون ملكم نيست؛ بلكه جريان غالب انديشه، در قبل و بعد از مشروطه در ميان منورالفكران تا شهريور بيست و كارگزاران و رجال سياسى جامعه ى ايران تا پايان دهه ى پنجاه؛ يعنى تا يك سده بعد از ملكم خان است. اثر عملى اين آموزه ها قبل از همه، در هنگام حيات او، يعنى در دوران صدارت ميرزا حسين خان سپهسالار آشكار شد؛ ميرزا حسين خان از شاگردان ملكم در فراموشخانه بود؛ او با مشاورت ملكم كه در سفارت ايران در انگليس به سر مى برد، به انعقاد قرارداد رويتر پرداخت؛ به مفاد اين قرارداد (1250ه. ش / 1290ه. ق) امتياز بهره بردارى از معادن، مراتع، جنگل ها، زمين هاى حاصلخيز، گمركات جنوب، حق كشيدن خطوط مخابرات، راه آهن، مترو براى تهران، تأسیس شعبه هاى پست و بانك، در برابر يك وام بيست و پنج ساله كه با سود پنج درصد به طور اقساط پرداخت مى شد. به مدت هفتاد سال به بارون ژوليوس دورويتر تاجر يهودى انگليسى واگذار شد. از اين قرارداد معادن طلا و فيروزه و جواهرات استثنا شد، علاوه بر آن جهت انعقاد اين قرار داد مبلغ پنجاه هزار ليره به سپهسالار و پنجاه هزار ليره به مشير الدوله وزير خارجه كه برادر سپهسالار است و ملكم خان كه سفير ايران در لندن و بانى قرارداد بود، به صورت رشوه پرداخت مى شد.

اين قرارداد كه بين يك فرد با يك دولت منعقد شد، تا آن زمان در بين قراردادهايى كه بين دولت ها منعقد شده است بى سابقه بود؛ به همين دليل مجلس انگليس ابتدا در صحت آن ترديد مى كند.

خبر اين قرارداد علاوه بر آن كه دشمنى و حسادت دولت هاى رقيب را برانگيخت، مخالفت فراگير و گسترده ى نيروى مذهبى را نيز به رهبرى ملا على كنى در تهران به همراه داشت؛ چندان كه ناصر الدين شاه تا زمان لغو اين قرارداد از حضور در محافل عمومى سرباز زد و نيز ميرزا حسين خان از تأمین جانى خود در تهران به هراس افتاد.

انعقاد چنين قراردادى بر اساس انديشه هاى ملكم خان شگفت و عجيب نيست، بلكه اين قرارداد به عنوان الگو براى منور الفكرانى كه در لژهاى فراماسونرى، آموزش سياسى و اجتماعى مى ديدند، باقى ماند و قراردادهاى ديگرى؛ نظير قرار داد 1919 در دهه هاى بعد بر اساس آن شكل گرفت.

منور الفكران با پشت كردن به گذشته ى سياسى خود كه در نظام و حاكميت ايلات و عشاير سازمان مى يافت و با شيفتگى نسبت به مظاهر تمدن غرب، هيچ تعلقى به فرهنگ و باور دينى جامعه ى خود نداشتند و تصوير آن ها از مليت ملهم از مفاهيمى بود كه در رويارويى با غرب فرا مى گرفتند؛ مليت در نظر آن ها قبل از آن كه ريشه در فرهنگ و زندگى مردم و جامعه داشته باشد، متعلق به دنيايى است كه بايد به آن ملحق شوند؛ به همين دليل زندگى در بهشت غرب براى آن ها بسيار گواراتر از زندگى در جامعه اى است كه به نظر آن ها سه هزار سال از آنچه كه بايد باشد، عقب افتاده است.

ملكم خان از هفتاد و پنج سال عمر خود، غير از ده سال خردسالى، فقط يازده سال را در ايران سپرى كرد و باقى را در خارج از ايران به سر برد. او در دوران سفارت در انگليس امتياز لاتارى را چيزى شبيه بليت بخت آزمايى از دولت ايران خريد و چون به دليل غير مشروع بودن مورد اعتراض علماى دينى قرار گرفت، لغو شد؛ قبل از آن كه خبر لغو آن به طور رسمى در لندن پخش شود، اين امتياز را به يك انگليسى به مبلغ چهل هزار ليره فروخت. با پخش خبر لغو امتياز، خريدار از ملكم خان به عنوان يك كلاهبردار در دادگاه شكايت كرد و اين مسئله رسوايى بزرگى براى او و سفارت ايران به وجود آورد كه در نهايت به عزل او از سفارت انجاميد.

پس از عزل، او به عنوان يك چهره ى انقلابى در مخالفت با استبداد ناصر الدين شاه، به انتشار نشريه ى قانون پرداخت؛ نام اين نشريه از ديدگاه او به رمز عقب افتادگى ايران اشاره دارد؛ زيرا اين عنوان ناظر به قانون الهى كه توسط مجتهدان و فقيهان استنباط مى شد، نبود بلكه ناظر به قانونى بود كه به تعبير او از الف تا ى آن، همانند آنچه در كشورهاى غربى مرسوم است، به دست بشر نوشته مى شود.

قانون در دفترخانه ى كمپانى انطباعات شرقى كه چاپخانه ى رسمى وزارت مستعمران انگلستان بود چاپ و به ايران منتقل مى شد؛ در شماره هاى اول ناصرالدين شاه مستقيما مورد انتقاد قرار نمى گرفت و بعد از آن كه ورود آن به ايران ممنوع شد، زبان انتقاد آن نيز تند گرديد.

### 1-3- ميرزا فتحعلى آخوند زاده

ميرزا فتحعلى آخوند زاده از ديگر افرادى است كه نظير ملكم خان مورد توجه منورالفكران و حتى روشنفكران دهه هاى بعد است. تئوريسين هاى چپ از او با عنوان متفكر بزرگ قفقاز و ديگران او را پرچمدار مشروطه خواهى و طراح تز پروتستانيسم اسلامى و پدر ملى گرايى دانسته اند. او اولين كسى است كه نمايشنامه نويسى به سبك جديد را در ايران مرسوم كرد و نيز تعبير خط در ايران را پيشنهاد و ديدگاه هاى ماترياليستى را به صراحت مطرح كرد.

آخوند زاده بر خلاف ملكم خان كه مدت ها سياست خود را از طريق نفوذ در دربار و در قالب حاكميت قاجار دنبال مى كرد و از مقابله ى مستقيم با ديانت گريز داشت؛ در غالب آثار خود دربار ايران را مستقيما مورد شماتت قرار داد و نظام استبدادى آن را به سختى افشا كرد؛ علاوه بر آن با علماى دينى نيز ستيزى آشكار داشت و گاه با طرح پروتستانيسم اسلامى به بنيانگذارى اسلام بدون روحانيت دعوت مى كرد؛ دليل اين تفاوت بيش تر در اين است كه او در ايران زندگى نمى كرد و نيازى براى رعايت برخى از حريم هاى سياسى و دينى احساس نمى كرد.

آخوند زاده از ايرانيان قفقاز است، بعد از جدا شدن قفقاز و تسلط روس، برخى به جهاد با روس ادامه دادند و جمعى نيز براى گريز از حاكميت كفر، به ايران پناهنده شدند؛ جريان قتل گريبايدوف در ارتباط با گروه اخير، يعنى فراريان از روس اتفاق افتاد؛ زيرا دولت روسيه در قرارداد صلح بازگرداندن فراريان را به موطن اصلى خود قيد كرده بود و گريبايدوف در اجراى اين مسئله قصد بازگرداندن زنانى را داشت كه در تهران ازدواج كرده بودند و اين مسئله موجب برانگيختن خشم مردم و حكم جهاد آيت الله ميرزا مسيح مجتهد و در نهايت قتل گريبايدوف و همراهانش گرديد.

گروه ديگر كسانى بودند كه ستيز نمى كردند و يا راه گريز در پيش نمى گرفتند، ولى سر همكارى با دولت كافر روس را نيز نداشتند و گروه چهارم افرادى بودند كه به همكارى با دولت روسيه تن دادند و از اين ميان تعداد كمى به كار در ارتش نيروى مهاجم مشغول شدند و ميرزا فتحعلى آخوند زاده از اين دسته اندك است. او مدتى مترجم كتبى دفترخانه ى كشورى فرمانفرماى قفقاز بود و پس از آن مقام كشورى او به منصب نظامى تبديل شد و در سال 1362 ه. ق از درجه ى استوارى در ارتش شروع كرد و تا درجه سرهنگى ارتقا يافت. از طرف دولت روس در مذاكرات ديپلماسى و در پذيرايى ها و حتى در محاكمات شركت مى كرد؛ او هم چنين با يك هيئت روسى در مراسم تاج گذارى ناصر الدين شاه جهت ابلاغ تبريك دولت متبوع اعزام شد.

آثار و فعاليت هاى فكرى و اجتماعى آخوند زاده بيش تر در جهت شكستن تعهد مذهبى و تخريب سنن دينى مردم نواحى قفقاز و قطع اميد آن ها از نظام سياسى ايران و توجيه حاكميت روس بر آن هاست. او ضمن آن كه شديدا از اباحيت و آزادى به معناى غربى آن دفاع مى كند، در نمايشنامه هاى خود شديدترين حملات را متوجه ديانت مردم مى گرداند و اومانيسم را تبليغ مى كند. او هر گونه درگيرى با روسيه را نفى مى كند و به صراحت به اطاعت از دولت روس فرا مى خواند. در پايان نمايشنامه ى خرس قولدور باسان خرس دزد افكن به جماعت خطاب مى كند و پيام نمايشنامه را با اين عبارت بازگو مى نمايد:

اى جماعت الحال براى شما عبرت باشد، ديگر وقتى است منتقل بشويد بر اين كه شما مردمان وحشى نيستيد... هيچ مى دانيد دولت روس چه خوبى ها به شما كرده و شما را از چه نوع بلاها محافظت مى كند؟ بر شما لازم است كه بزرگ خود را بشناسيد، حق ولى نعمتى او را به جا بياوريد و هميشه به امر و نهى او مطيع بشويد، رسوم بندگى و آداب انسانيت را ياد بگيريد. (128)

اين عبارت نشان مى دهد كه مقابله ى او با عبوديت و بندگى الهى و حتى استبداد قاجار براى تبليغ عبوديت و بندگى دولت روس است. مخاطبين آخوند زاده تنها مردم قفقاز نيستند؛ او جامعه ى ايران را نيز مخاطب قرار مى دهد و به عنوان يك وطن پرست براى مشكلات آن ها نيز ارائه ى طريق مى كند. از نظر او مشكل اصلى چيزى جز اسلام نيست كه نتيجه ى پيروزى اعراب است و راه حل آن رهايى از اسلام نه به نام ديانت بل به طريق حكمت و فلسفه اى كه سر سازگارى با دين نداشته و همه ى پيوندها و نسبت هاى خود را با دين و معرفت دينى گسسته است. او در حسرت عظمت ايران قبل از اسلام مى نويسد:

اى كاش [ به ايران ] نيامد و كاش اهل اين ولايت را كه با من هم مذهبند نديدمى و از احوال ايشان مطلع نگشتمى، جگرم كباب شد، اى ايران، كو آن شوكت و سعادت تو كه در عهد كيومرث و جمشيد و گشتاسب و انوشيروان و خسروپرويز مى بود. (129)

و در جاى ديگر درباره ى تاريخ اسلامى ايران مى نويسد:

الان چيزى كه مايه ى تسلى ما تواند شد اين است كه تكليف خودمان را بفهميم و بدانيم كه ما 1280 سال در خطا بوده ايم... بعد از اين... به طرف بازماندگان و يادگاران نياكان خودمان عطف نظر كنيم. (130)

و خطاب به جلال الدين ميرزا آرزو مى كند:

كاش ثالثى پيدا شدى و ملت ما را از قيد اكثر رسوم نكوهيده ى اين عرب ها كه سلطنت هزار ساله ى عدالت آيين ممدوحه ى بلند آواى ما را به زوال آوردند و وطن ما را كه گلستان روى زمين است خراب اندر خراب كردند و ما را به اين ذلت و سرافكندگى و عبوديت و رذالت رسانيدند، آزاد نمودى؛ اما نه رسم نبوت يا امامت كه خلاف مشرب من است، بلكه به رسم حكمت و فيلسوفيت. (131)

و در جاى ديگر ضمن آن كه هر گونه خارق عادت، معجزه و وحى و كرامت را در كنار رمل و جفر قرار مى دهد و به انكار فرشتگان و شياطين مى پردازد؛ مراد خود را از حكمت بدين گونه بيان مى كند:

فيلوسوف عبارت از آن چنان شخصى است كه در علوم عقليه كامل باشد و سبب حكمت جميع اشيا را بر وفق قانون طبيعت مشخص نمايد و هرگز به خوارق عادت و معجزات و وحى و كرامات و رمل و جفر و انقلاب فلزات كثيفه به فلزات نفيسه؛ يعنى كيميا و امثال آن ها هرگز باور نكند و به وجود ملائكه و اجنه و شياطين و ديو و پرى مطلقا معتقد نباشد و كسانى را كه به امثال اين گونه موهومات معتقدند احمق و سفيه بداند و از ارذل افراد بنى نوع بشر حساب بكند؛ به اصطلاح اهالى فرنگستان در دنيا كامل تر از فيلسوف وجود نمى باشد. (132)

آخوند زاده به شهادت نقادى هايى كه بر براهين اثبات واجب دارد و به گواهى اباطيلى كه در تفسير وحدت وجود مى گويد، از ادراك و بلكه تصور ابتدايى ترين مفاهيم فلسفى و عرفانى عاجز است. او تعريفى را كه از فلسفه مى كند مناسب با فلسفه ى بعد از رنسانس غرب است و با تعريفى كه حكماى اسلامى دارند و از جمله با تعريفى كه بوعلى مى كند، مغاير است.

بوعلى در الهيات شفا بعد از آن كه به توجيه فلسفى كرامات، خرق عادات و تبيين امورى نظير نماز استسقا مى پردازد، مى گويد: و انما يدفعه هولاء المتشبهة بالفلسفه جهلا منهم بعلله و اسبابه؛ اين امور را متفلسفين و كسانى كه تشبه به فلسفه مى ورزند و در حقيقت از فلسفه بهره اى نبرده اند، رد مى كنند؛ زيرا به علل و اسباب آن جاهل هستند. (133) آن گاه بوعلى مى گويد: ما در كتاب برواثم چگونگى تأثیر گذارى رفتار جوامع فاسد و اشخاص ظالم در نزول عذاب و عقاب الهى و مانند آن به تفصيل بيان كرده ايم.

آخوند زاده با رويكرد به عقلانيت و فلسفه اى كه منكر غيب و متافيزيك است، دين را تنها مشكل ايران نمى داند، بلكه خرابى همه ى دنيا را به آن مستند مى گرداند. او به نقل از ملكم خان مى نويسد:

امروز خرابى كل دنيا از اين جهت است كه طوايف آسيا، عموما و طوايف يوروپا، خصوصا به واسطه ى ظهور پيغمبران از اقليم آسيا كه مولد اديان است و از اين جا اديان به اروپا مستولى شده است و به واسطه ى مواعظ وصيان و امامان و نايبان و خلفاى ايشان كه بعد از پيغمبران به ترويج اديان كوشيده اند و در اعتقاد مردم به درجه ى مقدسى و ولايت رسيده اند، عقل انسانى را از درجه ى شرافت و اعتماد انداخته، تا امروز در حبس ابدى نگاه داشته در امورات و خيالات اصلا آن را سند و حجت نمى شمارند و نقل را هميشه بر آن مرجح و غالب مى دانند. (134)

او در جاى ديگر به صراحت به انكار وحى و رسالت مى پردازد و با اهانت به ساحت مقدس پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى گويد او به كياست آنچه را از خود مى گفت به خداوند اسناد مى داد؛ او در اين قسمت از عباراتى استفاده مى كند كه قلم از تكرار آن شرم دارد.

آخوند زاده در نمايشنامه ى ملا ابراهيم خليل كيمياگر كه در واقع عليه حضرت ابراهيم خليل على نبينا و آله و عليه افضل صلوات المصلين و نيز عليه اديان ابراهيمى است؛ به تلويح، نبوت را دستگاه عوام فريبى مى خواند و مى گويد:

من ملا ابراهيم خليل را نديده ام اما به فراست مى دانم كه دستگاه عوام فريبى باز كرده است. (135)

و نيز مى گويد: اكسير در عالم وجود ندارد. او مى گويد: صنعت هر كس... براى خودش اكسير و مايه ى گذران است؛ ديگر چه لزوم كرده پشت سر كيمياگرها بيفتد. (136)

اين عبارات او ناظر به حقيقت الهى انسان است كه توجه به آن، تبديل و دگرگونى در بعد مادى انسان را به دنبال مى آورد. او با انكار حقيقت الهى آدمى، توجه به صنعت و ماديت را به عنوان محور اصلى حركت بشر قرار مى دهد و حقوق الهى را مانع اين مقصود مى شمارد، او در كتابى كه به تصريح خود براى هدم اساس دين نگاشته است، مى نويسد:

و فى الحقيقة از حقوق الله مطلقا منفعتى عايد نيست به جز ضرر...؛ مثلا در هر شبانه روز پنج وقت نماز تو را از كسب و كار باز مى دارد، روزه به جان تو ضرر كند، حج به هلاكت تو باعث مى شود... بعضى اشخاص ادعا مى كنند كه از اجماع حج براى ملت اسلام منافع كثيرى حاصل مى شود... از درد هم ديگر مطلع مى شوند. راست است، از كل اجماع براى ملت كم و بيش منفعت مى شود، اگر اجماع در وطن ما بين ملت واحده واقع گردد و اگر به همان اجماع يك مراد و يك منظور سبقت نمايد؛ مثلا قبل از اجماع در وطن ما بين يك ملت گفت و گو بشود كه فلان احتياج ما بايد رفع گردد، فرض بكنيم كه كدخداى قريه مرده است، بايد كدخداى تازه انتخاب بكنيم كه سبب رفع حوايج ما بشود... در اين صورت اجماع منفعت دارد. آيا به اجماع حج چه مراد و كدام منظور براى منفعت ملت سبقت كرده است؟ يكى از ختا آمده، يكى از هندوستان، هر كس به اتمام اعمال خود مشغول است؛ بعد از ده روز، از هم مفارقت مى كنند يكى به آلاداغ مى رود يكى به قراداغ. آيا از اجماع حج در مدت هزار و دويست و هشتاد سال منفعتى كه به اسلام عايد شده باشد چيست؟ اما به اثبات خسارات كثيره هر كس ‍ جواب دادن را قادر است؛ مثلا چقدر پول از صاحبان استطاعت در خارج وطن صرف مى شود... چقدر جان به معرض هلاكت مى رسد... و اهل عربستان هم به جهت اميدوارى به صدقه در كسب معيشت و طلب ترقى بى اهتمام شده، به كمال بى غيرتى معتاد مى گردد و در زمره ى طوايف گمنام گذران مى كنند. (137)

آخوندزاده با آن كه منكر اصل وحى و اديان الهى است، در برخى موارد همراه با نقد احكام الهى، درخواست بازسازى آن ها را مى كند؛ يكى از معتقدان به مبانى الحادى او بدين سان اين تناقض را رفع مى كند:

او متفكرى واقع بين است و با روح تاريخ آشناست، نه در پى تغيير كيش ‍ مردم مى گردد و نه آن را ممكن مى شمارد، نه مى خواهد توده ى مردم چون خودش ملحد و زنديق گردند و نه آن را مصلحت مى داند، هدف دينى اش ‍ ليبراليزم دينى و پروتستانيسم اسلامى است. (138)

آخوند زاده گرچه معتقد به دين نيست؛ ولى اگر به مقتضاى شرايط اجتماعى دينى ساخته شود كه در جهت توسعه ى زندگى مادى مردم مفيد واقع شود، بى اشكال است. او مى گويد: از مذهب آبا و اجداد نيز كناره جويى لزوم ندارد، در ظاهر بايد با هم مذهبان خودمان برادرانه راه برويم و در باطن سالك راه حق بشويم. (139)

مراد او از پروتستانيسم حذف ابعاد آسمانى و الهى دين و نفى شريعت و منشاء الهى حق و قرار دادن اعتبارات و قراردادهاى بشرى در مركز حق است : پروتستانيسم عبارت از مذهبى است كه حقوق الله و تكاليف عباد الله جميعا در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقى بماند. (140) او درباره ى ليبراليزم مى گويد: ليبرال عبارت از آن كسى است كه در خيالات خود به كلى آزاد بوده، ابدا به تحديدات دينيه مقيد نشده و به امورى كه خارج از گنجايش عقل و بيرون از دايره ى قانون طبيعت باشد هرگز اعتبار نكند، اگر چه اكثر طوايف عالم در آن باب شهادت بدهد و اگر چه بطون تواريخ و كتب در حقيقت آن گونه امور روايت بكند. (141)

ويژگى ديگرى كه دين بازسازى شده، بايد داشته باشد جدايى آن از سياست است؛ زيرا به نظر او دخالت دين در امور سياسى كه با غير مشروع خواندن حاكميت هاى غير دينى همراه است، از دلايل اصلى دورى ما از فرهنگ غرب است : البته شما را معلوم است كه ملت ما كل ارباب خدمت را و كل مناصب سلطنت را اهل ظلمه مى شمارند، مادام كه اين اعتقاد در نيت ملت باقى است، مغايرت باطنى فيمابين ملت و سلطنت جاويد است، اگر چه موافقت ظاهرى مشاهده مى شود و اين مغايرت باعث مفاسد عظيمه است كه به تعداد نمى گنجد و رفعش از واجبات است.

سبب اين مغايرت فيمابين ملت و سلطنت، علماست. آيا به چه سبب علما در امزجه و طبايع مردم آن قدر تصرف دارند كه مردم بلابحث و ايراد به حرف ايشان گوش مى دهند و از سلطنت باطنا تنفر مى ورزند؟ به سبب آن كه علما مرجع ناسند. و آيا به چه سبب علما مرجع ناس شده اند؟ به سبب آن كه امر مرافعه كه اعظم مشروط سلطنت است در دست ايشان است و حوايج مردم از علما رفع مى شود و سلطنت امر عارضى است. در حقيقت عمال سلطنت نسبت به علما به منزله ى چاكرانند كه بايد احكام ايشان را مجرى بدارند. نهايت منافع ملت و آبادى مملكت و وطن مقتضى آن است كه در ميان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پيدا شود و سلطنت استقلال باطنى و ظاهرى پيدا كند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شريك خود نسازد... (142)

علماى دين خود را تابع دولت نمى سازند؛ بلكه نايب امام غايب و صاحب الزمان (عج) مى دانند... حتى روحانيون را به شاهان تفوق است و آن را كلب آستان امام خطاب مى نمايد. سلاطين هم طوعا يا كرها به اين امر رضا داده اند و هر يك انديشه نكرده و نفهميده اند كه كسى كه نسبت به امام درجه ى كلبيت داشته باشد نسبت به نايب امام درجه ى آقايى كه نمى تواند داشت. در واقع هم نايب امام چگونه خود را تابع و محكوم كلب امام بداند. (143)

از نظر آخوند زاده تا دين از احكام اجتماعى و سياسى و دخالت در امور بشرى به طور كامل خلع نشود، هرگز بازسازى آن نمى تواند در جهت وصول جامعه به تمدن غرب كارساز و مفيد باشد. بنابراين پروتستانيسم اسلامى و ليبراليسم دينى هنگامى ممكن است كه احكام شريعت كه به نظر او به مقتضاى زمانى خاص توسط پيامبر وضع شده اند، منسوخ شود و احكام ديگرى به اقتباس از دنياى غرب اخذ شود. او حتى مستشار الدوله را كه در كتاب يك كمله به دنبال تطبيق روح القوانين و حقوق بشر غربى با احكام شريعت است تا به زعم او ديگر نگويند فلان چيز مخالف آيين اسلام است. ناموفق دانسته و در نامه ى انتقادى به مستشار الدوله مى نويسد:

به خيال شما چنان مى رسد كه گويا با امداد احكام شريعت كونستتسيون فرانسه را در مشرق زمين مجرى مى توان داشت، حاشا و كلا، بلكه محال و ممتنع است. (144)

رساله اى كه شما از پوروپا آورده بوديد و جميع آيات و احاديث را نيز به تقويت مدعاى خود در آن رساله دليل شمرده بوديد، نتيجه ى خيالات پوروپائيان است، زعم شما چنان بود كه اتخاذ آن براى تحصيل مراد كافى است، اما غافل بوديد... مگر چاره ى اين كار آيات و احاديث است؛ بايد مردم به قبول خيالات يورويپاييان استعداد به هم رسانند، بايد خيالات يوروپاييان در عقول مردم ايران به تجارت و مصنوعات يوروپاييان سبقت و تقدم داشته باشد. (145)

شما در باب اجراى عدالت به احكام شريعت تمسك كرده ايد، اگر شريعت چشمه ى عدالت است، بايد اصول اول را از اصول كونتستتسيون كه مساوات در حقوق است، مع مساوات در محاكمات مجرى بدارد؛ اما شريعت براى جنس مرد و زن مساوى قائل نيست، همان طورى كه در محاكمات شرعى حقوق غير مسلمان ذمى مساوى فرد مسلم نيست.

خداوندا! اين چه قانون است، اين چه ديوان است كه قاضى شرعى شهادت ذمى را نمى پذيرد و حال آن كه مساوات در محاكمات اصل مطلق عدالت است. (146)

تفسيرى كه آخوند زاده از حق، عدالت و هم چنين آزادى مى دهد، تفسيرى تماما دنيوى و زمينى است و هيچ چهره اى الهى و آسمانى و يا حتى عقلانى و ايدئولوژيك نمى تواند داشته باشد. او به تبعيت از جان استوارت ميل (147)، هيچ گونه تعريف و تبيينى را از آزادى كه عهده دار جهت و يا كمالى خاص براى انسان باشد، نمى پذيرد و معتقد است ضوابط اخلاقى دينى، آزادى روحى ما را سلب مى كند، همان گونه كه حاكميت هاى استبدادى آزادى جسمانى را سلب كرده است. وى مى گويد: حريت كامله عبارت از دو قسم حريت است؛ يكى حريت روحانيه و ديگرى حريت جسمانيه. (اولى را به زبان فرانسه ليبرتمرال گويند و دومى را ليبرتفيزيق خوانند.) حريت روحانى ما را اولياى دين اسلام از دست ما گرفته، ما را در جميع امورات روحانى بالكليه عبد رذيل و تابع امر و نهى خودشان كرده اند و ما را در اين ماده هرگز اختيار مداخله نيست، پس در ماده ى حريت روحانيه بنده ى فرمانبردار اولياى دين بوده و از نعمت آزادى محروميم. هم چنين حريت جسمانيه ى ما را فرمانروايان ديسپوتى از ما گرفته اند و در اين حيات دنيويه بالمره ما را محكوم فرمايشات خودشان كرده، طبق مشتيهات نفوس ‍ خودشان باركش انواع و اقسام تجملات و تكليفات شاقه نموده اند. (148)

توصيه اى كه در نهايت آخوند زاده به ملت ايران مى كند، رهايى از آزادگى دينى و عبوديت الهى و پشت كردن به دانش دينى و عقلى و روى آوردن به آزادى به معناى ليبراليستى و غربى آن و استفاده از علم تجربى است، صرف نظر از اين كه رويكرد در قالبى دينى و به نام پروتستانيسم اسلامى و يا با پوششى سياسى و به دست پادشاه باشد.

اى اهل ايران، اگر تو از نشاءت آزاديت و حقوق انسانيت خبردار مى بودى، به اين گونه عبوديت و به اين گونه رذالت متحمل نمى گشتى؛ تو طالب علم شده و فراموشخانه ها گشادى و مجمع ها بنا مى نمودى... (149)

... دوام سلطنت و بقاى سلسله موقوف است به علم و آزاد شدن ملت از عقايد پوچ و بعد از اين شرايط پادشاه بايد فراموشخانه بگشايد و مجمع ها برپا نمايد. (150)

نقل عبارت آخوند زاده جهت تبيين انديشه هاى نيروى سومى است كه در دوران قاجار در كنار دو نيروى درگير؛ يعنى نيروى استبداد و نيروى مذهبى، در شرايط بسط فرهنگ و سياست غرب به سرعت رشد كرد و در بخش ‍ وسيعى از جامعه ى شهرى به ويژه در ميان اشراف و درباريان گسترش ‍ يافت.

اين نيرو قبل از آن كه با گروه بندى هاى مرسوم در كشورهاى غربى كه بيش تر در قالب احزاب سياسى سازمان پيدا مى كنند، آشنا شود و يا زمينه ى اجتماعى اين گونه حركت هاى سياسى را پيدا كند، به تناسب مجارى و كانال هاى ادراكى خود در قالب فراموشخانه و لژهاى ماسونى سازمان مى يابد.

### 1-4- مجمع آدميت و لژ بيدارى ايرانيان

لژ و لژ نشينى در ادبيات عامه و فرهنگ صد ساله ى اخير، حكايت از جايگاه اشرافى رجال بلند پايه ى دولتى مى كند و اين نام در حقيقت عنوان تشكل سياسى و بلكه مقر فرماندهى نيروى سوم است.

زندگى اجتماعى ايران در اين مقطع صحنه ى جدى پيكار سه نيرو است و در صحنه ى نزاع، ترفندهاى سياسى و بلكه حركت هاى نظامى كه به تناسب شناخت نيروها از يكديگر شكل مى گيرد، يك ضرورت اجتماعى است و لژهاى ماسونى كه حساسيت نيروهاى رقيب را نيز بر مى انگيزاند به تناسب اين ضرورت جاذبه هاى خود را براى منورالفكران پيدا مى كنند.

ناصر الدين شاه با خطرى كه از ناحيه ى فراموشخانه احساس مى كرد، به بسته شده آن فرمان داد و پس از آن مجمع آدميت مخفيانه تشكيل شد؛ بعد از كشته شدن ناصر الدين شاه، عباسقلى خان آدميت جامع آدميت را بنيان گذارد. در اين زمان چون جاذبه هاى منورالفكرى در سطح وسيعى بسط يافته بود، افراد بسيارى به قصد آدم شدن، از هر طريقى كه ممكن بود حق عضويت را كه مقدار ده تومان بود، فراهم مى آوردند و با ورود به لژ به لقب آدم مفتخر مى گرديدند.

قدرت و نفوذ اين لژ تا به آن جا رسيد كه شخص محمد على شاه نيز كه فكر آدم شدن او را فريفته بود، تصميم به عضو شدن گرفت و از اين بابت هزار اشرفى به لژ پرداخت و بدين ترتيب مبلغ پانزده هزار تومان جمع شد.

بعد از اختلافاتى كه در مجمع آدميت پديد آمد، عباسقلى خان كه در راه سفر به ايتاليا و ديدار ملكم خان بود، متهم به ربودن پول ها شد؛ بعد از اين بدنامى بيش تر افراد لژ به دو جناح تقسيم شدند:

يك جناح كه برخى از شاهزادگان قاجار؛ نظير سليمان ميرزا اسكندرى و شاهزاده عليخان اسكندرى در آن بودند، ابتداانجمن حقوق و از آن پس با تأثیر پذيرى از انديشه هاى ماوراى قفقاز اولين سازمان ها و احزاب سوسياليستى را كه در نهايت به تشكيل حزب توده ى ايران منجر شد، شكل دادند؛ سليمان ميرزا و برادر او ايرج اسكندرى دو شاهزاده ى قاجار هستند كه در تأسیس و رهبرى حزب توده حضور داشتند. جناح ديگر به لژ بيدارى ايرانيان روى آوردند؛ افراد اين لژ به دليل بدنامى كه انگلستان در اين زمان در ايران پيدا كرده بود، لژ شرق اعظم گرانداوريان فرانسه را به عنوان لژ مادر انتخاب كردند، اين لژ غالب منورالفكران صدر مشروطه و نيز كسانى را كه در سفارت انگلستان بست نشسته بودند، در خود جذب كرد؛ از جمله افراد اين لژ ميرزا صادق خان اميرى فراهانى مشهور به اديب الممالك است كه در ستايش آن گفته است (151):

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در فرانسه ز شرق اعظم تافت |  | آفتابى كه قلب زره شكافت |
| وز خطوط شعاعى آن مهر |  | گشت روشن بساط خاك و سپهر |
| نور بگرفت سطح عالم را |  | روشنى داد آل آدم را |
| تا از آن نور سنگ ها بگداخت |  | لژ بيدارى در ايران ساخت |
| وندران معبد ستوده ى پاك |  | بس گهرها برون شد از دل خاك... |
| مجمع فرقه ى فراماسن |  | كه به جا ماند از زمان كهن |
| فكر و دانش همى كند تعليم |  | بى ريا بر برادران سليم |

يكى ديگر از اعضاى اين لژ تقى زاده است كه در سال هاى حكومت رضاخان به وزارت رسيد و به قول خود او وسيله ى اجراى برخى از قراردادهاى انگليسى؛ از جمله قرارداد نفت بود.

او در شماره ى اول دوره ى جديد كاوه نوشت :

نخست قبول و ترويج تمدن اروپا بلاشرط و قيد و تسليم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتيب و علوم و صنايع و زندگانى و كل اوضاع فرنگستان بدون هيچ استثنا و كنار گذاشتن هر نوع خودپسندى و ايرادات بى معنا كه از معناى غلط وطن پرستى ناشى مى شود و آن را وطن پرستى كاذب توان خواند؛ اين است عقيده ى نگارنده ى اين سطور در خط خدمت به ايران و هم چنين براى آنان كه به واسطه ى تجارب علمى و سياسى زياد با نويسنده هم عقيده اند؛ ايران بايد ظاهرا و باطنا، جسما و روحا فرنگى مآب شود و بس.

تقى زاده كه تغيير خط را نيز پيشنهاد مى كرد؛ مى نويسد: تنها راه پيشرفت ما اين است كه از فرق سر تا ناخن پا يك سره فرنگى شويم، من بودم كه اولين بار بمب تسليم به اروپايى را در جامعه ى آن روز ايران منفجر كردم. (152)

### خلاصه

رجال سياسى قاجار كه تماس بيش ترى با غرب داشتند، به دليل نقشى كه در اجراى سياست هاى غربى مى توانستند بر عهده گيرند، مناسب ترين افراد براى لژهايى بودند كه قصد جذب نيرو داشتند. ميرزا ملكم خان اولين ايرانى است كه به تأسیس لژ پرداخت و انديشه هاى ماسونى را در سطح گسترده تبليغ كرد؛ به گونه اى كه او را پدر منورالفكرى در ايران لقب داده اند.

او با توجه تمام به مظاهر فرهنگ غرب، تقليد و تبعيت را همانند خلف خود ميرزا ابوالحسن خان ايلچى تنها راه سعادت مى دانست. ملكم خان معتقد است تقليد از مملكت دارى و نظم دول غربى بدون دعوت از بانك هاى خارجى و حضور كمپانى هاى غربى در ايران ممكن نيست.

ميرزا حسين خان سپهسالار از شاگردان ملكم در فراموشخانه بود؛ او با وساطت ملكم كه در سفارت ايران در انگليس به سر مى برد، به انعقاد قرارداد رويتر پرداخت.

آثار فتحعلى آخوند زاده كه تا درجه ى سرهنگى در ارتش روس ارتقا يافت، در جهت شكستن تعهد مذهبى و تخريب سنن دينى مردم نواحى قفقاز و قطع اميد آنان از نظام سياسى ايران و توجيه حاكميت روس بر آن ها ست. از نظر آخوند زاده پروتستانيسم اسلامى و ليبراليسم دينى هنگامى ممكن است كه احكام شريعت كه به نظر او به مقتضاى زمانى خاص توسط پيامبر وضع شده اند، منسوخ شود و احكام ديگرى به اقتباس از دنياى غرب اخذ شود. تفسيرى كه آخوند زاده از حق، عدالت و آزادى ارائه مى دهد، تماما دنيوى و زمينى است و هيچ چهره اى الهى و آسمانى و يا حتى عقلانى و ايدئولوژيك نمى تواند داشته باشد.

پس از فروپاشى مجمع آدميت، يك جناح آن كه برخى شاهزادگان قاجار؛ نظير سليمان ميرزا اسكندرى و شاهزاده عليخان اسكندرى بودند؛ ابتدا انجمن حقوق و پس از آن با تأثیر پذيرى از انديشه هاى ماوراى قفقاز، اولين سازمان ها و احزاب سوسياليستى را كه در نهايت به تشكيل حزب توده ى ايران منجر شد، شكل دادند. جناح ديگر نيز به لژ بيدارى ايرانيان روى آوردند، اين لژ غالب منورالفكران صدر مشروطه را در خود جذب كرد.

تقى زاده كه تقليد از فرق سر تا ناخن پا را تبليغ مى كرد؛ از جمله كسانى است كه تغيير خط را نيز پيشنهاد كرد.

## 2. منور الفكرى از رقابت تا اقتدار

### 2-1- از استبداد ايل تا استبداد منورالفكرى

با پيدايش نيروى منور الفكرى، سه نيرو در جامعه ى ايران كه بر اساس سه نوع معرفت و شناخت وحدت و انسجام يافته اند، رو در روى يكديگر قرار مى گيرند و هر كدام به تناسب خصوصيات معرفتى و موقعيت اجتماعى به طريقى خاص قدرت خود را تأمین كرده، با وسائلى متناسب اعمال قدرت مى كنند.

دو نيروى مذهبى و استبداد در تاريخ گذشته ى ايران از سابقه اى طولانى برخوردارند و فراز و نشيب هاى زيادى را طى كرده اند؛ ولى نيروى منورالفكرى، نيروى تازه بنيادى است كه هويت معرفتى و آرمان هاى اجتماعى آن نه تنها براى دو نيروى ديگر، بلكه براى كسانى نيز كه در متن آن قرار مى گيرند، چندان مشخص نيست.

منورالفكران با نگاه اجتماعى نوين، سازمان اجتماعى جديدى را به وجود آوردند كه با نظام اجتماعى موجود كه در ستيز آرمان هاى دينى بود و بر اساس استبداد داخلى ايل قاجار پى نهاده شده بود، مغايرت داشت. ساختار سياسى موجود در جهت حفظ حاكميت مطلق دربار و شاه بود و ساخت اجتماعى مورد نظر منورالفكران، سلطه ى سياسى و اقتصادى كشورهاى غربى را مى طلبيد كه با تقليد از غرب حاصل مى شد.

منورالفكران بدون توجه به توابع زيان بار سلطه ى غرب و بدون آگاهى از خصوصيات نظام مورد نظر خود، تقليد از غرب را رمز بهروزى و سعادت خود مى دانستند، آن ها با قياس وضعيت نابسامان نظام موجود با مظاهر تمدن غرب از نظام موجود انتقاد مى كردند.

دربار و در رأس آن ها شاه مستبد قاجار، علاوه بر تنگناهايى كه از ناحيه ى رقيب ديرين خود؛ يعنى نيروى مذهبى احساس مى كند، محدوديت هاى جديدى نيز از ناحيه ى بسط نفوذ سياست هاى خارجى روس و انگليس و هم چنين گسترش افكار منورالفكرانه اى كه خواهان محدوديت شاه هستند، مشاهده مى كند.

شاهان قاجار بعد از شكست هاى نظامى اى كه در رويارويى مستقيم با روس ‍ و درگيرى غير مستقيم با انگليس، در نواحى شمال و شمال شرقى افغانستان تحمل كردند، از محدوديت هاى جديدى كه توسط سفارت خانه ها اعمال مى شد گاه به جرئت اظهار نارضايتى مى كردند. ناصرالدين شاه از اين كه براى سفر به شمال يا جنوب كشور، رعايت نظر دو دولت انگليس، يا روس را لازم مى ديد، در حسرت اقتدار گذشتگان مى سوخت و مى گفت :

مى خواهم به شمال مملكت بروم، سفير انگلستان اعتراض مى كند؛ مى خواهم به جنوب بروم سفير روس اعتراض مى كند! اى مرده شور اين سلطنت را ببرد كه شاه حق ندارد به شمال و جنوب مملكتش مسافرت نمايد. (153)

استبداد در رويارويى با غرب، علاوه بر آن كه خود را از نظر اقتصادى و سياسى ضعيف و ناتوان مى ديد؛ از نظر فرهنگى نيز به دليل عدم پيوند حقيقى با معرفت مذهبى و داشتن هويتى بيگانه با آن، فاقد پايگاه معرفتى مناسب جهت مقاومت بوده؛ بلكه آسيب پذيرتر از ديگر بخش هاى اجتماعى است؛ به همين دليل قبل از آن كه بتواند به عنوان يك نيروى رقيب در صحنه حاضر شود، با پيدايش منورالفكرى عناصر درونى خود را پيش از ديگران مجذوب دشمن مى يابد.

حمايت دولت هاى غربى از حركت هاى منورالفكرانه، موجب شد تا بسيارى از درباريان، پيوند به اين نيرو را به لحاظ برخوردارى از قدرت هاى خارجى، وسيله اى براى ارتقاى موقعيت اجتماعى خود بدانند؛ اين مسئله در كنار عامل ديگر كه همان برخورد بيش تر درباريان با مظاهر تمدن غربى است، سبب توسعه ى انديشه هاى منورالفكرانه در ميان آن ها گرديد. البته اين نوع گرايش كه با انگيزه ى تأمین قدرت فردى افراد پديد مى آيد، در جهت اقتدار و حفظ ساختار رسمى دربار و استبداد عمل نمى كند. عواملى كه براى جذب درباريان و رجال سياسى به قدرت مهاجم غرب وجود دارد، مرگ و زوال استبداد را حتمى و بلكه چندان سريع مى گرداند كه فرصت مرثيه را نيز براى آن باقى نمى گذارد. در اين ميان كسانى حق حيات مى يابند كه با پشت كردن به ساخت استبدادى گذشته به سوى غرب پر مى كشند و اين پرواز كه اغلب به سوى ظاهرى ترين ابعاد غرب است، منحطترين شكل پرواز به سوى ابعاد و لايه هاى عميق تر باشد، جامعه به گونه اى جدى تر با غرب متحد و هم آهنگ مى شود و در هر دو حال آنچه جايگزين مى شود، جز غرب و مقتضيات آن نخواهد بود. هر يك از عناصر استبداد كه شامه ى ادراك اين معنا را داشته باشند، با هم سازى خود در نظام اجتماعى جديدى كه انتظار مى رود، موقعيت آينده ى خود را على رغم در هم شكستن استبداد سابق حفظ مى كند و هر كس از جمله شخص شاه اگر اين معنا را نيك در نيابد، در واقع بر مرگ و نابودى خود پاى مى فشارد.

نظام اجتماعى جديد با همه ى تفاوتى كه با نظام گذشته دارد، عنادى با افراد نظام سابق ندارد؛ بلكه اصلى ترين عناصر نظام سابق را جذب و هضم مى كند و اگر جذب از راه هاى مسالمت آميز به ثمر نرسد، درگيرى و نزاع نظامى را به گونه اى محدود به همراه خواهد داشت.

نيروى استبداد در برابر امواج اجتماعى نوينى كه از غرب هجوم مى آورد، چندان شكننده و ضعيف است كه استحاله و تبديل آن هرگز يك مقاومت و ستيز جدى را به دنبال ندارد؛ زيرا عناصرى كه وظيفه ى حراست از اين نيرو را بر عهده دارند و در متن اين نيرو هستند، خود قبل از ديگران جذب نيروى رقيب مى شوند.

نيروى جديد با استفاده از موقعيت و نفوذى كه در نظام پيشين داشته است و با در دست گرفتن اهرم هاى سياسى لازم، هر گونه مقاومت برخى از دولت مردان را با حركت هايى؛ نظير كودتا كه توسط يكى از شاهزادگان، يا افراد با نفوذ سياسى انجام مى شود، در هم مى شكند. آن قدر شاهزاده و دولت مرد منور الفكر و لژ نشين در دربار قاجار حضور دارد كه براى جايگزينى ناگزير از رقابت هستند.

نظام اجتماعى نوينى كه با روى كار آمدن منورالفكران پديد مى آيد، بدون شك ساختار سياسى، اقتصادى و نظامى و نيز در فاصله اى نه چندان طولانى ابعاد فكرى و فرهنگى جامعه را در سطح گسترده تغيير مى دهد. اين تغييرات، به دليل اين كه از راه قدرت سياسى جامعه و با حمايت دولت هاى مسلط غربى به انجام مى رسد، فاقد پايگاه مردمى است و همين مسئله جامعه را براى تنش هاى اجتماعى جديد آماده مى كند.

فقدان تفكر كه با شيفتگى به مظاهر مادى غرب و تقليد از آن همراه است، فرصتى براى انديشه در ساخت اجتماعى موجود و تنش هاى مستتر در آن باقى نمى گذارد. منورالفكران كه سطحى ترين بعد غرب، هستى و انديشه ى آنان را تسخير كرده است، به همان مقدار كه دير با غرب آشنا شده اند، زود آرزوى رسيدن به آن را مى كنند و خواسته يا ناخواسته با اهرم هاى سياسى نظامى و حمايت هاى جهانى در رديف كارگزاران نظام جهانى سلطه در مى آيند.

تقليد و تبعيت از برنامه هايى كه توسط دول ذى نفوذ ديكته شد، گذشته از نسبتى كه اين تغييرات با عادت ها، آداب و رسوم يا سنت هاى موجود در جامعه دارد، گذر به سوى كشورهاى غربى را به دنبال نمى آورد؛ بلكه جامعه اى را به ارمغان مى آورد كه با رانده شدن از مواضع پيشين، از رسيدن به آنچه كه در نگاه به آن كوشيده، باز مانده است.

وصول به غرب مسيرى را طلب مى كند كه نه براى تأمین نيازهاى روزمره ى كشورهاى غير غربى سازمان يابد؛ البته منورالفكران در دهه هاى نخستين به دليل بيگانگى با مبانى تمدن غرب از ادراك اين مسير ناتوان بودند. آنان با در دست داشتن حاكميت سياسى و مديريت اجتماعى، در خدمت مطامع اقتصادى و سياسى غرب، براى زودتر رسيدن به سرابى كه در پيش دارند به تغيير در همه ى ابعاد اجتماعى دست مى يازند، و جامعه اى كه بر فرض از سنت و يقين دينى بى بهره باشد، لااقل به شيوه ى پيشين زيست خود عادت دارد، اين تغيير را تاب نمى آورد و اگر بر فرض هم به اين تغييرات گردن نهد، در نظام اقتصادى، سياسى و فرهنگى پديد آمده، هم آهنگى لازم ايجاد نمى شود و درنتيجه تنش هاى بالقوه اى كه وجود دارد به سرعت ظاهر مى گردد. منورالفكران براى غلبه بر اين ناسازگارى ها كه ناشى از نبود تفكر است، وسيله اى جز زور در اختيار ندارند. بدين ترتيب حاكميت آن ها، نه تنها در ايران بلكه در كشورهاى جهان سوم به سوى استبدادى جديد گام بر مى دارد.

استبداد منورالفكرى بر خلاف استبداد پيشين، متكى بر روابط و مناسبات ايل، عشيره، قبيله و طايفه نيست و قدرت آن نيز برآيند قدرت هاى داخلى جامعه نمى باشد؛ بلكه متكى بر امواج نظامى، سياسى و فرهنگى نوينى است كه با حضور مستقيم، يا غير مستقيم غرب در كشورهاى جهان سوم پديد مى آيد و قدرت آن نيز برآيند قدرت هاى مسلط جهانى است كه از رقابت هاى موجود بين آن ها پديد مى آيد.

جايگزينى استبداد استعمارى به جاى استبداد تاريخى ايل، با آن كه با تحولى بنيادين و ساختارى در جامعه همراه است و به اين لحاظ انقلابى اجتماعى را سبب مى شود؛ ولى اين تحول بر اساس آنچه بيان شد از يك تغيير فراگير مردمى در سطح گسترده ى اجتماع آغاز نمى شود، بلكه با پيدايش منورالفكرى در سطح كارگزاران، رجال سياسى، دولت مردان، اشراف و خوانين جامعه ى قديم پديد مى آيد؛ اين تغيير مى تواند بدون خشونت و از طريق درباريان و يا با خشونت هاى محدود در چهار چوب توطئه هاى سياسى و يا كودتا پديد آيد؛ پس منورالفكران در رقابت با استبداد مرسوم مشكل چندانى ندارند؛ اما اين تغيير و تبديل در ايران از تحليل فوق كه از مقايسه ى دو نيروى استبداد و منورالفكرى پديد آمد، تبعيت نمى كند. در ايران اين تغيير و جايگزينى با بيش از پنج دهه درگيرى و با تحولاتى مردمى و فراگير همراه بود؛ به طورى كه از سال 1250 ه. ش كه ميرزا حسين خان سپهسالار قرار داد رويتر را منعقد كرد، تا پى آمدهاى قرارداد 1919 وثوق الدوله كه به كودتاى 1299 ه. ش و اقتدار رضاخان انجاميد، نيم سده مى گذرد و در اين فاصله حوادث اجتماعى عظيمى، چون جنبش تنباكو و انقلاب مشروطه پديد آمد، حال آن كه در همين فاصله برخى از كشورهاى خاور دور، به سرعت خط و مشى آينده ى خود را براى وصول به غرب بدون آن كه كم ترين تنش هاى اجتماعى را به همراه داشته باشد، ترسيم كردند و مسير زيادى از آن را نيز پيمودند.

دليل مسئله ى فوق اين است كه ايران در اين مقطع، فقط جايگاه دو نيروى دربار و منورالفكرى نيست و نيروى ديگرى كه به نام نيروى مذهبى نيز حضور دارد. موقعيت نيروى مذهبى كه در دوران قاجار به شرحى كه در فصل اول گذشت به گونه اى بود كه انتظار جايگزينى آن به جاى نيروى دربار مى رفت؛ بنابراين حاكميت سياسى قاجار در رقابت با دو نيروى ديگر قدرت دوام نداشت رقابت در حقيقت بين دو نيروى مذهبى و منورالفكرى بود.

### 2-2- دو نيروى مذهبى و منورالفكرى

نيروى مذهبى با نيروى منورالفكرى تفاوت هاى آشكارى بود كه به برخى اشاره مى شود: اول : پايگاه منورالفكران بيش تر در ميان اشراف، درباريان و مستبدان سابق و لژنشينانى است كه علاوه بر امكان برخورد و آشنايى با غرب، بيش تر به تمتعات مادى مادى توجه دارند و كم تر با حقايق و معانى مذهبى و دينى ماءنوس هستند؛ در حالى كه نيروى مذهبى بيش تر در بين عالمان دينى، شهروندان معمولى و يا روستاييانى است كه به دليل آشنايى با مبانى اعتقادى و معارف مذهبى كم تر در معرض جاذبه هاى مادى غرب قرار مى گيرند.

دوم : منورالفكران سر ستيز با غرب ندارند؛ اين حقيقت در سال هاى آغاز پيدايش منورالفكرى بر غالب آنان صادق است؛ ولى در سال هاى بعد؛ يعنى بعد از آن كه ماهيت آرمانى جامعه ى منورالفكرى چهره ى استعمارى خود را آشكار كرد و آشفتگى هاى اجتماعى و تنش هاى متناسب با خود را ظاهر ساخت، ستيز با يك بعد غرب براى وصول به ابعاد ديگر آن از ناحيه ى منورالفكران كه از آن پس خود را روشنفكر خواهند ناميد شكل مى گيرد؛ ولى اين ستيز نيز بنيادين و فراگير نيست. تيغ منورالفكران متوجه دو نيرو است :

يكى استبداد است كه در مقابل منورالفكران ضعيف تر از آن است كه نياز به استفاده از خشونت در برابر آن باشد. لبه ى ديگر تيغ متوجه نيروى مذهبى است؛ اما نيروى مذهبى از آغاز با دو شمشير مى جنگد؛ يكى از اين دو شمشير متوجه استبداد داخلى و ديگرى متوجه استعمار خارجى است و از اين دو آن نيام كه بر اجنبى كشيده مى شود، قوى تر و سنگين تر است؛ به همين دليل هرگاه درگيرى با استعمار خارجى، متوقف بر همكارى با واليان فاسق باشد، نيروى مذهبى ناگزير به اين همكارى تن مى دهد.

شاهد اين مطلب، فتاوا و احكام كاشف الغطاء و ميرزاى قمى و همراهى نيروى مذهبى در جنگ هاى ايران و روس است كه از افتخارات جاويد پايمردى در رويارويى با قدرت هاى بزرگ جهانى آن روزگار است.

حضور نفوذ خزنده ى منورالفكران در دربار كه ناشى از خصلت آسيب پذيرى دربار نسبت به اين نيرو بود، به تدريج دو رقيب نيروى مذهبى را در هدفى واحد گرد و مقابله با استعمار كه در آغاز همكارى هاى نيروى مذهبى با دربار قاجار را توجيه مى كرد، در نهايت به درگيرى نيروى مذهبى با دربار كشيده شد. شاهد اين مدعا، اوج گيرى مبارزات نيروى مذهبى با دربار در زمان تسليم دربار در برابر نفوذ خارجى بود؛ قتل گريبايدوف، مخالفت ملاعلى كنى با قرارداد رويتر و جنبش تنباكو كه اوج حركت هاى هاى مذهبى در آن زمان است، همه در مواقعى است كه گرايش و يا سازش دربار با استعمار غرب آشكار شده است.

نيروى مذهبى در دوران قاجار در حالى كه اوج اقتدار سياسى بود، با شدت بخشيدن به حملات خود نسبت به استبداد كه محل نفوذ عناصر منورالفكر؛ نظير ميرزا حسين خان سپهسالار و جايگاه اجراى سياست هاى روس و انگليس شده بود، قصد مبارزه با مشكلاتى را داشت كه بسيارى از آن ها از ناحيه ى قدرت هاى خارجى ايجاد مى شد. نيروى مذهبى در پى اجراى احكام و قوانين اسلام و رعايت عدالت اسلامى و كاستن هر چه بيش تر قدرت شاه بود و حتى در مواردى كه قدرت اظهار مى يافت، حذف شاه و نظام استبدادى را به نفع حاكميت دينى درخواست مى كرد. اولين بار كه علماى تهران و حضرت عبدالعظيم به تحصن نشستند، با گرفتن وعده ى عزل عين الدوله و برقرارى عدالت خانه به تحصن خاتمه دادند. و بعد از آن كه عين الدوله از تأسیس عدالت خانه سرباز زد، مردم به عنوان اعتراض در مسجد گرد آمدند و در طى يك درگيرى چند نفر كشته شدند؛ پس از آن علما تصميم مهاجرت به قم گرفتند كه از آن به مهاجرت كبرى ياد شده است.

بدون شك بعد مردمى حركت، كه به صورت فراگير در شهرهاى ايران شكل گرفته بود، توسط روحانيت كه در مركز نيروى مذهبى قرار داشت، تأمین مى شد. نقشى كه تلگراف هاى مراجع نجف در بسيج مردمى نهضت مشروطيت ايفا كردند موجب شد تا انقلاب مشروطيت را از ديدگاه وسائط ارتباط جمعى، انقلاب تلگراف نيز بنامند. آيت الله آخوند خراسانى از مراجع طراز اول تشيع، در صف مقدم اين حركت قرار داشت و ديگر مراجع و بزرگان نجف؛ از قبيل آيت الله مازندرانى و آيت الله نائينى از همراهان او در اين مسير بودند. آيت الله نائينى آن چنان كه مشهور است بيش از ده سال حوزه ى درس خود را در نجف اشرف تعطيل كرد و تمام وقت خود را به مسائل اجتماعى ايران اختصاص داد. در تهران نيز روحانى توانمند، شيخ فضل الله نورى و ديگران در رديف رهبران حركت قرار گرفتند.

نيروى مذهبى با حضور مرجعيت و احكام دينى آنان، براى تحقق عدالت خانه از همان امكانات و ابزارهايى استفاده كرد كه در جنبش تنباكو به كار گرفته بود و لازمه ى آن نيز همراهى گسترده ى مردم بود؛ ولى اين قيام بر خلاف جنبش تنباكو، على رغم پيروزى نخستين خود مدتى به طول انجاميد و در نهايت نيز به نتيجه ى مورد نظر نرسيد؛ دليل اين مسئله ورود نيروى منورالفكرى به اين جنبش و تحميل ديدگاه هاى خود بر آن بود. با مهاجرت كبرا، تهران قرار و آرامش خود را از دست داد؛ همراه با آن سفارت انگليس درهاى خود را به روى مخالفان دولت جهت تحصن باز كرد. در سفارت اصناف و گروه هاى مختلف، با شعارها و انگيزه هاى مذهبى به مدت يك ماه جمع شدند و منورالفكران از اين فرصت استفاده كردند و لفظ كنستيتوسيون و سپس لفظ مشروطه را به عنوان هدف جنبش ‍ مطرح كردند.

تحصص كنندگان در نامه اى كه در روزهاى اول 27 جمادى الاولى سنه 1324 به شاه نوشتند، وجود عدالت خانه اى را تقاضا كرده بودند كه قانون محمدى يا احمدى در آن اجرا شود؛ اجراى اين درخواست حضور جدى تر دين را در صحنه ى سياست تضمين مى كرد. در قسمتى از آن نامه آمده است :

... استدعاى رعايا كه نواميس و عيال پادشاه اند، آن است كه مجلس، معدلتى كه حاوى بر اجراى احكام قانون محمدى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و مشتمل است بر حفظ نفوس و اموال و اعراض و دماء مسلمين و امنيت دوستان محمد و آل محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم اقامه شود كه اجراى آن اجراى احكام محمدى و فرمايشات پادشاه كه تمام ماءخوذ از قانون احمدى است. دانايان به طريقه ى شرع احمدى و امناى پادشاه كه در درستى و راستى على بن يقطين وقت و عقلاى والامقام كه تمام دولت خواه، محمدى مذهب و علوى مشرب و خداجو هستند، باشند تا احكام نازله از ساحت قدس و مقام احديت حضرت پروردگار و قوانين وارده در قرآن را كه تماما پاره ى تن و فلذه كبد رسول الله هست كه خون مظلوم ابى عبدالله الحسين به جهت ابقاى آن ريخته شده است اجرا بدارند... (154)

متحصنين ابتدا از شرع احمدى و سنت محمدى سخن مى گويند؛ اما به تدريج با تأثیر روح منورالفكرى خواسته ها دگرگون شده و مضامين فرهنگ غربى در درخواست ها اضافه مى شود. در سفارت نظارت علما وجود نداشت و عمدتا طلاب بودند كه دخالتى در اين كار نمى توانستند داشته باشند؛ در واقع سفارت تبديل شد به محلى براى ترويج فرهنگ جديد و مفاهيم آن و در اين كار نه تنها منورالفكرها بلكه كاردار سفارت و همسرش نيز دخالت داشتند. (155)

منورالفكران، هرگز بدون حضور مرجعيت شيعه و بدون استفاده از شعارهاى مذهبى قدرت بسيج مردمى را نداشتند؛ ولى به دليل نفوذى كه در دربار داشتند، براى رسيدن به مقاصد خود به يك حركت فراگير مردمى نياز نداشتند، چرا كه آنچه آن ها مى خواستند، با حمايت سفارت خانه هاى دول خارجى تأمین مى شد؛ ولى حركت مردمى، آن ها و حتى سفارت خانه هاى خارجى را ناگزير از همراهى كرد. نيروى مذهبى در اوج درگيرى با استبداد، بدون توجه به اهداف منورالفكران و به دليل ناآشنا بودن به تفاوت و امتياز جوهرى كه بين آرمان هاى دينى و منورالفكرانه ى غربى بود، اين همراهى را غنيمت شمردند و با سكوت از كنار آن گذشتند و گاه نيز شعارها و اغراض سياسى آنان را در چهارچوب نگرش اسلامى خود توجيه و تفسير كردند؛ اين توجيهات كه از سر بى توجهى به منورالفكران براى معتقدان به مذهب نقش عمده اى داشت و در نتيجه فرصت مناسبى براى توسعه و بسط تدريجى انديشه هاى منورالفكرانه در ميان گروه هاى مردد ايجاد كرد.

سفير انگليس و منورالفكران كه بر حذف نام اسلامى از مجلس شورا و قراردادن لفظ ملى به جاى آن اصرار مى ورزيدند، به هويت غير دينى آنچه كه مى خواستند، آگاه بودند منورالفكران به دليل موقعيت اجتماعى خود، در صف مقدم آشنايى با غرب قرار داشتند و قبل از ديگران امتياز خود را كه متاءثر از غرب بودند با عالمان و رهبران دينى در مى يافتند؛ برخى از آن ها، چون ملكم خان، يا مستشارالدوله، از آشكار كردن اين مغايرت پروا داشتند و درصدد آن بر مى آمدند تا مفاهيم لائيك را در لفافه ى دين عرضه دارند؛ برخى نيز چون آخوند زاده، اين تلاش را ناكام مى خواندند. ديگر گروه هاى اجتماعى و از جمله عالمان دينى بيش تر به وساطت منورالفكران با غرب آشنا مى شدند؛ آن ها بدون آشنايى كامل نسبت به هويت منورالفكران، بسيارى از حركت هاى دربار را كه تحت تأثیر و نفوذ انديشه هاى منورالفكران شكل مى گرفت، به استبداد شخص شاه نسبت مى دادند و راه حل همه ى مشكلات را در مهار كردن آن مى دانستند و با غنيمت شمردن همراهى منورالفكران در مبارزه با دربار، شعارها و ديدگاه هاى آنان را توجيه دينى مى كردند و بدين ترتيب توجيه دينى منورالفكراى به موازات توجيه منورالفكرانه ى دين شكل مى گرفت.

توجيه منورالفكرانه ى دين، كار منورالفكرانى بود كه آيات قرآنى و مفاهيم دينى را، موافق با مقاصد منورالفكرانه ى خود تفسير و معنا مى كردند؛ به عنوان مثال، آزادگى دينى و برادرى اسلامى و هم چنين برابرى همگان در برابر شريعت الهى را كه مفاهيم دينى بود معادل شعارهاى سه گانه ى ماسونى؛ يعنى آزادى، برادرى و برابرى قرار مى دادند و نيز آيه ى شورا و نظاير آن را دليل منشاء حق بودن مردم مى شمردند؛ ولى توجيه دينى منورالفكرى كار عالمانى بود كه خوش بينانه و با تسامح به گفته ى منورالفكران گوش مى دادند و عبارات آن ها را با مفاهيم دينى توجيه و تفسير مى كردند.

رهبران دينى مشروطيت پس از بازگشت پيروزمندانه از قم، در برخورد با اصطلاحات و شعارهاى جديدى كه در اين فاصله بين مردم القا شده بود و به ديگر شهرها نيز سرايت كرده بود، به توجيه دينى آن پرداختند و مشروطه را همان تقيد و مشروط كردن استبداد به ضوابط و احكام شرعى دانستند و آثارى در تبيين وجه شرعى دفاع از مشروطيت تدوين كردند؛ و مدار اصلى اين تلاش ها چيزى جز ضرورت و وجوب كنترل ظلم نيست. برجسته ترين اثر در اين مقطع، كتاب تنبيه الامه و تنزيه المله است كه از سوى حوزه ى علميه ى نجف توسط محقق نائينى رحمة الله عليه نوشته مى شود. ميرزاى نائينى دليل عمده اى را كه در اين امر براى دفاع از مشروطه بيان مى كند، ضرورت كنترل ظلم به قدر ميسور است؛ به اين معنا كه اگر ما قادر نيستيم حاكميت الهى را آن چنان كه بايسته و شايسته است، محقق گردانيم، دليلى بر كنترل نكردن قدرت شاه، تا آن جا كه ممكن است، نداريم؛ بلكه به قدر وسع موظف به تحقق عدالت هستيم.

مبارزه اى كه نيروى مذهبى در اين مقطع از تاريخ مشروطيت، براى كنترل استبداد انجام مى دهد و بسيجى كه با توجه به پايگاه مردمى خود در شهرهاى مختلف ايجاد مى كند، از برجسته ترين فرازهاى مبارزات نيروى مذهبى در طول تاريخ حيات اجتماعى خود است؛ ولى نكته اى كه از آن غافل شدند، عدم رضايت منورالفكران به اين مقدار از اقدام و به تفسير و توجيهى است كه آنان از مشروطه مى كنند. رضايت منورالفكران آن چنان كه در آينده اى نه چندان دور مشاهده شد تنها در صورت حذف همه ى احكام الهى و تحقق مجلسى برآورده مى شد كه به تقليد از مجالس فرنگى و بر اساس ضوابط بشرى به تدوين قانون و اجراى آن بپردازد.

كسانى كه به توجيه دينى منورالفكرى پرداختند، از اين نكته نيز غافل شدند كه تلاش هاى آنان براى توجيه شرعى شعارها و آرمان هاى منورالفكران، فايده اى جز پوشش دادن به آنان جهت نفوذ در ميان نيروى مذهبى و دامن زدن به پريشانى فرهنگى و آشفتگى فكرى اجتماع ندارد. در آن زمان؛ يعنى در هنگام بسط التقاط، نه تنها زمينه ى شناخت دوست و دشمن از بين رفت، بلكه راه براى شناخت خود نيز باقى نماند و منورالفكران در اين شرايط فكرى و فرهنگى با استفاده از پوشش هاى موجود ابتدا به حذف حريفان آگاه و از آن پس به قتل رقيبان غافل پرداختند.

### 2-3- با شيخ فضل الله نورى تا پاى دار

اولين كسى كه در ميان نيروى مذهبى متوجه هويت ضد دينى منورالفكرى شد، شيخ فضل الله نورى است كه در علوم عقلى و نقلى سر آمد ديگر روحانيونى بود كه در تهران به سر مى بردند. او پس از آن كه ترجمه ى قانون اساسى بلژيك را توسط چند تن از منورالفكران، از جمله تقى زاده و مشير الدوله مشاهده كرد و نيز با انديشه ى آن ها در مجالسى كه براى تدوين متمم قانون اساسى تشكيل مى شد، آشنا شد كوشيد تا با طرح عنوان مشروطه ى مشروعه مشروطه را كه شعارى فراگير شده بود، در محدوده ى شرع كنترل كند و با تلاش هاى او بود كه در متمم قانون اساسى على رغم همه ى مخالفت ها اين اصل اضافه شد:

بايد در هيچ عصرى از اعصار، مواد قانونيه آن مخالفتى با قواعد مقدسه ى اسلام و قوانين موضوعه ى خير الانام صلى الله عليه و آله و سلم نداشته باشد و معين است تشخيص مخالفت قوانين موضوعه با قواعد اسلاميه بر عهده ى علماى اعلام دام الله بركات وجودهم بوده و هست؛ لهذا رسما مقرر است در هر عصرى از اعصار هيئتى كه كم تر از پنج نفر باشند از مجتهدين و فقهاى متدينين كه مطلع از مقتضيات زمان هم باشند، به اين طريق كه علماى اعلام و حجج اسلام، مراجع تقليد شيعه اسامى بيست نفر از علما، كه داراى صفات مذكور باشند، معرفى به مجلس شوراى ملى بنمايند. پنج نفر از آن ها را يا بيش تر به مقتضاى عصر، اعضاى مجلس ‍ شوراى ملى بالاتفاق يا به حكم قرعه تعيين نموده، به سمت عضويت بشناسند تا موادى كه در مجلسين عنوان مى شود به دقت مذاكره و غوررسى نموده؛ هر يك از آن ها مواد معنونه كه مخالفت با قواعد مقدسه ى اسلام داشته باشد، طرح و رد نمايند كه عنوان قانونيت پيدا نكند و راءى اين هيئت علما در اين باب مطاع و متبع خواهد بود و اين ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجه تغييرپذير نخواهد بود. (156)

پايمردى شيخ فضل الله بر مشروعيت حركت اجتماعى اى كه واقع شده بود، منورالفكران را به صف آرايى در برابر او واداشت. ضياء الدين درى درباره ى علت رويارويى شيخ فضل الله با مشروطه خواهان و دشمنى آن ها با او مى گويد:

عرض كردم مى خواهم علت موافقت اوليه ى حضرت عالى را با مشروطه و جهت اين مخالفت ثانويه را بدانم، ديدم اين مرد محترم اشك در چشمانش حلقه زد و گفت : من و الله با مشروطه مخالفت ندارم، با اشخاص ‍ بى دين و فرقه ى ضاله و مضله مخالفم كه مى خواهند به مذهب اسلام لطمه وارد بياورند، روزنامه ها را لابد خوانده ايد و مى خوانيد كه چگونه به انبيا و اوليا توهين مى كنند و حرف هاى كفرآميز مى زنند، من عين همين حرف ها را در كميسيون هاى مجلس از بعضى شنيدم از خوف آن كه مبادا قوانين مخالف شريعت اسلام وضع كنند، خواستم از اين كار جلوگيرى كنم؛ لذا آن لايحه را نوشتم تمام دشمنى ها از همان لايحه سرچشمه گرفته است. (157)

شيخ فضل الله در جايى ديگر مى گويد:

ايها الناس من به هيچ وجه منكر مجلس شوراى ملى نيستم؛ بلكه من مدخليت خود را در تأسیس اين اساس بيش از همه كس مى دانم؛ زيرا كه علماى بزرگ كه در مجاور عتبات عاليات و ساير ممالك هستند هيچ يك همراه نبودند و همه را به اقامه ى دلاليل و براهين، من همراه كردم؛ از خود آقايان عظام مى توانيد اين مطلب را جويا شويد. الان هم من همان هستم كه بودم، تغييرى در مقصد و تجددى در راءى من به هم نرسيده است، صريحا مى گويم، همه بشنويد و به غايبين برسانيد كه من آن مجلس شوراى ملى را مى خواهم كه عموم مسلمانان آن را مى خواهند؛ به اين معنا كه البته عموم مسلمانان مجلسى مى خواهند كه اساسش بر اسلاميت باشد و بر خلاف قرآن و بر خلاف شريعت محمدى و بر خلاف مذهب مقدس جعفرى قانونى نگذارد، من هم چنين مجلسى مى خواهم؛ پس من و عموم مسلمين بر يك راءى هستيم. اختلاف ميانه ى ما و لا مذهب ها است كه منكر اسلاميت و دشمن دين حنيف هستند، طرف من و كافه ى مسلمين اين ها واقع شده اند و شب و روز در تلاش و تك و دو هستند كه بر مسلمانان اين فقره را مشتبه كنند و نگذارند كه ملتفت و متنبه بشوند كه من و آن ها همگى هم راءى و همراه هستيم و اختلافى نداريم. (158)

شيخ فضل الله نورى در كلام خود به نكته اى اشاره مى كند و آن تلاش ‍ منورالفكران براى اختفاى هويت غير دينى، يا ضد دينى خود است و نيز كوشش آن ها براى پوشش گرفتن از بخش ديگرى از نيروى مذهبى است كه هنوز حساسيت لازم را نسبت به نيروى رقيب به دست نياورده اند.

شيخ فضل الله نورى كه خود را از پيش تازان مبارزه با استبداد است و در جنبش تنباكو به عنوان نماينده ى ميرزا، نقش اول را در ايران ايفا مى كرد؛ علاوه بر اقداماتى كه در جهت كنترل حركت منورالفكرى انجام داد، نظير تلاش براى تصويب لايحه ى مذكور؛ در جهت انتقال احساس خود و بيدارى و آگاهى رهبران مذهبى نسبت به خطر بالفعلى كه اساس اسلام را تهديد مى كرد، كوشش بسيار كرد. او با ترسيم حقيقت شعارهايى كه در لژهاى ماسونى تعليم داده مى شد و با بازگو كردن خطر آن ها، به آگاهى و همراهى تمام نيروى مذهبى اميدوار بود؛ در بخش هايى از اعلاميه اى كه به هنگام تحصن در زاويه ى عبدالعظيم (جمادى الثانى 1324 ه. ق) انتشار يافت، در ترسيم وضعيت موجود آمده است :

همين كه مذاكرات مجلس شروع شد و عناوين دائر به اصل مشروطيت و حدود آن به ميان آمد و از اثناى نطق ها و لوايح و جرايد، امورى به ظهور رسيد كه هيچ كس منتظر نبود و زائد الوصف مايه ى وحشت و حيرت رؤ ساى روحانى و ائمه جماعات و قاطبه ى مقدسين و متدينين شد؛ از آن جمله در منشور سلطانى كه نوشته بود: مجلس شوراى ملى اسلامى، ديديم لفظ اسلامى گم شد و رفت... در مجلس در حضور هزار نفر بلكه بيش تر صريحا گفتند ما مشروعه نمى خواهيم... روزنامه ها و شب نامه ها پيدا شد، اكثر مشتمل بر سب علماى اعلام و طعن در احكام اسلام و اين كه بايد در دين شريعت تصرفات كرد و فروعى از آن را تغيير داده، تبديل به احسن و انسب نمود و آن قوانينى كه به مقتضاى يك هزار و سيصد سال پيش قرار داده شده است، بايد همه را با اوضاع و احوال مقتضيات امروز مطابق ساخت؛ از قبيل اباحه ى مسكرات و اشاعه ى فاحشه خانه و...... و اين كه افكار و گفتار رسول مختار صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم العياذ بالله از روى بخار خوراكى هاى اعراب بوده است؛ مثل شير شتر و گوشت سوسمار و اين كه امروز در فرنگستان فيلسوف ها هستند كه خيلى از انبيا بر مسلمين آگاه تر و داناتر و بزرگ تر و...... اگر اين مردم وحشى و بربرى نبودند، اين همه گوسفند و گاو و شتر در عيد قربان نمى كشتند و قيمت آن را صرف پل سازى و راه پردازى مى كردند و اين كه تمام ملل روى زمين بايد در حقوق مساوى بوده، ذمى و مسلم خودشان متكافو باشند و با همديگر در آميزند و به يكديگر زن بدهند و زن بگيرند. (زنده باد مساوات)

آن بازار شام، آن شيپور سلام، آن آتش بازى ها، آن ورود سفرا، آن عاديات خارجه و هورا كشيدن ها و آن همه كتيبه هاى زنده باد، زنده باد و زنده باد مساوات و برادرى و برابرى؛ مى خواستند يك بار بنويسند: (زنده باد شريعت)، (زنده باد قرآن)، (زنده باد اسلام)؛ حقيقتا چشم خاتم انبيا روشن و خاطر خاتم اوصيا خرسند. (159)

در جاى ديگر آمده است :

ناگهان ديده شد كه روزنامه هايى به هم رسيد، در تعداد بيش از هشتاد و شب نامه ها و اعلاناتى از اين طرف و آن طرف، همه ى آن ها محتوى سخنان سخيف و كفريات گوناگون و هرزگى هاى رنگارنگ...

... در روزنامه ى صور اسرافيل، دين پيامبر را بازيچه قرار داده و در روزنامه ى كوكب درى آبا و اجداد خود را در عقايد و اعمال سابقه ابله و احمق ياد كرده و...

... در شب نامه امام زمان ( عج) را موهوم نوشته... در روزنامه ى نداى وطن فاحشه خانه و شراب فروشى را براى مخارج تنظيمات بلديه و تعميرخانه لازم شمرده و در روزنامه ى تنبيه علماى مذهب جعفرى را به صورت حيوانات كشيده و در روزنامه ى زشت و زيبا صورت پيغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و محمد على شاه را در دو صفحه كشيده و پيامبر را مقنن مملكت عربستان گفته و مخالف قرآن شده و در هر انجمنى فرياد زنده باد آزادى، برابرى و برادرى مى زنند؛ واى بر شما مسلمانان كه خواندن اين روزنامه ها را مايه ى ترقيات و ادراك خود دانسته ايد.

از جمله يك فصل از قانون هاى خارجه ترجمه كرده اند؛ اين است كه مطبوعات مطلقا آزاد است، اين قانون با شريعت ما نمى سازد و لوايح مشتمل بر كفر و رد و سب علماى اسلام تماما در قانون قرآن ممنوع و حرام است. لا مذهب ها مى خواهند در باز باشد تا اين كارها را بتوان كرد. (160)

تلاش ها و روشنگرى هاى شيخ فضل الله در آگاهى مرجعيت شيعه، على رغم آن كه رهبرى مبارزه در نجف به سر مى برد و از حضور در صف مقدم رويارويى و آشنايى مستقيم با شرايط اجتماعى محروم بود، در ابتدا بى اثر نبود؛ آيت الله آخوند خراسانى و مازندرانى در تلگرافى كه جهت ابلاغ به مجلس به شيخ فضل الله نورى مى فرستند، مى نويسند:

ماده شريفه ى ابديه كه به موجب اخبار واصله در نظام نامه ى اساسى درج و قانونيت مواد سياسيه و نحوها من الشرعيات را با موافقت شريعت مطهره منوط نموده اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلاميت اين اساس است و چون زنادقه ى عصر، به گمان فاسد حريت اين موقع را براى نشر زندقه و الحاد مغتنم و اين اساس قويم را بدنام نموده، لازم است ماده ى ابديه ى ديگر رفع اين زنادقه و اجراى احكام الاهيه عز اسمه بر آن ها و عدم شيوع منكرات درج شود تا به عون الله تعالى نتيجه ى مقصود بر مجلس محترم مترتب و فرقه ى ضاله ماءيوس و اشكالى مترتب نشود؛ انشاء الله تعالى. (161)

تلاش و به تعبير شيخ فضل الله نورى تك و دو شبانه روزى منورالفكران سرانجام توانست ذهنيت نيروى مذهبى را نسبت به حوادث مشروطه آشفته سازد و آنان را از تشخيص ماهيت و حقيقت درگيرى و نزاع باز دارد و در نتيجه امكان تحرك هم آهنگ و مناسب را بر خلاف آنچه كه در جنبش ‍ تنباكو گذشت از آن ها باز گيرد و اين زمينه ى موفقيت منورالفكران را برخى از زمينه هاى اجتماعى فراهم ساخت؛ از آن جمله :

اول : نوظهور بودن جريان منورالفكرى در جامعه ى ايران و محدود بودن آن به قشر خاصى از اشراف و رجال سياسى، و در نتيجه ناآشنايى رهبران مذهبى از پيشينه و بنيان هاى اين جريان.

دوم : استقرار مرجعيت شيعه در خارج ايران - نجف اشرف و دور بودن آن از صحنه ى اصلى نزاع كه به ناآشنايى آن ها نسبت به هويت نيروى رقيب بيش تر دامن مى زد.

سوم : تصوير نيروى مذهبى و مرجعيت شيعه از طرفين نزاع، بيش تر به درگيرى تاريخى مذهب با استبداد مرسوم محدود مى شد؛ آن ها دربار قاجار را روياروى با مردمى مى ديدند كه از ظلم دربار به اسلام پناه آورده بودند و از اين حقيقت غافل بودند كه ساختار پيشين استبداد در معرض تزلزل قرار گرفته است و شاه ديگر در رقابت با نيروى مذهبى و نيروى جديد حريفى كار آمد نيست.

شيخ فضل الله ضعف و ناتوانى استبداد پيشين را در مقابل قدرت اجتماعى مذهب و نيز خطرهايى را كه از ناحيه منورالفكران متوجه مذهب مى شد، به خوبى احساس مى كرد و دربارى را كه با عدالت خانه و اجراى احكام دينى كنترل شود، كم خطرتر از حاكميتى مى دانست كه با حمايت از قدرت هاى خارجى، دين ستيزى آشكار، استراتژى حركت آن مى شد. منورالفكران اين موضع گيرى او را كه نه به جهت دفاع از ظلم، بلكه براى رويارويى با آها اتخاذ شده بود، به معناى حمايت از استبداد مى دانستند و يا اين گونه وانمود مى كردند.

