

آرمان

و

اندیشه

جلد چهارم

فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر

نویسنده : دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد چهارم

نشر پژوهش جنبش های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ مه ۲۰۰۷

آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۱۳	طبیعت خردگرایی بشر و حقوق اجتماعی
۴۷	آیین خردگرایی و توحید منطقی در ایران باستان
۶۹	آیین خردستیزی و توحید عددی در شبه جزیره‌ی عربستان
۸۳	ترویج آیین خردستیزی و توحید عددی سامیان در ایران باستان
۱۱۶	حقوق طبیعی و خردگرایی در پرتو آخوندیسم
۱۹۲	نتیجه
۱۹۷	منابع

تضاد با توجیه قانونی و تحکیم اجرایی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید قرار می‌گیرد. تضاد در دو حوزه‌ی تولید و توزیع بروز می‌کند. در حالی که در حوزه‌ی تولید تضاد میان نیروی‌های مولد و شرایط تولید (شئی‌وارگی، از خود بیگانگی) شکل می‌گیرد، در حوزه‌ی توزیع، تضاد میان طبقات اجتماعی برای تقسیم اضافه تولید (رانت، سود، بهره، کارمزد) و جهت تصرف و سلطه بر ثروت مادی جامعه (مالکیت خصوصی، مالکیت دولتی، مالکیت اجتماعی) بروز می‌کند. مارکس برای بررسی تاریخی تضاد در حوزه‌ی تولید و اشکال متفاوت تصاحب اضافه تولید (تضاد در حوزه‌ی توزیع) میان رانت کاری، رانت محصولی و رانت پولی تمایز قائل می‌شود. همان‌گونه که او در ارتباط با رانت زمین، ارزش اضافی و سود ادامه می‌دهد،

«رانت پولی به عنوان شکل تغییر یافته‌ی رانت محصولی و در اختلاف با آن، آخرین شکل و هم‌زمان شکل انحلال نوع رانت زمین است (...). یعنی رانت زمین که به مالک شرایط تولید پرداخت می‌شود، شکل معمولی ارزش اضافی و یا کار اضافی پرداخت نشده است. این رانت در شکل ناب خود مانند رانت کاری و رانت محصولی، نمود یک (اضافه تولید) زیادی بالای سود نیست. (...) تا زمانی که (این اضافه تولید) عملاً به عنوان یک بخش بخصوص از کار اضافی در جوار آن زاده می‌شود، رانت پولی مانند رانت در اشکال اولیه‌ی خویش معمولاً مانع گذاشتن نطفه‌ی سود است که زمانی می‌تواند در مناسبت با امکان استثمار کار اضافی خودی و یا بیگانه تکامل بیابد، چیزی که نسبت به توان کار اضافی که در رابطه با رانت پولی طرح شد، بجای می‌ماند. اگر واقعاً در جوار این رانت یک سود زاده شود، نتیجتاً سود مانع رانت نیست بلکه بر عکس، رانت مانعی برای سود است. اما همان‌گونه که گفته شد، رانت پولی هم‌زمان شکل انحلال رانت زمین است که با ارزش اضافی و کار اضافی مانند حساس‌ترین عصب منطقه تا کنون ملاحظه شده است. (یعنی) رانت زمین شکل معمولی و مسلط ارزش اضافی است.»^۲

بنا بر بررسی مارکس اشکال متفاوت تصرف اضافه تولید (رانت زمین و یا ارزش اضافی) بستگی به رشد طبیعی یک جامعه دارد و مطابق با درجه‌ی تکامل شیوه و نوع

دیباچه

زنده یاد احمد شاملو حق داشت، زمانی که نزد نازنینش از غریبی دنیا شکوه می‌کرد! چندی پیش پاپ اعظم کلیسای کاتولیک، بندیکت شانزدهم، در یک سخنرانی در شهر رگنزبورگ (آلمان) از امپراطور بیزانس، مانوئل دوم، نقل قولی به شرح زیر آورد،

«به من نشان بده که محمد چه چیز نوینی (برای جهان) به ارمغان آورد و آن وقت فقط پلیدی و اعمال غیر انسانی خواهی دید. او از جمله (به مسلمانان) دستور داد که آن ایمانی را که مبلغش بود، به وسیله‌ی شمشیر ترویج کنند.»^۱

پس از انتشار متن این سخنرانی، صدها تن از وحوش اسلامی به خیابان‌ها ریختند که در تظاهرات‌های حکومتی، احساسات جریه‌دار شده‌ی "تمامی مسلمانان" را به مردم جهان نشان دهند و پاپ اعظم را به دلیل توهین به "دین مبین" و پیامبر اسلام مجبور به عذرخواهی کنند. هم‌زمان احزاب محافظه‌کار دموکرات مسیحی اروپا که در جریان هر مبارزات انتخاباتی برای کسب اکثریت آراء به افکار نژادپرستی و بیگانه‌ستیزی دامن می‌زنند، به ادعای دفاع از روشنگری، سکولاریسم و مدرنیته نماینده‌ی تمدن شده‌اند و خود را تنها متضمن اجرای حقوق بشر و تساوی حقوق شهروندان معرفی می‌کنند.

به نظر می‌رسد که گشایش بحث پیرامون فلسفه‌ی حقوق بشر و رابطه‌ی کلی آن با دین و بخصوص با مسیحیت و اسلام ضروری است زیرا مدافعان حقوق بشر، نمایندگان روشنگری و منتقدان رادیکال اسلام در جریان فعالیت و مبارزات اجتماعی خویش به ظاهر در کنار نژادپرستان و احزاب محافظه‌کار اروپایی قرار می‌گیرند و در برخی مواقع حتا هم‌پیمان جنگ پرستان آمریکایی و اسرائیلی تلقی می‌شوند. برای درک فلسفه‌ی حقوق بشر و بررسی تاریخ مبارزات اجتماعی جهت تحقق آن باید دو رابطه‌ی متفاوت را در نظر گرفت. اول، رابطه‌ی جامعه با دین است. جامعه یک زیربنای اقتصادی دارد. در جوامع طبقاتی زیربنای اقتصادی متضاد است زیرا خصلت اجتماعی تولیدات در

^۱ zit. n., Das Haus des Krieges (۲۰۰۶): in: Der Spiegel, Nr. ۳۸/۱۸۰۹۰۶، S. ۶۸f.

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, Berlin (ost), S. ۸۰۶

بنابراین مارکس برای تحلیل تضاد طبقاتی فقط زیربنای اقتصادی را بررسی نمی‌کند و کلیت جامعه را مد نظر دارد. ماهیت متضاد حوزه تولید و حوزه توزیع و ساختار حکومت بخصوص یک جامعه‌ی طبقاتی نیاز به یک توجیه مناسب (روبنای دینی و یا دنیوی) دارد که وقایع ابژکتیو اجتماعی را به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه دهد و یک آگاهی وارونه جهت تداوم بندگی فرودستان جامعه بسازد و افکار عمومی را تحت تأثیر خود قرار دهد. از آن‌جا که نقش خدا در خلقت و حرکت جهان یک تصور اخروی و دین توجیه الهییت نظام طبقاتی - جنسیتی دنیوی است، در نتیجه دین به عنوان روبنای یک جامعه مستقر می‌شود که با زیربنای آن در ارتباط دیالکتیکی است. لیکن دیالکتیک زیربنا با روبناها نه به معنی ماتریالیسم محض، یعنی درک تحولات اجتماعی به شیوه‌ی "مارکسیسم سنتی" است که به زیربنای جامعه یک وجهی الهی داده و تمامی واکنش‌های اجتماعی را بدون شرط از آن استنتاج می‌کند و نه نقش اختصاصی برای اراده‌گرایی به عنوان ایده‌آلیسم انتزاعی و مجزا از جامعه قائل می‌شود. به بیان دیگر، دیالکتیک در مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" در برابر درک متداول از رابطه‌ی زیربنا با روبناها قرار می‌گیرد و برداشت سنتی از تحولات اجتماعی را به صورت درک یک جنبه‌ی ماتریالیستی و یا ایده‌آلیستی بر می‌اندازد. آنتونیو گرامشی مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" را فلسفه‌ی عمل نیز می‌نامد و همان‌گونه که جهت درک مناسب دیالکتیک بخصوص آن برجسته می‌سازد،

«عمل کرد و معنی ماهوی دیالکتیک فقط زمانی قابل جمع‌بندی است، اگر فلسفه‌ی عمل به عنوان فلسفه‌ی نوین و فراگیر درک شده و آغاز جریان یک فاز نوین در تاریخ و تکامل تفکر جهانی به شمار آید زیرا که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم سنتی را به عنوان اشکال بیان قدیمی جامعه بر می‌اندازد (و در حال براندازی، عناصر زنده‌ی آن‌ها را حفظ می‌کند). اگر فلسفه‌ی عمل فقط تابع فلسفه‌های دیگر تصور شود، دیگر برای انسان درک این دیالکتیک نوین که در آن این براندازی بخصوص میسر شده است، ممکن نمی‌شود.»^۵

^۵ Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۲۱۸

استفاده از نیروی کار و اوضاع فرهنگی - اجتماعی نیروهای مولد است.^۳ در جوار تضاد در حوزه‌ی تولید، تضاد در ارتباط با توزیع اضافه تولید بروز می‌کند. خشونت طبقه‌ی حاکم واکنش به نبرد طبقاتی است که از تضاد ابژکتیو اجتماعی حاصل می‌شود. در حالی که خشونت در حوزه‌ی تولید جنبه‌ی اقتصادی دارد، توزیع اضافه تولید نسبت به توازن قوای طبقاتی جامعه و از طریق خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، حقوقی، نظامی) ممکن می‌شود. رابطه‌ی متضاد شیوه‌ی تولید اقتصادی با شکل غیر اقتصادی تقسیم اضافه تولید و شیوه‌ی تصرف ثروت مادی جامعه مشخصات فرم‌اسیون‌های متفاوت اجتماعی هستند. مارکس برای بررسی فرم‌اسیون‌های اجتماعی فقط ماهیت طبقاتی جامعه و حوزه‌ی متضاد تولید (زیربنا) را مد نظر ندارد، بلکه و همچنین اشکال متفاوت اقتصادی از نظر زمانی و مکانی، ساختار حکومتی و اجتماعی و شکل بخصوص سیاسی (روبنا) را جهت شناخت حوزه‌ی متضاد توزیع نیز در نظر می‌گیرد و دولت را به عنوان نشانه‌ی قدرت و شیوه‌ی تولید اجتماعی و واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. همان‌گونه که مارکس در این ارتباط ادامه می‌دهد،

«شکل بخصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که (این رابطه) مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، (یعنی) از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار بخصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این باره رابطه‌ی مستقیم مالکان شرایط تولید با تولید کنندگان مستقیم است، یک رابطه، که شکل هر باره‌ی آن طبیعتاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است، که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه، همواره شکل بخصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.»^۴

^۳ vgl. ebd., S. ۸۰۰, ۸۰۳

^۴ ebd., S. ۷۹۹f.

مناسبات و عقاید خرافی، فلسفه به عنوان رقیب دنیوی دین پیرامون توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی شکل می‌گیرد. بر خلاف دین، فلسفه بر خرد بشری استوار و قابل فهم است و با ترویج پرسش و تعمیق تردید و حیرت در حکمت الهی شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، دین و دانش در تقابل پیرامون بیان حقیقت و دین و فلسفه در رقابت برای توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی عوامل تشکیل درک روزمره هستند و فرم بخصوص زبان روزمره را به عنوان رابط "جهان درونی" انسان و "جهان بیرونی" معین می‌کنند. همان‌گونه که گرامشی پیرامون کشمکش فلسفه و دین برای تشکیل درک روزمره به درستی بیان می‌کند،

«فلسفه یک نظم روحی است که نه دین و نه درک روزمره می‌تواند بوده باشد. به نظر می‌آید که در واقعیت حتا دین و درک روزمره با هم منطبق نیستند، بلکه دین یک عنصر از ناهماهنگی‌های درک روزمره است. از سوی دیگر، درک روزمره یک مجموعه از مفاهیم مانند دین و نه تنها درک روزمره را در بر می‌گیرد زیرا درک روزمره نیز یک تولید و سرانجام تاریخی است. فلسفه نقد و گذار از دین و درک روزمره است و فهم این‌گونه‌ی آن منطبق با درک سالم می‌شود که در برابر درک روزمره قرار می‌گیرد.»^۸

بنابراین دیالکتیک زیربنا با روبناها از یک سو و نتیجه‌ی کشمکش روبناها، یعنی دین، دانش و فلسفه پیرامون طرح گفتمان مسلط اجتماعی و تسلط بر افکار عمومی از سوی دیگر، درک روزمره را می‌سازند. همان‌گونه که تبلور هر ایده‌ی اجتماعی (روبنا) بستگی به یک زمینه‌ی مساعد مادی (زیربنا) دارد، زمینه‌ی مادی نیز از تعمیم هر ایده‌ی انتزاعی و مجزا از روابط اجتماعی ممانعت می‌کند. همان‌گونه که تسلط دین بر فلسفه دائمی نیست، تضعیف نفوذ اجتماعی دین به وسیله‌ی دانش و فلسفه نیز غیر قابل بازگشت محسوب نمی‌شود.

درک دیالکتیک زیربنا با روبناها و بررسی نتایج رقابت دین، دانش و فلسفه برای کسب سلطه‌ی اجتماعی فقط از طریق نقد درون‌ذاتی (ایمانت کریستیک) یک جامعه‌ی بخصوص و بررسی مبارزات تاریخی - اجتماعی و پشتوانه‌ی فلسفی دولت به عنوان

^۸ ebd., S. ۱۳۱f.

گرامشی دیالکتیک بخصوص "مارکسیسم کلاسیک" را "دیالکتیک انقلابی" نیز می‌نامد زیرا در برابر درک روزمره و پوسیده از روابط زیربنا با روبناها، نه تنها ماتریالیسم بچه‌گانه را منحل می‌سازد، بلکه هم‌زمان ایده‌آلیسم ماجراجویانه را نیز به عقب می‌راند.^۱

دوم، رابطه‌ی دین با دانش است. دانش در رقابت با دین پیرامون بیان حقیقت یک روبنای متقابل می‌سازد. تعمیق پیچیدگی روابط اجتماعی و تحولات ساختاری جامعه از یک سو و گسترش دانش بشری و فن‌آوری از سوی دیگر، نفوذ اجتماعی دین را به عقب می‌رانند و توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل می‌کنند. از آن‌جا که انگیزه‌ی اجتماعی پیرامون خردگرایی در امور زندگی دنیوی از پایین (نتیجه‌ی تحولات زیربنایی) و گرایش به دانش از بالا (روبنا) در تضاد با درک روزمره‌ی دینی و نقش انحصاری دین برای تنظیم روابط دنیوی قرار می‌گیرند، بررسی دیالکتیک جامعه با دین و دانش برای شناخت تأثیر دین بر افکار عمومی ضروری می‌شود. همان‌گونه که گرامشی پیرامون نقش دین و دانش به درستی برجسته می‌سازد،

«در واقع دانش نیز یک روبنا، یک ایدئولوژی است. به این روال انسان می‌تواند حتا بگوید که در بررسی روبناها دانش یک جایگاه ممتاز دارد زیرا واکنش آن با زیربنا مخصوص، گسترده‌تر و در تکامل (خویش) متداوم‌تر است، بخصوص پس از ۱۷۰۰ میلادی که دانش یک حوزه‌ی مخصوص برای ارزیابی کلی محسوب می‌شود (... اثبات دانش به عنوان یک روبنا از این طریق نیز ممکن است که دوران‌های سیاه اختناق را که در آن‌ها یک ایدئولوژی مسلط دیگر، یعنی دین، بر دانش سایه افکنده بوده، سپری کرده است. (دین) ادعا داشته که دانش محض را در خود ادغام ساخته (و از این جهت) برای مسیحیان دانش و فن‌آوری اعراب جادوگری ناب جلوه می‌کرده است.»^۲

بنابراین زیربنا با روبناها در ارتباط دیالکتیکی است و دین و دانش پیرامون بیان حقایق اجتماعی در رقابت و کشمکش مداوم هستند. با تحولات زیربنایی و تشدید پیچیدگی روابط اجتماعی و با روند استیلاء تدریجی دانش بر دین و تحکیم خرد عملی در برابر

^۱ vgl. ebd., S. ۲۱۹, ۱۹۹f.

^۲ ebd., S. ۱۷۶f.