او كه خود متوجه به اين اتهام بود، در دفع اين اتهام گفت : علماى اسلام مأمورند براى اجراى عدالت و جلوگيرى از ظلم؛ چگونه من مخالف با عدالت و مروج ظلم مى شوم (162)

منورالفكران با استفاده از زمينه هاى اجتماعى ياد شده، رويارويى شيخ فضل الله با خود را به حمايت از استبداد ملحق مى كردند و اين سياست منورالفكران كه خود آگاه يا ناخودآگاه دنبال مى شد، در ميان بخشى از نيروى مذهبى كارگر افتاد و بدين ترتيب مانع موضع گيرى واحد مرجعيت شيعه شد.

حادثه ناگوارى كه براى شيخ فضل الله اتفاق افتاده، اين بود كه مبارزه ى او با منورالفكرى، با ستيز استبداد و منورالفكران قرين شده بود و حال آن كه استبداد قاجار ضعيف تر از آن بود كه بتواند در برابر نيروى منورالفكران تاب آورد و نبرد حقيقى در واقع بين نيروى مذهبى با منورالفكرى بود؛ منورالفكران با استفاده ى زيركانه از اين مقارنت درگيرى شيخ فضل الله با خود را ستيز او با استبداد مى خواندند و بلكه اغلب آن ها اين مطلب را باور داشتند؛ زيرا آن ها قدرت تميز بين استبداد با نيروى مذهبى را كه صورتى منورالفكرانه پيدا نكرده و نيز توجيه منورالفكرانه نشده بود، نداشتند. از نظر منورالفكران هر چه كه رنگ غرب نداشت و يا در برابر هجوم الگوهاى غربى مقاومت مى كرد، استبداد بود و آزادى همان چيزى بود كه به تعبير ميرزا صالح شيرازى در ولايت آزادى ديده مى شد.

تاريخ نشان مى دهد كه شيخ فضل الله صحنه ى نزاع و نيروهاى درگير در آن را بهتر از ديگر رهبران مذهبى و حتى بهتر از اغلب كسانى كه در طيف هاى مختلف جريان منورالفكرى جذب شده بودند، تشخيص داده است. آنچه كه ديگران در فرداى تاريخ ايران در آينه مى ديدند، او در خشت خام احساس مى كرد و كسانى كه در متن مشروطه درگيرى و رويارويى شيخ فضل الله با منورالفكران را تشخيص ندادند و عمل او را به مماشات در برابر استبداد قاجار تفسير كردند و او را در مقابل حريف اصلى تنها گذاردند، بعد از شيخ خود نيز در مقابل همان دشمن كه اينك قصد جان آن ها را كرده بود، به تنهايى از پاى در آمدند و يا آن كه به انزوا كشيده شدند و يا در آينده اى نه چندان دور، ناگزير از مماشات با قدرت خونخواره اى شدند كه به چيزى كم تر از حذف نام و ياد دين رضايت نمى داد.

شرايط پيچيده اى كه جامعه ى ايران در رويارويى با غرب پيدا كرده بود، امكان شناخت صحيح دوست و دشمن و زمينه ى تميز درست موقعيت را از نيروى مذهبى گرفته بود و توان عظيم اين نيرو در پراكندگى و گاه رويارويى رهبران دينى كه كنترل و محدوديت استبداد را وظيفه ى شرعى خود مى دانستند، هرز مى رفت.

توجه و تمركز نظر رهبران دينى نسبت به استبداد تاريخى اشرافيت فاسد و تباه، برخى از رهبران دينى را از انحرافات نوينى كه در حال تحقق بود، دور مى داشت؛ به طورى كه براى مقابله با استبداد همراهى با منورالفكران را ضرورى مى دانستند. اين گروه از اين حقيقت غافل بودند كه بسيارى از مفاسد دهه هاى اخير استبداد ناشى از نفوذ و حضور منورالفكراى در اركان آن است.

شيخ فضل الله در چنين شرايطى با انتخاب آگاهانه ى شهادت، از هستى خود به عنوان آخرين وسيله براى افشاى صورت و سيرت نيروى جديد استفاده كرد. او در روز 13 رجب سال 1327 ه. ق به پاى دار برده شد و در آن جا با شاهد گرفتن خداوند خطاب به مردم گفت : خدايا تو خود شاهد باش كه من آنچه را بايد بگويم، به اين مردم گفتم؛ خدايا خودت شاهد باش ‍ كه در اين دم آخر باز هم به اين مردم مى گويم كه مؤ سسين اين اساس لا مذهبين هستند كه مردم را فريب داده اند، اين اساس مخالف اسلام است... محاكمه ى من و شما مردم بماند پيش پيغمبر اكرم محمد بن عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم. (163)

و آن گاه كه يوسف خان ارمنى عمامه را از سر او برداشت و به سوى مردم پرتاب كرد، او گفت :

از سر من اين عمامه را برداشتند از سر همه بر خواهند داشت. (164)

آل احمد در عبارت گوياى خود درباره ى بردار رفتن شيخ مى نويسد:

من نعش آن بزرگوار را بر سردار همچون پرچمى مى دانم كه به علامت استيلاى غرب زدگى پس از دويست سال كشمكش بر بام سراى اين مملكت برافراشته شد. (165)

بعد از اعدام شيخ فضل الله، منورالفكران مبارزه ى مستقيم خود را در جهت حذف بخش ديگرى از نيروى مذهبى كه تاكنون با عنوان مبارزه با استبداد به دنبال پوشش گرفتن از آنان بودند، آغاز كردند، آن ها به نيكى مى دانستند كه اين گروه نيز تحمل آرمان هاى آنان را ندارند.

### 2-4- از مشروطه تا كودتاى 1299

دو عالم برجسته ى مذهبى، سيد عبدالله بهبهانى و سيد محمد طباطبايى با آن كه نماينده نبودند، در مجلس حضور به هم مى رساندند و نمايندگان مجلس براى نخستين بار در هنگام طرح تأسیس عدليه و حذف قضاوت شرعى از سيستم قضايى كشور، حريم اين دو روحانى را در هم شكستند؛ از كسانى كه بر حذف قضاوت شرعى اصرار مى ورزيدند: رئيس مجلس، مستشارالدوله و هم چنين تقى زاده و وثوق الدوله بودند.

بديهى است كه روحانيون بر اساس فقه قضايى شيعه هرگز نمى توانستند به تصويب اصولى از اين قبيل كه مسلمات فقه اسلامى را ناديده مى انگاشت، تن دهند.

مقاومت سيد عبدالله بهبهانى در برابر حركت هاى تند اين گروه از منورالفكران كه حزب دموكرات عاميون را تشكيل دادند، به ترور او در سال 1328 ه. ق؛ يعنى يك سال پس از اعدام شيخ فضل الله، انجاميد.

سيد محمد طباطبايى نيز پس از اين جريان از صحنه ى سياست منزوى شد. اعدام شيخ فضل الله و حوادث بعد از آن، ديدگان نجف را متوجه روحانى ساخت نظير آيت الله سيد كاظم يزدى كه از ناحيه ى حركت هاى الحادى منورالفكران احساس خطر مى كردند و به حمايت از شيخ فضل الله نورى مى پرداختند و نيز آن بخش از مرجعيت و روحانيت؛ نظير آخوند خراسانى و ميرزاى نائينى كه تا آخرين لحظه به قصد مبارزه با استبداد به توجيه دينى مشروطه پرداخته بودند، نسبت به راهى كه مى رفتند و كارى كه انجام مى دادند، دچار ترديد شدند.

اولتيماتوم روسيه به دولت ايران در سال 1329 ه. ق و پياده كردن نيرو در مناطق شمالى، مرجعيت شيعه را به عنوان رهبرى سياسى نيروى مذهبى، صرف نظر از حوادثى كه در مشروطيت پيش آمده بود و على رغم اختلافاتى كه در داورى نسبت به مشروطيت داشتند، به گونه اى هم آهنگ و يك پارچه مقابل دولت روسيه قرار داد و آخوند خراسانى در رأس اين حركت قصد مهاجرت به ايران را كرد.

حضور مرجعيت شيعه در تهران، علاوه بر آن كه تحرك نظامى فراگيرى را در برابر دولت روسيه به وجود مى آورد، موقعيتى را كه منورالفكران بعد از مشروطه به دست آورده بودند، در معرض خطر قرار مى داد؛ اين خطر با شهادت آخوند خراسانى هنگامى كه او قصد عزيمت به ايران را كرده، رفع شد. در بامداد هنگامى كه حوزه ى علميه ى نجف قصد همراهى با او را داشت، با جنازه ى او كه به صورت مشكوكى جان سپرده بود، روبرو شد. مرجعيت شيعه كه بعد از رحلت آخوند خراسانى هم چنان قصد عزيمت به ايران را داشت، با تلاش دولت مردان تهران و پايان يافتن تجاوز روسيه از حركت باز ماند.

با مرگ آخوند خراسانى و ناتمام ماندن هجرت، آخرين مانع نيز كه بعد از اعدام شيخ فضل الله در برابر منورالفكران بود، از بين رفت و بدين ترتيب در جريان مشروطه آن ها وارث استبداد پيشين شدند و روحانيونى كه تا آخرين لحظات با احكام و فتاواى خود و با توجيه دينى مشروطيت به حمايت از آن برخاسته بودند، پس از رويارويى با واقعيتى كه پديد آمده بود، راه خود را از آن جدا كردند. ميرزاى نائينى نسخه هاى كتاب تنبيه الامه و تنزيه الملة) را به دجله ريخت و حتى از ديدار هم رزمان خود در دوران مشروطه سرباز زد.

از آنچه درباره ى زمينه هاى پيدايش مشروطيت و نيروهاى درگير در آن بيان شد، نتيجه گرفته مى شود كه مشروطيت از آن جهت كه شكل مرسوم استبداد را كه متكى بر روابط ايلى و اشرافى دربار بود، دگرگون ساخت و به عبارتى نقطه ى عطفى در اين دگرگونى بود، بدون شك يك انقلاب محسوب مى شود.

نيروهايى كه در جهت تخريب ساخت اجتماعى گذشته تلاش مى كردند، دو نيروى مذهبى و منورالفكرى بودند و نيرويى كه از نظر سياسى و قدرت اجتماعى جايگزين نيروى سابق شدت نيروى منورالفكرى بود؛ بنابراين نظام اجتماعى نوينى كه انتظار آن مى رفت، نظامى مطابق با آرمان هاى منورالفكران غرب زده بود. منورالفكران از آن جا كه اغلب با ظاهرى ترين ابعاد فرهنگ و تمدن غرب كه از طريق لژها تعليم داده مى شد، آشنا بودند، در حركت به سوى غرب چيزى جز پست ترين چهره ى فرهنگ، سياست و اقتصاد غرب را كه خاص كشورهاى استعمارزده است، به ارمغان نمى آوردند.

فرهنگ، سياست و اقتصاد كشورهاى استعمارزده هرگز در چهارچوب قدرت هاى داخلى قابل بررسى نيست؛ بلكه تابع مستقيمى از حركت هاى سياسى و اقتصادى كشورهاى استعمارگر است، از اين جهت وقايع سياسى بعد از مشروطه در ارتباط مستقيم با موقعيت جهانى استعمار انگليس و وضعيت همسايه ى شمالى ايران، روسيه و نيز موفقيت كلى كشورهاى غربى در جنگ جهانى اول است.

انگلستان با كياست و ظرافتى كه در حمايت از مشروطه به كار برد، توانست در رقابت با دولت رقيب بيش ترين نفوذ را در منورالفكران داشته باشد؛ و با اين همه ضعف و قدرت انگلستان در قياس با رقيبان اروپايى و نيز روسيه نقش تعيين كننده اى در چگونگى حضور او در كشورهاى زير نفوذ، به ويژه ايران داشت؛ نفوذ آلمان از طريق دولت عثمانى در جنگ جهانى اول در ميان برخى از منورالفكرانى كه طعم زهر سياست روس و انگليس را احساس كرده بودند، موقعيت دولت روس به عنوان رقيب خارجى و نيز توان نيروى مذهبى به عنوان عامل تعيين كننده ى درونى ايران، از موانع اصلى سلطه ى كامل سياسى انگلستان در ايران بود. انگلستان در برخورد با اين موانع، در دو دهه ى اول بعد از مشروطه، به گسترش اقتدار خود و حذف رقيبان از صحنه ى اجتماعى مى پردازد.

برگ برنده ى دولت روسيه، قدرت نظامى او در همسايگى با ايران است؛ اين قدرت به دليل آشوب ها و تنش هاى اجتماعى درون روسيه كه بعد از سال 1905م تا جنگ جهانى اول (1914) و از آن پس انقلاب اكتبر (1917) ادامه داشت، دچار تزلزل شد؛ به طورى كه روسيه توان پياده كردن نيرو در ايران را از دست داد.

بعد از جريان مشروطه نيروى مذهبى نيز با بسط منورالفكرى، موقعيت برتر خود را در بين رجال سياسى ايران از دست داد و مرجعيت شيعه كه در نجف بود، به دليل اين كه نتيجه ى بسيج هاى مردمى زمان مشروطيت را در خدمت اهداف سياست مداران بى دين مى ديد، على رغم قدرت قوى مردمى كه هنوز از آن برخوردار بود، با احتياط سنجيده و بخردانه ى خود حاضر به ايجاد موج جديدى كه قادر به پيش بينى و كنترل سرانجام آن نباشد، نشد.

با غيبت مرجعيت شيعه از رهبرى سياسى نيروى مذهبى، حركت هاى مذهبى جامعه در عرض حركت هاى منورالفكران موجود در قطب هاى مختلف سياسى، يا نظامى ظاهر شد كه در حد حركت هاى فراگير صدر مشروطيت نبود؛ از جمله اين حركت ها، حركت سياسى مدرس در تهران، حركت نظامى ميرزا كوچك خان در شمال ايران و مبارزه ى تنگستانى ها در جنوب است؛ ويژگى آشكار اين حركت ها، چهره ى ضد استعمارى آن ها مى باشد.

حضور مدرس در صحنه ى مبارزات پارلمانى مجلس و مقاومت او در برابر سياست هاى مختلف دست نشاندگان دول مختلف و يا منورالفكران بى جهتى كه فاقد ديدگاه هاى سياسى ثابت بودند، قدرت شگفت سياسى او را در بهره گيرى از جناح هاى موجود، براى مقابله با خطرناك ترين جناحى كه به سوى حاكميت بخشيدن به سياست مطلقه ى دولت انگليس گام بر مى داشت، به نمايش مى گذارد.

دولت انگليس با توجه به شرايط موجود براى تحكيم موقعيت خود، در سال 1907 بعد از درهم شكستن قدرت مركزى قاجار و ضعف كامل آن، بدون آن كه براى آن حسابى در نظر گرفته شود، قراردادى با روسيه در مورد تقسيم ايران بين دو منطقه ى نفوذ امضا كرد؛ پس از آن كه در سال 1915 در قراردادى ديگر منطقه ى محدود بى طرف نيز حذف شد و ايران به صورت دو منطقه ى اشغالى و تحت تصرف قزاق هاى روسى و پليس جنوب انگلستان در آمد.

بعد از جنگ جهانى اول و انقلاب بلشويكى 1917، شوروى سرگرم مسائل داخلى خود شد و انگلستان با استفاده از فرصت به دست آمده، كوشيد تا از طريق قرارداد 1919 كه به قرارداد وثوق الدوله معروف است، ايران را رسما تحت الحمايه ى خود قرار دهد.

گفته هاى وثوق الدوله در توجيه قرارداد 1919، يادآور عبارات سلف او يعنى ملكم خان درباره ى لزوم واگذارى ايران به انگلستان است. مفاد اين قرارداد به گونه اى بود كه حتى كنگره ى صلح پاريس از پذيرفتن نمايندگان ايران، جهت تعيين خسارت هاى جنگ جهانى اول، سرباز زد و بيان داشت كه ايران طبق اين قرارداد دولت مستقلى نيست.

به مفاد اين قرارداد، افسران ايرانى در ارتش ايران از درجه سروانى به بالاتر حق ترفيع نداشتند و اين مسئله موجب خودكشى يكى از صاحب منصب هاى ايرانى گرديد.

انزواى مرجعيت شيعه، گر چه تحرك فعال و گسترده ى نيروى مذهبى در ايران را دچار وقفه كرده بود؛ ولى حضور بالقوه ى اين نيرو هم چنان ادامه داشت. و قرارداد 1919 بيش از همه حساسيت اين نيرو را بر انگيخت.

نفوذ انديشه هاى مذهبى كه مشروعيت دخالت اجنبى را خدشه دار مى ساخت در بخش هاى مختلف اجتماعى، از جمله در طيف وسيعى از كسانى كه در شرايط فرهنگى جديد در خدمت منورالفكران قرار مى گرفتند و نيز استقامت و پايمردى مدرس كه از همه ى زمينه هاى سياسى موجود در جهت مقابله با سلطه ى انگليس استفاده مى كرد؛ همه از جمله عوامل مذهبى بودند كه نه تنها از تسلط كامل انگليس بر سياست و اقتصاد ايران، بلكه از بسط قدرت روس نيز در هنگام خطر مانع مى شدند.

طرح قرارداد 1919 به دليل اين كه استقلال سياسى ايران را به طور آشكار در معرض نابودى قرار مى داد، حساسيت مرجعيت شيعه را به گونه اى شديدتر از آنچه كه در مقابله ى با اولتيماتوم 1911 روسيه واقع شد، برانگيخت و بدين ترتيب توان بالقوه ى نيروى مذهبى را در سطح وسيع و گسترده به جنبش كشانيد.

مبارزه با قرارداد 1919 انگيزه ى مجددى بود كه نيروى مذهبى را بار ديگر پس از يك دهه ركود نسبى در سطح مرجعيت، به طور همه جانبه و فراگير به ميدان كارزار كشانيد. اجتماع علما و روحانيون نجف در كاظمين جهت بازداشتن شاه از اجراى قرارداد و مبارزه ى سر سخت مدرس و ديگر روحانيون در ايران كه منجر به اعتراض فراگير مردم با شعار مرده باد وثوق الدوله شده بود، انگلستان را متوجه خطر اصرار بر اجراى اين قرارداد كرد.

دولت انگليس كه هم زمان نتيجه ى حضور مستقيم خود در عراق را كه با مخالفت همگانى علماى شيعه و حكم جهاد آنان و در نهايت به انقلاب عشرون عراق منجر شد، مشاهده مى كرد و جوانه هاى مقاومت مردم را در نهضت جنگل كه ناشى از فرهنگ اسلامى آن ها بود و نيز تلخى زخم رزمندگان اسلام را در مقاومت دليرانه ى مردم تنگستان در بدن خود احساس مى كرد، با متوقف كردن قرارداد 1919، در جست و جوى راهى برآمد تا ضمن تأمین اهداف خود، حساسيت نيروى مذهبى را كه متوجه استقلال جامعه ى شيعه ايران بود و هم چنين حساسيت قدرت هاى رقيب خارجى، خصوصا روسيه شوروى را بر نيانگيزاند.

### خلاصه

با پيدايش منورالفكرى، سه نيرو در جامعه ى ايران كه بر اساس سه نوع معرفت و شناخت وحدت و انسجام يافته اند، رودرروى يكديگر قرار مى گيرند.

عواملى كه براى جذب درباريان و كارگزاران سياسى به قدرت مهاجم غرب وجود دارد، مرگ و زوال استبداد پيشين را حتمى و بلكه چندان سريع مى گرداند كه فرصت مرثيه را نيز براى آن باقى نمى گذارد.

منورالفكران كه سطحى ترين بعد غرب، هستى و انديشه ى آنان را تسخير كرده است، به همان مقدار كه دير با غرب آشنا شده اند زود آرزوى رسيدن به آن را مى كنند. آنان براى غلبه بر تنش هايى كه در اثر فقدان تفكر پديد مى آيد، وسيله اى جز زور در اختيار ندارند و بدين ترتيب حاكميت آن ها نه تنها در ايران، بلكه در كشورهاى جهان سوم به سوى استبداد جديدى گام بر مى دارد. جايگزينى استبداد استعمارى به جاى استبداد تاريخى ايل، باتحول بنيادين و ساختارى جامعه همراه است.

منورالفكران در رقابت با استبداد مرسوم مشكل چندانى نداشتند؛ ولى وجود نيروى مذهبى در ايران و برخى عوامل ديگر موجب شد تا جايگزينى آن ها از سال 1250 ه. ش كه قرارداد رويتر منعقد شد، تا پى آمدهاى قرار داد 1919 كه به كودتاى 1299 ه. ش و اقتدار رضاخان انجاميد، حدود نيم سده به طول انجامد.

حاكميت سياسى قاجار در رقابت با دو نيروى منورالفكرى و مذهبى در حقيقت قدرت مقاومت و دوام نداشت و رقابت واقعى بين دو نيروى مذهبى و منورالفكرى بود كه به طور طبيعى و حتى ناخود آگاه با قوت تمام جريان داشت.

پايگاه منورالفكران بيش تر در ميان اشراف، درباريان و مستبدان سابق و لژ نشينانى بود كه علاوه بر امكان برخورد و آشنايى با غرب بيش تر به تمتعات مادى توجه داشتند و كم تر با حقايق و معانى مذهبى و دينى ماءنوس بودند.

حضور و نفوذ خزنده ى منورالفكران در دربار كه ناشى از خصلت آسيب پذيرى دربار نسبت به اين نيرو بود. در عمل دو رقيب نيروى مذهبى را در هدفى واحد گرد آورد و مقابله با استعمار كه در آغاز همكارى هاى نيروى مذهبى با دربار قاجار را توجيه مى كرد، در نهايت به درگيرى نيروى مذهبى و دربار انجاميد.

نيروى مذهبى بدون آشنايى كامل نسبت به هويت منورالفكران بسيارى از حركت هاى دربار را كه تحت تأثیر و نفوذ انديشه هاى منورالفكران شكل مى گرفت، به استبداد شخص شاه نسبت مى داد و راه حل همه ى مشكلات را در مهار كردن آن مى دانست و منورالفكران با استفاده از اين غفلت در اوج درگيرى نيروى مذهبى و استبداد بر فراز امواج مردمى حركتى قرار گرفتند كه مرجعيت شيعه با بسيج مردمى خود آن را ايجاد كرده بود.

برخى از رهبران دينى با غنيمت شمردن همراهى منورالفكران در مبارزه با دربار، شعارها و ديدگاه هاى آنان را توجيه مى كردند و از اين نكته غافل شدند كه تلاش آن ها نتيجه اى جز پوشش دادن به منورالفكران جهت نفوذ در ميان نيروى مذهبى و دامن زدن به پريشانى فرهنگى و آشفتگى فكرى اجتماع ندارد. منورالفكران در اين شرايط فكرى و فرهنگى با استفاده از پوشش هاى موجود، ابتدا به حذف حريفان آگاه و پس از آن به قتل رقيبان غافل پرداختند.

اولين كسى كه در ميان نيروى مذهبى متوجه هويت ضد دينى منورالفكرى شد، شيخ فضل الله نورى بود. پايمردى شيخ فضل الله بر مشروعيت حركت اجتماعى اى كه واقع شده بود، منورالفكران را به صف آرايى در برابر او واداشت.

كسانى كه در متن مشروطه، درگيرى و رويارويى شيخ فضل الله با منورالفكران را تشخيص ندادند و عمل او را به مماشات در برابر استبداد قاجار تفسير مى كردند و او را در مقابل حريف اصلى تنها گذاردند؛ بعد از شيخ خود نيز در مقابل همان دشمن كه اينك قصد جان آن ها را كرده بود، به تنهايى از پاى در آمدند و يا آن كه به انزوا كشيده شدند و يا در آينده اى نه چندان دور ناگزير از مماشات با قدرت خونخواره اى شدند كه به چيزى كم تر از حذف نام و ياد دين رضايت نمى داد.

مشروطه از آن جهت كه شكل مرسوم استبداد را كه متكى بر روابط ايلى دربار بود دگرگون ساخت، يك انقلاب محسوب مى شود و نيرويى كه در اين دگرگونى از نظر سياسى و قدرت اجتماعى جايگزين نيروى سابق شد، نيروى منورالفكرى بود.

مرجعيت شيعه كه نتيجه ى بسيج هاى مردمى زمان مشروطيت را در خدمت اهداف سياست مداران بى دين مى ديد، على رغم قدرت قوى مردمى كه هنوز از آن برخوردار بود با احتياط سنجيده و بخردانه ى خود حاضر به ايجاد موج جديدى كه قادر به پيش بينى و كنترل سرانجام آن نباشد، نشد.

منورالفكران در حركت به سوى غرب چيزى جز پست ترين چهره ى فرهنگ، سياست و اقتصاد غرب را به ارمغان نمى آوردند. فرهنگ، سياست و اقتصاد كشورهاى استعمارزده تابع مستقيمى از حركت هاى سياسى و اقتصادى كشورهاى استعمارگر است؛ از اين جهت وقايع سياسى بعد از مشروطه در ارتباط مستقيم باموقعيت جهانى استعمار انگليس و وضعيت همسايه ى شمالى ايران روسيه و نيز موقعيت كلى كشورهاى غربى در جنگ جهانى اول است.

طرح قرارداد 1919 به دليل اين كه استقلال سياسى ايران را به طور آشكار در معرض نابودى قرار مى داد، حساسيت مرجعيت شيعه را به گونه اى شديدتر از آنچه كه در مقابله با اولتيماتوم 1911 روسيه واقع شد، برانگيخت و انگليس با متوقف كردن قرارداد در جست و جوى راهى بر آمد تا ضمن تأمین اهداف خود، حساسيت نيروى مذهبى را كه متوجه استقلال جامعه ى شيعى ايران بود و هم چنين حساسيت قدرت هاى رقيب خارجى خصوصا روسيه را بر نيانگيزاند.

## 3. نيروهاى اجتماعى ايران در تاريخ بيست ساله

### 3-1- استبداد انگليسى رضا خان

ايجاد يك دولت قدرتمند كه ضمن تأمین هدف هاى دولت انگلستان از ظاهرى مستقل برخوردار باشد، مى توانست اهداف انگلستان را بدون آن كه عوارض ناخوشايند قرارداد 1919 را در پى داشته باشد، تأمین كند.

سيد ضياء الدين طباطبايى كه مديريت يكى از نشريات تهران را برعهده داشت كانديدايى بود كه با همكارى يكى از عناصر نظامى مورد نظر انگليس؛ يعنى رضا خان با كودتاى 1299 ه. ش اولين گام را در جهت تشكيل قدرت مزبور برداشت. رضا خان به عنوان وزير جنگ و شخص ‍ قدرتمند كابينه ى سيد ضياء مشهور به كابينه ى سياه و كابينه هاى پس از آن تا سال 1304 ه. ش است، در طول اين سال ها گام هاى لازم جهت استحكام قدرت رضا خان توسط انگلستان و وابستگان به آن برداشته شد، تا اين كه در نهايت با تغيير سلطنت قاجار، رضاخان به عنوان پادشاه ايران بر تخت سلطنت جلوس كرد و تا سال 1320 ه. ش با استبدادى قدرتمند و قوى به پادشاهى خود ادامه داد. در گذر اجمالى بر دوران بيست ساله ى رضا خان، علاوه بر تحليل ويژگى هاى قدرت استبدادى او، به تبيين وضعيت دو نيروى منورالفكرى و مذهبى مى پردازيم :

استبداد رضاخان على رغم شباهت هاى ظاهرى با استبداد قبل از مشروطه، هويتى مغاير با آن دارد. تفاوت بنيادين استبداد قبل و بعد از مشروطه در اين است كه استبداد قبل از مشروطه در چهار چوب روابط خوانين و اشراف شكل مى گرفت؛ ولى استبداد جديد در قلمرو نظام سلطه ى استكبار جهانى و استعمار عمل مى كرد، از اين رو ابزار و عناصرى كه مبين چگونگى رشد، توسعه، يا تزلزل اين دو استبداد مى باشد، كاملا با هم مغاير است.

خصوصيت ديگرى كه استبداد قبل و بعد از مشروطه را از هم متمايز مى كند، مربوط به چگونگى برخورد آن ها باايل و هم چنين دين است؛ استبداد قبل از مشروطه به دليل جوشش از متن مناسبات ايلاتى، هرگز با مناسبات عشيره اى و ايلاتى ناسازگار نبود و اگر چه با يك قبيله، ايل و يا عشيره اى خاص ستيز مى كرد، ولى اين ستيز از حمايت هاى قبيله اى و عشيره اى ديگرى برخوردار بود؛ بنابراين ايل ستيزى به گونه اى بنيادين در دستور كار و استراتژى آن قرار نمى گرفت؛ حال آن كه استبداد جديد نه تنها در بنياد خود متكى به قدرت هاى ايلات و عشاير نيست، بلكه در صدد خشكاندن قدرت هاى عشيره اى نيز بر مى آيد و ايل ستيزى استراتژى نظامى او را شكل مى دهد. زيرا اين استبداد به عنوان كارگزار استعمار، ريشه در قدرت هاى جهانى دارد و قدرت هاى داخلى خطرهاى بالفعل، يا بالقوه اى هستند كه ريشه كن كردن آن ها زمينه ى هر گونه مقاومتى را از بين مى برد و امنيت لازم را براى گروه مهاجم فراهم مى كند.

تخت قاپو كردن ايلات و منع كوچ آن ها كه توسط رضاخان دنبال شد، در جهت فوق است؛ زيرا قدرت ايل در تحرك آن است و تا وقتى كه در كوه به ييلاق و قشلاق مى پردازد. به دليل تحركى كه دارد قابل كنترل نيست، در حالى كه در حالت سكون به سادگى قابل كنترل است؛ به عبارت ديگر تخت قاپو كردن ايلات علاوه بر آن كه مقاصد سياسى و نظامى دولت رضاخان را تأمین مى كرد، داراى برخى آثار اقتصادى نيز بود؛ اين آثار به نوبه ى خود براى نظامى كه در جهت نيازهاى اقتصادى غرب گام بر مى داشت، خالى از جاذبه نبود؛ زيرا اقتصاد ايران به دو بخش دامدارى و كشاورزى تقسيم مى شد و دامدارى كه با كوچ عشاير و ايلات پيوندى نزديك داشت، به دليل وضعيت جغرافيايى ايران نقش اول را دارا بود و منع از كوچ، اين بخش از اقتصاد را از بين مى برد.

مدرس آينده ى اقتصادى مسيرى را كه رضاخان دنبال مى كند به اين صورت مى بيند: روزى خواهد رسيد كه براى شير و پنبه و پشم و پوست كه از صادرات مهم كنونى ماست، گردن ما به جانب خارجى كج باشد و دست حاجت به سوى آنان دراز كنيم. (166)

دين ستيزى آشكار، ويژگى ديگرى است كه استبداد بعد از مشروطه و از جمله استبداد رضاخانى را از استبداد قبل از مشروطه ممتاز مى كند؛ استبداد خونين اگر چه هويت دينى نداشت و با نيروى مذهبى به عنوان يك رقيب عمل مى كرد، ولى استراتژى آن ستيز مستقيم با دين نبود؛ بلكه همواره مى كوشيد تا آن جا كه ممكن است و ساختار سياسى آن اجازه مى دهد، پوشش دينى بگيرد و از رويارويى و درگيرى مستقيم با دين طفره مى رفت. اين سياست در كشورهايى كه فرهنگ شيعى حضور نداشت، در اغلب اوقات موفق بود؛ ولى در جامعه ى شيعى ايران با مشكلات فراوانى همراه بود؛ زيرا فقه سياسى شيعه على رغم مقتضيات زمان و توجه به شرايط سياسى موجود، هرگز مشروعيت را به نيروى رقيب نمى بخشيد و همواره مانع از در آميختن و امتزاج كامل نظام سياسى موجود با نظام دينى مى شد.

استبداد بعد از مشروطه بر خلاف سلف خود، جز در مقاطعى كه گريزى از آن ندارد، به دنبال توجيه دينى خود نيست؛ بلكه استراتژى آن رويارويى با مذهب است. نقابى كه استبداد بعد از مشروطه از آن استفاده مى كند، نقابى منورالفكرانه و روشنفكرانه است؛ يعنى او براى توجيه خود شعارهاى سياسى نوينى را كه متعلق به ديناى غرب است، مطرح مى كند؛ نظير ناسيوناليسم، يا تبليغ براى رسيدن به دروازه هاى تمدن بزرگ، تمدنى كه ايران را در رديف يكى از قدرت هاى غربى در آورد.

استبداد بعد از مشروطه به دليل رسالتى كه دارد، نمى تواند با دين جز به عنوان يك حركت تاكتيكى سازش كند؛ زيرا دين جايگاه حضور و شهود سنت هاى اصيل اجتماعى و الهى است و استبداد به عنوان كارگزار اقتصاد و سياست استعمارى، وظيفه ى در هم شكستن اين سنت ها را دارد و تا هنگامى كه سنت هاى اجتماعى در هم شكسته نشود، حركت هاى نوينى كه به قصد نزديكى كشور با دنياى غرب آغاز مى شود، مستقر نخواهد شد؛ از اين جهت استبداد اگر دين را كه جايگاه حضور و شهود سنت هاى الهى است و پايگاه يقين و ايمان است از بين نبرد، وظيفه و كاركرد اصلى خود را انجام نداده است. البته اين استبداد مى تواند بانوعى از ديانت نوين كه فاقد سنت هاى الهى و توجيه گر بدعت هاى مستمر است، سازگار شود؛ به همين دليل اگر بتواند به حمايت از اين نوع ديانت كه فاقد رسالت و هويت اجتماعى است، مى پردازد.

شباهت استبداد قبل از مشروطه و بعد از آن در بى ضابطه بودن، يا خصلت ديسيوتى آن است؛ به اين معنا كه هيچ ضابطه و نظمى را تاب نمى آورد. استبداد قبل از مشروطه با آن كه به دنبال پوشش دينى گرفتن است، ولى از ضوابط دينى و احكام شرعى و اجراى عدالت الهى گريزان است. استبداد بعد از مشروطه نيز با آن كه نظام هاى دنيوى غرب را به عنوان آرمان و الگوى خود معرفى مى كند، از يك نظام بوروكراتيك واقعى و به تعبير ماكس وبر از كنش هاى عقلانى معطوف به هدف هاى دنيوى و قابل دسترس تهى است.

خشونت چهره ى غالب هر دو استبداد است، با اين ويژگى كه خشونت در بعد از مشروطه منشاء تنش هاى بنيادينى مى شود كه به مقتضاى نيازهاى سياسى و اقتصادى غرب و در جهت حذف و هضم نهادهاى اجتماعى موجود پديد مى آيد.

اقتدار رضا خان تا سال 1320 ه. ش از ويژگى و خصوصيات استبداد بعد از مشروطه برخوردار است، به همين دليل علت قدرت او و نحوه ى عملكرد او بر اساس همان مبانى تحليل مى شود.

رضاخان گرچه مربوط به ايل پالانى ها بود، ولى قدرت اجتماعى او هرگز متاءثر از جايگاه اجتماعى عشيره اى و ايلى نبود؛ بلكه توان او ناشى از قدرتى بود كه انگلستان در شرايط اجتماعى بعد از جنگ جهانى اول در ايران تحصيل كرده بود.

انگلستان قبل از آن كه از راه كودتا بر قدرت مركزى تسلط يابد، با نفوذ در قدرت هاى محلى و تقويت آن ها در جهت فشار بر دولت مركزى قاجار استفاده مى كرد؛ ولى بعد از كودتا با تقويت قدرت مركزى، قدرت هاى منطقه اى مختلفى كه تا آن زمان از ناحيه ى انگلستان تقويت و تحريك مى شدند، همگى افول كردند و تسليم رضاخان شدند.

انگلستان با اجراى اين سياست، علاوه بر تقويت نظامى قدرت مركزى، در جهت اعتبار سياسى آن به عنوان چهره اى كه حافظ امنيت اجتماعى ايران است، گام بر مى داشت. شيخ خزعل از جمله عوامل انگليسى بود كه قربانى حركت جديد انگلستان شد؛ او در جلسه ى مشتركى كه با حضور رضاخان و نماينده ى دولت انگلستان تشكيل شده، تسليم گرديد. رضا خان از اين پيروزى و حركت هاى مشابه آن، براى رسيدن به پادشاهى استفاده كرد. او هرگاه كه در اثر فشار رقيبان سياسى، نظير مدرس ناگزير به ترك موقعيت خود مى شد، با دامن زدن به آشوب هاى اجتماعى؛ نظير قتل و غارت هاى شبانه در تهران، وجود خود را براى دوام امنيت اجتماعى و استقلال ايران ضرورى جلوه مى داد. اجراى اين گونه سياست ها در فريب بسيارى از سياست مداران و از جمله حكومت بلشويكى روس كارساز و مفيد بود.

تاكتيك ديگر رضاخان براى رسيدن به قدرت، شركت در تكايا و دسته هاى مذهبى و تلاش براى نزديكى به عالمان دينى بود، او با اين سياست مى كوشيد تا حساسيت اين بخش از جامعه را نيز براى قدرت گرفتن خود كاهش دهد.

رضاخان پس از حاكميت در جهت تأمین خواسته ها و نيازهاى انگلستان، ساخت اجتماعى ايران را دگرگون ساخت؛ اين تغيير و دگرگونى به دليل آن كه مطابق نيازها و مقتضيات سياسى، اقتصادى و فرهنگى جامعه ى ايران نبود، با مخالفت اقشار جامعه مواجه شد، و تنها گروهى كه از اين مخالفت همگانى مستثنا بود، منورالفكرانى بودند كه همه ى پيوندها و تعلقات خود را با فرهنگ و جامعه ى بومى خود فراموش كرده بودند و كارى جز تقليد از آنچه كه از ظواهر غرب مى ديدند، نداشتند. نتيجه ى مخالفت همگانى چيزى جز شدت گرفتن استبداد نبود؛ رضاخان به پشتوانه ى قدرت نظامى خود، در زمينه ى مسائل فرهنگى، حملات سازمان يافته و منظمى را در جهت از بين بردن سنت ها و عقايد دينى تدارك ديد و همه ى آثار و نشانه هاى دينى را، از ظاهرى ترين تا عميق ترين ابعاد آن، مورد هجوم قرار داد. در زمينه ى اقتصادى و سياسى نيز با متوقف كردن كوچ، ريشه هاى سياست گذشته و نيز بخشى از اقتصاد موجود را كه دامدارى بود، به سوى نابودى و اضمحلال سوق داد.

حركت هاى سياسى و اقتصادى نوين، در جهت تقويت شبكه هاى سياسى انگلستان و نيازهاى اقتصادى آن ها بود؛ نمونه ى بارز آن راه آهن سراسرى جنوب تا شمال است كه با ناديده گرفتن اولويت شرق و غرب، از جنوب تا شمال امتداد يافت تا انتقال نيروى نظامى انگلستان را به پشت خطوط روسيه جهت اتحاد نظامى و يا رويارويى با آن ممكن سازد؛ همين خط سراسرى در جنگ جهانى دوم عنوان پل پيروزى را پيدا كرد.

ساخت استبداد استعمارى علاوه بر مشكلات سياسى، اقتصادى و فرهنگى اى كه در جهت حذف و هضم نظام اجتماعى موجود ايجاد مى كند، زمينه ساز فساد اخلاقى و زورگويى هاى شخصى مستبدان مى باشد. اقداماتى كه رضاخان براى تأمین منافع شخصى خود انجام داد، از حوزه ى اين بحث خارج است و تنها به نقل جمله اى از فوت نماينده ى مجلس انگلستان كه به ايران سفر كرده بود، بسنده مى كنيم؛ او مى گويد:

رضا شاه دزدان و راه زنان را از سر راه هاى ايران برداشت و به افراد ملت خود فهماند كه من بعد در سرتاسر ايران فقط يك راهزن بايد وجود داشته باشد. (167)

### 3-2- عملكرد منورالفكران

منورالفكران گرچه از استبداد قبل از مشروطه كه منشاء اجتماعى اغلب آن هاست، روى برگردانده و مخالف با آن بودند، ولى بنيانگذار استبداد استعمارى هستند و به همين دليل منورالفكرى و استبداد بعد از مشروطه دو نيروى ممتاز از يكديگر نيستند. البته اگر امتيازى بين اين دو در مقاطع بعدى جامعه ى ايران ديده مى شود، بيش تر مربوط به گروه هاى رقيبى است كه وابستگى آن ها به قدرت هاى مختلف خارجى است و يا آن كه در شيوه ى سلوك و رسيدن به آرمان ها و واقعيات غربى اختلاف دارند و در اين گونه رقابت، گروهى كه بر اريكه ى قدرت مى نشينند با روش هاى استبدادى با حريف برخورد مى كند.

منورالفكران على رغم همه جناح بندى ها و اختلافاتى كه در بين آن ها بود، در دوران رضاخان بيش ترين همراهى و همكارى را با او داشتند؛ برخى از آن ها، چون مشيرالدوله و مصدق السلطنه در روزهاى آغازين قدرت رضاخان به عنوان هيئت مشاوره به طور مرتب با او جلسه و گفت و گو داشتند (168) و برخى ديگر چون اسكندر ميرزا، تقى زاده، داور و فروغى در كابينه ى رضاخان، از مهره هاى اصلى و گردانندگان سياست رضاخان بودند.

ننگين ترين قراردادى كه در دوران رضاخان بسته شد، قرارداد نفت ( 1312 ه. ش /1933م) بود كه به دست تقى زاده امضا شد. اين قرارداد بعد از لغو قرارداد دارسى منعقد شد. قرارداد دارسى به دليل اين كه زمان آن در حال تمام شدن بود، نياز به تجديد داشت؛ ولى رضاخان با ظاهرى وطن پرستانه اسناد آن را پاره كرد و زمينه را براى قرارداد جديد كه به مراتب بدتر از قرارداد سابق بود، فراهم آورد. او بعد از انعقاد اين قرارداد دستور داد تا هيچ كس و هيچ يك از روزنامه ها درباره ى آن سخنى نگويند و بدين ترتيب پرونده ى آن تا بعد از شهريور بيست مسكوت ماند. بعدها تقى زاده اقرار كرد كه در هنگام امضاى قرارداد آلت دست دولت انگلستان بوده است.

ذكاء الملك فروغى در اول و آخر و وسط كابينه هاى رضاخان حضور دارد، او همان كسى است كه واقعه ى مسجد گوهر شاد در كابينه دوم او اتفاق افتاد.

رضاخان در جهت محو آثار اسلام، با طرح ناسيوناليسم (ملى گرايى) در پى احياى آثار ايران باستان بود و منورالفكران نيز او را در اين راه همراهى مى كردند.

با اوج گيرى تب ايران پرستى، در زمانى كه سوگوارى بر امام حسين عليه‌السلام ممنوع شده بود، مجالسى در سوگ شكست ايران از اسلام برپا شد و در اندوه زوال ساسانيان به ماتم نشستند. شاعران نيز مرثيه سرودند و كسى چون عارف كه در هنگام قدرت گرفتن رضاخان، در منزل اشراف به نفع جمهورى رضاخانى نمايش بازى مى كرد، اينك در آرزوى زوال اسلام به هجو عالمان دينى مى پرداخت و مذهب را در كنار سلسله ى قاجار قرار مى داد و وجود آخوند و قجر را مانع از وصول به ملك داراب مى خواند.

مشير الدوله حسن پيرنيا تاريخ ايران باستان را نوشت و اعضاى فرهنگستان به حذف لغاتى پرداختند كه نشانى از زبان وحى داشت هم چنين به دنبال آن بودند كه بنا به توصيه هاى ملكم خان و آخوندزاده خط را تغيير دهند و زمينه ى قرائت نماز را به فارسى فراهم كنند.

تقى زاده كه از تغيير همه چيز و تقليد در همه ى ابعاد سخن مى گفت، دليلى براى مخالفت با حاكميت رضاخان نداشت؛ او كه به دنبال تغيير خط فارسى بود، اجراى اين طرح را جز با حمايت زور رضاخان ممكن نمى دانست و اگر رضاخان هم اين كار را نكرد؛ تنها به اين دليل بود كه نتوانست.

كسروى نيز كه داعيه ى پاك دينى و پيرايشگرى اسلام را داشت و هم چنين سايه ى رقيق او، شريعت سنگلجى از منورالفكرانى هستند كه از مرحمت شاهانه ى رضاخانى بى بهره نمى باشند.

آل احمد كارنامه ى منورالفكران را، در دوره ى بيست ساله كه با حكومت نظامى اش چيزى اندكى بيش از صفر ندارد به اين صورت بازگو مى كند:

كسروى كتاب سوزانى مى كرد، شعر حافظ و ادبيات را، آن هم در مملكتى كه عوام الناسش جز دفتر حافظ چيزى را به عنوان ادبيات نمى شناسد. بزرگ ترين تخم دو زرده ى آن دوره، يك دوره مجله مهر است كه كوشش اصلى اش معروف به نبش قبور است و به ترجمه و تحقيق هاى لغوى و بعد يكى دو ساله مجله ى پيمان به قصد زير آب مذهب را زدن و بعد چند شماره اى از مجله ى دنيابه همين قصد اما با جهان بينى ديگر... دشتى و حجازى هر دو از دست پروردگان انقلاب مشروطه اند؛ اولى مأمور در سانسور ديكتاتور شده است، دومى ظاهر سازى آب و رنگ در ايران امروز چاپ مى كند... اين جورى بود كه براى پر كردن جاى خالى روشنفكران مجبور بودند بازى هايى هم در بياورند تا سر جوانان را يك جورى گرم نگهدارند، اين بازى ها را بشمارم : 1. نخستين آن ها زردشتى بازى بود؛ به دنبال آنچه در صفحات پيش گذشت و به دنبال بد آموزى هاى تاريخ نويسان غالى دوره ى ناصرى كه اولين احساس حقارت كنندگان بودند در مقابل پيشرفت فرنگ، و ناچار اولين جست و جو كنندگان علت عقب ماندگى ايران؛ مثلا در اين بد آموزى كه اعراب تمدن ايران را باطل كردند يا مغول و ديگر اباطيل... در دوره ى بيست ساله از نو، سر و كه فروهر بر در و ديوارها پيدا مى شود كه يعنى خداى زرتشت را از گور در آورده ايم و بعد سروكله ى ارباب گيو و ارباب رستم و ارباب جمشيد پيدا مى شود، بامدرسه هاشان و انجمن هاشان و تجديد بناهاى آتشكده ها در تهران و يزد؛ آخر اسلام را بايد كوبيد و چه جور؟ اين جور كه از نو، مرده هاى پوسيده و ريسيده را كه سنت زرتشتى باشد و كوروش و داريوش را از نو زنده كنيم و شمايل اهورامزدا را بر طاق ايوان ها و سر ستون هاى تخت جمشيد را هر جا كه شد احمقانه تقليد كنيم.

و من به خوبى ياد دارم كه در كلاس هاى آخر دبستان، شاهد چه نمايش ‍ لوسى بوديم از اين دست و شنونده ى اجبارى چه سخنرانى ها كه در آن مجالس پرورش افكار ترتيب مى دادند، مال ما پاچنارى ها و خيابان خيامى ها در مدرسه ى حكيم نظامى بود، پايين شاهپور هفته اى يك بار و سخنرانان : على اصغر حكمت، سعيد نفيسى، فروزانفر، دكتر شفق، و حتى كسروى و من در آن عالم كودكى فقط افتخار استماع دو، سه بار سخنرانى ما قبل آخرى را داشتم. الباقى را مراجعه كنيد به مجموعه سخنرانى هاى پرورش افكار از انتشارات موسسه ى وضع و خطابه وابسته به دانشكده ى معقول و منقول!

اگر قرار باشد به حساب اين كم خونى روشنفكرى برسيم، بايد يك يك آن حضرات، گردانندگان و سخنرانان پرورش افكار حساب پس دهند. به هر صورت آن دوره ى بيست ساله، از ادبيات گرفته تا معمارى و از مدرسه گرفته تا دانشگاه، همه مشغول زردشتى بازى و هخامنشى بازى اند.

يادم هست در همان ايام كمپانى داروسازى باير آلمان نقشه ى ايرانى چاپ كرده بود، به شكل زن جوان و بيمار و در بستر خوابيده و لابد مام ميهن و سر در آغوش شاه وقت گذاشته و كوروش و داريوش و اردشير و ديگر اهل آن قبيله از طاق آسمان پايين آمده، كنار درگاه ( يعنى بحر خزر) به عيادتش! و چه فروهرى در بالا سايه افكن بر تمام مجلس عيادت و چه شمشيرى به كمر هر يك از حضرات با چه قبضه ها و چه زرق و برق ها و منگوله ها. اين جورى بود كه حتى آسپرين باير را هم بالعاب كوروش و داريوش و زردشت فرو مى داديم.

2. بازى دوم فردوسى بازى بود؛ باز در همان دوره ى كودكيمان بود كه به چه خون دل از پدرها پول مى گرفتيم و بليت مى خريديم براى كمك به ساختن مقبره ى آن بزرگوار كه حتى دخترش غم آن را نخورده بود..

3. بازى سوم كسروى بازى است، حالا كه بهايى ها فرقه اى شده اند در بسته و از دور افتاده و سر به پيله ى خود فرو كرده و ديگر كارى از ايشان ساخته نيست، چرا يك فرقه تازه درست نكنيم! اين است كه از وجود يك مورخ، دانشمند و محقق كنجكاو، يك پيغمبر دروغى مى سازند، اباطيل باف و آيه نازل كن، تا فورا در شرب اليهود پس از شهريور بيست در حضور قاضى دادگسترى ترور بشود.

به هر طريق با مجموع اين بازى هاست كه... تنها يك شور را دامن مى زدند، شور به ايران باستان را، شوق به كوروش و داريوش و زردشت را، ايمان به گذشته ى پيش از اسلامى ايران را، و با همين حرف ها رابطه ى جوانان را حتى با وقايع صدر مشروطه و تغيير رژيم بريدند و نيز با دوره ى قاجاريه؛ و پس از آن با تمام دوره ى اسلامى. انگار كه از پس ساسانيان تا طلوع حكومت كودتا فقط دو روز و نصفى بوده است كه آن هم در خواب گذشته... اين نهضت نماها كه هدف اصلى شان همگى اين بود كه بگويند حمله ى اعراب (يعنى ظهور اسلام در ايران) نكبت بار بود و ما هر چه داريم از پيش از اسلام داريم... مى خواستند براى اختلاف در شعور تاريخى يك ملت، تاريخ بلافصل آن دوره را (يعنى دوره قاجار را) نديده بگيرند و شب كودتا را يكسره بچسبانند به دمب كوروش و اردشير؛ انگار نه انگار كه در اين ميانه هزار و سيصد سال فاصله است.

توجه كنيد به اين اساس امر كه فقط از اين راه و با لق كردن زمينه ى فرهنگى، مذهبى مردم معاصر مى شد زمينه را براى هجوم غرب زدگى آماده ساخت... كشف حجاب، كلاه فرنگى، منع تظاهرات مذهبى، خراب كردن تكيه دولت، كشتن تعزيه، سخت گيرى به روحانيت... اين ها همه وسايل اعمال چنان سياستى بود. (169)

استبداد استعمارى رضاخان، چيزى جز بسيج منورالفكران براى تتميم و تكميل كارى كه در مشروطه آغاز كردند؛ يعنى محو آثار ديانت و مذهب نبود. رضاخان كه در هنگام قدرت گرفتن حتى سواد خواندن و نوشتن نداشت (170)، فقط پوششى بود كه اين مجموعه با همراهى انگلستان از آن براى اجراى مقاصد خود استفاده مى كردند.

با اوج گرفتن قدرت رضاخان، گروهى از منورالفكران به انگيزه هاى مختلف، با استبداد جديد اصطكاك پيدا مى كنند؛ برخى از آن ها، نظير: تيمورتاش و داور كه تا آخرين لحظات از اركان استبداد هستند، در كشاكش ‍ قدرت و يا به دليل وابستگى به دولت رقيب؛ يعنى روسيه و... مورد غضب شاه قرار مى گيرند و نابود مى شوند. بعضى ديگر كه اغلب، افراد وجيه الملة هستند، آن گاه كه استبداد رضاخان نفرت مردم را بر مى انگيزاند، براى حفظ وجاهت ملى خود از او كناره مى گيرند و از همراهى آشكار با او جز در موارد ضرورى و حياتى دورى مى كنند؛ در ميان اين گروه بسيارى از عناصر و مهره هاى ماسونى نيز هستند كه جهت احتياط ذخيره مى شوند، زيرا اقتضاى سياست انگلستان آن است كه همه ى تخم مرغ هاى خود را در يك سبد قرار ندهد. ويژگى اين گروه اين است كه هرگز سر ستيز با رضاخان ندارند و در صورت عدم همكارى مخفى، به سكوت، يا مشاجرات لفظى بسنده مى كنند.

گروه سوم به سياست همسايه ى شمالى دل بسته اند؛ اين گروه على رغم همراهى اوليه اى كه به تبع دولت شوروى با رژيم رضاخان دارند، در سال هاى پايانى از او كناره مى گيرند. فعاليت سياسى اين گروه مربوط به سال هاى بعد از شهريور بيست است كه به ايجاد حزب توده منجر مى شود.

گروه چهارم كسانى هستند كه پس از برخورد با ثمره ى سياسى حركت منورالفكرى كه همان استبداد استعمارى است، متوجه دور ماندن از آنچه كه ديده به آن دوخته اند، مى شوند؛ آن ها كه قصد وصول به آزادى و دموكراسى و شاخص هاى رشد و توسعه ى اقتصادى غرب، به همه ى گذشته ى خود پشت كردند و به گونه اى تقليدى و ناشيانه از غرب الگو مى گيرند، پس از مواجهه با استبداد خشن و بى رحم كه با افزايش فقر و وابستگى اقتصادى گام ها زيرفشار و قدرت سركوبگر آن نابود مى شوند. اين گروه، اگر زمينه هاى اجتماعى، مانند آنچه كه بعد از شهريور بيست اتفاق افتاد، فرصت دوام آن ها را فراهم آورد؛ در صورتى كه به مبادى فرهنگ دينى بازنگردند، ناگزير در قالب ديدگاه هاى نوينى كه از مفهوم ملت پديد مى آيد، به شرحى كه بيش از اين گذشت به سوى مرتبه اى عميق تر از غرب زدگى روى مى آوردند

عناصرى كه در گروه اخير قرار مى گيرند، كم تر ريشه در اشرافيت فاسد و تباه پيشين دارند و بيش تر از قشرهاى متوسط شهرى هستند كه به تناسب توانايى و استعدادهاى فردى خود جذب جريان غالب منورالفكرى شده اند؛ تعداد كمى از روزنامه نگاران كه استبداد رضاخان را تاب نياوردند و با موضع گيرى در برابر آن به كام مرگ فرو رفتند؛ از اين دسته هستند.

### 3-3- قطب هاى مذهبى

1 3 3 نجف و مرجعيت شيعه

با توجه به آنچه گفته شد، نيروهاى منورالفكرى حتى به فرض درگيرى با استبداد بعد از مشروطه، از يك سازگارى بنيادين با آن برخوردارند. در حالى كه نيروى مذهبى تنها نيرويى است كه حتى به فرض مماشات، در ناسازگارى بنيادين با استبداد است و به همين دليل استبداد استعمارى رضاخان، بعد از قدرت يافتن، همه ى حملات خود را متوجه نيروى مذهبى مى سازد.

نيروى مذهبى در سال هاى به قدرت رسيدن رضاخان، چند قطبى عمل مى كند، چند قطبى بودن نيروى مذهبى در چهره ى شخصيت هاى دينى، حركت ها و جريان هاى سياسى، يا قيام ها و مقاومت هاى مختلف در عرض ‍ يكديگر ظاهر مى شود؛ از اين رو به برخى جريان ها، حركت ها و جنبش هايى كه در اين مقطع حضور دارند، اشاره مى شود.

چند قطبى بودن نيروى مذهبى، به دليل غيبت مرجعيت شيعه از سطح رهبرى حركت سياسى تشيع در اين سال هاست؛ اين غيبت كه پس از بردار رفتن شيخ فضل الله نورى و رحلت آخوند خراسانى واقع مى شود، به دليل تجربه ى تلخى است كه مرجعيت شيعه از حضور فراگير خود در رهبرى حركت هاى سياسى صدر مشروطيت به دست آورده بود. مرجعيت شيعه از حوادث مشروطه چند نكته ى مهم آموخته بود:

1. منورالفكرانى كه در مبارزه با استبداد داعيه ى همراهى با نيروى مذهبى را داشتند، على رغم تلاش هايى كه براى مخفى نگه داشتن هويت ضد دينى خود انجام مى دادند، نه تنها درد تعطيل ماندن احكام الهى و تعهد نسبت به فرامين خداوند را كه مستنبط از وحى آسمانى است، نداشتند؛ بلكه پى گيرى و اجراى آن قوانين را نيز تحمل نمى كردند.

اين مسئله قبل از همه، براى منورالفكران كه در صف مقدم آشنايى با تفكر و انديشه ى غربى بودند، روشن شده بود؛ ولى دريافت آن براى رهبران دينى كه به واسطه ى منورالفكران با فرهنگ و تفكرى آشنا مى شدند كه الهام بخش انديشه هاى آن ها بود، نياز به زمانى طولانى تر و تجربياتى جدى تر داشت و آنچه بر كندى اين جريان دامن مى زد، قرار گرفتن مرجعيت شيعه در نجف و دورى آن از رويارويى مستقيم با حريفانى بود كه شناختى كامل از آن ها نداشتند.

2. فقدان ابزارهاى سياسى لازم براى كنترل و هدايت سياسى جريانى بود كه حضور مرجعيت در سطح گسترده ى جامعه ايجاد مى كرد؛ زيرا رجال سياسى تهران كه انتظار مديريت جامعه از آن ها مى رفت؛ همگى از كارگزاران و عناصرى بودند كه پس از آشنايى با موقعيت سياسى و اقتصادى غرب، به خيل مشتاقان آن پيوسته بودند و با اين اشتياق به گذشته ى سياسى خود كه در متن اشرافيت دربار شكل گرفته بود، رنگى جديد مى بخشيدند.

تلگراف هاى روزانه اى كه از نجف ارسال مى شد و بسيج مردمى را به دنبال مى آورد و نيز خون هايى كه به انگيزه هاى مذهبى ايثار مى شد، به حاكميت رجالى منجر شد كه فرنگى شدن از موى سر تا ناخن پا را با افتخار تمام، شعار خطابه ها و رساله هاى خود قرار مى دادند.

مسائل فوق، رهبران دينى را على رغم نارضايتى از وضعيت موجود، به تاءملى عميق نسبت به جوانب حركتى وادار كرد گر چه ايجاد آن چندان دشوار نبود؛ ولى كنترل و تداوم آن مبهم و نامعلوم بود؛ بدين ترتيب احتياط و اجتناب از بسيج عمومى نيروى مذهبى، يك عملكرد سياسى بخردانه اى بود كه در اين شرايط انتخاب شد و اين انتخاب هرگز مانع تحركات سياسى محدود و يا تحرك سياسى گسترده در هنگام احساس يك خطر جدى كه اساس حيات سياسى جامعه ى شيعى را در خطر قرار مى داد، نبود.

حركت گسترده ى ميرزاى شيرازى معروف به ميرزاى دوم در انقلاب 1920. م عراق انقلاب عشرون شاهد گويا از حضور مرجعيت شيعه در مقطعى است كه حضور مستقيم نيروى نظامى انگلستان در جامعه ى اسلامى، مجال هر گونه احتياط را از بين برده است و نيز اعتراض فراگير علماى نجف به قرارداد 1919 وثوق الدوله كه به استعمار رسمى ايران توسط دولت انگليس منجر مى شد، نمونه اى ديگر از بسيج مرجعيت در هنگام احساس خطر است؛ بنابراين دورى مرجعيت شيعه از به كارگيرى تمام توان سياسى نيروى مذهبى، به منزله ى فقدان اين نيرو در سطح جامعه نيست، بلكه به معناى اختفاى اين نيرو در حالت كمون و به صورت بالقوه است و اين مطلب حقيقتى است كه انگلستان با دريافت آن به سرعت از اصرار بر اجراى قرارداد 1919 دست كشيد و طرح كودتاى 1299 ه. ش و حاكميت يك حكومت به ظاهر مستقل را كه خطر استعمار را پنهان مى دارد، به اجرا در آورد.

رضاخان در چهارچوب سياست فوق به هنگام به قدرت رسيدن، با شركت در مراسم و محافل دينى كوشيد تا از برانگيختن نيروهاى مذهبى جلوگيرى كند، بنابراين مرجعيت شيعه حتى در هنگامى كه در سطح بالفعل نيروى مذهبى در يك حركت فراگير سياسى نيست، به دليل توان بالقوه اى كه دارد به صورت يكى از قطب هاى تعيين كننده ى قدرت حضور دارد به اين معنا كه وجود آن در چگونگى رفتار نيروهاى رقيب مؤ ثر است.

مراجع دينى در دوران رضاخان با آن كه حضور سياسى فعالى ندارند، ولى در برخى تحركات سياسى محدود نيز نقش دارند؛ مانند حمايت، يا تأئید برخى از جنبش ها و يا قيام هايى كه با موفقيت هاى محدود به شكست مى انجامد.

ميرزاى نائينى ره كه در صدر مشروطيت، از فضلا و مدرسان برجسته و از مشاوران فعال آخوند خراسانى بود كتاب تنبيه الامه و تنزيه المله را كه از ناحيه ى نيروى مذهبى در توجيه مشروطه تنظيم شده بود، به رشته ى تحرير در آورد و در حقيقت با خلق اين اثر نهايت همكارى ممكن را با نيروى منورالفكرى انجام داد. او بعد از مشاهده ى نتايج مشروطيت، با بدبينى و احتياط تمام به سياست هاى مقطعى اى روى آورد كه در برخى از موارد در اصطكاك با فعاليت هاى سياسى ديگر بخش هاى نيروى مذهبى؛ نظير مدرس ره قرار مى گرفت و بدين ترتيب الگوى رفتارى او تا چند دهه بعد در ميان شاگردان او كه از عالمان توانمند شيعه بودند، تداوم يافت.

سيد ابوالحسن اصفهانى ره كه از با نفوذترين و كارآمدترين مراجع اين زمان مى باشد، على رغم تمايلى كه به بسيج همگانى براى درگيرى و حذف رضاخان داشت، به انجام اين عمل موفق نشد و تنها به تأئید قيام ها و حركت هاى مذهبى بسنده كرد؛ از جمله حركت هايى كه به تأئید و در واقع به حكم ايشان انجام گرفت، قيام گوهرشاد در مشهد است.

2 3 3 قيام گوهر شاد

شيخ محمد تقى بهلول در قيام گوهرشاد نقش اول را داشت. او در مورد اين قيام و نقش آيت الله سيد ابوالحسن اصفهانى مى گويد:

در زمان مرجعيت سيد ابوالحسن اصفهانى رفتيم كربلا، سيد ابوالحسن هم عادت داشت ماه شعبان را تا نيمه در كربلا بود، من هم هر روز بعد از نماز آقا منبر رفتم، پانزده روز، بعد از پانزده روز سيد ابوالحسن از من دعوت كرد پانزده روز ديگر بعد از نمازشان بروم منبر، ده روز هم آقاى نائينى دعوت كرد، منبر رفتم، بعد سيد ابوالحسن از من سئوال كرد كه آيا براى زيارت آمدم يا درس؟ گفتم : اكنون براى زيارت آمده ام با مادرم. مادرم را بر مى گردانم به مشهد و خودم چون سطح را تمام كرده ام مى خواهم درس ‍ خارج بخوانم، براى اجتهاد بر مى گردم و براى درس. گفت، از كى تقليد مى كنى؟ گفتم : از شما.

سيد ابوالحسن گفت : پس به فتواى من درس خواندن براى تو حرام قطعى است و بر تو واجب عينى است كه عليه پهلوى و قوانين خلاف قرآنى كه اجرا مى كند، سخنرانى كنى و تو حق ندارى به نجف برگردى، چون ما مجتهد زياد داريم ولى مبلغ به دردبخور نداريم و من هم سوابق كارهاى تو و مخصوصا چند ماهى كه در قم با شهربانى مقابله مى كردى را مى دانم. لذا بر تو واجب است كه رويه خود را ادامه دهى. گفتم : به چشم، ولى اگر در اين ميان، كار به جنگ و خونريزى كشيد، مسئولم؟ فرمود: ابتدا بر تو نيست كه جنگ كنى، منبر برو و حكم خدا را بگو؛ اگر جلوگيرى كردند از منبرت و به شما حمله كردند، مدافعه كن، حق دارى و مسئول نيستى و هر كس در راه قرآن كشته شود، شهيد است. آرى اين اجازه اى بود كه من از مرجع زمان خود دريافت كردم، من اين دستور را گرفتم و به ايران آمدم، از تاريخ آمدنم به ايران تا سال جنگ مسجد گوهرشاد چهار سال (171) طول كشيد... (172)

رضاخان با دولتى كه جايگاه برجسته ترين چهره هاى تاريخ منورالفكرى است، به اين پندار كه تنها راه آدم شدن تقليد از فرنگى ها است، به كشتار حدود سه هزار تن از مردمى پرداخت كه به انگيزه ى دفاع از ديانت و براى انجام ابتدائيات مسائل دينى؛ مانند نحوه ى پوشش به كنار مرقد مقدس ‍ ثامن الحجج على بن موسى الرضا عليه آلاف التحيه و الثناء پناه آورده بودند.

چند روز قبل از قيام گوهرشاد، در تمجيد سياست هايى كه در زمينه ى اجبار پوشش فرنگى اجرا مى شد، نوشته شد:

ملت و مملكتى به وجود آمده است كه مى تواند معاصر با دنيا بوده و مثل آدم ها زندگى كند (173)

3 3 3 مدرس

مدرس بعد از مشروطه، فعال ترين قطب سياسى مذهبى بود. او مجتهد توانمندى است كه در متن حوادث سياسى مشروطه و بعد از آن از نزديك با تمام جريان ها و خصوصيات رجال مختلف تهران برخورد داشته و همواره در صف مقدم درگيرى بوده است.

دوران فعاليت مدرس هم زمان با حذف قدرت استبدادى قاجار و آغاز جريان هاى مختلف منورالفكرى است كه به دليل وابستگى هايى كه به كشورهاى غربى دارند، در سوداى رسيدن به آن، به همه ى آرمان ها و تعهدات دينى خود پشت مى كنند و حتى بسيارى از آن ها با جسارت تمام از حاكميت مستقيم دول فرنگى استقبال مى كنند.

او همان گونه كه پيش از اين اشاره شد با شناخت كاملى كه نسبت به مهره هاى فعال استعمار، به ويژه انگلستان دارد، توان شگفت سياسى خود را براى رويارويى با جريانى كه به حاكميت سياسى بيگانه مى انجامد، به نمايش مى گذارد. على رغم بازى هاى سياسى اى كه به حاكميت سياسى بيگانه مى انجامد، به نمايش مى گذارد. على رغم بازى هاى سياسى اى كه انگلستان، بعد از كودتاى 1299 براى مستقل نشان دادن رضاخان انجام داد و حمايت هاى همه جانبه اى كه از سوى جناح هاى مختلف منورالفكران و نيز از ناحيه ى دولت بلشويكى لنين از رضاخان شد، مدرس رويارويى با رضاخان و ممانعت از قدرت گرفتن او را به عنوان اساسى ترين وظيفه ى خود تلقى مى كرد و براى دست يابى به اين هدف از همه ى امكانات سياسى استفاده كرد. او با درايت و آينده نگرى دقيق خود، توابع فرهنگى سياسى و اقتصادى حاكميت رضاخان را بيش تر و بهتر از ديگران پيش بينى مى كرد و در درگيرى هاى مستمر خود، رضاخان را چندين بار تا مرز شكست كامل و حتى در آستانه ى فرار قرار داد؛ ولى سرانجام با استحكام قدرت رضاخان، مدرس كه تا سال 1316 ه. ش در تبعيد به سر مى برد، در كاشمر به شهادت رسيد. با شهادت مدرس، در سال هاى پايانى حاكميت رضاخان، نيروى مذهبى عنصر ارزنده اى را كه در شرايط زوال قدرت رضاخان، مى توانست نقش عمده اى را در حيات سياسى ايران ايفا كند، از دست داد.

4 3 3 نهضت جنگل

نهضت جنگل به رهبرى ميرزا كوچك خان، يك حركت سياسى مذهبى ديگرى است كه در سال هاى پس از مشروطيت، با جهت گيرى ضد استعمارى قوى و براى كوتاه كردن دخالت هاى بيگانگان و در شرايطى كه دولت انگلستان از طريق عناصر و رجال دولتى و مجلسى، قصد انعقاد قرارداد 1919 وثوق الدوله را داشت، به قدرت رسيد.

نهضت جنگل به دليل جايگاه مردمى و توان نظامى، تا پيروزى بر تهران چند گامى بيش تر فاصله نداشت؛ ولى عواملى چند در شكست و سقوط آن مؤ ثر بود.

تصميم دولت انگلستان مبنى بر تفويض قدرت مركزى به رضاخان، تنها از طريق سركوب قدرت هاى بالقوه و بالفعل موجود ميسر بود و اجراى اين تصميم درباره ى قدرت هاى سر سپرده اى كه به اشاره ى دولت انگلستان براى تضعيف قدرت مركزى روى كار مى آمدند؛ نظير شيخ خزعل در جنوب آسان بود؛ اما اجراى آن در مورد قدرت هاى مستقلى كه با انگيزه هاى دينى سازمان مى يافت و در ستيز با بيگانگان بودند، دشوار بود. اين تصميم در مورد قدرت تنگستانى ها در جنوب، با همكارى دولت وجيه المله ى مشير الدوله و كارگزار حكومتى او در فارس مصدق السلطنه پيش ‍ از اين عملى شده بود؛ ولى درباره ى نهضت جنگل بسيجى گسترده تر را نسبت به قيام تنگستانى ها مى طلبيد.

به دليل موقعيت جغرافيايى نهضت جنگل و همسايگى آن با روسيه و حاكميت بلشويكى، سركوب آن ها بدون جلب رضايت روس ها امكان پذير نبود. هم راءيى دولت روس با انگلستان درباره ى قدرت يافتن رضاخان، نضهت جنگل را از دو سو در فشار قرار داد:

1. از جبهه ى بيرونى كه در رويارويى با همسايه ى شمالى قرار مى گرفت.

2. از جبهه ى درونى كه بخشى از نيروهاى داخلى جنگل، با گرايش هاى منورالفكرانه ى چپ كه به سياست هاى دولت روسيه چشم دوخته بودند، در آرزوى حاكميتى مشابه از سياست هاى آن ها تبعيت مى كردند.

جبهه ى سومى نيز از درون براى تضعيف نهضت جنگل وجود داشت و آن بخش ديگرى از نيروهاى داخلى بود كه به طور مستقيم به رضاخان پيوست. اين مجموعه با حملات مستقيمى كه توسط سردار سپه رضاخان انجام داد، سرانجام به شكست نهضت و شهادت ميرزا منجر شد.

5 3 3 قم

قم، از پايگاه ها و قطب هاى ديگر نيروى مذهبى در دوران رضاخان به شمار مى رود كه اين امر مرهون ورود آيت الله حاج شيخ عبدالكريم حائرى يزدى به قم است.

آيت الله حائرى از شاگردان ميرزاى شيرازى و از مراجع تقليد شيعه بود، كه به عنوان مؤ سس حوزه ى علميه ى قم شناخته مى شود؛ حضور مرجعى چون او گروهى از فضلا و طلاب علوم دينى را جهت بهره گيرى از درس ‍ خارج او، به دنبال مى آورد و آن ها نيز كه توان تدريس درس هاى سطح پايين تر را دارا هستند، آموزش و تعليم اقشار ديگرى از طالبان علم را تأمین مى كنند و بدين ترتيب هرمى از تعليم و تعلم را كه يك حوزه ى علمى ناميده مى شود، شكل مى دهند. در رأس اين هرم فقيه و مجتهدى است كه عهده دار تدريس خارج فقه و اصول است و در قاعده ى آن طلاب مبتدى اى هستند كه به آموزش ادبيات و سطوح ديگر آموزشى مشغول مى باشند.

ورود آيت الله حائرى به قم و تأسیس حوزه ى علميه، تقريبا هم زمان با كودتاى سيد ضياء و به قدرت رسيدن رضاخان مى باشد و اين خود از شگفتى هاى تاريخ است؛ يعنى درست همان زمان كه پايه هاى يك اقتدار و هجوم بزرگ نسبت به مذهب در ايران شكل مى گرفت، بذرهاى انديشه و تفكرى كه رسالت مقاومت را بايد به دوش مى كشيد، در زمينى كه خالى از زرع و آبادانى بود، به كشت مى نشيند. گرچه در اين زمان مرجعيت شيعه در نجف اشرف است؛ ولى موقعيت علمى آيت الله حائرى، يك قدرت بالقوه اى در داخل ايران به وجود مى آورد و حضور بالقوه ى اين نيرو مسئله اى است كه توجه دربار را، در طول تاريخ بيست ساله ى حاكميت رضاخان، درباره ى چگونگى برخورد با آن به خود مشغول مى دارد. در اولين روزهايى كه رضاخان پس از تحكيم پايه هاى قدرت خود، براى تخريب سنت هاى دينى مردم و ترويج ساختار اقتصادى و فرهنگى غرب، هجوم خود را آغاز كرد، روحانيت شيعه در شهرهاى مختلف ايران به دنبال جايگاهى مى گشت تا از آن طريق وحدت و انسجام خود را جهت رويارويى با رضاخان بازيابد و قم با حضور شيخ عبدالكريم حائرى مناسب ترين مكان براى اين مقصود بود.

حاج آقا نور الله اصفهانى كه در خدمت برادر بزرگ تر خود، آيت الله آقا نجفى در جريان مشروطه ى اصفهان نقش فعالى را داشت، با هجرت از اصفهان به قم، زمينه ى مهاجرت علماى شهرهاى مختلف را به قم فراهم كرد و بدين ترتيب شرايط يك حركت فراگير و همگانى عليه رضاخان سازمان يافت. به دنبال مهاجرت علماى شهرهاى مختلف به قم در سال 1306 ه. ش، استبداد استعمارى رضاخان در معرض تزلزل قرار گرفت؛ رضاخان با مشاهده ى وضعيت جديد ميان گروهى از رجال تهران گفت :

مدرس كم بود، حالا آخوندها هم عليه من به قم لشكركشى نموده اند، با اين لشكر چه كنم. (174) و نيز از واقعه ى قم با اين عبارت ياد مى كند: فتنه قم بزرگ ترين فتنه هاست. (175)

مهاجران در اولين روزهاى اجتماع در قم، خواسته هاى خود را در شش ماده به اين صورت اعلام كردند:

1. جلوگيرى يا اصلاح و تعديل نظام وظيفه.

2. اعزام پنج نفر از علما به مجلس؛ (مطابق اصل دوم متمم قانون اساسى مشروطه).

3. جلوگيرى كامل از منهيات شرعيه.

4. ابقاء و تثبيت محاضر شرع.

5. تعيين يك نفر به سمت ناظر شرعيات در وزارت فرهنگ

6. جلوگيرى از نشر اوراق مضر و خطرناكى كه به عناوين مختلف انتشار مى يافت و تعطيل مدارس بيگانگان. (176)

رضاخان از طريق ارسال تلگراف هاى متعدد و فرستادن تيمورتاش و ديگران تلاش كرد تا با مذاكره و وعده، حركت را خاموش كند؛ ولى با پاسخ ‌هاى كوبنده و محكمى كه شنيد، از اين كار نتيجه اى نگرفت و سرانجام با شهادت حاج آقا نورالله اصفهانى كه با تزريق انجام شد حركت افول كرد.

حاج شيخ عبدالكريم حائرى از پيوند سرنوشت حوزه ى نوپاى قم، با اين حركت سياسى كه از آينده اى روشن براى او برخوردار نبود، پرهيز مى كرد و على رغم همراهى و حمايت هايى كه از آن كرد در سطح رهبرى آن قرار نگرفت؛ بلكه از هر حركت سياسى ديگر كه به حيات و تداوم حوزه آسيب مى رساند، خوددارى مى كرد و تمام قدرت و توان خود را در جهت حفظ آن به خدمت مى گرفت.

عملكرد حاج شيخ عبدالكريم، گرچه در يك نگاه ابتدايى چهره ى سياسى خاصى را به خود نگرفت و يا آن كه از نظر سياسى ضعيف بود؛ ولى آن گونه كه تاريخ نشان مى دهد، اساس يك حركت سياسى قوى را كه در چند دهه ى بعد آشكار شد، شكل داد؛ زيرا اگر حوزه ى علميه ى قم كه در سال هاى سخت حاكميت رضاخان، به عنايت الهى و با قدرت و تلاش ‍ پى گير او تداوم يافت، وجود نمى داشت، هرگز آثار فرهنگى و اجتماعى اى كه در سال هاى بعد، از طريق آن شكل گرفت، ظاهر نمى شد.

حوزه ى علميه قم همان گونه كه از اين پس خواهيم ديد با قدرت يافتن خود، توانست در سال هاى بعد از فرار رضاخان، مرجعيت را ديگر بار به ايران منتقل كند و با گسترش و توسعه ى خود عناصر و كادرهاى فرهنگى مناسبى را پرورش دهد كه كم و بيش توان جايگزينى نسبت به رجال منورالفكر و يا روشنفكر را جهت كنترل و اداره ى يك حركت اجتماعى وسيع دارا باشند. بدون شك نيروى مذهبى تا اين كمبود را جبران نمى كرد، هر حركت گسترده ى اجتماعى كه با توجه به بعد مردمى آن ايجاد مى شد به گواهى حوادث مشروطيت على رغم پيروزى هاى نخستين در درازمدت به نيروهاى رقيب سپرده مى شد.

### خلاصه

ايل ستيزى و دين ستيزى آشكار، دو ويژگى استبداد بعد از مشروطه و از جمله استبداد رضاخانى است. استبداد بعد از مشروطه به دليل رسالتى كه داشت، نمى توانست با دين جز به عنوان يك حركت تاكتيكى سازش كند. شباهت استبداد قبل و بعد از مشروطه در بى ضابطه بودن يا خصلت ديسپوتى آن است.

رضاخان پس از حاكميت در جهت تأمین خواسته ها و نيازهاى انگلستان، ساخت اجتماعى ايران را دگرگون ساخت.

منورالفكران گرچه از استبداد قبل از مشروطه كه منشاء اجتماعى آن ها بود، روى برگردانده و مخالف آن بودند؛ ولى بنيانگذار استبداد استعمارى هستند، آن ها على رغم همه ى جناح بندى ها و اختلافات بيش ترين همراهى و همكارى را با رضاخان داشتند.

اسكندر ميرزا، تقى زاده و داور در كابينه هاى رضاخان بودند.

ننگين ترين قرارداد دوران رضاخان به دست تقى زاده امضاء شد. ذكاء الملك فروغى اول و آخر و وسط كابينه هاى رضاخان حضور دارد. او همان كسى است كه واقعه ى مسجد گوهرشاد در كابينه ى دوم او اتفاق افتاد. عارف كه در هنگام قدرت رضاخان در منزل اشراف به نفع جمهورى رضاخانى نمايش بازى مى كرد، در آرزوى زوال اسلام و وصول به ملك داراب به هجو عالمان دينى مى پرداخت.

مشير الدوله حسن پيرنيا تاريخ ايران باستان مى نوشت، كسروى كتاب سوزانى مى كرد و دشتى مأمور سانسور ديكتاتور شده بود استبداد استعمارى رضاخان چيزى جز بسيج منورالفكران براى تتميم و تكميل كارى كه در مشروطه آغاز كردند، نبود.

استبداد رضاخان بعد از به قدرت رسيدن همه ى حملات خود را متوجه نيروى مذهبى كرد. نيروى مذهبى در سال هاى به قدرت رسيدن رضاخان به دليل انزواى مرجعيت از سطح رهبرى حركت سياسى تشيع چند قطبى عمل مى كرد.

مدرس بعد از مشروطه، قطب فعال سياسى مذهبى بود و او با شناخت كاملى كه نسبت به مهره هاى فعال استعمار به ويژه انگلستان داشت، توان شگفت سياسى خود را براى رويارويى با جريانى كه به حاكميت سياسى بيگانه مى انجاميد به نمايش گذاشت.

نهضت جنگل در سال هاى پس از مشروطيت، با جهت گيرى ضد استعمارى قوى و براى كوتاه كردن دخالت بيگانگان به قدرت رسيد و درست زمانى كه پايه هاى يك اقتدار و هجوم بزرگ نسبت به مذهب در ايران شكل مى گرفت، بذرهاى انديشه و تفكرى كه رسالت مقاومت را بايد به دوش مى كشيد در قم زمينى كه خالى از زرع و آبادانى بود، به كشت مى نشيند و حوزه ى علميه ى قم تأسیس مى شود.

# فصل چهارم : روشنفكرى و جابجايى قدرت

## 1. نيروهاى اجتماعى ايران از 1320 تا 1332

### 1-1- استبداد و نظم بعد از جنگ

نيروهاى اجتماعى ايران در مسير حركت خود، گاه تغييراتى مى يابند كه در كيفيت نسبت نيروها تأثیر مى گذارند.

نسبت نيروهاى موجود در ايران، در شهريور 1320 ه. ش دگرگون مى شود و نتيجه ى آن تا دوازده سال بعد، به گونه اى تقريبا مشابه باقى مى ماند؛ 28 مرداد 1332، نقطه ى عطف ديگرى است كه اثر آن تا سال 1324 ادامه مى يابد و از اين جهت اين ده سال به عنوان بخشى ممتاز مورد بررسى قرار مى گيرد.

سال هاى 1320 تا 1342، على رغم نقطه ى عطفى كه در آن وجود دارد، به لحاظ برخى از ويژگى هاى مشترك، در يك فصل با عنوان روشنفكرى و جابجايى قدرت جاى مى گيرد.

در سال 1320 بخشى از نيروهاى منورالفكرى با عنوان روشنفكر در عرصه ى حيات اجتماعى ايران ظهور مى كنند و به عنوان يك نيروى اجتماعى به رقابت با بخش ديگرى مى پردازد كه در متن استبداد استعمارى عمل مى كند. اين دو بخش پيشينه و زمينه هاى مشترك فراوانى دارند و اختلافات آن ها بيش تر در چگونگى سلوك به سوى فرهنگ و تمدنى است كه به آن نظر دوخته اند. بدين ترتيب با آن كه استبداد قبل از مشروطه و قدرت اجتماعى ايل، از صحنه ى سياسى رخت بسته است، با رقابتى كه بين نيروهاى منورالفكر و روشنفكر پديد مى آيد، سه نيروى اجتماعى هم چنان در عرصه ى سياسى ايران باقى مى مانند. رقابت اين سه نيرو در دو مقطع 1320 1332 و 1332 1342 قابل بررسى است.

استبداد در سال هاى 1320 1332 نسبت به دوره هاى قبل و بعد از آن داراى ضعف است و ضعف آن عامل اصلى تغيير نسبت نيروهاى درگير در جامعه است؛ يعنى ضعف استبداد در اين مقطع موجب مى شود تا نقطه ى عطفى در چگونگى حركت هاى سياسى نيروهاى مختلف اجتماعى پديد آيد.

قدرت، يا ضعف استبدادهاى قبل از مشروطه همان گونه كه پيش از اين گذشت در قلمرو و روابط ايلات و عشاير شكل مى گيرد و موقعيت پادشاه و دربار در متن اين روابط قابل تحليل است؛ ولى استبداد بعد از مشروطه به دليل اين كه در چهارچوب شبكه هاى داخلى قدرت سازمان نيافته است، در اين مجموعه قابل تحليل نيست. اين استبداد نتيجه ى طبيعى حاكميت كسانى است كه قبل از آن كه به صفت خيانت، يا صداقت متصف شوند، با تمام وجود خود فريفته ى تمدن و فرهنگ غرب مى شوند و همراهى و متابعت از سياست هاى كشورهاى غربى را كه در مراحل بسط خود نيازمند به حضور در كشورهاى غير غربى مى باشند، وظيفه ى خود مى دانند.

متابعت اين گروه از سياست هاى هدايت شده ى غرب كه با حمايت مستقيم خارجى انجام مى شود، مستلزم تغيير ساختار فرهنگى و اقتصادى جوامع غير غربى است و از آن جا كه اين تغيير در مقام پاسخ گويى به نيازهايى كه در متن جامعه و فرهنگ موجود احساس مى شود، نيست با مقاومت و ناسازگارى مردم رو به رو مى شود و در نتيجه با توسل به زور و فشار و در لباس استبداد اين امر اجرا مى شود؛ بنابراين پايگاه اصلى استبداد استعمارى، قدرت هاى خارجى هستند كه به دنبال تأمین سلطه ى جهانى خود مى باشند، به همين دليل در تحليل شدت و ضعف استبداد استعمارى بايد چگونگى نفوذ و توسعه ى قدرت هاى استعمارى و هم چنين جايگاه قدرت مادر را در نظام سلطه ى جهانى استعمار در نظر داشت. در سال هاى قبل از جنگ جهانى اول و بين جنگ جهانى اول و دوم، انگلستان در ميان كشورهاى استعمارگر از موقعيت ممتاز و ويژه اى برخوردار بود؛ در ايران نيز انگلستان به دليل مشكلاتى كه دولت تزارى روس و پس از آن دولت نو بنياد لنين گرفتار آن بود، هم چنين به دليل نفوذ خاصى كه در دوره ى مشروطه با گشايش درهاى سفارت، در ميان منورالفكران پيدا كرده بود، گوى سبقت را از رقيب خود ربود و با حاكميت بخشيدن به رضاخان يكه تاز صحنه ى سياست ايران گرديد. در طول جنگ جهانى دوم و پس از آن عواملى كه قدرت استبداد استعمارى انگلستان را در ايران تأمین مى كرد، دگرگون شد و در سال هاى نخست بعد از جنگ، همسايه ى شمالى ايران كه در هنگام به قدرت رسيدن رضاخان با حمايت از او خواسته يا ناخواسته موقعيت انگلستان را تقويت كرده بود، پس از دو دهه دور ماندن از صحنه ى اجتماعى ايران با حضور نظامى در قسمت هاى شمالى ايران؛ به ويژه آذربايجان، خواهان تضمين آينده ى خود در ايران بود؛ از طرف ديگر امريكا به عنوان رقيب جهانى جديد انگلستان و ميراث خوار استعمار با موقعيت برترى كه بعد از جنگ يافته بود، در حال جايگزينى در مناطقى بود كه زير نفوذ سياست انگلستان به سر مى بردند و اين مسئله قدرت سياسى انگليس را در سال هاى پايانى اين دوران تضعيف مى كرد. با تضعيف موقعيت انگلستان، استبداد رضاخانى نيز كه عامل اصلى اقتدار آن موقعيت برتر انگليس و حمايت هاى او بود، ضعيف شد. فقدان پايگاه داخلى، موجب شد تا با از بين رفتن اقتدار مورد نياز، زمينه ى سقوط و گريز استبداد به يك باره فراهم آيد و از آن پس نيز به دليل آن كه انگلستان در رقابت با ديگر قدرت ها نمى توانست با استفاده از شبكه ى سياسى موجود، حرف آخر را در زمينه ى سياسى ايران بيان كند؛ استبداد استعمارى در كشاكش بين قدرت هاى داراى نفوذ به گونه اى متزلزل در آمد؛ آشكارترين نشانه ى اين تزلزل، عمر كوتاه دولت ها است كه ميانگين آن حدود شش ماه است.

با ضعف استبداد، نيروهاى رقيب كه در دو دهه ى گذشته در اثر فشار فزاينده، مجبور به سكوت و انزوا و حتى نابودى شده بودند، با شتابى هر چه بيش تر در زندگى سياسى جامعه ى ايران ظاهر شدند.

### 1-2- دو جناح روشنفكرى

استبداد رضاخان و هر استبداد ديگرى نظير آن، لازمه ى حتمى حاكميت منورالفكران در جامعه اى است كه در آن باورهاى دينى و مذهبى در ابعاد گسترده ى اجتماعى به حيات خود ادامه مى دهند؛ رشد فزاينده ى استبداد سياسى همراه با وابستگى اقتصادى، موجب مى شود تا منورالفكران هر روز بيش از گذشته، خود را دورتر از آرمان هايى بيابند كه به دنبال آن در حركت هستند؛ از اين جهت نارضايتى از حاكميت در ميان كسانى كه سهم عمده اى در تحقق آن داشته اند، ظهور مى كند.

نكته اى كه بايد به آن توجه داشت، اين است كه نارضايتى اين گروه متوجه آرمان ها و اهدافى كه حاكميت موجود از آن ها پوشش مى گيرد، نيست؛ بلكه متوجه روش ها و شيوه هايى است كه مانع رسيدن آن ها به آرمان هاى مورد نظر مى گردد. آنچه كه اين گروه به ويژه به هنگام دور ماندن از قدرت تقاضاى آن را مى كنند و يا دست كم شعار آن را سر مى دهند؛ شيوه هاى مبتنى بر سياست هاى دموكراتيك، يا روش هاى اقتصادى مستقلى است كه جامعه را به سوى جوامع غربى سوق مى دهد و يا در رديف آن ها قرار مى دهد.

آزادى كه شعار پر جاذبه ى منورالفكران در مبارزه با استبداد پيشين بود، با به قدرت رسيدن استبدادى كه نتيجه ى حاكميت آن هاست، بار ديگر جاذبه ى خود را باز مى يابد و استقلال ملى نيز پس از درهم ريختن نظام موجود به نفع نيازهاى اقتصادى غرب، به عنوان يك شعار پر جاذبه در مى آيد؛ بدين ترتيب تمام منورالفكرانى كه به دلايل مختلف ب تدريج از حاكميت رضاخان كناره گرفته بودند، بعد از فرار رضاخان در پوشش دفاع از دموكراسى و استقلال ملى و انتقاد از استبداد گذشته كه وابسته به استعمار انگليس بود، به صحنه ى سياست قدم گذاشتند.

با حضور دوباره ى دولت روس در طول جنگ جهانى دوم و بعد از آن، جناج چپ منورالفكران نيز كه با روى كار آمدن رضاخان، غرامت ناپختگى و ناتوانى سياست شوروى را پرداخت كرده بودند، ديگر بار با اعتبار و قدرتى قوى در قالب حزب توده به ميدان آمدند و بدين سان در كنار دربار كه جايگاه دولت مردان وابسته بود و عناصر وجيه المله اى؛ نظير ذكاء الملك فروغى جز در مواقع حساس كه نياز به كمك جدى داشت به آن نزديك نمى شدند - جريان عمده اى از منورالفكران كه به عنوان قدرت سياسى موجود قرار نداشت و خود را در ستيز با آن مى دانست، با عنوان نيروى روشنفكر جامعه شناخته شد و ما نيز از اين پس اين گروه از منورالفكران را كه در موضع گيرى در برابر هيئت حاكمه قرار دارند روشنفكر مى ناميم، با اين بيان منورالفكرى و روشنفكرى، دو اصطلاحى است كه تفاوت آن ها در دو چيز است : نخست در كاربرد زمانى آن هاست؛ يعنى اصطلاح منورالفكر بيش تر تا قبل از شهريور بيست و روشنفكر در سال هاى بعد از آن به كار برده مى شود.

دوم : روشنفكر با نوعى بار سياسى چپ نسبت به هيئت حاكمه همراه است و به دليلى كه از اين پس خواهد آمد، بار سياسى چپ بر فضاى روشنفكرى جامعه ى ايران تا چند دهه بعد از شهريور بيست سنگينى مى كند؛ به اين معنا كه حتى روشنفكرانى كه ديدگاه هاى چپ و ماركسيستى را باور ندارند و يا در ارتباط تشكيلاتى پنهانى با دولت هاى غربى به سر مى برند از شعارهاى چپ پوشش مى گيرند و هيچ گاه به صورت آشكار از نظام سياسى غرب و كارگزاران آن در ايران دفاع نمى كنند.

روشنفكران على رغم اشتراكات ظاهرى كه دارند، از دهه ى بيست به بعد به دو جناح تقسيم مى شوند:

جناح چپ كه سايه ى آن بر جناح ديگر سنگينى مى كند، بعد از شهريور بيست در حزب توده سازمان مى يابد. آموزش هاى حزب توده كه جنبه ى ضدمذهبى و الحادى آشكارى داشت، در واقع بخشى از انديشه هاى غربى را به طور مستقيم و در سطحى گسترده به جامعه ى ايران معرفى كرد، به گونه اى كه اثر اين آموزه ها تا چندين دهه بعد در بخش هاى مختلف جامعه ى روشنفكرى باقى ماند؛ برخى از شعارهايى كه از طريق حزب توده تعليم داده مى شد، حتى در ميان جناح ديگر به عنوان شاخص هاى اصلى روشنفكرى شمرده مى شود.

عملكرد سياسى حزب توده، تابع مستقيمى از سياست شوروى است، به گونه اى كه هرگز حركت ها و رفتارهاى سياسى آن، بدون نظر به موضع گيرى هاى سياسى دولت روس در قبال مسائل جهانى و يا مسائل داخلى ايران، قابل پيش بينى نيست؛ ديدگاه سياسى اى كه ملكم خان در قرارداد رويتر و يا وثوق الدوله در قرارداد 1919 نسبت به انگلستان دارند، با توجيه روشنفكرانه در حزب توده و يا وثوق الدوله نسبت به همسايه ى شمالى وجود دارد.

جناح راست روشنفكرى داراى انسجام و آموزش هاى فكرى هم آهنگ، نظير آنچه كه در حزب توده بود، نيست؛ آگاهى اين جناح با انديشه و تفكر غرب در محدوده ى آثارى نظير سير حكمت در اروپا اثر فروغى است كه در فروردين 1320 ترجمه و تألیف جلد اول آن به پايان رسيده است. در واقع آشنايى جامعه ى ايران باانديشه و تفكر غرب از اين سال ها به گونه اى ضعيف آغاز مى شود؛ در حالى كه پيش از اين در بين منورالفكران، بيش تر رفتارهاى تقليدآميز از مظاهر زيستى و سياسى غرب و به دنبال آن اهانت نسبت به ابعاد سنتى جامعه كه اولين مرتبه ى غرب زدگى است، به چشم مى خورد.

جناح راست طيف گسترده اى را تشكيل مى دهد و در يك انسجام جبهه اى نه حزبى در قالب جبهه ملى درصدد كسب قدرت بر مى آيد. ناسيوناليسم، (ملى گرايى) تفكرى است كه به وسيله ى منورالفكران در طى سال هاى حاكميت رضاخان پرورش يافت و منشاء انسجام جناح راست شد؛ بنابراين، اين جناح از نظر فكرى در اين مقطع كار چشم گيرى نظير آنچه كه در جناح چپ مشاهده مى شود، انجام نداد و به همين دليل آموزش هاى جناح چپ ميدان وسيع ترى پيدا كرد.

جبهه ملى از نظر سياسى ديرتر از جناح رقيب به ميدان آمد؛ علت اين تأخیر پيشينه ى ضعيف و بيمار آن در دوران رضاخان است. اين جناح در شكل گيرى حاكميت رضاخان و قوام آن دخيل بود و با تأئید و يا سكوت خود، تداوم آن را تا آخرين روزهاى حاكميت ممكن ساخت. همراهى و همكارى آن ها با رضاخان موجب شد تا قدرت مانور سياسى آن ها در برابر جناح رقيب ضعيف شود. آن ها هنگامى به بدگويى با رضاخان برخاستند كه راديو لندن نيز به او اهانت كرد. جلال آل احمد وضعيت جريان روشنفكرى را بعد از شهريور بيست و ميدان دارى ماركسيسم را در آن مقطع به عملكرد آن ها در سال هاى قبل از شهريور بيست و همكارى همه جانبه ى آن ها با رضاخان نسبت مى دهد و مى گويد:

وقتى راديو لندن به شخصه به شخص اول بركنار شده اهانت مى كند، روشنفكر كه نمى تواند از عصر عقب بماند، اين است كه يك مرتبه همه مى ريزند به حزب توده و با همان فرنگى بازى ها و با همان موضع گيرى ها در قبال روحانيت شروع مى كنند به كوبيدن مذهب به اسم ارتجاع و كوبيدن حكومت به اسم استعمار... اصلا من نمى دانم كه در آن دوره ى بيست ساله، پس از شهريور چه به روزگار روشنفكر ايرانى آورده اند كه بازار روشنفكرى پس از شهريور چنين بى رمق است و چنين يك دست و يك جهت سيد ضياء الدين كه به يك حمله ى حزب توده خانه نشين شد، تا به اعتبار كودتا تا آخر عمر هم چنان مقرب الخاقان بماند و به اسب و عليق قناعت كند و حزب ايرانى كه از نوع ليبراليسم بورژا دفاع مى كرد، يك سره شد كلوپ مقاطعه كاران و ديگران كه در دوره ى جبهه ملى توش و توانى يافتند (نيروى سوم، پان ايرانيست ها، نهضت آزادى و الخ...) نوش داروهايى بودند پس از مرگ سهراب و تنها يك حزب توده بود كه تمام اين مدت ندايى داد و جماعتى را به حركت واداشت و اثرى گذاشت؟ بسيار خبط و خطاها و حتى خيانت ها بر آن مترتب بود و ما به همين دلايل در 1326 از آن انشعاب كرديم... و آخر چرا تنها حزب توده بايد ميدان دار وقايع ده، دوازده ساله ى اول پس از شهريور بيست باشد؟ چرا ديگر چيزى نبود؟ آيا ديگر روشنفكران دوران بيست ساله همه مرده بودند؟ آيا در اصل ديگر خبرى نبود؟

به گمان من شايد به اين دليل كه ديگر روشنفكران آن دوره ى بيست ساله به هر چه در آن مدت گذشته بود، رضايت داده بودند و به تسليم، يا رضايت يا به همكارى سكوت كرده بودند و به همين دلايل است كه مى توان گفت ارزش روشنفكرى تعليم و تربيت دوره ى بيست ساله پيش از شهريور با حكومت نظامى اش چيزى است اندكى بيش از صفر... (177)

پيشينه ى تباه و موقعيت ضعيف روشنفكران موجب شد تا پس از هشت سال تأخیر؛ يعنى بعد از اوج گيرى و افول حركت هاى سياسى حزب توده و پس از مخالفت برخى از نمايندگان مجلس دوره ى پانزدهم با قرارداد الحاقى نفت و پس از شكل گيرى فداييان اسلام و تبعيد آيت الله كاشانى و ترور شاه و... سرانجام جبهه ملى، در جريان يك تحصن در دربار كه جهت برپايى انتخابات آزاد انجام شده بود، در سال 1382 ه. ش شكل گيرد.

جبهه ملى در حقيقت پس از برخى رسوايى هاى سياسى و انشعاباتى كه در حزب توده رخ داد، در ميان روشنفكران فرصت بروز و ظهور يافت و به همين دليل اين جبهه برخى از عناصر جناح رقيب را نيز كه آموزش هاى ضد امپرياليستى را از آموزه هاى ماركسيستى فرا گرفته بودند، در برگرفت.

بخش ديگر اين گروه عناصر كاملا وابسته اى بودند به عنوان نيروى جايگزين، براى روزى كه دربار توان سياسى خود را از دست مى داد، در جناح مخالف جاسازى مى شدند؛ اين گروه - به طور طبيعى دست يابى به رده ى رهبرى اين جريان بود و به مقامى كم تر از آن راضى نبودند؛ نام هاى برخى از اين افراد در اسنادخانه ى سدان و نيز در اسناد سفارت امريكا افشا شد.

بخش سوم، گروهى از روشنفكران هستند كه بدون وابستگى به قدرت هاى سياسى خارجى و پس از تجربه ى استبداد سياه، با انگيزه ى ضد استعمارى، به مخالفت و درگيرى با انگلستان پرداختند.

حركت جبهه ى ملى بعد از طرح مسئله نفت، در ملى كردن صنعت نفت تبلور يافت و حزب توده به دليل اين كه سياست شوروى به استفاده از نفت شمال تعلق مى گرفت، از همراهى با اين حركت بازماند و در يك چرخش ‍ سريع، تنها به ملى شدن نفت جنوب بسنده كرد.

قدرت سياسى حزب توده بيش تر در وابستگى آن به دولت شوروى و تابعيت از موقعيت سياسى اين كشور و هم چنين سياست خارجى آن نسبت به ايران است. اما جبهه ى ملى به دليل اين كه از حمايت مستقيم دو دولت صاحب نفوذ در ايران؛ يعنى شوروى و انگلستان برخوردار نبود، قدرت آن را يا در موقعيت مردمى آن، يا در اعتماد به قدرتى ديگر بايد جست و جو كرد.

جبهه ى ملى به عنوان يك جريان روشنفكرى، على رغم خصلت غير مذهبى به دليل اين كه مانند حزب توده يك جريان مستقيم ضد دينى نبود و به طور آشكار و مستقيم مانند دربار، يا حزب توده وابسته به بيگانه نمى باشد، در هنگام طرح مسئله ى نفت، مورد حمايت بخشى از نيروى مذهبى قرار گرفت و از اين طريق از نفوذ و حمايت مردمى برخوردار شد و به دليل همين حمايت به قدرت رسيد، ولى بعد از به قدرت رسيدن به دليل بى توجهى به نقش نيروى مذهبى در جلب حمايت هاى مردمى، از رعايت حريم آن خوددارى كرد و در جهت اجراى سياست هاى غير دينى گام برداشت. از سوى ديگر با احساس تزلزل در پايه هاى قدرت، به جلب حمايت ها و كمك هاى امريكا دل بست و اين در حالى بود كه امريكا به دليل موقعيت جديد بعد از جنگ، به طور طبيعى در حال جايگزينى نسبت به انگلستان بود و از اين رو بايد به عنوان يك خطر جدى مورد توجه قرار مى گرفت.

عملكرد و برخورد جبهه ملى با نيروى مذهبى كه ميراث منورالفكران مشروطه است، سرانجام به شكست جبهه ملى و پيروزى جناحى منجر شد كه استبداد مورد نياز غرب را تأمین مى كرد؛ تحليل بيش تر اين مسئله در گرو تبيين موقعيت نيروى مذهبى در اين مقطع است.

### 1-3- ميدان هاى فكرى و قطب هاى سياسى مذهبى

1 3 1 ميدان فكرى نوين

شكست استبداد رضاخانى، نيروى مذهبى را از قدرتى كه تمام توان آن را به تحليل كشانده بود، خلاص كرد؛ ولى اين رهايى به معناى نابودى ساختار ذهنى و موقعيت سياسى كسانى كه استبداد را تشكيل مى دادند، نبود.

با در هم شكستن اقتدار استبداد، عناصرى كه حاكميت استبدادى رضاخان را سازمان مى دادند، به منظور تجديد بناى سياستى كه مناسب نظم نوين پس از جنگ جهانى دوم باشد، باقى ماندند. بعد از شهريور بيست گروه هاى جديدى كه در صف گيرى با مذهب قرار گرفتند كه گرچه از استبداد سياسى براى نابودى مذهب بهره نمى جستند، ولى با انديشه هايى الحادى به طور مستقيم بنياد تفكر دينى را در معرض هجوم قرار مى دادند.

در حقيقت منورالفكران در مشروطيت، پيش از آن كه استدلال و برهانى براى رد انديشه هاى دينى داشته باشند، در يك موقعيت روانى خاصى قرار گرفته بودند كه، مجالى براى ترديد در مقبوليت زيست غربى و شك در محكوميت تفكر مبتنى بر سنت دينى باقى نمى گذاشت.

آن ها با مشاهده ى پيشرفت هاى مادى غرب و ضعف سياسى و اقتصادى خود، غرب را به بزرگى مى ستودند و هر چه را كه شكل و شمايل غربى نداشت، نشانه ى عقب ماندگى و توحش مى خواندند.

در آثار منورالفكران هرگز عباراتى كه به پرسش از چيستى و هستى تفكر و تمدن غرب بپردازد. نمى يابيد و در تمام اين آثار راستى و درستى اين تمدن به عنوان يك دانش پيشين مورد قبول است و سؤال متوجه رمز غربى نبودن كشورهاى شرقى و دليل عقب ماندن از تمدن غرب و به تعبير ديگر انحطاط آن ها است. در فضاى اين سؤال هر چه رنگ غربى نداشته باشد و يا در مسير غرب نباشد، انحطاط و زوال است و طبيعى است كه در چنين فضايى هيچ كس، پاسخى را كه قصد بررسى و نقد سؤال را داشته باشد، نخواهد شنيد و فقط پاسخ هايى شنونده پيدا خواهد كرد كه با قبول فرهنگ و تمدن غرب به رفع اتهام بپردازد؛ به همين دليل دفاعيه هايى مقبول، در اين جهت است كه اولا: دين مغايرتى با تمدن غرب ندارد و هر عيب كه در ما هست، از بى دينى ماست و هر خوبى كه در غرب است از دين دارى و عمل آن ها به احكام شريعت ماست. اين گونه پاسخ ‌ها، دير يا زود ما را به سوى شناخت و معرفت يك دينى رهنمون مى كند كه تاكنون براى ما ناشناخته بوده است و غربى ها بهتر از ما آن را شناخته اند و نتيجه ى اين حركت بازشناسى و بازسازى دينى خواهد بود.

پيش از اين گفته شد كه قدرت و توان نيروى مذهبى در جنبش تنباكو و حوادث صدر مشروطه كه به پيروزى سريع و زودرس و در نتيجه به شكست نيروى مذهبى و غلبه ى منورالفكران انجاميد، به زودى اين حقيقت را به رهبران دينى فهماند كه اين گونه بازسازى دينى كه از سر همراهى با نيروهاى منورالفكرى انجام مى شود، تا زمانى كه به حذف و انكار اوليات و ضروريات احكام دينى منجر نشود، رضايت سؤال كنندگان را تأمین نخواهد كرد.

منورالفكران كه از طريق تحقيق و كاوش، به حقيقت و هويت تمدن غرب پى نبرده بودند، ترديد و در نتيجه سؤال درباره ى آن را نيز تحمل نمى كردند. جهل و ناآگاهى از اصولى كه همه ى قواى علمى و عملى آن ها را مسحور خود ساخته بود، موجب شد تا آن ها از اولين و آخرين حربه ى خود؛ يعنى درگيرى و ستيز با كسانى كه از پذيرش آن اصول سرباز مى زدند، يا با نفى آن اصول قصد پاسخ گويى به سؤالات آن ها را داشتند، استفاده كنند.

ترور بهبهانى كه پس از مدت ها همراهى با منورالفكران، در آخرين سنگرها به دفاع از اصول مسلم دينى مى پرداخت، همان حربه اى بود كه منورالفكران پيش از آن، در قتل شيخ فضل الله نورى به كار برده بودند و پس از آن نيز، آن را به رضاخان جهت قلع و قمع مخالفان سپردند. نيروى مذهبى در برابر اين سلاح از وسيله اى جز انزوا و يا لعن و تكفير نمى توانست استفاده كند؛ ولى بعد از شهريور بيست روشنفكران با حفظ همه ى سوابق منورالفكرانه، گام هاى نخستين را در مسير تعليم آموزش هاى غربى، در الحادى ترين چهره ى آن كه از طريق جزوه هاى توده تأمین مى شد، برداشتند.

از جمله دلايل ترويج وسيع آموزش هاى ماركسيستى در بين روشنفكران، يكى خصلت دين ستيزى آشكار اين آموزه هاست كه با پيشينه ى ذهنى منورالفكران كه در تقابل با ديانت قرار گرفته بود؛ سازگارى داشت و ديگر بساطت و سادگى و غلبه ى چهره ى سياسى آن است كه با سياست زدگى آنان هم آهنگ مى باشد.

آموزش هاى ماركسيستى به طور مستقيم و يا غير مستقيم قشر وسيعى از جوانان را فراگرفت، جوانانى كه با ورود به دانشگاه، از يك سو جدايى خود را از فرهنگ مردمى كه به آن تعلق داشتند، احساس مى كردند و از سوى ديگر پيوند خود را به جريان روشنفكرى مى ديدند. نيروى مذهبى در برابر اين موقعيت جديد بايد سلاح نوينى را كه مناسب با آن بود، تأمین مى كرد؛ اين سلاح از طريق تفكر، استدلال و محاجه حاصل مى شد.

نيروى مذهبى در طول تاريخ خود همواره، از اين وسيله در برابر نحله هاى فكرى و فرقه هاى كلامى مختلف استفاده كرده و باب ها و فصول مختلف كلامى و فلسفى را پديد آورده بود؛ ولى در دوران مشروطه تا پايان حاكميت رضاخان اين سلاح براى دفاع در برابر منورالفكران كه اهل گفت و گو و درگيرى فكرى نبودند، كاربرد و استفاده نداشت، اما با شيوع آموزش هاى غربى نيروى مذهبى در كنار درگيرى هاى سياسى ميدان جديدى را براى درگيرى هاى فكرى يافت. حوادث بعدى نشان مى دهد كه ميدان جديد، صحنه ى جدى كارزار نيست و حضور نيروى مذهبى در اين ميدان بيش تر جنبه ى دفاعى براى حفظ نيروهاى خودى دارد و كم تر جايگاه مواجهه و برخورد با نيروى رقيب است؛ دليل اين مسئله به شرحى كه خواهد آمد - اين بود كه تفكر مسئله ى واقعى روشنفكران نبود و پرداختن آن ها به زمينه هاى فكرى غرب چيزى جز گسترش دامنه ى تقليد از مظاهر مادى به سوى مظاهرى فكرى غرب نبود؛ زيرا كسى كه محققانه به ميدان سخن و كتابت گام مى گذارد، هرگاه نقد، يا اعتراضى بر آن وارد شود، نسبت به آن بى توجه نمى تواند باشد، در نتيجه به محاجه و بحث مى پردازد و وارد گفت و گوى مى شود؛ ولى وضعيت فكرى روشنفكران به گونه اى بود كه از كنار پاسخ هايى كه نيروى مذهبى در رويارويى با آنان مى داد؛ با سكوت مى گذشتند؛ نظير كتاب اصول فلسفه و روش رئاليسم كه در پايان دهه ى بيست و آغاز دهه ى سى تدريس و تدوين شد؛ و تا چند دهه بعد سطرى در نقد آن ننوشتند. روشنفكران در اين ميدان، با حفظ روحيه ى دهه هاى پيش، بخش هايى از انديشه هاى غربى را كه در هجوم به مذهب و سنت هاى دينى كارآمد بود، ترجمه و تكرار مى كردند و در اين برخورد نه در نوشته ها و ترجمه هاى خود فكورانه مى انديشيدند و نه پاسخى را كه به آن ها داده مى شد محققانه مى شنيدند و به همين دليل بدون آن كه توان و شايستگى صحنه ى گفت و گو را داشته باشند، از كنار پاسخ ‌ها با سكوت مى گذشتند.

با ركود و خمود ميدان فكرى، صحنه ى جدى مبارزه هم چنان در عرصه ى سياست باقى ماند و نيروى مذهبى در اين عرصه هم چنان به حيات خود ادامه مى داد. با توجه به اين كه مرجعيت شيعه در اين سال ها در رأس ‍ رهبرى سياسى نيروى مذهبى قرار نداشت، عملكرد آن به صورت چند قطبى و در قالب چند جريان ادامه يافت كه در عرض يكديگر قرار داشتند و با يكديگر همكارى مى كردند و گاه نيز عملكرد آن ها در تعارض، يا تزاحم با هم قرار مى گرفت.

قطب ها و جريان هاى مختلف نيروى مذهبى را، در سال هاى 1320 تا 1332 به صورت زير مى توان بيان كرد:

1. فداييان اسلام

2. آيت الله كاشانى

3. آيت الله بروجردى

1 3 2 فداييان اسلام

فداييان اسلام به رهبرى نواب صفوى در پى اجراى احكام و حدود دينى بودند. فعاليت هاى نظامى اين گروه؛ از جمله قتل رزم آرا كه با پيشنهاد جبهه ملى و درخواست آيت الله كاشانى انجام شد، نقشى اساسى در به قدرت رسيدن جبهه ملى و حاكميت دكتر مصدق داشت.

فداييان اسلام با تأکید بر شعائر اسلامى، همكارى با جبهه ملى را مشروط به اجراى احكام اسلامى قرار دادند. دولت مصدق كه در هشتم فروردين 1330 به قدرت رسيد، نه تنها به خواسته هاى فداييان اسلام اعتنايى نكرد، بلكه از آزاد كردن زندانيان آن ها كه مورد انتظار مردم بود، خوددارى ورزيد و سياست تعقيب رهبر آنان را تا دستگيرى نواب - 13 خرداد ماه 1330 ادامه داد. (178)

رهبر فداييان اسلام از اين تاريخ تا بهمن 1331 در زندان به سر برد و بدين ترتيب آن ها بيش از بيست و هشت ماه حاكميت دولت ملى را در زندان سپرى كردند.

1 3 3 آيت الله كاشانى

آيت الله كاشانى مجتهد برجسته اى است كه نخستين تجربيات سياسى خود را در سال هاى جوانى و در مبارزه با انگليس، به دست آورده بود. او در انقلاب 1920 عراق - انقلاب عشرون به عنوان يك رزمنده نقشى فعال داشت و در تهران نيز به سبب وجهه ى روحانى و هم چنين اعتقادات دينى مردم صاحب قدرت و نفوذ بود و جهت گيرى عمده ى حركت هاى سياسى ايشان مبارزه با انگليس و استعمار است.

وسايل و ابزارهايى كه آيت الله كاشانى در شرايط سياسى زمان خود از آن ها استفاده مى كرد، علاوه بر نفوذ مردمى خود، از يك سو قدرت نظامى فداييان اسلام و از ديگر سو عناصر سياسى جبهه ملى بود كه قابل اعتمادترين رجال سياسى آن روز به حساب مى آمدند. آيت الله كاشانى با استفاده از اين امكانات براى حذف مهره هاى انگليسى تلاش مى كرد.

جبهه ملى، تا زمانى كه از حمايت آيت الله كاشانى برخوردار بود، هم چنان به سوى قدرت پيش مى رفت؛ ولى پس از رسيدن به قدرت، به دليل فاصله گرفتن از اجراى سياست هاى دينى و استفاده از رجال سياسى گذشته در اداره ى امور و نيز به دليل اين كه به نيروى مذهبى به صورت يك رقيب سياسى نگريسته، درصدد ممانعت اين نيرو از دخالت آن در امور سياسى بر آمد، از حمايت نيروى مذهبى محروم شد.

رقابت سياسى جبهه ملى با مذهب، فضاى تبليغاتى شديدى را در نشريه هاى آن روز كه بيش تر آن ها در دست روشنفكران بود، عليه مقدسات مذهبى به وجود آورد. اين وضع كه از ناآگاهى ملى گراها نسبت به نقش ‍ مذهب در قدرت مردمى قيام نشاءت مى گرفت، به گونه اى آگاهانه به وسيله ى قدرت هاى وابسته به بيگانه دامن زده مى شد. تداوم اين وضع، بخش هاى گسترده اى از نيروى مذهبى را نسبت به فضاى سياسى موجود مشكوك ساخت. اقدام مصدق در انحلال مجلس هفدهم كه به او راى اعتماد داده بود و مورد حمايت آيت الله كاشانى نيز بود، موجى از نارضايتى در ميان گروهى از روشنفكران به وجود آورد.

آيت الله كاشانى على رغم آن كه بيش تر مجله هاى سياسى در جهت حذف و بدنام كردن او قدم بر مى داشتند، به دليل اين كه هيچ گروه ديگرى را براى جايگزينى گروه حاكم، جهت ملى كردن نفت ايران نمى يافت، بيش از ديگر بخش هاى مذهبى به حمايت خود از جبهه ملى ادامه داد. او در نامه اى كه در بيست و هفتم مرداد براى مصدق ارسال داشت، نوشت :

حضرت نخست وزير معظم، جناب آقاى دكتر مصدق دام اقباله، عرض ‍ مى شود گرچه امكانى براى عرايضم نمانده، ولى اصلاح دين و ملت براى اين خادم اسلام بالاتر از هر احساس شخصى است و على رغم غرض ‍ ورزى ها و بوق و كرناى تبليغات، شما خودتان بهتر از هر كسى مى دانيد كه هم و غم در نگه دارى دولت جنابعالى است كه خودتان به بقاى آن مايل نيستيد، تجربه ى روى كار آمدن قوام و لج بازى هاى اخير، بر من مسلم است كه مى خواهيد مانند سى ام تير كذايى، يك بار ديگر ملت را تنها گذاشته و قهرمانانه برويد. حرف اين جانب را در خصوص اصرارم در عدم اجراى رفراندم نشنيديد و مرا لكه ى حيض كرديد، خاندانم را سنگ باران و ياران و فرزندان را به زندان فرستاديد و مجلسى را كه ترس داشتيد شما را ببرد، بستيد و حالا نه مجلسى هست و نه تكيه گاهى براى اين ملت گذاشته ايد. زاهدى را كه من با زحمت در مجلس تحت نظر و قابل كنترل نگه داشته بودم بالطايف الحيل خارج كرديد و حال همان طور كه واضح بوده، درصدد به اصطلاح كودتا است. اگر نقشه ى شما نيست كه مانند سى ام تير عقب نشينى كنيد و به ظاهر قهرمان زمان بمانيد و اگر حدس و نظر من صحيح نيست، كه همان طور كه در آخرين ملاقاتم در دزاشيب به شما گفتم و به شخص هندرسن گوشزد كردم كه آمريكا ما را در گرفتن نفت از انگليسى ها كمك كرد و حالا به صورت ملى و دنياپسندى مى خواهد به دست شما اين ثروت را به دست آورد و اگر واقعا ديپلماسى نمى خواهيد كنار رويد اين نامه ى من سندى است در تاريخ ملت ايران كه من شما را با وجود همه ى بدى ها خصوصى تان نسبت به خودم، از وقوع حتمى يك كودتا آگاه كردم كه فردا جاى هيچ گونه عذر موجهى نباشد، اگر به راستى در اين فكر اشتباه مى كنم، با اظهار تمايل شما، سيد مصطفى و ناصر خان قشقايى را براى مذاكره خدمت مى فرستم.

خدا به همه رحم بفرمايد. ايام به كام باد. سيد ابوالقاسم كاشانى.

پاسخى را كه دكتر مصدق در جواب نامه مرقوم داشت، اين بود:

27 مرداد مرقومه ى حضرت آقا، وسيله ى آقاى حسن آقاى سالمى زيارت شد. اين جانب مستظهر به پشتيبانى ملت ايران هستم. والسلام (179)

حادثه ى سى ام تير كه در مراسله ى فوق به آن اشاره شده است، بعد از استعفاى مصدق واقع شد. مصدق به دليل اين كه شاه با تقاضاى او جهت عهده دارى پست وزارت جنگ موافقت نكرده بود، استعفا داد و شاه با استفاده از فرصت به دست آمده، احمد قوام را به نخست وزيرى گمارد و او نيز با امكانات نظامى تمام، پاى در صحنه سياست گذاشت و طى اطلاعيه ى شديد اللحنى جدايى دين از سياست را اعلان داشت. شكى نيست كه بقا و دوام قدرت قوام كه با استعفاى غير منتظره ى مصدق و كناره گيرى او از سياست حاصل شده بود، حركت مردم را كه با آرزوى اجراى طرح ملى شدن نفت اين پست را به مصدق واگذار كرده بودند، عقيم گذاشت :

آيت الله كاشانى كه در حركت ها و بسيج هاى مردمى و با اطلاعيه ها و پيام هاى پياپى، انتظار بارورى حركت مردمى را داشت، به مقابله با دولت قوام برخاست و طى اطلاعيه اى مردم را به مقاومت فراخواند. ايشان در نامه اى به علاء نوشت :

... ديروز بعد از رفتن ارسنجانى از جانب قوام السلطنه آمد و به من گفت به شرط سكوت، قوام انتخاب شش وزيرش را در اختيار من گذارد، همان طور كه حضورى عرض كردم، به عرض اعلى حضرت برسانيد، اگر در بازگشت دولت دكتر مصدق تا فردا اقدام نفرماييد، دهانه ى تيز انقلاب را با جلودارى شخص خودم متوجه دربار خواهم كرد... (180)

قوام با تمام قواى نظامى، براى دفاع از موقعيت خود به ميدان آمد؛ ولى پايمردى و استقامت مردم كه به شهادت جمعى از آن ها منجر شد، سقوط دولت او را پيش از زمان مقرر به ارمغان آورد.

آيت الله كاشانى كه عاملى در سقوط دولت هاى بعد از شهريور بيست بود، بعد از واقعه ى سى تير، با قدرتى به مراتب بيش تر از قبل و با اطمينان به دولت مصدق و با اطلاعيه ها و دعوت هاى جديد خود، گام هاى بعدى را به عنوان يك رهبر مذهبى در سطحى فراتر از مرزهاى ايران، براى ملل اسلامى و طرح يك مقابله ى همگانى در برابر دولت تازه تأسیس اسرائيل برداشت؛ از اين جهت به تشكيل يك كنگره ى بزرگ اسلامى در تهران با شركت نمايندگان و علماى اسلامى سراسر جهان اقدام كرد. آيت الله كاشانى در طى مصاحبه اى در اين باره گفت :

حالا ديگر وقت آن رسيده است كه ملل مسلمان عالم را دعوت به اتحاد محكم و خلل ناپذير كنيم. ارتباطى كه در اين مورد با دول اسلامى و رؤ ساى مذهبى ممالك اسلامى برقرار كرده ايم، ما را به تشكيل اتحاديه ى محكم و استوارى اميدوار ساخته است. با تشكيل اين اتحاديه يك قدرت بزرگ و متحد براى مقابله با نفوذ استعمار خارجى و تضمين استقلال و آزادى ملل مسلمان به وجود خواهد آمد.... اولين كوشش ما در اين كنفرانس، يا كنگره، اتحاد نظامى دول مسلمان و تشكيل يك ارتش واحد اسلامى خواهد بود. با انجام اين نقشه، اتحاديه ى اسلامى بيش از چهارصد و پنجاه ميليون جمعيت خواهد داشت و ارتش واحد اسلامى قشون نيرومندى با قريب بيست ميليون سرباز خواهد بود...... اين ارتش، نه تنها قادر به حفظ استقلال دول اسلامى و دفاع از تماميت ارضى بلوك مسلمان خواهد بود، بلكه وزنه ى سنگينى در صحنه ى سياست جهان خواهد شد و فرانسه مجبور است ارتش خود را از شمال افريقا بيرون ببرد، انگلستان قسمتى از ارتش خود را در هندوستان از دست خواهد داد و امريكا از پايگاه هاى هوايى در افريقا محروم خواهد شد و بعيد نيست همان طورى كه راديو باكو اظهار عقيده كرده روزى مسلمانان شوروى هم به اين اتحاديه ى وسيع اسلامى ملحق شوند... (181)

سخنان فوق دورنمايى از اهداف آيت الله كاشانى را در چهارچوب تفكر دينى و اسلامى و هم چنين پرواز بلند او را كه با خوش باورى نسبت به محيط اجتماعى او تواءم بود، نشان مى دهد و حوادث بعد از سى تير اين حقيقت را آشكار ساخت كه پرداختن به مسائل داخلى اولين مانع براى دست يابى به اين اهداف است.

ملى گرايان با برخورد رقابت آميز و بى اعتنايى به خواسته هاى نيروى مذهبى در جهت حذف آن ها اقدام كردند. دكتر مصدق براى كاستن از قدرت آيت الله كاشانى و به دست آوردن اختيارات بيش تر كه اينك در مقام رياست مجلس بود، درصدد تعطيل و در نهايت انحلال مجلس بر آمد و در اين مسير؛ يعنى در جهت تضعيف آيت الله كاشانى كه در واقع شايسته ترين بخش نيروى مذهبى براى همكارى با روشنفكران جبهه ملى بود، تمام جناح هاى روشنفكر، على رغم اختلافاتى كه پيش از اين داشتند، به گونه اى هم آهنگ وارد عمل شدند.

در مرحله ى دوم نخست وزيرى مصدق، حزب توده رويه ى سابق خود را عوض كرد و جناحى از آن به حمايت از مصدق پرداختند و اين حمايت را در راه كنار گذاشتن روحانيت مبارز به كار بردند. حملات جرايد چپ، پس ‍ از مخالفت آيت الله كاشانى با اختيارات مصدق، شدت يافت و روز به روز به فحش و ناسزا تبديل گشت و روحانيت مبارز آن روز را به عنوان مرتجع معرفى كردند، تا جايى كه شعار كاشانى جاسوس است، مصدق پيروز است را در راديو گذاشتند و انواع افترا و اتهام را متوجه روحانيت ساختند كه بار اصلى مبارزه ى ضد استعمارى را به همراه توده ى مردم به دوش داشت؛ چند نفر از روحانيون به وسيله ى حكومت نظامى و به دستور دولت از منابر پايين كشيده شدند و جرايد ارگان دولت مصدق در اين راه با روزنامه هاى چپ، هم آهنگ شدند. مقالات و كاريكاتورهاى روزنامه هايى، مثل چلنگر، فروتن، توفيق، حكيم باشى، نيروى سوم، جبهه آزادى، حرير، پرخاش، شورش، به سوى آينده و ده ها روزنامه از اين قبيل، در زير سايه ى دولت به جنگ روانى عليه كاشانى دست زدند.

علما و طلاب حوزه هاى علميه ى قم و نجف با با تلگراف ها و نامه هاى طولانى به حمايت از كاشانى برخاستند و كاشانى كه تلاش گسترده اى براى تشكيل كنگره ى ملل اسلامى به خرج مى داد، با دولتى مواجه شد كه عملا با گروه هاى چپ نزديك بود. (182)

امام خمينى در سه دهه بعد، جهت گيرى و فضاى ضد دينى اى را كه در زمان حاكميت دولت ملى اوج گرفته بود، بدين گونه ترسيم مى كند:

... و اين ها جبهه ملى فخر مى كنند به وجود او، آن هم مسلم نبود، من در آن روز در منزل يكى از علماى تهران بودم كه اين خبر را شنيدم كه يك سگى را عينك زدند و به اسم آيت الله آن را در خيابان ها گرداندند، من به آن آقا گفتم كه اين ديگر مخالفت با شخص نيست، سيلى خواهد خورد و طولى نكشيد كه سيلى را خورد و اگر مانده بود، سيلى را بر اسلام مى زد. (183)

آيت الله كاشانى آن چنان كه از نامه ى او به دكتر مصدق برداشت مى شود پس از آزمودن شرايط بعد از سى تير، بر اين گمان بود كه رهبرى جبهه ى ملى نه تنها از معرفت و حساسيت دينى، بلكه از صداقت لازم براى پى گيرى يك حركت سياسى كه به كوتاه كردن دست استعمار منجر شود، برخوردار نيست و حتى در صدد كنترل و مهار حركتى است كه به اين قصد انجام مى شود.

نامه حاكى از اين گمان است كه رهبرى جبهه ى ملى شامل عناصر وابسته اى است كه از پيش در ميان مخالفان استعمار براى كنترل حركت هاى احتمالى ذخيره شده و اينك پس از قرار گرفتن در رده ى رهبرى حركت جديد، قصد آن را دارند تا با حفظ موقعيت خود به عنوان يك قهرمان ملى، جريان را به جناحى كه دست او را براى جايگزينى بازگذاشته است، واگذار كند.

احتمال فوق را، برخى از تحليل گران سياسى با توجه به گذشته ى رهبرى جبهه ى ملى و نيز عملكردهاى بعد آن تقويت كرده اند؛ از جمله شواهدى كه براى تأئید اين احتمال ذكر شده است، سخنان مدرس در يكى از جلسات مجلس ششم است؛ او مى گويد:

سياست، علمى است مانند علوم ديگر كه مدارجى دارد و هر مرد سياسى بايد آن را طى كند و يكى بعد از ديگرى آن مدارج را بپيمايد، پايه و كلاس اول سياست، عوام فريبى است و من با نبوغ هايى كه در آقاى مصدق السلطنه سراغ دارم يقين دارم كه ايشان هميشه در كلاس اول سياست مدارى خواهد ماند و به كلاس دوم هرگز ارتقا پيدا نخواهد كرد، عمر من كفاف نمى دهد، ولى مردم و شما نمايندگان ملت بيست سال بعد از اين خواهيد ديد كه مصدق السلطنه در همان كلاس اول باقى است و آن روز تصديق خواهيد كرد كه سيد حسن مدرس در شناختن مصدق السلطنه اشتباه نكرده است. (184)

در درستى گمان و باور مذكور نسبت به برخى عناصرى كه در رده ى رهبرى جبهه ى ملى قرار داشته، يا اين كه همكارى نزديك با آن داشته اند، شك و ترديدى نيست.

زاهدى كه كودتا توسط او سازمان يافت، از عناصرى است كه پست وزارت كشور دولت ملى را عهده دار بود و بختيار كه تا سال ها بعد در رده ى رهبرى اين حركت باقى ماند، كسى است كه اسناد وابستگى او در همان زمان از خانه ى سدان به دست آمده بود و بعد از آن نيز به عنوان عنصرى ذخيره در لحظاتى كه هيچ اميدى به دوام استبداد نمى رفت، جهت پيش گيرى و كنترل حركت اسلامى مورد استفاده قرار گرفت، ولى اين مقدار، دليلى تام بر وابستگى سياسى و خيانت آميز رهبرى جبهه ملى، در سال هاى قبل از 1332 نيست.

نيروى مذهبى كه بعد از شهريور بيست حضور زنده ى خود را در صحنه ى سياست، حتى قبل از حيات سياسى جبهه ى ملى، نشان داده بود و به سرعت در حال بسط و توسعه بود، بدون شك با عملكرد رهبرى جبهه ى ملى در اولين گام هاى توسعه و شتاب خود به ركود كشانيده شد و با ركود اين حركت بين حوادث سى تير 1331 با بيست و هشت مرداد 1332، گواهى گويا بر ادعاى فوق است؛ زيرا در سى تير دكتر مصدق استعفاى خود را تقديم كرد و از سياست كناره گرفت؛ دربار به فرماندهى قوام با تمام قواى نظامى به ميدان آمد؛ با اين حال دربار قبل از مهلتى كه آيت الله كاشانى براى آن مقرر كرده بود، با خوارى تمام شكست را پذيرفت؛ ولى در بيست و هشتم مرداد در حالى كه مصدق، تمام قواى نظامى و بلكه با انحلال مجلس ‍ تمام امكانات قانونى كشور را در دست داشت، با حضور تعدادى رجاله و با خرج دلارهايى كه بسيار محدود بود؛ از سياست كنار گذاشته شد. با كنار رفتن جبهه ملى، امريكا كه در اثر موقعيت برتر جهانى خود، جاى پاى خود را در تحولات اخير ايران بازيافته بود، به عنوان قدرت مسلط، به گسترش ‍ حاكميت خود پرداخت. مانعى كه نه تنها انتقال قدرت از انگلستان به امريكا، بلكه اصل استعمار را در ايران تهديد مى كرد، حركت ضد استعمارى مردم ايران بود كه بعد از شهريور بيست دوباره فرصت ظهور يافته و اين حركت كه در شكل مردمى خود در چهار چوب يك سياست دينى اوج گرفت، تنها در همين مسير نيز قدرت و دوام مى يافت.

عملكرد جبهه ى ملى در جهت تضعيف نيروى مذهبى كه به شكست اين جبهه نيز انجاميد، الزاما يك رفتار آگاهانه كه متصف به خيانت و يا در خدمت حاكميت آمريكا باشد، نبود، هر چند كه امريكا از اين جريان و رفتار آگاهانه ى عواملى كه وابستگى آن ها به استعمار مسلم و اثبات شده بود، استفاده كرد. رفتار جبهه ى ملى با آيت الله كاشانى را در نحوه ى نگاه آن ها به دين كه با يك اشتباه سياسى نيز همراه شده است، مى توان توجيه كرد. رهبرى جبهه ى ملى - پس از حاكميت استبدادى رضاخان كه با حذف آزادى و دموكراسى در جهت وابستگى اقتصادى گام بر مى داشت، براى تأمین اهداف روشنفكرانه ى خود با حركت ضد استعمارى نيروى مذهبى هم آهنگ شد و از اين رهگذر قدرت و توان مردمى چشمگيرى پيدا كرد. جبهه ى ملى بعد از به قدرت رسيدن، به دليل ديدگاه غير مذهبى خود در پى اجراى سياستى بر آمد كه به جدايى آن از ديانت معترف است. اعتقاد به جدايى دين از سياست كه با اتخاذ يك سياست غير دينى همراه بود، زمينه ى انتقاد نيروى مذهبى را فراهم آورد و اشتباه سياسى جبهه ى ملى نيز از نحوه ى برخورد آن ها با انتقادات اين نيرو آغاز مى شود. جبهه ى ملى و رهبرى آن كه در دامن جريان هاى منورالفكرى و روشنفكرى مشروطه و بعد از آن پرورش يافته و از فضاى غالب بر اين جريان ها كه ويژگى ضد دينى دارد، رنگ گرفته است، با غفلت از موقعيت مردمى نيروى مذهبى، انتقادات رهبران اين نيرو را ناشى از تعهد و ايمان دينى آن ها نمى داند و به قدرت طلبى و خصلت هاى نفسانى آن ها نسبت مى دهد؛ به همين جهت در اولين برخورد، فداييان اسلام را دربند مى كند و در برخوردهاى بعدى در جهت حذف آيت الله كاشانى قدم بر مى دارد و كار به جايى مى رسد كه در برخورد با عناصر فعال سياسى نيروى مذهبى، به مقدسات دينى اهانت مى شود و بدين ترتيب خصلت غير دينى و ضد دينى جبهه ى ملى نه تنها نسبت به مسائل اجتماعى، بلكه نسبت به مسائل دينى نيز آشكار و علنى مى گردد.

رهبرى جبهه ى ملى پيش از اين نيز عدم تعهد خود را نسبت به مسائل فردى دين، با حمايت ضمنى اى كه در برخى از نطق ها از مسائلى، نظير كشف حجاب كرده است، آشكار كرده بود؛ ولى فضاى تبليغاتى جديد كه پيش از اين به آن اشاره شد موج نوينى را به وجود آورد كه حساسيت تمام بخش هاى مذهبى و از جمله مرجعيت شيعه را برانگيخت.

جبهه ى ملى براى رفع مشكلات اقتصادى كه در درگيرى با انگلستان پيش ‍ آمده بود، سياست ديگرى را در پيش گرفت كه به حساسيت فوق شدت بخشيد. اين سياست كه به تحليل بسيارى از مدافعان حركت ملى، توسط رهبرى جبهه ى ملى تقويت مى شد، بهره گيرى از امكانات امريكا از راه استفاده از تضادى بود كه بين منافع امريكا و انگليس جريان داشت. رهبرى جبهه ى ملى براى اجراى سياست فوق، ميدان جديدى را براى فعاليت هاى حزب توده فراهم آورد تا از اين طريق با بزرگ نشان دادن خطر حزب توده، حمايت از جبهه ى ملى را براى آمريكا ضرورى نشان دهد. اوج فعاليت حزب توده و همراهى ضمنى دولت ملى از آن، زمينه ى ديگرى را براى اتهام اين جبهه در نزد نيروهاى مذهبى فراهم آورد. نتيجه ى برخوردهاى فوق، خطرى بود كه از ناحيه ى حاكميت جبهه ى ملى، براى مذهب احساس مى شد و اين احساس به گونه اى بود كه حتى آيت الله كاشانى را كه براى اجراى طرح ملى شدن نفت ناگزير به اين جبهه اعتماد كرده بود، مورد اعتراض قرار مى داد.

اشتباه سياسى جبهه ى ملى اين بود على رغم بى اعتقادى به باورهاى دينى مردم، به عنوان يك حركت سياسى درصدد جلب حمايت نيروى مذهبى بر نيامد. جبهه ى ملى با ساده انگارى تمام مى پنداشت بدون وساطت مذهب به نيروى ملت مستظهر است. بى توجهى به مذهب و نيروى مردمى، تنها اشتباه جبهه ى ملى نبود، بلكه خطايى بود كه بر جو غالب منورالفكران و روشنفكران در تمام اين سال ها حاكميت داشت.

وقايع بيست و هشت مرداد، اشتباه و خطاى آشكار پندار ملى گرايان را مبنى بر حمايت مردم از آن ها نشان مى داد، هر چند به دليلى كه از اين پس ‍ خواهد آمد روشنفكران تا يك دهه بعد نيز از كودتا درس لازم را نگرفتند و بدون آن كه به تحليل عملكرد خود بپردازند، با تكبر و عنادى آشكار به متهم كردن نيروى مذهبى پرداختند و هم چنان فاصله ى خود با مذهب را حفظ كردند.

اگر جبهه ى ملى و رهبرى آن، از ذهنيت ضد دينى منورالفكران صدر مشروطه رنگ نمى گرفت و قدرت يك تصميم بخردانه ى سياسى را مى داشت، مى بايست لااقل به همان اندازه كه به حمايت امريكا در درگيرى با انگلستان اميد داشت و در راه جلب آن تلاش مى كرد، به حمايت نيروى مذهبى نيز دل مى بست و براى تحصيل آن به مقدارى هر چند اندك مى كوشيد.

رهبرى جبهه ى ملى نه تنها در جلب حمايت نيروى مذهبى كوششى نكرد، بلكه به آن بخش از نيروى مذهبى كه استعداد همكارى با او را بيش از ديگر بخش ها دارا بود، به عنوان خطرناك ترين رقيب و دشمن خود نگاه كرد و تمام تلاش خود را براى حذف آن به كار بست.

موقعيت و نقش اجتماعى آيت الله كاشانى از بسيارى جهات شبيه موقعيت مدرس در بعد از مشروطه است. او براى رويارويى با استعمار كه آن روز در مسئله ى نفت تجسم يافته بود، على رغم موقعيت مردمى خود، همانند مدرس فاقد ابزارهاى سياسى مناسب در ميان مديران اجتماعى كشور بود، زيرا فضاى حاكم بر ذهنيت رجال سياسى، مانند چند دهه ى گذشته، يك فضاى دينى نبود، بلكه فضاى روشنفكرانه اى بود كه پس از گذراندن استبداد رضاخانى و تحت تأثیر آموزش هاى چپ از شعارهاى ضد استعمارى نيز بهره مى برد و مى كوشيد تا با استفاده از امكانات سياسى موجود، حركت ضد استعمارى خود را سازمان دهد.

آيت الله كاشانى با توانى كه به مراتب بيش تر از توان مدرس در بسيج مردم بود، در جهت كوتاه كردن دست انگلستان اقدام كرد؛ ولى شايد ظرافت سياسى حركت آيت الله كاشانى در حد مدرس نبود.

آيت الله كاشانى بعد از آن كه امامى به دليل حمايت از قوام نتوانست در مقام رياست مجلس دوام بياورد، با آن كه در مجلس شركت نمى كرد به رياست مجلس برگزيده شد. پذيرش رياست مجلس شايد يك خطاى سياسى اى بود كه او را از موضع رهبرى نيروى مذهبى در سطح رجال سياسى موجود تنزل مى داد و زمينه را براى تهاجمات بعدى جبهه ى ملى فراهم مى ساخت.

آيت الله كاشانى بعد از آن كه مورد هجوم مشترك رجال سياسى تهران قرار گرفت و نيز بعد از آن كه اين بسيج همگانى چهره ى ضد دينى خود را آشكار ساخت، اين حقيقت را به خوبى درك كرد كه سرنوشتى جز شكست، براى حركتى كه در سى تير پيروزى آن را تمام شده مى دانست، وجود ندارد و اين نكته را نيز مى دانست كه با شكست اين حركت، امريكا به عنوان نيروى مسلط جايگزين انگلستان خواهد شد.

خطاى سياسى جبهه ى ملى در نظر آيت الله كاشانى اشتباهى نبود كه از ذهن يك سياست مدار متوسط دور بماند و از اين رو او بر خيانت اين گروه، نسبت به حركتى كه با حمايت و مقاومت مردمى، تمام دولت هاى بعد از شهريور را به سقوط دولتى كه نقش محورى در گذر از حركت ضد استعمارى موجود و انتقال از سلطه ى انگليس داشت، حدس زد و در حالى كه بسيارى از اهرم هاى قدرت از دست او خارج شده و تشتت و اختلاف، نيروهاى داخلى را در اصطكاك با يكديگر قرار داده بود و زمينه هاى تفاهم و همكارى بين نيروهاى مذهبى و ملى از بين رفته بود، تمام تلاش خود را براى جلوگيرى از بحرانى تر شدن وضع موجود و تداوم حالتى كه ملى شدن نفت را تضمين مى كرد، به كار برد و سرانجام در حالى كه وقوع كودتا را پس ‍ از مشاهده ى مهره سازى پيشين احساس مى كرد، جهت آزمون آنچه كه احتمال مى داد و نيز جهت قضاوت آيندگان، نامه اى به دكتر مصدق مرقوم داشت.

نكاتى كه نامه را در بردارد، چيزى جز ترسيم وضعيت موجود نيست؛ يعنى تحليل آرمان ها و خصوصيات فكرى و رفتار عملى گروه هاى درگير نيز، ما را به آنچه كه در آن نامه آمده است، رهنمون مى كند.

شك و گمانى كه آيت الله كاشانى پس از مدت ها همكارى نسبت به جناح رقيب داشت، يكى از احتمال هاى معقولى است كه تا دليلى بر نفى آن نباشد، قابل انكار نيست؛ ولى اين احتمال تنها احتمال ممكن براى تحليل موضع گيرى هاى رهبرى جبهه ى ملى نيست، بلكه با نگاهى خوش بينانه تحليل پيشين را نيز مادام كه دليلى بر نفى آن وجود نداشته باشد، مى توان قابل قبول دانست.

1 3 4 آيت الله بروجردى

قوى ترين و عمده ترين مركز مذهبى جامعه در سال هاى بعد از 1320، قم مى باشد كه آيت الله بروجردى در آن مستقر است، او گرچه حضور سياسى فعالى، نظير فداييان اسلام و يا آيت الله كاشانى در جامعه ى ايران ندارد؛ ولى قدرت قوى اجتماعى ايشان يك نيروى بالقوه و آماده اى را در جامعه ى ايران تشكيل مى دهد كه در موضع گيرى ها و رفتار سياسى ديگر نيروها مؤ ثر است؛ زيرا نيروهاى ديگر حريم او را به گونه اى پاس مى دارند تا رويارويى و يا برخورد بالفعل آن را به دنبال نداشته باشد.

قدرت قوى آيت الله بروجردى به عنوان قدرت مذهبى، از ناحيه ى مرجعيت او تأمین مى گردد. موقعيت مرجعيت شيعه همواره به گونه اى است كه به طور طبيعى استراتژى مبارزه و درگيرى نيروى مذهبى، از شيوه ى رفتار و عملكرد او تعيين مى شود؛ زيرا اگر مرجعيت شيعه رهبرى يك حركت سياسى همه جانبه را، وظيفه ى خود بداند، قطب هاى مختلف مذهبى در سايه ى رهبرى او، وحدت و هم آهنگى يم يابند؛ در غير اين صورت جنبش هاى مذهبى به صورت جريان هاى هم عرض با يكديگر ظاهر مى گردند. نقشى را كه آيت الله بروجردى در اين مقطع از تاريخ تشيع ايفا كرد و آثارى را كه او در مسير تداوم حركت شيعى بر جاى گذاشت، در چهار عنوان زير مى توان ذكر كرد:

1. تمركز مرجعيت در شخص واحد

توان و قدرت علمى آيت الله بروجردى، اين امكان را براى نيروى مذهبى فراهم كرد تا با تمركز مرجعيت در ايشان، انسجام و وحدت نيروى مذهبى و در نتيجه امكان استفاده از آن را فراهم آورد. اين تمركز و وحدت همان طور كه اشاره شد نيروى آماده اى را شكل مى دهد كه در محاسبه و عملكرد ديگر نيروها مؤ ثر مى باشد.

2. انتقال مرجعيت از نجف به ايران

استقرار آيت الله بروجردى در قم، مرجعيت شيعه را كه بعد از ضعف حوزه ى اصفهان در اغلب دوره ها در نجف مستقر بود، به ايران منتقل كرد و اين مسئله در عملكرد سياسى نيروى مذهبى نقشى تعيين كننده مى توانست داشته باشد.

3. توسعه ى كمى و كيفى حوزه ى علميه ى قم

وجود يك مرجع قوى در قم، جاذبه هاى علمى لازم و هم چنين امكانات مادى مورد نياز را براى گسترش كمى و كيفى حوزه علميه ى قم فراهم كرد. آيت الله بروجردى نظير سلف صالح خود، آيت الله حائرى، تمام نيرو و توان خود را در جهت حفظ و بسط و توسعه ى حوزه ى علميه ى قم به خدمت گرفت و در اين راستا از هر حركت سياسى ديگرى كه اين هدف را در معرض تهديد قرار مى داد، جلوگيرى مى كرد. آيت الله بروجردى در شرايطى اين هدف را تعقيب مى كرد كه حوزه در زير ضربات سخت دوران بيست ساله ى استبداد از ابتدايى ترين امكانات محروم شده و عناصر بسيارى را نيز از دست داده بود.

4. توسعه ى شبكه ى ارتباطى قم با نقاط مختلف ايران

استقرار مرجعيت در قم، مستلزم ارتباط آن با تمام شهرستان ها، از طريق نمايندگان مختلف بود. آن ها با حضور فعال خود، از يك سو اطلاعات و امكانات انسانى و مادى مورد نياز را فراهم مى كردند و از سوى ديگر مى توانستند به عنوان واسطه براى ابلاغ پيام ها مورد استفاده قرار گيرند.

امر ديگرى كه ارتباط بين قم و شهرستان ها را گسترش مى داد، اعزام مبلغان در ايام مذهبى؛ نظير ماه هاى محرم و رمضان بود؛ زيرا در اين اعزام ها كه با توسعه ى حوزه ى علميه به طور طبيعى انجام مى شد، برخورد روياروى و چهره به چهره ى نيروى مذهبى با مردم گسترش و نيز آموزش هاى دينى عمق مى يافت. توسعه ى علمى قم و گسترش شبكه ى ارتباطى آن، گرچه نقش سياسى مستقيمى را در اين مقطع بازى نكرد؛ ولى از پايه هاى تحكيم قدرت مذهبى به شمار مى رفت و در دهه هاى بعد كه قم نقش سياسى فعالى را عهده دار شد، اثر سياسى خود را نشان داد.

قم در اين سال ها بيش از آنكه از نظر سياسى مهم باشد، از جهت نقشى كه در پى ريزى ساختار فكرى و سازماندهى اصول يك حركت اجتماعى فعال به عهده دارد قابل اهميت است.

آيت الله بروجردى با آن كه در اين مقطع به دليل خلاء يك قدرت مسلط، زمينه ى ايجاد يك موج سياسى فعال را بيش از ديگران دارا بود، احساس ‍ مى كرد كه نيروى مذهبى على رغم قدرت مردمى خود، توان تداوم و كنترل حضور فعال سياسى در صحنه ى اجتماعى را ندارد. در يكى از جلساتى كه برخى از فضلا در دوران حيات ايشان تشكيل مى دهند، تصميم گرفته مى شود تا از ايشان تقاضا كنند، تعيين پنج مجتهدى را كه به حكم متمم قانون اساسى ناظر بر مصوبات مجلس هستند، بر دولت الزام نمايند. نماينده اى كه پيام آن جمع را به ايشان مى رساند، مى گويد: آيت الله بروجردى در پاسخ فرمودند: شما آن پنج مجتهد را تعيين كنيد تا من آن ها را جهت نظارت بر مجلس معرفى كنم. اين پاسخ كوتاه، ديدگاه آيت الله بروجردى را به روشنى بيان مى كند.

ناتوانى نيروى مذهبى براى حضور در مجلس تنها به جهت ضعف و كمى انديشوران دينى نيست، بلكه به جهت فضاى حاكم بر رجال سياسى ايران و نيز جو موجود در مجلس مى باشد. آنچه كه آيت الله بروجردى براى اقدام مذكور نياز دارد، تنها وجود پنج مجتهد نيست، بلكه علاوه بر آن وجود مجلسى است كه به احكام شريعت پايبند باشد و به مقابله و رويارويى و در نتيجه شكستن حريم مجتهدانى كه موظف به پاسدارى از شريعت هستند، نپردازد؛ يا لااقل وجود پنج مجتهدى كه على رغم همه ى نارسايى ها توان آن را داشته باشند كه چون مدرس در مجلسى كه همه به مخالفت با او بر مى خيزند، حضور به هم رسانند و هم چنان مقاوم باقى بمانند؛ يعنى بدون دسترسى بر وسايل تبليغى و با ايستادگى در مواضع شرعى خود، بتوانند در برابر تمام جو سازى هايى كه قلم هاى حاكم روشنفكران ايجاد مى كنند، دوام بياورند؛ در شرايطى كه آيت الله كاشانى كه لحظه لحظه زندگى خود را در مبارزه ى مختلف سياسى با استعمار و به ويژه انگلستان سپرى كرده و در صحنه هاى مختلف سياسى ورزيده و توانمند مانده است، متهم به انگليسى و يا حتى نامسلمان بودن مى شود، چه كسى را توان بقا است. به دلايلى از اين قبيل است كه آيت الله بروجردى، نظير ديگر مراجعى كه بعد از مشروطيت از حضور سياسى فعال در مسائل اجتماعى خوددارى كردند، با حركت هاى سياسى مقطعى به حفظ و حراست و نيز بسط و توسعه ى آموزش هاى مذهبى مبادرت ورزيد. نتيجه ى تلاش هاى مستمر و پى گير آيت الله بروجردى، تربيت صدها طلبه و ده ها مجتهدى است كه در دهه هاى بعد با استفاده از امكانات ايجاد شده توسط ايشان، حركت هاى بعدى نيروى مذهبى را سازماندهى و رهبرى كردند. حوزه ى علميه نيز با استفاده از موقعيت هاى علمى ايجاد شده توسط آيت الله بروجردى، توانست هم زمان با بسط انديشه هاى غربى كه بعد از شهريور بيست آغاز شده بود، به بررسى و نقد آن ها بپردازد و با بهره گيرى از امكانات فلسفى و عرفانى تشيع در جهت رويارويى با انديشه هاى غربى، گام هاى نخستين خود را دارد.

### خلاصه

نسبت نيروهاى موجود در ايران در شهريور 1320 ه. ش دگرگون مى شود و نتيجه ى آن تا دوازده سال بعد به گونه اى تقريبا مشابه باقى مى ماند.

استبداد در اين دوره داراى ضعف است، در تحليل شدت و ضعف استبداد استعمارى بايد جايگاه قدرت مادر را در نظام سلطه ى جهانى استعمار در نظر داشت.

قبل از جنگ جهانى دوم، انگلستان در ميان كشورهاى استعمارى از موقعيت ممتاز و ويژه اى برخوردار بود؛ اما بعد از جنگ، انگلستان در رقابت با ديگر قدرت ها نتوانست با استفاده از شبكه ى سياسى موجود حرف آخر را در زمينه ى سياسى ايران بزند و در نتيجه استبداد استعمارى در كشاكش بين قدرت هاى داراى نفوذ به گونه اى متزلزل در آمد.

با حضور دوباره ى دولت روس در طول جنگ جهانى دوم و بعد از آن، جناح چپ منورالفكران كه با روى كار آمدن رضاخان غرامت ناپختگى و ناتوانى سياست شوروى را پرداخت كرده بودند، ديگر بار با اعتبار و قدرتى قوى در قالب حزب توده به ميدان آمدند و تحت تأثیر اين واقعه جريان عمده اى از منورالفكران پديد مى آيد. اين جريان از بار سياسى چپ نسبت به هيئت حاكمه برخوردار است و پس از آن با عنوان نيروى روشنفكر جامعه شناخته مى شد.

روشنفكران على رغم اشتراكات ظاهرى كه داشتند، به دو جناح چپ و راست تقسيم شدند: جناح چپ كه سايه ى آن بر جناح راست سنگينى مى كرد، بعد از شهريور بيست در قالب حزب توده سازمان يافت. عملكرد سياسى حزب توده تابع مستقيمى از سياست شوروى بود.

جناح راست طيف گسترده اى را تشكيل مى داد و در يك انسجام جبهه اى با هشت سال تأخیر در قالب جبهه ى ملى در پى كسب قدرت بر آمد. علت تأخیر اين جناح پيشينه ى بيمار و كارنامه ى سياه آن در دوران رضاخان است.

جبهه ى ملى در طرح مسئله ى نفت، با حمايت بخشى از نيروى مذهبى به قدرت رسيد؛ ولى پس از به قدرت رسيدن به دليل بى توجهى به نقش ‍ نيروى مذهبى در جلب حمايت هاى مردمى، از رعايت حريم آن خوددارى كرد.

منورالفكران از راه تحقيق و كاوش به حقيقت و هويت تمدن غرب پى نبرده بودند؛ بلكه در يك حالت روانى خاص شيفته ى آن شده بودند و به همين دليل پرسش درباره ى چيستى و هستى غرب را نيز تحمل نمى كردند.

بعد از شهريور بيست روشنفكران با حفظ همه ى سوابق منورالفكران گام هاى نخستين را در مسير تعليم آموزش هاى غربى در الحادى ترين چهره ى آن كه از طريق جزوه هاى حزب توده تأمین مى شد، برداشتند. هم زمان با رهايى نيروى مذهبى از فشار استبداد بيست ساله و شيوع آموزش هاى غربى، نيروى مذهبى در كنار درگيرى هاى سياسى ميدان جديدى را براى درگيرى هاى فكرى يافت. حوادث بعدى نشان مى هد كه اين ميدان صحنه ى جدى كارزار نيست و صحنه ى جدى مبارزه هم چنان در عرصه ى سياست باقى است.

فداييان اسلام با تأکید بر شعائر اسلامى، همكارى با جبهه ى ملى را مشروط به اجراى احكام اسلامى قرار مى دادند، اما طفره ى دولت ملى موجب شد تا آن ها بيست ماه از دوران حكومت مصدق را در زندان سپرى كنند.

وسايل و ابزارهايى كه آيت الله كاشانى از آن ها استفاده مى كرد، علاوه بر نفوذ مردمى خود، از يك سو قدرت نظامى فداييان اسلام و از ديگر سوى عناصر سياسى جبهه ى ملى بود.

آيت الله كاشانى بعد از پيروزى سى تير به مراتب بيش تر از قبل و با اطمينان به دولت مصدق گام هاى بعدى را به عنوان يك رهبر مذهبى فراتر از مرزهاى ايران، با طرح يك مقابله ى همگانى و تشكيل ارتش بيست ميليونى ملل اسلامى در برابر دولت تازه تأسیس اسرائيل برداشت.

جبهه ى ملى بعد از به قدرت رسيدن، به نيروى مذهبى به عنوان يك رقيب سياسى نگريست. اگر جبهه ملى و رهبرى آن از ذهنيت ضد دينى منورالفكران صدر مشروطه رنگ نمى گرفت و قدرت يك تصميم بخردانه ى سياسى را مى داشت، لااقل به همان اندازه كه به حمايت آمريكا در درگيرى با انگلستان اميد داشت و در راه جلب آن تلاش مى كرد، به حمايت نيروى مذهبى نيز دل مى بست و براى تحصيل آن به مقدارى هر چند اندك مى كوشيد.

آيت الله بروجردى گرچه حضور سياسى فعالى، نظير فداييان اسلام و يا آيت الله كاشانى در جامعه ى ايران نداشت؛ ولى قدرت هاى قوى اجتماعى ايشان كه از ناحيه ى مرجعيت شيعه تأمین مى شد، يك نيروى بالقوه و آماده اى را تشكيل داد كه در موضع گيرى ها و رفتار سياسى ديگر نيروها مؤ ثر بود؛ زيرا ديگر نيروها حريم او را به گونه اى پاس مى دارند تا رويارويى يا برخورد بالفعل آن را به دنبال نداشته باشد. نقشى را كه آيت الله بروجردى در تداوم حركت شيعى جامعه ى ايران ايفا كرد، عبارت است از: الف : تمركز مرجعيت در شخص واحد. ب : انتقال مرجعيت از نجف به ايران. ج : توسعه ى كمى و كيفى حوزه ى علميه ى قم. د: توسعه ى شبكه ى ارتباطى قم با نقاط مختلف ايران.

## 2. نيروهاى اجتماعى ايران از 1332 تا 1342

### 2-1- استبداد آمريكايى

بيست و هشت مرداد 1332، نقطه ى عطف ديگرى در كيفيت نيروهاى سه گانه و نيز جايگاه اجتماعى آن هاست. و وضعيتى كه در اين مقطع ايجاد مى شود، تقريبا به گونه اى يكسان تا سال 1342 ادامه مى يابد. موقعيت هر يك از نيروهاى سه گانه در اين مقطع از تاريخ ايران به صورت زير ترسيم مى شود:

ابتكار عمل براى تغيير نسبت نيروها در واقع در دست استبداد بود كه با كودتاى زاهدى به قدرت رسيد و از آن جا كه اين كودتا پس از مدتى تشنج بين نيروهاى اجتماعى ايران، با حمايت امريكا به موفقيت رسيد؛ استبدادى نيز كه از اين طريق قدرت مى يافت، در چهارچوب موقعيت استعمارى امريكا عمل مى كرد. حوادث بعد از جنگ دوم جهانى كه به برترى موقعيت امريكا در ميان بلوك غرب انجاميد، پيش بينى جايگزينى امريكا را نسبت به كشورهايى كه از شبكه هاى نفوذ انگليسى برخوردار بودند، ممكن و ميسر مى ساخت و تنش و تزلزل استبداد دهه ى قبل بيش از آن كه حاصل اين انتقال باشد، نتيجه ى حضور قدرت نظامى و سياسى شوروى و نيز اوج گيرى فعاليت هاى نيروى مذهبى بود.

صف بندى و تقسيمات سياسى كلى ترى كه در سطح معادلات جهانى بين بلوك شرق و غرب شكل مى گرفت، ايران را در قلمرو نفوذ غرب قرار داد و همين مسئله سبب حذف يكى از عوامل اصلى تضعيف استبداد از صحنه ى سياسى ايران شد. با حذف شوروى، حزب توده نيز كه در عملكرد خود تابع آن بود، به سكوت، سازش و يا تبعيد مجبور شد.

بخش فعال نيروى مذهبى؛ يعنى آيت الله كاشانى كه از عوامل اصلى سقوط دولت هاى بعد از شهريور بيست شمرده مى شد، در عملكرد اخير جبهه ملى، زمينه هاى فعاليت خود را از دست داده بود و اين مجموعه عواملى بود كه حاكميت استبداد امريكايى را در طى كودتايى كه بسيار ارزان تمام شد، ممكن و ميسر ساخت.

موقعيت استبداد در سال هاى 1332 1342 به دليل وابستگى به امريكا، تابع موقعيت جهانى و سياست هاى خارجى امريكا بود؛ به همين دليل استبداد تا سال 1340 با خشونت تمام همه ى نيروهاى رقيب را در انزواى كامل قرار داد و پس از آن به دليل قدرت گرفتن دموكرات ها و سياست خارجى جديدى كه رئيس جمهور وقت آمريكا، كندى تعقيب مى كرد، تحولاتى در خط مشى استبداد حاصل شد.

سياست كندى دو هدف عمده را در كشورهاى تحت نفوذ آمريكا تعقيب مى كرد:

1. تخريب كامل ساختار اقتصادى و فرهنگى اين كشورها در جهت تأسیس ‍ بازارهاى مصرف و ديگر نيازهاى اقتصادى امريكا

2. اعطاى نوعى دموكراسى كنترل و هدايت شده ى امريكايى جهت پيش گيرى از نارضايتى هايى كه ناگزير به سوى مقاومت هاى قهرآميز پيش ‍ مى رفت.