رابطه‌ی مالکیت خصوصی با حقوق طبیعی چیست و چرا فلسفه‌ی حقوق طبیعی در تضاد با نظام سرمایه‌داری قرار می‌گیرد؟

رابطه‌ی کشورهای مدرن و دموکراتیک بورژوازی با فلسفه‌ی حقوق طبیعی چگونه است، کشورهای سکولار و لائیک از کدام سرچشمه‌ی حقوقی برای استنتاج قوانین اجتماعی استفاده می‌کنند و سلطه‌ی طبقاتی دولت‌های مدرن بورژوازی با استناد به کدام منابع فلسفی توجیه می‌شوند؟

و سرانجام رابطه‌ی اسلام با فلسفه‌ی حقوق طبیعی چیست و چرا حکومت‌های اسلامی و اسلامیان به خردگرایی و فلسفه‌ی حقوق طبیعی دست نمی‌یابند؟

من برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق نخست شرایطی را بررسی می‌کنم که تحت آن‌ها فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مباحث فرقه‌های متنوع پروتستان و نظریه‌پردازان دولت‌های سکولار و لائیک راه یافت و سرانجام منجر به تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی در کشورهای اروپای غربی و میانه شد. در این ارتباط دیالکتیک زیربنای اقتصادی جامعه با کشمکش دین، دانش و فلسفه (روبنها) پیرامون استفاده و تحولات مفهوم حقوق طبیعی بشر جهت ادعای بیان حقیقت، توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی، استدلال مبارزات اجتماعی و سلطه بر افکار عمومی نقش اساسی ایفا می‌کند. به این ترتیب، شرح خواهم داد که چگونه مفهوم حقوق طبیعی تبدیل به استدلال مبارزه‌ی طبقاتی و حق مقاومت بورژوازی در برابر طبقه‌ی حاکم درباری، فئودالی و واتیکانی و سرانجام سرچشمه‌ی حقوقی برای تدوین قانون اساسی دولت‌های مدرن و دموکراتیک در اروپای غربی و میانه شد. سپس حق مقاومت برتری به عنوان حقوق طبیعی بشر و اوج خردگرایی انسان به وسیله‌ی نقد درون‌ذاتی از جامعه‌ی طبقاتی به صورت "مارکسیسم کلاسیک" شکل گرفت و تبدیل به فلسفه‌ی عمل جنبش کارگری برای تحقق سوسیالیسم علمی شد. در بخش دوم این نوشته با در نظر داشتن دیالکتیک زیربنا و روبناها تحولات دینی را در دوران شاهنشاهی ساسانیان بررسی خواهم کرد و مستدل می‌کنم که ایرانیان در این دوران اعتقاد به توحید منطقی و اخلاقی داشتند و پس از شکست در برابر اعراب مسلمان و با استقرار خلافت اسلامی بر گسترده‌ی ایران‌زمین با توحید عددی سامیان روبرو شدند که نه طبیعت خردگرایی بشر را به

"نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" ممکن می‌شود. نقد درون‌ذاتی نه تنها کلیت جامعه را عریان می‌سازد و از ماهیت طبقاتی - جنسیتی یک جامعه پرده بر می‌دارد، بلکه شکل بخصوص، یعنی توجیه دینی و یا دنیوی آن‌را به عنوان تحقق اراده‌ی الهی و یا مصداق خرد عملی نیز به بند نقد می‌کشد. افزون بر این‌ها، نقد درون‌ذاتی تشکل ساختاری یک جامعه را که از تبلور انگیزه‌های اجتماعی (نتیجه‌ی تحولات زیربنایی و نبرد طبقاتی - جنسیتی) و ایده‌های مسلط یک جامعه (توجیه دینی، ایدئولوژیک و فلسفی) به وجود می‌آیند، هویدا می‌سازد و بررسی کلیت جامعه و شناخت شرایط تحولات آتی آن‌را ممکن می‌کند.

بنابراین استفاده از نقد درون‌ذاتی برای بررسی موانع تعمیم فلسفه‌ی حقوق طبیعی و تحقق حقوق بشر در ایران نه تنها ماهیت طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی، ساختار تشکیلاتی طبقه‌ی حاکم اسلامی ("دولت در دولت")، فرم بخصوص سازمان‌دهی سنتی اسلامیان (هیئت‌های ائتلافی میان روحانیان و بازاریان) را هویدا می‌سازد و درک سیطره‌ی فرهنگ دینی و بررسی گسترده‌ی ایدئولوژی حکومتی را ممکن می‌کند، بلکه شرایط تحولات آتی جامعه را نیز مد نظر دارد. هم‌چنین، نقد درون‌ذاتی نقاط ضعف رقبای دین، یعنی دانش و فلسفه را پیرامون توان دگرگونی درک روزمره‌ی دینی و موانع تشکیل یک توافق فعال و گسترده‌ی سیاسی پیرامون سرنگونی نظام جمهوری اسلامی کشف می‌کند و هم‌زمان روشن می‌سازد که متکلمان اسلامی چگونه از طریق تحریف منابع مدرن جامعه‌شناسی، مفاهیم فلسفی و دانش بشری را به چنبره‌ی تفکر و متون دینی می‌کشند و به این ترتیب، نه تنها از درک و زبان روزمره‌ی دینی پاسداری می‌کنند و سیطره‌ی فرهنگ دینی را از نو می‌سازند، بلکه و بخصوص با حاشیه‌ای کردن فلسفه و ممانعت از سلطه‌ی آن بر افکار عمومی، جایگاه طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری و منافع مادی آن‌ها را در ایران محفوظ می‌دارند.

پرسش‌های این نوشته به شرح زیرند،

معنی حقوق طبیعی چیست و ضرورت تحقق حقوق بشر چگونه مستدل می‌شود؟

زیربنای اقتصادی جامعه چه ارتباطی با نبرد پیرامون تحقق حقوق طبیعی بشر دارد؟

ایران و با در نظر داشتن زیربنای اقتصاد رانتی، فقط یک دولت مستبد منطقه‌ای قابل تشکیل بود و از این رو، مالکیت خصوصی بر شرایط تولید (زمین) تضمین حقوقی نداشت. این اوضاع در دوران نو و پس از انقلاب مشروطه عوض شد. به این ترتیب، نه تنها با تصویب قانون اساسی مشروطه مالکیت خصوصی جنبه‌ی حقوقی به خود گرفت، بلکه جنبش‌های دینی به مرور زمان رنگ باختند و طبقات نوین بورژوازی و کارگری در برابر هم قرار گرفتند. لیکن از آن‌جا که هر برش تاریخی و اجتماعی عناصر سنتی را نیز به ارث می‌برد، به دلیل سیطره‌ی فرهنگ دینی و فقدان خردگرایی در امور اخروی و دنیوی نه بورژوازی ایران به فلسفه‌ی لیبرالیسم و نسبی‌گرایی و مفهوم مدرنیته دست یافت و نه فعالان جنبش کارگری قادر به درک حقوق طبیعی بشر و حق مقاومت در شکل برتر آن به صورت "مارکسیسم کلاسیک" شدند.

بنابراین سلطه‌ی متکلمان دینی بر افکار عمومی جهت تشکیل نظام جمهوری اسلامی نتیجه‌ی قرن‌های کشمکش میان دین، دانش و فلسفه است که در آستانه‌ی انقلاب بهمن به پیروزی متکلمان اسلامی انجامید. به همین منوال، تداوم این نظام خفت بار نشانه‌ی ضعف فلسفه و دانش است که قادر نمی‌شوند، سلطه‌ی دین را بر افکار عمومی بشکنند و درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان را دگرگون سازند.

رسمیت می‌شناسد و نه روابط اخلاقی از آن قابل استنتاج هستند. به نظر می‌رسد به همین دلایل نیز تا کنون فلسفه‌ی حقوق طبیعی در گفتمان اسلامی راه نیافته و اگر متکلمان دینی به آن اشاره‌ای کرده‌اند، جنبه‌ی تحریف و یا نفی آن را داشته است. به گمان من توحیدی عددی سامیان و اعتقاد مسلمانان به قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و آخرین وحی الهی موانعی در برابر ادغام گفتمان حقوق طبیعی در مباحث متکلمان اسلامی می‌سازد و آن‌ها را از پذیرفتن و رعایت حقوق بشر دور می‌دارد. لیکن نفی حقوق طبیعی به معنی نفی طبیعت انسان به عنوان موجود خردگرا و پرسش‌گر نیز است. به همین دلایل نیز نه تنها فلسفه از درون مباحث اسلامی شکل نمی‌گیرد، بلکه درک روزمره‌ی دینی برای پذیرش جدایی دین از دولت و تشکیل یک جامعه‌ی مدرن و سکولار در ایران متحول نمی‌شود.

من برای تبدیل این نظریات به مشاهدات، نخست با رجوع به قرآن که در مسیر زندگی و رسالت محمد بن‌عبدالله تدوین شده است، موانعی را که اسلام برای دریافت فلسفه‌ی حقوق طبیعی و رعایت حقوق بشر ایجاد کرده، به نقد درون‌ذاتی می‌کشم. سپس با در نظر داشتن زیربنای رانتی جامعه‌ی ایران^۹ از یک سو، مباحث نظریه‌پردازان دولتی را نقد می‌کنم. از سوی دیگر، نشان خواهم داد که چگونه تلاقی توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان منجر به تشکیل باطنیه، عرفان و فلسفه‌ی دینی (تئوسوفی) شد و به دلیل ممانعت از تعمیق پرسش در حکمت الهی نه تنها مانع جدید و بسیار مستحکم‌تری در برابر تشکیل فلسفه قرار گرفت، بلکه دانش بشری از طریق ساختار اجتماعی اسلامی ("دولت در دولت") به انحصار مجتهدان تشیع ظاهریه درآمد و تکامل فن‌آوری محدود ماند. هم‌زمان حق مقاومت به صورت بازتاب تضاد ابژکتیو طبقاتی جنبه‌ی دینی به خود گرفت و منجر به نبرد طبقاتی در فرقه‌های متفاوت شد. افزون بر این‌ها، روشن خواهم کرد که تحت شرایط اقلیمی و جغرافیایی

^۹ در ارتباط با بررسی زیربنای جامعه و شکل دولت ایران نظرات بسیار متفاوتی وجود دارند. از جمله باید بحث پیرامون شیوه‌ی تولید آسیایی در ایران را عنوان کرد که بنا بر آن دولت مرکزی نیز تحلیل می‌شود. بدیهی است که نقد این نظریات در متن این نوشته نمی‌گنجد. من این مسئله‌ی مهم را به نوشته‌ی دیگری که تحت عنوان "اسلام و سیاست توسعه در ایران - نقدی بر جامعه‌شناسی ماکس وبر و بررسی برخی از اسلام‌شناسان غربی پیرامون دین و خردگرایی" در دستور تحقیق دارم، محول می‌کنم.

طبیعی به استوا رجوع می‌کند که یکی از رادیکال‌ترین نظریه‌پردازان دوران آنتیک به شمار می‌رفته است.

«همان‌گونه که در حقوق طبیعی استوا پدیدار می‌شود، تساوی تمامی انسان‌ها از بدو تولد (یعنی براندازی ارزش‌های متفاوت میان بردگان و مالکان، بربرها و یونانیان)، اتحاد تمامی انسان‌ها که اعضای یک جامعه‌ی جهانی، یک امپراطوری خردگرا و مهرورز هستند، مد نظر او بود. استوا در این جا فوق‌العاده دموکرات، حقوق طبیعی او انسان‌گرایی یکتا و دولت او تجلی برادری است. (به نظر او) استدلال تکلیف سیاسی باید از ماهیت تنگ جهان‌شمول انسان استنتاج شود و (انسان را) به عنوان یک موجود خردگرا در تعیین سرنوشت طبیعی‌اش در نظر بگیرد.»^{۱۱}

مفهوم حقوق طبیعی ۱۵۰ سال قبل از آغاز تاریخ میلادی در میان بردگان عمومیت یافت و تبدیل به پشتوانه‌ی نظری قیام اسپارتاکوس در امپراطوری روم شد. سپس فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مقوله‌ی خردگرای انسان‌مبانی حقوقی رومی و هلنی را متأثر ساخت و سرانجام به گفتمان مسیحیان برای توجیه دولت‌های آنتیک و مقاومت بورژوازی نوپا در برابر حکومت‌های مطلق‌گرای اروپایی راه یافت.^{۱۲} لیکن تعمیم فلسفه‌ی حقوق طبیعی میان مسیحیان بستگی به تحولات زیربنای اقتصادی در اروپای میانه و غربی داشت که منجر به تشدید روند خردگرایی در تنظیم روابط دنیوی شده بود. این زمینه‌ی مناسب مادی نتیجه‌ی شرایط طبیعی و اوضاع اقلیمی بود که شیوه‌ی تولید را معین می‌کرد و ساختار فئودالی جامعه را که مالکیت خصوصی بر زمین و استثمار نیروهای مولد از طریق تصرف رانت زمین، عناصر اصلی این نظام طبقاتی هستند، سامان می‌داد. مالکیت خصوصی بر زمین از قرن ۵ میلادی به بعد شکل گرفت. در روند جنگ‌های خونین عشایر آزاد برای تسلط بر زمین‌های زراعی، قشری از سلحشوران به درجه‌ی نظامی و مالکیت دست یافت که امرار معاش خویش را با استفاده از نیروی کار عشیره تأمین می‌کرد. از آن پس مالکیت بر زمین، درجه‌ی نظامی و استقلال مادی از عشیره، جایگاه اجتماعی و هویت سلحشوران را معین می‌ساخت.

^{۱۱} ebd., S. ۲۶۶.

^{۱۲} vgl. ebd., ۳۳۴.

طبیعت خردگرای بشر و حقوق اجتماعی

دریافت مفهوم حقوق طبیعی نتیجه‌ی مباحث فلسفی در دوران آنتیک بود که با استفاده از اساطیر یونانی و تمایز میان سپهر، طبیعت و حقوق (عرفی و اجتماعی) بیان می‌شد. فلسفه‌ی حقوق طبیعی از طبیعت انسان در امر خردگرایی استنتاج می‌شود و تفاوت وی را با دیگر موجودات زنده برجسته می‌سازد. خردگرایی در تاریخ تمامی اقوام، ملت‌ها و نژادهای متفاوت بشر به صورت جهان‌شمول مشاهده شده و می‌شود. تجمع انسان‌ها، تقسیم کار برای رفاه و تشکیل جامعه‌ی نشانه‌ی طبیعت خردگرای بشر است که به تمدن و پذیرش حقوق طبیعی اعضای جامعه سرانجام می‌یابد. قانونمندی جامعه و قانون‌گرایی اعضای آن نتایج و بازتاب این تحولات اجتماعی هستند. لیکن در این ارتباط فقط اوضاع اولیه در نظر گرفته می‌شود، یعنی دورانی که مالکیت خصوصی، سلسله مراتب و جنگ برای تشکیل حکومت وجود نداشته است. از آن‌جا که خدشه‌دار ساختن اوضاع اولیه و اخلال در بازسازی نیروی کار جامعه طبیعتاً با مقاومت اجتماعی مواجه می‌شده و می‌شود، بنابراین حق مقاومت نتیجه‌ی مستقیم خردگرایی بشر و یکی از مهم‌ترین ابعاد حقوق طبیعی وی به شمار می‌رود. لیکن همان‌گونه که ارنست بلوخ به درستی مستدل می‌کند، حقوق طبیعی شامل عدالت از بالا و احکامی نمی‌شوند که پس از تولد انسان‌ها خود به خود به آن‌ها تعلق می‌گیرند و به صورت مساوی میان‌شان تقسیم می‌شوند. طبیعت انسان منشأ حقوقی برای استدلال حق مقاومت فرودستان جامعه و یک مطالبه‌ی فعال از پایین است که نیاز انسان به تحقق عدالت را به کلی بر طرف می‌سازد. افزون بر این‌ها، حقوق طبیعی از اشکال متفاوت دینی مبرا است و بر طبیعت خردگرای بشر استوار است و از این رو، نه تنها انسان را به عنوان قانون‌گذار و متعقل برای تعیین مرام، دین و سرنوشتش در نظر می‌گیرد، بلکه به آرمان‌های جهان‌شمول انسانی دست می‌یابد، یعنی ضرورت تشکیل همان روابط اجتماعی که طبق آن‌ها بندگی، توهین و تحقیر انسان به صورت نهایی پایان می‌یابند.^{۱۳} بلوخ در بررسی مفهوم حقوق

^{۱۳} vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): Naturrecht und menschliche Würde, Gesamtausgabe Bd. ۶, Frankfurt am Main, S. ۱۳, ۲۹, ۲۱۵