مجرى اين سياست ها در ايران، ابتدا على امينى و بعد از آن شخص شاه بود و انقلاب سفيد شاه حركتى بود كه براى تحقق اهداف فوق بايد انجام مى شد. برخى از اصول انقلاب سفيد، جهت گيرى فرهنگى و برخى ديگر نتيجه ى اقتصادى داشت. از اصولى كه هدف فرهنگى انقلاب سفيد را تعقيب مى كرد، اصلى بود كه با پوشش گرفتن از عنوان آزادى زنان به منظور ترويج فساد و فحشا، با موج جديدى از تبليغات فيلم ها و نشرياتى كه الگوى مصرفى غرب را براى زن تبليغ مى كردند، همراهى مى شد و از جمله اصولى كه هدف اقتصادى سياست كندى را تأمین مى كرد، اصلاحات ارضى بود. نتايجى كه اصلاحات ارضى در حيات اقتصادى جامعه ى ايران به همراه داشت، عبارت بود از:

2 1 1 از بين بردن اقتصاد كشاورزى ايران

تا قبل از اجراى اصلاحات ارضى، نظام كشاورزى ايران، نظام ظالمانه ى ارباب رعيتى بود و بخش عمده ى آن به دليل فقر مالى كشاورزان و موقعيت جغرافيايى ايران كه نظام آبيارى پر هزينه اى را تحميل مى كند، با هزينه ى ارباب ها تأمین مى شد.

با اصلاحات ارضى، ارباب ها زمين هاى خود را در اقساط بيست و پنج ساله به رعيت واگذار مى كردند و در رأس ارباب ها شاه بود كه زمين هاى حاصلخيز مملكت را از رضاخان به ارث برده بود. او با فروش قسطها به بانك، وجه آن ها را نيز هم زمان دريافت كرد. با فروش زمين ها به كشاورزان فقيرى كه امكان تأمین هزينه هاى مورد نياز را نداشتند، كشاورزى به سرعت افول كرد و نتيجه ى اين روند، خشكيدن بيش از دوازده هزار قنات در سال هاى اوليه بعد از اجراى اصلاحات ارضى بود.

2 1 2 ترويج تجارت و صنعت وابسته

ارباب ها با واگذارى زمين، سرمايه هاى خود را در مسير تجارت و صنايع وابسته قرار دادند و با اين كار نه تنها صنعت را در خدمت كشاورزى به كار نبردند، بلكه در تجارت به رقابت با محصولات كشاورزى داخلى پرداختند.

افزايش درآمد نفت كه در سال هاى پس از انقلاب سفيد و خصوصا در آغاز دهه ى پنجاه به وقوع پيوست، به جريان فوق سرعت و شتاب بيش ترى داد و در حالى كه گندم و برنج كشاورزان داخلى بر روى دست هاى آن ها باقى مانده بود، هزاران تن از محصولات مشابه خارجى در جهت رقابت با آن ها وارد شد.

2 1 3 رشد شهرنشينى و مصرف هاى شهرى

خروج سرمايه از روستا به شهر و مصرف آن در تجارت كه با ورود كالاهاى مصرفى لوكس همراه بود، بر جاذبه هاى زندگى شهرى به شدت افزود؛ از طرف ديگر با شدت گرفتن خرابى و فقر در روستا، زمينه ى زندگى روستايى از بين رفت و بدين ترتيب خيل كشاورزان به سوى شهر سرازير شدند و طبيعى است كه با ورود به شهر، الگوهاى جديد مصرف نيز بر آن ها تحميل مى شود.

جريان مهاجرت از روستا به شهر در سال هاى قبل از 1342 روند طبيعى و سالمى را طى مى كرد، ولى بعد از اين مقطع مهاجرت از نمودار بى سابقه اى كه در جهت تخريب كامل روستاست، برخوردار مى شود.

2 1 4 تك محصولى كردن اقتصاد ايران

نابودى كشاورزى بدون جايگزينى مناسب، علاوه بر آن كه صادرات ايران را منحصر به نفت كرد، واردات را نيز در جميع جهات افزايش داد. نياز به واردات در شرايطى كه بيش از يك كالا براى صدور وجود ندارد، قدرت چانه زدن را از صادركننده مى گيرد و قيمت بازار را در دست فروشنده قرار مى دهد. خريدار در چنين حالتى نه تنها به تعيين قيمت مى پردازد، بلكه از نحوه ى خريد خود به عنوان يك حربه ى قوى سياسى و فرهنگى استفاده مى كند

سياست تك محصولى كردن اقتصاد كشورهاى زير سلطه، سياستى است كه به طور هم زمان در كشورها و مناطق تحت نفوذ امريكا اجرا مى شود.

### 2-2- روشنفكرى در انتظار دموكراسى

جناح چپ روشنفكران؛ يعنى حزب توده با تعيين استراتژى شوروى نسبت به ايران، قدرت موضع گيرى فعال خود را از دست داد و در برابر كودتاى بيست و هشت مرداد از يك حالت كاملا انفعالى برخوردار بود. از مهم ترين اتهاماتى كه به حزب توده بعد از كودتا وارد شد، اين بود كه حزب توده على رغم قدرت نظامى گسترده، تنها با سكوت نظاره گر حوادث شد و از شبكه نظامى خود هيچ استفاده نكرد.

بعد از كودتا، بخش گسترده اى از حزب و رهبرى آن جذب دربار شدند و با مصاحبه هايى كه در زمينه ى وابستگى حزب به شوروى انجام دادند، بسيارى از زمينه هاى فعاليت هاى بعدى حزب را از بين بردند و بخش ديگر به عنوان نيروهاى ذخيره راهى كشورهاى شرقى شدند و عده ى معدودى از جوانان حزب كه از صداقت بيش ترى نسبت به مبانى فكرى خود برخوردار بودند و از پيوستن به دربار پرهيز كردند، اعدام شدند.

رهبرى جبهه ى ملى نيز با استراتژى مبارزه ى قانونى، به بهانه ى اين كه استبداد مانع از اين مبارزه است، با سكوت فقط به نظاره ى حوادث بعد پرداخت و تنها يكى از عناصر اين جبهه، يعنى دكتر فاطمى در حوادث كودتا به دست عناصر دربار به قتل مى رسد.

سكوت و انتظار جبهه ى ملى، تا سال 1340 كه چراغ سبز آمريكا براى اجراى دموكراسى كنترل شده، نشان داده مى شود، ادامه مى يابد و در اين سال عناصر جبهه ى ملى براى سازماندهى دوباره به تكاپو بر مى خيزند.

رقابت هاى مختلفى كه درون جبهه ايجاد مى شود، گروه بندى هاى جديدى را به دنبال دارد. در اين مقطع يكى از جناح هاى جبهه كه داراى گرايش هاى مذهبى نيز هست، با عنوان نهضت آزادى ايران اعلان موجوديت مى كند. در بيانيه ى نخست نهضت آزادى، بر مصدقى بودن نهضت و حركت در چهارچوب خط مشى جبهه تصريح و تاكيد مى شود.

### 2-3- قدرت بالقوه ى نيروى مذهبى

دولت كودتا در ابتدا تلاش بسيارى براى گريز از درگيرى با نيروى مذهبى كرد؛ ولى نواب صفوى در اولين برخورد بعد از كودتا، در اعلاميه ى شديد اللحنى با غيرقانونى خواندن دولت، آن ها را به اجراى منشور فداييان اسلام ملزم ساخت. دولت زاهدى با خويشتن دارى، از پاسخ به اين درخواست خوددارى كرد و حتى مانع شركت آن ها در كنفرانس اسلامى اردن نشد و بعد از بازگشت از اين سفر، شاه توليت آستان قدس رضوى را به شرط عدم دخالت در سياست، به رهبر فداييان اسلام پيشنهاد كرد؛ ولى فداييان اسلام با پاسخ بسيار تندى اين پيشنهاد را رد كردند.

اجراى پيمان نظامى سنتو در جهت منافع امريكا از ديدگاه فداييان اسلام، يك خيانت بزرگ تلقى مى شد؛ لذا براى ممانعت از مسافرت حسين علاء كه جهت امضاى پيمان عازم بود، به ترور ناموفق او اقدام كردند و بعد از اين اقدام بيش تر رهبران فداييان اسلام دستگير و جمعى از آن ها اعدام شدند.

آيت الله كاشانى كه به دليل شرايط بعد از سى تير، به مقدار زيادى توان سياسى خود را از دست داده بود، پس از اولين اطلاعيه اى كه جهت برقرارى روابط بين ايران و انگليس صادر شد؛ به موضع گيرى شديد مى پردازد و در يك مصاحبه ى مطبوعاتى مى گويد:

ملت شريف ايران هرگز تن به اين ذلت نخواهد داد، هر روزى كه دولت اعلان تجديد رابطه بدهد، روز عزاى ملى است و بايد مردم نوارسياه به سينه ى خود نصب كنند و بعلاوه هر مغازه به خط درشت به مغازه ى خود بنويسد و اظهار تنفر از انگليسى ها و مساعدترين آن ها، چه خارجى و چه عمال داخلى بنمايد. (185)

استبداد پس از پايان محاكمات رهبران جبهه ملى و تحكيم قدرت، امكانات خود را در جهت محدوديت و كنترل آيت الله كاشانى به كار برد و سرانجام پس از دستگيرى فداييان اسلام، آيت الله كاشانى را نيز به جرم حكم به قتل رزم آرا كه به وسيله ى فداييان اسلام اجرا شده بود، دستگير كردند. حمايت آيت الله بروجردى و ديگر مراجع از عتبات عاليات گرچه مانع اعدام ايشان شد؛ اما او تا پايان عمر، يعنى تا سال 1340 از هر گونه امكان براى تداوم حركت سياسى خود محروم ماند.

قدرت و توان دينى آيت الله بروجردى در سال هاى بعد از 1332 هم چنان باقى است و ايشان در اين سال ها با پرهيز از حركت سياسى فعال اهداف پيشين را تعقيب مى كند و حضور ايشان هم چنان دربار را ناگزير به رعايت حريم بسيارى از مسائل مذهبى مى كند. با شدت گرفتن قدرت استبداد مواضع آيت الله بروجردى نيز به تندى مى گرايد، تا آن جا كه حتى از پذيرفتن هيئت هايى كه از دربار به قم آمده بودند، خوددارى مى كند، يا كمك شاه را براى ساختن مسجد اعظم رد مى كند.

با رحلت آيت الله بروجردى كه در سال 1340 واقع مى شود، قدرت توانمند و قوى نيروى مذهبى كه مانع اجراى بسيارى از سياست هاى ضد دينى رژيم است، فرو مى پاشد و دربار اولين برخورد را در جهت انتقال مرجعيت از ايران به نجف انجام مى دهد و پس از آن براى اجراى سياست هايى كه وجود آيت الله بروجردى مانع آن شمرده مى شد. بسيج شدند. حذف برخى از خصوصيات از متمم قانون اساسى، براى افرادى كه جهت انجمن هاى ايالتى و ولايتى انتخاب مى شدند؛ نظير تدين، يا سوگند به قرآن، از اولين حركت هايى بود كه با هدف فوق آغاز شد. اعتراض علما و مراجع دينى در مخالفت با اين عمل، با پاسخ ‌هاى تحقيرآميز شاه مواجه شد و حركت هاى بعدى آن ها نيز نتيجه اى نبخشيد. نيروى مذهبى هرگاه پيش از اين، اعتراض و حركت هايى از اين قبيل انجام مى داد، با عقب نشينى سريع دربار مواجه مى شد، ولى اين بار با مقاومت دربار نزاع صورت جدى ترى پيدا كرد.

مقاومت همه جانبه ى مراجع دينى كه با حضور جدى امام خمينى همراه بود، سرانجام رژيم را ناگزير به تسليم كرد؛ ولى رژيم از اين حركت وسيع كه در سطح مرجعيت شيعه انجام شد و نيز از حضور گسترده ى مردم در تشييع جنازه ى آيت الله بروجردى و آيت الله كاشانى، درس لازم را در شناخت قدرت مذهب فرا نگرفت و تعرضات بعدى خود را هم چنان ادامه داد.

اقدام شاه جهت اجراى سياست كندى كه با عنوان انقلاب سفيد ناميده شد، موج ديگرى را سازمان داد كه در نهايت به بسيج مردمى و حركت خونين پانزده خرداد و شهادت پانزده هزار نفر منجر شد. استبداد بعد از كشتار وسيعى كه نسبت به حركت مذهبى انجام داد، راه را براى گام هاى بعدى هموار ديد و طبق ماده واحده اى به نام كاپيتولاسيون، مصونيت اتباع امريكا را نسبت به قوانين ايران به تصويب رسانيد و با اين كار استقلال قضايى و سياسى ايران را پايمال كرد و ايران را آشكارا به صورت مستعمره درآورد.

امام خمينى كه بعد از حوادث پانزده خرداد به تازگى آزاد شده بود، بار ديگر با موضع گيرى شديد خود در برابر اين اصل، همگان را به مقاومت و رويارويى با آن فراخواند. برجستگى و حضور چشمگير امام در اين مقطع از تاريخ تشيع كه به تبعيد امام به تركيه و عراق منجر شد، موجب گرديد تا اين حركت در مسير تصميمات، خطابه ها و پيام هاى ايشان رهبرى شود. رهبرى امام خمينى نسبت به حركت سياسى تشيع كه پيش از اين نيز مورد انتظار و توجه آيت الله كاشانى بود، نقطه ى عطفى را براى حركت اجتماعى شيعه و موقعيت آن نسبت به دو نيروى ديگر پديد آورد.

به دليل خصوصيات جديدى كه نيروى مذهبى و به تبع آن ديگر نيروهاى اجتماعى، همراه با تحولات سال 1342 پيدا مى كنند، اين مقطع را مى توان سرفصل نوينى از تاريخ ايران در نظر گرفت كه به انقلاب اسلامى ايران و حوادث بعد از آن منجر مى شود.

### خلاصه

بيست و هشت مرداد 1332 نقطه ى عطف ديگرى در كيفيت نيروهاى سه گانه است. ابتكار عمل براى تغيير نسبت نيروها در دست استبداد بود كه با كودتاى زاهدى به قدرت رسيد. موقعيت استبداد در سال هاى 1332 1342 و پس از آن تا 1357 به دليل وابستگى به آمريكا تابع موقعيت جهانى و سياست هاى خارجى آمريكا بود. استبداد تا سال 1340 با خشونت، همه ى نيروهاى رقيب را در انزواى كامل قرار داد و پس از آن به دليل قدرت گرفتن دموكرات ها در آمريكا و سياست خارجى جديدى كه كندى تعقيب مى كرد، تحولاتى در خط مشى آن رخ داد. انقلاب سفيد شاه حركتى جهت تعقيب سياست هاى جديد آمريكا مبنى بر تخريب كامل ساختار اقتصادى و فرهنگى كشورهاى تحت نفوذ در جهت تأسیس ‍ بازارهاى مصرف و اعطاى نوعى دموكراسى كنترل شده ى آمريكايى بود.

هدف هاى اصلاحات ارضى شاه عبارت بودند از: الف : از بين بردن اقتصاد كشاورزى. ب : ترويج تجارت و صنعت وابسته. ج : رشد شهرنشينى و فسادهاى شهرى. د: تك محصولى كردن اقتصاد ايران.

رهبرى جبهه ى ملى با استراتژى مبارزه ى قانونى، به بهانه ى اين كه استبداد مانع از اين مبارزه است، با سكوت به نظاره ى حوادث بعد از كودتا پرداخت. سكوت و انتظار جبهه ى ملى تا سال 1340 كه چراغ سبز امريكا براى اجراى دموكراسى كنترل شده نشان داده مى شود، ادامه مى يابد.

استبداد بعد از تحكيم قدرت، امكانات خود را در جهت محدوديت و كنترل آيت الله كاشانى به كار برد و سرانجام پس از دستگيرى فداييان اسلام او را به جرم حكم قتل رزم آرا كه به وسيله ى فداييان اسلام اجرا شده بود، محاكمه كرد.

با رحلت آيت الله بروجردى در سال 1340 قدرت توانمند و قوى نيروى مذهبى كه مانع اجراى بسيارى از سياست هاى ضد دينى رژيم بود، فرو مى ريزد و استبداد پس از آن براى اجراى سياست هايى كه وجود ايشان مانع آن شمرده مى شد، هجوم نوينى را آغاز كرد. مقاومت مرجعيت شيعه در برابر سياست هاى شاه كه با حضور امام خمينى (ره) در سطح رهبرى سياسى نيروى مذهبى همراه بود، در نهايت به بسيج مردمى و حركت خونين پانزده خرداد و شهادت هزار نفر منجر شد.

# فصل پنجم : سنت و تجددطلبى دينى

## 1. نيروهاى اجتماعى ايران از 1342 تا 1357

### 1-1- امام خمينى (ره)، مرجعيت و رهبرى مذهبى

نقطه ى عطفى كه در سال 1342 در روند نيروهاى اجتماعى ايران پديد آمد، ناشى از رفتار نيروى مذهبى و ابتكار عمل موجود در نهضت پانزده خرداد بود.

حضور امام خمينى در حيات سياسى ايران با خصوصيات و ويژگى هاى زير همراه بود:

1. قرار گرفتن مرجعيت شيعه در سطح رهبرى سياسى نيروى مذهبى

امام به عنوان يك مرجع دينى در رأس رهبرى يك حركت فعال سياسى قرار گرفت و ديگر مراجع را نيز همراه خود به ميدان آورد و اين مسئله اى بود كه از صدر مشروطيت تا اين مقطع عملى نشده بود.

مرجعيت شيعه بعد از مشاهده ى نتايج حركت فعال خود در مشروطه به دلايلى كه پيش از اين گذشت يك حركت فعال سياسى را در دستور كار خود قرار نداد و به موضع گيرى هاى مقطعى بسنده كرد؛ ولى در حركت سال 42 مرجعيت شيعه ديگر بار در يك حركت گسترده شركت كرد و رهبرى آن را نيز مستقيما عهده دار شد.

2. فراگيرى و پوشش دادن به حركت هاى سياسى موجود

طبيعى است كه حضور مرجعيت شيعه مانع چند قطبى شدن نيروى سياسى مذهبى شده و موجب بسيج مردمى اين نيرو به گونه اى فراگير و همه جانبه مى شود. بسيج مردمى و فراگيرى حركت، حركت هاى سياسى ديگر را نيز تحت الشعاع قرار مى دهد و جاذبه ى سياسى هر حركتى را كه هم آهنگ با آن نباشد، كم رنگ و ضعيف مى كند.

اگر قبل از سال هاى 42 حركت هاى سياسى اى كه معارض با استبداد بود، در قالب هاى مختلف روشنفكرى و يا دينى سازمان مى يافت و نيروى مذهبى در عرض نيروى روشنفكرى قرار مى گرفت، اينك با حضور امام در صحنه ى سياست، نيروى مذهبى با احاطه و گستردگى خود ديگر نيروها را پوشش مى دهد و نيروهاى ديگر نيز ناگزير با پوشش گرفتن از اين حركت دوام و بقا مى يابند. اين ويژگى نيز از خصوصياتى است كه پس از انقلاب مشروطه نيروى مذهبى فاقد آن بود.

3. رويارويى با اصل نظام شاهنشاهى

رويارويى با اصل نظام خصوصيتى است كه هيچ يك از حركت هاى سياسى قبل واجد آن نيست. البته عدم رويارويى با اصل نظام به معناى مقبول يا مشروع دانستن نظام شاهنشاهى نيست، بلكه به اين معناست كه نيروهاى سياسى موجود، اعم از مذهبى يا غير مذهبى اين هدف را در دسترس ‍ نمى ديدند و در آن مقطع از حركت خود، آن را به عنوان شعار مطرح نمى كردند؛ براى مثال، حزب توده به عنوان يك حزب ماركسيست، سياستى جز تحقق يك نظام سوسياليستى، يا كمونيستى تعقيب نمى كرد؛ ولى اين حزب در تاريخ مبارزات خود هرگز نظام را به عنوان شعار سياسى خود انتخاب نكرد؛ بلكه در طول آن سال ها مدعى مبارزه در چهارچوب قانون اساسى مشروطه بود. نيروى مذهبى نيز، هر حاكميتى را كه در زمان غيبت از نظارت فقيه جامع الشرايط برخوردار نباشد غير مشروع و ظالمانه مى داند؛ بنابراين مشروطه را نيز حاكميتى شرعى نمى دانست و دليلى كه ميرزاى نائينى در دفاع از مشروطه اقامه مى كند، بر اين اصل متكى است كه دفع افسد به فاسد لازم است؛ يعنى اگر حاكميت استبدادى شاه، فسادى عظيم است و اين حاكميت را ما نمى توانيم به طور كامل نابود كنيم، وظيفه داريم تا آن جا كه ممكن است در جهت كنترل و محدوديت شرعى آن اقدام كنيم.

حركت امام در سال 42، موجب شد تا رويارويى با اصل نظام به عنوان يك شعار جديد براى نيروى مذهبى و ديگر نيروهاى سياسى كه در جامعه وجود داشتند، مطرح شود. علاوه بر درايت و نبوغ سياسى امام، موضع گيرى تند استبداد نسبت به مذهب بعد از رحلت آيت الله بروجردى زمينه ى مقبوليت اين شعار را فراهم ساخت.

امام در خطابه هاى اوليه ى خود درصدد پيش گيرى برخى از حركت هاى ضد دينى رژيم و كنترل آن بود، ولى بعد از آن كه دربار حملات همه جانبه ى خود را آغاز كرد و با كشتار پانزدهم خرداد و سخنرانى شاه پس از آن و تصويب كاپيتولاسيون، نشان داد كه حريم استقلال و هويت دينى جامعه را نگه نمى دارد، نيروى مذهبى متوجه شد كه درگيرى او با شاه نزاعى نيست كه در حدى خاص متوقف شود، بلكه جنگى است كه تنها با بود و نبود يكى از آن دو پايان خواهد يافت.

4. ضد امپرياليسم و ضد صهيونيسم بودن مبارزه

مبارزه با امپرياليسم، شعارى بود كه با آموزش هاى حزب توده در بخش هاى مختلف روشنفكران جاذبه ى خود را پيدا كرده بود؛ اما امپرياليسم در معناى وسيع آن كه شامل آمريكا، شوروى و انگلستان مى شد، تنها در شمار اهداف مبارزه اى كه امام رهبرى آن را به عهده داشت، قرار مى گرفت.

مبارزه با صهيونيسم نيز تنها از خصوصيات حركت مذهبى در اين مقطع است؛ زيرا اگر چه توجه به مسئله ى اسرائيل از پيش در دستور كار آيت الله كاشانى و فداييان اسلام بود، ولى اين مسئله براى روشنفكران جامعه ى ايران هنوز به صورت يك مشكل سياسى جلوه نمى كرد.

آل احمد كه از شاخص هاى روشنفكرى در اين سال ها است، بعد از كناره گيرى از حزب توده درباره ى وضعيت فكرى خود بر اين نكته تصريح مى كند كه بعد از چشم پوشى از كلخوزهاى روسى، با نوشتن كتاب ولايت اسرائيل مبلغ نظام زراعى و سوسياليسم اسرائيلى شده است.

در سال هاى نخستين دهه ى چهل و قبل از آن، موضع گيرى نيروى مذهبى نسبت به اسرائيل منحصر به فرد است و توجه روشنفكران به اسرائيل در آثار دهه ى پنجاه و تحت تأثیر جريان هاى چپ فلسطينى ظاهر مى شود.

5. مانع شدن از اجراى سياست دموكراسى كنترل شده

قدرت و وسعت حركت نيروى مذهبى با جهت گيرى صريح و تند، رژيم را ناگزير ساخت تا براى دفاع از هستى خود با خشونتى كم نظير چهره ى واقعى خود را نشان دهد. كشتار عظيمى كه رژيم در پانزده خرداد انجام داد، زمينه ى هر گونه بازى سياسى را از بين برد.

6. نشان دادن قدرت مذهب

بسيج عظيم مردمى كه با مقاومت و ايثارى كم نظير انجام شد، قدرت سياسى نيروى مذهبى را در جامعه اى كه به مدت يك دهه تمام حركت هاى سياسى مخالف را خفه كرده بود، آشكار ساخت.

خصوصياتى كه بيان شد، با تأثیر در ديگر نيروهاى اجتماعى، تحولات بعدى را در مذهب و انديشه هاى مذهبى به وجود آورد.

### 1-2- استبداد و اقتدار دلارهاى نفتى

از اثرات عمده ى حركت نيروى مذهبى بر ضد استبداد، آشكار ساختن چهره ى خشونت بار آن براى همگان بود. استبداد در مقابله با حركت مذهبى با توسل و استمداد از زور تداوم يافت و به طور فزاينده اى گسترش ‍ پيدا كرد. اوج قدرت پليسى استبداد مربوط به سال هاى 1350 1356 مى باشد؛ زيرا در اين مدت با امكانات اقتصادى جديدى كه افزايش قيمت نفت ايجاد كرده بود، دربار از توان مالى اقتصادى جديدى كه افزايش قيمت نفت ايجاد كرده بود، دربار از توان مالى فراوان برخوردار شد. از سال 1341 تا سال 1350 درآمد نفت كشور پيوسته رو به افزايش بود و از 342 ميليون دلار به 1851 ميليون دلار 4. 5 برابر رسيد. در حالى كه نفت خام صادراتى از 8. 53 ميليون تن به 2. 198ميليون تن 7. 3برابر افزايش يافت اگر در سال 1341 هر تن نفت خام صادراتى 4. 6 دلار عايد مى كرد اين رقم در سال 1350 به 3. 9دلار رسيد. از سال 1351 تا سال 1354 درآمد نفت به ويژه در سال 1353 مرتبا افزايش پيدا مى كرد و از سال 5. 2 ميليارد دلار در سال 1351 به 6. 18 ميليارد دلار در سال 1354 رسيد، رشد در آمد نفت در سال هاى بعد نيز تا سال 1357 ادامه يافت. (186)

دلارهاى نفتى كه گاه تا نزديك به 90درصد بودجه دولت را تأمین مى كرد به بازار مصرف و بخش عظيم آن در دهه ى پنجاه خرج هزينه هاى نظامى دولت شد، و بدين ترتيب چرخش دوباره دلار به سوى بازارهاى اسلحه به اقتصاد نظامى آمريكا پنتاگون - رونق بخشيد و علاوه بر اين قدرت نظامى جديدى كه از اين طريق شكل گرفت به ايفاى نقش ژاندارمى آمريكا در منطقه گماشته شد. حضور ارتش ايران در عمان براى سركوب جنبش ظفار نمونه اى عملى از اين نقش بود.

بخش ديگر درآمدهاى نفتى در تجارت به ترويج رفاه و ارزش هاى مصرفى شهرى و در رقابت با روستا بر سير صعودى مهاجرت از روستا به شهر شدت بخشيد.

دولت با امكانات اقتصادى فراوانى كه به دست آورد با توسعه بخشيدن به اقتدار پليسى مخالفت هاى داخلى را نيز در نيمه ى اول دهه ى پنجاه به شدت سركوب كرده و با خشونت به كنترل درآورد. مجموعه ى شرايط ياد شده، ايران را براى غرب منطقه اى امن ساخت كارتر رئيس جمهور وقت آمريكا با همسر خود روزالين اين منطقه را براى گذراندن ژانويه 1987 انتخاب كرد. او در طى گفتارى از ايران به عنوان جزيره ى ثبات ياد نمود.

### 1-3- روشنفكرى، اضطراب و تأثیر پذيرى

عمده ترين اثر حركت امام متوجه روشنفكران بود و حركت هاى روشنفكران از دو جهت سياسى و فكرى تحت تأثیر حركت مذهبى قرار گرفت.

حركت مذهبى سال 42، از جهت سياسى در چهارچوب سياست هاى مرسوم روشنفكران نمى گنجيد؛ زيرا گروه هاى سياسى موجود در طى سال هاى گذشته، علاوه بر آن كه حركت سياسى مذهب را به عنوان رقيب خود به حساب مى آوردند، در چهارچوب مبارزه ى قانونى، سياست صبر و انتظار را دنبال مى كردند و اينك، بعد از فضاى جديدى كه در سال 1340 ايجاد شده بود، اين انتظار را تمام شده تلقى مى كردند. خصلت دينى حركت سياسى امام و جهت گيرى تند آن دو عامل عمده ى بى توجهى آن ها نسبت به اين حركت بود. از اين رو رهبرى جبهه ى ملى على رغم فعاليت ها و پيام هاى مختلفى كه در اين مقطع صادر مى كرد، با سكوت كامل از كنار حوادث سياسى موجود گذر كرد؛ و به مناسبت هاى گوناگون اعتراض خود را به شيوه اى كه منجر به از دست رفتن فضاى باز سياسى شده بود، اعلان كرد. شدت و تندى حركت امام كه با برخوردارى از حركت بى نظير مردم، موج عظيمى را ايجاد كرده بود و خشونت دربار را نيز به دنبال داشت، ابتدا مورد انتقاد مشترك تمام گروه هاى روشنفكر قرار گرفت.

از طرف ديگر موقعيت جديدى كه استبداد براى مقابله با حركت گسترده ى مردمى پيدا كرده بود، على رغم موفقيتى كه در سركوب حركت داشت جاذبه ى شيوه هاى سياسى گذشته را از بين برد؛ بنابراين اصرار رهبران دهه ى گذشته براى ادامه ى خط مشى سياسى سابق به انزواى سياسى آن ها دامن مى زد.

نسل جوانى كه در دامن آموزش هاى چپ و راست روشنفكران تربيت شده بودند، تحت تأثیر جاذبه هاى جديدى كه حركت سياسى امام ايجاد كرده بود، ناگزير به سوى سياست هاى تندترى كه هم چنان مورد عناد رهبرى گذشته بود، گرويدند. اين جريان به ايجاد برخى از تشكل هاى سياسى چريكى كه بيش تر از حركت هاى چپ دهه هاى پنجاه و شصت ميلادى در كشورهاى آسياى جنوب شرقى و يا امريكاى جنوبى الهام مى گرفت، روى آوردند و در نهايت نسل گذشته آن ها در صورت بركنار ماندن از ارگان هاى مختلف نظام، با پافشارى بر سياست هاى پيشين در انزواى كامل به سر بردند.

اثرى كه حركت امام بر زمينه هاى فكرى روشنفكران گذاشت، از اهميت بيش ترى برخوردار است. حركت سال 42، با نشان دادن قدرت مذهب و شعارهايى كه به مراتب از شعارهايى كه در فضاى روشنفكرى جريان داشت قوى تر بود، روشنفكران را كه از صدر مشروطه چشم ديدار مذهب را نداشتند، ناگزير از توجه به مذهب كرد.

روشنفكران پس از گذراندن يك دهه استبداد كه تمامى نفس ها را حبس ‍ كرده بود و مشاهده ى ضعف توان مردمى خود، اينك حركت عظيمى را مشاهده مى كردند كه با گسيل بى سابقه ى مردم، دل و جان آن ها را به صحنه ى مبارزه مى كشاند.

بخشى از روشنفكران با حفظ مواضع پيشين خود، با ارتجاعى قلمداد كردن موجود با استبداد هم صدا شدند؛ ولى اين عمل نمى توانست مانع توجه و نگاهى باشد كه گريزى از آن نبود. نگاه روشنفكران به مذهب، موج اجتماعى جديدى را ايجاد كرد كه از آن به تجددگرايى دينى يا نوگرايى و روشنفكرى دينى ياد مى شود؛ در بخش بعد به تفصيل درباره ى آن بحث خواهد شد.

### خلاصه

حضور امام خمينى در حيات سياسى ايران نتايج زير را به همراه داشت :

الف : قرار گرفتن مرجعيت شيعه در سطح رهبرى سياسى نيروى مذهبى.

ب : فراگيرى و پوشش دادن حركت هاى سياسى موجود. ج : رويارويى با اصل نظام شاهنشاهى. د: ضد امپرياليسم و ضد صهيونيسم بودن مبارزه. ه : مانع شدن از اجراى سياست دموكراسى كنترل شده. و: نشان دادن قدرت مذهب.

اثر عمده ى حركت نيروى مذهبى بر ضد استبداد، آشكار ساختن چهره ى خشونت بار آن براى همگان بود و عمده ترين اثر حركت امام متوجه روشنفكران بود. نسل جوانى كه در دامن آموزش هاى چپ و راست روشنفكران تربيت شده بودند؛ تحت تأثیر جاذبه هاى جديدى كه حركت سياسى امام ايجاد كرده بود، ناگزير به سوى سياست هاى تندترى كه مورد عناد رهبرى گذشته ى آن ها بود، گرويدند.

اثرى كه حركت امام بر زمينه هاى فكرى روشنفكران گذاشت، از اهميت بيش ترى برخوردار است. حركت سال 42 با نشان دادن قدرت مذهب، روشنفكران را كه از صدر مشروطه چشم ديدن مذهب را نداشتند، ناگزير از توجه به مذهب كرد.

## 2. ويژگى هاى روشنفكرى دينى در ايران

### 2-1- روشنفكرى و تجددطلبى در دين

روشنفكران مادام كه از نگاه به مذهب گريزان هستند، از مذهب با عبارات و تعبيرات مجملى كه ناظر به ارتجاعى، يا بى معنا بودن مفاهيم و واژه هاى دينى و يادآور دوران توحش و روزگار پيش از تمدن است، ياد مى كنند؛ ولى پس از آن كه قدرت عظيم اجتماعى مذهب را مشاهده كردند و تحت تأثیر جاذبه هاى آن قرار گرفتند، به تحليل و بررسى آن مى پردازند و ره آورد اين تحليل و بررسى كه حاصل نگاه روشنفكرانه ى آن هاست، دين و مذهبى روشنفكرانه است؛ زيرا روشنفكر وقتى خوش بينانه به مذهب مى نگرد، به بازسازى و تهذيب مذهب به گونه اى موافق با معرفت و آگاهى خود مى پردازد و چون افق معرفت روشنفكر در چهارچوب حس گرايى و يا عقل گرايى غربى است، در نگاه به مذهب به انكار يا توجيه تمام رازها و رمزهايى مى پردازد كه تنها از طريق معرفتى برتر قابل دريافت و تحصيل است.

انكار حقايقى كه روح و باطن اديان سنتى را تشكيل مى دهند، لزوم تجديد بناى معرفت دينى را به عنوان يك رسالت و ضرورت اجتماعى بر عهده ى روشنفكر قرار مى دهد و حاصل اين رسالت جريان هاى دينى جديدى است كه امروزه از آن ها به عنوان تجددگرايى دينى ياد مى شود. مراد از نوگرايى و تجددگرايى دينى، بازسازى دينى در چهارچوب يك تفكر عقلى محض و يا علمى تجربى است؛ به عبارت ديگر مراد از آن بازنگرى مذهب بدون توجه و عنايت به ابعاد ملكوتى و غيبى آن است.

ضرورت بازسازى دين، هم زمان با پيدايش انديشه هاى منورالفكرانه توسط منورالفكرانى؛ نظير ملكم خان و يا حتى آخوندزاده احساس شد؛ ولى فقدان جاذبه هاى منورالفكرانه، در حركت ها و جريان هاى مذهبى صدر مشروطه و قوت ابعاد سنتى معرفت دينى مانع از انجام اين امر شد.

حركت هاى تجدد گرايانه اى كه پس از آن در ابعاد مختلف، به صورت هاى گوناگون انجام مى شد، بيش تر كارهاى فردى و يا امور محدود اجتماعى بود و هرگز توان تغذيه و تأمین يك جريان عظيم را نداشت؛ اما سال هاى بعد از 42، شاهد اوج و گسترش نوگرايى دينى به صورت يك جريان بى سابقه ى اجتماعى است. بدون شك بسط و اوج تجددگرايى و نوگرايى دينى در اين سال ها، ناشى از جاذبه هاى جديد حركت سياسى 42، براى گروه هاى روشنفكر بود.

### 2-2- روشنفكرى دينى در ايران و ديگر كشورها

تحليل دقيق گرايش هاى تجدد گرايانه ى دينى در ايران و خصوصيات مربوط به آن، در گرو مقايسه ى آن با حركت هاى نوگرايانه ى ديگرى است كه در ديگر كشورهاى اسلامى جريان داشته است؛ زيرا تجدد گرايى دينى، پديده اى است كه بعد از آشنايى با تمدن و فرهنگ غرب زمينه ى پيدايش ‍ آن در كشورهاى سنتى ايجاد شد و به تناسب برخوردى كه جامعه ى سنتى با آن دارد، فرصت بروز و ظهور مى يابد.

مقايسه ى نوگرايى و تجددگرايى دينى در ايران با ديگر كشورهاى اسلامى، مى تواند زمينه هاى مختلف فرهنگى و نقش مثبت يا منفى آن ها را در پيدايش و توسعه ى نوگرايى و تجددگرايى دينى مشخص سازد. جريان هاى نوگرايانه ى دينى كه در كشورهاى اسلامى بعد از آشنايى با غرب شكل گرفته است، برخى مربوط به غرب جامعه ى اسلامى و برخى مربوط به شرق آن است. حركت هايى كه در نواحى غربى جامعه ى اسلامى به وقوع پيوسته، بيش تر در مصر است و اشخاصى، نظير محمد عبده، كواكبى، رشيد رضا از پيش تازان اين جريان در مصر و سوريه هستند و تحولاتى كه در نواحى شرق آن حاصل شده است، بيش تر در هندوستان متمركز است و اشخاصى نظير سرسيد احمدخان و اقبال لاهورى از پرچمداران آن در هندوستان مى باشند.

تفاوت هايى كه از مقايسه ى اين جريان ها با حركت هاى مشابه ايرانى آن ها به چشم مى خورد، عبارتند از:

الف) تأخیر صد ساله؛

ب) تقليدى بودن؛

ج) رهبرى روشنفكرانه؛

الف) تأخیر صد ساله : اين تفاوت همان تأخیر زمانى است. زمينه ى پيدايش ‍ اين جريان بعد از برخورد اوليه با غرب؛ يعنى بعد از بسط منورالفكرى در ايران پيدا مى شود؛ ولى گام هايى كه در اين جهت برداشته مى شود، تا سال 42 بيش تر گام هاى فردى است و هيچ يك از آن ها قدرت يك جريان اجتماعى را ندارد. ولى بعد از اين زمان، نوگرايى دينى به صورت يك جريان قوى اجتماعى در مى آيد و اين در حالى است كه جريان هاى مشابه آن در ديگر كشورها در صد سال پيش از آن به صورت حركت هاى گسترده ى اجتماعى شكل گرفته اند.

ب) تقليدى بودن : تأخیر صد ساله، تقليدى بودن را نيز به دنبال مى آورد؛ زيرا وقتى كه بعد از گذشت صد سال از حركت هاى اجتماعى ديگران، نياز به اين حركت در جامعه ى ايران احساس مى شود، هر گام جديدى كه برداشته مى شود، در راه و در جاى پاى ديگرانى قرار مى گيرد كه پيش از اين، آن را طى كرده اند و چون حركت جديد در راه طى شده آغاز مى شود، با رجوع به آثار ديگران ضمن تأثیر پذيرى مستقيم از آن ها شتاب و سرعت بى سابقه اى پيدا مى كند. جريان هاى نوگرايانه ى ايران، به بخش هاى مختلفى تقسيم مى شود.

ج) سومين خصلت حركت هاى نوگرايانه ى دينى در ايران، رهبرى روشنفكرانه ى آن هاست؛ به اين معنا كه رهبرى اين حركت ها به طور غالب در ايران از ناحيه ى روشنفكرانى است كه تحت تأثیر جنبش هاى دينى، ناگزير از توجه به مذهب شده اند؛ به همين جهت اين رهبران به همان مقدار كه به انديشه هاى روشنفكرانه آشنا مى باشند، از مبانى تفكر دينى بى بهره هستند و حال آن كه رهبران جريان هاى نوگرايانه ى دينى در ديگر كشورهاى اسلامى بيش تر در مراكز علوم دينى و باآموزش هاى مذهبى تربيت شده اند و غالبا در رديف رهبران دينى آن جوامع بوده اند.

### 2-3- علل امتياز

اختلافات سه گانه ى فوق را مى توان به عوامل زير استناد داد:

الف) تفكر فلسفى عرفانى تشيع.

ب) تفكر كلامى اشعرى اهل سنت.

ج) فقه سياسى اهل سنت.

د) فقه سياسى اهل تشيع.

الف) تفكر فلسفى عرفانى تشيع

تفكر فلسفى - عرفانى كه در حوزه هاى دينى آموزش داده مى شود، پاسدار يقين نسبت به سنت هاى دينى و جايگاه شهود نسبت به باطن شريعت است؛ بنابراين علاوه بر برخوردارى از زندگى و حيات دينى، قدرت مقاومت و دفاع در برابر جريان هاى الحادى اى را دارد كه به انكار ابعاد ملكوتى عالم پرداخته و يا آنكه به توجيه زمينى آسمان مبادرت كرده اند.

كسانى كه در متن اين آموزش ها از زندگى دينى برخوردار مى شوند، پس از آن كه هجوم جاذبه هاى غربى را در تسخير ذهن و انديشه ى رجال و مردان كارآمد سياست مشاهده مى كنند و بعد از آن كه در اثر حاكميت و گسترش ‍ گرايش هاى منورالفكرى، چشم و گوشى براى شنيدن سروش غيب و نظاره بر ملكوت نمى بينند و در نتيجه حتى حوزه هاى تعليم خود را خالى از متعلم مى بينند، به جاى آن كه خود تسليم جريان حاكم شوند و به توجيه آن بپردازند، با فراست و آگاهى از سرالقدر به ابعاد فتنه اى كه گسترده مى شود، پى مى برند و در نهايت با حريم گرفتن از آنچه كه در پيش است به حفاظت از مرزهاى ايمان خود مبادرت مى ورزند؛ بدين گونه است كه آموزش هاى دينى، از جمله فلسفه و عرفان شيعى در محدوده اى خاص و به دور از جريان عمومى آموزش در جامعه و بدون آن كه گفت و شنودى با آن داشته باشد، به حيات خود ادامه مى دهد.

دورى از جريان عمومى آموزش و نبودن گفت و شنود علمى همان گونه كه پيش از اين اشاره شد در واقع به دليل مرگ آموزش در ميان منورالفكرانى است كه به چيزى جز تقليد از مظاهر غرب نمى انديشند؛ بنابراين تا زمانى كه اين سطح از تقليد كه بيش از همه متاءثر از سياست غرب بوده و با سياست زدگى همراه است، وجود دارد اين انزواطلبى و جدايى نيز هم چنان هست؛ به عبارت ديگر زمانى كه روشنفكران زهر سياست غرب را چشيدند و تازه فرصت نظر به انديشه و فكر غربى را پيدا كردند و ياد گرفتند تا فكر كردن را نيز از آن ها تقليد كنند و در نتيجه اولين ترجمه هاى خود را از فلسفه ى غرب به ارمغان آوردند، سكوت سردى كه با تكفير از يك سو و تحقير جاهلانه از ديگر سو همراه است، در هم شكسته مى شود و اولين آثار دينى به شرحى كه از اين پس مى آيد نه در جهت توجيه منورالفكرانه ى دين، بلكه در جهت نقد و رويارويى با فلسفه هاى ترجمه شده شكل مى گيرد.

تفكر فلسفى و عرفانى تشيع به دليل غنايى كه در خود دارد و نيز به دليل مقاومتى كه در برابر فلسفه هاى غربى از خود نشان مى دهد، مانع از تسليم شدن انديشوران مذهبى در برابر جريان هاى فكرى غرب مى شود و در نتيجه زمينه ى هر گونه نوگرايى دينى را كه به معناى توجيه دين از سوى متفكر غربى است، از بين مى برد؛ به همين دليل كسانى كه حركت هاى نوگرايانه ى دينى را در جامعه ى شيعى شكل داده، رهبرى مى كنند، هرگز از استادان و معتقدان به مبانى فلسفى و عرفانى شيعه نمى باشند، بلكه از كسانى هستند كه با اين مبانى ناآشنا بوده و بيش تر در متن آموزش هاى غربى پرورش يافته و مجذوب آن شده اند.

ب) تفكر كلامى اشعرى

اهل سنت به دليل آن كه از روش جدلى استفاده مى كنند، فاقد يك پايگاه برهانى مى باشند؛ بنابراين قدرت مقاومت در برابر انديشه هاى غربى را به صورتى برهانى ندارند؛ به همين دليل رهبران دينى كه با آموزش هاى كلامى آشنا هستند، در هنگام مشاهده ى ايمان هاى متزلزلى كه در برابر هجوم غرب قدرت مقاومت خود را از دست داده اند دو راه بيش تر نمى يابند: يكى تكفير كسانى است كه تحت تأثیر جاذبه هاى غربى به سنت هاى دينى پشت كرده اند و راه دوم تغيير ساختار جدلى كلام گذشته و ايجاد مبانى استدلال نوين مى باشد. اين گرايش دوم به دليل آن كه از مبانى فلسفى كافى برخوردار نيست، در هنگام تغيير انديشه هاى كلامى، با تأثیر از آموزش هاى غربى مى كوشد تا با توجيه به اصطلاح علمى احكام، از حريم دين حفاظت كند. اين گونه دفاع كه با عنوان بازسازى دينى شكل مى گيرد، به دليل اين كه نوعى دين و مذهب روشنفكرانه ارائه مى دهد، مورد انكار و عناد منورالفكران و روشنفكران نيست و حتى در بسيارى از موارد با استقبال آن ها نيز همراه مى شود.

بنابراين تفكر كلامى اشعرى گرچه خود يك تفكر نوگرايانه ى دينى نيست؛ ولى به دليل ناتوانى و ضعف در برابر فرهنگ غربى به طور غير مستقيم زمينه ساز بسط و ترويج نوگرايى دينى حتى توسط رهبران دينى مى شود و هم چنين ناتوانى اين تفكر براى مقاومت يكى از دلايلى است كه بسط گرايش هاى نوگرايانه را در ميان اهل سنت سرعت مى بخشد و تقدم زمانى آن را موجب مى شود.

ج) فقه سياسى اهل سنت

اين فقه از عواملى است كه به طور غير مستقيم در خدمت حركت هاى نوگرايى دينى قرار مى گيرد و در سرعت بخشيدن به آن مؤ ثر است؛ زيرا به متقضاى آن واليان و حاكمان جامعه ى اسلامى به عنوان اولوالامر معرفى مى شوند و تبعيت از آن ها نيز جزئى از وظيفه ى شرعى خوانده مى شود؛ از سويى هجوم استعمار و استبدادهاى استعمارى كه به عنوان نفوذ بيگانه در جهت حذف و نابودى قدرت دينى اقدام مى كنند، از جمله مصيبت هايى است كه ذهن هر انسان انديشمند و مصلحى را به خود مشغول مى كند و در نتيجه مبارزه، درگيرى و يا اصلاح سياسى به عنوان يكى از مبرم ترين وظايف اجتماعى خودنمايى مى كند.

بديهى است كه مصلحان اجتماعى و رهبران دينى اى كه به قصد حمايت از مرزهاى اعتقادى و سياسى خود به ناگزير در اين صحنه وارد مى شوند، براى توجيه عمل خود قبل از هر چيز نيازمند به تغيير فقه سياسى خود مى باشند؛ به عبارت ديگر اصلاح اجتماعى و دفاع سياسى در برابر غرب در ميان اهل سنت، تغيير در انديشه ى سياسى دينى را الزاما به دنبال خواهد داشت و اين تغيير غالبا در چهارچوب تفكر سياسى غرب و با الهام از آن انجام مى شود و به صورت نوعى از حركت هاى نوگرايانه ظاهر مى گردد.

نشانه هاى تأثیر پذيرى فقه سياسى اهل سنت از فلسفه هاى سياسى غرب، در نحوه ى تحليل برخى از انديشمندان سده ى اخير از حوادث سياسى بعد از رحلت رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمديده مى شود. نزاع شيعه و سنى در مورد ماهيت و حقيقت خلافت و حاكميت بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم، در طول تاريخ چهره ى دينى خود را حفظ كرده است و هر يك از دو گروه مى كوشند تا دلايل خود را در باب اثبات يا نفى مشروعيت و دينى بودن خلافت بعد از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبيان كنند.

شيعه ادعاى خود را مبنى بر وصايت على بن ابيطالب عليه‌السلام، بانص و احاديثى كه متواتر مى دانست، اثبات مى كرد و گروه مقابل با انكار نص بودن و يا تواتر احاديث، به اجماع تمسك مى كردو اجماع را با استناد به حديث منقول از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمحجت شرعى مى شمرد. شيعه در پاسخ، يا در صحت آن حديث ترديد مى كرد، يا آن كه تحقق اجماع را با غيبت برخى از اصحاب رسول خدا انكار مى كرد و اهل سنت نيز براى تحقق اجماع، اجتماع گروهى از اهل حل و عقد را كافى مى دانستند و شيعه نيز در مقابل از نحوه ى انتصاب خليفه ى دوم يا شيوه ى انتخاب خليفه ى سوم به عنوان دو مورد نقض ياد مى كرد و اهل سنت در پاسخ درصدد توجيه شرعى حوادث و وقايع بعد از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلمبر مى آمدند و بحث هم چنان در تعقيب حاكميتى كه صورت دينى و در نتيجه به عنوان خلافت رسول خدا قداست الهى داشته باشد، ادامه پيدا مى كرد؛ اما در دو سده ى اخير به تدريج ديدگاه هاى جديدى براى تفسير و توجيه حوادث بعد از رحلت پيامبر در آثار انديشمندان اهل سنت به كار گرفته مى شود. در اين ديدگاه از ابزارهايى استفاده مى شود كه ريشه در فلسفه هاى سياسى غرب دارد؛ مانند اكثريت، دموكراسى و مانند آن، به اين بيان كه امامت مورد ادعاى شيعه از اين جهت محكوم است كه با اجراى دموكراسى سازگار نيست و ماجراى سقيفه به اين دليل شايسته است كه با راءى اكثريت مناسبت دارد.

فقه سياسى اهل سنت، در گذشته ى تاريخ در برابر حوادث و وقايع اجتماعى جامعه ى اسلامى نرمش هاى فراوانى داشته است؛ با اين همه در هيچ يك از اين موارد، صورت و قالب دينى خود را از دست نداده است؛ بلكه در اغلب دوره هاى اسلامى آنچه را كه پديد آمده توجيه دينى كرده است؛ ولى متابعت اين فقه در دو سده ى اخير نسبت به واقعيت هايى كه از ناحيه ى فرهنگ غرب وارد شده است، در برخى موارد اصول و بنيان هاى دينى آن را دگرگون كرده و هويتى روشنفكرانه به آن بخشيده است.

د)فقه سياسى تشيع

اين فقه بر خلاف فقه سياسى اهل تسنن، به دليل آن كه قدرت مبارزه ى سياسى با استبدادهاى استعمارى را دارد، زمينه اى براى حركت هاى نوگرايانه باقى نمى گذارد.

گواه گوياى تفاوت نقش فقه سياسى اهل سنت و شيعه در بازتاب عملكرد سيد جمال الدين اسد آبادى در ايران و مصر ديده مى شود. سيد جمال الدين كه متوجه نقش تخريبى سياست غرب در كشورهاى اسلامى شده بود، تمام تلاش خود را براى ايجاد يك حركت سياسى فعال در برابر تجاوزات سياسى استعمار به كار برده بود، در نامه هايى كه در مسئله ى جنبش تنباكو به رهبران دينى و از جمله به ميرزاى شيرازى مى نويسد، خواسته ى خود را در عمل به نقشى خلاصه مى كند كه فقه سياسى شيعه بر عهده ى رهبران دينى گذارده است و اين خواسته نتيجه اى جز عمل به فقه موجود را به دنبال نمى آورد ولى حضور سياسى او در مصر و ديگر كشورهاى اسلامى به ايجاد يك جريان نوگرايانه ى دينى كه انديشه هاى سياسى نوينى را تبليغ مى كردند، منجر شد.

به غير از عوامل چهارگانه ى فوق كه هر يك به گونه اى در سرعت و كندى حركت هاى نوگرايانه نقش مثبت يا منفى ايفا مى كنند، عوامل ديگرى؛ نظير حضور مستقيم استعمار در كشورهاى غير شيعى دخالت دارد. اين عوامل گرچه هر يك به نوبه ى خود بى نقش نبوده اند؛ اما نقش اصلى را همان عوامل چهارگانه ايفا مى كنند؛ زيرا حضور مستقيم لشكر بيگانه و تأثیر پذيرى از آن ها، متاءثر از انديشه ى سياسى كشور مورد هجوم و قدرت دفاع آن كشور از مبانى فكرى خود است.

به بيان ديگر اگر حساسيت رهبران دينى در برابر حاكميت استعمار نبود و اين حساسيت نيروى مذهبى را به گونه اى يك پارچه و همه جانبه و تا سطح مرجعيت شيعه به ميدان نمى آورد، هيچ دليلى براى ناكامى قراردادهايى؛ نظير قرارداد 1907، يا قرارداد 1919 كه به تقسيم ايران به دو منطقه نفوذ و يا حضور آشكار استعمار انگليس در سرتاسر ايران منجر مى شد وجود نداشت. بنابراين مى توان نتيجه گرفت كه عوامل چهارگانه ى فوق، به خوبى دليل بسط انديشه هاى نوگرايانه ى دينى در كشورهايى، نظير مصر و هندوستان را هم زمان با پيدايش منورالفكرى و توسعه ى آن در اين كشورها بيان مى كند؛ هم چنين دليل وجود علماى دينى اهل سنت را در رهبرى اين حركت ها و نيز علت عدم استقبال علماى دينى از حركت هاى نوگرايانه را در جامعه ى شيعى و در نتيجه علت تأخیر اين حركت ها را در جامعه ى شيعى بيان مى كند و راز رهبرى روشنفكرانه ى حركت هاى نوگرايانه و تجددگرايانه ى دينى در ميان شيعيان و هم چنين سر تقليدى بودن آن را كه به تأخیر زمانى باز مى گردد، آشكار مى سازد و اما دليل اين كه، اين تأخیر سرانجام پس از حدود صد سال، با عملكرد و دخالت روشنفكران به پايان رسيد و بيش از آن ادامه نيافت همان گونه كه گذشت به نقشى كه حركت سياسى امام در قيام 15 خرداد ايفا كرد، باز مى گردد؛ زيرا اين حركت، مذهب و قدرت اجتماعى آن را كه در سده ى گذشته به دليل اعراض رهبران دينى از توجيه علمى دين و هم چنين درگيرى هاى صدر مشروطيت مورد عناد و بى توجهى روشنفكران بود، در معرض ديد قرار داد و با تحرك وسيع و گسترده ى مردمى، قدرت ابتكار را از دست رقيبان سياسى خود خارج و در نتيجه آن ها را ناگزير به همراهى با خود كرد. اين همراهى به عنوان يك جريان اجتماعى، حركت نوگرايانه ى دينى را كه پيش از آن در ابعاد محدود و نسبتا فردى وجود داشت، به صورت يك مسئله ى عظيم اجتماعى در آورد؛ مسئله اى كه حل آن قبل از همه متوجه نيروى مذهبى بود كه زمينه ى آن را ايجاد كرده بود.

چگونگى رشد نوگرايى در اين سال ها و شكل هاى مختلفى كه اين جريان در مسير رشد خود به تقليد از جريان هاى خارجى پيدا مى كند و هم چنين چگونگى برخورد نيروى سنتى، از جمله مسائلى است كه پس از گذر بر تاريخچه ى حركت هاى نوگرايانه در ايران و پيشينه راكد آن، به تفضيل بيان مى شود.

### خلاصه

حاصل نگاه روشنفكران به دين، دين و مذهبى روشنفكرانه است. نوگرايى و تجددگرايى در دين، بازنگرى به مذهب بدون توجه و عنايت به ابعاد ملكوتى و غيبى آن و در چهارچوب يك تفكر عقلى محض و يا علمى تجربى است.

تجددگرايى دينى در ايران در مقايسه ى با تجددگرايى دينى در ديگر كشورهاى اسلامى داراى سه ويژگى است : الف : تأخیر صد ساله. ب : تقليدى بودن و ج : رهبرى روشنفكرانه. اين ويژگى ها مى تواند ناشى از چهار عامل باشد: الف : تفكر فلسفى عرفانى تشيع. ب : تفكر كلامى اشعرى اهل سنت. ج : فقه سياسى اهل سنت؛. د: فقه سياسى تشيع. تفكر فلسفى عرفانى تشيع به دليل غنا و مقاومتى كه در برابر فلسفه هاى غربى دارد، مانع از تسليم شدن انديشوران مذهبى در برابر جريان هاى فكرى غربى مى شود.

تفكر كلامى اشعرى گرچه يك تفكر نوگرايانه ى دينى نيست؛ ولى به دليل ناتوانى و ضعف به طور غير مستقيم زمينه ساز بسط و ترويج نوگرايى دينى مى گردد.

فقه سياسى اهل سنت بدون آن كه قالب دينى خود را از دست بدهد، در اغلب دوره هاى اسلامى آنچه را كه پديد آمده توجيه دينى كرده است؛ ولى متابعت اين فقه در دو سده ى اخير نسبت به واقعيت اجتماعى، در برخى موارد اصول و بنيادهاى دينى آن را منقلب كرده و هويتى روشنفكرانه به آن داده است.

فقه سياسى تشيع به دليل قدرت مبارزه ى سياسى با استبدادهاى استعمارى زمينه اى براى حركت هاى نوگرايانه باقى نمى گذارد.

## 3. تاريخچه حركت هاى نوگرايانه ى دينى در ايران

### 3-1- دوره ى ركود تجدد گرايى

نوگرايى دينى به عنوان يك نياز اجتماعى هم زمان با پيدايش منورالفكرى احساس مى شود و اولين شعارهاى مربوط به آن را برخى از منورالفكران كه تغيير و تحول مفاهيم و معانى دينى را بعد از پيدايش رنسانس در غرب مشاهده كرده اند، با عنوان پروتستانيسم اسلامى مطرح مى كنند. نيروى مذهبى نيز كه در آغاز آشنايى چندايى با مبانى انديشه ى سياسى غرب ندارد، از جهت همراهى با منورالفكرانى كه در ستيز با او هم داستان شده اند، گام هاى نخستين را براى توجيه دينى نظام مشروطه بر مى دارد. ولى دخالت همه جانبه ى رهبران دينى براى اجراى فقه سياسى و قضايى تشيع و اصرار منورالفكران براى حاكميت نظام سياسى متاءثر از غرب، ناسازگارى بين دو انديشه ى دينى و منورالفكرانه را به زودى آشكار مى كند و كار با نزاع خونين مشروطه پايان مى يابد.

نيروى مذهبى با احساس اين نكته كه منورالفكران به توجيه دينى شعارهاى خود راضى نيستند و توجه منورالفكرانه ى دين را خواهانند و هم چنين بعد از مشاهده ى دشمنى و بى توجهى اين گروه نسبت به مبانى دينى، به دليل شناخت و ايمان عميقى كه به سنت هاى دينى خود داشتند، با بى اعتمادى به جريان منورالفكرى كه اينك فضاى سياسى و اجتماعى طبقه ى حاكمه ى جامعه را شكل مى داد، به انزواى سياسى و فرهنگى تن دادند. منورالفكران نيز كه سرمست از پيروزى هاى خود بودند با همه ى امكانات در جهت حذف نيروى مذهبى و آموزش هاى دينى بر آمدند.

بى توجهى و عناد منورالفكران به مذهب در اين شرايط، زمينه ى هر گونه حركت نوگرايانه را كه به صورت يك جريان اجتماعى قدرت دوام داشته باشد، از بين برد و تنها حركت هاى تجددگرايانه اى كه بيش تر به صورت فردى باقى مانده؛ يا به عنوان پل در خدمت جريان هايى قرار مى گرفتند كه در ستيز آشكار با دين بوده اند، در سال هاى پايانى اين مقطع؛ يعنى در دهه ى آخر سلطه ى رضاخان، توسط شريعت سنگلجى و كسروى شكل مى گيرد. اين دو كه در اوج فشار رضاخان نسبت به مذهب از حمايت او برخوردار بودند، حتى براى بخشى از منورالفكران نقش محورى نداشتند؛ زيرا فضاى ضد دينى منورالفكران تندتر از آن بود كه به پوشش دينى راضى شوند؛ بنابراين كسروى كه داعيه ى پاك دينى دارد، به انكار تشيع و حتى انكار برخى از مسلمات دينى مبادرت مى ورزد. آثار او و كسانى كه در رديف او قرار مى گيرند، بيش از آن كه سخنى در جهت بازسازى دينى داشته باشد، به انتقاد از مذهب سنتى جامعه مى پردازند و تمام هم خود را صرف متهم كردن مذهب به عنوان عامل اصلى بازماندن از قافله ى تمدن غرب مى سازد. برجسته ترين كار فكرى نيروى مذهبى در برابر تلاش هايى از اين قبيل، كتاب كشف الاسرار امام خمينى (ره) است.

ترويج انديشه هاى غربى از سال 1320 به بعد، با فعاليت حزب توده به صورت ترجمه هايى چند اوج گرفت و به صورت دو جريان چپ و راست جوانان جامعه را به سوى خود جذب مى كرد. نيروى مذهبى كه بعد از مشروطه هيچ مجالى براى گفت و گو با رقيب نمى يافت، با مشاهده جبهه جديدى كه با ورود انديشه هاى غربى بخش وسيعى از جوانان جامعه را آسيب پذير ساخته بود، فرصت تازه اى براى بهره گيرى از سنگرهاى اعتقادى خود يافت، به ويژه كه در اين سال ها استبداد بيست ساله اى كه از وسيله اى جز زور براى اجراى سياست هاى ديكته شده ى خود استفاده نمى كرد، در هم شكسته شده بود و مانعى از اين گونه زمينه ى گفت و گو با رقيب را تهديد نمى كرد.

استبداد استعمارى كه از لوازم استقبال منورالفكران از استعمار است، از موانع اصلى تفكر در مقطع حاكميت خود است. در هم شكستن استبداد زمينه اى شد تا نيروى مذهبى همراه با مقابله با انديشه هاى نوينى كه براى اولين بار از غرب به صورت مكتوب در سطح عموم قرار مى گرفت، به دفاع از اتهاماتى بپردازد كه در طول سال هاى استبداد به گونه اى يك سويه به مذهب به عنوان عقب ماندگى از تمدن غرب نسبت داده مى شد. بدينسان سال هاى بعد از 1320، در كنار مسائل دشوار سياسى، سال هاى سخت و ناهموارى براى حركت فكرى تشيع مى باشد.

حفظ و گسترش آموزش هاى فقهى و اصولى كه از مشروطه به بعد در محدوده ى آموزش هاى دينى در انزوا به سر برده بود و دفاع از اتهام ها و مقابله با هجوم هاى فكرى كه در سال هاى مذكور مهجور و غريب مانده بود، از وظايف عمده ى نيروى مذهبى به شمار مى رود. در اين ميان، بخش اول؛ يعنى بسط و توسعه ى آموزش هاى فقهى به دليل استمرار و تداومى كه در گفت و گوهاى داخلى نيروى مذهبى يافته بود، آسان تر مى نمود؛ زيرا در طى نيمه ى سده ى گذشته فقيهان توانمندى در متن آموزش هاى فقهى، بيش تر در تبعيدگاه نجف و كم تر در انزواى قم، تربيت يافته بودند و اما در بخش دوم كه صحنه ى برخورد و رويارويى با هجوم هاى فكرى بيگانگان است، نيروى مذهبى راهى دشوار و ناهموار در پيش داشت. دشوارى راه از يك سو به سكوت سى يا چهل ساله اى باز مى گردد كه بعد از پيدايش ‍ منورالفكرى و بى اعتنايى آنان نسبت به هر گونه تفكر و انديشه اى كه رنگ غير غربى دارد، به وجود آمده است و از ديگر سو به انديشه هاى جديدى باز مى گردد كه بعد از نيم سده كه از پيدايش منورالفكرى و بيست سال كه از استبداد استعمارى مى گذرد، براى اولين بار ترجمه و براى عموم منتشر شده است و به صورت آموزش هاى منظم دانشگاهى و پيش دانشگاهى در جهت بازسازى ذهنيت بخش جوان جامعه به خدمت گرفته مى شود.

حالت روانى اى كه در درون نيروى مذهبى در سال هاى انزوا و تبعيد نسبت به رفتار و گفتار منورالفكران به وجود آمده است، بر اين دشوارى مى افزايد؛ زيرا در تمام اين سال ها كه جريان منورالفكران با جاذبه هاى مادى و سياسى خود و بدون آن كه نقش فكرى نيروى مذهبى را جذب كرده و به خدمت مى گرفتند. حربه ى تكفير و دورى از دشمنى كه حرفى براى گفتن و وسيله اى جز زور نداشت، كارآمدترين عامل براى حفظ و بقاى نيروى داخلى بود؛ اما بعد از شهريور بيست حضور در جبهه ى جديد مقتضى نزديكى و آشنايى عناصر زبده و كارآمد اين نيرو، با گفته ها و انديشه هاى رقيب بود و اين نزديكى و آشنايى امرى است كه با وسيله ى پيشين كه مقتضى دورى و گريز از دشمن بود، ناسازگار است و به همين دليل از سوى كسانى كه بخش اعظم عمر خود را در فضاى پيشين گذرانده و از ژرف انديشى و بينش لازم برخوردار نيستند، مورد تعرض و هجوم قرار مى گيرد.

مجموعه عوامل فوق موجب مى شود تا حضور در ميدان جديد و استفاده از سلاح نوين تنها در توان مردان آزموده و ژرفى باشد كه ضمن آشنايى با مسائل كلامى فلسفى و عرفانى تشيع كه لازمه ى مقابله و رويارويى با دشمنى است كه سنگرهاى اعتقادى ديانت را مورد هجوم قرار داده است، از وجهه و توان حوزوى قوى نيز برخوردار باشند تا بدين وسيله مورد اعتماد نيروهاى مذهبى اى باشند كه نسبت به گذر از چهارچوب رسمى مبارزه كه بيش تر شكل يك مبارزه منفى را دارد چندان خوش بين نيستند. راهى كه توسط اين گروه تعقيب مى شود، در مرحله ى اول توجه دوباره به آموزش هاى اعتقادى و فلسفى شيعى براى تربيت نسلى است كه توان رويارويى با تفكرات فلسفى غرب را داشته باشند؛ بنابراين، اين گونه آموزش ها كه با از دست دادن كاربرد اجتماعى خود، از صورت يك جريان عمومى به صورت جريانى ضعيف در بخشى از آموزش هاى مذهبى به حيات خود ادامه مى دهد، ديگر بار مورد استقبال قرار گرفت. بدين سان در حوزه، به ويژه در بخش داخلى آن كه در قم مستقر است و حوادث روزانه ى جامعه ى شيعى و پى آمدهاى آن را از نزديك احساس مى كند، در كنار فعاليت هايى كه در متن تعاليم حوزوى در جهت بسط و توسعه ى آموزش هاى فقهى و اصولى جريان دارد، حركت هاى دفاعى نوينى از نوع مذكور شكل مى گيرد.

### 3-2- علامه طباطبايى و احياى علوم عقلى

اولين كسى كه در حوزه ى علميه ى قم با احساس نياز فوق، در اين مسير ناهموار پاى مى گذارد، امام خمينى (ره) است كه على رغم ادبار اجتماعى و بى اعتنايى اى كه در طول چند دهه نسبت به علوم كلامى فلسفى و عرفانى وجود داشته است، عهده دار تدريس اين علوم مى گردد. بعد از ايشان، علامه طباطبايى كه دوره هاى عالى فقه و اصول و هم چنين آموزش هاى علمى و عملى فلسفه و عرفان را از وارثان علوم الهى در نجف آموخته بود و در سال هاى پايانى استبداد رضاخانى تا زمان حاكميت فرقه ى دموكرات، يك دهه از عمر را در زادگاه خود در حال تألیف برخى رسائل در انزوا به سر برده بود، پس از هجرت به قم به حركتى كه امام آغاز كرده بود، تداوم مى بخشد.

علامه درباره ى نيازى كه در هنگام حضور به قم احساس مى كند، مى گويد: وقتى به قم آمدم مطالعه اى در وضع تحصيلى حوزه كردم و يك فكرى درباره نياز جامعه ى اسلامى؛ بين آن نياز و آنچه موجود بود چنان تناسبى نديدم. جامعه ى ما احتياج داشت كه به عنوان جامعه ى اسلامى قرآن را درست بشناسند و از گنجينه ى علوم اين كتاب عظيم الهى بهره بردارى كند؛ ولى در حوزه هاى علميه حتى يك درس رسمى تفسير قرآن وجود نداشت. جامعه ى ما براى اين كه بتواند عقايد خودش را در مقابل عقايد ديگران عرضه كند و از آن ها دفاع نمايد به قدرت استدلال عقلى احتياج داشت، مى بايست درس هايى در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجويان را بالا ببرد چنين درس هايى در حوزه تدريس ‍ نمى شد، روحانيت به عنوان قشرى از جامعه كه عهده دار رهبرى معنوى مردم است مى بايست آراسته به فضايل اخلاقى و آشنا به رموز معنوى باشد؛ چنين تعليم و تربيت معنوى و اخلاقى هم وجود نداشت، مگر در گوشه و كنارى و براى افرادى نادر. به زبان ديگر اسلام بر كتاب و سنت و عقل است. كتاب و سنت براى شناخت محتواى رسالت پيغمبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و بيانات جانشين معصوم عليه‌السلام اوست و قدرت تعقل براى اثبات مسائل اصولى دين و دفاع كردن در مقابل شبهاتى كه از سوى مكتب هاى بيگانه نسبت به مبانى اسلام وارد مى شود. اما در حوزه ها فقط فقه و اصول بود كه بخشى از محتواى سنت پيامبر و ائمه را مورد بررسى قرار مى داد.

نه از فلسفه و معقول خبرى بود و نه از تفسير قرآن و نه از ساير بخش هاى كتاب و سنت؛ بر خود لازم ديدم كه يك درس فلسفه و يك درس تفسير قرآن و يك درس اخلاق در حوزه شروع كنم. (187)

عبارات فوق به خوبى وضعيت متزلزل حوزه اى را نشان مى دهد كه با پايمردى و مقاومت عناصر مخلص و فداكار خود توانست، با گريز از شهر و تدريس روزانه در مناطق اطراف شهر سال هاى سياه استبداد رضاخانى را از سر بگذراند؛ هم چنين نيازهاى اجتماعى نوينى را نشان مى دهد كه پس از اين سال ها، نيروى مذهبى وظيفه ى تأمین آن ها را احساس مى كند.

علامه طباطبايى با اين احساس، در كنار جريان اصلى آموزش هاى حوزوى؛ يعنى فقه و اصول كه مبين زيست فردى و جمعى انسان ها از طريق كتاب و سنت است، با پوشش گرفتن از رهبرى قدرتمندى كه حوزه در اين زمان پيدا مى كند آيت الله بروجردى و نيز مصونيتى كه در نتيجه ى اين رهبرى از آسيب هاى سياسى دو دهه ى بعد حاصل مى شود، به تدريس حكمت مشاء و حكمت متعاليه صدرالمتاءلهين و تعليم علمى و عملى اخلاق و عرفان اسلامى و تبيين و تفسير آيات قرآنى مى پردازد و با توان بخشى علمى به شاگردان علوم عقلى، تعليم فلسفه ى مقايسه اى و در نتيجه نقد و بررسى افكار و آموزش هاى غربى را كه در اين هنگام از زمين و زمان توسط نشريه ها و ترجمه هاى مختلف تبليغ مى شود، عهده دار مى گردد. ره آورد اين درس ها كه به طور مستمر هفته اى دوبار در كنار دروس رسمى حوزه تشكيل مى گردد، كتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئاليسم است. تألیف اين اثر از ناحيه ى نيروى مذهبى، درست در زمانى كه اولين ترجمه هاى ناقص فلسفه ى غرب، نظير: سيرحكمت در اروپا از فروغى و ديگر دلباختگان به غرب، نشر مى يابد و هم زمان با پخش و بسط انديشه هاى چپ، آمادگى و توان بالقوه ى تشيع را براى مقابله و رويارويى با تفكر غرب نشان مى دهد. اين كتاب كه با حواشى و پاورقى هاى شاگرد برجسته و توانمند امام و علامه طباطبايى؛ يعنى علامه ى شهيد مرتضى مطهرى از سال هاى 32 به بعد در سطح وسيع نشر يافت، از چنان قدرت قوى برهانى و فلسفى برخوردار است كه هنوز بعد از چند دهه به عنوان الگو براى تمام كتاب هاى ديگرى كه از ناحيه ى نيروى مذهبى در مقابله با حركت هاى فكرى روشنفكرانه ى چپ و راست نوشته مى شود باقى مانده است.

از جمله كتاب هاى ديگرى كه پس از اصول فلسفه و با الهام گرفتن از آن رقم خورد، كتاب ارزشمند فلسفه ما اثر شهيد محمد باقر صدر است. اين كتاب كه در حوزه ى علميه ى نجف تألیف شد، على رغم ابتكارات و نوآورى هايى كه دارد، به دليل اين كه بيش تر توجه خود را متوجه ى جريان هاى چپ روشنفكرى؛ يعنى ماركيسيم كرده است، بعد از افول سياسى و فكرى ماركسيسم از صورت يك كتاب درسى كه در برخى از مراكز تدريس مى شد خارج شد. و اين در حالى است كه كتاب اصول فلسفه هم چنان به عنوان يك كتاب رسمى فلسفى در نقد جريان هاى حس گرايانه و عقل گرايانه ى غربى و ترسيم و تبيين اصول كلى فلسفه ى اسلامى نقش و كاربرد دارد.

گوياترين گواه بر عظمت علمى اين كتاب اين است كه هرگز هيچ يك از جريان هاى چپ و راست جامعه قدرت نقد اين كتاب را پيدا نكردند. اگر اين كتاب در صف مقدم رويارويى با فلسفه هاى غربى نبود، عدم نقد و بررسى آن از سوى نيروهاى چپ و راست دليل عظمت آن شمرده نمى شد؛ و لكن مطرح بودن آن در سال هاى بعد از نشر، عظمت اين كتاب و بلكه بى فكرى و زبونى كسانى را كه در هنگام رواج انديشه هاى غربى هنرى جز تقليد ندارد، نشان مى دهد؛ زيرا اگر اين گروه به گونه اى تقليدى افكار غريبان را منتشر نمى كردند؛ در رويارويى با اين كتاب، به ناگزير وارد گفت و گو مى شدند و با استدلال متقابل درصدد نقد آن بر مى آمدند؛ ولى اين گروه ها در واقع با سكوت خود در برابر اين كتاب نشان دادند كه على رغم تظاهر بعد از سال هاى بيست، هم چنان مانند گذشتگان خود به تقليد مشغولند؛ با اين تفاوت كه تقليد منورالفكران به مظاهر سياسى و اقتصادى غرب منحصر مى شود و تقليد اين گروه به مظاهر فكر غرب نيز گسترش ‍ مى يابد.

اثر ديگر علامه طباطبايى تفسير الميزان است كه بالغ بر بيست جلد بوده و تألیف آن حدود بيست سال به طول انجاميد. علامه در اين تفسير به نيازهاى اجتماعى كه قرآن پاسخ گوى آن است، مى پردازد و به بسيارى از معارف الهى و قرآنى كه به تعبير ايشان هنوز خداوند توفيق بهره گيرى از آن ها را نصيبت جامعه نكرده است، متعرض نمى شود. هم چنين معضلات و مشكلاتى كه از ناحيه ى نگاه روشنفكرانه به تعاليم غيبى قرآن پيش مى آيد و اعتراضاتى كه از اين ناحيه نسبت به ابعاد مختلف دين پيدا مى شود، از مسائلى هستند كه علامه به مقتضاى پيدايش و گسترش اين پايگاه ناگزير به پاسخ گويى به آن ها است. پرداختن به اين گونه مشكلات تنها وظيفه ى تفسير الميزان نيست؛ بلكه تمامى تفاسيرى كه در صد ساله ى اخير، يعنى بعد از برخورد با تفكر غرب و پيدايش منورالفكرى در كشورهاى اسلامى نوشته شده، هر يك به گونه اى درصدد حل اين اشكالات برآمده اند؛ ولى برجستگى عمده ى تفسيرالميزان كه موجب امتياز آن از تمام تفاسير سده ى اخير مى شود، اين است كه در هيچ فرازى از فرازهاى تفسير الميزان، علامه به مشكلى كه از ناحيه ى عقل گرايان يا حس گرايان جديد به عنوان شبهه ى علمى ايجاد مى شود برخورد نمى كندا، مگر آن كه از ديدگاه فلسفى و عرفانى به نقد مبانى فلسفى سؤال مى پردازد و بدين ترتيب مشكلات و نارسايى ها و محدوديت هاى حس گرايى و عقل گرايى غربى را آشكار مى كند و مبناى سؤال را به سؤال و نقد مى كشاند و اين در حالى است كه ديگر تفاسير سده ى اخير كه در رويارويى با شبهات حاصل از بسط تفكر غرب قرار گرفته اند؛ نظير: تفسير المنار، اثر محمد عبده و رشيد رضا و تفسير كواكبى و... براى رفع شبهه هر يك به گونه اى به توجيه علمى قرآن پرداخته و بدين ترتيب با پذيرفتن اشكال و انكار ابعاد ملكوتى و غيبى قرآن به توجيه آن پرداخته اند و در نتيجه دين جديدى را كه در محدوده ى نگاه روشنفكرانه ى مستشكل قابل قبول است، عرضه كرده اند. بنابراين الميزان يگانه تفسيرى است كه با پرداختن به ابعاد الهى وحى و معرفت دينى به پاسدارى از حقيقت سنت هاى الهى برخاسته و در رديف تفسيرهاى نوگرايانه ى دينى قرار نگرفته است.

فعاليت علمى قابل توجه ديگرى كه ناظر به مسائل اين دهه و بعد از آن است، كتاب ارزشمند خدمات متقابل اسلام و ايران اثر شهيد مطهرى است. او در اين كتاب به نقد و بررسى اشكالاتى مى پردازد كه در دوران سياه استبداد براى توجيه مليتى كه اسير اسلام شده شكل گرفته است و در اين سال ها آبشخور اصلى انديشه هاى ملى گرايان را شكل مى دهد.

تمام اين آثار در مجموع يك جريان فكرى مذهبى را به موازات بسط انديشه هاى غربى در جامعه ى ايران شكل مى دهد كه هرگز يك جريان نوگرايانه كه در صدد توجيه به اصطلاح علمى دين است نمى باشد، بلكه با تدقيق و بررسى خصوصيات معرفت حسى و عقلى به دفاع از معرفت شهودى و دانش دينى و سنت هايى كه ره آورد آن است مى پردازد.

### 3-3- تبيين هاى علمى از سنت هاى دينى

در ميان نيروى مذهبى به موازات جريان فوق، جريان ديگرى است كه با تبيين علمى سنت هاى دينى و آيات قرآنى قصد دفاع از ديانت را در برابر انديشه هاى الحادى غرب دارد. اين جريان بيش تر از ناحيه ى كسانى تعقيب مى شود كه با يك عمق فلسفى به بررسى مسائل نپرداخته و بيش تر از ديدگاه علمى به حوادث نگريسته اند. آثار برجسته ى اين جريان، تفسير پرتوى از قرآن اثر آيت الله طالقانى و تفسير نوين اثر استاد محمد تقى شريعتى و آثار مختلف مهندس بازرگان است.

تلاش عمده ى آيت الله طالقانى در تفسير پرتوى از قرآن حل مشكلاتى است كه از ناحيه ى علوم تجربى جديد براى تبيين آيات قرآنى وجود دارد؛ مانند عصا شدن اژدها و مسائلى از اين قبيل و پاسخ هايى كه ايشان براى اين گونه معضلات بيان مى كند يا در توجيه علمى آن حوادث و يا تبيين عدم مغايرت آن ها با علم است.

اين تفسير به شيوه ى تفاسير ديگرى است كه در صد سال قبل در ديگر كشورهاى اسلامى، به ويژه در مصر رواج يافته است و آشنايى آيت الله طالقانى به زبان عربى، بهره گيرى ايشان را از آن منابع ساده، ميسر مى سازد. به گونه اى كه نام اين تفاسير يادآور تفسير فى ظلال القرآن (در سايه قرآن)اثر سيد قطب است كه معاصر با آن در مصر انتشار يافت.

استاد محمد تقى شريعتى نيز مانند آيت الله طالقانى با يك مبناى فلسفى به حوزه ى مسائل قرآنى وارد نمى شود، او كه تحصيلات علمى خود را در فضاى علمى حوزه ى مشهد فرا گرفته و در دبيرستان هاى مشهد به تدريس ‍ مشغول بود، در كانون نشر حقايق دينى در جهت تبليغ نيروهاى جوان و تحصيل كرده آن روزگار اقدام مى كرد. غربت علوم عقلى در اين سال ها در حوزه ى مشهد كه متاءثر از افول اجتماعى تفكر در بعد مشروطه و ناشى از آسيب پذيرى بيش تر اين حوزه ى مقدس نسبت به دو حوزه ى نجف و قم بود، در ذهنيت استاد شريعتى بى تاثير نيست.

استاد محمد تقى شريعتى همان گونه كه از آثار ايشان آشكارست به همان مقدار كه نسبت به علوم عقلى بى اعتقاد است، نسبت به علوم تجربى خوشبين است. آشنايى استاد به زبان عربى در الگو گرفتن از تفسيرهاى نوگرايانه اى كه بيش تر در مصر تنظيم شده بود، سهم عمده اى را بازى مى كرد. حضور و تسلط استاد به آثار تجددگرايان مصرى به گونه اى بود كه در گفت و گوها و تعرضات ايشان نسبت به آن آثار كاملا آشكار مى شد. شايد گرايش هاى ضد شيعه ى رشيد رضا در تفسير المنار و آشنايى ايشان با آن موجب تدوين دو كتاب ارزشمند توسط ايشان گرديد.

اين دو كتاب كه در واقع نقش دفاع از تشيع در برابر آن گرايش ها را دارد با عنوان خلافت و ولايت در قرآن و امامت در نهج البلاغه منتشر شد.

بازرگان بر خلاف آيت الله طالقانى و استاد محمد تقى شريعتى از آموزش هاى حوزوى بهره اى نداشت و تخصص علمى او مهندسى ترموديناميك بود. او در ابتدا عضو جبهه ى ملى بود و بعدها در سال 1340، نهضت آزادى ايران را در چهارچوب جبهه ملى بنيان مى نهد و با گرايش هاى مذهبى خود به توجيه علمى احكام و مسائل دينى مى پردازد. ناآشنايى او به زبان عربى، او را از توجه به آثار ديگر نوگرايان در ديگر كشورهاى اسلامى دور نگه داشت؛ از جمله آثار ايشان كتاب مطهرات در اسلام و كتاب عشق و پرستش يا ترموديناميك انسان است كه در آن معنوى ترين ابعاد زندگى را با اصول ترموديناميك مورد بررسى قرار مى دهد. اثر ديگر مهندس بازرگان كتاب راه طى شده است. او با بدبينى تمام نسبت به علوم عقلى، فلسفه را گمراه كننده دانسته و براى ادعاى خود به اين حديث : الحكمه ضالة المومن استشهاد كرده است. در حالى كه معناى حديث اين است كه حكمت گمشده ى مؤمن است ولى ايشان به دليل ناآشنايى به زبان عربى و فرق نگذاردن بين افعال ثلاثى مجرد و مزيد ضال را به مضل معنا كرده و نتيجه ى دلخواه را به دست آورده است. آنچه را كه مهندس بازرگان مايه ى تعالى و رشد مى داند، همان علوم حسى و تجربى است كه در غرب وجود دارد و معتقد است كه رشد اين علوم، بشر را در نهايت به همان مقصدى مى رساند كه انبيا از پيش ‍ به سوى آن دعوت كرده اند؛ بنابراين راه علم همان راه طى شده ى انبيا است. او به همين دليل اروپاييان رادر خط انبيا مى داند و حمام رفتن صبحگاه و گاهى قبل از آفتاب آنان را به منزله ى وضو و غسل مى شمارد و خواندن سر مقاله ى روزنامه صبح را به منزله ى نماز و خواندن مقالات و اطلاعات ديگر را در حكم تعقيبات نماز و روزنامه ى نيمروز خواندن و به اخبار راديو گوش دادنشان را صلاة الوسطى و كتاب خواندن بعد از نهار را در حكم تعقيبات نماز ظهر مى داند و خوابيدنشان را همان هشت ساعت خواب شرعى مؤمنان كه عبادت هم هست، مى شمارد و به قمارخانه و ميخانه و رقاص خانه رفتنشان را بسيار اندك و غير قابل ملاحظه مى داند و ورزش و تئاتر و موزه رفتن شبانه شان را هم در حكم امور مستحبه مى شمارد. (188)

تلاش هايى كه با توجيه علمى حقايق دينى همراه است و در زمره ى حركت هاى نوگرايانه ى دينى به شمار مى آيد؛ در بين سال هاى 1320 تا 1342 داراى دو ويژگى عمده است :

1. على رغم اين كه بخش هايى از نيروهاى روشنفكر جامعه را به گرد خود مى آوردد ولى هنوز به عنوان يك جريان قابل توجه اجتماعى حضور ندارد؛ زيرا بخش عمده ى نيروهاى روشنفكر با گرايش هاى الحادى در ستيز مستقيم با دين بوده و يا آن كه با گرايش هاى غير دينى در انديشه ى توجيه علمى دين نمى باشند.

2. فعاليت هاى اين بخش نه تنها با مخالفت نيروى مذهبى روبرو نمى شود، بلكه مورد استقبال آنان قرار مى گيرد؛ زيرا نيروى مذهبى در اين سال ها اين گونه توجيهات را در حد فلسفه ى احكام قبول داشتند و طرح آن را براى در هم شكستن صولت الحاد روشنفكرانى كه به اسم علم به مبارزه با دين بر مى خاستند، مفيد مى ديدند. توضيح آن كه توجيه احكام الهى دين بر اساس ‍ ره يافت هاى عقلى و حسى بشر، از ديرباز مورد توجه علماى دينى و حتى ائمه و پيشوايان شريعت بوده است؛ كتاب هايى نظير علل الشرايع كه در سده هاى نخستين تحرير شده و نيز بخش هايى از كتاب اسرار الحكم تألیف حكيم متاءله حاج ملاهادى سبزوارى كه خواص عقلى و حتى خواص علمى برخى از احكام را بر اساس طبيعيات قديم در سده ى سيزدهم بازگو كرده است، نمونه هايى از اين نوع است.

نكته اى كه در تمام اين ادوار قابل توجه است، اين است كه هيچ يك از كسانى كه فلسفه و يا نقش حسى و عقلى يك حكم شرعى را بيان مى كردند، هرگز استنباط حكم را مقيد به روش حسى و عقلى ندانسته، بلكه علت حقيقى حكم را وحى و دريافت شهودى و حضورى پيامبر و امامان معصوم دانسته اند كه از طريق نص صريح و يا روايات معتبرى كه ميزان عمل است، دريافت مى كردند؛ لذا على رغم آن كه به بيان فلسفه ى احكام مى پرداختند هرگز بر اساس فلسفه و يا علم حسى، حكمى را اثبات يا رد نمى كردند. از اين رو توجيهات علمى كه بر اساس علوم حسى جديد درباره ى برخى از آيات و احكام، توسط جريان علم گرايانه ى جديد توسعه و بسط يافت، در محدوده ى فلسفه ى احكام مورد پذيرش قرار گرفت و گاه نيز در منابر و خطابه ها تكرار مى شد. كسانى كه در اين سال ها از پيش ‍ آهنگان اين جريان به شمار مى رفتند، غالبا منظورى بيش از اين مقدار را از تلاش هاى علمى خود تعقيب نمى كردند. اما بعد از سال 42 به دليل تأثیرى كه حركت سياسى امام نسبت به جريان هاى روشنفكرانه ى اجتماع گذاشت دو ويژگى فوق تغيير كرد؛ زيرا اولا: با رويكرد و توجه گسترده ى روشنفكران به مذهب، توجيه روشنفكرانه ى دين به صورت يك نياز اجتماعى در آمد و اين جريان از صورت يك بازارى كه تنها گرايش هاى فردى برخى از روشنفكران را تأمین مى كرد، به صورت بازارى در آمد كه نياز قشر وسيعى از جامعه را برآورده مى ساخت. بدين ترتيب حركت هاى نوگرايانه ى دينى به صورت يك مسئله و واقعيت اجتماعى جلوه كرد.

ثانيا: حضور روشنفكران در متن جريان نوگرايانه موجب شد تا اين جريان در قالب سليقه هاى مختلف روشنفكرانه كه به تبع گرايش هاى مختلف حركت هاى روشنفكرى در جامعه وجود داشت، مسيرهاى مختلفى را با رهبرى هاى روشنفكرانه به سوى مقصدى طى كند كه از قالب فلسفه ى احكام گفتن خارج شده و تا مرحله ى بر اساس فلسفه و يا علم حكم گفتن ادامه يابد.

بر اساس علم، حكم گفتن؛ يعنى احكام شريعت را تابعى از دانش حسى قرار دادن و اين مسئله اى نيست كه مورد قبول و پذيرش نيروى مذهبى قرار گيردد زيرا قوام و دوام اين نيرو كه بر مدار سنت هاى الهى سازمان مى يابد به قداست معرفت و آگاهى دينى و عناصر ثابت و استوار آن است. از اين رو تداوم حركت هاى نوگرايانه ى دينى مسائل اجتماعى نوينى را براى نيروى مذهبى پديد مى آورد.

### خلاصه

نوگرايى دينى به عنوان يك نياز اجتماعى با پيدايش منورالفكرى احساس ‍ مى شود.

نيروى مذهبى با احساس اين نكته كه منورالفكران به توجيه دينى شعارهاى خود راضى نيستند و توجيه منورالفكرانه ى دين را خواهانند، به دليل شناخت و ايمان عميقى كه به سنت هاى دينى خود داشتند، با بى اعتمادى به جريان منورالفكرى كه فضاى سياسى و اجتماعى طبقه ى حاكمه را شكل مى داد، به انزواى سياسى و فرهنگى تن دادند.

بى توجهى و عناد منورالفكران به مذهب، زمينه ى هر گونه حركت نوگرايانه اى را كه به صورت يك جريان اجتماعى قدرت دوام داشته باشد، از بين برد.

ترويج انديشه هاى غربى از سال 1320 به بعد فرصت تازه اى را براى نيروى مذهبى جهت بهره گيرى از سنگرهاى اعتقادى آن فراهم آورد.

علامه طباطبايى در اين فرصت جديد با تدريس حكمت مشاء و حكمت متعاليه و با توان بخشى علمى به شاگردان علوم عقلى، تعليم فلسفه ى مقايسه اى و در نتيجه نقد و بررسى افكار و آموزش هاى غربى را عهده دار مى شود. ره آورد اين درس ها كتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش ‍ رئاليسم است. اين كتاب با آن كه در مدت پنج دهه، سنگر فكرى نيروى مذهبى بود، هرگز در معرض گفت و گوى مبلغين انديشه هاى غربى واقع نشد و آن ها با سكوت در برابر اين كتاب نشان دادند كه بعد از سال هاى بيست هم چنان مانند گذشتگان خود به تقليد مشغولند و اهل تاءمل و تفكر نيستند.

هم چنين الميزان يگانه تفسير سده ى اخير است كه با پرداختن به ابعاد الهى وحى و معرفت دينى به پاسدارى از حريم سنت هاى الهى برخاسته و در رديف تفسيرهاى نوگرايانه ى دينى قرار نگرفته است.

تلاش هايى كه با توجيه علمى حقايق دينى همراه است و در زمره ى حركت هاى نوگرايانه ى دينى به شمار مى آيد، در بين سال هاى 1320 تا 1342 اولا: به عنوان يك جريان قابل توجه اجتماعى حضور ندارد. ثانيا: اين گونه توجيهات در حد فلسفه ى احكام گفتن مورد قبول نيروى مذهبى واقع مى شود؛ ولى در سال هاى بعد از 1342 اولا: با رويكرد روشنفكران به مذهب، توجيه روشنفكرانه ى دين به صورت يك نياز اجتماعى در آمد. ثانيا: توجيهات از قالب فلسفه ى احكام گفتن خارج شده و تا مرحله ى بر اساس فلسفه يا علم، حكم گفتن ادامه يافته است.

## 4. جريان هاى روشنفكرى دينى در ايران

### 4-1- تفسير دين بر اساس علوم طبيعى و زيستى

نيروى مذهبى تا مدتى بعد از نهضت سال 42، از ماهيت مسئله ى در حال تكوين غافل بود. اين نيرو در شرايطى كه درگيرى گسترده اى را با رژيم آغاز كرده بود، از گرايش جديد روشنفكران به دين كه چهره اى اجتماعى يافته بود، همانند رويكرد منورالفكران در صدر مشروطيت استقبال كرد. با توسعه ى حركت هاى روشنفكرانه ى دينى تفاوت هاى بنيادين آن با باورهاى مبتنى بر سنت آشكار گرديد و از سال هاى پايانى سده ى چهل و آغاز دهه ى پنجاه، نيروى مذهبى در حالى كه با استبداد درگير بود، به تدريج متوجه صحنه ى جديدى شد كه جايگاه برخورد سنت با تجددطلبى دينى بود.

جريان ها و حركت هاى روشنفكرى دينى كه سرانجام بعد از صد سال تأخیر با خصلت رهبرى روشنفكرانه شكل گرفت، در يك نگاه كلى در چهار عنوان بررسى مى شود:

الف : جريانى كه بر اساس علوم طبيعى و زيستى به تفسير روشنفكرانه ى دين مى پردازد

ب : حركتى كه متاءثر از آموزش هاى ماركسيستى بود و با علمى دانستن ماركسيست به تفسير علمى دين مى پرداخت.

ج : ديدگاهى كه متاءثر از انديشه هاى اقبال لاهورى بود.

د: بازگشت به خويشتن و رويكرد جامعه شناختى به دين و تاءثر از ديدگاه هاى كلاسيك سده ى بيستم.

تفسير حقايق و قضاياى دينى در چهارچوب علوم تجربى در تاريخ روشنفكرى كشورهاى اسلامى، از ديگر تفسيرهاى نوگرايانه ى دينى قدمت بيش ترى دارد. در ايران نيز اين گونه تفسير، بيش تر قبل از دهه ى چهل، به ويژه اقتباس از كارهاى مشابهى كه در مصر انجام شده بود، وجود داشت؛ آثار مهندس بازرگان همان گونه كه پيش از اين بيان شد نمونه ى گويايى از اين شيوه است؛ اين آثار كه با خوشى بينى به علوم تجربى شكل گرفته بود، زمينه ى تنزل معرفت دينى را تا سطح علوم تجربى در خود داشت.

از دهه ى چهل به بعد، اين جريان در متن حركت هاى روشنفكرى دينى به صورت فعال نيست و ضعيف تر از جريان هاى ديگر است و دليل اين مسئله اين است كه علوم تجربى در اين مقطع فضاى غالب روشنفكرى را شكل نمى دهد.

صورت غالب بر جريان منورالفكرى و روشنفكرى در دهه هاى مختلف متناوب است. در سده هاى نخست آشنايى با علوم تجربى غربى، از شاخص هاى عمده ى منورالفكريى است. مادر طبيعت از اصطلاحات مختص به اين دوران است كه در كنار فلك و حقيقت مى نشيند و كاربرد آن از نشانه هاى منورالفكرى شمرده مى شود.

پس از گسترش آموزش هاى كلاسيك و مفاهيم مربوط به علوم تجربى، آشنايى با اين مفاهيم از ملازمات منورالفكرى و روشنفكرى محسوب نمى شود و مفاهيم مربوط به برخى از علوم انسانى و اجتماعى؛ نظير روانشناسى و روانكاوى و يا تحليل هاى اجتماعى ماركسيستى و سرانجام آشنايى با ديدگاه هاى اجتماعى كلاسيك از شاخص ها و علائم روشنفكرى به حساب مى آيند.

در سال هاى بعد از 1342، گرايش هاى روشنفكرانه به سوى مذهب تقويت شد. فضاى روشنفكرى بر خلاف آنچه كه در دوره ى منورالفكرى شيوع داشت، به علوم طبيعى توجهى نداشت و نظر خود را بيش تر به علوم انسانى و اجتماعى معطوف ساخته بود. به همين جهت انديشه هاى بازرگان در اين مقطع على رغم آن كه از سوى روشنفكران به ديده ى تحسين نگريسته مى شد، نياز آن ها را به گونه اى كه به صورت جريان مشخص ‍ اجتماعى درآيد، تأمین نمى كرد. بلكه نياز آن ها با نوعى تفسير دينى بر آورده مى شد كه با رويكردى اجتماعى به توجيه مفاهيم دينى بپردازد و سه جريان و حركت ديگر از اين ويژگى برخوردار بودند.

بنابراين تفسير دين با مفاهيم علوم تجربى، آن چنان كه مبداء با اصل دوم ترموديناميك كهولت و آنتروپى و معاد با اصل نخست آن بقاى انرژى و ماده توجيه شود، در سال هايى كه به طور فعال دنبال مى شد به دليل اين كه در حد كارهاى محدود باقى مى ماند عوارض خويش را به صورت يك جريان اجتماعى نشان نمى داد و اگر خطايى در آن مشاهده مى شد در حد يك اشتباه شخصى تلقى مى شد و حساسيت چندانى را از ناحيه نيروى مذهبى به دنبال نمى آورد.

از دهه ى چهل به بعد كه زمينه ى اجتماعى حركت هاى روشنفكرانه ى دينى پديد آمد، به دليل فضاى حاكم بر روشنفكرى اين شيوه فاقد جاذبه هاى لازم بود و بيش تر در حاشيه مطرح شد.

### 4-2- تفسير ماركسيستى دين

گذشته ى جبهه ى ملى دنبال مى كرد، همراه با ديگر نيروهاى جوان جبهه ى ملى به سوى حركت هاى سياسى تندترى گام بر داشتند كه شرايط بعد از سال 42 اقتضاى آن را داشت.

نيروهاى جوان و غير مذهبى جبهه ى ملى كه بيش تر تحت تأثیر آموزش هاى چپ قرار داشتند، با الهام گرفتن از حركت هاى سياسى تندى كه در كشورهاى جهان سوم به صورت مبارزات تهديدآميز و چريكى شكل مى گرفت؛ نظير آنچه كه در ويتنام و كوبا جريان داشت، حركتى چريكى را در چهارچوب انديشه هاى ماركسيستى بنيان نهادند. نيروهاى جوان نهضت آزادى نيز با اعتقاد به اين كه ماركسيسم علم مبارزه است، درصدد توجيه علمى دين؛ يعنى توجيه ماركسيستى اسلام بر آمدند و اين جريان نوگرايانه ى دينى كه از نيمه ى دوم دهه ى چهل شكل گرفت، در آغاز دهه ى پنجاه با نام سازمان مجاهدين خلق مطرح شد. جاذبه ى روشنفكرانه ى اين جريان بيش تر از جريان هاى نوگرايانه ى سلف آن بود كه در محدوده ى علوم تجربى به توجيه دين مى پرداخت.

اعضاى اين گروه در آموزش هاى اعتقادى خود جزوات زير را تدوين كردند:

1. جزوه اى كه معروف به شناخت بود و در آن به تبيين ماركسيستى معرفت پرداخته بودند و در آن به برخى از آيات و فرازهاى نهج البلاغه اشاره شده بود. در كنار اين جزوه مطالعه ى برخى از متن هاى ماركسيستى درباره ى معرفت نيز توجيه مى شد.

2. جزوه ى معروف به اقتصاد به زبان ساده بود كه در آن تئورى ارزش ‍ اضافى ماركس با بيانى ابتدايى كه درخور فهم همگان باشد تبيين شده بود.

3. جزوه ى تكامل، راه انبيا، راه بشر مى باشد، در اين جزوه ماترياليسم تاريخى ماركسيسم مبنى بر تقسيم تاريخ به مراحل كمون اوليه، برده دارى، فئودالى، سرمايه دارى و كمون نهايى مورد نظر قرار گرفته بود و پيامبران به عنوان پيش تازان تاريخ در هر مقطع معرفى شده بودند و كمون نهايى همان جامعه ى بى طبقه ى توحيدى بود كه به عنوان جامعه ى آرمانى اسلام نيز معرفى مى شد.

اگر بازرگان در انديشه ى خود، علوم طبيعى را محور پيشرفت بشرى مى دانست و انديشه اى، نظير اگوست كنت داشت كه حاكميت علم تجربى را هدف آرمانى تاريخ مى دانست، اينك نسل بعد از او با تكيه به گرايش ‍ چپ علوم اجتماعى بر اساس آنچه كه از سال هاى 1320 به بعد توسط جناح چپ روشنفكرى تبليغ شده بود به توجيه روشنفكرانه ى دين مى پردازد و راه انبيا را همان راهى معرفى مى كند كه بشر در تاريخ طى كرده است و در نهايت به پيش گويى علم؛ يعنى ماترياليسم تاريخى ماركس به آن مى رسد. در اين ديدگاه دين به عنوان پديده اى كه نويد حاكميت علم پوزيتويستى سده ى نوزدهم را مى دهد از آنچه كه از ديدگاه آن ها علم ناميده مى شود، جدا نيست، بلكه هم افق با آن و يا به سوى آن حركت مى كند.

نكته ى قابل توجه اين است كه بازرگان و نسل بعد از او گر چه در سده ى بيستم زندگى مى كنند ولى در فضاى علمى سده ى نوزدهم به سر مى برند.

علم گرايان سده ى نوزدهم بعد از مشاهده ى ره آورد علوم تجربى، با غرور تمام در پى جايگزينى علوم تجربى نسبت به علوم عقلى و معرفت دينى بر مى آيند و از علم انتظار ارائه ى مكتب را دارند و قضاوت و داورى علم را درباره ى هستى هاى محسوس و غير محسوس و هم چنين ارزش هاى مختلف اخلاقى و اجتماعى طلب مى كنند. اگوست كنت بر همين اساس ‍ مكتب انسانيت را ارائه داد و به اين نكته تصريح كرد كه عالمان امروز جايگزين انبياى ديروز هستند و ماركس نيز در همين فضا داعيه ى ارائه ى ايدئولوژى علمى داشته و درباره ى آغاز و انجام تاريخ و بلكه هستى داورى مى نمود.

اعضاى سازمان نيز در چهارچوب باورهاى ماركسيستى و به تبع آن، بايدها و نبايدهاى فردى و اجتماعى را در شمار مسائل علمى دانسته و دين را موظف به همراهى با آن مى پنداشتند.

نيروى مذهبى كه در آغاز توجه خود را صرف درگيرى با استبداد حاكم كرده بود و از هجوم جريان هاى روشنفكرانه نسبت به مذهب استقبال مى كرد در برابر اين توجيهات روشنفكرانه نظير دهه هاى پيش از خود حساسيتى نشان نمى داد؛ ولى از حدود سال هاى پنجاه به مرور حساسيت آن نسبت به اين جريان برانگيخته شد و از سال هاى 52 به بعد به نوعى موضع گيرى آشكار انجاميد.

اولين موضع گيرى هاى آشكار زمانى به وقوع پيوست كه هم نشينى اعضاى سازمان با رفقاى ماركسيسم كه سفره غذاى خود را با آن ها مشترك ساخته بودند، مورد اعتراض فقها و علمايى قرار گرفت كه در زندان به سر مى بردند؛ اشخاصى نظير: آيت الله طالقانى، آيت الله ربانى شيرازى كه نجس بودن مشركين را از مسلمات فقه اسلامى مى ديدند، هرگز نمى توانستند در هنگامى كه هيچ ضرورت و الزامى وجود نداشت با آن ها هم غذا شوند. اعتراض و عدم همراهى نيروى مذهبى موجب شد تا اعضا و طرفداران سازمان آن ها را به عنوان مرتجعينى كه معتقد به رساله و فقه متاءثر از نظام فئودالى هستند، متهم سازند. از ديدگاه آن ها، اگر طهارت اسلامى بايد در چهارچوب علم بهداشت تفسير شود؛ پس هيچ دليلى براى نجس خواندن كفارى كه اعتقاد به مبداء و معاد ندارند، وجود ندارد.

برخى از آيات و روايات به نجس بودن مشركان دلالت مى كند و توجيهى كه افراد سازمان براى اين دسته از منابع دينى مى كردند، اين بود كه اين احكام در هنگام نزول جهت بايكوت سياسى و اجتماعى نيروهاى مرتجع تاريخ بوده است و درباره ى افرادى كه امروز جزو گروه هاى پيشتاز جامعه هستند، صدق نمى كند.

نزاع زندان در ظاهر نزاعى جزئى و بر سر عمل به يك حكم جزئى بود؛ ولى در واقع حاكى از اختلاف عميق دو ديدگاه درباره ى معرفت دينى و نقش آن بود: يك ديدگاه كه به وحى ارزشى فراتر از شناخت حسى و عقلى داده بود و احكام را از طريق سنت الهى استنباط مى كرد و ديدگاه ديگرى كه با اصالت بخشيدن به تئورى هاى به ظاهر علمى ناگزير به توجيه علمى دين مى پردازد، به بيان ديگر اين نزاع تفاوت كسانى، نظير آيت الله طالقانى كه در توجيهات علمى خود به فلسفه ى احكام مى پرداختند با كسانى كه با اصالت بخشيدن به علم بر اساس فلسفه حكم مى كنند، آشكار مى سازد. سرانجام اين نزاع موجب شد تا بخش عمده ى نيروى مذهبى با توجيهات به اصطلاح علمى مختلفى كه اينك در سطح گسترده اى رواج پيدا كرده بود، بر خلاف آنچه در سال هاى آغازين دهه ى چهل و پس از آن بود، با نوعى بدبينى مواجه شود و در برابر اين گونه حركات به عنوان رويارويى با التقاط به موضع گيرى بپردازد.

حساسيت در برابر التقاط وقتى به اوج خود رسيد كه مركزيت سازمان در بيرون از زندان در طى بيانيه ى چهارصد صفحه اى بيانيه ى تغيير مواضع تغيير ايدئولوژى خود را اعلان كرد. آن ها نوشتند: ما هر چه پوستين هزار و چهارصد ساله ى اسلام را با توجيهات علمى وصله مى نموديم بخش ‍ ديگرى از آن دچار پارگى مى شد.

شكى نيست كه آن ها در اين ادعاى خود اظهار ناتوانى در توجيه ماركسيستى اسلام صادق بودند و هم چنين ترديدى نيست كه لازمه ى اين گونه التقاط در نهايت چيزى جز انكار تمام مبادى دينى و در نتيجه اظهار كفر نبود.

آن دسته از اعضاى سازمان كه بر ديانت خود؛ باقى بودند و نسبت به حاكميت آشكار كفر بر سازمان تسليم نمى شدند؛ مانند مجيد شريف واقفى و صمديه لباف، در جريان تصفيه ى فيزيكى ترور شده و يا به قتل رسيدند. سرانجام سازمان با انتخاب نام جديد پيكار در راه آزادى طبقه ى كارگر، هويت ماركسيستى خود را به طور كامل آشكار ساخت.

بيش تر اعضاى سازمان در زندان نيز به تبع تحولات بيرونى تغيير ايدئولوژى دادند، و تنها بخش اندكى با حفظ باورهاى پيشين خود، تغييرات پيش آمده را ناشى از حركت فرصت طلبانه ى ماركسيست ها نه التقاط موجود در انديشه هاى سازمان دانستند. اين افراد كه تا پيروزى انقلاب در زندان به سر مى بردند، بعد از آن كه تمام حركت هاى چريكى خارج از زندان توسط رژيم سركوب شده بود، با اوج گيرى حركت مردمى امام و گشايش درهاى زندان به ميان مردم آمدند و به سازماندهى مجدد پرداختند.

تغيير ايدئولوژى سازمان در سال 1353 پس از گذشت ده سال از قيام پانزده خرداد، به معناى پيروزى مجدد جناح چپ در حركت هاى روشنفكرانه اى بود كه با حفظ الحاد آشكار خود، خصوصيت روشنفكرى قبل از دهه ى چهل را حفظ كرده بود و به همين دليل موضع گيرى هاى جديدى را از ناحيه ى نيروهاى مذهبى و حتى نيروهاى روشنفكرى كه غير معتقد به انديشه هاى ماركسيستى به دنبال آورد.

نيروى مذهبى حركت مزبور را نتيجه ى طبيعى التقاط فكرى مى دانست و از اين جهت ضمن نقد ماركسيسم، حركت نوينى را براى تبيين معرفت دينى و هم چنين روشن كردن معناى التقاط آغاز كرد. درس هاى شهيد مطهرى در نقد ماركسيسم و فلسفه ى تاريخ و هم چنين آموزش فلسفه ى اسلامى، نظير مباحث حركت از كتاب اسفار و يا منظومه ى حكيم سبزوارى نمونه هايى گويا از اين حركت جديد است.

مهندس بازرگان نيز در همين مقطع يكى از آخرين اثرهاى خود را پس از يك دهه انزواى علمى به نام علمى بودن ماركسيسم به رشته ى تحرير در آورد. نكته ى شايان توجه اين است كه موضع گيرى ايشان در فضايى كه ماركسيسم تحرك جديدى يافته بود از يك ديدگاه كاملا علم گرايانه است؛ يعنى ايشان در اين موضع گيرى به نقد فلسفى ماركسيسم نمى پردازد، بلكه با ماركسيسم از آن جهت كه از اصول معرفت حسى و تجربى تخطى كرده است درگير مى شود؛ به اين معنا كه مخالفت بازرگان با آنچه كه توسط نسل بعد از او شكل گرفته است، در توجيه علمى كردن دين نيست؛ بلكه در غير علمى بودن توجيهات ماركسيستى آنها از دين است.

### 4-3- انديشه هاى اقبال لاهورى

تاكنون به دو جريان از جريان هاى روشنفكرانه ى دينى كه هر يك به گونه اى در سال هاى بعد از 42 حضور داشته اند، اشاره شد: نخست، جريانى كه قبل از دهه ى چهل با اصل قراردادن علوم تجربى محض به توجيه دين مى پرداخت. دوم، جريانى كه با اعتقاد به ماركسيسم به عنوان يك علم، به تفسير ماركسيستى اسلام مبادرت مى ورزيد. ديدگاه سومى كه با دقت بيش ترى به توجيه روشنفكرانه ى دين مى پرداخت و در آثار نويسندگان مختلف كم و بيش حضور داشت، ديدگاهى بود كه از انديشه هاى اقبال لاهورى الهام مى گرفت. توجه به اقبال در دو دهه ى چهل و پنجاه در حالى است كه حدود نيم سده از حيات علمى او در هند و پاكستان مى گذرد.

سابقه ى حركت هاى نوگرايانه ى دينى در هندوستان كم تر از سابقه ى آن در نواحى غربى جهان اسلام، نظير مصر و سوريه است.

مسلمانان بعد از حضور كمپانى هند شرقى و اشغال هندوستان با كناره گيرى و دورى از حاكمان انگليسى على رغم موقعيت برتر پيشين خود مورد خشم و غضب انگليسى ها قرار گرفتند و از امكانات ابتدايى كه براى ديگران فراهم بود، محروم شدند.

سر سيد احمدخان از اولين تجدد طلبانى بود كه پس از آشنايى با علوم تجربى غرب، درصدد توجيه علمى دين بر آمد و كوشيد تا با تبليغ جدايى دين از سياست از بدبينى مسلمانان نسبت به حاكميت انگليس بكاهد و در جهت همكارى و مشاركت آن ها در نظام استعمارى موجود تبليغ كند. او در واقع از منورالفكرانى بود كه علاوه بر استقبال از استعمار انگلستان به بازسازى دينى پرداخت. او به كارى دست يازيد كه ملكم خان هم زمان با او در ايران، از آن به عنوان پيرايشگرى اسلام و نيز فتحعلى آخوندزاده با نام پروتستانيسم اسلامى ياد مى كردند. خوش بينى سر سيد احمدخان به استعمار موجب شد تا در سال هايى كه نوگرايى دينى در ايران اوج مى گرفت، توجه زيادى به انديشه هاى او نشود.

اقبال لاهورى كه چند دهه بعد از سر سيد احمدخان و در زمان اوج گيرى مبارزات ضد استعمارى مردم هند حيات فكرى خود را آغاز كرده بود، على رغم گرايش هاى نوگرايانه ى خود، بر خلاف سر سيد احمدخان نگاهى خوش بينانه به استعمار نداشت و آن را مشكل سياسى كشورهاى اسلامى مى دانست.

آشنايى اقبال باتفكر غربى نيز بر خلاف سر سيد احمد خان از عمق بيش ترى برخوردار است. اقبال كه عمده ى تحصيلات خود را در فلسفه ى غرب به انجام رسانيده است، مى كوشد تا با نگاهى فلسفى، مسئله ى استعمار و راه گريز از آن را بررسى و تعيين كند. بايد توجه داشت آشنايى اقبال با فلسفه و عرفان اسلامى محدود و بلكه او نسبت به فلسفه و عرفان اسلامى ناآشنا و بيگانه است. برترين گواه بر اين ادعا رساله ى دكتراى اوست كه با عنوان سير فلسفه در ايران تنظيم شده است.

شهيد مطهرى درباره ى اين اثر مى گويد: مرحوم دكتر محمد اقبال پاكستانى به حق مردى است متفكر و انديشمند؛ ولى اين مرد بزرگ با فلسفه ى اسلامى آشنا نبوده است. كتابى تألیف كرده به نام سير فلسفه در ايران كه به هر چيز ديگر از سير فلسفه در ايران شبيه تر است. (189)

آنچه كه اقبال به آن معتقد است نوعى فلسفه ى حس گرايانه ى سده ى نوزدهم است. فلسفه اى كه به تبع برگسون ضمن احترام به برخى از ابعاد احساسى و عاطفى نه عرفانى به معناى دقيق كلمه شناخت علمى تجربى را به عنوان تنها راه كشف جهان خارج مى داند. بنابراين اقبال علوم تجربى را قله ى معرفت بشرى دانسته و با اين اعتقاد درصدد توجيه علمى دين برآمده است. مشكل اساسى اقبال تبيين رابطه ى علم و دين است. علم در معناى تجربى خود ستيز با دين را كه پيش از اين شرح داده شد پشت سرگذاشته بود؛ به طورى كه دين در سده ى نوزدهم بيش ترين ضربات را به طور مستقيم از علم تحمل مى كرد. توجيه علمى دين در اين فضا براى كسى؛ نظير اقبال كه آشنايى دقيقى با مبانى علوم جديد دارد، كارى دشوار است؛ زيرا اين توجيه هرگز نمى تواند به كارهايى سطحى، نظير آنچه كه سلف او، يعنى سر سيد احمدخان انجام داده تمام شده، پنداشته شود. اشخاصى نظير سر سيد احمدخان كه از آشنايى با فلسفه ى علوم غربى بى بهره بودند، به تطبيق هايى ابتدايى، نظير آنچه كه در تطبيق احكام مطهرات با علم بهداشت انجام مى شود، بسنده مى كردند؛ ولى افرادى چون اقبال كه با فلسفه ى غرب آشنايى دارند؛ ناگزير از حل نزاع علم و دين به صورتى عميق تر و دقيق تر هستند. اقبال در تلاشى گسترده به حل اين نزاع كه مسئله اى اصلى بعد از رنسانس در غرب است، مى پردازد. او معتقد است كه بين دين حقيقى با علم به معناى غربى آن، هرگز درگيرى و اختلافى نيست؛ بلكه دين رسالتى جز تبليغ و توسعه ى علم ندارد و از اين رو درگيرى و نزاعى كه در تاريخ غرب بين اين دو وجود داشته است، ناشى از ماهيت علم و دين نيست؛ بلكه ناشى از عملكرد و رفتار كليسا است. اقبال مى كوشد تا از اين طريق، اين امر را آشكار سازد كه در تاريخ اسلام چنين نزاعى وجود نداشته و كشورهاى اسلامى براى رسيدن به تمدن علمى كه اينك در غرب بسط و توسعه يافته است، كمبودى جز يك حركت سياسى سالم كه به دور از استعمار سلطه ى سياسى غرب باشد، ندارند.

اقبال براى معرفى دين و رابطه ى آن با علم چنين بيان مى كند كه تاريخ بشر به دو بخش تقسيم مى شود: دوران كودكى و بلوغ. كودكى دورانى است كه بشر به مرحله ى تفكر علمى كه قدرت و تدبير او را نسبت به طبيعت تأمین مى نمايد، نرسيده است؛ بنابراين هدايت اجتماعى او، نظير هدايت حيوانات توسط نوعى شناخت غريزى كه از آن به وحى تعبير مى كند، انجام مى شود. تفاوت غريزه ى حيوانى با وحى انسانى در اين است كه هر حيوان، نظير زنبور عسل به طور مستقيم از اين هدايت برخوردار است و وظيفه و كار خود را در زندگى اجتماعى انجام مى دهد؛ ولى وحى توسط بعضى افراد كه از شايستگى و توان بيش ترى برخوردارند، دريافت مى شود و از اين طريق نظام اجتماعى تدبير و هم آهنگ مى گردد. بدين ترتيب انبيا چون معلمانى هستند كه رشد بشر را در دوران كودكى عهده دار مى شوند و هر يك از آن ها هدايت انسانى را گام به گام و كلاس به كلاس تا مرحله ى بلوغ به انجام مى رسانند. چون انسان در مرز بلوغ قرار مى گيرد، پيامبر خاتم ظهور مى كند و از اين ديدگاه، پيامبر خاتم در مرز دو دنيا قرار دارد. دنياى قديم كه وحى عهده دار رهبرى آن است و دنياى جديد كه علم جايگزين آن مى شود و پيامبر خاتم تا آن جا كه به منبع ادراكى او مربوط است، متعلق به دنياى قديم است؛ زيرا او هرگز از طريق تجربه و آزمون، دريافت هاى علمى خود را به دست نمى آورد، بلكه با نوعى شناخت باطنى كه از ديدگاه اقبال از سنخ غريزه است، استفاده مى كند و اما آنچه را كه او تبليغ مى كند مربوط به دنياى جديد است؛ يعنى پيامبر تدبر در طبيعت و تاريخ راكه به گونه اى برهانى استقرائى انجام مى شود؛ تبليغ كرده و اصول كلى تفكر استقرائى را از اين طريق ابلاغ مى كند و از ارائه ى هر شيوه ى ديگرى از مديريت و تدبير اجتماعى كه به شناختى غير عقلانى متكى باشد پرهيز مى كند. بنابراين دين خاتم نه تنها مغاير با علم و انديشه ى بشرى نيست؛ بلكه در طول آن نه در عرض قرار دارد، به اين معنا كه پيامبر خاتم با ظهور خود پايان هدايتى را كه مبتنى بر شناخت غير استقرائى است، اعلان كرده و آغاز حاكميت معرفت جديدى را كه از طريق كوشش هاى علمى و تجربى حاصل مى گردد، ابلاغ مى كند.

نقل برخى از عبارات اقبال براى تبيين بهتر آنچه كه از انديشه هاى او بيان شده، مناسب است.

در دوران كودكى، بشريت انرژى روانى چيزى را آشكار مى سازد كه من آن را خودآگاهى پيغمبرانه مى نامم و به وسيله ى آن در انديشه ى فردى و انتخاب راه زندگى، از طريق پيروى از دستورها و داورى هاى و انتخاب ها و راه هاى عمل حاضر و آماده صرفه جويى مى شود، ولى با توليد عقل و ملكه ى نقادى، زندگى به خاطر نفع خود تشكيل و نمو آن اشكال از خودآگاهى را كه نيروى روانى در مرحله ى قديم تر و تكامل بشرى به آن صورت جريان داشت، متوقف مى سازد.

آدمى نخست در فرمان شهوت و غريزه است، عقل استدلال كننده كه تنها همان سبب تسلط وى بر محيط است، خود تكامل و پيشرفتى است، چون عقل تولد يافت بايستى كه آن را با جلوگيرى از اشكال ديگر معرفت (هدايت و معرفت هاى غريزى) تقويت كند.

پس چون به مسئله از اين لحاظ نظر مى شود، بايد گفت كه چنين مى نمايد كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميان جهان قديم و جهان جديد ايستاده است، تا آن جا كه به منبع الهام وى مربوط مى شود به جهان قديم تعلق دارد و آن جا كه روح الهام وى در كار است، متعلق به جهان جديد است، زندگى در وى منابع ديگرى از معرفت (190) را اكتشاف مى كند كه شايسته ى خط سير جديد آن است. ظهور و ولادت اسلام، ظهور و ولادت عقل برهانى استقرايى است. اسلام با ظهور اسلام، در نتيجه اكتشاف ضرورت پايان يافتن خود رسالت به حد كمال مى رسد و اين خود مستلزم دريافت هوشمندانه اين امر است كه زندگى پيوسته نمى تواند در مرحله كودكى و رهبرى شده از خارج باقى بماند.

الغاى كاهنى و سلطنت ميراثى در اسلام، توجه دائمى به عقل و تجربه در قرآن و اهميتى كه اين كتاب مبين به طبيعت و تاريخ به عنوان منابع معرفت بشرى مى دهد همه سيماهاى مختلف انديشه ى واحد ختم دوره ى رسالت است. (191)

اقبال لاهورى براى دفاع از انديشه هاى خود دو اشكالى را كه ممكن است به ذهن خطور كند، طرح و سپس دفع مى كند:

اشكال اول اين است كه بر اساس اين تئورى قبل از پيامبر خاتم، بشر نبايد از تفكر عقلى و استدلالى برخوردار باشد و حال آن كه دستگاه هاى فلسفى و عقلى چندى در يونان باستان وجود داشته است.

پاسخى كه اقبال به اين اشكال مى دهد اين است كه : عقل مورد نظر او، عقل فلسفى محض كه به گونه اى مجرد از داده ها و آزمون هاى حسى به داورى درباره ى هستى و مبادى آن مى پردازد، نيست؛ بلكه عقل استقرائى است و عقل استقرائى كه همان دانش تجربى است به نظر او قبل از تولد اسلام هرگز وجود نداشته است.

عبارت اقبال درباره ى اين اشكال و دفع آن به اين صورت است : شك نيست كه جهان قديم در زمانى كه انسان در مقايسه با حال حاضر حالت بدوى داشت و كما بيش تحت فرمان تلقين بود، چند دستگاه بزرگ فلسفى ايجاد كرده بود، ولى نبايد فراموش كنيم كه اين دستگاه سازى در جهان قديم كار انديشه ى مجرد بوده كه نمى توانسته است از طبقه بندى معتقدات دينى مبهم و سنت ها آن سوتر رود و هيچ نقطه اتكايى درباره ى اوضاع عينى زندگى براى ما فراهم نمى آورد. (192)

اشكال دوم اين است كه نتيجه ى انديشه ى اقبال، جانشين شدن كامل شناخت استقرائى به جاى هر نوع معرفت دينى است كه از ديدگاه اقبال از سنخ معرفت عاطفى و غريزى مى باشد.

پاسخى كه اقبال به اين اشكال مى دهد، چيزى جز قبول اشكال نيست، او مى گويد: بعد از ظهور پيامبر خاتم هيچ نوع شناختى، جز شناخت تجربى داراى ارزش علمى نمى باشد و تنها اين نوع از شناخت عهده دار معرفت واقع و تدبير و تنظيم زندگى فردى و اجتماعى است، ولى اين به معناى انكار وجود ديگر انواع معرفت كه از نوع ادراك باطنى است، نمى باشد؛ بلكه به اين معناست كه ديگر انواع شناخت از اين پس ميزان صحت و سقم حقايق و دليل بر چگونگى زندگى فردى و يا اجتماعى نيستند. تا قبل از پيامبر خاتم شناخت دينى كه معرفتى باطنى بود، تا افق مفهوم و بلكه زبان و كلام و نازل مى شد و شيوه ى زيست و زندگى را ارائه مى داد؛ ولى از پيامبر خاتم به بعد معرفت دينى تنها به صورت يك تجربه ى درونى در معرض ‍ ادراك بشرى قرار مى گيرد و انسان اين گوهر عريان را چون ديگر سيماهاى تجربى بشر در ظرف نقد قرار مى دهد و به بحث و تحليل مى كشاند و بدين ترتيب با زبان خود از آن كام مى گيرد و مفاهيم و قضايايى را كه در ترجمه ى اين تجربه به كار آيد سازمان مى بخشد.

عبارت اقبال در پاسخ به اشكال اخير به اين صورت است :

انديشه ى خاتميت را نبايد به اين معنا گرفت كه سرنوشت نهايى زندگى جانشين شدن كامل عقل به جاى عاطفه است. چنين چيزى نه ممكن است و نه مطلوب. ارزش عقلانى اين انديشه در آن است كه در برابر تجربه ى باطنى، وضع مستقل نقادانه اى ايجاد كند و اين امر با تولد اين اعتقاد حاصل مى شود كه حجيت و اعتبار ادعاى اشخاص به پيوستگى با فوق طبعيت داشتن در تاريخ بشرى به پايان رسيده است. بنابراين به تجربه ى باطنى و عارفانه هر اندازه هم كه غيرعادى و غير متعارفى باشد اكنون بايد به چشم يك تجربه ى كاملا طبيعى نظر شود و مانند سيماهاى ديگر تجربه بشرى نقادانه مورد بحث و تحليل قرار مى گيرد. (193)

اقبال در بيان فوق، شناخت دينى را از سنخ عواطف و شهودهاى جزئى قرار مى دهد كه تنها براى تأمین نيازهاى عاطفى انسان مورد نياز است و شناخت تجربى را به عنوان ميزان نهايى داورى هاى بشرى معتبر مى شمارد و بدين ترتيب كوشش هاى علمى تجربى مختلف، نظير علم بهداشت، اقتصاد و سياست را همان اجتهادى مى داند كه عهده دار راهبرى و هدايت عملى انسان در بعد از رحلت پيامبر خاتم است.

اقبال با تئورى خود در حقيقت موردى را براى نزاع بين علم و دين باقى نگذاشت و دين را به عنوان معرفتى كه تنها قبل از حاكميت علم به تدبير فردى و اجتماعى انسان مى پردازد، محترم مى شمارد و براى آن در تدبير زندگى انسان بعد از ظهور پيامبر نقشى قائل نيست. حل نزاع به صورتى كه اقبال تصوير مى كند، در واقع چيزى جز قربانى كردن معرفت دينى و اصالت بخشيدن به دانش تجربى نيست و اين هرگز نمى تواند مورد قبول كسانى باشد كه معرفت دينى را نوع عالى از ادراك شهودى و برتر از معرفت عقلى و حسى مى دانند؛ كسانى كه معرفت دينى را شهودى و ربانى و ادراكى الهى مى دانند كه تا افق مفهوم و كلام نازل شده و اصول زندگى را در معرض ‍ ديده ى عقل آدميان مى گذارد.

شهيد مطهرى در نقد نظر اقبال مى گويد: متاءسفانه اين فلسفه مخدوش و بسيارى از اصول آن نادرست است. اولين ايرادى كه وارد است اين است كه اگر اين فلسفه درست باشد، نه تنها به وحى جديد و پيامبرى جديد نيازى نيست، به راهنمايى وحى مطلقا نيازى نيست؛ زيرا هدايت عقلى تجربى جانشين هدايت وحى است. اين فلسفه اگر درست باشد فلسفه ى ختم ديانت است نه ختم نبوت و كار وحى اسلامى تنها اعلام پايان دوره ى دين و آغاز دوره ى عقل و علم است. (194)

از ديدگاه كسانى كه وحى را شناختى الهى و مقدس و برتر از معرفت عقلى و تجربى بشر مى دانند، ختم نبوت هرگز به معناى رشد و بى نيازى بشر نسبت به معرفت دينى نيست؛ زيرا طبق اين ديدگاه پيامبر تنها علمى را نمى آورد كه از طريق دانش حصولى قابل تحصيل باشد، بلكه علمى هم را آموزش ‍ مى دهد كه به تعبير قرآن كريم : ما لم تكونوا تعلمون انسان ها هرگز از نزد خود توان فراگيرى آن را ندارند. اين علم كه حاصل فنا و گذر از نفسانيت است، در واقع علمى الهى مى باشد و حاصل تحول و تبديل وجودى و صيرورت انسان كامل است. انسان كامل به تناسب مقاماتى كه در سلوك الهى خود و متوقفى كه در بارگاه قدس پيدا مى كند، به راهنمايى و راهبرى ديگران مى پردازد و در اين ميان پيامبر كه توفيق تحصيل تمام مقامات را داشته و به جميع اسماى الهى عالم گشته است، مظهر جامع، اسم اعظم الهى مى گردد و چون به رسالت مبعوث شود، بعد از آن رتبت و مقامى برتر و شريعتى كامل تر قابل تصور نيست؛ بنابراين دين و شريعت او شريعت خاتم مى باشد. اين بدان معناست كه او از هر معرفت و هدايتى برخوردار است كه تمام تاريخ از مشكات ولايت آن بهره برده و همه انسان ها به ابلاغ و رسالت آن محتاجند. او راه هاى آسمان را به سوى بندگان مى گشايد؛ راه هايى كه هرگز با شناخت حسى نمى توان شناخت و با شناخت عقلى نيز جز به كليات آن نمى توان پى برد.

صدرالمتالهين در عباراتى كوتاه از رساله ى سه اصل نسبت معرفت هاى سه گانه ى حسى، عقلى و دينى را به اين صورت بيان مى كند: هم چنان كه حواس از ادراك مدركات نظرى عاجزند؛ عقل نظرى از ادراكات اوليه ى امور اخروى عاجز است؛ از اين قبيل است معرفت روز قيامت و سر حشر و رجوع جميع خلايق به پروردگار عالم و حشر اجساد و نشر صحائف و تطائر كتب و معنى صراط و ميزان و ساير احوال آخرت و نشئه قبر و هر چه از اين قبيل از انبيا عليه‌السلام حكايت كرده اند، همه از علوم و مكاشفاتى است كه عقل نظرى در آن عاجز و اعجمى است و جز به نور متابعت وحى سيد عربى و اهل بيت نبوت و ولايتش عليه‌السلام ادراك نمى توان كرد و اهل حكمت و كلام را از آن نصيبى چندان نيست. (195)

شهيد مطهرى در ادامه ى نقدى كه به نظر اقبال دارد، نقص نظر او را كه موجب شده است تا خاتميت به ختم ديانت و اعلان حاكميت علم تجربى معنا شود، چنين بيان مى كندا: اين كه اقبال وحى از نوع غريزه دانسته است خطاست و همين موجب اشتباهات ديگر او شده است. غريزه همان طور كه اقبال خود توجه دارد، يك خاصيت صد در صد طبيعى و (غير اكتسابى) و ناآگاهانه و نازل تر از حس و عقل است كه قانون خلقت در مرحله ى اول حياتى حيوان (حشرات و پائين تر از حشرات) در حيوان قرار داده است، با رشد هدايت درجه بالاتر، (حس و عقل) غريزه ضعيف مى شود و فروكش مى كند. لهذا انسان كه غنى ترين حيوان ها از نظر دستگاه انديشه است. ضعيف ترين آن ها از نظر غريزه است. اما وحى بر عكس ‍ هدايتى ما فوق حس و عقل، به علاوه تا حدود زيادى اكتسابى است. بالاتر از اين كه تا حد اعلا درجه آگاهانه است. جنبه ى آگاهانه بودن وحى به درجات غير قابل توصيفى، بالاتر از حس و عقل است و فضايى كه به وسيله ى وحى اكتشاف مى شود، بس وسيع تر و گسترده تر و ژرف تر از آن فضايى است كه عقل تجربى قادر به اكتشاف آن است...

اى كاش علامه ى اقبال كه كم و بيش مطالعاتى در آثار عرفا دارد و مخصوصا به مثنوى مولوى ارادت خاص دارد، در آن نوشته ها بيش تر مطالعه مى كرد و به ملاك بهترى براى ختم نبوت دست مى يافت، عرفا به اين نكته دست يافته اند كه نبوت از آن جهت پايان يافت كه تمام مراحل و منازل فردى و اجتماعى انسان و راهى كه انسان بايد بپيمايد، يك جا كشف گشت، پس از آن هر بشرى هر چه دريافت كند، بيش تر از آن نخواهد بود، ناچار محكوم به پيروى است. الخاتم من ختم المراتب باسرها؛ خاتم كسى است كه همه مراتب را طى كرده و مرتبه ى طى نشده باقى نگذاشته است. اين ملاك ختم نبوت، نه رشد عقلى تجربى جامعه.

اقبال اگر چه در آثار همان مردانى كه به آن ها علاقه مند است (از قبيل مولوى) دقت و تامل بيش ترى مى كرد، مى دانست كه وحى او از نوع غريزه نيست، روح و حياتى است برتر از روح و حيات عقلانى.

مولانا مى گويد:

غير فهم جان كه در گاو و خر است

آدمى را عقل و جانى ديگر است

باز غير عقل و جان آدمى

هست جانى در نبى و در ولى (196)

همان گونه كه وحى در انديشه ى اقبال با وحى در نزد كسانى كه براى آن تقدسى الهى و فوق عقلانى قائلند متفاوت است، اجتهاد نيز در انديشه ى او با معناى سنتى آن متفاوت مى باشد.

اجتهاد در معناى سنتى آن يك كوشش علمى براى استنباط احكام عملى از چهار منبع كتاب، سنت، اجماع، و عقل است؛ مراد از كتاب قرآن كريم است كه كلام خداوند سبحان مى باشد و منظور از سنت گفتار و كردار و تقرير پيامبر و ائمه عليه‌السلام است و اجماع در نزد شيعه به معناى اتفاق آراى علما و يا مردم در يك نسل و يا يك عصر نيست، بلكه به معناى آن نوع اتفاقى است كه كاشف از نظر معصوم باشد؛ پس اجماع يك منبع مستقل در كنار كتاب و سنت نيست؛ و بلكه راهى براى كشف سنت مى باشد.

عقل به عنوان چهارمين منبع عبارت از قواعد مستقل و غير مستقلى است كه داراى براهين يقينى مى باشد. قواعد مستقل عقلى، قواعدى است كه داراى براهين يقينى مى باشد و صحت آن ها را عقل، بدون استعانت از احكام شرعى متوجه مى شود و قواعد غير مستقل قواعدى است كه از انضمام احكام شرعى با برخى قواعد عقلى حاصل مى گردد. عقل علاوه بر آن كه قواعدى را در كنار قواعدى كه از كتاب و سنت استنباط مى شود، ارائه مى دهد همواره وسيله ى تشخيص سنت نيز مى باشد و هميشه به صورت چراغى است كه راهى را كه سنت ارائه مى دهد براى انسان روشن مى نمايد؛ زيرا تشخيص روايات و طبقه بندى آن ها و دريافت مراد و منظور آيات و روايات و حل تعارضاتى كه بين ظواهر برخى از منابع وجود دارد، همگى در گرو كاوش هاى عقلى دقيق و حتى تاريخى اى است كه به گونه اى مستمر در جريان استنباط مجتهد را يارى مى رساند.

دقت در منابع ياد شده اين حقيقت را آشكار مى سازد كه مجتهد در استنباط احكام از سه معرفت كمك مى گيرد:

اول، معرفت وحيانى است كه از طريق پيامبر و ائمه با دانش شهودى و علم الهى دريافت شده و در قالب مفاهيم و الفاضى كه براى ديگران قابل فهم است، ارائه مى شود. احكامى كه از اين طريق به بشر مى رسد، بعد از آن كه با روش متقن عقلى، استناد آن ها به معصوم مشخص شد و يا حجيت آن ها اثبات شد، احكامى نيستند كه عقل بشر جز از اين طريق قدرت تحصيل آن ها را داشته باشد؛ مانند احكامى كه در مورد عبادات، معاملات، سياسات و نظائر آن ها بخش هاى مختلف زندگى فردى و اجتماعى انسان را پوشش مى دهند.

دوم، معرفت عقلى است كه از طريق براهين عقلى با علم و دانش حصولى قابل تحصيل مى باشد. از آن جا كه اصول عقايد؛ نظير مبداء، معاد، راه، مقصد و آرمان الهى، نبوت و ضرورت تمسك به وحى و لزوم استعانت از معرفت دينى همگى از طريق برهان عقلى براى مؤمن به غيب، اثبات مى گردند؛ از اين جهت ره آورد وحى گرچه فراتر از دست آوردهاى عقلى است ولى هيچ گاه مخالف با دانسته هاى عقلى نمى باشد. اگر وحى كه ضرورت آن به عقل اثبات مى شود، دانش عقلى را در محدوده اى كه عقل قادر به دريافت آن است بى اعتبار بشمارد، پايگاه و بنيانى را كه بر اساس آن اثبات شده است نيز از دست خواهد داد؛ بنابراين وحى هرگز عقل و قواعدى را كه به عقل اثبات مى شود انكار نكرده و بلكه آن ها را نيز محترم شمرده، و تأئید مى كند. اين معنا مفاد همان قاعده ى كلى است كه : كلما حكم به العقل حكم به الشرع هر آنچه را كه عقل به آن حكم نمايد، شرع نيز به آن حكم خواهد كرد.

اجتهاد با تكيه بر دو معرفت حاصل از وحى و تعقل در بستر زمين با گذر زمان جريان مى يابد؛ به اين معنا كه مجتهد موظف است با تكيه بر اصولى كه از طريق شرع نسبت به ابعاد مختلف زندگى صادر شده است، حكم مسائل مستحدثه و حوادث واقعه اى را كه در زمان ها و مكان هاى مختلف پديد مى آيند، استنباط نمايد. شكى نيست كه شناخت حوادث واقعه اى كه در متن زمان جريان و تداوم يافته و در ارتباط با پديده هاى مرتبط با خود، معنا و مفهوم يافته اند، در بسيارى از موارد يك شناخت دقيق علمى است كه با كمك داده هاى حسى حاصل مى گردد. پس معرفت حسى معرفت سومى است كه در شناخت موضوعات احكام و حتى در مواردى كه شرع، عرف را معتبر دانسته است، در استنباط احكام دخيل است. بنابراين اجتهاد يك فعاليت گسترده ى علمى است كه در مراحل مختلف خود، از سه نوع دانش و معرفت وحيانى كه همان صورت خاص معرفت دينى است - عقلى و حسى كمك مى گيردد ولى آنچه كه لازمه ى تئورى اقبال است، اجتهاد يك فعاليت علمى در معناى تجربى آن است؛ به اين معنا كه استنباط هر حكم وظيفه ى علمى از علوم خاص تجربى است و در اين صورت، كار مجتهد چيزى جز بر اساس علم حكم گفتن نخواهد بود.

اين انتظار از علم همان گونه كه بيش از اين گذشت نتيجه ى بلند پروازى هاى دانش تجربى سده ى نوزدهم است كه داعيه ى تدوين و تنظيم ارزش ها و بايد و نبايدهاى اجتماعى را داراست.

آن جا كه اقبال، انديشه ى خاتميت را به اين صورت معنا مى كند: حجيت و اعتبار ادعاى اشخاص به پيوستگى ما فوق طبيعى داشتن در تاريخ بشرى به پايان رسيده است... بنابراين به تجربه ى باطنى و عارفانه، هر اندازه هم كه غير عادى و غيرمتعارف باشد اكنون بايد به چشم يك تجربه كاملا طبيعى نظر شود... در واقع حجيت، كتاب و سنت و اجماع را (كه كاشف از سنت است) به عنوان يك منبع مستقلى كه در اجتهاد مورد استفاده قرار مى گيرد، از اعتبار ساقط مى كند؛ زيرا بر اين اساس فقيه هرگز به دليل اين كه عمل معصوم مطابق اين قاعده بوده است، نمى تواند حكمى را صادر نمايد و بلكه موظف است حكم و فتواى خود را بر اساس داده هاى تجربى و با روش برهانى استقرائى تنظيم نمايد.

شهيد مطهرى (ره) درباره ى تأثیر توجيه اقبال از خاتميت، در مورد مسئله ى اجتهاد مى گويد.

اين توجيه اشتباه آميز از ختم نبوت سبب شده كه همان نتيجه گيرى غلط از گفته هاى او بشود و چنين پنداشته شود كه دوران ختم نبوت، يعنى دوران استقلال بشر از وحى. نياز بشر به راهنمايى و آموزش و پرورش پيامبران از نوع نياز كودك است به معلم كلاس؛ كودك هر سال به كلاس بالاتر مى رود و معلم عوض مى كند، بشر نيز دوره به دوره به مرحله بالاتر پا گذاشته و قانون و شريعتش عوض شده است. كودك به كلاس نهايى مى رسد و گواهى نامه پايان تحصيل مى گيرد و از آن به بعد، خود مستقل از معلم و استاد به تحقيق مى پردازد. بشر در خاتميت نيز با اعلام ختم نبوت؛ يعنى رسيدن بشر به مرحله خودكفايى. (197)

خودكفايى از شناخت دينى و دانش شهودى انبيا و اوليايى كه راه هاى سعادت ابدى آدمى را نشان مى دهند، هرگز نمى تواند مورد اعتقاد هيچ دين باور و حتى مورد اعتقاد اقبال باشد؛ ولى اين معنا با ذهنيت روشنفكرانى كه تمام حقايق عالم و آدم را تنها در پرتو شناخت علمى و عقلى، قابل تبيين و بررسى مى دانند، پر جاذبه و قابل قبول جلوه مى كند و لذا استقبال از آن در شرايطى كه نگاه روشنفكرانه متوجه دين است طبيعى و حتمى مى نمايد و در واقع تنها وجود اين شرايط است كه توجه به اقبال را بعد از گذشت نيم سده از حيات فكرى او ممكن مى سازد.

### 4-4- بازگشت به خويش و رويكرد جامعه شناختى به دين

از جمله جريان هاى ديگرى كه در دو دهه ى چهل و پنجاه با نگاه روشنفكرانه ى خود، به سوى نوعى نوگرايى در دين حركت مى كنند، جريانى است كه از ديدگاهى جامعه شناسانه به توجيه مسائل دينى مى پردازد.

جامعه شناسى در شكل چپ و ماركسيستى آن، بعد از شهرى بيست به طور گسترده اى از طريق آموزش هاى سياسى و حزبى در ايران توسعه يافت.

جامعه شناسى در شكل كلاسيك از سال هاى 1377 به بعد؛ يعنى سال تأسیس موسسه ى مطالعات و علوم اجتماعى در دانشگاه تهران، اوج مى گيرد و با اوج گيرى آن شاخص بودن روان شناسى براى منورالفكرى كه پيش از آن جايگزين علوم طبيعى شده بود، پايان مى پذيرد. منورالفكران در دهه هاى نخستين آشنايى با غرب، بيش تر متوجه علوم طبيعى و تجربى غرب بودند و طبيعت گرايى از شاخص هاى عمده ى آنان به حساب مى آمد. در دهه هاى بعد، روان شناسى و روان كاوى، خصوصا در غالب انديشه هاى فرويد در فضاى ذهنى روشنفكران راه يافتند و از همين ديدگاه تحليل روانكاوانه ى دين و برخى از الحادى ترين كتاب هاى تاريخ معاصر توسط دشتى و برخى از همپالگى هاى او تحرير مى شود و سرانجام با توسعه و بسط، كلاسيك جامعه شناسى، آشنايى با اين علوم از نشانه هاى اوليه ى روشنفكرى شمرده مى شد.

از آن جا كه توجه روشنفكران به دين و اوج گيرى نوگرايى دينى در سومين مقطع از مقاطع فوق؛ يعنى در هنگام شاخص شدن علوم اجتماعى براى محيطهاى روشنفكرى، انجام مى شود؛ جريان هاى نوگرايانه به طور طبيعى بيش تر متاءثر از آن بوده، در نتيجه حركت هاى نوگرايانه اى كه درصدد توجيه دين با علوم طبيعى و يا روانى هستند همان گونه كه درباره ى آثار بازرگان گفته شد نقش اصلى را بازى نخواهند كرد. بسط انديشه هاى اقبال در اين سال ها نيز بيش تر مرهون نگاه تاريخى و اجتماعى او نسبت به مسائل دينى است.

نگاه اجتماعى ديگرى كه جدا از ديدگاه ماركسيستى در اين زمان به توجيه اسلام و موقعيت اجتماعى آن مى پردازد و با نقد جريان هاى روشنفكرانه اى الحادينى كه در طول حيات خود، مبارزه و درگيرى با دين را به عنوان اولين و آخرين رسالت اجتماعى خود قرار داده بودند، نگاهى است كه با طرح مسئله ى غرب زدگى و با شعار بازگشت مشخص مى شود

مسئله ى غرب زدگى اولين بار به وسيله ى جلال آل احمد در سطح گسترده طرح شد و از آن پس در سال هاى بعد توسط دكتر على شريعتى همراه با شعار بازگشت، تداوم و توسعه يافت.

البته زمينه و منابع فكرى آل احمد و دكتر شريعتى و هم چنين نحوه ى تحليل آن ها از مسئله ى غرب زدگى هر يك از امتيازات خاص خود برخوردار است و چون انديشه و آثار دكتر شريعتى از سال هاى پايانى دهه ى 40، نقش وسيع و گسترده ترى را نسبت به جريان هاى نوگرايانه ى دينى بازى كرد، تنها به ذكر برخى از آنچه كه مربوط به اوست، در اين مختصر اكتفا مى شود.

آنچه را كه او با عنوان بازگشت مطرح مى كند، ناظر به درمان پديده ى روانى خاصى است كه پيش از اين آل احمد در كتاب غرب زدگى مطرح كرد و در اثر ديگر او به نام در خدمت و خيانت روشنفكران دنبال شد.

غرب زدگى مسئله اى است كه از ديدگاه هاى مختلف و بر اساس مبانى فكرى مختلف قابل بررسى مى باشد و توجه اين مسئله و طرح آن به گونه اى گسترده، خود يك پديده ى اجتماعى است كه خاص به جامعه ى ايران نيست و طرح آن در بسيارى از كشورهاى جهان سوم مقدم بر ايران مى باشد.

آنچه كه زمينه ى توجه و طرح آن را در اذهان بخش گسترده اى از نيروهاى فعال اجتماعى كشورهاى جهان سوم فراهم مى آورد، علاوه بر شرايط عينى استعمار و عوارض و مشكلات روزمره ى ناشى از آن، وضعيت علوم اجتماعى در سده ى بيستم است. همان گونه كه پيش از اين گذشت، دانش ‍ علوم اجتماعى در سده ى نوزدهم، متاءثر از رسوبات دانش عقلى و دينى سده هاى پيشين، داعيه ى معرفت نسبت به تمام تاريخ را دارد و جامعه شناسان آرزوى جايگزينى پيامبران را در سر مى پرورانند، ره آورد به اصطلاح علمى اين گروه از جامعه شناسان و مردم شناسان تدوين تاريخ اجتماع از بدو پيدايش و ترسيم سير تمدن تا آخرين مرتبه ى آن بود. وجه مشترك تمام نظريه هاى مختلفى كه در اين باره پرداخته مى شد، نگاه تك خطى به تاريخ است؛ به اين معنا كه تاريخ تمدن را از مرحله ى آغازين شروع كرده و در يك مسير واحد به جامعه ى غربى كه از ديدگاه آن ها در اوج تمدن است، ختم مى كنند و بدين ترتيب از يك سو هر يك از جوامع در هر مرتبه از مراتب تمدن كه باشند، ناگزير به سوى تمدن غربى حركت مى كنند و از ديگر سو غرب، رسالت گسترش تمدن و كمك به ديگران را وظيفه ى خود مى داند.

نظراتى از اين قبيل در واقع زيربناى تئوريك استعمار را براى استعمارگر و استعمارزده فراهم مى آورند. با پايان گرفتن سده ى نوزدهم، تنگناهاى دانش ‍ حسى به زودى تئورى پردازان پيشين را از قله هاى پندار به زير كشيد و تحليل هاى اجتماعى را در قالب مكتب كاركردگرايى ساختى مقيد به مقاطع محدود اجتماعى گرداند، وظيفه ى جامعه شناس و مردم شناس از اين پس ‍ تعيين ساخت جامعه ى مورد مطالعه و نقش عناصر مربوط به آن، در عين پرهيز از تعميم ها و توسعه ى تئوريك بود.

بدين ترتيب نظريه هاى تك خطى كه با انگاره ى وحدت و يكسانى تمام جوامع و فرهنگ ها شكل پذيرفته بود، اعتبار و ارزش علمى خود را از دست داده و هر جامعه با ساخت اجتماعى متناسب با آن مورد مطالعه قرار مى گرفت. اين تحول در حوزه ى علوم اجتماعى موجب شد تا گروهى از روشنفكران كشورهاى جهان سوم كه تاكنون با نظر به غرب و شرق، يكى از آن دو را به عنوان محصول تمدن در پيش روى قرار مى دادند و استعانت از آن را وظيفه ى خود مى پنداشتند، متوجه خصوصيات فرهنگى وامتيازات قومى خود شدند و توسعه و رشدى را كه متناسب با نيازهاى اجتماعى آنان بود، از زاويه ى فرهنگ و مناسبات ملى خود نه توصيه هاى شرق و غرب توصيف و تبيين كردند. نگاه استقلالى به فرهنگ و ساختار اجتماعى موجود و پى نهادن يك حركت سالم بر پايه ى امكانات، توانايى ها، استعدادها و هم چنين نيازهاى آن جامعه، پديده ى روانى غرب زدگى و يا به تعبير ديگر استعمارزدگى را درمان كرده، امكان طى يك مسير سالم را براى اجتماع فراهم مى كند. حاصل اين نگاه ترويج نوعى مليت گرايى و مليت پرستى شد كه در حركت هاى اجتماعى با هضم شدن مناسبات فرهنگى و اقتصادى جوامع مخالفت مى كرد و حركت مستقلى را كه ضامن منافع جوامع زير سلطه بوده، مقتضاى حيات اجتماعى آنان است تعقيب مى كرد.

اولين جريانى كه بر اين اساس درصدد افشاى روابط خصمانه ى فرهنگى غرب با كشورهاى استعمارزده بر آمد؛، جريان روشنفكران غالبا افريقايى است كه مراحل عاليه ى تحصيلات اجتماعى را در غرب، خصوصا در فرانسه به اتمام رسانده بودند؛ افرادى چون امه سه زر، فرانتس فانون، آلبر ممى و... از شاخص هاى اين جريانند. اين عده كوشيدند تا در نوشتارهايى چند، چهره ى فرهنگى استعمارگر و استعمارزده را ترسيم و نقش بنيادين عوارض فرهنگى را در پيدايش و بقاى آسيب هاى سياسى و اقتصادى تبيين كنند.

كتاب بازگشت به زاد بوم از نمونه هاى آشكارى است كه در اين زمينه تدوين شده است؛ اولين گفتار اين كتاب سخنى است از پايان واپسين ساعات شب و در واقع سخن از هجوم سياه استعمار است؛ ولى در ادامه ى گفتار، شخصيت استعمارزده نيز به زير سؤال مى رود: او تنها به اين دليل كه ديگران او را حيوان كرده اند حيوان نشده است، بلكه به اين دليل كه خود او نيز حيوان بودن را پذيرفته است. شناخت اين واقعيت به صورت ضربه اى سخت نمودار مى شود وقتى كه او ماهيت خود را باز مى شناسد ديگر انسانى شكست خورده نيست. (198)

خودباختگى طلسمى است كه ابطال آن در افشاى آن است؛ با در هم شكستن اين طلسم است كه انسان خودباخته متوجه خويشتن مى شود، و اين آغاز تولد جهانى جديد مى باشد، جهانى كه در تعارض با كشورهاى استعمارگر قرار مى گيرد. از ديگر كسانى كه پيش آهنگ اعلان شعور اجتماعى اين جهان جديد است فرانتس فانون است؛ ژان پل سارتر در مقدمه اى كه بر دوزخيان روى زمين نوشته است چنين هشدار مى دهد: گوش كنيد! وقتمان را با ورد خواندن هاى دور و دراز بيهوده و تقليدهاى تهوع آور تلف نكنيم. بياييد اين اروپايى را كه دائما از انسان حرف مى زند در حالى كه در گوشه و كنار كوچه هاى خودش و در تمام نقاط دنيا هر جا انسانى را بيابد كشتار مى كند، ترك گوييم... قرنها است كه اين اروپا به نام افسانه معنوى ادعايى، تماميت انسانيت را خفه مى كند.

اين چنين لحنى و آهنگى تازه و نو است. چه كسى جرئت مى كند با چنين لحنى سخنى بگويد؟ يك افريقايى، انسانى از دنياى سوم استعمارشده ى كهن. دنياى سوم به وجود خود استشعار پيدا مى كند و از زبان فانون با خود سخن مى گويد، مى دانيم كه اين دنيا همگون نيست و در محدوده ى آن مللى هستند كه اسيرند. مللى كه استقلال كاذب يافته اند. مللى ديگر كه براى تحصيل حق حاكميت در نبردند و بالاخره مللى كه آزادى تمام يافته اند ولى دائم زير تهديد امپرياليست هستند. (199)

اين رجوع و بازگشت به خويشتن كه شعار جنبش نوين است، رجوع به چيست؟ به عبارت ديگر آن خويشتن كدام است؟ آيا رجوع به پرستش ‍ سياه است؟ يا رجوع به سنت هاى ديرين گذشته، يا رجوع به سنت هاى ديرين گذشته، يا رجوع به فطرت الهى انسان كه مشترك بين همه ى آدميان مى باشد؟

پاسخ به اين سؤالات در گرو نحوه ى تحليلى است كه از مسئله ى غرب زدگى، استعمارزدگى و خودبيگانگى ارائه مى شود. اگر غرب با توجه به بنيادهاى فلسفى و فكرى آن كه حاصل اعراض از اشراقات الهى و بى توجهى به ابعاد معنوى و ملكوتى انسان و جهان است، مورد توجه قرار بگيرد و فطرت الهى انسان و استخلاف او نسبت به اسما و صفات حسناى خداوند شناخته شود؛ شعار بازگشت، شعار رجوع به فطرت توحيدى و عمل به سنت هاى الهى است. بر اين اساس نه تنها انسان استعمارزده، بلكه استعمارگر و نه تنها غرب زده، بلكه غرب هر دو از تمدن و معرفتى كه شايسته ى آدمى است به دور مى مانند و هر دو به مقصد واحدى كه جان و فطرت آدمى جوياى آن است و انبيا و اولياى الهى، راهبران و راهنماى آن به شمار مى آيند؛ دعوت مى شوند، راهى كه چيزى جز استعانت از معرفت دينى و شناخت الهى كه مورد اذعان و اعتراف عقل سليم است، نمى باشد.

اما اگر غرب، يا غرب زدگى، در چهارچوب يك تحليل جامعه شناختى محض كه بر بنيان هاى يك معرفت حسى سازمان يافته است، شكل گيرد، جامعه شناسى هرگز قدرت داورى و قضاوت در حق و يا باطل بودن تمدن ها و فرهنگ هاى مختلف و ساخت هاى گوناگون انسانى را نخواهد داشت و نهايت اين كه همه ى آن ها را به عنوان دست آوردهاى مختلف بشرى محترم مى داند، و حق حيات را براى هر يك از آن ها در چهارچوب آزادى اى كه خواسته هاى انسانى ترسيم مى كند، در نظر مى گيرد.

اين ديدگاه چون تمام نظر خود را متوجه زمين و طبيعت پيرامون آن ساخته است و جهان طبيعى را فاقد ثبات و تقدس الهى مى داند، هرگز امر ثابت و مقدسى را كه در وراى تحولات روزمره حريم و احترام خاصى را طلب كند، سراغ ندارد و بلكه هرگونه ثباتى را خلاف اقتضاى طبيعت سيال و متحول انسان و جامعه مى داند. انسانى كه جز با وصول به كمال مطلقى كه مبداء همه ى كمالات مقيد است، قرار نمى يابد، آن گاه كه از وطن و آشيان الهى خود بازماند، در جست و جوى آنچه كه فاقد آن است، هرگز قرار و آرام نمى يابد. اين بى قرارى و اضطراب مدام، از ديدگاه انسانى كه از حقيقت غافل مانده است به عنوان طبيعت انسان معرفى مى شود و از طريق انسان به جامعه كه دست آورد آرمان ها و تلاش هاى ارادى انسان هاست، سرايت مى كند و بدين ترتيب انسان سالم انسانى مى شود كه هيچ اصل ثابت و مقدسى هويت او را شكل نمى دهد و جامعه ى سالم نيز جامعه اى مى باشد كه هيچ امر مقدس هويت او را شكل نمى دهد و جامعه ى سالم نيز جامعه اى مى باشد كه هيچ امر مقدس و ثابتى را پرستش نمى كند و نظام آن به تبع تغيير خواسته هاى افراد، دائما متحول و دگرگون مى گردد. بر اين اساس غرب زدگى پديده اى خواهد بود كه با تحميل سياست، اقتصاد و فرهنگ بيگانه سلامت حيات و جريان فرهنگى نظام موجود را در هم مى ريزد. با توضيح فوق، در بيان فانون نيز، اشكال فرهنگ و تمدن غرب در نياز آن به غارت ديگر فرهنگ ها و تمدن هاست و آسيب فرهنگ و تمدن غرب زده در تسليم شدن و قبول اين وضعيت است؛ بنابراين بازگشت به معناى رجوع به پوست سياه و رجوع به سنت هاى گذشته اى كه داعيه ى ثبات و تقدس دارند، نيست؛ بلكه به معناى بازگشت به نظام موجود، شناختن استعدادها و توان هاى بالقوه ى آن جهت پى گيرى يك حركت مستمر و مدام است. رجوع، بازگشت به انقلاب و حقيقتى است كه در متن انقلاب شكل مى گيرد، پس از آن تغيير شكل مى يابد.

در اين رجوع اگر بازگشت به سنت ها است در حقيقت، رجوع به پايگاهى جهت حركت و گذر از آن مى باشد، نه چيزى بيش تر.

سارتر در اين باره در مقدمه ى كتاب فانون مى گويد: به خواننده عليه خطرناك ترين تعلقات هشدار داده مى شود، عليه رهبر، عليه شخص ‍ پرستى، عليه فرهنگ غربى و هم چنين عليه بازگشت به گذشته ى دور فرهنگ آفريقا؛ فرهنگ حقيقى انقلاب است، معناى اين حرف اين است كه فرهنگ در دامن انقلاب به وجود مى آيد. (200)

پس حركت جديدى كه در برابر گرايش هاى منورالفكرانه و يا روشنفكرانه ى چپ، بيش تر در كشورهاى سياه ايجاد شد، بيش از دعوت روشنفكران براى نظاره به وضعيت فرهنگى اجتماعى خود و اتخاذ سياست هاى مناسب با آن نيست، اين خود يك گام عظيمى نسبت به حركت هاى پيشين منورالفكرى و روشنفكرى در اين كشورهاست؛ زيرا در حركت هاى پيشين، روشنفكران هرگز چشم ديدن ساختار فرهنگى و اجتماعى خود را نداشته و تمام نگاهشان محو تماشاى مهاجمينى است كه قصد غارت آن ها را كرده اند. نتيجه ى طبيعى اين دعوت، بازگشت به فرهنگ هاى زنده اى است كه حيات و زيست فردى و اجتماعى مردم اين كشورها را شكل مى دهند و استعانت از اين فرهنگ ها براى گذر از آن است و لذا اين دعوت در هر جامعه رنگ فرهنگ بومى و قومى آن جامعه و از جمله در جوامع اسلامى رنگ فرهنگ اسلامى را به خود مى گيرد.