خصوصی بر زمین و تعداد رعایای روستایی بود و اضافه تولید از طریق رانت کاری مستقیماً معین و برداشت می‌شد. آن‌جا که مزدوران جنگی امنیت نظامی مالکیت خصوصی را برای طبقه‌ی حاکم تضمین می‌کردند، مالکیت بر زمین تبدیل به ارث شد و جنبه‌ی حقوقی به خود گرفت. با وجودی که طبقه‌ی فئودال پراکنده بود و افزون بر قدرت سیاسی، قوای مجریه و قضائیه را نیز در دست داشت، لیکن پیرامون تشکیل یک دولت مرکزی همواره درگیر جنگ‌های خونین و ائتلاف‌های سیاسی می‌شد.^{۱۴}

حکومت‌های پراکنده برای وحدت جهان فئودال با هم دیگر رقابت می‌کردند و واتیکان برای حفظ جایگاه سیاسی خویش و تضمین منافع مادی روحانیان توجیه دینی این اعمال وحشیانه را به عهده داشت. هم زمان حکومت‌های فئودالی جلب رضایت واتیکان را مجوز ترویج خشونت و کشورگشایی می‌دانستند. تمامی این جنگ‌ها به نام روح‌القدس و برای استقرار دولت مرکزی تحت حکومت پاپ اعظم آغاز می‌شد. نتیجه‌ی جنگ‌های طولانی و خونین ضعف حکومت‌های پراکنده بود، در حالی که واتیکان بیش از گذشته قدرتمندتر جلوه می‌کرد. بنابراین شکل مرکزی دولت‌های آنتیک نتیجه‌ی قرن‌ها رقابت و کشمکش سیاسی میان کلیسا و حکومت‌های پراکنده‌ی فئودالی بود که برای گسترش و تضمین مالکیت خصوصی بر زمین و تصرف ثروت اجتماعی آغاز شد و پس از قرن ۱۲ میلادی به اوج خود رسید. پاپ اعظم در رأس مسیحیت قرار داشت که روابط اجتماعی - اخلاقی را نسبت به درک دینی و عقاید مطلق‌گرای خود از خدا و جهان، دین و دنیا، عالم و آخرت، نیکی و پلیدی، قانونی و غیرقانونی، مجاز و غیرمجاز معین و بر انبوه فرودستان جامعه تحمیل می‌کرد.^{۱۵} در برابر ایده‌ی دینی پاپ اعظم که خواهان تبعیت بی چون و چرای مؤمنان می‌شد، انگیزه‌ی دنیوی مردم قرار داشت که بنا بر طبیعت خردگرای خویش و با استفاده از خرد عملی روابط اخلاقی جامعه را منظم کند. انگیزه‌ی دنیوی مردم از طریق کار اجتماعی و در پی استفاده‌ی هدفمند از طبیعت

^{۱۴} vgl. Ennen, Edith (۱۹۷۹): Die europäische Stadt des Mittelalters, Göttingen

^{۱۵} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. II, ۱۵. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱ und

vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): Die subjektlose Gewalt - Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt, Münster, S. ۱۹, ۴۴۸f.

کمیت و کیفیت زمین زراعی از یک سو و سقوط مابقی اعضای عشیره به بردگان و فرودستان جامعه که برای تأمین امنیت اجتماعی خویش اضافه تولیدشان را به صورت رانت به سلحشوران واگذار می‌کردند از سوی دیگر، منجر به استقرار نهایی طبقه‌ی حاکم فئودالی در این منطقه شد.^{۱۳} قرون ۵ تا ۹ میلادی مصادف با "اولین دوران فئودالیسم" بود که مالکیت خصوصی بر زمین و وابستگی مستقیم نیروهای مولد به طبقه‌ی فئودال نمونه‌های کلی این ساختار اجتماعی به شمار می‌روند. استثمار نیروهای مولد و تصرف اضافه تولید به صورت رانت کاری میسر و از طریق قدرت نظامی تحکیم می‌شد. هم‌زمان مالکیت پراکنده‌ی فئودالی، مالکان را موظف به دفاع از ممالک خویش و تضمین امنیت اجتماعی می‌کرد. اوایل هزاره‌ی گذشته مصادف با "دومین دوران فئودالیسم" بود. پس از شکست در جنگ‌های صلیبی، نیروی کار در اروپا به اجبار متمرکز به درون جوامع آنتیک شد و به دلیل حدود زمین‌های زراعی و برای افزایش محصولات کشاورزی به فن‌آوری روی آورد. بنای آسیاب‌های بادی و آبی ممکن کرد که فراتر از انرژی بیولوژیک (انسانی و حیوانی) منابع دیگر انرژی طبیعی در روند تولید ادغام شوند و بر بارآوری نیروی کار بیفزایند. به کارگیری منظم زمین زراعی و استفاده از کود حیوانی از جمله عوامل دیگری بودند که بر تولید محصولات کشاورزی افزودند. افزایش بارآوری کار و اضافه تولید از یک سو ممکن کردند که قشری از مزدوران جنگی قابل تغذیه و پرداخت شوند و به این ترتیب، یک نهاد خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، نظامی) مستقیماً تحت اختیار طبقه‌ی حاکم فئودالی قرار بگیرد. از سوی دیگر، بخشی از فرودستان جامعه به دلیل ناتوانی در اضافه تولید به عنوان بندگان و رعایای آزاد شده در جوار کلیساها و مراکز تجاری خانه گزیدند و با اشتغال به پیشه‌وری نطفه‌ی بورژوازی را در شهر گذاشتند. بنابراین "دومین دوران فئودالیسم" مصادف با استحکام نظام فئودالی در اروپای میانه و غربی بود. رابطه‌ی اقتصادی روستاها با شهرها از طریق مبادله‌ی تولیدات کشاورزی با فن‌آوری و کالای لوکس برای طبقه‌ی حاکم که در کاخ‌های مجلل در جوار ممالک زراعی خویش می‌زیستند، متحقق می‌شد. مقام اجتماعی وابسته به قدرت نظامی، کمیت مالکیت

^{۱۳} vgl. Abel, Wilhelm (۹۷۸): Geschichte der deutschen Landwirtschaft vom frühen Mittelalter bis zum ۱۹. Jahrhundert, Stuttgart, S. ۲۷f.

شکل گرفت. او فقط خدای یکتایی را به نام آتون می‌پرستید که بر خلاف بت‌های مصنوع نور تعالی محسوب می‌شد و بدن چهره بود. آتون سپس به صورت یهوه تبدیل به خدای یکتای یهودیان شد. موسی، پیامبر یهودیان، یکتاپرستی را اصولاً تغییر داد و جهان بشریت را به کلی و نه به سوی نیک بختی روانه کرد. در حالی که اندیشه‌ی چند خدایی پذیرش ادیان و آیین‌های دیگر را مجاز می‌ساخت، یهوه تصویری از یک خدای انتقام‌جو، حسود، حق به‌جانب و قدرت تعالی بود که هیچ خدای دیگری را در کنار خویش نمی‌پذیرفت. از آن پس، بنیان یک شیوه‌ی نفرت نوین در جهان گذاشته شد و انهدام بت پرستان، ملحدان و جادوگران تبدیل به برنامه‌ی دینی و معیار رستگاری مؤمنان توحید عددی سامیان گشت.^{۱۸}

با وجودی که مسیحیت در تداوم آیین یهوه شکل گرفته است و روح‌القدس نیز خدایی دیگری را در کنار خویش نمی‌پذیرد، لیکن منابع دینی مسیحیان (انجیل) نه به خداوند و نه مستقیماً به عیسی نسبت داده می‌شوند. بنا بر بررسی شجاع‌الدین شفا انجیل شامل چهار کتاب است که ۷۰ تا ۱۱۰ سال پس از رحلت عیسی نوشته شده‌اند. در نگارش انجیل چهارگانه نه حواریان مستقیم عیسی، یعنی کسانی که از نزدیک شاهد زندگی و مرگ او بوده‌اند، شرکت داشته‌اند و نه این چهار کتاب زبان مشترکی دارند. گمان می‌رود که "انجیل مرقس" (به زبان یونانی) در دهه‌ی ۷۰ میلادی، "انجیل متی" (به زبان عبری) و "انجیل لوقا" (به زبان لاتین) در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی و "انجیل یوحنا" (به زبان آرامی) در حدود سال ۱۱۰ میلادی تألیف شده باشند.^{۱۹} (۱۹). از آن‌جا که انجیل چهارگانه نه وحی الهی محسوب می‌شوند و نه مستقیماً منسوب به عیسی هستند، در نتیجه راه برای رقبای دین، یعنی دانش و فلسفه گشوده می‌ماند. افزون بر این‌ها، رابطه‌ی روح‌القدس با طبیعت و جهان است که یک تفسیر دنیوی از دین و استفاده از خرد بشری را برای تعیین امور زندگی ممکن می‌سازد. به اعتقاد مسیحیان قدرت روح‌القدس حدود دارد زیرا او پس از خلقت شش روزه‌ی جهان از

^{۱۸} vgl. Assmann, Jan (۲۰۰۶): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, und vgl. Von Echnaton bis Mose - wie der Monotheismus entstand (۲۰۰۶): in: *Der Spiegel*, Nr. ۵۲/۲۲/۱۲/۰۶, S. ۱۱۳

^{۱۹} مقایسه شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی ۱۹۸

و تبادل مادی میان انسان و طبیعت شکل گرفته بود. کار اجتماعی، از یک سو سبب تغییر جامعه یا "جهان بیرونی" و از سوی دیگر موجب تغییر "جهان درونی" انسان می‌شد. به بیان دیگر، انسان با استفاده از فن‌آوری در روند تولید نه تنها به بارآوری نیروی کار خویش می‌افزود، بلکه از طریق بهبود تبادل مادی با طبیعت خود را بهتر می‌شناخت و بر طبیعت مسلط‌تر می‌شد.^{۱۶} (۱۶). از این رو، انگیزه‌ی مردمی جهت خردگرایی و تعقل در تنظیم روابط دنیوی، دشمنانه در برابر ایده‌ی دینی واتیکان برای تعبد از پاپ اعظم قرار می‌گرفت. جایگاه متمرکز واتیکان در حال تزلزل بود و پاپ اعظم نمی‌توانست، دکترین سیاسی - طبقاتی - جنسیتی نظام فئودالی را از طریق دین برای انبوه مؤمنان قابل قبول سازد. بدیهی است که ناراضی‌های مردمی سبب بحران نظام فئودالی و موجب خطری جدی برای حفظ منافع مادی روحانیان می‌شد. در حالی که کشمکش‌های جناحی در طبقه‌ی حاکم منجر به انشعاب کلیسای بیزانسی، کلیسای تزاری و پدرسالاران کلیساهای شرقی از واتیکان شدند، نزاع مؤمنان مسیحی با پاپ اعظم به اوج خود رسید. تعقیب سرکردگان این جنبش‌ها به عنوان جادوگر یا ملحد و سازمان‌دهی دادگاه‌های تفتیش عقاید برای تصفیه و مجازات روحانیت دگراندیش نمی‌توانست، راه حلی دراز مدت برای بحران اجتماعی موجود ارائه دهد. از این رو، اندیشه‌ی ضرورت احیاء دین جهت تثبیت جایگاه طبقاتی روحانیان و برای حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم فئودالی عمومیت داشت. در برابر واتیکان مانعی برای احیاء دین و فراگیری دانش محسوب می‌شد و روند انباشت ثروت و تحولات ضروری اجتماعی را محدود می‌ساخت.^{۱۷} لیکن توفیق احیاء دین بستگی به منابع دینی مسیحیان داشت که مانعی در برابر خردگرایی در امور اخروی و دنیوی و ادغام حقوق طبیعی در گفتمان دینی نمی‌ساخت. دین و آیین عیسویان بر مبنای توحید عددی سامیان و در تداوم کیش یهودیان شکل گرفته است. بنا بر بررسی یان آسمن برای اولین بار اعتقاد به توحید از طریق فرعون مصری، اشناتون، حدود ۶۹۰ سال قبل از آغاز تاریخ یهودیت

^{۱۶} vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): *Deutsche Ideologie*, Berlin (ost), S. ۲۰, ۳۸, und Marx, Karl (۱۹۴۱): *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlin, S. ۳۸۹, und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie*, Bd. I, Berlin (ost), S. ۴۷

^{۱۷} vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): ebd., S. ۱۹, ۵۰۰

یک نظام طبقاتی - جنسیتی باشد، بسیار مناسب بود. مارتین لوتر به عنوان نظریه پرداز رفرماسیون توجیه دینی حکومت‌های مطلق‌گرا را آماده ساخت و به این ترتیب، نهال جدایی روحانیت از سیاست را با تدوین مبانی پروتستانتیسم کاشت. از نظر او تمامی فرودستان جامعه به دلیل اعتقاد مسیحیان به گناه موروثی، جانی و گناه کار محسوب می‌شوند و در نتیجه سرکوب هر چه خشن‌تر، سخت‌تر و وحشیانه‌تر باشد به همان اندازه حکومت دولتی الهی‌تر است. او حتی قدرت دولتی را از رعایت ده فرمان معاف ساخت و مجازات و سرکوب دولتی را حقوق طبیعی شیطان ستیزی قلمداد کرد. همان‌گونه که ارنست بلوخ در نقد نظریه‌ی مارتین لوتر برجسته می‌سازد،

«لوتر حاکمان را از هر انتقادی که از خارج به (طبقه‌ی) آن‌ها صورت می‌گرفت، آزاد ساخت، او در دولت اجبار خالص حقانی را مشاهده می‌کرد. (...) (نزد او) حقوق طبیعی سرکوب و خشونت یک دولت ابر قدرت (توجیه می‌شود) که نه دیگر یک نظر جانبی به اوضاع اولیه (یعنی زمانی که مالکیت خصوصی، سلسله مراتب و جنگ برای تشکیل حکومت وجود نداشت) و انجیل دارد و نه شرم می‌کند.»^{۲۲}

تفسیر این چنانی از مسیحیت نه فقط توجیه دینی یک دولت مستبد دنیوی را که بدون دخالت مستقیم روحانیت منافع مادی طبقه‌ی حاکم را محفوظ می‌داشت، مهیا می‌کرد، بلکه در برابر واتیکان که پاپ اعظم را در رأس قدرت سیاسی قرار می‌داد، یک قدرت هم‌وزن مستقر می‌ساخت. بنابراین غیر منتظره نیست زمانی که پادشاه انگلستان، هاینریش، با مشاورت اطرافیانش مسئله‌ی ازدواجش را بهانه‌ای برای قطع رابطه با واتیکان کرد و در دهه‌ی ۳۰ قرن ۱۶ میلادی، پروتستانتیسم را به صورت پروژه‌ی دولتی در انگلستان ترویج داد.^{۲۳} آن‌جایی که پروتستانتیسم از طریق دولت گسترش نیافت، اهالی شهرنشین را تحت تأثیر خود قرار داد و محبوبیت رفرماسیون پشتوانه‌ای برای مقاومت سرسخت آن‌ها در برابر قوای کاتولیک شد. بنابراین انشعاب میان کلیسای پروتستان و کاتولیک برای جوامع آنتیک اروپای غربی و میانه به معنی آغاز یک عصر نوین بود. با ترویج پروتستانتیسم و تضعیف واتیکان نه تنها تعقیب

فعالیت عاجز شده و در برابر خلقتش (طبیعت) تمکین می‌کند و از این رو، هفتمین روز را به استراحت خویش اختصاص می‌دهد. از سوی دیگر، بنا بر بررسی شفا خداوند مسیحیان یک خصلت بشری دارد. او هم یک پدر آسمانی مهربان، بخشنده، آشتی‌جو محسوب می‌شود که مؤمنان را به چشم فرزندان خود می‌نگرد، و هم ناگزیر به سخت‌گیری و کینه‌توزی است که بندگانش را از گناه کردن باز دارد. او با مریم آمیزش می‌کند و تنها فرزندش به جای همه‌ی گناه‌کاران جهان مصلوب می‌شود.^{۲۰} در اوایل قرن پنجم میلادی نسبت فرزندى مسیح به خداوند نزاعی را میان اسخوفان عیسویان پیرامون طبیعت روح‌القدس گشود. دیویدوروس و نسطوریوس (۳۸۰ تا ۴۴۰ میلادی) مریم را انسان و مادر جسم مسیح می‌دانستند و نفس او را به خداوند نسبت می‌دادند. به این ترتیب، مسیح پس از تولد بیش از یک انسان معمولی نبوده که نفس روح‌القدس در جسمش حلول کرده و او را تبدیل به فرزند روحی خود ساخته است. مجمع اسخوفان مسیحیان (افسس) در سال ۴۳۱ میلادی این نظریه را رد کرد و مدعی طبیعت الهی و انسانی عیسی مسیح شد. هواداران نسطوریوس از ایمان خود بازنگشتند و کلیسای دیگری را تأسیس کردند که در شرق امپراطوری بیزانس و مناطق غربی شاهنشاهی ساسانیان موسوم به کلیسای سریانی شرقی گسترش یافت. هم زمان بخش دیگری از اسخوفان مجمع افسس مدعی طبیعت الهی و توحیدی مسیح شدند. این نظریه نیز در مجمع فقها در سال ۴۴۸ میلادی در خلقیدونیه رد شد و هواداران این نظریه که گرد یعقوبیان جمع شده بودند از کلیسای یونانی - بیزانسی رانده شدند. سپس یعقوبیان در غرب اروپا کلیسای سریانی را تشکیل دادند و از طریق مکتوبات خویش منجر به انتقال فلسفه‌ی حقوق طبیعی یونانی و دانش طب، شیمی، ستاره‌شناسی و ریاضی به اروپا شدند.^{۲۱}

از آن‌جا که منابع دینی مسیحیان مانعی در برابر کسب مفهوم حقوق طبیعی در مباحث دینی نمی‌ساخت و استفاده از خرد بشری را برای تنظیم روابط دنیوی ممکن می‌کرد، در نتیجه برای توجیه دینی یک حکومت دنیوی که مستقل از واتیکان قادر به سازمان‌دهی

^{۲۰} مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ ادامه

^{۲۱} مقایسه، الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، ^{۲۱} تهران، صفحه‌ی ۳۲۵ ادامه

^{۲۲} vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S. ۴۲۴.