شريعتى تحت تأثیر اين جريان و با طرح مسئله ى غرب زدگى و شعار بازگشت يكى از قوى ترين هجوم ها را عليه جريانات منورالفكرى و روشنفكرى الحادى اى سازمان مى دهد كه در سال هاى گذشته مبارزه با دين، مذهب و هر آنچه كه رنگ و لعاب فرهنگ غربى را نداشت، وظيفه ى خود مى دانستند. او درباره ى نهضت جديدى كه در جهان سوم آغاز شده است و هم چنين در مورد رهبران اين نهضت مى گويد:

اين نهضت در همه ى جامعه هاى دنياى سوم و به خصوص در ميان سياهان آفريقا كه بيش از همه قربانى غارت استعمار فرهنگى جديد شده اند، گسترش يافته است و روشنفكران راستين و مستقلى؛ چون فرانتس ‍ فانون، امه سزر، ژوليوس نيرره، سنقور، كيناتا، نجار، عمر مولود رهبرى فكرى اين نهضت فرهنگى را كه هدفش بازگشت شبه اروپايى ها و شبه روشنفكران متجدد جامعه هاى استعمار زده ى جهان به خويش است، به دست گرفته اند و در همه ى زمينه هاى فرهنگى شناخت مذهبى، بينش ‍ سياسى، درك اجتماعى، ادبيات، تاريخ و شعر و هنر و اخلاق و روابط انسانى و حتى شيوه ى تعقل و فهم زندگى، انقلاب برانگيخته اند كه نشان مى دهد چگونه نسلى كه قربانى فرهنگ زدايى و معنويت كشى استعمارغربى بود و خود به غرب زدگى و شبيه سازى فرهنگى و خودبيگانگى و تقليد كوركورانه از اروپايى تفاخر و تظاهر مى كرد و با تعصبى خشن و بى رحمانه، بى مزد و منت، همه ى ارزش هاى مذهبى و مفاخر تاريخى و اصالت هاى فرهنگى و اخلاقى و هر چه را وابسته به خويش بود ويران مى كرد تا جايى براى ورود ارزش هاى وارداتى غربى باز شود و حتى شبه روشنفكرانى كه با خود مى نشستند و از تحقير خويش و مسخره كردن مذهب و ملت و اخلاق و لجن مال كردن ارزش ها و مقدسات خود لذت مى بردند و قول و فعل و حتى فساد هر فرنگى را در هر زمينه حجت مى دانستند و از او فتوا مى گرفتند.... يك باره دگرگون شده است و از آن ميان چهره هاى نوينى طلوع كرده است كه ظلمت سده هاى استعمار را با تابش خيره كننده و گستاخ خويش شكسته و دنياى سوم را روشن ساخته است. (201)

ثمره ى دعوت به بازگشت در جامعه اى كه اسلام در متن زندگى مردم آن به عنوان يك واقعيت اجتماعى حضور دارد، بازگشت به اسلام است؛ او در اين باره مى گويد:

و اينك در يك كلمه مى گويم، تكيه ما به همين خويشتن فرهنگى اسلامى مان است و بازگشت به همين خويشتن را بايد شعار خود كنيم؛ به خاطر اين كه تنها خويشتنى است كه از همه به ما نزديك تر است و تنها روح و حيات و ايمانى است كه در متن جامعه ى الان كه روشنفكر در آن جامعه بايد كار كند، زندگى دارد و تپش دارد!

اين عبارت ادعا نامه اى قوى، عليه تمامى جريان هاى روشنفكرانه ى چپى است بعد از شهريور بيست با الگو گرفتن از مدل هاى خارجى و بدون توجه به شرايط اجتماعى جامعه، اجراى انقلاب هاى تقليدى را در سر مى پروراندند و هم چنين دفاعى روشنفكرانه از مذهب در برابر تمامى منورالفكران و روشنفكرانى است كه با داعيه ى ملت پرستى، در تمام دوران رضاخان و پس از آن، در جهت زدودن مذهب و احياى آثار قبل از اسلام بسيج شده اند. ولى على رغم اين همه، جاى اين سؤال باقى است كه اين دفاع آيا متضمن بازگشت به سنت هاى دينى است كه با نزول آسمانى خود قصد عروج الهى انسان را دارند؟ احكامى كه از ديدگاه دينى، همه ى ابعاد متغير و ثابت زندگى بشر را ضرورتا از پوشش خود برخوردار مى سازند.

شكى نيست كه طرح شعار بازگشت با اين هدف نيز مى تواند سازگار باشد، اما شرط اين سازگارى همراهى آن با يك تحليل دقيق فلسفى و شناخت عميق برهانى نسبت به مبانى انديشه ى غربى و ابعاد مختلف زندگى انسانى است.

كاربرد قوى اين شعار در رويارويى با جريان هاى چپ و گرايش هاى وابسته ى قبل از آن، ناشى از ساخت روشنفكرانه ى اين استدلال بود؛ زيرا اين شعار در بسيارى از كشورهاى جهان سوم با قدرت تمام در كنار جريان هاى روشنفكرى چپ موقعيت و نفوذ ويژه اى را به دست آورده و از جاذبه ى روشنفكرانه ى خوبى برخوردار بوده است. از اين رو استفاده از آن در برابر روشنفكرانى كه هر استدلال عقلى و يا دينى را پيشاپيش محكوم به ارتجاع و خرافه مى دانستند، از مصونيت لازم برخوردار بود.

قدرت تطبيق اين شعار نسبت به آرمان هاى دينى زمينه ى استقبال نيروى مذهبى را از آن فراهم مى آورد؛ زيرا اين شعار مى توانست بخش هايى از روشنفكران را كه تنها در برابر يك توجيه روشنفكرانه از دين سر تسليم فرود مى آوردند و هم چنين بخش هايى از نيروى مذهبى را كه در پى وسيله اى كارساز و مفيد براى مقابله با روشنفكرانى بودند كه تاب استفاده از براهين عقلى را نداشتند، به خود جذب كند. بدين گونه بود كه اين نوع دفاع از دين به عنوان يكى از پرجاذبه ترين روش ها مقبوليت عام يافت.

قضاوت درباره ى اين كه، اين گونه توجيه از دين يك توجيه تجددطلبانه نوگرايانه يا يك توجيه متعهد به سنت است، در گرو ديانت نحوه تحليلى است كه درباره ى پديده ى غرب زدگى، خودبيگانگى و هم چنين هويت حقيقى انسان وجود دارد. بدون شك برخى از روشنفكرانى كه سرانجام با اين توجيه از ستيز آشكار با دين دست شستند، به گونه اى نوگرايانه با بى توجهى به ابعاد آسمانى دين به توجيه زمينى آن پرداختند. يكى از اشخاصى كه با صراحت تمام با پوشش گرفتن از اين جريان، به توجيه اسلام مى پردازد، مدعى است كه اسلام هرگز در پى ارائه ى حكم، قانون و سنتى ثابت كه در چهره ى نظم و نظامى خاص ظاهر مى شود نبوده؛ بلكه خواستار تغيير دائمى نظام هاى بشرى در قالب نيازها و خواسته هاى جديدى است كه به گونه اى مستمر تحول مى يابند. او مى نويسد:

در اين جا پيام محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نظير جريانى متقابل رابطه ى انسان را با جامعه و جامعه را با انسان مشخص مى كند؛ يك الگو براى ساختن دو واحد كه هر كدام براى ديگرى جزئى از يك كل است. انسان بايد طبق الگوى خود جامعه را بسازد و جامعه به نوبه ى خود طبق الگويى كه به او شخصيت و هويت بخشيده است، انسان ها را تربيت كند و هويت و شخصيت آن ها را پرورش دهد. الگوى هر دو واحد انسان و اجتماع، طبق نمونه اى كه محمد بن عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از خود ارائه مى دهد يكى است. چنين جامعه اى، نظير انسان بايد بدعت و مقنن باشد و فلسفه ى حيات زندگى را در جهت كمال و ارتقا درك كند؛ از توقف و ركود و تسليم شدن به وضع موجود و كهنه شدن و فرسوده شدن خوى و اراده در كنار كهنه شدن ارزش ها سرباز زند. جامعه بايد نظير انسان عوامل و ابزار و قانون و ضابطه ى كمال و پيشرفت را فراهم كند؛ ابزار و وسايل را در جايى كه حالت تحرك و كمال بخشى خود را از دست مى دهد، به كنار زند و دائم نظمى تازه و سازمانى تازه به وجود آورد. جامعه نيز بايد نظير انسان، در تحقق بخشيدن به كمال و تسليم شدن به سكون و توقف آماده براى نبرد باشد.

به طور خلاصه انسان و جامعه بايد هميشه و در همه ى لحظات حيات خود، در حال انقلاب و تغيير باشند و نظم دقيق، تقابل و تعاطى دائمى بين انسان و جامعه را حفظ كند؛ زيرا اگر اين سه خصلت و وجوه تشابه انسان و اجتماع از ميان برخيزد، انسان حضور حقيقى و خلاق و انقلابى خود را در جامعه از دست دهد و در حالى كه در اجتماع و در كنار انسان هاى هم نوع خود زندگى مى كند، با آن ها بيگانه مى ماند و اجتماع نيز در حالى كه متشكل از افراد است فاقد شيرازه و عضو وحدت است. موجودى است كه از هزاران هزار و ميليون ها ميليون اجزاى بيگانه از هم تشكيل شده است. (202)

نويسنده در ادامه مى نويسد:

پليوشيج رياضى دان روسى كه... به غرب تبعيد شده بود، مى گويد: وقتى كليساها و معابد پيروز شوند افكار و انديشه ها محو مى گردند.

اين همان تعارضى هميشگى بين انديشه و فكر و سازمان است. وقتى انديشه و فكر نياز به سازمان دارد، سازمان وسيله ى تحقق هدف، يعنى انديشه قرار مى گيرد؛ ولى ديرى نمى گذرد كه انديشه وسيله ى بقاى سازمان مى شود. و سازمان وجود خود و دوام آن را به صورت هدف در مى آورد؛ در اين جاست كه سازمان به حالت پرستشگاه و كليسا و مسجد و خانقاه و مدرسه و ديوان خلافت و دستگاه حكومت در مى آيد، در پيام محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم چيزى از اين گونه سازمان ها و قانون سازى ها و پرستش نظم و قاعده اى كه جز بقا و دوام خود، در اطراف منافع خصوصى افراد و گروه ها و افزايش ‍ ثروت آن ها، هدفى ندارد، مشاهده نمى شود. ساخت طبيعى، زيستى، فيزيكى و فيزيولوژى پيام محمد بن عبدالله، ساختى دگرگون كننده و تحول پذير است. در اين پيام سكون و توقفى كه سازمان سياسى و اجتماعى اسلامى را به معبد و پرستشگاه تبديل كند و از آن وسيله اى براى فرار انقلاب و دگرگون كردن دائمى نظم موجود، چه در نفس و چه در سرشت انسان و چه در طبيعت اجتماعات انسانى بسازد، وجود ندارد. (203)

در اين تحليل همان گونه كه مشاهده مى شود، انسان و جامعه چيزى جز يك سير و حركت مداوم نيست؛ واژه هايى نظير ارتقا، پيشرفت، تكامل هرگز نظر به مقصدى خاص ندارد، بلكه تنها متوجه گذر از وضعيت موجود و ناظر به وضعيتى است كه همواره با ظهور، افول مى كند.

انسان و جامعه ى خود بيگانه انسان، يا جامعه اى است كه به دليلى از تغيير و حركت مستمر محروم مى ماند و اسلام به عنوان يك دين مترقى تنها از اين رو باقى است كه جز به تغيير مدام توجه ندارد و هيچ گونه اصل و سنت ثابتى را ارائه نمى دهد. بر اساس اين تحليل نظام اجتماعى حاصل بدعت هاى مداومى است كه بدون هيچ تقدس و ثبات، با قراردادهاى انسانى و اجتماعى وضع مى شوند و با قراردادهاى بعدى از بين مى روند؛ بنابراين ساخت فيزيكى و فيزيولوژى پيام اسلام، ساختى است كه در جهت تغيير مدام نظام موجود مى باشد و آنچه را نيز كه با تبديل نظام مى آورد، يك امر نسبى است كه به نوبه ى خود متحول مى گردد.

نكته ى ديگرى كه در اين تحليل قابل توجه است، اين است كه هر نظمى مدعى ثبات و دوام باشد؛ با زيركى در كنار منافع خصوصى افرادى كه به چيزى جز افزايش ثروت نظر ندارند، قرار گرفته و بدين ترتيب به محكوميت آن حكم شده است. بر همين مبنا، تمام احكام و سنت هاى دينى كه در حوزه ى امور عبادى، يا سياسى و اقتصادى داعيه ى نوعى تقدس و ثبات را دارند، ساخته ى افرادى خوانده شده اند كه نفع و ثروت خود را در قالب نظم و سنتى خاص جست و جو مى كنند؛ گويى كه آدمى را هيچ آرمان و يا معرفتى ثابت نيست و هر آنچه كه او مى داند و يا مى خواهد براى هميشه در بستر زمين با امتداد زمان تحول و تغيير مى پذيرد، چرا كه اگر به انسان در چهارچوب يك شناخت حسى نظر شود، چيزى جز اين، درباره ى او گفته نمى شود.

بديهى است كه اين نحو توجيه هر نوع تقدس الهى و ثبات عقلانى را از حوزه ى معرفت دينى سلب مى كند و شناخت دينى را در رديف آگاهى هاى حسى قرار مى دهد كه با تحول موضوعات مادى دگرگون مى شود.

براى اين كه نحوه ى تحليل دكتر شريعتى از احكام و سنت هاى دينى مشخص شود، چاره اى جز نظر در آثار و نوشته هاى او نيست. در برخى از آثار شريعتى نشانه هاى آشكار نوعى تحليل كه به تنزل معرفت دينى در سطح علوم تجربى محض منجر مى شود، مشهود است. از آن جمله عبارات زير است كه مى گويد:

خطرى كه متفكران روشن بين و پيش آگاه سده ى اخير پيش بينى كرده اند، اين بود كه يك روح و نهضت انقلابى پس از آن كه فضاى اجتماعى و شرايط تاريخى را پشت سر مى گذارد، از حركت باز مى ماند و محافظه كار مى شود و حتى در برابر پيشروى جامعه مقاومت ارتجاعى مى كند؛ يعنى هر حركتى movement پس از چندى به يك نظام insitution استحاله مى شود؛ چنان كه مسيحيت يك حركت انقلابى در درون نظام امپراتورى روم بود و سپس ‍ در قرون وسطى خود يك نظام محافظه كارانه ى حاكم شد... و اسلام امامت (شيعه) در طول تاريخ اسلام يك حركت انقلابى فكرى و اجتماعى و سياسى عليه اسلام خلافت بود، ولى پس از صفويه خود بدل به يك نظام شد... بر اساس همين تجربه ى علمى و تاريخى، يكى از متفكران بنام انقلابى، نظريه ى انقلاب دائمى را طرح كرده است. براى آن كه يك مكتب فكرى انقلابى به حالت يك نظام و سازمان محافظه كارانه تغيير نيابد، اجتهاد چنين نقش حياتى شگفتى را به عهده دارد، نقش يك انقلابى دائمى در مكتب اسلام. (204)

در عبارات فوق احكام و قوانينى كه هر انقلابى به دنبال اجراى آن است، در پى پاسخ گويى نيازهاى مختص به فضاى اجتماعى و شرايط تاريخى همان انقلاب مى باشد؛ بنابراين با گذشت زمان تأکید بر نظامى كه انقلاب طالب آن بوده است، حركت را به ركود مى كشاند و زمنيه هاى مثبتى را كه زمانى حالت انقلابى داشته است، نقشى ارتجاعى مى دهد.

آنچه كه اسلام را از ركودى كه پس از پيروزى حاصل مى شود باز مى داردت اجتهاد است؛ زيرا اجتهاد قدرت تفسير و تغيير مداوم احكام و سنت ها را به مقتضاى شرايط و نيازهاى جديد اجتماعى به مجتهد مى دهد و بدين ترتيب اسلام را در قالب نوعى ثابت و خاص از سنت و حكم محصور نمى گرداند. بر اساس اين تحليل، آنچه كه مسيحيت را از يك حركت انقلابى در برابر امپراتورى روم، به يك نظام محافظه كارانه در سده هاى ميانه كشانيد، تخطى رهبران سياسى و يا حتى كشيشان از احكام و سنت هايى كه در دوران امپراتورى روم خواستار آن بودند، نيست؛ بلكه پيروزى و حاكميت آن احكام است؛ زيرا آن احكام خواستار آن بودند، نيست؛ بلكه پيروزى و حاكميت آن احكام است؛ زيرا آن احكام پاسخ گوى نيازهاى ناشى از شرايط تاريخى و جغرافيايى خاص خود بودند و همراه با تغيير آن شرايط به دليل از دست دادن نقش و كاركرد اجتماعى خود نيازى به بقا و دوام آن ها نبوده و در معرض تغيير و دگرگونى قرار مى گيرند... لذا اصرار به دوام آن ها در شرايط جديدى كه نتيجه ى حاكميت آن ها است، يك عمل ارتجاعى و محافظه كارانه است و هم چنين آنچه كه تشيع را از يك حركت انقلابى در برابر خلافت باز مى دارد بر خلاف آنچه كه پيش از اين گذشت انحراف عملى كسانى كه از شعارهاى سياسى شيعه پوشش مى گيرند، نسبت به عقايد، اصول، احكام و سنت هايى كه تشيع در طول تاريخ از آن ها دفاع مى كرده است و در واقع عدم حاكميت آن اصول و احكام نمى باشد، بلكه پيروزى و حاكميت همان اصول عقايد است؛ زيرا آن مجموعه عقايد و احكام كه در قالب عرفان، فلسفه و هم چنين كتاب هاى فقهى؛ نظير قواعد علامه حلى مدون مى شد، همگى حاصل انديشه هاى پيشروانه ى متفكران و مجتهدان نسبت به شرايط فرهنگى، اقتصادى، سياسى و اجتماعى آن ها بوده است؛ ولى اين مجموعه از اعتقادات چون به حاكميت رسيد، بدون توجيه به اين كه با تغيير شرايط تاريخى و اجتماعى به تغيير و دگرگونى خود بايد تن دهد، به قصد دفاع از موقعيت خود بر آمد، به عنوان مثال، محقق كركى به جاى آن كه فقه جديدى را تألیف كند كه نيازهاى جديد و در نتيجه نظام آينده ى جامعه را شكل دهد، شرح عظيم خود را درباره ى كتاب قواعد علامه تنظيم كرد و يا آن كه علامه مجلسى به جاى آن كه طرح نوينى را پى ريزد، به گردآورى روايات، يعنى مجموعه گفته هايى كه ناظر به شرايط پيشين جامعه ى اسلامى بوده است، پرداخت و يا ميرداماد بدون آن كه در فكر طرح اصول اعتقادى نوينى باشد، به تدريس حكمت مشاء و اشراق همت گماشت و...

بدين ترتيب تمام آموزش هاى اعتقادى و فقهى اى كه از دوران صفويه به بعد درباره ى آثار پيشينيان شكل گرفته است، متهم به دفاع از خود در برابر تغيير و دگرگونى اى هستند بايد رخ دهد و اين ديانت متهم، همان چيزى است كه در تعبير شريعتى با عنوان تشيع صفوى از آن ياد مى شود و آنچه از ديدگاه ايشان توان اين تغيير را به تشيع مى دهد اجتهاد مى باشد، اجتهادى كه به صورت يك حركت گسترده ى علمى، همراه با تحولات روزمره ى علوم، از روح و زندگى مستمرى برخوردار است؛ نه آن كه در چهارچوب اصول و سنت هاى مرده براى بقا و دوام خود شرح هاى متعددى را طلب كند.

عبارات زير گوياى برداشت او از اجتهاد با روح و تفاوت آن با اجتهاد مرده است :

اجتهاد كه برجسته ترين شاخص روح علمى و بينش اعتقادى اسلام است، نه تنها موجب مى شد كه انديشه ى اسلامى در قالب هاى ثابت زمان متحجر نشود و فهم مذهبى و قوانين و احكام دينى به صورت سنت هاى راكد و تعبدهاى موروثى و اعمال تكرارى و بحث بى روح در نيايد، در مسير تغيير شرايط اقتصادى و اجتماعى و مرگ و زاد نيازها مقتضيات زندگى از حركت باز نايستد و با زمان و زمينه ى جديد بيگانه نگردد و همواره در حركت و كمال باشد و در طى تاريخ، توسعه و تكامل و غناى بيش تر يابد... اعتقاد ما بر اين است كه عاملى كه حركت روح اسلامى را در مسير زمان سد كرد و فرهنگ و بينش اسلامى را كهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است.

اجتهاد به معناى كوشش آزاد و مستقل علمى است در راه شناخت متكامل و مترقى اسلام در همه ى ابعادش و تلقى مجدد آن در بينش متعالى و پيش رونده ى زمان شناس مجتهدان آگاهش و كشف و فهم معانى متعدد، متشابه و بطون متراكمى كه زبان، چندين تو چندين پهلوى كتابش در خود پنهان دارد، و هم چون طبيعت، در هر برشى جلوه اى را نمايان مى سازد و بالاخره استخراج و استنباط مداوم حقايق نوين بر حسب تكامل انديشه و علوم بشرى و احكام و موازين حقوقى جديد بر حسب تغيير نيازها و تحول نهادهاو بناهاى اصلى و فرعى نظام هاى اجتماعى و حركت تاريخ و تكامل قطعى بشريت. بنابراين اجتهاد عامل بزرگ حركت و حيات و نوسازى هميشگى فرهنگ و روح و نظام علمى و حقوق اسلام در طى ادوار متغير و متحول زمان است. (205)

اجتهاد به معناى يك كوشش آزاد و مستقل علمى كه در مسير شرايط متغير اجتماعى حسب تكامل انديشه و علوم بشرى شكل مى گيرد، با معنايى كه اقبال لاهورى از آن مى كند قربت و نزديكى تام دارد؛ در اين معنا براى معرفت دينى هيچ حد ثابتى كه با ارزش و تقدس الهى خود در فراسوى تحولات و تغييرات زندگى مادى، اصول و پايه هاى نظم و نظام اجتماعى و فردى واحدى را سازمان ببخشد وجود ندارد؛ بلكه تمام ابعاد اجتهاد در پرتو شناخت بشرى شكل مى يابد و با تحول آن نيز متغير مى گردد.

براى اين كه اجتهاد به يك معناى كاملا علمى، تجربى رجوع كند، بايد پيوند خود را از دو منبع معرفتى ثابت؛ يعنى شناخت وحيانى و معرفت عقلانى قطع كرده و به جاى آن تنها به شناخت علمى تجربى تكيه كند؛ براى اين منظور كافى است كه به وحى؛ يعنى كتاب هيچ حكم و قانون ثابتى كه قصد بقا و دوام دارد، استناد داده نشود؛ بلكه وحى آن چنان كه اقبال لاهورى بيان مى كند تنها به تفكر علمى دعوت نموده باشد و يا آن چنان كه در عبارات فوق آمده است با زبان رمزى و سمبليك خود، تطبيق مدام بر داده هاى مختلف بشرى را داشته باشد.

عمار اوزگان در كتاب جهاد برتر با توجه به زبان رمزى و سمبليك توان و توانايى آن در تطبيق با داده هاى مختلف بشرى روشنفكران الجزاير را به عدم بهره گيرى از آن جهت ايجاد تحولات مورد نياز، مورد سرزنش و انتقاد قرار مى دهد و مى گويد:

طرز تفكر و روحيه ى تجددطلب عجله دارد كه به تشييع جنازه ى كليه ى مذاهب بپردازد، ولى نمى فهمد و توجه نمى كند كه ايدئولوژى اسلامى در حال احتضار نيست و اصلا مردنى نمى باشد، بلكه يك ايدئولوژى پويا و ديناميك است.

روشن بينى سياسى و قوت و قابليت انقلابى ايجاب و الزام مى كند كه به تداركى از ارزش هاى معنوى و روحانى برآييم؛ ارزش هايى كه بتواند نوزايش و تجدد حيات صنعتى بيش تر را ممكن سازد. بايد توجه داشت كه به طور كلى دگرگونى بنيادى در درون چهارچوب مظاهر و رمزهاى يك نظام اجتماعى آسان تر از دگرگونى و تغييرى است كه در خارج از اين چهارچوب و در تقابل با رمزها و مظاهر به عمل مى آيد، مطلب بالا در گذشته اى نزديك به حقيقت پيوسته است؛ يعنى در دوره اى كه خلق الجزاير در جنگ سخت و دهشتناك، استقلال ملى خود را در فصل شگفت انگيز تاريخ آزادى و استقلال خلق ها ثبت كرده است. (206)

اما سنت به معناى اعم خود كه از شناخت شهودى و معرفت دينى بهره مى برد تنها از نص كتاب استنباط نمى شود تا با ارجاع آن به زبان رمزى و تمثيلى، نصوص دينى به طور كلى اعتبار و ارزش خود را براى تفهيم احكام الهى از دست بدهد؛ بلكه از سنت به معناى خاص؛ يعنى قول، فعل، تقرير و هم چنين از اجماعى كه كاشف از سنت باشد قابل استنباط است؛ بنابراين سنت و اجماع دو منبع ديگر از منابع اجتهاد فقهى شمرده شده اند.

دكتر شريعتى براى نشان دادن اين كه سنت به معناى خاص آن، مانع از ارجاع اجتهاد به يك شناخت متحول علمى نيست، معناى نوينى از سنت را ارائه مى دهد. او مى گويد:

سنت عبارت از حديث (سخن پيامبر) و عمل پيغمبر، عمل تأسیسى كه خود بنياد گذاشته و افعالى كه آن را رسما تصويب كرده و يا در محيطش ‍ انجام شده و نهى نكرده؛ يعنى عملا تاييد كرده است. اما من عنصر سومى را، جز قول و فعل پيغمبر، از سنت استنباط مى كنم كه گر چه آن را طرح نكرده اند ولى از دو عنصر ديگر حساس تر و جاودان تر و عامتر است و آن متد كار پيغمبر است در تحقق رسالت تغيير نظام ها و نهادهاى اجتماعى، تحول فكرى انقلاب در سنت هاى اجتماعى و رهبرى مردم و جبهه گيرى ها و نوع برخوردها و درگيرى ها و شيوه ى آغاز و منحنى سير رفتار و تاكتيكش ‍ در يك عمل. (207)

جاودان تر و عام تر بودن اين معناى از سنت، حاكى از امكان تخصيص و تغيير معناى سابق آن مى باشد. بر اساس اين بينش آنچه روح گفتار و كردار پيامبر است؛ تحول نظام اجتماعى قبيله اى به سوى جامعه اى پيشرفته تر است، نمونه اى كه ايشان از متدكار پيامبر ارائه مى دهد، مسئله حج است. پيامبر براى تغيير نظام موجود، نظير منورالفكران و روشنفكران جوامع امروز چشم خود را بر امكانات و استعدادهاى موجود در جامعه نبست و با تمام مظاهر زندگى اجتماعى مردم خود به مخالفت برنخاست، بلكه تا آن جا كه ممكن بود از امكانات موجود براى تحقق اهداف اجتماعى مورد نظر استفاده كرد. او مردم را ديد كه با نگاه دينى خود به كعبه برگرد آن، همه ساله جمع مى شوند، ولى به يك باره هر چه كه مورد اعتقاد مردم بود به مخالفت برنخاست، بلكه با اخذ ابعاد مفيد اين رسم در جهت وحدت و انسجام جامعه ى اسلامى از آن كمك گرفت.

آنچه كه از ظاهر اين رفتار به عنوان سنت نصيب ما مى شود، اعمال مختلف حج است كه مطابق گفتار و كردار پيامبر انجام مى شود و اما آنچه كه روح اين سنت است توجه و احترام به رمزها و نمادهاى مورد احترام مردم و استفاده ى شايسته از آن ها با يك روح و جهت گيرى جديد و انقلابى است و آنچه كه عام تر و جاودان تر است، روح اين سنت مى باشد. اين بدان معناست كه مجتهد با تمسك به اين روح، هرگز در قالب ظواهر گفته ها و كرده هاى معصوم كه به تناسب نيازها و شرايط اجتماعى خاص انجام شده است، مقيد و محبوس باقى نمى ماند.

ارجاع اجتهاد به علوم كاملا تجربى، نياز به نگاهى دوباره به دو منبع ديگر؛ يعنى اجماع و عقل دارد. شريعتى در تفسير نوينى كه از اين دو منبع دارد، مى گويد:

نمى دانم آيا اين فضولى است كه مبانى اسلام شناسى و اجتهاد فكرى و فقهى را اصلاح كنيم، ... پايه هايى را كه علما و متكلمين و اصوليون قديم نهاده اند كه البته در عصر خويش بسيار مترقى و حتى افتخارآميز بوده است، چرا نتوان هم آهنگ رشد فكرى و علمى و تكامل معنوى و اجتماعى بشر تغيير داد و اصلاح يا تكميل كرد؟ هيچ عاملى جز تعصب و يا توقف فكرى در همان قرون پيشين ما را به چنين جمود و ركودى دعوت نمى كند و روح اجتهاد با اين جزم انديشى و بينش تقليدى، آن هم درباره ى اصول اجتهاد و شيوه هاى اجتهادى كه بايد در مسير تغيير و تكامل جامعه و انديشه ى انسانى تغيير و تكامل يابد، مغاير است.

اين است كه به جاى دو اصل عقل و اجماع، علم و زمان را پيشنهاد مى كنم به خصوص كه اين با روح و بينش شيعه و علماى مترقى و اصيل شيعى هم آهنگ تر است، ... وانگهى عقل به طور مطلق و مجرد يعنى چه؟ به قول دكارت عقل سرمايه اى است كه متساوى ميان همه انسان هاى سالم تقسيم شده است و اگر هم چنين نباشد، چه ملاك و نشانى هست كه چنين نيست؟ و يا فلان نظر، نظر عقل است نه كتاب يا سنت، آنچه به حساب مى آيد و حد و مرز و ارزش و اثر و عمل را مشخص ‍ مى سازد و محقق، علم است.

علم در كار تحقيقى و اجتهاد كه اساسا يك كار عملى است، مى تواند و بايد اصل قرار گيرد و مقصود از علم تمامى دانش هاى انسانى يا طبيعى، از فيزيك و شيمى و بهداشت و جغرافيا و هيئت و انسان شناسى و جامعه شناسى و اقتصاد و رياضيات و روان شناسى و سياست و حقوق و تاريخ و... است كه در هر اجتهادى مجتهد را يارى كند، حتى در كشف دقيق تر حقيقت و واقعيت شرعى و حكم عملى و ضرورت آن را براى مجتهدان امروز بيش از هميشه احساس مى كنيم و فقدان آن را مى بينيم كه چه كمبود فاجعه آميزى را به بار آورده است. اقتصاد جديد را ندانستن و درباره ى ربا و اشكال آن امروز فتوا دادن و احكام اقتصادى اسلام را گفتن، علم بهداشت امروز را نخواندن و در باب طهارت اجتهاد كردن يا رهبرى امت مسلمانان و نيابت امام زمان را مدعى بود... عقل كه هست و همه ى مجتهدين ما مسلما عاقلند و به عقل خود عمل مى كنند و فايده ندارد. اجتهاد علم مى خواهد، هر مسئله ى فقهى و حكم شرعى مسئله اى از يك رشته ى خاص علمى است كه بايد با شناخت آن، نظر خاص اسلام را در آن باب پيدا كرد و اجتهاد نمود.

اصل چهارم زمان است، جز اين كه اجماع علما و فقها نمى تواند قاطعيت علمى و ترديدناپذير داشته باشد و اجماع بر خطا نيز در يك مسئله ى خاص ‍ هميشه ممكن است، يك مسئله اصلا ممكن است در يك دوره اساسا غلط فهميده شود و بعد صحيح گردد. اجبار و الزام عقل انسان هاى همه زمان ها تا پايان روزگار، به تقليد و تكرار آنچه قدما حكم داده اند و تصويب كرده اند. نوعى جمود و ارتجاع است... آنچه هميشه هست و هميشه بايد به عنوان يك اصل اساسى و ضرورى و منطقى و اجتناب ناپذير در اجتهاد و استنباط حكم و حل مشكلات و تعيين تكاليف و شيوه ى عمل مردم به حساب آيد، زمان است. (208)

در عبارت فوق، عقلى كه به عنوان يكى از منابع اجتهاد فقهى معتبر دانسته شده است، از سنخ عقل عصر روشنگرى كه دكارت و ديگر عقل گرايان غربى بر آن باورند، دانسته شده و سپس از ديدگاهى حس گرايانه و پوزيتويستى به نقد كشيده شده است. اما اين سؤال شده و سپس از ديدگاهى حس گرايانه و پوزيتويستى به نقد كشيده شده است. اما اين سؤال مطرح مى شود: كه آن عقل كه اصوليون و فقها از آن ياد مى كنند آيا دقيقا به همان معناست كه در فلسفه هاى عقل گرايانه ى غربى به عنوان سقف معرفت بشرى تشخيص داده شده و يا عقلى است كه با خصوصيت تجرد و ثبات، قدرت اثبات معرفت و دانش برتر از خود را نيز دارا مى باشد؟ هم چنين بايد در اين حقيقت به تاءمل پرداخت كه آيا نقد پوزيتويستى و حس ‍ گرايانه ى عقل و دانش عقلى صحيح است يا نه؟ و آيا علم با خصوصيت تجربى خود مى تواند جايگزين قواعدى گردد كه از طريق عقل غير تجربى تحصيل مى شود؟

اجماع و حجيت آن در عبارات فوق به اتفاق علماى يك عصر ارجاع داده شده و سپس مورد انتقاد قرار گرفته شده است و اين نيز محل تاءمل است؛ زيرا در نزد فقها و اصوليون اجماع تنها در صورتى معتبر است كه حاكى از قول معصوم باشد، در غير اين صورت فاقد هر گونه اعتبار فقهى است؛ به عنوان مثال، اگر همه ى فقهاى شيعه نه در يك نسل بلكه در اعصار پياپى با اسناد به يك روايت حكم مشتركى را بدهند، اين اجماع به دليل اين كه به استنباط آن ها از آن روايت باز مى گردد، حجت نمى باشد؛ بنابراين اگر مجتهدى به راستى از آن روايت مطلبى ديگر را استنباط كرد حق فتوا دادن به آنچه كه به ظاهر اجماع مى نمايد، ندارد.

و اما علم كه به جاى عقل پيشنهاد شده است، اگر قدرت دريافت حقايق قطعى و يقينى را نسبت به هستى هاى نامحسوس داشته باشدت بدون شك ادراك آن در اصول اعتقادى در زمره ى مسائل عقلى مورد قبول خواهد بود. هم چنين اگر قدرت شناخت يقينى نسبت به احكام و مسائل ارزشى را داشته باشد، ره آورد آن به عنوان امرى عقلى به مصداق نسبت به احكام و مسائل ارزشى را داشته باشد، ره آورد آن به عنوان امرى عقلى به مصداق كل ما حكم به الشرع حكم به العقل در مسائل فقهى مورد استفاده ى مجتهد قرار خواهد گرفت. ولى سخن در قدرت علم به معناى خاص آن است كه بدون استنباط از قواعد عقلى فاقد يقين است و استقراء و تئورى هاى فرضى آن نيز به حوزه ى حقايق محسوس محدود مى باشد.

انتظار جايگزينى علم نسبت به شناخت عقلى و معرفت دينى در دريافت احكام فردى و اجتماعى و داورى نسبت به حقايق هستى كه از آثار اقبال و هم چنين از عبارات فوق به دست مى آيد، حاكى از ساده انگارى هايى است كه بر فضاى علمى سده ى نوزدهم مسلط است. اين اشكال بر نظر اقبال كه از نظر زمانى به آن سده نزديك تر است، كم تر سنگينى مى كند؛ ولى نسبت به كسانى كه در نيمه ى دوم سده ى بيستم به سر مى برند، حاكى از ناآشنايى به مبانى تئوريك فلسفه ى غرب مى باشد. اين گونه خطا در آثار متاءخر جلال آل احمد كم تر مشهود است، جلال على رغم آن كه غرب زدگى را بيش تر در چهره ى سياسى آن مورد نظر قرار مى دهد، ولى از علم به معناى غربى آن حاصل مى شود، در برابر سنت ها و باورهاى سنتى قرار مى دهد و با توجه به تفاوت نظام معرفتى سنتى با شناخت حصولى عقلى و حسى تمايل خود را به سنت اظهار مى دارد. او به دليل آن كه از نعمت آشنايى با علوم عقلى اسلامى محروم است، قدرت تبيين استقامت و نحوه ى همكارى و همراهى شناخت سنتى و معرفت عقلى و حسى را ندارد؛ ولى در مجموع سنت را هر چند در شكل اساطيرى و غير توحيدى آن، در برابر علوم حسى كه اينك نقش اسطوره اى نوينى را دارد، تحسين مى كند. مراد اين است كه در آثار آل احمد نوعى تقدس و اصالت فوق تجربى و فوق استقرايى براى سنت ديده مى شود؛ حال آن كه اين اصالت در آثار ديگران كه پيش از اين ياد شد به قربانگاه يك شناخت حسى محض ‍ مى رود؛ زيرا در اين آثار اجتهاد ديگر يك تلاش علمى براى استنباط احكام از منابعى فوق بشرى نيست، بلكه هر مسئله ى فقهى و حكم شرعى، مسئله اى از يك رشته ى خاص تجربى است كه بايد با شناخت آن نظر خاص اسلام را در آن باره جست و جو كرد. بنابراين علم بهداشت امروز را نخواندن و در باب طهارت اجتهاد كردن و حقوق جديد را نخواندن و از حقوق اسلامى سخن گفتن و اقتصاد جديد را ندانستن و درباره ى احكام اقتصادى سخن گفتن و روان شناسى و روان كاوى تجربى را نخواندن و درباره ى عبادات فتوا دادن، بسيار عجيب و تناقض آميز مى نمايد.

نكته ى ديگرى كه بايد مورد توجه قرار گيردت اين است كه اعتماد به سنت هايى كه از طريق عالم ربانى براى ارائه ى حقيقت و باطن آفرينش اظهار مى گردند، هرگز به معناى بى توجهى و عدم استفاده از علوم تجربى كه فاقد قدرت و قوت علوم برهانى و يقينى هستند، نمى باشد. نحوه ى استفاده از اين علوم بيش تر در تشخيص موضوعات مختلفى است كه به عنوان حوادث واقعه در متن زمان و مكان شكل مى گيرند.

منابع چهارگانه ى ياد شده، براى استنباط حكم هستند و حكم مربوط به موضوعاتى است كه مجتهد قبل از اقدام به اجتهاد ناگزير از شناخت آن است. موضوعات احكام يا موضوعات عرفى هستند كه مجتهد براى شناخت آن ها بايد به عرف جامعه ى خود رجوع كند و با عرف مردم آشنا باشد؛ يا موضوعات كارشناسى علمى هستند كه مجتهد بايد به عرف كارشناس رجوع نمايد و يا خود به عنوان كارشناس در اين موارد صاحب نظر باشد و يا از مستنبطات شرعى هستند كه در اين مورد ناگزير از منابع شرعى كمك و استعانت مى گيرد.

از توضيح فوق اين نكته دانسته مى شود كه عنصر زمان و يا حتى مكان گرچه عناصرى هستند كه در شكل گيرى اجتهاد نقش اساسى دارند؛ ولى هرگز جايگزين اجماع نمى توانند باشند؛ زيرا اجماع كه به معناى خشوع در برابر حكم معصوم است در شمار معرفت دينى محسوب مى شود و از منابع شناخت حكم است و زمان و مكان دو عنصر مربوط به موضوع حكم و يا عرف مورد نظر شارع بوده و شناخت آن ها از امور مقدم بر اجتهاد و يا از امورى است كه مجتهد را در شناخت عرف مورد نظر و مصوب شارع يارى مى كند؛ بنابراين اجتهاد مجتهدى كه نسبت به مسائل و موضوعات زمان خود و نيز خصوصيات آن ها بيگانه باشد، نسبت به مسائل و حوادث زمان عقيم و نازا خواهد بود.

تغيير و تاءويل مبانى اجتهاد به گونه اى كه آن را در حد يك كار علمى تجربى محض تنزل دهد، گرچه حاصل دقت و تحليل آثار ياد شده است؛ ولى شايد اين معنا نتيجه اى نباشد كه شريعتى خود به آن باور داشته باشد، از اين رو شايد با نوعى چشم پوشى و بى توجهى به عبارت هاى مختلفى كه در قسمت هاى گوناگون آثار او منتشر شده است، بتوان به نوعى تاءويل بر خلاف آنچه كه از ظاهر اين عبارات فهميده مى شود، رسيد؛ ولى اين همه زمينه ى استنباطهاى تجدد طلبانه و نوگرايانه اى را كه به انكار معرفت دينى و نقش آن در زندگى فردى و اجتماعى انسان منجر مى شود، از بين نمى برد و همين امر، نيروى مذهبى را دچار نوعى نگرانى و احساس خطر كرد، و اين در حالى بود كه اين نيرو توسعه ى جريان هاى تجددطلبانه ى دينى و هم چنين آثار حركت هاى نوگرايانه اى كه به توجيه ماركسيستى دين مى پرداختند مشاهده مى كرد.

قدرت شعار بازگشت در رويارويى با جريان هاى روشنفكرانه ى چپ و نقش ‍ عظيم آن در تشييع حركت هاى منورالفكرانه ى پيشين چيزى نبود كه مورد ستايش و استقبال نيروى مذهبى نباشد. توجيهات نوگرايانه اى نيز كه با پوشش گرفتن از اين شعار، تقدس و ثبات سنت را خدشه دار مى ساخت، مسئله اى نبود كه به سادگى از كنار آن گذر شود.

نيروى مذهبى در سال هاى 1342 به بعد كه يك حركت سياسى وسيعى را عليه استبداد مسلط و حاكم آغاز كرده و درگير يك نزاع خونين شده بود، نظير زمان صدر مشروطه، توجه چندانى به تفاوت جدى هويت سنتى خود با حركت هاى روشنفكرانه ى دينى كه تحت تأثیر حضور اجتماعى مذهب شكل گرفته بود، نداشت؛ بلكه با استقبال از نيروهاى جديد، تمام همت خود را در جهت تبيين ابعاد اجتماعى و مبارزاتى اسلام و يا درگيرى با حركت هاى روشنفكرانه ى الحادى و پاسخ گويى به اشكالاتى كه از ناحيه ى آنان مطرح مى شد، صرف مى كرد. بيش تر آثار شهيد مطهرى، از اين زمان تا زمان تأسیس و تشكيل حسينيه ى ارشاد نظير انسان و سرنوشت، جاذبه و دافعه على (ع)، خدمات متقابل اسلام و ايران و نظام حقوق زن در اسلام و... ناظر به اين حقيقت است.

با اوج گيرى حركت هاى نوگرايانه اى كه به تضعيف و انكار سنت هاى دينى مى پرداخت، حركت ها و موضع گيرى هاى فكرى جديدى در جهت تبيين و حمايت از سنت هاى دينى شكل مى گرفت.

طبيعى است كه اولين توجهات نسبت به خطر جديدى كه نيروى مذهبى را از درون آسيب پذير مى ساخت، از ناحيه ى كسانى مى توانست واقع شود كه از آشنايى دقيق تر و عميق ترى نسبت به مبانى تفكر دينى برخوردارند؛ به همين دليل موضع گيرى ها در اين زمينه در سلوك علمى و آثار دينى شهيد مطهرى كه از سال 50 به بعد منتشر مى شوند ديده مى شود. در مقدمه ى جلد پنجم از اصول فلسفه كه در سال 1350 نوشته مى شود به ضعف هاى بسيارى از جريان هاى نوگرايانه؛ نظير آثار بازرگان و اقبال به گونه اى مبرهن اشاره مى شود. به دنبال آن شهيد مطهرى كارهاى فكرى خود را كه پيش از آن بيش تر در ابعاد سياسى و اجتماعى اسلام است، در جهت عمق بخشيدن به معرفت دينى متمركز مى كند. تشكيل كلاسهاى فلسفى متعدد در تهران و قم كه حاصل آن ها در سال هاى بعد در زمره ى منابع ارزشمند عقلى معاصر تشيع چاپ و منتشر مى گردد و نيز تألیف سلسله درس هايى كه با عنوان مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى شكل مى گيرد، از نتايج اين مقطع از حيات دينى جامعه ى ما مى باشند.

درس ها و آموزش هاى فلسفى و دينى شهيد مطهرى در دهه ى پنجاه در دو جهت متمركز است :

اول : نقد فلسفى ماركسيسم كه با هجوم دوباره ى خويش بيش ترين نفوذ را در محافل روشنفكرى دينى و غير دينى دارا بود.

دوم : تفسير فطرت كه از آن با نام ام المعارف اسلامى ياد مى كند؛ در اين بخش كوشش مى شود تا شعار بازگشت به خويشتن را با تفسيرى دينى و الهى قرين سازد و زمينه هاى انحراف و التقاط را در آن بخشكاند.

شهيد مطهرى درباره ى خطر نوينى كه از ناحيه ى حركت هاى نوگرايانه احساس مى كند، اين گونه هشدار مى دهد:

برخى ديگر كه به مسائل روز توجه دارند و درباره ى حال و آينده مى انديشند متاءسفانه سخاوتمندانه از اسلام مايه مى گذارند. سليقه ى روز را معيار قرار مى دهند و به نام اجتهاد آزاد، به جاى آن كه اسلام را معيار حق و باطل زمان قرار دهند، سليقه و روح حاكم بر زمان را معيار اسلام قرار مى دهند؛ مثلا مهر نبايد باشد چون زمان نمى پسندد، اجاره و مضاربه و مزارعه يادگار عهد فئوداليسم است و فلان حكم ديگر يادگار عهد ديگر. اسلام دين عقل و اجتهاد است، اجتهاد چنين و چنان حكم مى كند؛ بايد توجه داشته باشيم كه حتى معيارهايى كه دانشمندان روشنفكر و مترقى اهل تسنن نظير عبده و اقبال براى حل مشكلات جديد ارائه كرده اند؛ از قبيل : تمايز قائل شدن ميان عبادات و معاملات و تعبيرهاى خاصى كه آن ها از اجماع، اجتهاد، شورا و غيره كرده اند و هم چنين جهان بينى اسلامى كه آن ها عرضه كرده اند، به هيچ وجه براى ما كه پرورده ى فرهنگ اسلامى پيشرفته ى فقه شيعى هستيم، قابل قبول نيست... ما نيازى نداريم كه امثال عبده و اقبال و فريد وجدى و سيد قطب و محمد غزالى و امثال اين ها را الگو قرار دهيم. به هر حال تجددگرايى افراطى كه هم در شيعه وجود داشته و دارد و هم در سنى و در حقيقت عبارت است از آراستن اسلام به آنچه اسلام نيست و پيراستن آن از آنچه اسلام هست به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان كردن، آفت بزرگى براى نهضت است و وظيفه ى رهبرى نهضت است كه جلوى آن را بگيرد. (209)

خطر مذكور يك خطر جدى بود كه بى توجهى به آن قدرت و توان دينى مذهب را از درون متلاشى مى كرد و توجه به آن نيز به شكاف و اختلاف درونى نيروى مذهبى منجر مى شد و اين اختلاف در شرايطى كه نيروى مذهبى در درگيرى با يك استبداد قوى استعمارى به سر مى برد، يك ضربه ى سياسى بزرگ نسبت به آن به شمار مى رفت و اين حقيقت از ديد نيروى استبداد نيز مخفى نبود؛ به همين دليل استبداد انتشار يك كتاب نوگرايانه ى ضعيف كه قدرت حضور در صحنه هاى روشنفكرى را نداشت و در محدوده ى مسائل حوزوى مطرح مى شد، وسيله اى براى شدت بخشيدن به اين گونه از اختلافات قرار داد. رژيم با دامن زدن به اين اختلافات مى كوشيد تا رهبرى حركت مذهبى را نيز به يك جريان غير سنتى و التقاطى ملحق كرده و از اين طريق پايگاه حوزوى او را ضعيف كند. بدين ترتيب مسائل فكرى مذكور مشكلات سياسى قابل توجهى را براى نيروى مذهبى به وجود آورد.

برخى از افراد كه آسيب هاى فكرى حركت هاى التقاطى و نوگرايانه را بيش تر مورد توجه قرار داده بودند، به قدرت توان و استعداد خود در اين معركه قرار مى گرفتند و بعضى ديگر كه آسيب هاى سياسى اين اختلافات را مشاهده مى كردند به گونه اى درصدد خاموش كردن و يا مخفى داشتن اختلاف بر مى آمدند؛ ولى آنچه كه در اين ميان بيش از همه براى سرنوشت نهضت و حركت مذهبى مؤ ثر بود، موضع گيرى و عملكرد رهبرى آن بود.

امام در مقام رهبرى نهضت تنها يك فقيه و اصولى نبود، بلكه فيلسوف و عارفى بود كه اولين گام ها را براى شكل گيرى و بارورى حيات عقلى حوزه ى علميه قم برداشته بود. شهيد مطهرى كه بخش عمده ى علوم عقلى را در نزد امام فرا گرفته بود، ثمره اى از بوستان معرفت و علم او بود. آشنايى امام به علوم عقلى، درايت و قدرت كافى را در او جهت شناخت حركت هاى مختلف فكرى، به دنبال مى آورد و به همين دليل او اولين كسى است كه متوجه خصوصيات فكرى حركت هاى نوگرايانه و التقاطى و خطرات آن ها مى شود.

در سال هاى قبل از 50، وقتى كه آيت الله طالقانى و آيت الله مطهرى، دو تن از اعضاى سازمان مجاهدين را همراه با تأئیدهايى از ناحيه خود، به سوى امام گسيل مى كنند و حمايت مادى و معنوى امام را از آن ها انتظار دارند، امام آن چنان كه در بعد از پيروزى انقلاب بيان مى كند، بالغ بر سى روز و يا بيش تر روزانه به گفتار آن ها كه مبانى فكرى و خواسته هاى سياسى خود را بيان مى كنند، گوش فرا مى دهد و با توجه به رسوخ التقاط در انديشه هاى آنان با لحنى آرام و ملايم كه مقتضاى يك رهبرى سياسى بخردانه است، از حمايت آن ها خوددارى مى كند. اين برخورد نشانه ى آن است كه رهبرى حركت در حالى كه ديگران تمام توجه خود را صرف ابعاد سياسى مبارزه كرده اند، متوجه آفات فكرى اى كه نهضت را تهديد مى كند، مى باشد.

رهبرى حركت كه در اين سال ها در صدد حفظ پوشش نسبت به تمام جريان هاى سياسى موجود در جامعه است، على رغم توجه به اين خطر از هر نوع موضع گيرى كه وحدت و انسجام حركت سياسى موجود را خدشه دار مى سازد پرهيز مى كند؛ بنابراين هيچ گاه در برابر جريان هاى مختلفى كه از پوشش سياسى او برخوردار هستند به موضع گيرى نمى نشيند، بلكه همواره در خطاب هاى خاص و عام خود همه ى آن ها را به وحدت و انسجام دعوت مى كند.

حضور مرجعيت شيعه در سطح رهبرى، مسئله اى است كه به نيروهاى مذهبى معتقد به سنت نيز آرامش مى دهد؛ زيرا آن ها على رغم خطراتى كه از ناحيه ى جريان هاى داخلى احساس مى كنند، با اعتماد به رهبرى، در مسير حركت سياسى خود استوار باقى مى مانند.

تلاش هاى رژيم براى ملحق كردن رهبرى حركت به جريان هاى خاصى كه خالى از گرايش هاى تجدد طلبانه نيستند، از ناحيه ى دو گروه تغذيه مى شود:

اول : نزديكانى كه با نظر به بعد سياسى مسئله به حمايت هاى آشكار از جريان هاى نوگرايانه ى ضعيف، يا قوى بر مى خيزند.

دوم، مغرضان و يا جاهلان متهتكى كه با ظرفيت هاى اندك و ناقص و ادعاهاى انبوه و فراوان به آتش اختلاف دامن مى زنند و با متهم كردن رهبرى و يا نزديكان او در خدمت اهداف سياسى رژيم قرار مى گيرند؛ ولى سابقه ى امام در حوزه هاى علميه و اعتماد حوزه به او تمام اين تلاش ها را عقيم و ناكام مى گذاشت؛ و بدين ترتيب حضرت امام با حفظ رهبرى خود نسبت به همه ى گروه هاى مختلف و با استفاده از موقعيت و نفوذ مرجعيت شيعه حركتى را كه پانزده سال قبل آغاز نموده بود، با اراده و خواست الهى به ثمر مى رساند.

موج نوين انقلاب در سال 1356 در حالى آغاز شد كه رژيم در اوج اقتدار اقتصادى، سياسى و نظامى به سر مى برد قيمت نفت در سده ى پنجاه با افزايش هاى بى سابقه ى خود امكانات اقتصادى فراوانى را براى رژيم فراهم آورد، اين امكانات در تأسیس يك اقتصاد مستقل و سالم به كار گرفته نمى شد؛ بلكه به تخريب كامل اقتصاد موجود كمك مى كرد و رفاه كاذب و بى سابقه اى در زندگى شهرى پديد آورد. بخش عظيمى از امكانات اقتصادى صرف نيروى نظامى و امنيتى كشور مى شد و اين هزينه ها كه با خريد تسليحات نظامى، بودجه هاى نفتى را در دايره ى اقتصاد نظامى امريكا دوران مى داد، ايران را به صورت يك قدرت نظامى وابسته و در حكم ژاندارم منطقه در مى آورد.

از سال 53 به بعد رژيم توانسته بود همه ى حركت هاى سياسى را كه با پوشش گرفتن از فضاى سياسى بعد از 42 از شيوه هاى مبارزاتى بيگانه و حركت هاى چريكى الگو مى گرفت، سركوب كند.

پيروزى انقلاب در شرايطى بود كه نيروهاى روشنفكرى دينى و غير دينى طعم تلخ شكست را چشيده بودند و با سوگندها و توبه هاى دسته جمعى نسبت به وضعيت موجود تسليم مى شدند و در هنگامى كه استبداد استعمارى در اوج اقتدار خود به سر مى برد، توان عظيم مذهب و قدرت شگفت اهرم ها و امكانات سنتى آن در تحولات اجتماعى ايران ديگر بار ظاهر شد و وضعيت نوينى را براى اين نيرو و ديگر نيروهاى اجتماعى ايران پديد آورد.

### خلاصه

جريان ها و حركت هاى روشنفكرى دينى كه سرانجام بعد از صد سال تأخیر با رهبرى روشنفكرانه شكل گرفت؛ در يك نگاه كلى در چهارچوب عنوان قابل بررسى است :

الف : جريانى كه بر اساس علوم طبيعى و زيستى به تفسير روشنفكرانه ى دين مى پردازد. ب : حركت متاءثر از آموزش هاى ماركسيستى. ج : ديدگاه متاءثر از انديشه هاى اقبال لاهورى. د: بازگشت به خويش و رويكرد جامعه شناختى به دين.

از دهه ى چهل به بعد كه زمينه ى اجتماعى حركت هاى روشنفكرانه ى دينى پديد آمد، به دليل فضاى حاكم بر روشنفكرى، تفسير دين با مفاهيم علوم طبيعى فاقد جاذبه هاى لازم بود. اگر بازرگان علوم طبيعى را محور پيشرفت بشر مى دانست؛ نسل بعد از او با تكيه به گرايش هاى چپ بر اساس آنچه كه از سال هاى 1320 به بعد توسط جناح چپ روشنفكرى تبليغ شده بود، به توجيه روشنفكرانه ى دين مى پردازد. و راه انبيا را همان راهى معرفى مى كند كه بشر در نهايت به پيش گويى علم؛ يعنى ماترياليسم تاريخى ماركس ‍ مى رسد.

نيروى مذهبى كه در دهه ى چهل؛ همانند صدر مشروطه از رويكرد جريان هاى روشنفكرانه به دين استقبال مى كرد و كار آن ها را در حد فلسفه ى احكام گفتن توجيه مى كرد، به تدريج نسبت به اين جريان حساس ‍ شد و اين حساسيت در برابر التقاط وقتى به اوج خود رسيد كه سازمان در بيانيه اى تغيير مواضع خود را اعلان كرد كه ما هر چه پوستين هزار و چهارصد ساله ى اسلام را با توجيهات علمى وصله مى نموديم، بخش ديگر آن دچار پارگى مى شد.

تغيير ايدئولوژى سازمان در سال 1353 پس از گذشت ده سال از قيام پانزده خرداد، نشان پيروزى مجدد جناح چپ در حركت هاى روشنفكرانه بود كه با حفظ الحاد آشكار خود؛ ويژگى روشنفكرى قبل از دهه ى چهل را حفظ كرده بود و به همين دليل موضع گيرى هاى جديدى را از سوى نيروى مذهبى و حتى آن دسته نيروهاى روشنفكرى كه معتقد به ماركسيسم نبودند، به دنبال آورد.

توجه به اقبال در دو دهه ى چهل و پنجاه در حالى است كه حدود نيم سده از حيات علمى او در هند و پاكستان مى گذرد. اقبال معتقد است بين دين حقيقى با علم به معناى غربى آن هرگز درگيرى و اختلافى نيست؛ بلكه دين رسالتى جز تبليغ و توسعه ى علم ندارد و از اين رو درگيرى و نزاعى كه در تاريخ غرب بين اين دو وجود داشته، تنها ناشى از عملكرد كليسا است.

اقبال تاريخ را به دو بخش كودكى و بلوغ تقسيم مى كند. در دوران كودكى بشر از معرفت علمى تجربى بى بهره است و هدايت اجتماعى او با نوعى شناخت غريزى كه وحى مى نامد، انجام مى شود و چون انسان در مرز بلوغ قرار مى گيرد پيامبر خاتم ظهور مى كند؛ پس پيامبر اسلام در مرز دنياى قديم و جديد است. دنياى قديم كه وحى عهده دار رهبرى آن است و دنياى جديد كه علم جايگزين آن مى شود.

حل نزاع به صورتى كه اقبال تصور مى كند، در واقع چيزى جز قربانى كردن معرفت دينى و اصالت بخشيدن به معرفت تجربى نيست. شهيد مطهرى در نقد نظر او مى گويد: اگر اين فلسفه درست باشد، نه تنها به وحى جديد و پيامبرى جديد نيازى نيست، به راهنماى وحى مطلقا نيازى نيست.

در نيمه ى اول سده ى بيستم با قرار گرفتن كاركرد گرايى پارسنز در مركز توجهات جامعه شناسى كلاسيك، نظريه هاى تك خطى كه مبانى تئوريك استعمار سده ى نوزده را تأمین مى كردند، از اعتبار ساقط شدند و اين مسئله موجب شد تا گروهى از روشنفكران كشورهاى آفريقايى، نگاه استقلالى به ساختار اجتماعى و فرهنگى خود را در مركز توجهات نظرى قرار دهند و با پى نهادن يك حركت مستقل مبتنى بر امكانات و توانايى ها به پديده ى روانى غرب زدگى و يا به تعبير ديگر استعمارزدگى بپردازند.

اگر غرب يا غرب زدگى در چهارچوب يك تحليل جامعه شناختى محض ‍ كه بر بنيان يك معرفت حسى سازمان يافته است، نقد شود، قدرت داورى درباره ى فرهنگ هاى مختلف و ساخت هاى گوناگون اجتماعى وجود نخواهد داشت و هرگز امر ثابت و مقدسى را سراغ ندارد بلكه هر گونه ثباتى خلاف اقتضاى طبيعت سيال و متحول انسان و جامعه پنداشته مى شود و بر اين اساس بازگشت به خويشتن به معناى بازگشت به سنتى الهى و آسمانى نخواهد بود. اما اگر شناخت غرب و غرب زدگى بر بنيادهاى يك معرفت فلسفى و دينى سازمان يابد و فطرت الهى انسان و استخلاف او نسبت به اسماء و صفات حسناى الهى شناخته شود، شعار بازگشت، شعار رجوع به فطرت توحيدى و عمل به سنت الهى خواهد بود.

شريعتى تحت تأثیر نهضتى كه برخى از روشنفكران قاره ى سياه با عنوان بازگشت مطرح كرده بودند، يكى از قوى ترين هجوم ها را عليه جريانات منورالفكرى و روشنفكرى الحادينى سازمان داد كه مبارزه با هر آنچه كه رنگ و لعاب فرهنگ غربى را نداشت وظيفه ى خود مى دانست.

كاربرد قوى اين شعار ناشى از ساخت روشنفكرانه ى اين استدلال از يك سو و قدرت تطبيق آن نسبت به آرمان هاى دينى از ديگر سو بود.

قضاوت درباره ى اين كه اين نوع از دين يك توجيه تجددطلبانه، يا يك توجيه متعهد به سنت است، در گرو دريافت نحوه ى تحليلى است كه درباره ى پديده ى غرب زدگى، خودبيگانگى و هم چنين هويت حقيقى انسان وجود دارد.

در برخى آثار شريعتى نشانه هاى آشكار تحليلى كه به تنزل معرفت دينى در سطح علوم تجربى محض منجر مى شود، مشهود است و اين گونه خطا در آثار متاءخر جلال آل احمد كم تر است. در برخى از آثار آل احمد نوعى تقدس و اصالت فوق تجربى و يا غير استقرائى براى سنت ديده مى شود.

تغيير و تاءويل مبانى اجتهاد؛ يعنى كتاب، سنت، عقل و اجماع به گونه اى كه اجتهاد در حد يك كار علمى تجربى محض تنزل نمايد، گرچه حاصل دقت و تحليل برخى از آثار شريعتى است؛ ولى شايد اين نتيجه اى نباشد كه او خود بتواند به آن ملتزم شود.

شهيد مطهرى كه در دهه ى پنجاه براى مقابله با هجوم دوباره ى ماركسيسم به نقد فلسفى آن روى مى آورد، براى پيش گيرى از زمينه هاى انحراف و التقاط شعار بازگشت به خويش و جهت همراه كردن اين شعار با يك تفسير عقلى و دينى، به تبيين مسئله ى فطرت مى پردازد و از آن با عنوان ام المعارف اسلامى ياد مى كند.

در شرايطى كه مسائل فكرى ذهنيت مذهبى جامعه را آشفته مى سازد، حضور مرجعيت شيعه در سطح رهبرى، به نيروهاى مذهبى معتقد به سنت آرامش مى بخشد.

تلاش هاى رژيم براى ملحق كردن رهبرى حركت به جريان هاى خاصى كه خالى از گرايش هاى تجددطلبانه نيست، گرچه از سوى برخى گروه ها تغذيه مى شود؛ ولى سابقه ى امام در حوزه هاى علميه و اعتماد حوزه به او تمام اين تلاش ها را عقيم و ناكام گذاشت و حضرت امام كه قبل از ديگران و از دهه ى چهل متوجه آفات فكرى نهضت بود، با حفظ رهبرى خود نسبت به همه ى گروه هاى مختلف و با استفاده از موقعيت و نفوذ مردمى مرجعيت شيعه حركتى را كه پانزده سال پيش آغاز كرده بود، با اراده و خواست الهى به ثمر رسانيد.

# ضميمه فصل پنجم : نيروهاى اجتماعى و انقلاب اسلامى ايران

## 1. انقلاب و استكبار جهانى

### 1-1- سنگرهاى جديد

انقلاب اسلامى ايران تنها يك نقطه ى عطف در كيفيت نسبت نيروهاى اجتماعى ايران نبود؛ بلكه ساختار سياسى، اقتصادى و نظامى ايران را در هم ريخت و حركت نوينى را به سوى تكوين نظام دينى آغاز كرد.

نكته ى مهمى كه در تحليل حوادث بعد از انقلاب بايد در نظر گرفت، اين است كه پيروزى انقلاب به معناى حذف دو نيروى رقيب از حيات اجتماعى ايران نيست؛ بلكه با انتقال حاكميت از استبداد استعمارى به نيروى مذهبى كيفيت نسبت اين نيروها دگرگون مى شود. در اين ضميمه به وضعيت و عملكرد هر يك از سه نيرو در مدتى نزديك به دو دهه بعد از انقلاب پرداخته مى شود.

استبداد استعمارى با شكست سياسى خود، منابع اقتدار و نيروى خود را از دست نداد و هم چنان باقى ماند؛ زيرا استبداد بعد از مشروطه گرچه در چهارچوب روابط ايلات و عشاير عمل نكرده، از نحوه ى زندگى ايلاتى قدرت نمى گيرد، اما برآيند قدرت هاى مسلط جهانى در كشورهاى جهان سوم و نماينده ى آن ها مى باشد و از اين جهت شكست سياسى استبداد در يكى از اين كشورها به معناى حذف نيرويى كه اقتدار آن را تأمین مى كند، نمى باشد؛ بلكه آن نيرو با استفاده از اهرم هاى اقتصادى و سياسى كه در طول مدت حاكميت خود كسب كرده است، هم چنان به عنوان يك نيروى رقيبى كه از امكانات گسترده ى جهانى برخوردار است، عمل مى كند.

پيروزى نيروى مذهبى در ستيز با استبداد، در حقيقت چيزى جز تسخير يك جبهه و به دنبال آن قرار گرفتن در سنگرهاى جديد نبود. نيروى مذهبى تا قبل از پيروزى با كاگزاران سياست و اقتصاد غرب در جبهه ى داخلى مى جنگيد و پس از تسخير اين جبهه در جبهه ى بيرونى در برابر آمريكا كه هم چنان از امكانات داخلى براى حذف و يا كنترل انقلاب بهره مى جست، ستيز خود را تداوم بخشيد.

غرب به ويژه آمريكا گريزى از تداوم درگيرى نداشت؛ زيرا انقلاب اسلامى علاوه بر آن كه به منافع اقتصادى آمريكا در ايران آسيب وارد مى ساخت، در صورت تداوم؛ اولا: موقعيت سياسى منطقه را از كنترل نظام سلطه و جهان دو قطبى آن خارج مى ساخت؛ ثانيا: به عنوان يك الگوى موفق زمينه را براى پيدايش و اوج گيرى حركت هاى دينى در كشورهاى اسلامى فراهم مى آورد و اين مسئله اى بود كه به هيچ وجه براى نظام سياسى غرب قابل تحمل نبود. نيروى مذهبى و امريكا در اين پيكار، هر يك از امكانات و ابزارهاى خاص خود استفاده مى كردند. تكنيك برتر، قدرت نظامى و سياسى و اقتصادى، وابستگى ساختار اقتصادى پيشين ايران به بلوك غرب، تسلط و نفوذ در قدرت هاى سياسى همجوار ايران و... از نقاط قوت امريكا بود.

حضور اعتقاد و باور دينى و اسلامى در جامعه و از همه مهم تر رسوخ آموزه هاى شيعى در فرهنگ عمومى و انتقال مسئله ى ولايت از محدوده ى فرهنگ آرمانى به فرهنگ واقعى مردم و تحقق اجتماعى حكم كه با در هم شكستن نظام سياسى استبداد، براى نخستين بار فرصت حيات و دوام پيدا مى كرد، توان اصلى نيروى مذهبى را تشكيل مى داد. فتوا و به همراه آن مرجعيت در سده هاى قبل از انقلاب همراه با حضور تشيع، به متن زندگى اجتماعى مردم ايران راه يافته بود؛ هم چنين حكم و ولايت در محدوده ى امور قضايى تا قبل از مشروطه در بسيارى از موارد واقعيت اجتماعى پيدا كرده بود؛ ولى ولايت فقيه و احكام حكومتى آن در سطح امور سياسى نخستين بار در جنبش تنباكو واقعيت اجتماعى يافت، هر چند كه حوادث مشروطه و تداوم نظام استبدادى در چهره ى استعمار، مانع از استمرار آن شد.

حضور مرجعيت شيعه در سطح رهبرى سياسى نيروى مذهبى در جريان انقلاب اسلامى ايران، ديگر بار به ولايت فقيه و احكام سياسى ولى، واقعيت اجتماعى بخشيد و پيروزى انقلاب به آن رسميت داد. مذهب با چهره ى اجتماعى ولايت فقيه اينك مى توانست قدرت مردمى خود را كه به مصداق يدالله مع الجماعة ظهور قدرت الهى است، در مسير احكام ولايتى كه على رغم جزئى بودن و تحرك از قداستى دينى برخوردارند، به صورت يك نيروى فعال و كارآمد بسيج كند.

آمريكا از كنترل حركت مذهبى به وسيله ى عناصرى كه اميد همراهى و همكارى آن ها را داشت، با تسخير لانه ى جاسوسى و سقوط دولت موقت نااميد شد؛ كودتاى نوژه تلاشى ديگر براى تسخير قدرت در ايران بود، و با شكست آن هجوم عراق به خاك ايران آخرين اميد نظامى آمريكا به حساب مى آمد، هجومى كه هشت سال دفاع مقدس را در برابر دشمنى به دنبال آورد كه از همه ى امكانات سياسى و نظامى غرب بهره مى برد.

پس از جنگ نيز امريكا با همه ى مشكلات سياسى و توابع نظامى و اقتصادى كه براى آن داشت، نيروى نظامى خود را به بهانه هاى مختلف در خليج فارس و در برخى از كشورهاى هم جوار ايران، بدون آن كه زمينه ى مناسبى براى استفاده از آن وجود داشته باشد و يا آن كه توان كاربرد آن را به طور مستقيم داشته باشد، هم چنان حفظ كرد.

امريكا از همه ى امكانات خود براى محاصره ى اقتصادى ايران استفاده كرد و تا آن جا كه مناسبات و روابط بين الملل و منافع مختلف و متضاد صاحبان سلطه اجازه مى داد، در اين مسير كوشيد.

فرهنگ نيز عرصه ى ديگر تهاجم بود. به طورى كه غرب در اين تهاجم از امكانات خارجى و هم چنين از زمينه هاى داخلى كه ريشه در گذشته ى بعد از مشروطه و به ويژه پنجاه سال قبل از انقلاب دارد، كمك گرفت.

مشكلاتى كه نيروى مذهبى در دهه ى اول بعد از انقلاب در مواجهه با جبهه ى خارجى خود داشته است، به گونه اى است كه هر بخشى از آن براى زوال و نابودى يك نظام سياسى از سنخ نظام قبل از انقلاب كفايت مى كند، ولى انقلاب اسلامى با استفاده از امكانات و ابزارهاى خود براى مقابله با آن ها به تدريج بر اقتدار و توان خود افزود.

### 1-2- هشت سال دفاع

بيش ترين تلاش را نيروى مذهبى در جنگ هشت ساله انجام داد. اين ستيز اولين درگيرى نظامى آشكار و منظم نيروى مذهبى و اولين آزمون تاريخى آن به حساب مى آيد. حركت هاى نظامى پيشين ايران در سده هاى قبل همواره با تدبير و حاكميت سياسى ايلات، خوانين و دربار بود.

جنگ هاى سيزده ساله ى ايران و روس تنها جنگى بود كه رهبران مذهبى در آن حضور فعالى داشتند؛ در اين جنگ نيز فرماندهى با دربار بود؛ ولى در دفاع هشت ساله مرجعيت شيعه و به بيان دقيق تر ولى فقيه در مسند فرماندهى كل قوا قرار داشت.

جنگ در حالى شروع شد كه هيچ توان نظامى بالفعلى نبود. ارتش ‍ پرهزينه ى شاه با فرار فرماندهان و مستشاران نظامى از هم پاشيده شده بود و دولت موقت نيز ابتدا حذف ارتش و از آن پس معافيت بخش عظيمى از نيروهاى آماده ى خدمت را در دستور كار خود قرار داده بود. عراق كه قوى ترين ارتش منطقه را ترتيب داده بود، طبق محاسبات نظامى خود در مدتى كوتاه به تهران وارد مى شد.

نيروى مذهبى با اعتماد به باور و اعتقاد دينى موجود در ميان نيروهاى نظامى، شروع به بازسازى بازمانده ى ارتش كرد و همراه با آن نيروى نظامى جديدى را كه از آرمان هاى دينى و اسوه هاى مقاومت و شهادت شيعى و به ويژه از فرهنگ غنى و بارور عاشورا الهام مى گرفت، بنيان نهاد.

نيروى نظامى جمهورى اسلامى سپاه و ارتش در مجموع هويتى مغاير با قدرت هاى نظامى ايلات و عشاير و ارتش هاى كلاسيك دنيا پيدا كرد. اين نيرو علاوه بر بهره ورى از تجربه ى سازماندهى عقلانى ارتش هاى كلاسيك، قوام خود را بر مدار باورهاى دينى مى يابد و نسبت به هويت اعتقادى و آرمان هاى اجتماعى فرماندهى خود خنثى و بى تفاوت نيست؛ بلكه فرمانده ى كل قوا را نايب امام زمان (عج) و ولى فقيه مى داند، اين نيرو ماشينى نيست كه حزب يا گروه به نوبت از آن استفاده كند؛ بلكه بنيان محكمى است كه با گام گذاردن در مسير جهاد فقط قصد محب خدا بودن بلكه محبوب خدا شدن را كرده است؛ زيرا خداوند در وصف پيكاركنندگان در راه خدا مى فرمايد: ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص؛ خداوند محب و دوستدار كسانى است كه در راه او در صفى پيكار مى كنند كه چون بنيانى مرصوص است. (210)

بدين ترتيب نيروى نظامى ايران با فرماندهى ولى فقيه در رديف سپاهيان و جنود الهى قرار گرفت و پيكار براى آنان به بيان على عليه‌السلام درى از درهاى بهشت شد كه خداوند بر اولياى خاص خود مى گشايد: ان الجهاد باب من ابواب الجنة فتحه الله بخاصة اوليائه. (211)

ماكس وبر فكر مى كرد رهبرى فرهمندانه مبتنى بر كنش هاى عاطفى و احساسى است و اين كنش ها كه هويتى دون عقلى دارد، متكى به رابطه ى شخصى مردم و يا سپاه با فرد خاصى است كه از قدرت كاريزماتيك برخوردار است و به همين دليل براى او فرقى بين رهبرى دينى انبيا و رهبرى افرادى نظير چنگيز، يا هيتلر نيست. حال آن كه در دفاع مقدس و جهاد كه قداستى الهى دارد، رهبرى فرهمندانه بر بنيان معرفتى حسى و عاطفى شكل نمى گيرد بلكه از هستى شناسى و معرفتى بهره مى برد كه عقلانيت را در دامنه ى ادراك و فهم خود هضم مى كند و علاوه بر آن با هويتى فوق عقلانى نه دون آن به كنش هاى عاشقانه ى خود در ميدان رزم و ستيز مى نگرد.

رهبرى سپاه دينى بر محور روابط صرفا احساسى و عاطفى جامعه با فردى خاص سازمان نمى يابد تا آن كه با زوال آن فرد از بين برود، بلكه بر نهادى پايدار كه عبارت از نهاد اجتماعى ولايت است، شكل مى گيرد. قداست اين نهاد به شخصى متكى نيست و به خداوند مستند است؛ از اين جهت تا زمانى كه اعتقاد و باور دينى ادامه داشته باشد با رحلت ولى و حتى با رحلت پيامبر بازگشت حاصل نمى شود، بلكه با ولايت شخص ديگرى كه از شرايط ولايت برخوردار بوده و به طور خاص و يا عام از طرف خداوند نصب شده است، تداوم مى يابد.

رهبر انقلاب در طول جنگ با تكيه بر بسيج مردمى، تشكيل ارتش بيست ميليونى را در دستور كار قرار داد. ارتش بيست ميليونى عنوانى بود كه پيش ‍ از اين توسط آيت الله كاشانى طرح شده بود؛ در طرح ايشان اين ارتش بايد به وسيله ى ملت هاى مسلمان جهت مقابله ى با صهيونيسم و هجوم غرب به كشورهاى اسلامى شكل مى گرفت. نيروى نظامى اى كه در طول جنگ بر اساس الگوى دينى شكل گرفت نه تنها رهبرى و احكام نظامى آن قداستى الهى داشت، بلكه مرزهاى دفاعى او نيز به قلمرو شهر آسمانى و جامعه ى آرمانى پيوند مى خورد. وطنى كه اينك از آن دفاع مى شد خانه ى خدا بود و دشمن آن دشمن خدا. صدام وارث يزيد بود، كسى كه بر مسند خلافت رسول خدا غاصبانه تكيه زده بود و حاميانش استكبار جهانى و در رأس آن آمريكا كه شيطان بزرگ است و مرزهاى ايران مرزهاى قرآن و اسلام بود.

زمان نيز چهره اى مقدس يافته بود. زمان جنگ، يعنى هنگامى كه مرزداران اسلام در مقابل دشمن صف آرايى مى كردند هنگامه ى استجابت دعا بود و ساعت پيكار، تكرار دوباره ى عاشورا؛ گرچه به مصداق لا يوم كيومك يا اباعبدالله؛ هيچ روزى چون عاشورا نيست و لكن اينك همه ى روزها عاشورا و همه ى زمين ها كربلا شده بود: كل يوم عاشورا كل ارض ‍ كربلا.

ميدان جنگ صحنه ى تعليم و تعلم هجرت و شهادت شد. هجرت از بيت نفس آغاز مى شود و شهادت عبارت از ملاقات و ديدار با خداوند است. نزول اولين قطره ى خون شهيد به معناى نظر به وجه الله است. در اين صحنه نسل نوينى با آموزش هاى ناب مذهبى پرورش يافت، آموزش هايى كه هيچ يك از نهادها و ارگان هاى رسمى جامعه تاب انتقال آن را نداشتند. در طول جنگ بخش عظيمى از جامعه فرصت يافت تا با هستى خود از انقلاب اسلامى دفاع كند و شركت خود را در تداوم آرمان هاى حسينى بيازمايد. اين آزمون كه با خون و روح جامعه همراه شد تداوم انقلاب را تضمين كرد، شهدا نيروهاى جاودان انقلاب شدند و آزادگان سپاه ذخيره اى كه به آغوش اسلام بازگشتند.

نيروى مذهبى به مراتب بيش از امكاناتى كه براى دفاع مقدس به كار برده بود، از صحنه ى دفاع بهره برد. اين دفاع اولين جنگ ايران با ارتش كلاسيك نوين بود كه با پيروزى به انجام رسيد و ايران كه به مرزهاى الهى خود بازگشته بود براى نخستين بار توانست بى آن كه چيزى از دست دهد، تنها با اتكا به ايمان در برابر قدرتى كه از امكانات نظامى همه ى كشورهاى غربى بهره مى برد و حمايت آشكار و بى دريغ دو ابرقدرت را در پشت سر داشت، از حريم خود دفاع كند. امريكا با دامن زدن به جنگ به همه ى آنچه كه از آن مى گريخت گرفتار شد؛ زيرا هم انقلاب در پايان جنگ قوى تر از آغاز، دوام يافت و هم آثار خارجى آن در دنياى اسلام و بلكه در جامعه ى بشرى توسعه يافت.

مقاومت پيروزمندانه ى نيروى مذهبى، در هنگامى كه حركت هاى ناسيوناليستى دنياى عرب و حركت هاى ماركسيستى چپ به بن بست مى رسيد، الگوى نوينى را در پيش روى مسلمانان قرار داد.

### 1-3- جنبش هاى اسلامى

حركت هاى ناسيوناليستى و الگوهاى چريكى محور اصلى مبارزه در فلسطين سازمان مى داد. گروه هاى فلسطينى از اين كه اسلام را به عنوان محور مبارزه ى خود طرح كنند، شرم مى كردند؛ بخشى از نيروهاى فلسطينى كه با اسلام برخورد آرام ترى داشتند؛ گروه هاى ملى گرا و ناسيوناليستى بودند كه به اسلام نه به عنوان دينى مقدس و الهى، بلكه به عنوان بخشى از مليت و فرهنگ عرب نگاه مى كردند.

انقلاب اسلامى ايران وقتى پيروز شد كه قرارداد كمپ ديويد بن بست حركت هاى ناسيوناليستى را آشكار كرده بود. گروه هاى فلسطينى در روزهاى نخستين انقلاب، احساس فتح و گشايش روزنه اى نوين را كردند، ولى انقلاب روزنه اى نبود كه تنها بن بست را در هم بشكند، بلكه راه جديدى را نيز در پيش پا مى گذاشت و آن بازگشت به اسلام به عنوان مدار و محور اصلى مبارزه بود. بدين ترتيب جنبش نوينى نه تنها در كشورهاى عربى بلكه در كشورهاى مسلمان پديد آمد و اولين نشانه ى اين جنبش، قتل عامل قرارداد كمپ ديويد؛ يعنى سادات بود و به دنبال آن جنبش دينى نوينى، نه از ميان روشنفكرانى كه در چهارچوب تئورى هاى غربى سازمان مى يافتند، بلكه در متن مردم مسلمان فلسطين ظاهر شد. حركت اسلامى لبنان حزب الله نيز در صف مقدم رويارويى با صهيونيسم و حاميان غربى آن جاى همه جنبش هاى ديگر را گرفت و بدين ترتيب در حالى كه حركت هاى غير اسلامى به سوى سازش با غرب و اسرائيل پيش مى رفتند، جنبش اسلامى به صورت مسئله ى جدى دنياى اسلام باقى ماند.

آمريكا براى پيش گيرى از اوج گيرى جنبش اسلامى در ميان مسلمانان، ناگزير از پوشش دينى استفاده كرد و وهابيت عربستان را كه با نطفه ى سياسى انگلستان پديد آمده بود، با قدرت دلارهاى نفتى به خدمت گرفت و كوشيد تا در برابر مركزيتى كه انقلاب ايران نسبت به حركت هاى اسلامى پيدا كرده بود، قطب ديگرى را پديد آورد. و اسلامى را كه خالى از ابعاد اجتماعى حساسيت هاى سياسى است، تبليغ كند؛ ولى اين سياست در بسيارى از موارد به نفع امريكا تمام نشد و مساجدى كه با هزينه ى عربستان ساخته مى شد، جذب امواج سياسى اسلام مى شد و در خدمت آن قرار مى گرفت.

سياست بدل سازى دينى امريكا اگر در برخى موارد، در كوتاه مدت ثمر بخش باشد، بدون شك در دراز مدت به ويژه در شرايطى كه ابعاد سياسى اسلام، مورد توجه دنياى اسلام است نتيجه معكوس مى دهد؛ زيرا عربستان گرچه مى كوشد اسلام را موافق با خواست امريكا و جدا از ابعاد سياسى و اجتماعى آن مطرح كند؛ ولى قرآن كتاب كاملى است كه هرگاه در جايى حضور به هم رساند پاسخ ‌هاى خود را مى دهد؛ به ويژه در جايى كه پرسش از آن به عنوان يك نياز اجتماعى طرح شده باشد.

از سوى ديگر اثرى كه انقلاب ايران در مقاومت اسلامى افغانستان پديد آورد و خصوصا افول ماركسيسم در شوروى كه با پيش بينى و خطاب و دعوت امام خمينى نسبت به صدر هيئت رئيسه ى دولت وقت شوروى گورباچف همراه بود، موقعيت جهانى اسلام و ايران را افزون كرد. اسلام با جاذبه هاى خود مسئله ى جدى كشورهاى مسلمان آسياى مركزى شد و علاوه بر آن افول ماركسيسم به عنوان از بين رفتن يك ايدئولوژى جايگزين، بر خلاء فكرى ايسم ها و ايست هاى غربى افزود و بدين ترتيب به رويكرد جديد، به ديانت به طور اعم و به اسلام به طور خاص شدت بخشيد.

انقلاب ايران نقطه ى عطفى را در احياى هويت دينى مسلمانان پديد آورد و با دفاع هشت ساله ى خود تشيع و اسلام را در قلب حوادث و اخبار جهانى قرار داد. اگر در دو دهه ى چهل و پنجاه 1357 عملكرد سياسى و نظامى ايران در رفتار و تصميم گيرى هاى امريكا اثر مى گذاشت.

حكم ارتداد سلمان رشدى نقطه ى عطف ديگرى را در واقعيت اجتماعى ديانت به طور عام و اعلان هويت دينى دنياى اسلام به طور خاص پديد آورد. اظهار اين حكم كه مبتنى بر مسلمات فقه اسلام بود، و نماد مقابله با فرهنگى بود كه به قتل همه ى خداوندان و هتك حرمت همه ى انبيا و پيامبران حكم داده بود. در اين فرهنگ براى خداوند سبحان حقى نيست تا آن كه تجاوز به حريم آن پرسش و يا پاسخى را طلب كند. غرب براى مقابله با اين حكم كه در چهارچوب اصول تفكر لائيك و سكولار آن نمى گنجيد و بنيان هاى آن را در معرض سؤال قرار مى داد، ابتدا همه ى امكانات سياسى و اقتصادى خود را به كار گرفت؛ ولى اصرار و استقامت مسلمانان، در نهايت وجود اسلام را نه به عنوان يك دين اسير بلكه به عنوان يك واقعيت مستقل اجتماعى تحميل نمود.

مقايسه ى كوتاه بين جغرافياى انديشه و سياست دهه هاى قبل و بعد از پنجاه تقريبا معادل با دهه هاى قبل و بعد از هفتاد ميلادى شتاب رشد و توسعه ى دين و مذهب را در مواجهه ى جهانى و بين المللى كفر و ايمان نشان مى دهد. بدون شك اگر اين حركت با همين شتاب و يا حتى بدون شتاب و بر همين منوال ادامه پيدا كند، چهره ى انديشه و سياست در دهه هاى بعد تغييرى جهانى را نويد خواهد داد. نتيجه آن كه نيروهاى مذهبى در ستيز با رقيبى كه تا ديروز در موضع استبداد استعمارى قرار داشت، يعنى در ستيز با قدرت اقتصادى و سياسى استكبار جهانى و در رأس آن امريكا، على رغم دشوارى ها و مشكلاتى كه تحمل كرد، در عرصه و ميدان گسترده ى جديدى كه به مقابله برخاست و موفقيت هاى چشم گيرى را نيز به دست آورد.

اوج گيرى جنبش هاى دينى همان كه غرب آن را بنيادگرايى اسلامى مى خواند در محدوده ى كشورهاى اسلامى؛ مانند الجزاير، تركيه و...؛ هم چنين توسعه ى اسلام در كشورهاى غربى كه بخش عظيمى از اعتراضات به فرهنگ و تمدن مادى غرب را پوشش مى دهد؛ نظير فريادهاى كوبنده ى تكبير در تظاهرات عظيم سياهان امريكا نشانه هايى از پيروزى مذهب در رويارويى جهانى و بين المللى آن است.

عملكرد مذهب در اين سنگر در حقيقت فراتر از حوزه ى يك نبرد منطقه اى و يا ستيز نظامى يا اقتصادى است؛ بلكه در قلمرو و برخورد و مواجهه ى سرنوشت ساز و تعيين كننده ى دو فرهنگ و تمدن مى باشد و قرار گرفتن نيروى مذهبى در اين وضع ناشى از توانايى هاى ذاتى آن است.

حضور گسترده ى قواى مذهبى در سطح كشورهاى اسلامى و فراتر از آن، به معناى توانايى تسخير مواضع جديد به سبكى كه در ايران انجام شد، نيست؛ زيرا ايران از مبادى اعتقادى و فرهنگ سياسى تشيع بهره مى برد و حال آن كه ديگر كشورها از اين زمينه ى اعتقادى محروم هستند.

تجربه ى افغانستان نشان داد كه على رغم جاذبه هاى دينى و قدرت تحرك اجتماعى مذهب، فقه سياسى مذاهب موجود به گونه اى نبود كه توان بسيج و تمركز بخشيدن به انگيزه هاى دينى را داشته باشد؛ از اين جهت ظرفيت انقلابى مذهب در اسارت روابط و مناسبات قبيله اى و طايفه اى قرار گرفت.

مصر، الجزاير و تركيه تجربه هاى زنده ى ديگرى هستند؛ مذاهب در مصر على رغم زمينه و توان مردمى و تحركات سياسى پر سابقه و مستمر، هنوز نتوانسته است در مقدرات سياسى اين كشور تأثیر بگذارد.

تجربه ى الجزاير نشان داد كه غرب ابزارهاى سياسى خود را به سادگى در اختيار نيروى مذهبى قرار نمى دهد و تا زمانى كه مذهب از ضمانت اجرايى درونى برخوردار نباشد حركت سياسى خود را به عنوان يك واقعيت اجتماعى نمى تواند بر رقيب تحميل كند. استفاده از شيوه هاى مشابه در تركيه تجربه ى ديگرى است كه بايد در انتظار پى آمدها و نتايج آن باقى ماند.

نحوه ى نگاه و شيوه ى تلقى نيروهاى مذهبى نسبت به امكانات سياسى مناطقى كه از آن بهره مى برند، از نكات مهمى است كه در تحولات آينده ى دنياى اسلام دخيل است. نيروى مذهبى در ايران تا قبل از انقلاب، كم و بيش از زمينه هاى سياسى موجود، مثل صفويه و يا مجلس و مشروطه براى دفاع از حريم ديانت و يا كنترل نيروى رقيب استفاده مى برد؛ ولى در تمام آن مدت از حاكميت دينى به عنوان جامعه و نظام آرمانى در ظرف خاطر و خيال خود دفاع مى كرد. رويكرد نيروهاى مذهبى در ديگر كشورهاى اسلامى نيز اگر بر همين مقياس باشد حاكميت دينى صورت ايده آل خود را هم چنان حفظ خواهد كرد.

### 1-4- استراتژى مقابله

خاطره ى سياست دينى در فقه اسلامى، به حاكميت ده ساله ى نبوى باز مى گردد و پالايش صورت اين حاكميت اگر باب اجتهاد براى فرقه هاى اسلامى باز گردد و اجتهاد نيز متعهد به سنت باقى بماند، ناگزير در مواردى كه اجماعى بين صحابه ى رسول خدا نباشد، به مفاد حديث ثقلين به عترت ختم مى گردد و ولايت دينى به عنوان حاكميت اولوالامر با مشخصاتى كه كتاب آسمانى به آن اشاره دارد؛ نظير آمر به معروف و ناهى از منكر، با پادارنده ى عدالت و قسط و مجرى حدود الهى و پاسدار سنن نبوى و بالاخره با وصف خلافت رسول خدا، هم چنان به عنوان يك اصل مشترك مورد قبول باقى مى ماند.

حركت هاى مذهبى كه از ابزارهاى سياسى معاصر استفاده مى كنند، اگر براى اين ابزارها معنايى دينى در نظر نگيرند و يا توجيهى دينى براى آن نداشته باشند و به مبناى تئوريك آن ها بدان صورت كه منظور غرب است ملزم و پاى بند باشند، در اين صورت مفاهيم دينى؛ نظير عدالت، قسط، شورا را در خدمت تفسيرهاى ايدئولوژى غربى و مفاهيم دينى؛ نظير عدالت، قسط، شورا را در خدمت تفسيرهاى ايدئولوژيك غربى و آرمان هاى لائيك آن منقلب مى كنند و در نهايت با محدود كردن رسالت و قلمرو دين به حوزه ى گرايش هاى فردى و يا گوهرهاى پوشيده، پنهان و خام اجتماعى به تفسير ليبراليستى دين روى مى آورند و از اين طريق به توجيه سكولاريزم و حاكميت هاى دنيوى غرب مى پردازند.

تفسيرهاى تجددطلبانه و روشنفكرانه ى دينى در كشورهاى اسلامى از زمان آشنايى آن ها با سياست استعمارى غرب به شرحى كه پيش از اين گذشت به وجود آمد؛ اين تفاسير، اولا در بسيارى از موارد در قالب ديدگاه هاى ناسيوناليستى و يا سوسياليستى با تضعيف ابعاد معنوى و سنتى دين چهره ى ايدئولوژيك به خود مى گرفت؛ ثانيا هيچ گاه در رأس ‍ جريان هاى سياسى حاكم قرار نگرفت و همواره در هنگام نزديك شدن به قدرت و يا ورود به آن به سرعت مورد هجوم واقع مى شد و افول مى كرد؛ بدين ترتيب حاكميت هاى سياسى موجود نه به دنبال توجيه دينى خود بودند، نه پوشش دينى گرفتن را تحمل مى كردند. اما در دهه ى اخير؛ اولا همراه با اوج گيرى جنبش هاى دينى در كشورهاى اسلامى و هم زمان با افول سياسى ماركسيسم و ايدئولوژى هاى غربى، حركت روشنفكرانه ى دينى در جهت تخليه ى بار ايدئولوژيك خود گام بر مى داردد ثانيا همان گونه كه رئيس جمهور اسبق امريكا، نيكسون در ترسيم استراتژى سياسى غرب بيان مى كند، (212) براى مقابله و رويارويى با حيات دوباره ى سنت هاى دينى، حمايت از اين حركت هاى روشنفكرانه و تجددطلبانه ى دينى در دستور كار سياست امريكا قرار مى گيرد. شكست غرب در اين سياست با توجه به امواجى كه اسلام در كشورهاى اروپايى و آمريكايى ايجاد كرده است، مسلم و غير قابل ترديد است؛ زيرا سكولاريزم و ليبراليسم با مبانى اومانيستى آن، گرچه در حوزه ى سياست غرب به حيات خود ادامه مى دهد؛ ولى در دنياى انديشه و در بين متفكران غربى دچار چالش و ترديد است و رويكرد بخشى از انديشمندان غربى به مبانى دينى اسلام ناشى از تزلزلى است كه در بنيان هاى معرفتى غرب رخ داده است.

در سده ى بيستم هيچ يك از قصرهاى بلورين سده ى هفدهم و هجدهم و ايدئولوژى خيالى سده ى نوزدهم متولد نمى شوند و حاكميت بلامنازع ليبراليسم عريان نيز ناشى از بى رمقى ذهنيت غربى و زوال انديشه و تفكر در آن است؛ به همين دليل تئوريسين هاى اين حاكميت در وضعيت فعلى دن كيشوت هايى هستند؛ نظير پوپر كه با صراحت تمام، الگوهاى خيالى قهرمانى را نه در تئورى پردازان اين سده، بلكه در ليبراليست هاى سده ى قبل؛ يعنى در پهلوانانى جست و جو مى كند كه الاهه ى خود را در كاخ ‌هاى خيالى ذهن به هزاران زيور مى آراستند. بدون شك براى انديشمندانى كه با آگاهى از موقعيت فعلى دنياى غرب در جست و جوى حقيقت بر مى آيند، دين و مذهبى كه با توجيهات روشنفكرانه، ابعاد آسمانى و الهى خود را از دست داده و خرج راه سياست حاكم به غرب شده باشد، نه تنها فاقد جاذبه است بلكه مضحك و تهوع آور مى باشد. به همين دليل نسخه ى نيكسون براى مقابله با نفوذى كه اسلام در دنياى غرب داشته و دارد، بى اثر است و تأثیر اين نسخه نسبت به كشورهاى اسلامى نيز قابل تاءمل است، زيرا روشنفكرى و تجددطلبى دينى در اين كشورها تا هنگامى مى تواند رونق داشته باشد كه حيات دينى رو به افول بوده و جاذبه هاى غربى بر چشم و گوش مردم سايه افكنده باشد و در شرايطى كه سنت هاى دينى و الهى زندگى دوباره خود را آغاز كرده باشند و غرب را در معرض سئوال و پرسش قرار داده باشند، بازار توجيهات منورالفكرانه و روشنفكرانه نسبت به دين بى مشترى و كاسد است.

با اين همه نبايد از نفوذ اين سياست در بخش هايى از جوامع اسلامى كه در حاشيه ى سياست و تمدن غرب پرورش يافته اند و به عنوان كارگزاران فرهنگى و سياسى بر مقدرات اجتماعى كشورهاى اسلامى حكم مى رانند، غافل ماند؛ زيرا اين حاشيه نشينان همراه با دورى از فرهنگ و تعهد دينى؛ اولا اهل تعمق و دقت نسبت به مبانى انديشه ى غرب نيستند؛ ثانيا جريان هايى كه در لايه هاى عميق تر غرب و در حوزه ى مسائل فكرى آن اتفاق مى افتد با چندين دهه تأخیر نظر آن ها را جلب مى كند.

### خلاصه

چون استبداد استعمارى برآيند قدرت هاى مسلط جهانى است، پيروزى نيروى مذهبى بر آن در حقيقت چيزى جز تسخير يك جبهه و به دنبال آن قرار گرفتن در سنگرهاى جديد نبود.

غرب به ويژه آمريكا گريزى از درگيرى با انقلاب ايران نداشت؛ زيرا انقلاب؛ اولا موقعيت سياسى منطقه را از كنترل نظام سلطه خارج مى كرد. ثانيا: الگويى موفق براى پيدايش و اوج گيرى حركت هاى دينى در ديگر كشورهاى اسلامى بود. نيروى مذهبى و آمريكا در ستيز با يكديگر، هر يك ابزارها و امكانات خاص خود را داشتند.

در جنگ هاى سيزده ساله ى ايران و روس با آن كه رهبران مذهبى حضور فعالى داشتند، فرماندهى با دربار بود و در دفاع هشت ساله ولى فقيه در مسند فرماندهى كل قوا قرار داشت و نيروى نظامى جمهورى اسلامى سپاه و ارتش در مجموع هويتى مغاير با قدرت هاى نظامى ايلات و عشاير و ارتش هاى كلاسيك دنيا پيدا كرد. نيروى نظامى اى كه بر اساس الگوى دينى در طول جنگ شكل گرفت، نه تنها رهبرى و احكام نظامى آن قداستى الهى داشت؛ بلكه مرزهاى دفاعى آن نيز به قلمرو شهر آسمانى و جامعه ى آرمانى پيوند مى خورد، وطنى كه اينك از آن دفاع مى شد، خانه ى خدا بود و دشمن آن دشمن خدا.

در طول جنگ بخش عظيمى از جامعه فرصت يافت تا با هستى خود از انقلاب دفاع كند و اين آزمون كه با خون و روح جامعه همراه شد تداوم انقلاب را تضمين كرد؛ شهدا نيروهاى جاودان انقلاب شدند و آزادگان، سپاه ذخيره اى كه به آغوش اسلام بازگشتند.

آمريكا با دامن زدن به جنگ به همه ى آنچه كه از آن مى گريخت، گرفتار شد؛ زيرا هم انقلاب در پايان جنگ قوى تر از آغاز دوام يافت و هم آثار خارجى آن در دنياى اسلام و بلكه در جامعه ى بشرى توسعه يافت.

مقاومت پيروزمندانه ى نيروى مذهبى، در هنگامى كه حركت هاى ناسيوناليستى دنياى عرب و حركت هاى ماركسيستى به بن بست رسيده بود، شيوه ى نوينى را پيش روى مسلمانان قرار داد.

آمريكا براى پيش گيرى از اوج گيرى جنبش اسلامى به سياست بدل سازى دينى روى آورد و اين سياست اگر در برخى موارد در كوتاه مدت ثمر بخش ‍ باشد، بدون شك در دراز مدت نتيجه ى معكوس مى دهد.

اسلام با جاذبه هاى خود مسئله ى جدى كشورهاى مسلمان آسياى مركزى شد و حكم ارتداد سلمان رشدى نقطه ى عطف ديگرى را در واقعيت اجتماعى ديانت به طور عام و اعلان هويت دينى دنياى اسلام به طور خاص پديد آورد.

اوج گيرى جنبش هاى اسلامى و توسعه ى اسلام در كشورهاى غربى، بخش ‍ عظيمى از اعتراضات به فرهنگ و تمدن مادى غرب را پوشش مى دهد.

خاطره ى سياست دينى در فقه اسلامى، به قرآن و حاكميت ده ساله ى نبوى باز مى گردد. حركت هاى مذهبى كه از ابزارهاى سياسى معاصر استفاده مى كنند؛ اگر براى اين ابزارها معنايى دينى در نظر نگيرند مفاهيم دينى را در خدمت تفسيرهاى ايدئولوژيك غربى و آرمان هاى لائيك آن منقلب مى كنند.

در دهه ى اخير همان گونه كه رئيس جمهور اسبق آمريكا، نيكسون در ترسيم استراتژى سياسى غرب بيان مى كند براى رويارويى و مقابله با حيات دوباره ى سنت هاى دينى، حمايت از حركت هاى روشنفكرانه و تجدد طلبانه ى دينى در دستور كار سياست آمريكا قرار مى گيرد.

بدون شك براى انديشمندانى كه با آگاهى از موقعيت فعلى دنياى غرب در جست و جوى حقيقت بر مى آيند، دين و مذهبى كه با توجيهات روشنفكرانه ابعاد آسمانى و الهى خود را از دست داده و خرج راه سياست حاكم بر غرب شده باشد، نه تنها فاقد جاذبه است بلكه مضحك و تهوع آور مى باشد.

## 2. انقلاب و نيروى روشنفكرى

نيروى مذهبى بعد از پيروزى انقلاب اسلامى گر چه در جبهه ى خارجى با منافع اقتدار استبداد استعمارى، يعنى قدرت سياسى و اقتصادى غرب و در رأس آن امريكا از سنگرهاى نوينى كه به دست آورده بود، به ستيز و نزاعى پى گير دست يازيد؛ ولى در جبهه ى درونى در مقابل نيروى روشنفكرى به شيوه اى ديگر عمل كرد. خط و مشى نيروى مذهبى در هنگام انقلاب نسبت به حركت هاى روشنفكرى، كاملا مغاير با خط و مشى آن نسبت به نيروى استبداد بود. مذهب در جريان انقلاب با گشايش درهاى زندان اسطوره ى استبداد را در هم شكست و جريان هاى سياسى روشنفكرى را از بن بست موجود و از مسيرى كه تحولات درونى امريكا براى آن ترسيم مى كرد، بيرون آورد و بلكه به همراهى و همكارى بخش هايى از نيروى روشنفكرى براى وصول به اهداف انقلاب دل بست.

مشكل عمده ى نيروى مذهبى از مشروطه به بعد، گسترش فرهنگ غير دينى در بين رجال سياسى تهران بود؛ به همين دليل كارگزاران و مديران غير مذهبى دير يا زود بر فراز امواج اجتماعى مذهب قرار مى گرفتند و آينده ى آن را در كنترل مديريت و اجراى خود در مى آوردند.

پيش از اين گفته شد كه در دهه ى سى نيز آيت الله كاشانى براى اجراى آرمان سياسى خود؛ يعنى كوتاه كردن دست استعمار انگليس ناگزير به سوى مساعدترين بخش روشنفكرى جامعه روى آورد و البته اين بخش ‍ نتوانست به همراهى و همكارى با نيروى مذهبى ادامه دهد.

تحولات جديدى كه در دو دهه ى چهل و پنجاه در محيط روشنفكرى اتفاق افتاد، زمينه هاى بهترى را براى همكارى نيروى مذهبى با نيروى روشنفكرانه پديد آورد و اين تحولات ريشه در موج نخستينى داشت كه رهبرى انقلاب در سال 1342 پديد آورده بود. قيام پانزده خرداد قيامى بود كه در هنگام وقوع، با مظلوميت تمام مورد بى اعتنايى بخش هاى روشنفكران واقع شد؛ ولى شدت و صلابت اين مظلوميت در طى دو سده بر ديده و دل طيف هاى مختلف روشنفكرى به تدريج سايه افكند و اين امر موجب شد تا نيروى مذهبى در موج و خيزش دوم خود در ميان روشنفكران، با بخش هايى مواجه شود كه در طيف هاى مختلف به توجيه روشنفكرانه ى دين مى پردازند و انقلاب مى توانست پس از در هم ريختن يك نظام به شدت وابسته براى سامان بخشيدن دوباره ى جامعه، به همراهى برخى از طيف هاى روشنفكرانه اميدوار باشد.

غرب نيز كه حركت پر شتاب انقلاب را از كنترل خارج مى ديد، به دليل وابستگى ساختارى جامعه به خود، به آينده ى انقلاب دل بسته بود. غرب، روشنفكرى بى خون و بى رمق و سازماندهى بخش هايى از آن كه استعداد همكارى بيش ترى را با غرب داشتند، بسيج شد و بدين ترتيب بختيار كه از اولين عناصر جبهه ى ملى بود، در رديف آخرين مهره هاى نظام شاهنشاهى قرار گرفت و از آن پس امكانات تبليغاتى غرب براى قرار دادن جبهه ى ملى در رده ى رهبرى انقلاب بدون آن كه موفقيتى به دست آورد، گسيل شد.

حركت هاى روشنفكرانه ى غير مذهبى و مذهبى در پيروزى پر شتاب و سريع انقلاب فاقد هر گونه ابزار تئوريك بودند و غافلگير و بهت زده به حوادثى مى نگريستند كه از مقابل چشمان آن ها مى گذشت.

نفوذ فزاينده و موقعيت جديدى كه رهبرى حضرت امام خمينى قدس ‍ سره در جريان انقلاب و پيروزى آن به دست آورد، بر جاذبه ى سنت هاى دينى قوت و شدت بيش ترى بخشيد و بدين ترتيب بخش عظيمى از روشنفكران دينى با سرخوردگى از حركت هاى التقاطى دو دهه ى پيشين، در خدمت انقلاب و آرمان هاى مذهبى و دينى درآمدند و بخشى ديگر از روشنفكران تا آخرين روزهاى پيروزى در حصار آموزه هاى ماركسيستى و غير آن، انقلاب را با قيام بوكسورهاى چينى مقايسه مى كردند و بعضى ديگر كه پيروزى بر رژيم شاه را جز با چند دهه حركت چريكى شهرى و روستايى ممكن نمى ديدند، حتى پس از پيروزى نيز وقوع انقلاب را انكار مى كردند. اين مجموعه از اولين بخش هاى روشنفكرى جامعه بود كه در رويارويى با انقلاب در سنگر دشمن خارجى قرار گرفتند و برخى از آن ها با استفاده از شرايط قومى ايران همراه با بازمانده هاى رژيم سابق در جهت تجزيه ى ايران، به حركت هاى نظامى روى آوردند.

گروهك فرقان كه در پى تفسير ماركسيستى قرآن و نهج البلاغه جزوه هايى را منتشر ساخته بود، در اولين روزهاى پيروزى برخى عناصر شايسته و توانمند انقلاب و در رأس آن ها علامه ى شهيد مرتضى مطهرى را كه رياست شوراى انقلاب را بر عهده داشت - در دوازده ارديبهشت ماه 1358 ترور كردند. شهيد مطهرى متفكرى زمان آگاه بود كه در بحرانى ترين شرايط فكرى و ذهنى جامعه به مدت سه دهه در سنگر نخستين اسلام، فقاهت و سنت به دفاع از مرزهاى اعتقادى، فلسفى و كلامى شيعه پرداخت و در هر زمان شايسته ترين و مناسب ترين هجوم را نيز سازمان مى بخشيد، او به تنهايى يك لشكر بود، در دهه ى پنجاه پرچم مبارزه با التقاط را بر دوش ‍ مى كشيد و سرانجام جان خود را در هنگامى كه انقلاب بيش از همه نياز به او داشت، هديه ى اسلام كرد و بدين ترتيب نيروى مذهبى در نخستين روزهاى انقلاب بعد هزاران شهيد گلگون در مبارزه با استبداد يكى از بهترين تربيت شدگان تشيع را در مقابله با روشنفكرانى كه نقاب اسلام بر چهره داشتند، تقديم كرد. بخش هايى ديگر از روشنفكران مذهبى و غير مذهبى نيز به تشكيل گروهك هاى مختلفى پرداختند كه تعداد آن ها در قياس با حركت عظيم انقلاب بسيار ناچيز و اندك بود. اين گروهك ها با استفاده از فضاى سياسى نوينى كه انقلاب پديد آورده بود، با نفوذ در مراكز دانش ‍ آموزى و دانشجويى و با شگردهاى منافقانه به جذب نيرو پرداختند؛ از جمله، بخش اندكى از بازماندگان مجاهدين خلق بودند كه تغيير ايدئولوژى سازمان را ناشى از التقاط فكرى بنيانگذاران آن نمى دانستند و بر خط و مشى اوليه ى خود كه عبارت از از سازگارى اسلام با ماركسيسم علم مبارزه بود، پاى مى فشردند؛ اين گروه كه تعداد آن ها از چند ده نفر تجاوز نمى كرد، در طى پنج سال قبل از پيروزى انقلاب اختلافات فكرى خود را با معتقدان به سنت بارها در عمل آزموده بودند و كسانى نظير آيت الله طالقانى را كه در جريان انقلاب در خدمت رهبرى آن قرار گرفته بود، در دوران زندان به ارتجاعى بودن و عناوينى نظير آن متهم ساختند. با اين همه اعضاى اين گروه پس از انقلاب براى يارگيرى مجدد، ناگزير از پوشش گرفتن از حركت وسيعى شدند كه با رهبرى امام دشمن را شكست داده و آزادى را براى آن ها به ارمغان آورده بود. پخش گسترده ى عكس امام با آرم سازمان از اولين شگردهاى منافقانه اى بود كه در عين بى اعتقادى به حركتى كه بر پايه ى استوار سنت هاى الهى شكل مى يافت، انجام شد. عملكرد منافقانه ى اين گروه، آن ها را به گروهك منافقين در بين مردم مشهور ساخت.

در مقابل گروه هايى كه در نخستين روزهاى انقلاب به مقابله و رويارويى با آن پرداختند، بخش هايى از روشنفكران در پاسخ به دعوت رهبرى انقلاب بر سازندگى كشور به دولت موقت پيوستند.

امام خمينى در چهارمين روز بازگشت به ايران مهندس بازرگان را، با صرف نظر از گرايش گروهى ايشان به نخست وزيرى منصوب كردند و با پيروزى انقلاب اين دولت با عنوان دولت موقت انقلاب اسلامى ايران اداره ى كشور را به عهده گرفت؛ دولت موقت جايگاه عناصر جبهه ى ملى، نهضت آزادى و روشنفكرانى شد كه فاقد حساسيت فرهنگى، سياسى و اقتصادى نسبت به غرب بودند و تركيب و عملكرد دولت موقت به همان اندازه كه امريكا را نسبت به حوادث آينده ى انقلاب خوش بين مى ساخت، نيروى مذهبى و مردم انقلابى را كه با رهبرى امام تمركز و وحدت مى يافتند، دچار ترديد و اضطراب مى كرد.

فضاى اجتماعى ايران با پيروزى انقلاب به گونه اى بود كه خط و مشى دولت موقت نمى توانست استمرار يابد، به همين دليل تسخير لانه جاسوسى آمريكا كه به بهانه ى مسافرت شاه به امريكا و حمايت امريكا از او انجام شد، به استعفاى دولت موقت منجر گرديد

بنى صدر از روشنفكران جبهه ى ملى بود كه بدون اعتقاد به مبانى وحيانى فقاهت و اجتهاد، با پوشش گرفتن دينى در بهمن 59 به عنوان رئيس جمهور ايران انتخاب شد. شكل گرفتن بسيارى از نهادهاى قانونى انقلاب و در رأس ‍ آن ها مجلس مانع آن شد كه او بتواند دولت مورد نظر خود را بر سر كار آورد. او همانند بازرگان از ادراك گوهر و معناى دينى انقلاب عاجز بود. بازرگان در اولين راءى گيرى درباره ى نظام بعد از انقلاب جمهورى دموكراتيك اسلامى را پيشنهاد كرد و امام به جمهورى اسلامى بدون يك كلمه افزايش و يا كاستى تأکید كرد و اين امر را به راءى عمومى واگذار كرد، بازرگان با اين همه جمهورى اسلامى را همان جمهورى دموكراتيك مى پنداشت، او از امتياز جمهورى اسلامى - كه به معناى بيعت مردم با قوانين و حاكميت الهى است و از حضور و اختيار تكوينى مردم نه تشريعى در تدوين و تنظيم نظام اسلامى پديد مى آيد با جمهورى دموكراتيك كه به معناى نفى منشاء الهى حق و تثبيت منشاء صرفا انسانى براى آن است غافل بود. بنى صدر نيز كه اجتهاد را مجموعه اى از تخصص هاى صرفا علمى تجربى مى دانست، ولايت دينى را با عنوان تعميم امامت بر دموكراسى هاى غربى تطبيق مى كرد. در دوران رياست جمهورى بنى صدر، دفتر رياست جمهورى به صورت مركز هم آهنگى نيروهايى در آمد كه شعار مديريت تخصصى را در برابر مديريت فقاهتى قرار مى دادند.

عملكرد بنى صدر در روزهاى نخست جنگ به بهانه ى غافلگير كردن عراق بعد از فرصت دادن به آن براى ورود به عمق خاك ايران و رفتار او با نيروهاى مردمى سپاه و موضع گيرى او در برابر تسخير لانه ى جاسوسى و واكنش سريع در برابر حادثه ى طبس كه به نابودى اسرار به جاى مانده از امريكايى ها و شهادت برخى از نيروهاى سپاه منجر شد و نيز حمايت آشكار از او توسط گروه هايى كه به مقابله ى صريح در برابر انقلاب پرداخته بودند؛ از جمله اعلان راهپيمايى جبهه ى ملى براى حمايت از او كه به موضع گيرى تاريخى امام در برابر جبهه ى ملى و پايان گرفتن فعاليت هاى سياسى آن انجاميد؛ همه از جمله عواملى بودند كه مجلس، مردم و همه ى كسانى را كه از حساسيت نسبت به غرب برخوردار بودند به مقابله برانگيخت، اين در حالى بود كه رهبرى انقلاب امام خمينى قدس سره با اطمينان به صلابت و سلامت مسير انقلاب با سعه ى صدر تمام تا آخرين روزهاى ماجرا، در جذب او و روشنفكران همراه او كوشيد.

پس از عزل بنى صدر توسط مجلس و فرار او از ايران، انقلاب به موازات جبهه ى نظامى خارجى با جبهه ى نظامى ديگرى در درون مواجه شد. جبهه ى خارجى در برابر تسليحات نظامى غرب بود كه همراه با حمايت هاى سياسى در دست هاى صدام قرار گرفته بود و جبهه ى داخلى در مقابل بخشى از روشنفكران مذهبى؛ يعنى منافقان بود كه در نهايت از خانه هاى تيمى نهان، يعنى از مواضع التقاطى خود به خانه هاى تيمى آشكار كه عبارت از هسته هاى نظامى بود، روى آوردند.

ترور بيش از هفتاد تن از مسئولان اجرايى و تعدادى از وزرا و نمايندگان مجلس و در رأس آن ها شهادت آيت الله بهشتى در جريان انفجار حزب جمهورى اسلامى كه از پايگاه هاى اصلى مقاومت در برابر بنى صدر به حساب مى آمد و به فاصله ى اندك ترور نخست وزير و رئيس جمهور و بعد از آن ترورهاى پياپى نيروهاى برجسته ى انقلاب و مردم كوچه و بازار كه براى دفاع از اسلام بسيج شده بودند، از جمله حوادثى بودند كه پشت جبهه را نيز به صف مقدم رويارويى تبديل كرده بودند. بسيارى از نيروهاى كارآمدى كه در مرزهاى گسترده ى جبهه هاى غرب و جنوب اسوه ى مبارزه و شهادت بودند، به هنگام تردد در خيابان هاى تهران و در مناطق شهرى به شهادت رسيدند و در بسيارى موارد نيز ترورهاى كور، افرادى را كه ظاهرى مذهبى داشتند، هدف قرار مى داد و بدين ترتيب مسجد و محراب قتلگاه مسلمانانى شد كه با غسل شهادت هر بامداد منزل خود را ترك مى كردند.

انقلاب با تكيه بر بعد مردمى خود به تحكيم مواضع داخلى پرداخت و در نتيجه جريان ترور با گريز به خارج ايران و قرارگرفتن در كنار صدام كه همان موضع طبيعى آن بود پايگاه هاى داخلى خود را از دست داد.

### 2-1- پايان يك دوران

بار حاكم بر حركت هاى روشنفكرانه همان گونه كه پيش از اين گذشت - از دهه ى بيست به بعد بار ايدئولوژيك چپ بود و در نيمه ى نخست دهه ى پنجاه جاذبه هاى چپ كه با موضع گيرى سياسى در برابر غرب همراه بود، موج جديدى را ايجاد كرد.

نيروى مذهبى در جريان انقلاب به لحاظ درگيرى با استبداد و مواجهه اى كه با غرب داشت، ابتكار عمل را در قلمرو شعارهاى روشنفكرى به خود اختصاص مى داد، ولى روشنفكران مذهبى و يا غير مذهبى نيز كه به موضع گيرى در برابر انقلاب پرداختند، از همان شعارها استفاده مى كردند و گاه ادعاى نيروى مذهبى و رهبرى انقلاب را در مقابله ى با غرب، دروغين و كاذب مى خواندند؛ اين گروه ها به موازات كناره گيرى از انقلاب و يا رويارويى با آن، در عمل بر خلاف شعارها و ديدگاه هاى ايدئولوژيك خود در كنار غرب قرار مى گرفتند؛ به همين دليل در دهه ى شصت آن دسته از جريان هاى روشنفكرى كه اينك با صدام هم سنگر شده بودند و يا در كشورهاى غربى به دنبال جذب بودجه هاى سرى سازمان هاى جاسوسى آن ها و يا جلب حمايت هاى سياسى و تبليغاتى آن ها بودند، به مرور از شعارها و ديدگاه هاى دهه هاى پيشين خود دست شستند و به دنبال مواضع تئوريك جديد مى گشتند.

با فروپاشى اتحاد جماهير شوروى و افول سياسى ماركسيسم، سنگرهاى تئوريك ايدئولوژى هاى چپ در سطح جهانى فرو ريخت و چهره ى عريان ليبراليسم بدون آن كه تفسير و پوششى ايدئولوژيك بر خود بگيرد، جايگزين همه ى ايدئولوژى هاى غربى و بلكه خود ايدئولوژى حاكم شد و اين زمينه اى شد تا روشنفكران ايرانى كه ناهمگونى ديدگاه ها و شعارهاى متاءثر از ماركسيسم را با رفتار و عملكرد خود در دهه ى اخير احساس ‍ مى كردند، به سرعت از مواضع پيشين دست شسته و با اتخاذ ديدگاه هاى ليبراليستى غربى به صراحت با شاه پرستان و بازماندگان استبداد استعمارى هم خانه شوند. روشنفكرى در اين حركت جديد با تخليه ى بار چپ در واقع به دوره ى پيشين خود؛ يعنى دوران منورالفكرى كه دوران خوش بينى نسبت به غرب و حاكميت سياسى آن بود، بازگشت.

روشنفكرانى كه از نخستين روزهاى انقلاب به درگيرى و ستيز با آن پرداختند و براى مقابله ى با آن به خارج از ايران پناه بردند، ضرورتى براى توجيه دينى رفتار خود نمى يافتند؛ به همين دليل روشنفكرى دينى در ميان اين گروه روى به افول نهاد. از سوى ديگر روشنفكرانى كه در درون انقلاب باقى ماندند و با اين همه جذب معارف و مفاهيم دينى نشدند و به اصول روشنفكرى خود وفادار ماندند؛ به دليل اين كه در يك محيط مذهبى به سر مى برند؛ براى آن كه نفوذ خود را در جامعه اى حفظ كنند كه از ذهنيت مذهبى برخوردار است، ناگزير به توجيه دينى خود روى مى آورند و پوشش ‍ دينى مى گيرند؛ بنابراين روشنفكرى دينى در دهه ى شصت بدون آن كه موفقيت ممتاز دهه ى پنجاه را داشته باشد، در داخل ايران استمرار مى يابد. اين جريان تا هنگامى كه از ذخيره ى دهه هاى پيشين خود استفاده مى كرد و در برابر غرب موضع مى گرفت با حفظ برخى از تنش ها، به همراهى و همكارى خود با نيروى مذهبى كه در صف مقدم مقابله با غرب است، مى توانست ادامه دهد؛ ولى با از بين رفتن اين ذخيره زمينه ى همكارى نيز كاهش يافت و اصطكاكات و تنش هاى جديدى بين نيروى مذهبى و روشنفكرى پديد آمد. افول ايدئولوژى هاى چپ و زوال ماركسيسم، خلاء فكرى نوينى را براى روشنفكران ايرانى پديد آورد كه بايد با مدل ها و الگوهاى جديد غربى پر مى شد و الگويى كه در اين فرصت به سرعت توانست جايگزين ماركس شود، كارل پوپر بود.

پوپر كه طرفدار ليبراليسم سده ى هجدهم است مدعى است كه دنياى غرب بهترين و عادلانه ترين دنيايى است كه بشر تاكنون به وجود آورده است، او براى دفاع از اين جامعه هيچ گونه تسامحى را جايز نمى داند و هر نوع خشونتى را تجويز مى كند. تئورى پوپر در دفاع از غرب نقشى معادل نقش ماركسيسم براى بلوك شرق مى تواند داشته باشد.

نخستين آشنايى جامعه ى روشنفكرى ايران با پوپر به دهه ى پنجاه باز مى گردد. در شرايطى كه ماركسيسم در آغاز دهه ى پنجاه موج جديدى را ايجاد كرده بود، گروه ها و نيروهاى مختلف اجتماعى هر يك به نوبه ى خود به گونه اى به مقابله با آن پرداختند.

مهندس بازرگان دو كتاب علمى بودن ماركسيسم و بررسى آرا و نظريه هاى اريك فروم را نوشت. دكتر شريعتى انسان، اسلام، ماركسيسم و مكتب هاى مغرب زمين را به نگارش درآورد. دربار نيز كه ماركسيسم را در دنياى دوقطبى آن روز خطرى جدى براى خود مى ديد، از طريق برخى از چهره هاى دانشگاهى به ترجمه و نشر كتاب هايى پرداخت كه به افشاى ماهيت نظامى حاكميت هاى سوسياليستى مى پرداخت. دربار خطر بالقوه را در حركت هايى مى ديد كه به قطب سياسى مخالف؛ يعنى ماركسيسم گرايش داشته باشند و مذهب را يك امر منزوى و قابل كنترل مى دانست؛ به همين دليل براى مقابله با ماركسيسم به استفاده از مذهبى كنترل شده، يا قابل كنترل رضايت داد و كتاب انسان، اسلام، ماركسيسم و مكتب هاى مغرب زمين در برخى از روزنامه هاى آن زمان با همين سياست چاپ شد.

كتاب ها و آثار ديگرى نيز از سوى چهره هاى مذهبى با رويكردهاى مختلف در نقد ماركسيسم نوشته شد كه عميق ترين آن ها آثار شهيد مطهرى و درس هاى ايشان بود و اين مقابله و نقد در حالى بود كه ماركسيسم هم چنان از جاذبه ى اجتماعى چشمگيرى برخوردار بود؛ از جمله كتاب هايى كه براى مقابله با فضاى اجتماعى موجود ترجمه شد، كتاب فقر تاريخى گرى اثر پوپر بود. اين كتاب، در حالى كه بخش هايى از جريان روشنفكرى مذهبى با تأثیر پذيرى از فضاى غالب به تفسير ماركسيستى قرآن مى پرداخت، در برخى از كانون هاى توحيدى مورد توجه و تدريس ‍ قرار گرفت.

استفاده از ديدگاه پوپر براى مقابله با ماركسيسم، همانند استفاده از ماركسيسم براى تفسير و توجيه اسلام، توسط كسانى انجام شد كه آشنايى كم ترى نسبت به ديدگاه عقلى و فلسفى اسلامى داشتند؛ كسانى كه قبل از انقلاب از كتاب فقر تاريخى گرى استفاده مى كردند، كم تر به لوازم و جوانب انديشه ى او توجه داشتند و بيش تر به نقادى هاى او نسبت به ماترياليسم تاريخى ماركس مى پرداختند.

در آثار پوپر علاوه بر مواجهه ى با ماركسيسم، زمينه هاى معرفتى و سياسى ديگرى نيز جود داشت كه محيط و زمينه هاى آن زمان اجازه و فرصت طرح برخى از آن ها را نمى داد؛ از جمله زمينه هايى كه در آثار او وجود داردت عبارتند از: ديدگاه تجربى شناخت به معناى عام آن و انكار يقين، نفى هر نوع ايدئولوژى يا حاكميت ايدئولوژيك، انكار ارزش علمى معارف دينى و نفى معرفت ناب عقلى، مقابله با هر نوع سياست و حاكميت دينى و سرانجام دفاع از حاكميت سكولار و ليبراليستى غرب به عنوان بهترين نوع حاكميت ممكن.

مقابله ى پوپر با ماركسيسم، عنصرى بود كه در زمان قبل از انقلاب، توانست مورد استفاده ى بخش هايى قرار بگيرد كه در برابر اوج گيرى دوباره ى ماركسيسم حساسيت نشان مى دادند. رويكرد تجربى و آزمون پذير او به علم، در محيط روشنفكرى قابل قبول بود، اما جنبه هاى ضد ايدئولوژيك و يا دفاع از حاكميت سياسى غرب در هيچ يك از بخش هاى روشنفكرى كه فضاى كلى چپ بر آن حاكميت داشت، قابل تحمل نبود.

بعد از انقلاب به موازات استفاده اى كه از بعد ضد ماركسيستى پوپر مى شد، زمينه هاى ديگر آثار او نيز براى روشنفكرانى كه از درك و هضم حاكميت دينى ناتوان بودند، جاذبه پيدا كرد و بدين سان بود كه به تدريج پوپر در كانون توجهات روشنفكرى ايران قرار گرفت و سرانجام با افول ماركسيسم و درهم ريختن حركت هاى ايدئولوژيك، به سرعت با همه ى ابعاد معرفتى و سياسى خود، جايگزين ماركس شد.

پوپر نظير ماركس با چند دهه تأخیر و در قالب جاذبه ها و مقتضيات انديشه ى به جامعه ى روشنفكرى ايران وارد شد؛ ولى تفاوت هاى عمده اى در مبادى فكرى و هم چنين در شيوه ى ورود آن ها وجود دارد. ماركسيسم در هنگام ورود از نفوذ امواج سياسى بلوك شرق استفاده كرد و با ورود خود فضاى خمود و ورشكسته ى منورالفكرى را به آسانى تسخير كرد و بلوك غرب را كه پيشينه اى ناخوشايند در ايران داشتند، در معرض اتهام قرار داد و با اين زمينه تا پنج دهه بعد به حيات خود ادامه داد؛ ولى پوپر بر ميراث فروپاشيده ى ماركسيسم وارد شد و خلاء آن را به سرعت پر كرد و با ورود خود ذهنيت روشنفكرى را با كيفيتى جديد به مواضع دوران منورالفكرى بازگرداند.

از دهه ى بيست به بعد كسى نمى توانست با قيافه اى روشنفكرانه؛ نظير ملكم خان و يا وثوق الدوله به دفاع از غرب بپردازد. كسانى كه حقيقتا وابسته به غرب، يا طرفدار آن بودند، براى دوام در محيط روشنفكرى به شعارهاى چپ روى مى آوردند. هنگامى كه آل محمد كتاب غرب زدگى را در پايان دهه ى سى نوشت، به مدت سه دهه هيچ كس قدرت موضع گيرى روشنفكرانه در برابر آن را نداشت؛ زيرا هر كس مسئوليت غرب را در وضعيت نابسامان كشورهاى جهان سوم ناديده مى انگاشت، به سرعت وابسته ى به رژيم دانسته مى شد. اساتيدى كه از موضع گيرى در برابر غرب عدول مى كردند، در محيط دانشگاهى نفوذ دانشجويى خود را از دست داده، به ساواكى بودن متهم مى شدند. كسانى كه در دهه ى پنجاه قصد موضع گيرى در برابر ماركسيسم را داشتند، تنها در صورتى موفقيت كسب مى كردند كه با پوشش از فضاى سياسى حاكم و بار ايدئولوژيك چپ را در برابر حاكميت سياسى غرب از دست ندهند؛ به همين دليل موفق ترين مقابله ى روشنفكرانه با ماركسيسم در اين دهه متعلق به شريعتى بود كه با شعار بازگشت به خويش و دعوت به رويارويى سياسى نسبت به غرب زمينه ى اتهام را از خود دور مى كرد.

از پايان دهه ى شصت با سيطره ى پوپر بر محيط روشنفكرى ايران و بازگشت به دوره ى منورالفكرى همه ى سدهاى فوق برداشته شد و به تدريج دفاع از غرب به صورت يكى از شاخص هاى روشنفكرى در آمد. پرسش از چيستى و هستى غرب خطايى شد كه از نگاه روشنفكران قابل اغماض نبود. پر تحرك ترين مقالات روشنفكرانه مقالاتى شد كه نيش كلام آن بيش تر متوجه گذشته ى ايدئولوژيك روشنفكرى و آثارى نظير غرب زدگى باشد.

دفاع از غرب در ميان روشنفكران خارج از كشور صورت سياسى عريان ترى پيدا كرد. عباراتى كه در آغاز دهه ى شصت خريدارى نداشت و گوينده ى آن به جنون متهم مى شد، در پايان دهه به سادگى در محافل ضد انقلابى روشنفكران در حمايت از امريكا و يا صهيونيسم اظهار مى شود. صهيونيسم كه در دهه ى پنجاه پرداختن به آن در دستور كار روشنفكرى ايران قرار گرفت، در پايان دهه ى شصت به طور كلى از دستور خارج شد.

### 2-2- از غرب زدگى تا تئورى هاى توسعه و انحطاط

با فراموشى غرب مسئله ى استعمار نيز از بحث هاى روشنفكرى بيرون مى رود و به موازات آن دو مسئله ى ديگر، يعنى توسعه و انحطاط مطرح مى شود. عنوان توسعه تابلويى مى شود كه روشنفكران سيماى آرمانى جامعه ى خود را در آن ترسيم مى كنند. در مباحث توسعه شاخص هاى بين المللى رشد در پيش چشم سمينارها، كنفرانس ها و نشرياتى قرار مى گيرد كه با مديريت و يا نفوذ جريان هاى روشنفكرى و با هزينه هاى دولتى شكل مى گيرند و مشكلات فرهنگى اى كه مانع وصول به آن شاخص هاست و يا شيوه هاى تعديل يافته اى كه راه وصول را هموار مى كند، جست و جو مى شود.

تئورى انحطاط روى ديگر مباحث توسعه است كه به موازات آن در محيطهاى روشنفكرى جاذبه پيدا مى كند. آثارى كه به بحث از انحطاط و زوال مى پردازند، همه ى شكوفايى و رشدى كه در سده هاى اخير در زمينه هاى فلسفى، عرفانى، فقهى، اصولى و ادبى به طور فزاينده اى وجود داشته است و فرصت هاى نوينى كه مذهب در واقعيت اجتماعى ايران تا صفويه و بعد از آن براى خود ايجاد كرده است، ناديده انگاشته مى شود و يا آن كه تكامل در انحطاط خوانده مى شود و در واقع تاريخ ايران از سده ى پنجم به بعد دوران انحطاط معرفى مى گردد و كوشش مى شود تا رمز اين انحطاط و دليل عقب ماندگى كشف شود؛ نتيجه ى مشترك اين كشفيات نيز از قبل قابل پيش بينى است. امورى مانند: سنت گرايى ايرانيان و فقدان روح تجدد، حضور ديدگاه هاى فلسفى و عرفانى، حاكميت سنت گرايى ايرانيان و فقدان روح تجدد، حضور ديدگاه هاى فلسفى و عرفانى، حاكميت ديدگاه هاى فقهى، ناآشنايى با فلسفه هاى علمى دنياى غرب، نهادينه نشدن علم تجربى در معناى سده ى نوزدهم و بيستم آن حضور استبدادهاى تاريخى كه صورتى دينى داشته اند و فقدان تساهل دينى و نبودن آزادى در معناى ليبراليستى آن و... از دلايل عقب ماندگى به شمار مى آيند.

در مباحث انحطاط سخن از همه ى عوامل مى تواند باشد، از حمله ى مغول تا هجوم ديگر ايلات ترك، از شرايط طبيعى ايران تا زمينه هاى مختلف فرهنگى و اعتقادى آن و تنها بخشى كه فرصت بروز پيدا نمى كند، غرب و استعمار است؛ زيرا فرض بر اين است كه قبل از حضور غرب انحطاط تحقق يافته است و غرب؛ تنها زمينه ى توجه به آن را پديد آورده است.

جست وجو درباره ى غرب و هجوم نوينى كه همه ى ذخيره هاى فرهنگى و دينى جامعه ى ايران را در آستانه ى يك تحول بنيادين به غارت مى برد و تحقق درباره ى ارزش ها و مفاهيم عميقى كه پايمال ابعاد فرهنگى اين هجوم مى شود و تحليل جريان ها و شبكه هاى فكرى و سياسى مختلفى كه ناگزير در شرايط اجتماعى جديد در مزبله ى اين هجوم شكل مى گيرد و تبيين عفونت هاى شديدى كه حيات يك فرهنگ و تمدن را در معرض زوال قرار مى دهد و توصيف مقاومت شگفت و شكوهمندى كه فرهنگ شيعى از خود بروز مى دهد، نه تنها مطلوب نيست؛ بلكه به گونه اى سطحى و خام در قالب تئورى توطئه ى پوپر محكوم مى گردد.

### 2-3- از تفسيرهاى ماركسيستى دين تا توجيهات نئوكانتى

امتياز مهم ديگرى كه در محيط روشنفكرى ايران بين دو مقطع حضور ماركس و پوپر وجود دارد، اين است كه ماركس در شرايطى وارد ايران شد كه منورالفكرى پس از ستيزى خونين بر اريكه ى قدرت تكيه زده بود. در آن شرايط منورالفكرى هيچ الزامى براى توجيه دينى خود نمى ديد؛ ولى پوپر و انديشه هاى نئوكانتى مشابهى كه در مشايعت او حركت مى كنند در دهه ى پنجاه هنگامى وارد شدند كه نوگرايى دينى به صورت يك واقعيت اجتماعى در آمده بود. قرار گرفتن پوپر در مركز توجهات روشنفكرى در دهه ى شصت نيز در شرايطى بود كه مذهب در اوج اقتدار تاريخى خود، در ذهن قشر عظيمى از جوانانى رسوخ يافته بود كه ستيز با كفر را در جبهه ى نبرد نبرد با تمام هستى و وجود خود آزموده بودند.

تفسير ماركسيستى مفاهيم دينى تنها از دهه ى چهل به بعد به صورت يك جريان اجتماعى، آن هم بر بخشى از محيط روشنفكرى تحميل شد؛ ولى ژ ناگزير بايد از اولين روزهاى ورود خود پوشش دينى مى گرفت و بدين سان بود كه معانى و مفاهيم دينى به سرعت براى پوپريزه شدن به صف كشيده شدند.

اگر دين در دو دهه ى قبل در دست جريان هاى روشنفكرى از ابعاد سنتى خود تهى مى شد و توجيهى ايدئولوژيك مى يافت، اينك با لحنى ملايم و آرام از قلمرو ايدئولوژى ها رانده شد و فراتر از همه ى ايدئولوژى ها و فربه تر از همه ى تئورى ها در متن واقعيت مجهول و دست نايافتنى پوپر قرار گرفت و سپس در قالب ذهنيت ها و پيش فرض ها به صورت معرفتى در آمد كه در توصيف و تبيين آن واقعيت مجهول و دست نايافتنى، به وسيله ى بشر ساخته و پرداخته مى شود و با اين بيان آنچه از قداست، خلوص و الهى بودن براى دين مى شود ادعا كرد، مربوط به همان واقعيتى شد كه تنها در آينده ى هميشگى تاريخ مى تواند به معرفت برسد و آنچه همواره در ظرف معرفت فعليت مى يابد، يك پرداخت ابطال پذيرى شد كه بدون هيچ مزيت و امتيازى خاص در كنار ديگر سازه هاى ذهنى بشر قبض و بسط مى يابد. خارج شدن واقعيت دين از فعليت ادراك انسان كه به منزله ى سلب هويت دينى علم نيز هست، شكاكيت ساختارى نئوكانتى را تا متن آگاهى دينى بشر وارد مى سازد و حقيقت دين را به يك تجربه ى فردى و يا جمعى محدود مى سازد كه با آگاهى مردد و مشكوك بشرى زبان مى گيرد. آن تجربه ى دينى هر چه باشد، گوهر دين ناميده مى شود و اين زبان كه در قالب علومى چند، نظير، فقه، كلام، فلسفه و عرفان سازمان مى يابد، صدفى است كه بشر بر گرد آن مى تند. اگر واقعيتى مقدس و الهى به راستى وجود داشته باشد، متعلق به آن گوهر است و صدف پوسته اى ذهنى و بافته اى بشرى است و بين آن گوهر و اين صدف فاصله اى به امتداد تاريخ بشر است، فاصله اى كه التيام آن به پايان تاريخ واگذار مى شود. در اين ديدگاه علوم الهى كه واسطه ى انتقال سنت هاى مقدس دينى به آگاهى و زندگى انسانى بودند و در رأس همه، علم شريف فقه كه با همه ى تحرك و پويايى، در همه ى ابعاد يقينى و ظنى خود پل اين انتقال به زندگى فردى و اجتماعى انسان بود و قداست را تا رفتار اقتصادى، سياسى و حتى زندگى زناشويى افراد مى گسترانيد، اينك در مقابل حوزه ى قدسى دين قرار گرفته و حجاب آن مى شوند. حجابى كه پس از سلب قداست الهى آن به دليل خصلت تئوريك خود، توان ايدئولوژى شدن را نيز ندارد.

تحليل پوپرى ديانت، زمينه را براى تفسير سكولار و توجيه ليبراليستى دين فراهم مى كند. دين سكولار همان دينى است كه با اعلان جدايى خود از سياست در حقيقت به تبليغ حاكميت سكولار غرب مى پردازد و دينى كه به تفسير ليبراليستى رضايت مى دهد، دينى است كه شريعت و همه ى حقوق الهى آن را در پيشگاه الاهه ى حاكم بر تمدن و فرهنگ غرب، يعنى تفرعن عريان به مسلخ مى برد تا با قربانى كردن آن اجازه ى زندگى و زيست در جامعه اى را پيدا كند كه با حربه ى اباحيت حدود الهى را پايمال مى گرداند. اين دين نه تنها اجتهاد، فقاهت، سنت و شريعت را از دست مى دهد، بلكه به حراست و نگهبانى از حقوق طبيعى بشر كه جايگزين حقوق الهى و آسمانى انسان شده است، گمارده مى شود و البته مزد گماشتگى را نيز از كارگزاران امپراتورى جهانى غرب و در رأس آن از امريكا دريافت مى كند. بدين ترتيب نيروى روشنفكرى در پايان دهه ى شصت، حتى در بخشى كه به توجيه روشنفكرانه ى دين مى پردازد، همانند دوران منورالفكرى به طور آشكار در كنار نيروى سياسى غرب قرار مى گيرد؛ با اين تفاوت كه در اين مقطع نيروى مذهبى بر خلاف صدر مشروطه حضور فعال خود را در تحولات اجتماعى حفظ كرده و به جاى واگذارى اهرم هاى قدرت به رقيب جبهه اى نوين را در برابر دنياى غرب گشوده است.

### خلاصه

امام خمينى (ره) در چهارمين روز بازگشت به ايران، مهندس بازرگان را به نخست وزيرى منصوب كرد: دولت موقت جايگاه عناصر جبهه ى ملى، نهضت آزادى و روشنفكرانى شد كه فاقد حساسيت فرهنگى، سياسى و اقتصادى نسبت به غرب بودند و تسخير لانه ى جاسوسى آمريكا كه به بهانه ى مسافرت شاه به آن جا و حمايت آمريكا از او انجام شد، به استعفاى دولت موقت انجاميد.

رهبرى انقلاب با اطمينان به صلابت و سلامت مسير انقلاب، با سعه صدر تمام تا آخرين روزهاى ماجراى بنى صدر در جذب او و روشنفكران همراه او كوشيد. پس از عزل بنى صدر به موازات جبهه ى نظامى خارجى، جبهه ى نظامى ديگرى در درون ايجاد شد. ترورهاى پياپى نيروهاى برجسته انقلاب و مردم كوچه و بازار، پشت جبهه را به صف مقدم رويارويى تبديل كرده بود.

انقلاب با تكيه بر بعد مردمى خود مواضع داخلى را تحكيم كرد و جريان ترور با گريز به خارج ايران در كنار صدام قرار گرفت.

با افول سياسى ماركسيسم، روشنفكرى با تخليه ى بار چپ به دوره ى پيشين خود؛ يعنى دوران منورالفكرى كه دوران خوش بينى به غرب و حاكميت سياسى آن بود، بازگشت.

الگويى كه به سرعت توانست جايگزين كارل ماكس شود، كارل پوپر بود. تئورى پوپر در دفاع از غرب نقشى معادل ماركسيسم براى بلوك شرق مى توانست داشته باشد. نخستين آشنايى جامعه ى روشنفكرى ايران با پوپر به دهه ى پنجاه باز مى گردد. در آثار پوپر علاوه بر مواجهه ى با ماركسيسم، زمينه هاى معرفتى و سياسى ديگرى نيز وجود داشت كه محيط و زمينه هاى سياسى روشنفكرى آن زمان اجازه و فرصت طرح برخى از آن ها را نمى داد.

بعد از انقلاب به موازات استفاده اى كه از بعد ضد ماركسيستى پوپر مى شد، زمينه هاى ديگر آثار او نيز براى روشنفكرانى كه از درك و هضم حاكميت دينى ناتوان بودند، جاذبه پيدا كرد.

از پايان دهه ى شصت با سيطره ى پوپر بر محيط روشنفكرى ايران و بازگشت به دوره ى منورالفكرى به تدريج دفاع از غرب به صورت يكى از شاخص هاى روشنفكرى در آمد.

با فراموشى غرب مسئله ى استعمار نيز از بحث هاى روشنفكرى بيرون رفت و به موازات آن مسئله ى ديگرى؛ يعنى توسعه و انحطاط مطرح شد. تئورى انحطاط روى ديگر مباحت توسعه است و آثارى كه به بحث از انحطاط و زوال مى پردازد، همه ى شكوفايى و رشدى كه در سده هاى اخير در زمينه هاى فلسفى، عرفانى، فقهى، اصولى و ادبى به صورت فزاينده اى وجود داشته است و فرصت هاى نوينى كه مذهب در واقعيت اجتماعى ايران تا صفويه و بعد از آن براى خود ايجاد كرده است، ناديده انگاشته مى شود و جست و جوى درباره ى غرب و هجوم نوينى كه همه ى ذخيره هاى فرهنگى و دينى جامعه ى ايران را در آستانه ى يك تحول بنيادين به غارت مى برد، به گونه اى سطحى و خام در قالب تئورى توطئه ى پوپر محكوم مى شود.

تفسير ماركسيستى مفاهيم دينى، تنها از دهه ى چهل به بعد به صورت يك جريان اجتماعى بر بخشى از محيط روشنفكرى تحميل شد؛ ولى پوپر ناگزير بايد از اولين روزهاى ورود خود پوشش دينى مى گرفت و بدين سان بود كه معانى و مفاهيم دينى به سرعت براى پوپريزه شدن به صف كشيده شدند.

## 3. انقلاب و نيروى مذهبى

### 3-1- سازمان هاى ادارى و نهادهاى سياسى و قضايى

نيروى مذهبى در جريان انقلاب بر مشكلاتى كه در دهه ى پنجاه در مقابله با استبداد و حركت هاى تجدد طلبانه ى دينى داشت فائق آمد؛ به اين معنا كه استبداد را در هم شكست و علاوه بر آن با جاذبه هاى اجتماعى نوينى كه ايجاد كرد، حركت هاى روشنفكرانه را تحت الشعاع قرار داد. انقلاب براى نيروى مذهبى فتح و نصرتى الهى بود كه به مصداق آيه ى اذا جاء نصرالله و الفتح. و راءيت الناس يدخلون فى دين الله افواجا اقبال اجتماعى عظيمى را به سوى ديانت به دنبال آورد.

با پيروزى انقلاب فوج هاى مختلفى از اسلام پوشش گرفتند و گروه هايى نيز كه به موضع گيرى و عناد در برابر مذهب ادامه مى دادند، منزوى شدند و نيروى مذهبى به شرحى كه گذشت ابتكار عمل را در ستيز با غرب به دست گرفت و حركت هاى روشنفكرى را از اين جهت ناگزير در موضعى انفعالى قرار داد.

نهاد سياسى استبداد گرچه مانع جدى حاكميت مذهب بود و مذهب در طى دو دهه ى چهل و پنجاه مقابله با آن را در دستور كار خود قرار داده بود، ولى استقرار اجتماعى مذهب نيازمند حضور در سازمان ها و نهادهايى بود كه در طول دوران حاكميت نظام هاى استبدادى ايل و يا نظام استبدادى استعمار شكل گرفته بودند و اين ضرورتى بود كه پس از فروپاشى استبداد به طور جدى احساس شد.

استبداد در طول حاكميت خود نهادهاى حقوقى، نظامى، اقتصادى، آموزشى، فرهنگى و هم چنين نظام بوروكراتيك خاصى را شكل داد. بوروكراسى موجود در نهادهاى مختلف دولتى، مانند اغلب بوروكراسى هاى كشورهاى جهان سوم بدون آن كه زمينه و مبانى فرهنگ غربى را داشته باشد، به تقليد از كشورهاى غربى پديد آمده بود. در مركز اين بوروكراسى، اليگارشى و اشرافيت پيشين در پوشش استعمارى جديد و با مديريت دربار و سازمان هاى ماسونى قرار داشت و در بدنه ى آن بخشى از قشرهاى وسيع شهرى كه نه به طور كامل جذب فرهنگ دنيوى و سكولار غرب شده اند و نه از پيشينه ى فرهنگى جامعه ى خود كاملا بريده اند. تذبذب فرهنگى در اين بوروكراسى كاملا دولتى، ضمن آن كه مانع كار آمد شدن به سبك غربى مى گردد؛ زمينه ى شيوع انواع آسيب هاى ادارى و فسادهاى مديريتى را پديد مى آورد.

بعد از شكست قدرت سياسى استبداد، مذهب بايد نهاد سياسى خود را مستقر مى كرد و تكليف خود را با ديگر نهادها و با بوروكراسى موجود در آن ها مشخص مى كرد.

تشيع در بعد از انقلاب مى بايست اولين آزمون تاريخى را در استقرار نهاد سياسى خود بدهد و موفقيت عملى در اين آزمون مرهون كار نظرى پى گيرى بود كه در فقه سياسى تشيع خصوصا از صفويه به بعد و بالاخص در دوران قاجار و پس از آن انجام شده بود. تا قبل از صفويه تشيع بيش تر به نفى مشروعيت حاكميت هاى موجود نظر مى داد و بيش از اين نيز، مسئله اى نبود كه نياز به طرح و پاسخ آن احساس شود؛ ولى بعد از صفويه موقعيت اجتماعى تشيع به گونه اى شد كه زمينه ى حضور فعال سياسى اين نيرو فراهم آمد و به همين دليل پاسخ به ابعاد اثباتى ولايت دينى در عصر غيبت به صورت يك مسئله و نياز اجتماعى در آمد.

فقهاى شيعه براى پاسخ گويى به اين پرسش به استنباط از منابع و متون دينى شيعه پرداختند و در مسير اين استنباطات بود كه صاحب جواهر ضمن ادعاى اجماع محصل (213) بر اصل ولايت فقيه اعلام داشت : كسى كه عموم ولايت فقيه را باور نداشته باشد طعم فقه را استشمام نكرده است. (214) فقهى كه مشتمل بر حدود ديانت و احكام سياسى و اجتماعى فراوان بود، چگونه مى توانست نسبت به مسئله ى ولايت كه قوام احكام بر آن بود، بى نظر باشد؟

جنبش تنباكو اولين نشانه ى نهادينه شدن مسئله ى ولايت در سطح گسترده بود و در مشروطه با آن كه شرايط سياسى ايران، اجازه ى تعقيب عملى ولايت فقيه را به مرجعيت شيعه نداد؛ ولى طرح نظرى آن را به صورت مشغوليت جدى فقهاى شيعه در آورد و در دو دهه ى چهل و پنجاه امام خمينى (ره) آن را در صدر شعارهاى سياسى جامعه قرار داد. بداهت فقهى ولايت فقيه و موقعيت اجتماعى مذهب در انقلاب موجب شد تا نيروى مذهبى در نخستين روزهاى پيروزى با تشكيل مجلس خبرگان و تدوين قانون اساسى، ولايت فقيه را به صورت يك نهاد سياسى رسميت ببخشد.

نيروى مذهبى در تحكيم نهادهاى حقوقى و قضايى جامعه نيز مشكلى چندان نداشت. غناى فقه شيعى در مسائل حقوقى و نفوذ اين فقه در قانون مدنى پس از مشروطه و حضور زنده ى آن در متن تعاليم حوزوى و در عرف اجتماعى مردم ايران از جمله عواملى بود كه رسميت بخشيدن آن را بعد از انقلاب به سهولت ممكن مى ساخت.

قدرت اجتماعى فقه الهى شيعه، پيروزى آن را بر همه ى مشكلاتى كه از ناحيه ى حقوق دنيوى و لائيك دنياى غرب و سازمان هاى جهانى آن مى توانست تحميل شود، تضمين كرد.

برخى از عناصر جبهه ى ملى كه در هنگام تدوين قانون اساسى، مانند صدر مشروطه به مخالفت با برخى از احكام قضايى اسلام، مثل حكم قصاص ‍ برخاستند، همه ى توان و حيثيت اجتماعى خود را از دست دادند چندان كه با اين مخالفت زندگى سياسى آن ها نيز به پايان رسيد.

فقه شيعى و در سطح گسترده تر فقه اسلامى در تداوم تحرك اجتماعى خود، با حكم به ارتداد سلمان رشدى و با تشكيل برخى مجامع رسمى كشورهاى اسلامى درباره ى حقوق اسلامى توانست حضور خود را در سطح حقوق بين الملل به عنوان يك واقعيت اجتماعى تثبيت كند.

تداوم اجتهاد و وجود عقل در كنار نقل در متن منابع اجتهاد شيعى، علاوه بر آن كه عقل را در دامن علم دينى نه روياروى با آن قرار مى دهد، آمادگى لازم را براى فقه شيعى جهت پاسخ گويى به حوادث و زمينه هاى اجتماعى پس از انقلاب پديد مى آورد و حضور احكام ثانويه در كنار احكام اوليه و هم چنين وجود احكام حكومتى در متن احكام اوليه قدرت انعطاف و واقع بينى بى نظيرى را در بخش حقوقى جامعه ى دينى به وجود مى آورد. اين واقع بينى و انعطاف به گونه اى است كه ضمن سريان قداست دينى به احكام جزئى و متغير، حريم ديگر احكام را حفظ مى كند و در شرايط نابهنجار همراه با در نظر گرفتن ضرورت هاى اجتماعى و رعايت آن ها، الگوهاى آرمانى دينى را در خاطر و نگاه مردم و مجريان حفظ مى كند.

انقلاب براى نخستين بار زمينه ى بهره ورى از برخى از احكام اجتماعى و يا حكومتى اسلام را فراهم آوردو نيروى مذهبى در شرايط بعد از انقلاب بايد از اين امكانات استفاده مى كرد. به كارگيرى امكانات حقوقى و قانونى مزبور نياز به ذهنيت مساعد و آماده ى اجتماع و در برخى موارد نياز به نيروى انسانى ورزيده داشت؛ احكامى كه براى نخستين بار كاربرد اجتماعى يافت و در نتيجه به طور گسترده طرح و اجرا مى شد، مانند برخى از احكام ثانويه، يا احكام حكومتى به تدريج ذهنيت مناسب را در ميان انديشمندان حوزوى و ديگر اقشار جامعه پيدا كردند. كمى نيروى انسانى مشكل جدى دستگاه قضايى براى اجراى فقه شيعى بود و اين مشكل را به طور موقت، وجود برخى از مجتهدان در دستگاه قضايى با استفاده از احكام ثانوى حل مى كرد. و حل بنيادين آن نياز به برنامه ريزى حوزه هاى علميه براى تربيت مجتهدانى داشت كه نياز اولى دستگاه قضايى را تأمین كند.

### 3-2- نهادهاى نظامى و اقتصادى

مذهب در بازسازى و تكوين نهاد نظامى نيز گام هاى موفقى را پس از انقلاب برداشت. استبداد بعد از مشروطه با آن كه كودتاى نظامى 1299 به قدرت رسيد و با كودتاى مرداد 1332 تداوم يافت و قدرت خود را نيز همواره با اتكا به نيروى نظامى حفظ مى كرد، در جريان انقلاب به ناتوانى خود در استفاده از اين نهاد براى مقابله با حركت مذهبى پى برد و با شكست كودتاى نوژه آخرين اميدها نيز بر باد رفت. نيروى مذهبى در بعد از انقلاب، به ويژه در مدت هشت سال دفاع مقدس به شرحى كه پيش از اين گذشت نهاد نظامى نوينى را متناسب با آرمان هاى دينى مستقر ساخت.

مذهب در بعد از انقلاب نسبت به زمينه ها و نهادهاى اقتصادى نيز نمى توانست بى تفاوت باشد. اقتصاد استعمارى كشورهاى جهان سوم به صورت يك نهاد مستقل و بنيادين در كنار و يا در طول ديگر نهادهاى سياسى و يا فرهنگى جامعه عمل نمى كند، بلكه به دليل آميختگى شديدى كه با سياست استعمارى دارد و با حمايتى كه اين سياست از آن مى كند، در جهت تأمین مواد خام و بازار مصرف براى اقتصاد غرب عمل مى كند و اين اقتصاد در ايران بدون آن كه از پيشينه ى تاريخى و ذهنى برخوردار باشد، بيش تر بر محور دربار و اشرافيت نوينى شكل گرفت كه با جذب اشرافيت پيشين در قلمرو سياست استعمارى عمل مى كرد؛ به همين دليل با هجوم به نهاد سياسى استبداد، اركان اقتصادى جامعه نيز در هم ريخت. اركان اقتصادى جامعه قبل از انقلاب در حالى آسيب ديد كه آثار تشنج آفرين دلارهاى نفتى دهه ى پنجاه در حال بروز بود. وجود نفت در منابع زير زمينى ايران موقعيت اقتصادى ممتازى را براى آن در دهه ى پنجاه پديد آورده بود و دلارهاى نفتى در رقابت با بقاياى اقتصاد كشاورزى نقطه ى عطفى را در مهاجرت به سوى جاذبه هاى مصرفى شهر ايجاد كرد و تنگناهاى اقتصادى اين جريان به طور طبيعى در پايان دهه و در دهه ى بعد، يعنى از انقلاب به بعد آشكار شد. بنابراين انقلاب در هنگام هجوم به اركان سياسى اقتصاد ياد شده وارث معضلات آن نيز بود.

نهادهاى اقتصادى جديدى كه شكل مى گرفت بايد ضمن تأمین نيازهاى اقتصادى جامعه و رعايت توقعات و ظرفيت هاى موجود، در جهت پى نهادن يك اقتصاد مستقل ملى، در چهارچوب آرمان هاى دينى عمل مى كرد. زندگى مصرفى دهه ى پنجاه نيازهاى اقتصادى خاصى را براى جامعه تحميل كرده بود و حاكميت تجارت و سرمايه دارى وابسته، توان و ظرفيت هاى محدودى را براى اقتصادى كه قصد استقلال داشت باقى گذاشته بود. جنگ تحميلى نيز پديده اى بود كه گرچه به تناسب امواج فرهنگى خود از شدت مصرف زدگى مى كاست؛ ولى همه ى امكانات اقتصادى را به سوى جبهه ها گسيل مى داشت و اين پديده زمينه ى استفاده از امكانات را جهت بازسازى اقتصادى از بين مى برد.

سامان بخشيدن به حركت هاى كلان اقتصادى، مستلزم كاربرد احكام حكومتى در حد گسترده بود و استفاده از اين احكام نيز با ذهنيت مذهبى جامعه كه همه ى كذشته ى خود را با محروميت از احكام حكومتى سپرى كرده بود، سازگارى كامل نداشت و در برخى موارد حساسيت هاى مذهبى را ايجاد مى كرد و عملكرد بخشى از مديران و كارگزاران اقتصادى جامعه نيز بر اين حساسيت مى افزود؛ زيرا ذهنيت اين بخش تحت تأثیر فضاى حاكم بر روشنفكرى، از الگوهاى چپ الهام مى گرفت و مدل هاى كلان اقتصادى اسلام، نظير عدالت اجتماعى، قسط، خارج كردن مال از دايره ى دوران بين اغنيا و هدايت آن در جهت تأمین اجتماعى اقشار مختلف و مبارزه با فقر و مانند آن كه در بستر احكام حكومتى و جهت گيرى هاى اقتصادى حاصل مى شود، مدل هايى بودند كه توسط برخى از كارگزاران مطابق الگوهاى اقتصادى چپ تفسير مى شدند؛ چندان كه در برخى موارد احكام اقتصادى اسلام درباره ى مالكيت و مانند آن مورد تعرض قرار گرفته مى شد و يا آياتى كه به مشروعيت مالكيت تصريح مى كردند در شمار آيات منسوخ خوانده مى شدند. رواج اين ذهنيت به حساسيت نيروى مذهبى مى افزود و آن ها را به تعقيب رفتار اقتصادى دولت و گاه نيز به نوشتن كتاب هايى در اثبات اصل مالكيت وا مى داشت. (215)

پايان پذيرفتن جنگ و به دنبال آن فروپاشيدن قدرت سياسى ماركسيسم، دوران سازندگى را با افول جاذبه هاى چپ از فضاى ذهنى روشنفكران قرين ساخت و بدين ترتيب زمينه ى تأثیر پذيرى برخى از كارگزاران اجرايى از الگوهاى غربى توسعه و رشد جايگزين زمينه هاى پيشين شد و در نتيجه خطر چپ گرايى در سياست هاى اقتصادى به راست گرايى تبديل شد.

پس از جنگ اولين فرصت ها براى شكل دادن و جهت بخشيدن به نهادهاى اقتصادى به وجود آمد و پديد آمدن جمهورى هاى آسياى مركزى و هم چنين رقابت قطب هاى جديد اقتصادى آمريكا و اروپا، امكانات تازه اى را براى مقابله با فشارهاى خارجى فراهم ساخت. نخستين گام هاى بازسازى با تنگناهايى كه براى هزينه هاى جارى عمرانى ايجاد مى كند، نتايج درخشانى را براى پى نهادن يك اقتصاد مستقل به دنبال مى آورد و اين اقتصاد نوپا با افق هاى روشنى كه در پيش دارد و با همه ى مزيت هايى كه نسبت به اقتصاد كشورهاى همسايه دارد تا رسيدن به مقصد هم چنان راهى ناهموار را بايد طى كند، راهى كه برخى از موانع آن به زمينه هاى فرهنگى عاملان و كارگزاران اقتصادى و به مشكلات نظام ادارى مربوط به آن بازگشت مى كند.

### 3-3- نهادها و سازمان هاى رسمى علمى

نهادهاى فرهنگى كه به امور هنرى، ادبى و علمى مى پردازند از حساس ترين بخش هاى اجتماعى است. تا قبل از مشروطه علم به طور كامل هويتى دينى داشت و دانش در همه ى مراتب تجربى و متافيزيكى آن با ديانت سازگار بود. هنر و ادبيات نيز صحنه ى حضور دين بود و هر كتاب علمى لااقل با نام خدا آغاز مى شد و با ياد او پايان مى پذيرفت. قرآن، عرفان و اخلاق صدر نشين آثار ادبى ايران بود و توحيد پيام مشترك بخش هاى مختلف هنر بود.