^{۲۳} vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): ebd., S. ۱۳, ۳۲۴.

مالیات و در آمد دولتی را نیز در پی داشت.^{۲۵} مالکیت خصوصی بورژوازی بر ابزار تولید، منطق ارزش افزایی سرمایه و کسب حقوق مدنی شهروندان، شیوهی تولید و زندگی شهری را از روستا متمایز می‌ساخت. به این ترتیب، شهر به صورت یک کلیت مستقل اقتصادی در برابر دولت مرکزی آنتیک مستقر می‌شد. در همان حال انحصار قدرت سیاسی و تسلیحات نظامی، دولت آنتیک را قادر می‌ساخت که روابط مناطق پراکنده را ممکن و امنیت اجتماعی را برای افزایش داد و ستد ایجاد کند- تضمین امنیت جانی و مالی شهروندان و گسترش بازار کالا، برای شکوفایی اقتصادی و افزایش مالیات دولتی اجتناب ناپذیر بودند.^{۲۶} با ایجاد زیربنای مساعد اقتصادی شرایط مناسبی برای تشکیل و ارتقاء طبقه‌ی بورژوازی ایجاد شد. هم‌زمان فرقه‌های متفاوت پروتستان مبلغ یک شیوهی زندگی نوین و دنیوی بودند که برخورداری از عنایت الهی و رستگاری را نتیجه‌ی صرفه جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار شدید می‌دانست. بدین سان، تفسیر نوین دینی امکان می‌داد که کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی به عنوان پاداش دینی برای این شیوهی زندگی دنیوی تلقی شود- به بیان دیگر، پروتستانتیسم سعادت را دیگر فقط در آخرت جستجو نمی‌کرد و توفیق اقتصادی را نشانه‌ی رستگاری مؤمنان در این جهان می‌دانست.^{۲۷}

رفرماسیون و گسترش فرقه‌های پروتستان منجر به ایجاد یک جنبش مردمی شدند که در دوران بعدی شرایط مناسبی را برای تشکیل فرهنگ متقابل بورژوازی در برابر طبقه‌ی حاکم فئودال مهیا ساختند. مبارزه با خرافات، رهایی از افسون‌زدگی و تبلیغ اخلاق شغلی با انگیزه‌ی کسب عنایت الهی و رستگاری مؤمنان موانع انباشت را بر می‌داشتند و بورژوازی به عنوان یک طبقه‌ی نو پا و با فرهنگی نوین در برابر طبقه‌ی حاکم ارسوکرآت و اشراف و اعیان مستقر می‌شد. در حالی که پروتستانتیسم دین

^{۲۵} vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): ebd., S. ۱۵f.

^{۲۶} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): *Über den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. I, ۱۵. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۷۸

^{۲۷} vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): *Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung*, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۱۲۶f., ۲۹۶f.

دگراندیشان دینی پایان گرفت، بلکه اعترافات هفتگی مسیحیان در مقابل کشیش‌ها و خرید گناهان جهت آمرزش اخروی محدود به مؤمنان کاتولیک شد. تفسیر جدید مسیحیت مبلغ ایجاد رابطه‌ی مستقیم دینی - باطنی مسیحیان با خداوند بود و جایگاه اجتماعی کشیش‌های کاتولیک را به عنوان نمایندگان خدا در جهان و تنها رابط دنیا با آخرت بی اعتبار می‌کرد. هماهنگ با تحولات دینی دوران نوسازی دولت‌های آنتیک در اروپای غربی و میانه آغاز شد. پادشاهان برای تثبیت قدرت مرکزی از یک سو، قشر اعیان و طبقه‌ی فئودال را از نظر اخلاقی - رفتاری منضبط و از سوی دیگر، از منافع مادی و جایگاه طبقاتی - اجتماعی آن‌ها پاسداری می‌کردند. سران عشایر را یکی بعد از دیگری یا از بین می‌بردند و یا خلع قدرت می‌ساختند. با گماردن افراد مورد اعتماد به جای آن‌ها، تعهد عشایر به شاه و دولت مرکزی آنتیک تضمین می‌شد. به این ترتیب، پادشاهان کشمکش طبقه‌ی فئودال و اعیان را به دربار کشیدند و نه تنها مزدوران جنگی را مبدل به شوالیه‌های درباری کردند، بلکه روابط دولتی - دیپلماسی را سازمان و بسط دادند. در دوران "نوزایش" دربار مبدل به قرارگاه آرامش شد. روابط غالب اقتصادی را کشاورزی و سرمایه‌داری تجاری تعیین می‌کردند و برداشت رانت زمین طبقه‌ی حاکم فئودالی را متمرکز می‌ساخت. با سازمان‌دهی نهادهای بوروکراتیک خرد عملی معیار تحقق سیاست دولتی شد و شرایط شکوفایی اقتصادی را مهیا ساخت.^{۲۴}

با ایجاد پول ملی و برداشت انحصاری مالیات، دولت آنتیک ضرورت صرفه‌جویی و انباشت ثروت را بر شهروندان تحمیل کرد. عمومیت پول و افزایش اعتبار آن سبب شد، که داد و ستد پایاپای به انحطاط کشیده شود و بازار جلوه‌ای نوین بیابد- شایستگی صاحبان کالا برای رقابت در بازار و محاسبه‌ی اقتصادی و فن‌آوری در تولیدات، مواردی بودند که منجر به انباشت ثروت و رفاه طبقه‌ی نوین بورژوازی می‌شدند- حمایت دولت آنتیک از سازمان بخصوص بورژوازی شهری و تحکیم روابط سرمایه‌داری، در راستای منافع همه جانبه‌ی جامعه متحقق می‌شد زیرا شکوفایی اقتصادی نه تنها انباشت ثروت را برای طبقه‌ی بورژوا تضمین می‌کرد، بلکه افزایش

^{۲۴} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): ebd., S. ۳, ۶

مانعی برای ادغام حقوق طبیعی در متون دینی فرقه‌های پروتستان و استفاده از خرد بشری برای تنظیم روابط دنیوی ایجاد نمی‌کردند، رفرماسیون نه تنها نشانه‌ی تداوم فرهنگی محسوب می‌شد، بلکه با تحکیم خرد عملی در روابط دنیوی، دفاع از منافع مادی بورژوازی در برابر چپاول دولت‌های آنتیک و اقشار ارستوکرات به معنی رعایت اصول دینی جلوه می‌کرد. به این ترتیب، از طریق حقوق طبیعی هم فعالیت اقتصادی بورژوازی یک توجیه دینی داشت و هم مبارزات دنیوی و حق مقاومت این طبقه‌ی نوپا در برابر دولت آنتیک جنبه‌ی دینی به خود می‌گرفت. زیربنای دنیوی و روبنای دینی مکمل هم دیگر بودند و درک روزمره‌ی مؤمنان پروتستان را جهت‌جدایی دین از دولت متحول می‌ساختند. اولین نظریه‌پرداز بورژوازی که حق مقاومت در برابر استبداد دولت آنتیک را توجیه کرد، کلونین، بنیان‌گذار فرقه‌ی کلونیسیم، بود. او در برابر نظریه‌ی ارتجاعی مارتین لوتر که دخالت شهروندان در امور دولتی را به عنوان نقض اصول دینی نفی می‌کرد و سرکوب فرودستان جامعه را جهت رستگاری آن‌ها و حق طبیعی طبقه‌ی حاکم می‌دانست، پروتستانتیسیم را به سوی حق طبیعی مقاومت و معیارهای زندگی دنیوی هدایت کرد. او در این راستا ایده‌ی ادغام ده فرمان یهودیان به عنوان حقوق الهی با مهرورزی تدوین شده‌ی مسیحیان را داشت. بنابراین کلونین مدعی شد که قوانین الهی در تورات و انجیل مکمل هم‌دیگر هستند. به نظر او ده فرمان یهودیان باید از دیدگاه مسیحیان و موعظه‌های حضرت مسیح در کوهستان باید به شیوه‌ی قدیمی نبرد و حق الهی یهودیان درک شوند. به این ترتیب، در نظریه‌ی کلونین قوانین طبیعی لوتر به شیوه‌ی پیشرو تفسیر شدند که مطابق با فعالیت اقتصادی تکامل یافته‌تر و جهت توسعه‌ی تجارت و تحولات ضروری اجتماعی برای انباشت بودند. مقاومت در برابر سختی کار و استفاده‌ی منطقی از نیروی کار عوامل ارزش‌افزایی سرمایه و انباشت ثروت در این دوران شدند که کلونین توجیه دینی آن‌ها را برای آغاز دوران تکامل سرمایه‌داری مدرن ایجاد کرد. صرفه‌جویی، انزوای فردی، دشمنی با تفریح و شنوایی از آوای "جهان درونی" معیارهای اخلاقی پروتستانتیسیم محسوب می‌شدند که در رابطه‌ی دینی مستقیم مؤمنان با خداوند قابل تحقق بودند و موفقیت دنیوی و رفاه اجتماعی مسیحیان را به عنوان برخورداری از عنایت الهی و

دولتی انگلستان تلقی می‌شد، فرقه‌های متفاوت غسل تعمیدی در مناطق دیگر اروپا به تدریج در میان طبقه‌ی حاکم و اقشار شهرنشین گسترش یافتند. فرقه‌ی کلونیسیم تا قرن ۱۷ میلادی در شهرهای بزرگ اروپای غربی و میانه عمومیت گرفت و ایمان فرقه‌های پیتتیسیم و متدیسم تا اواسط قرن ۱۸ میلادی مبدل به یک جهان‌بینی مسلط دولتی در این مناطق شد.^{۲۸} به این ترتیب، در اروپا ترکیب متنوعی از دین کاتولیک و فرقه‌های متفاوت پروتستان به وجود آمد که در راستای تحقق یک زندگی دنیوی و با فرهنگی مدرن تکامل یافت. فرانسه در جنگ‌های خونین دینی تکه تکه شد و قوای کاتولیک ظاهراً به پیروزی رسید. بنابراین مبارزه‌ی بورژوازی با واتیکان خارج از حوزه‌ی مرافه‌های دینی شکل گرفت و تحت گفتمان ضرورت حفظ منافع ملی عامل ترویج ایدئولوژی ناسیونالیسم شد. هم‌زمان مفهوم حقوق طبیعی به مباحث فرقه‌های متفاوت پروتستان راه یافت و تبدیل به استدلال مبارزات طبقاتی و عامل خودشناسی بورژوازی به عنوان طبقه‌ی نوین اجتماعی شد. همان‌گونه که بلوخ در بررسی عقاید فرقه‌های پروتستان برجسته می‌سازد،

«آن‌ها تنها حقوق طبیعی مطلق را می‌پذیرفتند، بدون توافق، بدون کمی و کاستی و بخصوص بدون این‌که میان حقوق طبیعی و مسیحیت تمایز قائل شوند، (یعنی نه آن حقوق طبیعی مارتین لوتر) که گناه قشر حاکم را نادیده می‌گرفت. در این‌جا قانون طبیعت در اوضاع اولیه (یعنی زمانی که مالکیت خصوصی، سلسله مراتب و جنگ برای تشکیل حکومت وجود نداشت) و قانون عیسی یکی هستند. تمامی فرقه‌های مسیحی با وجود همه‌ی تفاوت‌های کرداری، آموزشی و غیره، حداقل پس از قرن چهاردهم میلادی به این اصل اعتقاد داشتند. حق طبیعی در حال گناه (وجود ندارد) و حاکمیت نتیجه‌ی رحمت الهی نیست. حاکمیت برای غسل تعمیدیان رادیکال عنایت تلقی نمی‌شود، بلکه بیشتر به مجموعی از بهره‌کشی، دزدی و چپاول معروف است.»^{۲۹}

بنابراین روشن است که چرا فرقه‌های متفاوت پروتستان نزد طبقه‌ی نوین بورژوازی، اهالی شهرنشین و بنادر تجاری عمومیت داشتند. از آن‌جا که منابع دینی مسیحیان

^{۲۸} vgl. ebd., S. ۱۱۵f.

^{۲۹} vgl. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S. ۴۳

این ترتیب، دانش همواره به عنوان یک روبنای بخصوص جامعه برای ارزیابی کلی مسائل اجتماعی مستقرتر می‌شد. تردید، حیرت و پرسش در امور دین و دنیا گسترش می‌یافت و بازار دکانداران دین را کساد می‌کرد. هم‌زمان دولت‌های آنتیک به وسیله‌ی قوای مجریه از روند "انباشت اولیه" حمایت می‌کردند. به این ترتیب، نیروی کار به شیوه‌ی دوگانه آزاد شد. با آزادی طبقه‌ی کارگر برای فروش نیروی کار خود و آزادی او از ابزار تولید، بازار کار نیز سازمان گرفت. بدین سان، نیروی کار به کالا مبدل شد و با تبدیل محصولات از "ارزش مصرفی" به "ارزش مبادله‌ای"، بازار گسترده‌تر و داد و ستد با پول عمومیت بیشتری گرفت. از این، پس پول فقط "واحد محاسبه" برای برنامه ریزی اقتصادی، "مولد دورانی" برای بهبود مناسبات تجاری و "وسیله" برای سرمایه‌گذاری و انباشت ثروت اجتماعی تلقی نمی‌شد. با ایجاد "کار آزاد دوگانه" پول برای کارگران مزدی جنبه‌ی "خشونت اجتماعی" به خود گرفت، زیرا دسترسی کارگران به آن فقط از طریق کارمزدی ممکن می‌شد و هستی و نیستی آن‌ها را معین می‌کرد. سکونت انبوه کارگران بیکار در حاشیه‌ی شهرها و تشکیل "ارتش ذخیره‌ی کار"، کارمزد طبقه‌ی کارگر را محدود به نیازهای تاریخی - اخلاقی شاغلین، چون پوشاک، خوراک و اجاره می‌کرد و تدوام و تثبیت روند ارزش افزایی سرمایه را به دنبال داشت.^{۳۲}

بنابراین خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، قضائی، اجرایی) و خشونت اقتصادی مکمل هم‌دیگر بودند و تضمین روند ارزش افزایی سرمایه، "خلقت جهان کالاها" را بر دولت آنتیک تحمیل می‌کرد. لیکن مبادله‌ی کالاها در بازار فقط زمانی ممکن است که کالاها از طریق مالکان خویش و در برابر پول مبادله شوند. بنابراین دولت‌های آنتیک موظف بودند که حق مالکیت خصوصی را به رسمیت بشناسند و از طریق خشونت غیر اقتصادی از آن پاسداری کنند و با تشکیل بازار و تحول نیروی کار به کالا (کار آزاد دوگانه) روند ارزش افزایی سرمایه را تبدیل به خرد عملی و اجتماعی سازند.^{۳۳} هر که

^{۳۲} vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd. S. ۷۴۱ff., ۱۸۴f.

^{۳۳} vgl. Altwater, Elmar (۲۰۰۳): Weltmacht und Weltmarkt beim Kampf um das Öl, in: Unsere amerikanischen Freunde, Jahrbuch Lateinamerika, Analysen und Berichte ۲۷, S. ۸۰ff., Karin Gabbert et al (Hrsg.), Münster, S. ۸۳

نتیجه‌ی رستگاری مؤمنان توجیه می‌کردند.^{۳۰} لیکن کلون با تفسیر پروتستانتیسم نه تنها تحقق منافع مادی بورژوازی را در نظر داشت، بلکه جهت اعمال نفوذ بورژوازی در سیاست دولت آنتیک به حق مقاومت طبقه‌ی نوین اجتماعی یک جنبه‌ی دینی داد. همان‌گونه که بلوخ در بررسی کلونیسیم مستدل می‌سازد،

«خداوند در حق طبیعی گناه‌کاری، در اوضاع اولیه (یعنی زمانی که مالکیت خصوصی، سلسله مراتب و جنگ برای تشکیل حکومت وجود نداشت) و هم‌چنین در مسیحیت مالک کلی محسوب می‌شود. کمونیسیم برای کلون از نظر تجربی و هم‌تئوریک حماقت است. این‌ها در حقوق طبیعی کلون عناصر سرمایه‌داری هستند که مسیحیت را به نفع تجارت و تحول یک طبقه‌ی متوسط که در حال ارتقاء است، منظم می‌کند. (...) (به غیر از این‌ها، کلون) توانست آزادی (فردی) را تنها ایدئولوژی آغار دوران سرمایه‌داری خصوصی کند که در آن البته نطفه‌ی مقاومت در برابر دولت ابر قدرت گذاشته شد. از این جا تئوری مشهور حق مقاومت و حق رفرم نهادهای (شهری) که تحت نفوذ دولت قرار دارند، منتج می‌شوند. یعنی، زمانی که خشونت حاکمان به سوی استبداد منحرف شده و زمانی که حقوق طبیعی که در ده فرمان درج شده‌اند، نقض و مدام منحل می‌شوند.»^{۳۱}

بدیهی است که پس از استقرار طبقه‌ی بورژوازی و افزایش تمول سرمایه‌داران باید به اجبار و با اکراه فراتر از استثمار نیروی کار، برداشت بهره‌ی سرمایه‌ی مالی نیز در پروتستانتیسم مجاز می‌شد و اخلاق دینی چنان تقلیل می‌یافت که مسیحیان ثروتمند که نه صرفه‌جویی را مرام خود می‌دانستند و نه تمایلی به اشتغال داشتند، نیز رستگار تلقی شوند تا به آمرزش اخروی و بهشت دست بیابند و یا حداقل تمول آن‌ها سندی برای بی‌ایمانی آن‌ها محسوب نشود.

از آن‌جا که قدرت بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و نفوذ یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است، ترویج و محبوبیت فرقه‌های پروتستان همراه با تضعیف نفوذ اجتماعی واتیکان بود که شرایط مساعدی را برای گرایش به دانش و روشنگری مهیا ساخت. به

^{۳۰} vgl. ebd., S. ۴۵f.

^{۳۱} ebd., S. ۴۷f.

احساسی سرکوب و محدود شده و همواره به "جهان درونی" شهروندان انتقال می‌یافتند. در همان حال رفتار، کردار و گفتار ناپسند اجتماعی طرد و به حاشیه‌ی "جهان بیرونی" رانده می‌شدند. سازمان نوین "جهان درونی" شهروندان در بخشی کاملاً خصوصی و بخشی عمومی، رفتاری کاملاً شخصی و رفتاری اجتماعی نتیجه‌ی سازمان نوین "جهان درونی" شهروندان بود که به دو "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" تفکیک می‌شد.^{۳۶} بدین سان، انسان به عنوان فاعل خردگرای اجتماعی و منشأ ارزش‌ها در مرکز جامعه‌ی قانونمند قرار گرفت و با ترویج روشنگری و گسترش جنبش دانش‌گرایی و با کوتاهی دست دین از دنیا این‌جهانی می‌شد. انگیزه‌ی کسب و افزایش رفاه دنیوی بر ایده‌ی پاداش اخروی اولویت گرفت و خردگرایی در تنظیم امور اجتماعی بر تفسیرهای دینی برای سازمان شیوه‌ی زندگی چیره‌تر می‌شد. تبدیل "خرد جهان‌گرایی" (شهادت، دست تقدیر) به "خرد جهان سلطه‌ای" (مبارزه برای رفاه اجتماعی، اشتغال برای بهبود وضعیت اقتصادی) نتیجه‌ی این تحولات بود. این‌گونه، انسان از تبعیت به عقلانیت رسید و شیوه‌ی زندگی خصوصی خود و امور اجتماعی را متکی به ارزش‌های دنیوی - انسانی سازمان داد. خردگرایی و روابط منطقی به صورت احکام تربیتی از نسلی به نسل دیگر منتقل و به مرور زمان خودپو و رفلکتیو شدند. در جوامع دنیوی همواره عاطفه و غریزه به بند خرد در آمدند و روابط عشیره‌ای و همبستگی‌های احساسی پشت سر گذاشته شدند. قوه‌ی مجریه، قانون را بر شهروندان تحمیل می‌کرد و تحکیم فرهنگ قانونمداری سبب می‌شد که شهروندان نه تنها به وسیله‌ی معیارهای دنیوی، رفتار اجتماعی خود را ارزیابی کنند، بلکه به جامعه متعهد و در مقابل قانون پاسخگو باشند. در ایام نوسازی دولت‌های آنتیک، مالکیت غیر متمرکز زمین در نظام فئودالی و قدرت متمرکز دولتی مکمل هم‌دیگر بودند. با تشکیل نهادهای شهری و ارتقاء اجتماعی - فرهنگی طبقه‌ی بورژوازی، محور قدرت سیاسی از دربار به جامعه‌ی مدنی انتقال یافت. با تثبیت هویت ملی شهروندان، نقطه‌ی گریز از مرکز جوامع آنتیک ضعیف شد و اقتدار دولت مرکزی را که تا کنون بستگی به تأیید حکومت‌های پراکنده فئودالی و نیمه مستقل داشت، مستحکم‌تر ساخت.^{۳۷} به این ترتیب، اقشار طبقه‌ی حاکم درباری و

^{۳۶} vgl. ebd., S. ۲۶۲, ۲۵۸

^{۳۷} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Bd. II, ebd., S. ۳۳۶

خواهان افزایش تمول و ثروت خویش بود و جایگاهی در طبقه‌ی نوین بورژوازی می‌جست، باید به خرد ارزش افزایی سرمایه تن می‌داد. بدیهی است که گسترش شهرنشینی و ایجاد "ارتش ذخیره‌ی کار"، تدوین قوانین جزایی - مدنی را برای تضمین امنیت اجتماعی ضروری می‌کرد. از این رو، فراتر از تضمین مالکیت خصوصی و تشکیل بازار که بدون تردید با اجبار بر فرودستان جامعه تحمیل می‌شد، شاهان دول آنتیک موظف بودند که برای حفظ قدرت سیاسی خویش ارزش‌های پسندیده‌ی شهروندان را در نظر بگیرند و معیارهای تنبیه را در بستگی با عرف اجتماعی به صورت قوانین قابل محاسبه‌ی مدنی تدوین و قانونمداری شهروندان را تضمین کنند. به این ترتیب، نه تنها خشونت منحصر به اقتدار دولت آنتیک و قانونی می‌شد، بلکه نظارت قوای قضائیه و مجریه بر رعایت قوانین جزایی - مدنی شهروندان را از خطرهای ناگهانی و اجبارهای شخصی مصون می‌داشت. از این طریق، شهروندان به مرور زمان منضبط و قانونمدار می‌شدند. قانونمداری شهروندان از یک سو، جنبه‌ی اجتماعی داشت. هراس از قوای مجریه ناقضان قانون را غیر مستقیم و مداوم تهدید می‌کرد. بدین سان، قانون‌شکن همواره مواجه با اعمال ممکنه و قابل محاسبه‌ی خشونت قوای انتظامی بود که او را از تخلف باز می‌داشت و به مرور زمان منضبط‌تر می‌ساخت.^{۳۴} افزون بر این، کنترل بروز احساسات ناگهانی و طرح نامناسب علائق انسانی نتیجه‌ی تشدید وابستگی‌های همه جانبه‌ی اجتماعی در زندگی شهری بود. هراس از تعقیب و تنبیه توسط قوه‌ی مجریه و فشارهای تربیتی در خانواده، قانونمداری را به شیوه‌ی اخلاقی - اجتماعی از کودکی بر شهروندان تحمیل می‌کردند. به این اعتبار، نسل‌های جدید همواره احکام دولتی و مرزهای ممنوعه‌ی اجتماعی را معیارهای شخصی خود پنداشته و رعایت می‌کردند.^{۳۵}

قانونمداری شهروندان از سوی دیگر، جنبه‌ی روانی داشت. تبادل مادی انسان با طبیعت منجر به ارتقاء انسان و سلطه‌ی او بر طبیعت می‌شد، در حالی که کشاکش مداوم "جهان درونی" انسان با "جهان بیرونی" قانونمند و صلح‌آمیز وجه دیگر جنبه‌ی روانی قانونمداری بود. به این ترتیب، احکام دولتی و اجبارهای اجتماعی تبدیل به ارزش‌های پسندیده‌ی فردی و عرف پذیرفته شده‌ی جامعه می‌شدند. علائق غریزی -

^{۳۴} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Bd. II, ebd., S. ۳۲۱f., ۳۲۳f.

^{۳۵} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Bd. I, ebd., S. ۲۵۸

روند خردگرایی یک ناهماهنگی اجتماعی و فرهنگی میان کلیت جامعه‌ی مدرن شهری با دولت آنتیک به وجود آمده بود. به بیان دیگر، استقرار یک روبنای نوین سیاسی و تشکیل یک دولت مدرن دنیوی همواره ضروری‌تر می‌شد که در آن تفکیک قوای مقننه، قضائیه و مجریه قانونمند و دولت در خصلت تاریخی خویش، به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" وظایف نوینی را برای تحقق منافع طبقه‌ی نوین اجتماعی به عهده می‌گرفت. ایجاد شرایط کلی تولید و امنیت مالکیت خصوصی از یک سو و تضمین رقابت منصفانه‌ی صاحبان کالاها در بازار از سوی دیگر، برای تحکیم و تشدید روند ارزش‌افزایی سرمایه و حفظ منافع طبقاتی بورژوازی ضروری بودند. انگیزه‌ی سازمان‌دهی یک جامعه‌ی مدرن شهری و نیاز شهروندان به یک زندگی متمدن دنیوی از پایین (زیربنا) و رقابت دین و دانش برای بیان حقایق اجتماعی و سلطه بر افکار عمومی از بالا (روبنا) راه را برای گسترش پروژه‌ی روشنگری و تدوین فلسفه به عنوان توجیه دنیوی نظام طبقاتی - جنسیتی گشودند. در این ارتباط باید پشتوانه‌ی نظری جدایی دین از دولت مهیا می‌شد که تحولات زیربنایی، ساختار جامعه و روند خردگرایی موجود اجتماعی یک توجیه فلسفی می‌یافت. امانوئل کانت از طریق تدوین فلسفه‌ی برون‌ذاتی (ترانس‌سندس) پشتوانه‌ی نظری سکولاریسم، یعنی دنیوی شدن دین که در شکل ساختار دین از دولت را معنی می‌دهد، مهیا ساخت. فلسفه‌ی برون‌ذاتی بر دو پایه استوار شد. در وهله‌ی نخست مفاهیمی را در بر گرفت که فراتر از قدرت درک انسان بودند. یعنی مفاهیم متافیزیکی مسائل واقعی جامعه تلقی شدند و از این رو، اندیشه، اخلاق و ارزش‌های دینی برای تعیین شیوه‌ی زندگی دنیوی مورد استفاده قرار گرفتند. اما فلسفه‌ی برون‌ذاتی در همان حین در برابر متافیزیک جنجالی و خرافی مستقر شد زیرا در وهله‌ی بعدی بر خرد بشری استوار بود. بنابراین فلسفه‌ی برون‌ذاتی شک، پرسش و خردگرایی در امور اخروی و خلقت الهی را در بر گرفت و مسائل متافیزیکی را به هر شکلی نپذیرفت.^{۴۰}

کانت برای تدوین فلسفه‌ی برون‌ذاتی به طبیعت انسان رجوع کرد و سه عنصر آن را از هم تمیز داد. اول، عنصر حیوانی در انسان به عنوان یک موجود زنده، دوم، عنصر

^{۴۰} Nowak, in: Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost), S.

ارستوکراتی مانند فتودال‌ها، اشراف، اعیان و شوالیه‌ها به مرور زمان از نظر ثروت مادی و مقام اجتماعی در سیری افولی قرار گرفتند، در حالی که طبقه‌ی بورژوازی مقتدرتر، هویت ملی تثبیت‌تر و ضرورت حفظ منافع ملی به عنوان تحقق خرد عملی عمومی‌تر از گذشته می‌شد.^{۳۸} به این ترتیب، شرایط کلی برای تحولات اجتماعی مهیا و خردگرایی را در سه حوزه‌ی متفاوت نهادینه شد. نخست، "خردگرایی اجتماعی" بود که در برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی تولید و اداره‌ی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های مالی مشاهده می‌شد. حسابداری خانوار از حسابداری کارخانه مجزا بود و کارخانه با سیستم حسابداری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شد. انگیزه‌ی رقابت مالکان در بازار ارزش‌افزایی سرمایه و سرمایه‌گذاری مجدد برای گسترش کارخانه و امکانات تجاری بود. افزون بر این‌ها، طبقه‌ی نوین بورژوازی در نهادهای فرهنگی و سازمان‌های طبقاتی و سیاسی شهری متشکل شد و جامعه‌ی مدنی شکل گرفت. دوم "خردگرایی فرهنگی" بود که در ایجاد یک فرهنگ متقابل با مبانی گرایش به دانش و فن‌آوری، تمایل به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندی مشاهده می‌شد. این دو گرایش، یعنی "خردگرایی اجتماعی و فرهنگی"، خردگرایی در تصویب قوانین را ضروری می‌کرد. بدیهی است که قانون به اجبار باید یک روند و بازتاب امور اجتماعی تلقی می‌شد که فراتر از مرافه‌های معمولی جامعه، حل و فصل تضادهای طبقاتی را ممکن می‌ساخت. سرانجام "خردگرایی فردی" بود که به عنوان نتیجه‌ی تحولات زیربنایی، دست آورد فرهنگی و شیوه‌ی زندگی شهری رابطه "جهان درونی" انسان را با "جهان بیرونی" بر قرار می‌ساخت. دنیوی شدن فرد و استفاده و تعمیق خرد عملی در امور زندگی شخصی و اجتماعی نشانه‌های تثبیت این پدیده بودند. تحولات "جهان بیرونی" بر "جهان درونی" انسان تأثیر می‌گذاشت و آن را دگرگون می‌ساخت. به بیان دیگر، تحولات سیاسی - اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت می‌شدند و تغییر ارزش‌های اجتماعی، تعهدهای اخلاقی - انسانی را دگرگون می‌ساختند.^{۳۹} بدیهی است که با تحولات زیربنایی جامعه، تشکیل ساختار نوین اجتماعی (جامعه‌ی مدنی) و تشدید

^{۳۸} vgl. Gerstenberger, Heide (۱۹۹۰): ebd., S. ۱۶

^{۳۹} vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۲۶ff.