استبداد ايل و عشيره همان گونه كه با اتكا به قدرت و زور، فرصت شكوفايى رشد و گفت و گوهاى علمى را هر چند گاه يك بار از بين مى برد، ادبيات و هنر را نيز در خدمت مطامع خود به اسارت مى گرفت و در مجالس ‍ لهو و لعب همراه با غلامان و كنيزان به دلقك بازى و مطربى مى گماشت. مطربى و مديحه سرايى در مجالس لهو همواره در شرم اسارت به به سر مى برد و توبه و عاقبت به خيرى آرزوى همه ى كسانى بود كه چون سنايى به آزادگى و حريت از غير خدا دل مى بستند و از مشروطه به بعد در مجالس لهو و لعب اعيان و اشراف، نوعى مطربى بدون آزرم و بى شرم پديد آمد، اين مطربى ريشه در ادب و هنر دينى ندارد و احساس ‍ مسارقت و اسارت نمى كند. موسيقى، شعر، صورت پردازى و آرايش آن از بنياد غير دينى است و به همين دليل در حالى كه بى پروا خود را نفس و متن هنر و ادبيات مى داند، مبارزه با دين را جزئى از رسالت خود مى شمارد. اين معنا از ادبيات و هنر از آشنايى ايرانيان با پايين ترين مراتب ادبى غرب؛ مانند ادبيات ژورناليستى ماوراى قفقاز آغاز مى شود و تا تاءترها و نمايشنامه هايى كه براى حمايت از جمهورى رضاخانى اجرا مى شود، تداوم پيدا مى كند و از آن پس بدون آن كه در متن فرهنگ واقعى و يا آرمانى جامعه راه يابد، با حمايت استبداد استعمارى سازمان هاى رسمى ادبى و هنرى را تسخير مى كند و بدين ترتيب ادب و هنر دينى بيرون از سازمان هاى رسمى و در رقابت با آنان به حيات و زندگى خود ادامه مى دهد.

علم نيز از سرنوشتى مشابه با هنر برخوردار است. تا قبل از مشروطه علم هويتى دينى دارد و حساسيت و تجربيات همه ى علم نيستند؛ بلكه در كنار بديهيات اوليه و غير اوليه، فطريات، حدسيات و متواترات هستند. حسيات و تجربيات كه مواد برخى از دانش ها را تشكيل مى دهند، از طريق ارتباط با برخى قضاياى عقلى هويتى عقلى پيدا مى كنند و به وساطت عقل همراه با ديگر علوم، با فلسفه و متافيزيكى الهى و دينى پيوند مى خورند.

از مشروطه به بعد نوعى از علوم حسى و تجربى كه متافيزيكى غير دينى و غير عقلى دارند، به گونه اى تقليدى و با صرف نظر از فلسفه هايى كه متافيزيك آن ها را تأمین مى كنند؛ وارد مى شوند و پس از آن كه اين علوم سازمان هاى رسمى آموزش و پرورش را تصرف كردند، به تدريج مبادى متافيزيك خود را در قالب علوم انسانى به گونه اى غير نقادانه وارد ساختند. در شرايط فرهنگى فوق، سطوح پايين علوم پيشين و دانش هايى كه از حسيات و تجربيات بهره مى بردند، به جاى آن كه در گفت و شنود با دانش هاى نوين غربى رشد و تحول پيدا كنند به سرعت راه افول پيمودند؛ مانند رياضيات، هيئت، طب، سطوح بنيادين آن كه عبارت از علوم عقلى و فلسفى و يا دانش هاى عملى دينى بود، در خارج از قلمرو سازمان هاى رسمى دولتى و تنها با حمايت نهاد مذهبى جامعه در محدوده ى حوزه هاى دينى به حيات خود ادامه داد.

نيروى مذهبى توانست ذخاير فلسفى و عرفانى تشيع را از طريق آموزش هاى محدود و عميق حوزوى حفظ كند. علوم عملى دينى، يعنى فقه و اصول در تمام اين مدت با همه ى فشارى كه از ناحيه ى استبداد استعمارى بر آن وارد مى آمد، نه تنها در حوزه هاى علمى تداوم يافت بلكه به پيشرفت هاى شگرفى نيز نائل آمد.

تداوم علوم دينى در كنار علومى كه سازمان هاى رسمى تعليم و تعلم تدريس مى شد، علاوه بر آن كه زمينه ى بقاى مذهب و مقاومت آن را در برابر نظام اجتماعى تا پيروزى انقلاب فراهم آورد، جامعه ى ايران را در بعد از انقلاب در برابر دو دسته از مراكز تربيتى و علمى قرار داد؛ يكى همان سازمان هاى رسمى دولتى و ديگرى سازمان هاى حوزوى و غير رسمى بود.

سازمان هاى رسمى علم نهادى را تشكيل دادند كه با تأثیر از معناى سده ى نوزدهمى علم پديد آمده بود و در جهت تغيير ذهنيت و عينيت جامعه ى سنتى و يا دينى ايران هم سو با اقتصاد و استبداد استعمارى عمل مى كرد. علوم پايه و تجربى در اين سازمان ها نيازهاى كاربردى نظام را در حدى كه صنعت مونتاژ و تجارت وابسته، نيازمند آن است، تأمین مى كرد و علوم انسانى به تخريب ذهنيت دينى و سنتى جامعه مى پرداخت.

تعليم و تربيت حوزوى يك نهاد علمى است كه نخبگان سياسى نيروى مذهبى، فقيهان، حكما و فيلسوفان را پرورش مى دهد و بنيادى ترين سرويس ها را به نهادهاى قضايى و سياسى جامعه ى دينى ارائه مى دهد.

نيروى مذهبى از هنگام تأثیر غرب در نهادهاى اجتماعى ايران، آن گونه كه در برابر مسائل سياسى، حقوقى، اقتصادى، و يا نظامى به موضع گيرى پرداخت، در برابر مسائل علمى واكنش نشان نداد.

اولين آموزه هاى علمى غرب كه ايرانيان با آن آشنا شدند، علوم طبيعى و تجربى بود؛ درالفنون اولين مؤ سسه ى رسمى دولتى بود كه بيش تر به منظور تدريس اين علوم ساخته شد. نيروى مذهبى با آن كه در برابر رفتار سياسى و قراردادهاى اقتصادى دولتمردان قاجار حساسيت نشان مى داد، در برابر اين رفتار و هم چنين در برابر اميركبير كه بنيان گذار آن بود حساسيتى نشان نداد؛ دليل مسئله اين بود كه دارالفنون با نام آموزش و ترويج علم شكل گرفت و لفظ علم در فرهنگ دينى از قداستى برخوردار بود كه مانع از موضع گيرى در برابر آن مى شد. بعد از تأسیس دارالفنون حساسيت هايى كه نيروى مذهبى نسبت به آن نشان داد، ناظر به وضعيت اخلاقى و فسادهاى جنسى و انحرافات ديگرى بود كه در محيط دارالفنون رواج داشت و به موازات اين حساسيت برخى از افراد متدين به دنبال تأسیس ‍ مدارس مشابهى برآمدند كه در كنار آموزش علوم فرنگى، تربيت دينى نيز در آن ها وجود داشته باشد. اين گروه نسبت به ابعاد متافيزيكى و مبانى تئوريك و فلسفى دانش هايى كه تعليم مى دادند، بيگانه بودند. با ورود علوم انسانى و ترويج فلسفه هاى غربى حساسيت هاى مذهبى نيز نسبت به آنچه كه علم ناميده مى شد، كم و بيش شكل گرفت.

بعد از انقلاب على رغم توجهى كه نسبت به بنيادهاى غيردينى علوم كلاسيك و دانشگاهى وجود داشت، حادترين مسئله مربوط به ابعاد اجتماعى و سياسى آن بود. استبداد استعمارى دانشگاه را در جهت نيازهاى فرهنگى خود سازمان داده بود و مهره هاى فرهنگى نظام استعمارى، كه زمينه ى ذهنى حضور غرب را آماده مى كردند، در تار و پود هيئت هاى علمى و خصوصا در رشته هايى، نظير ادبيات، حقوق و ديگر علوم انسانى حضور داشتند.

امواج سياسى انقلاب گرچه حيثيت اجتماعى عناصرى را كه حضور سياسى آشكار داشتند، خدشه دار ساخت؛ ولى تداوم ساختار ذهنى و علمى دانشگاه بستر اجتماعى مناسبى را براى سنگرسازى و مقاومت نيروهاى رقيب فراهم ساخت. قدرت هاى خارجى و هم چنين گروه هاى روشنفكر داخلى، دانشگاه را محيط مناسبى براى يارگيرى و سازماندهى نيروهاى مورد نياز خود مى دانستند. نيروى مذهبى نيز با آن كه نهاد حوزوى تعليم و تربيت را در اختيار داشت، از دانشگاه بى نياز بود؛ زيرا حوزه هاى علمى با آن كه در عرض سازمان هاى رسمى دانشگاهى و مستقل از آن ها به حيات خود ادامه داده بودند، اولا فاقد سازماندهى گسترده بودند و تنها بخشى از نيروى انسانى را مى توانستند پوشش دهند؛ ثانيا در برگيرنده ى دانش هاى مورد نياز جامعه و خصوصا دانش هاى تجربى نبودند. نيروى مذهبى نمى توانست سازمان هاى وسيع آموزشى را كه بخش عظيمى از نيروى انسانى جامعه را به خود مشغول داشته بود ناديده انگارد؛ علاوه بر اين بايد از امكانات گسترده ى موجود براى تربيت نيروى انسانى متخصص ‍ و تأمین بازار كار استفاده مى كرد.

تا قبل از انقلاب مذهب به دليل اين كه مسئوليت اداره ى جامعه را بر عهده نداشت، از سازماندهى نسبت به ابعاد كاربردى دانشگاهى فارغ بود و تنها به انتقاد و بازگو كردن كاستى هاى آن بسنده مى كرد؛ ولى اينك بايد در جهت بازسازى و جذب سازمان هاى آموزشى موجود و تأسیس ‍ سازمان هاى رسمى مطلوب اقدام مى كرد. نيروى مذهبى در اقدام فعال خود بايد هم به كنترل زمينه هاى نفوذ نيروهاى رقيب مى پرداخت و هم امكانات موجود را براى تكوين يك نهاد علمى مطلوب بسيج مى كرد؛ البته اگر سازمان هاى آموزشى موجود همراه با محتواى علمى آن ها به صورت يك نهاد علمى مطلوب، در مى آمد زمينه هاى نفوذ نيز مسدود مى شد؛ ولى نيروى مذهبى نمى توانست مقابله با نيروهاى رقيب و توابع اجتماعى و سياسى آن را تا تغيير ساختارى علوم دانشگاهى به تأخیر اندازد؛ زيرا اين تغيير به دليل خصلت علمى و فرهنگى خود بطئى و زمانمند است و نفوذ نيروهاى رقيب و خصوصا جريان هاى روشنفكرى، توابع سياسى حاد و غير قابل تحملى را در كوتاه مدت به دنبال مى آورد.

نهاد آموزشى نظام پيشين و خصوصا محيط دانشگاهى در ابعاد غير سياسى خود در قياس با نهادهاى سياسى و نظامى كم ترين تغيير را در جريان انقلاب پذيرفت و بقاياى عظيم آن ميراثى شد كه هر يك از گروه هاى رقيب براى سازماندهى مجدد خود چشم طمع به آن داشتند و سهم خود را از آن طلب مى كردند. قدرت هاى خارجى برخى از عناصر برجسته ى آن را جذب كردند و گروه هاى روشنفكر نيز هر يك به قصد يارگيرى به آن هجوم آوردند. سالم ترين و مطمئن ترين بخش از نيروهاى انسانى دانشگاهى، دانشجويان بودند كه از متن انقلاب و فرهنگ دينى جامعه به آن وارد مى شدند و اين بخش نيز با قرار گرفتن در معرض آموزش هاى كلاسيك كه عنوان علمى بودن را در انحصار خود داشتند زمينه ى تأثیر پذيرى از تبليغات گروه هاى مختلف سياسى را پيدا مى كردند. اين گروه ها كه همه ى آن ها در ادعاى ايدئولوژى علمى داشتن يكسان بودند، در روزهاى نخستين انقلاب محيطهاى دانشگاهى را به صورت واحدهاى فعال جذب نيرو براى اعزام به مناطق نظامى درآوردند؛ بدين ترتيب دانشگاه كه هر جمعه با انبوه نمازگزاران به وحدانيت خداوند گواهى مى داد، در طى هفته با رجعت به پيشينه ى ذهنى خود در معرض هجوم سياسى نيروهاى رقيب قرار مى گرفت.

### 3-4- علم دينى و علم غير دينى

دو سال تعطيلى دانشگاه توسط دانشجويان مسلمان كه با توان سياسى و حمايت امواج مردمى انقلاب انجام شد، حركتى در جهت پى ريزى نهاد دينى علم و برنامه ريزى براى رشته هاى مختلف و تبيين خط و مشى فرهنگى آينده ى دانشگاه ها بر اساس فرهنگ اسلامى و... بود، ولى مدت دو سال فرصتى نبود كه اين مهم به انجام رسد. رسيدن به آرمان هاى ياد شده فرصتى به مراتب افزون تر از آن مى طلبيد، فرصتى كه در يك فضاى اجتماعى و سياسى مستقل، به دور از فشارهاى سياسى، اقتصادى و نظامى نيروهاى رقيب، امكان گفت و گو، انتخاب، جوشش و خلاقيت را براى فرهنگ اسلامى پديد آورد.

تعطيلى دانشگاه در روزهاى نخست انقلاب، زمينه ى برخى از حركت هاى سياسى را، نظير حركتى كه در اندونزى توسط بچه هاى بركلى انجام شده بود، خشكاند و انقلاب توانست با استفاده از اين حركت تعدادى عناصر مسلمان را به بدنه ى دانشگاه تزريق كند. افراد و عناصر مسلمان از قبل نيز در دانشگاه ها حضور داشتند و حضور آن ها مستلزم دينى شدن اين نهاد علمى نبود؛ زيرا وجود عناصر مسلمان گرچه شرط لازم براى دينى شدن يك نهاد است؛ ولى هرگز شرط كافى نيست.

دينى بودن يك علم مبتنى بر ساختار درونى آن است و تا زمانى كه علم هويتى غير دينى داشته باشد و به صورت آشكار و يا پنهان از متافيزيك و يا اصول موضوعه اى كفرآميز و لائيك برخوردار باشد، يك نهاد آموزشى غير دينى را پديد مى آورد.

مواجهه ى فرد مسلمان با علم غير دينى اگر به گفت و گوى، محاجه و جدال احسن ختم نشود، به تكوين عنصرى چند شخصيتى منجر خواهد شد كه فاقد هويت واحد و عارى از انسجام مى باشد و قابل انتقال نيست؛ زيرا فردى كه مبادى معرفتى حس گرايانه و تعريف پوزيتويستى علم را مى پذيرد و يا آن كه به تدريس آن مى پردازد، تنها در صورتى مى تواند عواطف دينى خود را كه از تربيت در فرهنگ قبلى فرا گرفته است، حفظ كند كه از تاءمل در لوازم معرفتى خود بازماند و يا آن كه ابعاد ناهمگون و متضادى را در شخصيتى غير متعادل و متزلزل حفظ كند و اگر هم آن بلاهت و سادگى و يا اين شخصيت چند گانه در زندگى او تداوم يابد، براى ديگرانى كه فاقد زمينه هاى مذهبى نخستين مى باشند و يا داراى شخصيتى منسجم هستند قابل تحمل نيست؛ به همين دليل لوازم منطقى آن معرفت دير يا زود، آثار و توابع اجتماعى خود را به دنبال مى آورد، بنابراين ورود يا تزريق افراد مسلمان به نهاد و سازمان هاى آموزشى نظام پيشين كه كانال انتقال آموزش هاى غربى بودند، مشكل جامعه ى دينى بعد از انقلاب را حل نمى كرد، اين مسئله در علوم پايه و تجربى كه بيش تر كاربرد عملى دارند و در غفلت از مبادى متافيزيك خود به سر مى برند، مسئله ى حادى را ايجاد نمى كند؛ ولى در علوم انسانى كه شناسنامه ى علوم تجربى را ترسيم مى كند، مسائل و توابع تندى را به دنبال مى آورد.

راه حل مسئله در طى مسيرى بود كه متروك مانده بود، نظام آموزشى جامعه ى ايران تا قبل از مشروطه، نظامى دينى و نظام دانشگاهى حاصل استمرار آن نبود. نظام دانشگاهى از آغاز با حمايت عوامل سياسى، اقتصادى و روانى به عنوان يك نظام رقيب وارد جامعه ى ايران شد و اين ورود صورتى واژگونه داشت؛ زيرا با اصول و بنيادهاى فكرى و فلسفى خود وارد نشد، بلكه ابتدا فروع و لوازم مادى و طبيعى خود را تحميل كرد و از آن پس با چند دهه تأخیر چهره ناقصى از مبانى فلسفى آن به فرهنگ مكتوب جامعه وارد شد؛ از اين رو نظام حوزوى همانند حاملان اين مهمان ناخوانده، از شناخت هويت و حقيقت آن و در نتيجه از گفت و گوهاى نقادانه و گزينش نسبت به آن بازماند. راهى كه بايد طى مى شد، در واقع مواجهه با مبانى فكرى غرب توسط كسانى بود كه با مبانى دينى و علوم نظرى اسلامى، نظير كلام، فلسفه، عرفان ماءنوس بودند؛ زيرا اين گروه قدرت گزينش، انتخاب و بازسازى را دارا بودند و مانع اصلى براى اين مسير، حاكميت استبداد ايل و عشيره و دورماندن مذهب و مرجعيت شيعه از حوزه ى تدبير سياسى و ضعف باور و ايمان دينى در رجال سياسى بود.

استبداد قاجار به دليل ضعف و ناتوانى ذاتى خود، مجراى نفوذ و ورود جريان هاى منورالفكرى و حاكميت استبداد استعمارى بعد از مشروطه شد. مذهب كه در آستانه ى پيروزى بر استبداد پيشين بود، در مقابله با حاكميت منورالفكران و استبداد استعمارى به ميدان جديدى از ستيز و رزم وارد شد و با تحمل ضرباتى كه در اين ميدان وارد مى آمد، در نهايت با استفاده از امكاناتى كه در دوران انزوا به دست آورده بود، توانست بر قدرت سياسى رقيب فائق آيد و اينك با حذف موانع سياسى و اجتماعى بايد راه متروك با بيش يك سده تأخیر طى مى شد؛ بنابراين نيروى مذهبى نمى توانست موضع گيرى خود در برابر سازمان هاى رسمى علمى را به موضع گيرى در برابر لوازم و توابع سياسى آن ها محدود سازد و يا آن كه به حضور افراد و عناصر مسلمان در اين مجموعه بسنده كند. رسيدن به وضعيت مطلوب فرصت مستمرى را مى طلبيد كه باب گفت و شنود و استدلال و محاجه در آن باز باشد و گفت و گوى عالمانه نيازمند به آموزش ها و زمينه هاى فكرى مناسبى بود كه بايد فراهم مى آمد.

حوزه هاى علميه به صورت سازمان هاى غير رسمى، با حمايت مرجعيت شيعه در دوران انزوا در برخى از زمينه هاى علمى دينى؛ نظير فقه و اصول به حيات خود به گونه اى فعال و با نشاط ادامه داده بودند و استمرار همين بخش از حيات علمى مذهبى بود كه قدرت تداوم و بقاى اجتماعى مذهب را ممكن مى ساخت و توان مقاومت را به آن مى بخشيد. ديگر ابعاد آموزشى؛ نظير فلسفه، كلام و عرفان به دليل اين كه كابرد اجتماعى محسوسى براى نيروى مذهبى نداشتند، از موقعيت پيشين خود افول كردند و تنها از جهت نقش بنيادينى كه در معارف دينى داشتند در محدوده ى حوزه هاى علميه و در بين نخبگان مذهبى استمرار يافتند.

پس از انقلاب نيز فقاهت هم چنان سنگر نخستينى بود كه مرزهاى ديانت را در رفتار عملى و در نتيجه در واقعيت عينى اجتماع مشخص مى كرد؛ به همين دليل حفظ آن به منزله ى حفظ ديانت بود؛ ولى در تكوين و تدوين نهاد دينى علم به اين بخش از علوم عملى نمى توان اكتفا كرد و نياز به احياى علوم نظرى دينى و استفاده از آن ها است. اولين زمينه اى كه براى مصونيت و ايمنى بخشيدن به فضاى علمى جامعه بايد بارور مى شد، گسترش مفاهيم فلسفى و نظرى دينى و احياى فلسفه و عرفان اسلامى بود و پيروزى انقلاب به طور طبيعى مقدمات اين امر را فراهم كرده بود؛ زيرا جاذبه هاى اجتماعى مذهب، رويكرد عظيمى را به سوى معارف و فلسفه ى اسلامى پديد آورد، به گونه اى كه آثار فلسفى شهيد مطهرى و علامه طباطبايى در زمره ى پر تيراژترين كتاب هاى سال هاى نخست انقلاب در آمد.

نظام دانشگاهى در اين هنگام مى بايست به سوى برداشتن مرزهاى خود نسبت به نظام حوزوى گام بردارد و از اين طريق آموزش هاى رسمى را از انحصار خود بيرون آورده، تا بدين ترتيب هم زمينه ى جذب استعدادهاى شايسته به سوى علوم حوزوى فراهم شود و هم راه مبادله ى اطلاعات و گفت و گو را با گشودن درهاى خود به سوى نيروهاى حوزوى باز كند. حوزه هاى علميه نيز در پاسخ به اين استقبال، بايد آموزش هاى نظرى خود را از محدوده ى خواص بيرون بياورد و نظير فقه و اصول به متن تعاليم حوزوى منتقل كند و از آن پس تا سطح گفت و گوها و نشريات فرهنگى جامعه توسعه دهد.

امور فوق مى تواند سرآغاز حركتى باشد كه اثرات علمى خود را در باره ى نهاد دينى علم در چند دهه بعد ظاهر مى سازد؛ ولى در عمل فرصتى براى تحقق آن ها به وجود نيامد؛ زيرا انقلاب فرهنگى با شروع جنگ تحميلى و اوج گيرى حركت هاى سياسى و نظامى گروه هاى مختلف همراه شد؛ در نتيجه بيش ترين نگاه را متوجه ى ابعاد سياسى و نظامى دانشگاه كرد و اثر علمى اى كه بر آن بار شد، تصويب حدود ده واحد دروس عمومى؛ نظير معارف اسلامى، تاريخ اسلام، اخلاق اسلامى و ريشه هاى انقلاب اسلامى و برخى واحدهاى مختص به بعضى از رشته هاى علوم انسانى بود. بعد از انقلاب فرهنگى استراتژى مشخصى در جهت وحدت و يگانگى نظام حوزوى و دانشگاهى تعقيب نشد و دروس ياد شده به صورت مكانيكى به محيط دانشگاه راه يافتند و اساتيد مسلمان هم چنان به ارائه و تبليغ همان دروس سابق پرداختند.

نظام دانشگاهى كه اينك با كند شدن توابع سياسى آن، از معرض ‍ حساسيت هاى تعيين كننده ى انقلاب خارج شده بود، در خلوت به دست آمده، نه تنها سياستى را در جهت وحدت پى گيرى نكرد؛ بلكه اولا نهادهاى آموزشى حوزوى را به عنوان يك نهاد علمى به رسميت نشناخت؛ و ثانيا با در انحصار داشتن سازمان هاى رسمى آموزشى درهاى خود را به سوى فضاى آموزشى دينى و نيروهاى حوزوى با آئين نامه و يا عملكرد واقعى خود به شدت فرو بست، چندان كه قدرت جذب دانشگاه هاى خارج از ايران نسبت به استعدادهاى حوزوى به مراتب بيش ‍ از دانشگاه هاى داخل شد.

با موضع گيرى هاى نظام دانشگاهى به عنوان تنها نظام علمى - رسمى دانشگاهى، نظام آموزشى به عنوان تنها نظام علمى رسمى دانشگاهى، نظام آموزشى حوزوى در بعد از انقلاب هم چنان به عنوان يك نهاد علمى غير رسمى باقى ماند و تنها رسميتى كه از سوى نظام دولتى، علاوه بر معافيت تحصيلى، براى آن پذيرفته شد، تعيين مدارج نه براى هيئت هاى علمى دانشگاهى بلكه براى مراتب ادارى و حقوقى بود. اين شيوه از موضع گيرى، هم راه را براى جذب استعدادهاى علمى به سوى نظام حوزوى مسدود گردانيد و هم آن دسته از نيروهاى حوزوى را كه قصد ورود به محافل رسمى دانشگاهى داشتند، به سوى كانال هايى كشانيد كه از سوى محيطهاى رسمى آموزشى تحميل مى شد و ناگزير آن ها را از محيط آموزشى حوزوى دور مى داشت.

سياست فوق موجب شد تا دروس عمومى كه مهمان هاى تحميلى انقلاب بر نهاد آموزشى پيشين بودند؛ با گذشت نزديك به دو دهه هم چنان مهمان باقى بمانند. در اين مدت نه تنها براى تربيت و جذب اساتيد اين دروس ‍ بلكه براى تدوين كتب و يا حتى بازنگرى نسبت به سرفصل هاى اين دروس ‍ تلاش جدى و مستمرى انجام نشد؛ برخى از اين دروس هم چنان بدون يك متن مصوب باقى ماندند و براى برخى دروس ديگر چندين مقاله از نويسندگان قبل از انقلاب كه در پاسخ به نيازهاى فكرى و اجتماعى آن زمان نوشته شده بود، جمع آورى شد و از آن پس نيز به تلخيص دوباره آن ها بسنده شد. با اين همه، حوزه هاى علمى توانستند بدون مساعدت سازمان هاى رسمى، اين دروس را آن چنان كه سنجش هاى مكرر نشان مى دهد، با كيفيتى برتر از ديگر دروس در اين مدت ارائه دهند و اين مقدار همه ى همكارى اى بود كه بين حوزه و دانشگاه واقع شد.

همكارى حوزه و دانشگاه كه بايد در عالى ترين سطح در حد واسط بين دو نهاد رسمى علمى قرار مى گرفت و برنامه هاى كلان اين دو بخش را هم آهنگ مى كرد، در نهايت عنوانى شد كه به يكى از دفاتر يك بخش فرعى آموزش عالى كه عهده دار تدوين يا چاپ كتب درسى است، به تبعيد رفت.

نظام آموزشى دانشگاهى نسبت به آرمان هاى دينى انقلاب، عملكردى بيش از آنچه گذشت، نمى توانست داشته باشد. ساختار ذهنى اين نظام اجازه ى برداشت دينى از انقلاب را به آن نمى داد؛ تحول جدى بايد از ناحيه ى نظام حوزوى آغاز مى شد.

حوزه هاى علمى على رغم آن كه از ناحيه ى نهاد و سازمان هاى علمى بعد از مشروطه به رسميت شناخته نشدند، يك نهاد علمى غير رسمى بودند كه در متن فرهنگ آرمانى و بلكه واقعى جامعه جاى داشتند. اين نهاد آموزشى غير رسمى به دليل اين كه قالب هاى نهادها و سازمان هاى رسمى را نپذيرفت، توانست تحول اجتماعى عظيمى را به نام انقلاب ايجاد كند و نهادهاى سياسى، نظامى، حقوقى و اقتصادى جديدى را پديد آورد. اين نهاد علمى كه مرجعيت شيعه و رهبرى سياسى جامعه را در متن خود مى پروراند و مبادى ارزشى و اركان حقوقى و قضايى جامعه را تعيين مى كرد، براى بقاى خود احتياجى به اين نداشت كه از ناحيه ى نظام آموزشى قبل از انقلاب به رسميت شناخته شود؛ بلكه اين گونه رسميت يافتن كه به معناى الگو گرفتن از مدل هاى آموزشى آن نظام است، براى آموزش هاى حوزوى قابل تحمل نيست.

مذهب بعد از انقلاب فرهنگى و پس از تأمین حضور ناقص خود در محيطهاى دانشگاهى، فرصت و فراغت پرداخت و رسيدگى بيش تر به اين محيط را نداشت؛ زيرا بخشى كه كارآمدترين نقش را مى توانست در اين رابطه ايفا كند؛ يعنى حوزه هاى علميه بدون آن كه فرصت فراهم آوردن امكانات و زمينه هاى مناسب را پيدا كند، به گونه اى فزاينده در معرض ‍ گسترده ترين وظايف قرار مى گرفت.

حوزه هاى علميه قبل از انقلاب با همه ى ظرفيت و توان انقلابى خود، به دليل دور ماندن از مسئوليت هاى اجتماعى و فشارى كه از ناحيه ى نيروهاى رقيب وارد مى شد، محدوديت هاى كمى و كيفى فراوانى داشتند.

انقلاب اسلامى ايران بسيارى از موانعى را كه براى حيات مذهبى جامعه بود، از ميان برداشت و به دنبال آن نيازهاى اجتماعى فراوانى را پديد آورد كه بايد توسط حوزه هاى علمى تأمین مى شد؛ به همين دليل با آن كه تحرك علمى و حضور اجتماعى حوزه ها در بعد از انقلاب شتابى بى سابقه يافت، احساس كمبود و كاستى نيز هر روز بيش تر شد. هر سنگر كه فتح مى گرديد و هر نياز كه تأمین مى شد سنگرهاى نوينى را را در پى مى آورد و نيازهاى جديدى را در سطح داخلى، يا خارجى پديدار مى ساخت. بنابراين مشغوليت حوزه هاى علميه نيز از جمله عواملى بود كه به تضعيف همكارى دو نظام آموزشى كمك مى كرد.

دوگانگى و جدايى اين دو بخش علمى - به هر دليل كه باشد براى هيچ يك مفيد و مبارك نيست؛ نظام دانشگاهى با دورماندن از مبادى متافيزيكى دينى و عقلى در معرض تأثیر پذيرى صرف نسبت به القائات و آموزش هاى غربى قرار مى گيرد و به صورت جدولى جهت انتقال فرهنگ بيگانه در مى آيد؛ اين امر هم در محدوده ى علوم تجربى و پايه و هم در حوزه ى علوم انسانى قابل تاءمل است. تأثیر پذيرى و انتقال مستقيم دانش هاى كاربردى محض، اگر مشكل ساز نباشد، لااقل خلاقيت اين مراكز را از بين مى برد و زمينه ى آفرينش حلقه هاى جديد علمى را مى خشكاند و محيط را دنباله رو و مصرف كننده بار مى آورد؛ زيرا خلاقيت هاى علمى همواره نصيب كسانى مى شود كه به مبانى و اصول موضوعه ى علم مورد نظر آشنا بوده، در آن صاحب نظر باشند.

انتقال مستقيم و غير نقادانه ى علوم انسانى غربى به محيطهاى دانشگاهى كه در اثر انفكاك آن ها از حوزه هاى علمى علوم دينى پديد مى آيد، بدون شك مشكل آفرين است؛ زيرا علوم انسانى غربى بنيان هاى معرفتى فرهنگى را تشكيل مى دهند كه در ستيز با فرهنگ دينى شكل گرفته اند و اين بنيان ها در صورتى كه به طور مستقيم و بدون گفت و گو گزينش وارد فرهنگ دينى شوند، دير يا زود ناسازگارى اجتماعى و تنش هاى سياسى خود را به دنبال مى آورند و در صورتى كه اين لوازم آشكار شوند، حساسيت هاى سياسى و اجتماعى نيروى مذهبى ناگزير برانگيخته مى شود و بدين سان ستيزى كه از مشروطه به بعد حضور داشت، استمرار مى يابد.

حوزه هاى علمى نيز از انزوا نسبت به محيطهاى دانشگاهى بهره اى نمى برد؛ زيرا امكانات بالقوه ى معارف دينى در گفت و گو و مواجهه با نيروهاى رقيب بارور مى شوند و تا زمانى كه آموزش هاى حوزوى به دور از صحنه هايى باشد كه نظام دانشگاهى در اختيار خود گرفته است، ديدگاه هاى دينى و مبانى فلسفى و مسائل عرفانى در مباحثات پيشين خود محصور مى مانند و در قلمرو مبادى و اصول موضوعه ى ساير علوم وارد نمى شوند؛ و علاوه بر اين در شرايط جدايى و انزوا، معارف دينى بخش ‍ عظيمى از امكانات و استعدادهاى اجتماعى كه در نظام آموزشى كلاسيك مشغول هستند، از دست مى دهد و بلكه اين بخش را در معرض هجوم رقيب، بى سنگر و بدون محافظ باقى مى گذارد.

محيط دانشگاهى جامعه در صورتى كه با متافيزيك دينى و الهى آشنا نباشد در مواجهه ى با علوم غربى جهت مقابله اى عادلانه از حداقل شرايط محروم خواهد شد؛ زيرا در اين صورت نيروهاى جوان جامعه را كه از جبهه هاى فتح و ظفر پيروزمندانه بازگشته اند، بدون ورزيدگى و آمادگى در صف مقدم نوعى نوين از كارزار به اسارت مى فرستد. برخورد سالم با علوم غربى در صورتى واقع مى شود كه نيروهاى ورزيده و كارآمد در صف مقدم به شناسايى رفته و سنگر گيرند. اين نيروها نه جوانانى هستند از محيطهاى دانش آموزى وارد دانشگاه مى شوند، و نه نوآموزانى هستند كه با فراگيرى علوم ادبى با مسائل فقهى و اصولى آشنا مى شوند؛ بلكه كسانى هستند كه با ميراث دانش دينى، به ويژه در بعد نظرى كه هزاره ى پرشكوه و توانمند را سرافرازانه طى نموده است، آشنايى كامل دارند. بنابراين براى اين ميدان در نخستين گام بايد تا امكان استفاده از آن ميراث باقى است، اين گروه را پرورش داد و البته پس از آن كه نخستين گفت و گوها انجام شد راهى كه پس ‍ از يك سده هم چنان طى نشده است، براى ديگران هموار خواهد شد. اگر اين استراتژى در دستور كار قرار نگيرد، در شرايطى كه نيروهاى رقيب هجوم خود را بر مواضع فرهنگى متمركز كرده اند، شاهد به اسارت رفتن استعدادهاى جامعه در محيطهاى به اصطلاح علمى خواهيم شد كه با بودجه و امكانات مردم اين مملكت تا كوچك ترين شهرهاى جامعه گسترش مى يابند.

اسيران عرصه ى فرهنگ هرگز به پشت جبهه اعزام نمى شوند، بلكه در خط مقدم به بيگارى گمارده مى شوند و كارى كه اين گماشتگان بى جيره و مواجب انجام خواهند داد، به دليل واقعيت و حاكميت اجتماعى دين كفر و الحادى آشكار و عيان نمى تواند باشد؛ بلكه تفسير روشنفكرانه و تجددطلبانه اى از دين خواهد بود كه فاقد هر گونه سنت مقدس و الهى و سر و رمزى است كه به دلالت عقل و تنها به بركت عبوديت و اخلاص گشوده مى شود، اين دين روشنفكرانه دينى خواهد بود كه با زبان يك قوم تاريخى در آن از جن و ملك سخن گفته شده است، بدون آن كه گزاره اى علمى در آن وجود داشته باشد، دينى كه گسسته ى از علم، منفك از عقل و جداى از سياست است، دينى كه به مقدار بى دينى با سياست مى تواند نسبت داشته باشد و بالاخره دينى كه اگر واقعيت هم داشته باشد، در خارج از حوزه ى فهم پيروان خود، هم چون دجال در فراسوى سراب پيشرفت و تجدد، همواره به پيش مى رود و داغ فراق را بر ديده و دل پيروان خود براى هميشه باقى مى گذارد. اين دين روشنفكرانه كه همان دين ليبرال و سكولار است، دشمنى منفورتر از شريعت نمى شناسد؛ زيرا شريعت داعيه ى سنت و رايحه ى تقدس و شميم وصول و نشانه ى ثبات دارد.

معارف دينى و علوم عقلى كه متاءسفانه پس از انقلاب نيز به تناسب نيازى كه به آن هست، فرصت توسعه نيافته اند در صورتى كه از اركان نظرى شريعت حمايت نكنند، نسخه ى فرعى جريان فوق كه از اصل آن نيز مضطرب تر است، در محيطهاى حوزوى به جذب نوآموزانى خواهد پرداخت كه جذب حلقه هاى رسمى فقاهت نمى شوند و در اين حال به جاى آن كه تحقيقات و تبعات نظرى دينى، از متن زنده و پوياى نشريات حوزوى امواجى را ايجاد كند كه فضاى بيرون از حوزه را نيز پوشش دهند، مسائل كلامى متكلمان غربى كه به جدايى دين از علم و تفكيك عقل از وحى از وحى فتوا داده و شريعت را از مسند حاكميت خلع نموده اند، در متن قرار مى گيرند و به جاى آن كه پژوهش هاى دينى در موضوعات متنوع علمى حضور به هم رسانند و علوم دينى گوناگون را پديد آورند، دين پژوهى هاى علوم مختلفى كه هويتى غير دينى و بلكه غير عقلانى دارند، بر عرصه ى دين هجوم مى آورند و اين خطرى است كه هرگاه از ناحيه ى واليان و متصديان امور دينى احساس شود و در بخش خود آگاه جامعه ى دينى قرار گيرد، تحرك و خلاقيت نوينى را در پى خواهد آورد و اين خيزش نوين كه در صورت تأخیر، ناگزير با تازيانه ى هجوم رقيب انجام خواهد شد، مقدمات لازم را براى وحدت و يگانگى دو بخش علمى جامعه و توسعه و بسط نهاد دينى علم فراهم خواهد ساخت.

### خلاصه

تذبذب فرهنگى در بدنه ى بوروكراسى كشورهاى جهان سوم ضمن آن كه مانع كارآمد شدن آن مى گردد، زمينه ى شيوع انواع آسيب هاى ادارى و فسادهاى مديريتى را فراهم مى آورد.

بداهت فقهى ولايت فقيه و موقعيت اجتماعى مذهب در انقلاب موجب شد تا نيروى مذهبى در نخستين روزهاى پيروزى با تشكيل مجلس خبرگان و تدوين قانون اساسى، ولايت فقيه را به صورت يك نهاد سياسى رسميت بخشد.

نيروى مذهبى در تحكيم نهادهاى حقوقى و قضايى جامعه نيز به دليل غناى فقه شيعه، در مسائل حقوقى و نفوذ آن در قانون مدنى مشكل چندانى نداشت. انقلاب براى نخستين بار زمينه ى بهره ورى از برخى احكام اجتماعى و يا حكومتى اسلام را فراهم آورد. نيروى مذهبى بعد از انقلاب، نهاد نظامى نوينى را متناسب با آرمان هاى دينى مستقر ساخت. سامان بخشيدن به حركت هاى كلان اقتصادى مستلزم كاربرد احكام حكومتى در حد گسترده بود.

پايان پذيرفتن جنگ و به دنبال آن فروپاشى قدرت سياسى ماركسيسم، دوران سازندگى را با افول جاذبه هاى چپ از فضاى روشنفكران قرين ساخت و بدين ترتيب زمينه تأثیر پذيرى برخى از كارگزاران اجرايى از الگوهاى غربى توسعه و رشد، جايگزين زمينه هاى پيشين شد و در نتيجه خطر چپ گرايى در سياست هاى اقتصادى به راست گرايى تبديل شد.

قبل از مشروطه، علم به طور كامل هويتى دينى داشت و دانش در همه ى مراتب آن با ديانت و مذهب سازگار بود. از مشروطه به بعد نوعى علوم حسى و تجربى كه متافيزيكى غير دينى و غير عقلى دارند، به گونه اى تقليدى وارد شدند و پس از آن كه اين علوم سازمان هاى رسمى آموزش و پرورش را تصرف كردند، به تدريج مبادى متافيزيك خود را در قالب علوم انسانى به گونه اى غير نقادانه وارد ساختند.

سازمان هاى رسمى علم نهادى را تشكيل دادند كه با تأثیر از معناى سده ى نوزدهمى علم، در جهت تغيير دهنيت و عينيت جامعه ى سنتى و يا دينى ايران همسو و با اقتصاد و استبداد استعمارى عمل مى كرد.

نهاد آموزشى رسمى و خصوصا محيط دانشگاهى در ابعاد غير سياسى خود، در قياس با نهادهاى سياسى و نظامى كم ترين تغيير را در جريان انقلاب پذيرفت و بقاياى عظيم آن ميراثى شد كه هر يك از گروه هاى رقيب براى سازماندهى دوباره ى خود چشم طمع به آن دوخته بودند و سهم خود را از آن طلب مى كردند.

تعطيلى دانشگاه در دوره هاى نخست انقلاب، زمينه ى برخى حركت هاى سياسى را، تعطيلى دانشگاه در دوره هاى نخست انقلاب، زمينه ى برخى حركت هاى سياسى را، نظير حركتى كه در اندونزى توسط بچه هاى بركلى شده بود، خشكاند.

دينى بودن يك علم مبتنى بر ساختار درونى آن است و تا زمانى كه علم هويتى غير دينى داشته باشد و به صورت آشكار و يا نهان از متافيزيك و يا اصول موضوعه اى كفرآميز و لائيك برخوردار باشد يك نهاد آموزشى غير دينى را پديد مى آورد.

اولين زمينه اى كه براى مصونيت و ايمنى بخشيدن به فضاى علمى جامعه بايد بارور مى شد، گسترش مفاهيم فلسفى و نظرى دين و احياى فلسفه و عرفان اسلامى بود و پيروزى انقلاب به طور طبيعى مقدمات اين امر را فراهم كرد.

نظام دانشگاهى در اين هنگام مى بايست به سوى باز كردن مرزهاى خود نسبت به نظام حوزوى گام بردارد و آموزش هاى رسمى را از انحصار خود بيرون آورد تا بدين ترتيب هم زمينه ى جذب استعدادهاى شايسته به سوى حوزه فراهم آورد و هم راه مبادله ى اطلاعات و گفت و گو را با گشودن درهاى خود به سوى نيروهاى حوزوى باز كند. حوزه هاى علميه نيز در پاسخ از اين استقبال، بايد آموزش هاى نظرى خود را از محدوده ى خواص ‍ بيرون آورند و تا سطح گفت و گوها و نشريات فرهنگى جامعه توسعه دهند.

با موضع گيرى هاى نظام دانشگاهى به عنوان تنها نظام علمى و رسمى، نظام آموزش حوزوى بعد از انقلاب متاءسفانه هم چنان به عنوان يك نهاد علمى غيررسمى باقى ماند.

همكارى حوزه و دانشگاه كه بايد در عالى ترين سطح در حد واسط بين دو نهاد رسمى علمى قرار مى گرفت، در نهايت به يكى از دفاتر يك بخش ‍ فرعى آموزش عالى به تبعيد رفت.

نظام دانشگاهى با دورماندن از مبادى متافيزيكى دينى و عقلى، در معرض ‍ تأثیر پذيرى صرف نسبت به القائات و آموزش هاى غربى قرار مى گيرد و به صورت جدولى جهت انتقال فرهنگ بيگانه در مى آيد، و اين امر در محدوده ى علوم پايه و نيز در حوزه ى علوم انسانى قابل تاءمل است.

محيط دانشگاهى در صورتى كه با متافيزيك دينى و الهى آشنا نباشد، در مواجهه با علوم غربى جهت مقابله ى عادلانه از حداقل شرايط محروم خواهد شد؛ زيرا در اين صورت نيروهاى جوان جامعه را كه از جبهه هاى فتح و ظفر پيروزمندانه بازگشته اند، بدون ورزيدگى لازم در صف مقدم كارزارى نو به اسارت مى فرستد.

اسيران عرصه ى فرهنگ هرگز به پشت جبهه فرستاده نمى شوند، بلكه در خط مقدم به بيگارى گمارده مى شوند و كارى كه اين گماشتگان بى جيره و مواجب انجام خواهند داد به دليل واقعيت و حاكميت اجتماعى دين، كفر و الحادى آشكار نمى تواند باشد، بلكه تفسير روشنفكرانه و تجدد طلبانه اى از دين خواهد بود.

## پی نوشت ها :

1- طوسى، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، اخلاق ناصرى، تصحيح : مجتبى مينوى، عليرضا حيدرى، انتشارات خوارزمى، تهران، 1360، ص 298.

2- فارابى، ابونصر، كتاب السياسة المدنيه، حققه : الدكتور خوزى مترى نجار، انتشارات الزهرا، تهران، 1366 ه. ش، ص 104.

3- همان، ص 130.

4- به مصداق اين روايت شريف : قلب المؤمن عرش الرحمن؛ قلب مومن عرش خداوند رحمان است مجلسى، محمد باقر، بحارالانوار، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، تهران، 1356 ه. ش، ج 8، ص 39.

5- سوره الرعد، آيه 11.

6- سوره طه، آيات 44 41.

7- سوره النازعات، آيات 19 15.

8- سورة الواقعه، آيات 11 10.

9- بحارالانوار، ج 23، ص 45.

10- سورة الواقعه، آيات 11 7.

11- بحارالانوار، ج 82، ص 303.

12- سوره البقره، آيات 3 2.

13- سورة المائده، آيه 66.

14- ابوالحسن محمد بن سيد رضى، نهج البلاغه، تصحيح : صبحى صالح، انتشارات هجرت، قم، 1395 ه. ق، قصارالحكم، ش 161.

15- ظل السلطان مسعود ميرزا - فرزند ناصر الدين شاه است كه در سال 1291 ه. ق. به حكمرانى اصفهان منصوب شد. او بر بسيارى از ايالات جنوب ايران مسلط بود و در نزد مردم آن نواحى رفتارهاى ظالمانه ى او صورتى اسطوره اى پيدا كرده است.

16- بحارالانوار، ج 58، ص 39.

17- سورة النجم، آيات 4 3.

18- سيوطى، عبدالرحمن جلال الدين، الدر المنثور، دارالفكر، چاپ اول، بيروت، 1403 ه. ق، ج 4، ص ‍ 120.

19- ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه، موسسه ى مطبوعاتى اسماعيليان، قم، ج 9، ص 53.

20- اصفهانى، ابوالفرج، مقاتل الطالبيين، منشورات رضى، چاپ دوم، قم، 1405 ه. ق، ص 45 بحارالانوار، ج 44، ص 53 شرح نهج البلاغه، ج 16، ص 15.

21- ابن كثير، البداية و النهاية، دارالفكر، بيروت، 1402 ه. ق، ج 8، ص 191.

22- دينورى، ابومحمد عبدالله بن مسلم، ابن قتيبه، الشعر و الشعرا، دارالكتب العلميه، چاپ دوم، بيروت، 1405 ه. ق ص 519.

23- شرح ميمية ابى فراس، ص 119 به نقل از: العاملى، جعفر مرتضى، الحياة السياسية للامام الرضا، مؤ سسه ى نشر اسلامى، چاپ دوم، قم، 1362 ه. ش، ص 96.

24- بخارى، ابوعبدالله، 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 الخامسه، نشر البطحاء محمود ابوريه، شيخ المضيره ابوهريره، منشورات دار الذخائر، قم، 1368 ه. ش موسوى، السيد عبدالحسين شرف الدين، ابوهريره، 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 4691و 4692 ابوعيسى، 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 ه. ق، ج 6، ص 326 ابوعبدالله، شمس الدين محمد ذهبى، تذكرة الحفاظ، منشورات رضى، چاپ سوم، قم، 1362 ه. ش، ج 1، ص 209 ابوالفتح، محمد بن عبدالكريم شهرستانى، الملل و النحل، منشورات رضى، چاپ سوم، قم، 1362 ه. 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- طوسى، خواجه نصير الدين محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر كتاب، چاپ دوم، تهران، 1403 ه. ق ج 3، ص 363.

34- سهروردى، شهاب الدين، شيخ اشراق، حكمة الاشراق، مجموعه مصنفات تصحيح و مقدمه : هانرى كربن، انجمن حكمت و فلسفه ايران، چاپ اول، تهران، 1397 ه. ق، ج 2، ص 12.

35- ملاصدرا، صدرالدين محمد، صدرالمتاءلهين، اسفار، مكتبة المصطفويه، قم، ج 2، ص 291.

36- احمد بن حنبل، مسند احمد، دارالفكر، بيروت ج 3، ص 17 نيشابورى، ابوعبدالله، حاكم، المستدرك على الصحيحين، دارالمعرفة، بيروت، ج 3، ص 148.

37- سوره الانعام، آيه 57.

38- سورة الاحزاب، آيه 6.

39- سورة النساء، آيه 59.

40- سورة النساء، آيه 60.

41- سورة النساء، آيه 60. ه. ق، ج 2، ص 284.

42- ابوجعفر، محمد بن على ابن بابويه (صدوق)، كمال الدين، موسسه نشر اسلامى، چاپ اول، قم، 1405 ه. ق، ج 2، ص 284.

43- ابوجعفر، محمد بن على ابن بابويه (صدوق)، علل الشرايع، داراحياء التراث العربى، چاپ دوم، بيروت، 1385 ه. ق، ص 253.

44- انصارى، شيخ مرتضى، مكاسب، مكتبة العلامه، چاپ سوم، قم، 1368 ه. ش، ص 154 153.

45- ابوعبدالله، محمد بن محمد، شيخ مفيد، المقنعة، موسسه نشر اسلامى، چاپ دوم، قم، 1410 ه. ق، ص 252.

46- التقية ترس المومن اصول كافى، ج 2، ص 221، ح 23.

47- التقية من دينى و دين آبائى اصول كافى، ج 2، ص 219.

48- نهج البلاغه، خطبه 3.

49- شرح نهج البلاغه، ج 6، ص 40.

50- مير احمدى، مريم، دين و مذهب در عصر صفوى، موسسه ى انتشارات اميركبير، تهران، 1363 ه. ش، ص 122.

51- مير احمدى، مريم، دين و مذهب در عصر صفوى، مؤ سسه ى انتشارات اميركبير، تهران، 1363 ه. ش، ص 122.

52- بهرامى، يوسف بن احمد، لؤ لؤ البحرين، چاپ دوم، نجف، 1969م، ص 153 152.

53- همان، ص 153.

54- مطهرى، مرتضى، خدمات متقابل اسلام و ايران، انتشارات صدرا، قم، 1357 ه. ش، ص 664.

55- همان، ص 664.

56- ملا عبدالله زنوزى، در زمان فتحعلى شاه از اصفهان به تهران آمد و در مدرسه ى مروى به تدريس كتب فلسفى همت گمارد؛ آقا محمد رضا قمشه اى نيز بعد از آمدن به تهران حوزه ى فلسفى و عرفانى آن جا را از رونقى كم سابقه برخوردار ساخت.

57- ميرزاى قمى، نامه به فتحعليشاه، كيهان فرهنگى، تحقيق : رضا استادى، سال يازدهم، شماره يكم، 1373 ه. ش ص 4.

58- ميرزاى قمى، نامه به فتحعليشاه، كيهان فرهنگى، تحقيق : رضا استادى، سال يازدهم، شماره يكم، 1373 ه. ش، ص 4.

59- ميرزاى قمى، جامع الشتات، منشورات رضوان، تهران، ج 1، كتاب الجهاد)) ص 92.

60- كاشف الغطاء، شيخ جعفر، كشف الغطاء، منشورات رضوان، تهران، كتاب الجهاد، ص 394.

61- همان.

62- افندى اصفهانى، ميرزا عبدالله، رياض العلماء، تحقيق السيد احمد حسينى، مكتبة آية الله المرعشى، قم، 1401 ه. ق، ص 17 15.

63- كشف الغطاء، ص 394.

64- حر عاملى، محمد بن الحسن، وسائل الشيعه، دار احياء التراث العربى، بيروت، ج 18، ص 41.

65- سورة البقره، آيه 55.

66- ارون، ريمون، مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى، ترجمه : باقر پرهام، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، چاپ چهارم، تهران، 1376 ه. ش، ج 1، ص 6 125.

67- حس گرايى در دهه هاى نخستين قرن بيستم در حلقه ى وين به صورت پوزيتويسم و آمپريسم منطقى بر محور وجود شليك شكل گرفت. اصل تحقيق پذيرى تجربى principle verifiability قضاياى علمى در اين حلقه و در نزد برخى اقمار آن از اثبات پذيرى به ابطال پذيرى و يا تأئید پذيرى بسنده نمود.

68- الف. ج. آير، زبان، حقيقت و منطق، ترجمه : منوچهر بزرگمهر، مؤ سسه انتشارات علمى دانشگاه صنعتى شريف، تهران، 356 ه. ش، ص 24 23.

69- سورة الدخان، آيه 9.

70- بوعلى، الالهيات من الشفاء، مراجعه : الدكتور ابراهيم مدكور، منشورات مكتبة آية الله المرعشى، قم، 1405ه. ق ص 53 52.

71- سهروردى، شهاب الدين، شيخ اشراق، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح : هانرى كربن، انتشارات انجمن حكمت اسلامى و فلسفه اسلامى، تهران، 1355 ه. ش، ج 1، ص 484.

72- شرح الاشارات و التنبيهات، ج 2، ص 297 296.

73- سورة الرحمن، آيه 27.

74- سورة البقره، آيه 115.

75- فيض كاشانى، علم اليقين، انتشارات بيدار قم، ج 1، ص 49.

76- نهج البلاغه، خطبه 1.

77- سورة الحشر، آيه 19.

78- توبه ى بشر به دست امام موسى كاظم عليه‌السلام رااعيان الشيعه از منهاج الكرامة نقل مى كند امين، سيد محسن، اعيان الشيعه، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، 1403 ه. ق، ج 3، ص ‍ 579

79- سورة النور، آيه 40.

80- سوره البقره، آيه 18 17.

81- مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى، ج 1، ص 5.

82- وبر، ماكس، دانشمند و سياستمدار، ترجمه : احمد نقيب 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 7776.

88- aphrodite خداى عشق در يونان باستان.

89- apollon خداى الوهيت و هنر و نور يونان باستان.

90- دانشمند و سياست مدار، ص 89.

91- سوره يوسف، آيه 39.

92- سوره الغافر، آيه 16.

93- دانشمند و سياستمدار، ص 9.

94- همان، ص 88.

95- ميل، جان استوارت، رساله درباره ى آزادى، ترجمه : جواد شيخ الاسلامى، مركز انتشارات علمى فرهنگى، تهران، 1363 ه. ش، ص 231.

96- همان، ص 135.

97- اكبرشاه (1605 1542)پادشاه مسلمان هند كه نام اصلى اش جلال الدين محمد بود.

98- شارلمانى (714 742) پادشاهان فرنگ و امپراطور روم، معاصر خليفه ى عباسى، هارون الرشيد.

99- رساله درباره آزادى، ص 46 44.

100- سورة الروم، آيه 30.

101- مصاحبه ى اشپيگل با پوپر در سال 1992 به نقل از: نكوروح، محمود، بحران ايدئولوژى، چاپخش، تهران، 1372 ه. ش، ص 247.

102- سورة النساء، آيه 77.

103- سورة المدثر، آيه 39 - 38.

104- ياسپرس، كارل، آغاز و انجام تاريخ، ترجمه : محمد حسن لطفى، انتشارات خوارزمى، تهران، 1362 ه. ش، ص 185.

105- سورة الزخرف، آيه 54.

106- سورة الزخرف، آيه 51.

107- سورة الزخرف، آيه 53 - 52.

108- سورة الغافر، آيه 26.

109- سورة الغافر، آيه 29.

110- سورة طه، آيه 63.

111- سورة الزخرف، آيه 54.

112- سورة الغافر، آيه 26.

113- سورة الروم، آيه 60.

114- رائين، اسماعيل، فراموشخانه و فراماسونرى در ايران، مؤ سسه ى انتشارات اميركبير، چاپ دوم، تهران، 1347 ه. ش، ج 1، ص 309.

115- ميرزا ابوالحسن خان ايلچى، حيرت السفراء يا حيرت نامه، به كوشش محمد حسن مرسل وند، رسا، تهران، 1364 ه. ش، ص 210.

116- ميرزا صالح شيرازى، گزارش سفر ميرزا صالح شيرازى، ويرايش : همايون شهيدى، موسسه ى انتشاراتى راه نو، تهران، 1362 ه. ش، ص 205

117- الگار، حامد، ميرزا ملكم خان، ترجمه : جهانگير عظيما، شركت سهامى انتشار، تهران، 1369ه. ش، ص 14 13.

118- ميرزا ملكم خان، كتابچه ى غيبى يا دفتر تنظيمات، مجموعه آثار، مقدمه و تنظيم : محمد محيط طباطبايى، كتابخانه 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 163 160.

124- ميرزا ملكم خان ناظم الدوله، كليات ملكم، مجموعه رسائل، مطعبه ى مجلس، 1325 ه. ق، ص ‍ 36 31.

125- همان، ص 30 29.

126- همان، ص 23.

127- همان، ص 26.

128- آخوند زاده، ميرزا فتحعلى، تمثيلات، ترجمه : محمد جعفر قراچه داغى، انتشارات خوارزمى، چاپ دوم، تهران، 1349 ه. ش ص 156.

129- آخوند زاده، ميرزا فتحعلى، مكتوبات كمال الدوله، ص 16.

130- همان، ص 213.

131- آخوندزاده، ميرزا فتحعلى، الفباى جديد و مكتوبات، گردآورنده، حميد محمدزاده، نشريات فرهنگستان علوم شوروى سوسياليستى، باكو، 1963. م، ص 172.

132- مكتوبات، ص 10.

133- بوعلى سينا، الالهيات من الشفاء، افست از طبع سنگى، انتشارات بيدار، قم، ص 555.

134- مكتوبات، ص 141 140.

135- تمثيلات، ص 379.

136- همان.

137- مكتوبات، ص 148.

138- آدميت، فريدون، انديشه هاى ميرزا فتحعلى آخوندزاده، تهران، 1349، 220

139- الفبا، ص 293.

140- مكتوبات، ص 12.

141- همان.

142- الفبا، ص 201 200.

143- مكتوبات، ص 58 57.

144- آخوندزاده، ميرزا فتحعلى، مقالات، مقدمه : باقر مؤمنى، انتشارات تيرنگ، تهران، 1375ه. ش، ص 101.

145- الفبا، ص 268.

146- مقالات، ص 97.

147- ميل، جان استوارت، آزادى فرد و قدرت دولت، ترجمه : محمود صالحى، گوهر نام، تهران، ص ‍ 251 رساله درباره ى آزادى، بخشى از اين رساله از سوى آخوندزاده به نام تفهيم حريت ترجمه شده است (مقالات، ص 97 93).

148- مكتوبات، ص 56 55.

149- همان، ص 56.

150- همان، ص 63.

151- فراموشخانه و فراماسونرى در ايران، ج 2، ص 458 457.

152- او در اين ادعا كه اولين مقلد است كاذب است. دكترشريعتى در حاشيه ى عبارت او مى نويسد: همين را هم دروغ مى فرمود، نشان مى دهد كه آن مرحوم حتى در ننگ هم اصالت نداشت و بمب تقليد و رجز تسليم، حق ميرزا ملكم خان ارمنى لاتارى دزد است شريعتى، على، چه بايد كرد؟، مجموعه آثار، ج 20، ص 328.

153- مدنى، سيد جلال الدين، تاريخ سياسى معاصر ايران، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامى، قم، 1361 ه. ش، ج 1، ص 71.

154- كرمانى، ناظم الاسلام، تاريخ بيدارى ايرانيان، اهتمام : على اكبر سعيدى سيرجانى، انتشارات آگاه، چاپ سوم، 1367 ه. ش، ج 3، ص 513 512.

155- جعفريان، رسول، بررسى و تحقيق جنبش مشروطيت ايران، انتشارات طوس، قم، 1369 ه. ش، ص 270.

156- تركمان، محمد، مجموعه اى از رسائل، اعلاميه ها، مكتوبات و.. و روزنامه شيخ فضل الله نورى، مؤ سسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، 1362 ه. ش، ج 1، ص 378 377.

157- همان، ج 2، ص 325 324.

158- همان، ج 1، ص 246 245.

159- همان، ج 1، 264 262.

160- همان، ج 1، ص 268.

161- كسروى، احمد، تاريخ مشروطه ايران، انتشارات اميركبير، تهران، 1357 ه. ش، ج 1، بخش دوم، ص 412 411.

162- مجموعه اى از رسائل، ج 2، ص 325.

163- همان، ج 2، ص 299.

164- همان.

165- آل احمد، جلال، غرب زدگى، ص 78.

166- مدرس در روزهاى نخستينى كه زمينه هاى به قدرت رسيدن رضاخان فراهم مى آيد، در پيام به احمد شاه مى گويد: در رژيم نوى كه نقشه ى آن را براى ايران بينوا طرح كرده اند نوعى از تجدد به ما داده مى شود كه تمدن مغربى را با رسواترين قيافه تقديم نسل هاى آينده خواهند نمود. و آن روز فرا خواهد رسيد كه چوپان هاى قريه هاى ورامين و كنگاور با فكل و كراوات خودنمايى مى كنند، ممكن است شمار كارخانه هاى نوشابه سازى روزافزون گردد؛ اما كوره ى آهن گدازى و كاغذسازى پا نخواهد گرفت. درهاى مساجد و تكايا به عنوان منع خرافات و اوهام بسته خواهد شد؛ اما سيل ها از رمان ها و افسانه هاى خارجى به وسيله مطبوعات و پرده هاى سينما به اين كشور جارى خواهد گشت و عقايد و انديشه هاى پوچ را به عنوان فرهنگ غربى، آن هم با رقص و آواز و دزدى هاى عجيب آرسن لوپن و بى عفتى ها و مفاسد اخلاقى ديگر به ما تحميل خواهند كرد و اينها را لازمه ى تمدن غربى مى دانند (مدرسى، على، مدرس، بنياد تاريخ انقلاب اسلامى ايران، تهران، 1366 ه. ش، ج 1، ص 180).

167- تاريخ سياسى معاصر ايران، ج 1، ص 134.

168- دولت آبادى، يحيى، حيات يحيى، انتشارات عطار، تهران، 1361 ه. ش، ج 4، ص 325.

169- آل احمد، جلال، در خدمت و خيانت روشنفكران، انتشارات رواق، چاپ سوم، ص 228 223.

170- ذاكر حسين، عبدالرحيم، مطبوعات سياسى ايران در عصر مشروطيت، انتشارات دانشگاه تهران، 1368 ه. ش، ص 99.

171- اين بيان نشان مى دهد كه زمان گفت و گوى با مرحوم سيد ابوالحسن اصفهانى در سال 1310 بوده است.

172- سينا، واحد، قيام گوهرشاد، وزارت ارشاد اسلامى، 1361 ه. ش، ص 223.

173- دولت فروغى كه وزارت معارف آن را نيز على اصغر حكمت عهده دار بود، حكمى در چگونگى استفاده از كلاه بين المللى صادر كرد تا مردمى كه در پرتو تعاليم پرورش يافتگان لژهاى ماسونى در مسير ترقى گام بر مى دارند، مورد تمسخر اسوه هاى آدميت قرار نگيرند. حكم از طرف وزارت داخله به حكام ولايات در مورد شيوه ى كلاه بردارى و كلاه گذارى به اين صورت ابلاغ شد:

چون لازم است در اين موقع تغيير كلاه و استعمال كلاه بين المللى و آداب استعمال آن كاملا رعايت شود، لهذا موارد ذيل اعلام مى گردد، قدغن فرماييد. مراتب را به عموم مأمورين حوزه ى حكومتى ابلاغ و به وسائل مقتضيه به اطلاع طبقات برسانند:

1 كاسك كلونيال كه منحصرا از دو رنگ سفيد و خاكى خواهد بود، فقط در ايام تابستان و تا موقع غروب آفتاب استعمال مى شود.

2 انواع كلاه هاى حصيرى (پانا) نيز مخصوص تابستان است.

3 انواع شاپوها، كپى و غيره در تمام فصل، شب و روز استعمال مى شود (مگر در مواقع مخصوص رسمى كه در نظام نامه دستور داده خواهد شد).

4 در مواقع ورود به اتاق حتما بايد كلاه را بردارند براى احترام كامل؛ البته بايستى كلاه را خارج اتاق بگذارند و در موارد ديگر ممكن است، دست بگيرند.

5 در مواقع برخورد در خيابان و معابر عمومى براى اجراى مراسم تعارف، شخص كوچك تر (چه از حيث مقام و چه از لحاظ سن) بايد قبلا كلاه خود را برداشته و پس از اداى همان مراسم از طرف، مجددا كلاه را به سر بگذارند.

6 در مواقعى كه چند نفر در نقطه اى جمع هستند، يا عبور مى نمايند چنانچه شخص خارجى كه با يك نفر از آن جمعيت آشنايى داشته باشد، موقعى كه مبادله ى تعارف و سلام بين اين دو نفر به وسيله ى كلاه مى شود، سايرين هم بايد به احترام رفيق همراه خودشان به شخصى كه جهت آن ها كلاه برداشته، كلاه خود را بردارند.

7رعايت نظافت شرط حتمى است و حتى الامكان بايد لباس اشخاص پاكيزه و اتو كشيده و صورت آن ها تراشيده باشد.

از انتخاب رنگ هاى لباس ناجور و زننده براى لباس پيراهن خوددارى نماييد. استعمال كفش سفيد، گيوه با لباس سياه كه غالبا ديده مى شود، پسنديده نيست. كراوات به مقتضاى فصل بايد مناسب با لباس ‍ باشد، استعمال كراوات با پاپيون سياه يا سفيد ساده در مواقع عادى خلاف تربيت است.

در بخش نامه ى ديگر، از اين كه برخى از كلاه دوزها دست به ابتكار زده و انواع جديدى از كلاه ها را ساخته اند، دولت اعتراض كرده و دستور اكيد بر منع هر گونه ابتكار مى دهد:

اخيرا ديده مى شود بعضى ها در تبديل كلاه از روى عدم اطلاع و بصيرت كلاه هايى از جنس پارچه هاى معمولى به رنگ هاى مختلف، شبيه به فرم كلاه هاى سبدى (شاپو و پاوى) به سر گذارده اند كه به هيچ وجه سابقه نداشته و قطعا در تهران تهيه شده است؛ چون منظور از تغيير كلاه استعمال كلاه هايى است كه معمول به دنيا مى باشد و علاوه بر اين كه اين نوع كلاه ها به كلى بى سابقه است، طبعا نيز خوش نما نبوده و مورد استهزا خواهد بود. بنابراين به طورى كه ضمن مراسله ى نمره ى 1722؛ مورخه 9 /4/1314 تذكر داده شد، لازم است هر چه زودتر به كليه ى صنف كلاه دوزها تذكر بدهيد كه در ساختن كلاه هاى بين المللى از خود ابتكار ننموده و از تهيه ى كلاه هايى كه متداول و مرسوم نيست، خوددارى نمايند.

174- نجفى، موسى، انديشه ى سياسى و تاريخ نهضت بيدارگرانه ى حاج آقا نورالله اصفهانى، 1369 ه. ش، ص 385.

175- همان، ص 386.

176- همان، ص 386.

177- در خدمت و خيانت روشنفكران، ص 322 321.

178- صفوى، نواب، تاريخ فدائيان اسلام، مجله تاريخ و فرهنگ معاصر، شماره 9و 10.

179- گروهى از هواداران نهضت اسلامى ايران و اروپا، روحانيت و اسرار فاش نشده از نهضت ملى شدن صنعت نفت، دارالفكر قم، ص 185 براى توضيح بيشتر پيرامون نامه رجوع شود به مجله تاريخ و فرهنگ معاصر، شماره 6 و 7.

180- همان، ص 155.

181- تاريخ سياسى معاصر ايران، ج 1، ص 296 268.

182- همان، ص 277.

183- اطلاعات 26/ 3/ 1360.

184- مكى، حسين، مدرس قهرمان آزادى، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، 1359 ه. ش، جلد 2، ص ‍ 840.

185- تاريخ سياسى معاصر ايران، ج 1، ص 300. ى

186- رزاقى، ابراهيم، اقتصاد ايران، نشر نى، تهران، 1367 ه. ش، ص 484.

187- مصباح، محمد تقى، نقش علامه طباطبايى در معارف اسلامى، يادنامه ى علامه طباطبايى، مؤ سسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ج 1، ص 197 196.

188- راه طى شده به نقل از: حامد الگار و عزيز احمد، نهضت بيدارگرى در جهان اسلام، ترجمه : جعفرى، سيد محمد، شركت سهامى انتشارات، تهران، 1362 ه. ش، 161.

189- طباطبايى، سيد محمد حسين، علامه، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مقدمه و پاورقى : مرتضى مطهرى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، جلد 5، مقدمه.

190- مطالعه از طريق مطالعه طبيعت و تاريخ.

191- اقبال لاهورى، احياى فكر دينى در اسلام، ترجمه : احمد آرام، نشر پژوهش هاى اسلامى، ص ‍ 147 145.

192- همان، 145.

193- همان، ص 146.

194- مطهرى، مرتضى، مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى، انتشارات صدرا، قم، ص 173.

195- ملاصدرا، صدر الدين محمد، صدر المتاءلهين، رساله سه اصل، انتشارات مولى، تهران، 13601ه. ش، ص 83.

196- مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى، ص 177 176.

197- همان، ص 174.

198- امه سه زر، بازگشت به زاد بوم، ترجمه : كيانوش، انتشارات آگاه، 1356 ه. ش، ص 31 30.

199- فانون، فرانتس، دوزخيان روى زمين، مقدمه : ژان پل سارتر، انتشارات تلاش، اهواز، 1356ه. ش، ص 2.

200- همان، ص 4.

201- چه بايد كرد، انتشارات كامل، ص 30.

202- حاج سيد جوادى، على اصغر، طلوع انفجار، ص 30 29.

203- همان، ص 43.

204- شريعتى، على، اجتهاد و نظريه انقلاب دائمى، نشر نظير، چاپ اول، قم ص 15.

205- همان، ص 9.

206- اوزگان، عمار، افضل الجهاد، ترجمه : دكتر حسن حبيبى، ص 395.

207- شريعتى، على، فلسفه تعليم و تربيت، انتشارات بعثت، تهران، ص 58.

208- شريعتى، على، با مخاطب هاى آشنا، حسينيه ارشاد، تهران، 1356 ه. ش، ص 200.

209- مطهرى، مرتضى، نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، انتشارات صدرا، قم، ص 93.

210- سوره الصف، آيه 4.

211- نهج البلاغه، خ 27.

212- نيكسون، ريچارد، فرصت را از دست ندهيد، ترجمه : محمود حداديان، انتشارات اطلاعات، تهران، 1371، ص 201.

213- نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام، بيروت، ج 15، ص 422.

214- همانه، ج 21، ص 395.

215- رجوع شود به دو جلد كتاب در اثبات اصل مالكيت، اثر آيت الله احمدى ميانجى با عنوان مالكيت خصوصى و مالكيت خصوصى زمين، دفتر انتشارات اسلامى، سال 1361 ه. ش.

فهرست مطالب

[پيش گفتار 2](#_Toc383862636)

[مقدمه 4](#_Toc383862637)

[ديباچه 6](#_Toc383862638)

[خلاصه 21](#_Toc383862639)

[فصل اول : مذهب و عصبيت 23](#_Toc383862640)

[1. دو نيروى مذهبى و استبداد 23](#_Toc383862641)

[1-1- هويت نيروى مذهبى 23](#_Toc383862642)

[1-2- هويت نيروى استبداد 31](#_Toc383862643)

[1-3- ابزارها و محذورات استبداد 35](#_Toc383862644)

[خلاصه 38](#_Toc383862645)

[2. عصبيت و آثار آن در بعد از اسلام 39](#_Toc383862646)

[2-1- ظهور اسلام و تداوم سياسى عصبيت 39](#_Toc383862647)

[2-2- جغرافياى انديشه در دوران بنى اميه 45](#_Toc383862648)

[2-3- تحولات فكرى در دوران بنى عباس 53](#_Toc383862649)

[خلاصه 56](#_Toc383862650)

[3. تشيع و پاسدارى از سنت 58](#_Toc383862651)

[3-1- اصول اعتقادى تشيع 58](#_Toc383862652)

[3-2- فروع اعتقادى 64](#_Toc383862653)

[3-3- حركت سياسى تشيع 79](#_Toc383862654)

[خلاصه 92](#_Toc383862655)

[4. واقعيت اجتماعى تشيع از صفويه تا قاجار 94](#_Toc383862656)

[4-1- اقتدار ايل خانانان و قدرت اجتماعى مذهب 94](#_Toc383862657)

[4-2- ساختار قدرت و جايگاه مذهب در دوران صفويه 100](#_Toc383862658)

[4-3- اقتدار مذهب در دوران قاجار 112](#_Toc383862659)

[خلاصه 125](#_Toc383862660)

[فصل دوم : غرب و غرب زدگى 129](#_Toc383862661)

[1. مبانى و مشكلات معرفتى غرب 129](#_Toc383862662)

[1-1- غروب حقيقت 129](#_Toc383862663)

[1-2- مبانى معرفتى غرب 131](#_Toc383862664)

[1-3- مشكلات معرفتى و نقاط كور 141](#_Toc383862665)

[1-4- انسان و جهان بيگانه 145](#_Toc383862666)

[خلاصه 148](#_Toc383862667)

[2. تفرعن، اباحيت، قوميت و مدينه ى جماعت 150](#_Toc383862668)

[2-1- اومانيسم، تفرعن عريان 150](#_Toc383862669)

[2-2- ليبراليسم، اباحيت 152](#_Toc383862670)

[2-3- قوميت و قراردادهاى اجتماعى 156](#_Toc383862671)

[2-4- دموكراسى و مدينه ى جماعت 159](#_Toc383862672)

[خلاصه 162](#_Toc383862673)

[3. جدايى دانش، ارزش، دين و سياست 163](#_Toc383862674)

[3-1- جدايى دانش از ارزش 163](#_Toc383862675)

[3-2- جدايى دين از علم 166](#_Toc383862676)

[3-3- جدايى علم از سياست 177](#_Toc383862677)

[3-4- جدايى دين از سياست 188](#_Toc383862678)

[خلاصه 199](#_Toc383862679)

[4. استعمارگر و استعمارزده 201](#_Toc383862680)

[4-1- استعمار و امپراتورى جهانى غرب 201](#_Toc383862681)

[4-2- سنت و سنگرهاى مقاومت 205](#_Toc383862682)

[4-3- غرب زدگى و مراتب آن 210](#_Toc383862683)

[4-4- مستشرقين و سازمان هاى ماسونى 222](#_Toc383862684)

[خلاصه 234](#_Toc383862685)

[فصل سوم : منورالفكرى و استبداد استعمارى 239](#_Toc383862686)

[1. پيدايش منور الفكرى و سازمان هاى ماسونى 239](#_Toc383862687)

[1-1- زمينه هاى منورالفكرى و اولين فراماسونرها 239](#_Toc383862688)

[1-2- ميرزا ملكم خان 242](#_Toc383862689)

[1-3- ميرزا فتحعلى آخوند زاده 254](#_Toc383862690)

[1-4- مجمع آدميت و لژ بيدارى ايرانيان 266](#_Toc383862691)

[خلاصه 268](#_Toc383862692)

[2. منور الفكرى از رقابت تا اقتدار 270](#_Toc383862693)

[2-1- از استبداد ايل تا استبداد منورالفكرى 270](#_Toc383862694)

[2-2- دو نيروى مذهبى و منورالفكرى 276](#_Toc383862695)

[2-3- با شيخ فضل الله نورى تا پاى دار 283](#_Toc383862696)

[2-4- از مشروطه تا كودتاى 1299 293](#_Toc383862697)

[خلاصه 299](#_Toc383862698)

[3. نيروهاى اجتماعى ايران در تاريخ بيست ساله 303](#_Toc383862699)

[3-1- استبداد انگليسى رضا خان 303](#_Toc383862700)

[3-2- عملكرد منورالفكران 309](#_Toc383862701)

[3-3- قطب هاى مذهبى 317](#_Toc383862702)

[خلاصه 328](#_Toc383862703)

[فصل چهارم : روشنفكرى و جابجايى قدرت 330](#_Toc383862704)

[1. نيروهاى اجتماعى ايران از 1320 تا 1332 330](#_Toc383862705)

[1-1- استبداد و نظم بعد از جنگ 330](#_Toc383862706)

[1-2- دو جناح روشنفكرى 333](#_Toc383862707)

[1-3- ميدان هاى فكرى و قطب هاى سياسى مذهبى 340](#_Toc383862708)

[خلاصه 363](#_Toc383862709)

[2. نيروهاى اجتماعى ايران از 1332 تا 1342 366](#_Toc383862710)

[2-1- استبداد آمريكايى 366](#_Toc383862711)

[2-2- روشنفكرى در انتظار دموكراسى 370](#_Toc383862712)

[2-3- قدرت بالقوه ى نيروى مذهبى 371](#_Toc383862713)

[خلاصه 374](#_Toc383862714)

[فصل پنجم : سنت و تجددطلبى دينى 377](#_Toc383862715)

[1. نيروهاى اجتماعى ايران از 1342 تا 1357 377](#_Toc383862716)

[1-1- امام خمينى (ره)، مرجعيت و رهبرى مذهبى 377](#_Toc383862717)

[1-2- استبداد و اقتدار دلارهاى نفتى 381](#_Toc383862718)

[1-3- روشنفكرى، اضطراب و تأثیر پذيرى 382](#_Toc383862719)

[خلاصه 384](#_Toc383862720)

[2. ويژگى هاى روشنفكرى دينى در ايران 385](#_Toc383862721)

[2-1- روشنفكرى و تجددطلبى در دين 385](#_Toc383862722)

[2-2- روشنفكرى دينى در ايران و ديگر كشورها 386](#_Toc383862723)

[2-3- علل امتياز 388](#_Toc383862724)

[خلاصه 396](#_Toc383862725)

[3. تاريخچه حركت هاى نوگرايانه ى دينى در ايران 397](#_Toc383862726)

[3-1- دوره ى ركود تجدد گرايى 397](#_Toc383862727)

[3-2- علامه طباطبايى و احياى علوم عقلى 401](#_Toc383862728)

[3-3- تبيين هاى علمى از سنت هاى دينى 407](#_Toc383862729)

[خلاصه 412](#_Toc383862730)

[4. جريان هاى روشنفكرى دينى در ايران 413](#_Toc383862731)

[4-1- تفسير دين بر اساس علوم طبيعى و زيستى 413](#_Toc383862732)

[4-2- تفسير ماركسيستى دين 416](#_Toc383862733)

[4-3- انديشه هاى اقبال لاهورى 422](#_Toc383862734)

[4-4- بازگشت به خويش و رويكرد جامعه شناختى به دين 437](#_Toc383862735)

[خلاصه 471](#_Toc383862736)

[ضميمه فصل پنجم : نيروهاى اجتماعى و انقلاب اسلامى ايران 476](#_Toc383862737)

[1. انقلاب و استكبار جهانى 476](#_Toc383862738)

[1-1- سنگرهاى جديد 476](#_Toc383862739)

[1-2- هشت سال دفاع 479](#_Toc383862740)

[1-3- جنبش هاى اسلامى 483](#_Toc383862741)

[1-4- استراتژى مقابله 488](#_Toc383862742)

[خلاصه 491](#_Toc383862743)

[2. انقلاب و نيروى روشنفكرى 493](#_Toc383862744)

[2-1- پايان يك دوران 500](#_Toc383862745)

[2-2- از غرب زدگى تا تئورى هاى توسعه و انحطاط 506](#_Toc383862746)

[2-3- از تفسيرهاى ماركسيستى دين تا توجيهات نئوكانتى 508](#_Toc383862747)

[خلاصه 511](#_Toc383862748)

[3. انقلاب و نيروى مذهبى 513](#_Toc383862749)

[3-1- سازمان هاى ادارى و نهادهاى سياسى و قضايى 513](#_Toc383862750)

[3-2- نهادهاى نظامى و اقتصادى 517](#_Toc383862751)

[3-3- نهادها و سازمان هاى رسمى علمى 520](#_Toc383862752)

[3-4- علم دينى و علم غير دينى 526](#_Toc383862753)

[خلاصه 538](#_Toc383862754)

[پی نوشت ها : 542](#_Toc383862755)

[فهرست مطالب 555](#_Toc383862756)