به استیلای خردگرایی بر دین‌داری و تمدن بر تدین شد و "دین الهی" تحت سلطه‌ی خرد بشری قرار گرفت. در این ارتباط توفیق دانش بر دین پیرامون طرح حقایق اجتماعی و تشکیل زیربنای مساعد مادی زمینه‌ی تشکیل و تعمیم فلسفه‌ی برون‌ذاتی را مهیا ساختند. به این ترتیب، از یک سو روند تحولات اجتماعی - دینی به سوی تحکیم طریقه‌ی زندگی دنیوی کشیده شد و از سوی دیگر روابط خرافی جامعه به زوال گرایید. از این رو، تحولات سیاسی - اجتماعی در دست نسلی با پشتوانه‌ای فلسفی و تاریخ مبارزاتی قرار گرفت که مجهز به ایده‌های سکولاریسم و مدرنیسم بود، یعنی با به عقب راندن نقش دین در روابط اجتماعی و تجزیه‌ی دین از دولت خواهان افسون زدایی از جامعه، تحقق فردیت، اختیارات تام فردی در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی و نقد درون‌ذاتی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای احقاق اهداف دنیوی، عمومیت اخلاقی شغلی و گرایش به تقبل مسئولیت و خردگرایی دنیوی می‌شد. نسل معاصر هم‌زمان انگیزه‌ی مدرنیزاسیون دولت و جامعه را داشت، یعنی با تجزیه‌ی دین از دولت و تصویب قوانین دنیوی که فقط با رجوع به طبیعت خردگرایی انسانی قابل استنتاج بودند. موانع توسعه‌ی اقتصادی و ارزش‌افزایی سرمایه را بر انداخت. دانشگاه‌ها و مدارس با تأیید اقشار جدید چون کارمندان دولتی و طبقه‌ی متوسط و مرفه این روند را تثبیت می‌کردند. در حالی که از ارتقاء بورژوازی در مناطق پروتستان پشتیبانی می‌شد و اقشار جدید پروتستان برای ترویج روابط دنیوی نقشی اساسی داشتند، مجامع کاتولیک تحت سلطه‌ی واتیکان، مانعی در برابر تحولات ضروری جامعه بودند و با اکراه و به اجبار به تغییرات ضروری جامعه تن می‌دادند.^{۴۳} روشن است که ترکیب متفاوت دینی به اجبار تحولات سیاسی - اجتماعی متنوعی را در اروپای غربی و میانه به بار آورد. همان‌گونه که گرامشی در این ارتباط برجسته می‌سازد،

«هر کجا رفرماسیون لوتری و کلونیسیم گسترش یافتند، نخست یک جنبش وسیع مردمی و سپس در دوران بعدی یک فرهنگ والا به وجود آوردند، اصلاح طلبان ایتالیایی موفقیت بزرگ تاریخی کسب نکردند. در واقع رفرماسیون در دوران اوج خویش ضرورتاً سبک رنسانس را اخذ کرد و خودش را هم‌چنین در کشورهای غیر

انسانی در او به عنوان یک موجود زنده و خردگرا و سوم، خصلت انسان به عنوان یک موجود عاقل و بالغ بودند.^{۴۱} او پس از بررسی این عناصر نتیجه گرفت،

«اگر ما سه عنصر نامیده شده را در رابطه با شرایط موجود آن‌ها در نظر بگیریم، مشاهده می‌کنیم که اولی غیر منطقی، دومی البته عملی، اما عامل خودخواهی و سومی تنها برای خودخواهی عملی و بدون شرط ریشه در منطق تأسیس قانون دارد. تمامی این عناصر در انسان تنها منفی نیستند، بلکه عناصر مثبتی (یعنی آن‌ها تناقضی با قوانین اخلاقی ندارند و از نیکوکاری پیروی و پشتیبانی می‌کنند) هستند. آن‌ها عناصر اولیه محسوب می‌شوند، زیرا به امکانات طبیعی انسان تعلق دارند.»^{۴۲}

بنابراین کانت با رجوع به طبیعت خردگرای انسان و در برابر گناه موروثی مسیحیان و دیدگاه ارتجاعی مارتین لوتر که همه‌ی فرودستان جامعه را گناه‌کار تلقی می‌کرد و از این رو، حقانیت دولت دنیوی را برای سرکوب فرودستان جامعه موجه می‌ساخت، ایده‌ی تدوین نظری یک دین را داشت که در حدود خرد بشری قرار گرفته و منطق جدایی دین از دولت و مردم‌سالاری را می‌پذیرفت. بدیهی است که فلسفه‌ی برون‌ذاتی نزد مؤمنان پروتستان به سرعت عمومیت یافت زیرا بازتاب و تدوین نظری همان وقایعی بود که به صورت ابژکتیو در اجتماع رخ می‌داد. به این ترتیب، دین به چنبره‌ی خرد بشری در آمد و سکولاریسم یک پشتوانه‌ی نظری و فلسفی یافت. با ترویج دانش بشری و تعمیم فلسفه‌ی برون‌ذاتی، دین برای تعیین شیوه‌ی زندگی دنیوی پی در پی رنگ باخت. دنیوی شدن شهروندان و خردگرایی انسان در امور دینی و دنیوی عوامی بودند که تعمیم نظریه‌ی جدایی "جامعه‌ی اخلاقی" (کلیسا) از "جامعه‌ی حقوقی" (خارج از کلیسا) و تشکیل جوامع سکولار را تضمین کردند. این پدیده نتیجه‌ی بیش از دو قرن فعالیت روشنفکران و دانش پژوهان برای بازنگری در استفاده از منابع دینی و نفوذ اجتماعی کلیسا در تعیین روابط دنیوی بود که به درستی مسبب ایجاد پیش‌شرایط "نوزایش مسیحی" شد. رویارویی با فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر منجر به گشایش افق و پویای درونی جوامع مسیحیان شدند. فعالیت انسان‌گرایان و روشنگران سرانجام منجر

^{۴۱} vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost), S. ۲۵

^{۴۲} ebd., S. ۴۸

^{۴۳} vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Bd. II, ebd., S. ۳

تنها روشنگری و تحولات اخلاقی به مراتب کامل‌تر از رفرماسیون لوتری در آلمان بود، بلکه انبوه فرودستان و کشاورزان و بزرگ‌ترین بخش بورژوازی را نیز در بر گرفت. به این ترتیب، ایدئولوژی ناسیونالیسم که ترکیبی از ضرورت تشکیل دولت لائیک، حفظ منافع ملی و خوی وطن‌پرستی بود، جای‌گزین تفسیر نوین دینی شد. تضاد بین انگیزه‌ی مردمی برای تحقق خرد عملی، جدایی دین و دولت و مدرنیزاسیون جامعه با ایده‌های آنتیک طبقه‌ی حاکم منجر به انقلاب کبیر فرانسه شد. تشکیل دموکراسی مدرن بورژوازی و استقرار دولت لائیک به وسیله‌ی خشونت، نتیجه‌ی تراکم بغض‌ها و ناامیدی‌های شهروندان فرانسوی بود که درخواست‌های آن‌ها را به صورتی آشتی‌ناپذیر در برابر دیدگاه متحجر طبقه‌ی حاکم درباری و واتیکانی قرار می‌داد. بدیهی است که اصلاحات دینی در ایتالیا با شکست مواجه شد زیرا استقرار واتیکان در شهر رم، راه حل دیگری را مجاز نمی‌کرد به غیر از این، که رنسانس به صورت آرام، رفته رفته و به اجبار پذیرفته شود. بنابراین طبقه‌ی حاکم کشورهای ایتالیا، اسپانیا و پرتغال و رژیم امپراطوری پروس با اهالی پروتستان و کاتولیک در هراس از انقلابی مانند فرانسه، خود حامل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون دولت و جامعه شدند. بنابراین جدایی دین از دولت، ساختار دموکراسی مدرن بورژوازی و تعهد کلیسای کاتولیک به سکولاریسم، دراز مدت و به صورت رفرم یا "انقلاب منفعل" در سیستم سیاسی - قضائی این کشورها ادغام و نهادینه شدند. با تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی، طبیعت خردگرای انسان منشأ استنتاج قوانین برای تنظیم شیوه‌ی زندگی فردی و امور اجتماعی شد و پروژه‌ی تعقل، یعنی کثرت‌گرایی، خردگرایی دنیوی و سکولاریسم بر تعبدگرایان آنتیک درباری، فئودالی و واتیکانی فائق آمد. در همان حال جوامع مدنی برای سازمان افکار عمومی قانونمند شدند. با تدوین قانون اساسی مدرن نه تنها قدرت انحصاری - شخصی پادشاه به شکل قدرت مقبول دولتی دگرگون شد، بلکه قوانین جزائی مدنی معیار روابط قانونمداری و اعمال خشونت غیر اقتصادی دولت شدند. بنا بر بررسی یورگن هابرماس قانون اساسی جوامع مدرن بر سه اصول استوار شد. اصل اول، قانونمندی مثبت است. به این معنی که طبیعت خردگرای بشری به صورت مثبت ارزیابی می‌شود و با تحقق مردم‌سالاری جامعه به روند طبیعی و خردگرای خویش دست یافته است. قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی دینی ندارند. به بیان دیگر،

پروتستان گسترش داد، آنجا که ملت خدمتی به پرورش (پروتستانتیسم) نکرد، اما دوران عوام‌پسند رفرماسیون برای کشورهای پروتستان ممکن ساخت که با سرسختی و موفقیت در برابر جنگ‌های صلیبی سپاه کاتولیک مقاومت کنند و همچنین ملت آلمان به عنوان یکی از سرزنده‌ترین ملت‌های مدرن اروپا تکامل بیابد. فرانسه در جنگ‌های دینی سلاخی شد و کاتولیکیسم ظاهراً به پیروزی رسید. در قرن ۱۸ میلادی راه با روشنگری، ولتریسم و دانش‌گرایی برای یک رفرم بزرگ ملی باز شد که قبل از انقلاب (فرانسه) در سال ۱۷۸۹ میلادی جریان داشت و آن‌را همراهی کرد که در واقع برای ملت فرانسه یک رفرم بزرگ روشنگری و اخلاقی بود، البته کامل‌تر از رفرم لوتری در آلمان، زیرا انبوه کشاورزان کشور را نیز در بر گرفت، یک زمینه‌ی بسیار مساعد لائیک داشت و سعی می‌کرد که با تغییر یک ایدئولوژی کلی، لائیسیتته، ملی‌گرایی و وطن‌پرستی را جایگزین دین کند، اما آن هم مستقیماً منجر به یک شکوفایی فرهنگی نشد، به غیر از در دانش سیاسی به عنوان دانش حقوق مثبت.^{۴۴}

با در نظر داشتن تنوع دینی در اروپا و نتایج متفاوت کشمکش دین، دانش و فلسفه در تعیین درک روزمره قابل توضیح است که چرا جدایی دین از دولت و تحقق جوامع سکولار و مدرن اروپایی در مسیر تاریخی خویش بسیار متفاوت بودند. در کشورهای پروتستان چون انگلستان و هلند انگیزه‌ی مردمی برای تحقق خرد عملی، جدایی دین و دولت و مدرنیزاسیون دولت و جامعه با ایده‌ی مدرنیسم که در طبقه‌ی حاکم عمومیت داشت، هماهنگ شدند و به صورت "بلوکی تاریخی" دولت آنتیک را به دموکراسی مدرن بورژوازی متحول ساختند. مشروط نمودن سلطنت به وسیله‌ی قانون اساسی و تعهد کلیسا به سکولاریسم، بهایی بودند که طبقات حاکم این دو کشور برای حفظ جایگاه اجتماعی و منافع مادی خویش پرداختند. در کشور کاتولیک فرانسه که ایده‌ی مدرنیسم در طبقه‌ی حاکم عمومیت نداشت، انگیزه‌ی مردمی برای تحقق جدایی دین از دولت و مدرنیزاسیون امور اجتماعی شکل دیگری به خود گرفت. از آن‌جا که حقوق طبیعی و خردگرایی بشری به کاتولیکیسم راه نیافت و مقاومت نهادهای دینی در برابر انگیزه‌ی مردمی برای تعیین زندگی دنیوی خویش عقب نشینی نمی‌کرد، در فرانسه نه

^{۴۴} Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): ebd., S. ۱۸۸f.

«بورژوازی در حال ارتقاء، در (تدوین) حقوق طبیعی‌اش اغلب فقط خودش را ایده‌آلیزه کرد، اما پس از جا بجایی (با طبقه‌ی حاکم)، البته برای سودآوری و اغلب با کمال وقاحت، (مواضع) خودش را در تضاد با حقوق طبیعی تغییر داد.»^{۴۶}

بنابراین نظریه‌پردازان بورژوازی باید از حقوق طبیعی چنان استفاده می‌کردند که منافع مادی آن‌ها، یعنی مالکیت خصوصی، استقرار بازار و ضرورت ارزش افزایی سرمایه با خرد بشری هماهنگ به نظر بیاید. برجسته‌ترین نظریه‌پرداز بورژوازی جان لاک نام داشت که از طریق حقوق طبیعی مالکیت خصوصی را توجیه کرد. برای او طبیعت ملک همگانی محسوب می‌شود و انسان بنا بر طبیعت خویش و از طریق کار یدی طبیعت را تغییر می‌دهد و مالکیت آن را بدست می‌آورد. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد،

«انسان مالک شخص خویش است. هیچ کسی به غیر از او حقی از شخص او ندارد. ما می‌توانیم بگوییم که نتیجه‌ی کار بدنی و یدی او در مفهوم اصولیش متعلق به او است. هر چیزی که او را از اوضاع طبیعی مجزا می‌کند و او به آن وضعیت رضایت می‌دهد، او با کار خود مخلوط و به آن اضافه کرده است، چیزی که متعلق به او است و در نتیجه به مالکیت او تبدیل می‌شود. (...) علفی که اسب من می‌خورد، ذغال طبیعی که بنده‌ی من تهیه می‌کند، فلز معدنی که من در جایی استخراج می‌کنم و آن معدنی که من با دیگران حق اشتراکی از آن دارم، بدون تصمیم و تأیید شخص دیگری نتیجتاً تبدیل به مالکیت من می‌شود.»^{۴۷}

در همین جا بلافاصله آن وقاحت بورژوازی که بلوخ به درستی به آن انتقاد می‌کند، هویدا می‌شود. در حالی که توجیه مالکیت خصوصی از طریق کار شخصی میسر می‌گردد، لیکن نتایج کار بنده (کار بیگانه) و اسب (سرمایه) نیز به مالک تعلق می‌گیرد. از آن‌جا که لاک طبیعت را ملک همگانی می‌داند، باید به اجبار مالکیت را چنان محدود کند که همه‌ی انسان‌ها به طبیعت دست رسی داشته باشند. بنابراین لاک مدعی می‌شود که هیچ کسی مجاز نیست که محصولات طبیعت را آن قدر تصاحب

^{۴۶} Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S ۱۱

^{۴۷} Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷۶.

نمایندگان مردم در مجلس برای تحقق اهداف، انگیزه‌ها و درخواست‌های موکلان خویش قانون تصویب می‌کنند و در قوانین مصوبه روابط خردگرای اجتماعی بازتاب می‌یابند. بنابراین با تحقق مردم‌سالاری خردگرایی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود. اصل دوم، تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان می‌باشد. اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی، اندیشه و ایدئولوژی دولتی و یا عرف و اخلاق پذیرفته شده‌ی جامعه نمی‌شود. در حریم خصوصی همه چیز مجاز است به غیر از موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع شده اند. اصل سوم، قانونمداری شهروندان است. در حالی که انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفظ و توسط قانون حمایت می‌شوند، تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران و یا به حریم عمومی جرم محسوب می‌شود و مجرم مورد تعقیب و مجازات قرار می‌گیرد. لیکن مجرم قابل مجازات فقط کسی است که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته باشد.^{۴۵} بدیهی است که با تشکیل دولت‌های مدرن بورژوایی دست نمایندگان دین از تصویب قوانین دنیوی کوتاه شد و طبیعت خردگرای بشری در تدوین مصوبات حقوقی یک جایگاه انحصاری گرفت. از آن پس که حقوق طبیعی منشأ استنتاج قوانین اجتماعی شد، نه تنها رفته رفته توجیه دینی دولت به زوال گرائید، بلکه طبقات فرودست جامعه به یک اندیشه‌ی مقاومت دست یافتند که طبقه‌ی حاکم فئودالی و روحانی مجاز به تحقیر و بندگی انسان‌ها نیست. لیکن از آن‌جا که طبقه‌ی بورژوازی در برابر طبقه‌ی حاکم حامل اندیشه‌ی سکولاریسم و مدرنیزاسیون دولت و جامعه بود، با استفاده از حقوق طبیعی و استقرار دولت‌های مدرن تحقق منافع مادی خویش را نیز در نظر داشت. همان‌گونه که بلوخ به درستی نقد می‌کند، بورژوازی از طریق تدوین قانون اساسی مدرن اندیشه‌ی ایده‌آلیزه کردن منافع مادی خویش را در سر داشت زیرا مالکیت خصوصی را جزء قانون اساسی و حق لاینفک دنیوی انسان و مطابق با طبیعت خردگرای بشر قلمداد کرد که سرانجام نتیجه‌ای به جزء لغو حقوق طبیعی انسان نداشت. همان‌گونه که بلوخ ادامه می‌دهد،

^{۴۵} vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): ebd., S. ۳۵۱f.

تمامی انسان‌ها (همچنین همه‌ی اشکال فرهنگی) باید به همان اندازه موجود و به تجهیزات فراتاریخی انسان و به محرک طبیعی او تعلق داشته باشند. اجتماعی بودن فرد بورژوا (فقط) از این طریق به طبیعت و محرک طبیعی انسان (قابل) ارجاء است.^{۵۱}

بنابراین تدوین مالکیت خصوصی به عنوان حقوق طبیعی انسانی و تحقق خرد بشری نه از نظر تئوریک (فلسفه‌ی هستی‌شناسی) قابل اثبات است و نه به دلیل نبرد ابژکتیو طبقاتی در پراتیک اجتماعی مشاهده می‌شود. با تمامی این وجود، در جوامع مدرن بورژوایی مالکیت خصوصی تبدیل به اصل لاینفک قانون اساسی شد و دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" شکل نوینی یافت. از آن پس، شکل وارونه‌ی جامعه‌ی طبقاتی قانونمند شد و در تضاد با حقوق طبیعی انسان و خرد بشری قرار گرفت. به این ترتیب، انسان‌ها ظاهراً آزاد، آگاه و برابر به نظر می‌آیند که محصولات کار یدی و بدنی خویش را برای تأمین معیشت‌شان مبادله می‌کنند. در نتیجه، نه تنها بازار یک "نهاد طبیعی" و ارزش کالا "قیمت طبیعی" آن محسوب می‌شود، بلکه تصرف ثروت اجتماعی و تشکیل مالکیت خصوصی نتیجه‌ی روند طبیعی جامعه به نظر می‌رسد. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که نقش پول به عنوان "خشونت اجتماعی" در برابر کار آزاد دوگانه پوشیده می‌ماند، مالکیت خصوصی ظاهراً شکل توافقی اجتماعی به خود می‌گیرد. انسان تبدیل به مالک می‌شود و حقوق فردی به شرایط مساعد برای دست‌رسی انسان به مالکیت خصوصی تقلیل می‌یابد. تمامی همبستگی‌ها و تعلق‌های انسانی و عاطفی منحل و تبادل اشیاء با پول که تحت قوانین بازار به وقوع می‌انجامد، جایگزین رشد طبیعی و خردگرای امور اجتماعی می‌شوند. ارزش افزایی سرمایه معیار موفقیت فردی، ثروت و مالکیت خصوصی میزان مقام اجتماعی و شکوفایی اقتصادی تراز توفیق سیاست اقتصادی قرار می‌گیرند. جامعه دیگر نتیجه‌ی اتحاد و اشتراک انسان‌ها به نظر نمی‌آید که برای حفظ نسل بشر و بنا بر طبیعت خردگرای انسانی شکل می‌گیرد و از طریق تقسیم کار اجتماعی به اوضاع اقتصادی همگانی بهبود می‌بخشد. با وجود تمامی این تناقض‌ها، تشکیل مالکیت خصوصی با حقوق

کند که فاسد شوند و معیشت همسایه را غیر ممکن سازد.^{۴۸} اما او بلافاصله از طریق انبار و تبادل محصولات فاسد شدنی با اشیاء و پول دوباره حدود مالکیت خصوصی را بر می‌دارد.^{۴۹} تناقض گفته‌های وی پیرامون توجیه مالکیت بخصوص در رابطه با نقش اجتماعی پول و ارزش طلا و نقره به مراتب روشن‌تر می‌شود. به نظر او ارزش اشیاء بی‌فایده مانند پول، طلا و نقره بستگی به توافق اجتماعی دارد، همان‌گونه که انسان‌ها پیرامون مالکیت نابرابر بر زمین به توافق رسیده‌اند. همان‌گونه که لاک ادامه می‌دهد،

«پول می‌تواند برای مصرف، یک شئی دائمی باشد که انسان‌ها آن را بدون این که فاسد شود، پس انداز کنند و بتوانند پس از توافق متقابل برای معیشت خویش در برابر محصولات واقعاً قابل مصرف اما فاسد شدنی عوض کنند. (...) از آن‌جا که طلا و نقره نسبت به آذوغه، لباس و وسایل حمل و نقل برای زندگی انسان‌ها فایده‌ی کمی دارند، ارزش خود را تنها به دلیل توافق انسانی دریافت می‌کنند، (حتا) اگر هم در بخش بزرگی کار معیار واقعی باشد، کاملاً روشن است که انسان‌ها با مالکیت نابرابر زمین موافقت کرده‌اند.»^{۵۰}

بنابراین لاک با رجوع به حقوق طبیعی یک توجیه غیر منطقی برای مالکیت خصوصی می‌سازد و آن را نه تنها متناسب با طبیعت انسان و خرد بشری تلقی می‌کند، بلکه آزادی نیروهای مولد از ابزار تولید را نتیجه‌ی یک توافق اجتماعی می‌داند. او ضرورت قانون را در برکناری موانع حقوق طبیعی انسان، یعنی تصاحب مالکیت خصوصی خلاصه می‌کند. همان‌گونه که میثائیل هاینریش به درستی در انتقاد به لاک برجسته می‌سازد، استفاده از حقوق طبیعی برای توجیه مالکیت خصوصی قابل قبول نیست زیرا وجه جهانشمول آن ایجاب می‌کند که ریشه‌ی آن از هستی انسان قابل استنتاج باشد. همان‌گونه که وی به درستی ادامه می‌دهد،

«اگر تعیین این ارزش‌های سوبژکتیو (یعنی توجیه مالکیت خصوصی از طریق حقوق طبیعی) نشانه‌ی یک معیار ابژکتیو باید بوده باشند، پس به اجبار احساس‌های اخلاقی

^{۴۸} vgl. ebd., S. ۳۵

^{۴۹} vgl. ebd., S. ۴۱

^{۵۰} ebd., S. ۴۲f.

^{۵۱} Heinrich, Michael (۱۹۹۱): Die Wissenschaft von Wert, Hamburg, S. ۲۵

به این ترتیب، تحقق چنین نظامی مالکیت خصوصی برابر با آزادی طبیعی و مدنی نتیجه‌ی خردگرایی بشر تلقی می‌شود که به معنی تصویب یک قرارداد اجتماعی میان شهروندان و دولت است و در نتیجه دولت مدرن بورژوازی را به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی نظام طبقاتی" با اهداف نوینی مواجه می‌کند. همان‌گونه که بلوخ با استناد به حق طبیعی مقاومت انسان، قرارداد اجتماعی روسو را نقد می‌کند،

«نخست سرمایه‌داری که قرارداد را جایگزین تمامی روابط فامیلی و پدرسالارانه کرد، حاکمیت التزام منطقی به عنوان (رابطه) میان مالکان کالاها، یعنی شرط دوران مداوم ارزش (کالا - پول - کالا) را به وجود آورد. همچنین قرارداد اجتماعی (روسو) که به اوضاع اولیه (وضعیت طبیعی) ارجاء شده، کاملاً منطقی می‌باشد، به این معنی که بر رابطه‌ی حقوقی میان رقبای آزاد بر قرار شده است. هنگامی که قرارداد دولت، مانند هر پیمان تجاری اگر یک‌جانبه اجرا نشود، فسخ آن ضمیمه‌اش می‌شود، راه را برای انقلاب از نظر حقوقی می‌گشاید.»^{۵۳}

بنابراین خردگرایی انسان و حقوق طبیعی بشر وی را مجاز به انقلاب می‌کند، اگر که بازسازی نیروی کار و جامعه مختل شود و دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" قادر به اجرای وظایف خویش نباشد. از این رو، بدبینی بورژوازی به خردگرایی و رابطه‌ی مبهم‌اش با حقوق طبیعی بشر مانند آزادی و برابری کاملاً قابل توضیح است زیرا تحقق آن‌ها براندازی جامعه‌ی طبقاتی و نظام سرمایه‌داری را به دنبال خواهد داشت. عوامل این تضاد در اهداف تئوریک و حقوقی نظریه‌پردازان قانون اساسی دولت مدرن بورژوازی قرار گرفته بود که مانعی در تحقق حقوق طبیعت انسان و تعمیق خردگرایی بشر ساخت.

تضادهای ابژکتیو طبقاتی (زیربنا) از یک سو و تناقض قانون اساسی دولت‌های مدرن بورژوازی (روبنا) با حقوق طبیعی و خرد بشری از سوی دیگر، عوامل تعمیق شک و پرسش در روند شناخت و تشکیل نقد درون‌ذاتی (ایماننت کریتیک) از اقتصاد کلاسیک انگلیسی، سیاست انقلابی فرانسوی و فلسفه‌ی ایده‌الیستی آلمانی به عنوان پیشرفته‌ترین پروژه‌های معاصر اجتماعی در اروپای غربی و میانه بود که به وسیله‌ی کارل مارکس

طبیعی بشر توجیه و منطق بورژوازی برای ارزش افزایی سرمایه تبدیل به منطق و مانیفست قانونمند جوامع مدرن در اروپای میانه و غربی شد. در قرن نوزدهم میلادی آموزشگاه حقوقی و تاریخی و نظریه‌پردازان دانش اقتصاد کلاسیک به صحنه‌ی سیاسی آمدند و تمامی مباحث فلسفی، جامعه‌شناسی و اقتصادی را به سلطه‌ی خویش در آوردند. این دوران مصادف با تشکیل دولت‌های سکولار در اروپای میانه و غربی بود و قانون اساسی مدرن متناسب با خرد بشری و بازتاب ضرورت‌های اجتماعی تلقی می‌شد. هم‌زمان با سلطه‌ی طبقاتی بورژوازی، طبقه‌ی کارگر به عنوان آنتاگونیسم سرمایه به میدان مبارزاتی کشیده شد. لیکن استقرار دولت‌های مدرن و تشکیل جامعه‌ی مدنی به این معنی نبود که هر قشری و یا طبقه‌ای بعد از کسب اکثریت آراء انتخاباتی، با قدرت دولتی به طور دلخواه چنین و چنان کند. اهداف طبقه‌ی بورژوازی از همان زمان که برای کسب قدرت سیاسی خیزش کرد، متضاد بود. بورژوازی از یک سو بازگرداندن حکومت به ملت را، رسالت تاریخی خود می‌دانست، اما از سوی دیگر، خواهان تضمین حقوقی مالکیت خصوصی و استقرار خویش به عنوان طبقه‌ی حاکم و حکومت بر فرودستان جامعه بود. از این رو نظریه‌پرداز برجسته‌ی بورژوازی، ژان ژاک روسو، تحقق نظامی را در نظر داشت که مالکیت خصوصی را تقدیس و از آن به صورت تجاوز ناپذیر دفاع می‌کرد. وی آزادی طبیعی و مدنی انسان را با حق مالکیت برابر دانسته و میان مالکیت خصوصی و عمومی تمایز قائل می‌شود و همان‌گونه که ادامه می‌دهد،

«اگر اقتدار هیئت حاکمه بر پایه حق مالکیت استوار است، این حق حقی است که هیئت حاکمه باید بیش از همه بر آن احترام بگذارد؛ حق مالکیت وقتی حق خصوصی و فردی است حق مقدس و تجاوزناپذیر است؛ به محض این‌که به صورت حق مشترک تمام شهروندان درمی‌آید، تحت سلطه اراده عمومی قرار می‌گیرد و این اراده می‌تواند آن را نیست و نابود کند، بنابراین، هیئت حاکمه به هیچ وجه حق ندارد به اموال افراد دست‌درازی کند، اما به نحو قانونی می‌تواند آن را تصاحب کند»^{۵۴}

^{۵۳} روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹): قرارداد اجتماعی، هیئت تحریریه، ژرار شومین، آندره سنیک، کلود مورالی، روزه مدینا، ترجمه مرتضی

کلانتریان، تهران، صفحه‌ی ۱۲۲ ادامه

^{۵۴} Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S ۲۱۷

از راه کار حاصل نمیشد. اکنون از طرف سرمایه‌دار مالکیت بمتابها حق تصرف کار بی اجرت غیر یا محصول آن و از جانب کارگر مانند عدم امکان تصاحب محصول خویش، دیده میشود. جدائی بین مالکیت و کار، نتیجه‌ی ضروری قانونی میشود که مبدأ حرکتش ظاهراً یگانگی آنها بود.

بنابراین شیوه‌ی مالکیت سرمایه‌داری هر قدر مابین با قوانین اولیه‌ی تولید کالائی جلوه کند بهیچوجه ناشی از نقض این قوانین نیست بلکه بعکس ناشی از بکار بردن همین قوانین است.^{۵۴}

بنابراین در معامله‌ی ابتدائی که در بازار صورت می‌گیرد، مبادله‌ی برابرها میسر می‌شود، در حالی که انباشت سرمایه از طریق سلب مالکیت نتایج کار شخصی و استثمار نیروی کار به وقوع می‌پیوندد. بنا بر بررسی مارکس، منشاء مالکیت خصوصی سلب نتایج نیروی کار بیگانه و مقدار کار اضافی پرداخت نشده است. به بیان دیگر، از آنجا که ارزش مصرف نیروی کار ایجاد ارزش اضافی است و ارزش مصرف بنا به استدلال نظریه‌پردازان بورژوازی نتیجه‌ی کار یدی و بدنی انسان قلمداد می‌شود و بنا بر اصول حقوق طبیعی به مالک آن تعلق دارد، مالکیت خصوصی نتیجه‌ی سلب مالکیت دیگران و یا بهتر، تصرف مالکیت اجتماعی است. بنابراین مالکیت خصوصی برابر با تصرف اضافه تولید و ثروت اجتماعی است و نتیجتاً در تضاد با طبیعت انسان به عنوان یک موجود خردگرا که برای امنیت اجتماعی و بهبود اوضاع اقتصادی، جامعه را تشکیل می‌دهد و تقسیم کار می‌کند، قرار می‌گیرد.

در نتیجه روشن است که چرا مارکس بیانیه‌ی حقوق بشر که در سال ۱۷۹۳ میلادی در فرانسه منتشر شده بود، رد می‌کرد. البته او منکر ضرورت قانونمندی جامعه و قانونمندی انسان‌ها نبود، بلکه به قوانینی انتقاد داشت که "حقوق شهروند" را برابر با "حقوق بشر" قلمداد می‌کردند. مارکس قانون‌نویسان بورژوازی را متهم می‌کرد که در تدوین بیانیه‌ی "حقوق بشر" صرفاً "حقوق شهروند"، یعنی یک انسان خود پرست، محدود و منزوی را مد نظر داشته‌اند زیرا به غیر از آزادی وجدان، آزادی مذهب و

^{۵۴} Marx, Karl (۱۹۸۲):, ebd. S. ۶۰۹f. und

مارکس، کارل (۱۳۵۲): سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، از نشریات حزب توده ایران، صفحه‌ی ۵۲۸ ادامه

به وجود آمد و تبدیل به اندیشه‌ی انقلاب کارگری برای برقراری سوسیالیسم علمی شد. مارکس به درستی فلسفه‌ی حق را نشانه‌ی حقوق طبقه‌ی بورژوازی می‌دانست که در برابر حقوق طبیعی انسان و خرد بشری قرار می‌گرفت. مارکس بر خلاف جان لاک که فقط دوران کالاها و مبادله‌ی اشیاء با پول در بازار (معامله‌ی ابتدائی) را در نظر داشت، میان محتوا (ماهیت) و شکل مبادله (فرم) در بازار تفاوت قائل شد و مالکیت خصوصی را به عنوان خلع نتایج کار شخصی، کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار نیروی کار روشن ساخت. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد،

«تنها شرط تصرف کار زنده‌ی کنونی بمقیاس روز افزون، تصرف کار بی اجرت گذشته است. هر قدر سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد بیشتر میتواند انباشت کند. (...) هر اندازه هر کدام از معاملات منفرد همواره با قانون مبادله‌ی کالاها انطباق داشته باشد یعنی سرمایه‌دار مرتباً نیروی کار بخرد و کارگر مرتباً آنرا بفروشد، و حتی بپذیریم که این معادله بر اساس ارزش واقعی نیروی کار انجام میشود؛ با همه‌ی اینها عیان است که قانون تملک یا قانون مالکیت خصوصی، که بر پایه‌ی تولید و دوران کالاها استوار است، بوسیله‌ی دیالکتیک ویژه، درونی و غیر قابل اجتناب خویش بضد مستقیم خود بدل میشود.

معامله‌ی ابتدائی که بر پایه‌ی مبادله‌ی برابرها قرار داشت بقدری چرخید که دیگر جز نمائی از آن باقی نماند، زیرا اولاً قسمتی از سرمایه که در برابر نیروی کار مبادله میشود خود جزئی از حاصل کار غیر است که بلاعوض تصاحب شده است و ثانیاً تولید کننده‌ی آن یعنی کارگر نه تنها باید بچیران آن پردازد بلکه مجبور است اضافه‌ی تازه‌ای نیز بر آن ضمیمه کند. بنابراین رابطه‌ی مبادله‌ای بین سرمایه‌دار و کارگر فقط نمائی است متعلق به پروسه‌ی دوران، صرفاً شکلی بیگانه از محتوی است که حقیقت آنرا میپوشاند. خرید و فروش دائمی نیروی کار شکل است. محتوی عبارت از اینست که سرمایه‌دار قسمتی از کار تجسم یافته‌ی غیر را، که پی در پی بلاعوض تصرف میکند، دائماً و از نو بمقدار بیشتری کار زنده‌ی غیر مبدل مینماید. بدو اینطور بنظر ما رسیده بود که حق مالکیت بر پایه‌ی کار شخصی قرار گرفته است. لاقلاً لازم بود این فرض پذیرفته شود زیرا صاحبان کالائی متساوی الحقوق در برابر هم ایستاده بودند که وسیله‌ی آنها برای تصاحب کالای غیر فقط انتقال کالای خود بود و کالای خود نیز جز

جامعه‌ای که شکل عمومی حاصل کار صورت کالا به خود بگیرد و در نتیجه رابطه انسانها با یکدیگر بمثابه دارندگان کالا، مناسبات اجتماعی مسلط گردد.^{۵۷}

بنابراین برابری و آزادی در پراتیک بورژوازی به معنی برابری سیاسی در جامعه‌ی طبقاتی، آزادی در استثمار نیروی کار بیگانه همراه با آزادی در بازار و استبداد در کارخانه است. روشن است که در این ساختار اجتماعی "حقوق بشر" به "حقوق شهروند" و انسان به مالک تقلیل می‌یابند و آزادی و برابری اشکال ظاهری به خود می‌گیرند. به این ترتیب، انسان به عنوان عضوی از جامعه نه تنها کاملاً فردی عمل می‌کند، بلکه دیگران را ابزار توفیق اجتماعی خویش و یا خود را آلت دست دیگران می‌پندارد. از آن‌جا که ساختار جامعه‌ی بورژوازی در تضاد عریان با حقوق طبیعی انسان و خرد بشری قرار دارد، کاملاً روشن است که چرا جنبش کارگری در برابر آن شکل گرفت و اندیشه‌ی مارکسیسم تبدیل به مبنای تحقق سوسیالیسم علمی شد. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی اروپا شاهد اوج نبردهای طبقاتی و انقلاب‌های اجتماعی بود. توفیق انقلاب سوسیالیستی در روسیه و شکست جنبش‌های کارگری - سوسیالیستی در اروپای غربی و میانه مصادف با دوران امپریالیسم کلاسیک بود. سرکوب جنبش‌های اجتماعی از یک سو و سیاست کشور گشایی جهت صدور سرمایه به کشورهای مستعمره برنامه‌ی دولت‌های مدرن بورژوازی را معین می‌کرد. لیکن تبدیل دولت دموکراتیک قانون‌مند به دولت مستبد قانون‌شکن و تغییر ایدئولوژی لیبرالیسم به فاشیسم در خصلت دوگانه‌ی دولت‌های مدرن بورژوازی نهادینه بود. بدیهی است که اعتماد و اعتقاد به قانون و اصل قانون‌مداری، عمومیت مصوبات را برای تمامی شهروندان ضروری می‌کرد و ظاهراً حقوق انحصاری و اختصاصی طبقه‌ی حاکم را بر می‌انداخت. بنابراین تعمیم و تحکیم قانون یک مطالبه و اندیشه‌ی انقلابی و منطبق با حقوق طبیعی و خرد بشری بود. اما از آن‌جا که تساوی حقوقی در جوار نا برابری مالکیت خصوصی قانون‌مند بود و منطق ارزش‌افزایی سرمایه منطبق با حقوق طبیعی انسان و خرد بشری تلقی می‌شد، در نتیجه اهداف اقتصادی بر وظایف سیاسی و مدنیت اولویت می‌گرفت و دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی

^{۵۷} Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۷۴, und

تساوی حقوقی بر امنیت مالکیت خصوصی اسرار ورزیدند، در حالی که انسان موجودی اجتماعی است و فقط در یک جامعه‌ی آزاد، به آزادی دست می‌یابد.^{۵۵} مارکس تحقق عهدنامه‌ی حقوق بشر را فقط زمانی ممکن می‌داند که زیربنای اقتصادی و روابط اجتماعی متناسب با آن ایجاد شده باشند. او به درستی برابری و آزادی شهروندان در نظام سرمایه‌داری را ظاهری می‌داند زیرا فقط منافع آنی انسان‌ها مد نظر هستند و به غیر از جنبه‌ی سیاسی، اوضاع اجتماعی در نظر گرفته نمی‌شوند. به نظر مارکس آزادی و رهایی بشر مشروط به سازمان‌دهی نیروی کار خویش به صورت نیروی کار اجتماعی است. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«تنها وقتی انسان واقعی، منفرد، شهروند انتزاعی را دوباره به خود برگرداند و انسان به عنوان یک فرد در زندگی تجربی‌اش، کار فردیش و روابط فردیش، به هستی نوع تبدیل شده باشد، تنها وقتی انسان نیروهای خود را به عنوان نیروهای اجتماعی تشخیص داده و سازمان دهد، تا دیگر نیروی اجتماعی به شکل نیروی سیاسی از او جدا نگردد، تنها در آن موقع است که رهایی بشر کامل خواهد شد.»^{۵۶}

بنابراین آزادی انسان و برابری شهروندان که در قانون اساسی بورژوازی و عهدنامه‌ی حقوق بشر از طریق حقوق طبیعی مستدل و از نظر سیاسی تضمین شده‌اند با منافع فردی، مالکیت خصوصی و ساختار طبقاتی نظام سرمایه‌داری در تضاد قرار می‌گیرند. به نظر مارکس تحقق آزادی و برابری فقط در جامعه‌ای ممکن می‌شود که شکل کالا و شکل کلی نتایج نیروی کار، یعنی روابط انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا تبدیل به روابط مساوی و مسلط جامعه شده باشند. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«راز اکسپرسیون ارزشی برابر و همسنگ بودن کلیه کارها از آن جهت و لحاظ که کار انسانی بطور کلی هستند نمیتواند کشف شود مگر هنگامیکه مفهوم برابری بشری بدرجه استحکام یک اعتقاد مردمی رسیده باشد. اما این ممکن نمی‌شود مگر در

^{۵۵} مقایسه، مارکس، کارل (۱۸۴۳): درباره‌ی مسئله‌ی یهود، ترجمه‌ی ع. افق، صفحه‌ی ۲۹ ادامه

^{۵۶} همانجا، صفحه‌ی ۳۴

بنابراین روبنای ایدئولوژیک، حقوقی و سیاسی ناسیونال سوسیالیسم از یک سو با حقوق طبیعی انسان و خرد بشری در تضاد است و از سوی دیگر در ارتباط دیالکتیکی با زیربنای اقتصادی قرار دارد. به بیان دیگر، سوسیال داروینیسیم شکل دنیوی ترور و توحش دولت‌های مدرن بورژوایی است که از تضاد درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی بر می‌خیزد و با تشکیل دولت فاشیستی بر زیربنای جامعه واکنش می‌کند.

طبقاتی"، موظف بود که امنیت مالکیت خصوصی و روند ارزش افزایی سرمایه را تضمین سازد، حتی اگر تحقق این اهداف به قیمت قانون‌شکنی و تشکیل دولت‌های فاشیستی ممکن می‌شد. بنابراین رقابت آزاد در بازار با تساوی ظاهری حقوقی و خشونت اقتصادی با خشونت غیر اقتصادی مکمل هم دیگر و دو روی یک سکه بودند و هستند. شکوفایی اقتصادی و یا بروز بحران در حوزه‌ی تولید و بیان سیاسی آن به صورت حق انقلاب و ضرورت تحقق سوسیالیسم معین می‌کنند که کدام روی سکه نمایان شود.^{۵۸} برای توجیه سرکوب بار دیگر از طبیعت به عنوان سرچشمه‌ی قانون سؤاستفاده شد، یعنی زمانی که "نژاد برتر آریایی" مدعی حکومت بر جهان است و با ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم ادعا می‌کند که "نژادهای پست" حق حیات ندارند و یا تبدیل آن‌ها به بندگان و تحقیر آن‌ها تنها پیروی از قانون طبیعت است. به این ترتیب، انسان از عامل خردگرایی به درجه‌ی حیوان تقلیل می‌یابد و اعمال وحشیانه‌ی او از طریق قانون طبیعت توجیه می‌شوند.^{۵۹} لغو قانونمندی و مقبولیت دولت و ایجاد حکومت نظامی به بهانه‌ی مقابله با هرج و مرج نتایج تضاد مالکیت خصوصی با حقوق طبیعی انسان و خردبشری هستند. همان‌گونه که نظریه‌پرداز ناسیونال سوسیالیسم آلمانی، کارل اشمیت، حکومت نظامی و استقرار دولت فاشیستی را توجیه می‌کند،

«اگر این اوضاع (حکومت نظامی) به وجود بیاید، روشن است که دولت پا بر جا می‌ماند، در حالی که حق به عقب رانده می‌شود. از آن‌جا که حکومت نظامی همیشه یک چیز دیگری از آنارشی و هرج و مرج است، در مفهوم حقوقی هنوز نظم وجود دارد، حتی اگر نظام حقوقی موجود نباشد. وجود دولت در این‌جا بدون تردید از برتریش در برابر تحقق معیارهای حقوقی (شهروندی و اجتماعی) حفاظت می‌کند. (...) حق چیزی است که برای ملت آلمان فایده دارد، فایده چیست؟ ملت آلمان از طریق کنسرن‌های بزرگش از آن آگاه می‌شود.»^{۶۰}

^{۵۸} vgl. Fraenkel, Ernst (۱۹۷۴): Der Doppelstaat, Berlin

^{۵۹} vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۴۵f., ۲۱۸ff.

^{۶۰} Schmitt, Carl, zit. n. Bloch, Ernst (۱۹۶۱): ebd., S ۱۷۳f.

بنای مستقلات آبیاری فقط از طریق کار اشتراکی ممکن است. محصولات کشاورزی جنبه‌ی ارزش مصرف دارند که با نیازهای خانگی هماهنگ و به صورت خودکفا و اشتراکی برنامه‌ریزی و تولید می‌شوند. از آن‌جا که مالکیت بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقلات آبیاری) جنبه‌ی اشتراکی دارد، نه بازار در روستا شکل می‌گیرد، نه پول به روستا راه می‌یابد، نه ارزش مصرف تبدیل به ارزش مبادله می‌شود و نه سلسله مراتب در روستا شکل می‌گیرد. بنابراین در اوضاع اولیه تضاد نه در حوزه‌ی تولید و نه در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. لیکن ساکنان روستا همواره در خطر تهاجم عشایر نیمه وحشی قرار دارند که با مصادره‌ی محصولات و اموال آن‌ها به غنائم جنگی دست می‌یابند. بنابراین تشکیل قوای دفاعی که شامل سلحشوران روستایی می‌شود برای تضمین امنیت اجتماعی ضروری است. ترویج حماسه‌های پهلوانی، عمومیت اسطوره‌های دوگانه یعنی جنگ میان قوای خیر (ایران) و شر (انیران، توران) و تقسیم خدایان به نیروهای خوب خودی (اهوراها) و هواداران نیروهای بد بیگانه (دواها) بازتاب زندگی مسکون روستایی و شبانی در اوضاع اولیه و در برابر تهاجم عشایر نیمه وحشی هستند.

اسطوره مرجع اخلاقی و اجتماعی است. اعضای گروه از طریق اجرای آیین اسطوره‌ای از حمایت قدرت فوق طبیعی برخوردار می‌شوند. توسل به اسطوره و اجرای آیین فرهنگی مستقیماً با تغییر طبیعت در فصول متفاوت ارتباط دارند که به صورت مراسم و جشن‌های سالیانه برگزار می‌شوند. به این ترتیب، اسطوره نه تنها تبدیل به هویت اجتماعی می‌شود، بلکه همبستگی جامعه را در برابر عشایر متهاجم تقویت می‌کند. از آن‌جا که امور سلحشوران از طریق محصولات زراعی تأمین می‌شود، در نتیجه بخشی از اضافه تولید به صورت رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گیرد. انگیزه‌ی تصاحب اضافه تولید بیشتر سلحشوران را مجبور می‌کند که در نقاط استراتژیک مستقر شده و امنیت روستاهای بیشتری را که پراکنده از هم‌دیگر قرار دارند، به عهده بگیرند و یا قوای تدافعی آن‌ها را به سلطه‌ی خویش در آورند. به این ترتیب، شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل می‌گیرد و تصرف اضافه تولید به صورت رانت محصولی و از طریق خشونت غیر اقتصادی میسر می‌شود. در حالی که مالکیت بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقلات آبیاری) ظاهراً در تملک اشتراکی نیروهای مولد قرار دارد، لیکن مالک واقعی آن‌ها طبقه‌ی حاکم شهری محسوب می‌شود که نتایج کار

آیین خردگرایی و توحید منطقی در ایران باستان

از آن‌جا که زیربنای مادی جامعه‌ی ایران باستان به کلی با زیربنای اقتصادی کشورهای اروپای غربی و میانه تفاوت داشت، در نتیجه نه تنها تضاد طبقاتی به شیوه‌ی مخصوص خود بروز می‌کرده، بلکه رابطه‌ی حکومت با فرودستان جامعه و شکل بخصوص دولت که مستقیماً از تضاد در حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع رشد و طبیعتاً بر نوع و شیوه‌ی استفاده از نیروی کار، یعنی ساختار اقتصادی و امور اجتماعی واکنش می‌کرده است، نمی‌توانسته مشابه بوده باشند.

ایران شرایط جغرافیایی و اقلیمی بسیار متنوعی دارد که از دوران باستان تا عصر نو شیوه‌های متفاوت تولید را ممکن می‌کرده است. شاهنشاهی ایران در دوران باستان از کوه‌های هندوکوش در شرق گرفته تا کرانه‌های دریای مدیترانه در غرب وسعت داشته در حالی که تمامی مناطق دریایی خزر در شمال تا کرانه‌های خلیج فارس و دریایی عمان در جنوب متعلق به حوزه‌ی تمامیت ارضی کشور محسوب می‌شده است. در شمال ایران و در حوالی دریای خزر به دلیل وفور باران (منطقه‌ی هومید) کشاورزی بدون مستقلات آبیاری امکان داشت. در مناطق مرکزی کشور به دلیل تفاوت شدید دما در فصول متفاوت سال و بارندگی پراکنده که نتایج تنوع دشت و کوهستان هستند، مراتع حاشیه‌ای وجود دارند که دامداری همراه با زندگی کوچ‌نشین (ترانس‌هومانس) را ممکن می‌کنند. لیکن بزرگترین بخش این منطقه تحت تأثیر خشکی طولانی (منطقه‌ی ارید) قرار دارد و در آن سکونت و کشاورزی بدون استفاده از مستقلات آبیاری ممکن نمی‌شود. این مانع طبیعی دخالت انسان را برای استفاده‌ی هدفمند از منابع آب اجتناب‌ناپذیر می‌کند. بنابراین سکونت و کشاورزی در بزرگترین منطقه‌ی کشور بستگی به بنای تأسیسات آبیاری مانند قنات، چاه و سد دارد.^{۶۱} پراکندگی باران و تنوع شرایط اقلیمی منجر به پراکندگی مناطق کشت و روستاها می‌شود. مالکیت بر زمین جنبه‌ی اشتراکی دارد و با در نظر داشتن فن‌آوری اولیه و سطح پایین بار آوری نیروی کار،

^{۶۱} vgl. Ehlers, E. (۱۹۸۰): Iran: Grundzüge einer geographischen Landeskunde, in: Wissenschaftliche Länderkunde, Bd. ۱۸, Darmstadt, S. ۶۸f., ۹۰f., ۲۵f.

می‌کند و در نتیجه اوضاع موجود را بازسازی و محفوظ می‌دارد. به این ترتیب، سرمایه‌ی تجاری و طبقه‌ی حاکم شهری مکمل هم دیگر و در استثمار کشاورزان و پیشه‌وران شریک هستند. دولت مرکزی که از زیربنای متضاد اقتصادی (زمینه‌ی رانتی) و شرایط ابژکتیو اقلیمی و جغرافیایی کشور رشد کرده است، سیاست بخصوص خویش را جهت بازسازی و تداوم نظام طبقاتی معین و عملی می‌کند. پراکندگی روستاها، مالکیت ظاهری نیروهای مولد بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقالات آبیاری)، جدایی محل سکونت طبقه‌ی حاکم (شهر) از نیروهای مولد (روستا) و شیوه‌ی بخصوص تصرف اضافه تولید به صورت رانت محصولی و به وسیله‌ی خشونت غیر اقتصادی، عواملی هستند که منجر به شکل بخصوص دولت منطقه‌ای می‌شوند که اقوام و ملت‌های متفاوت را در بر می‌گیرد. عامل مسلط تشکیل دولت منطقه‌ای اقتصاد رانتی است که از تضاد ابژکتیو اجتماعی رشد کرده و بر آن واکنش می‌کند. از آن‌جا که گسترش تمامیت ارضی به معنی افزایش در آمد دولتی و تمول طبقه‌ی حاکم شهری محسوب می‌شود، توفیق در کشور گشایی تداوم دولت منطقه‌ای را تضمین می‌سازد. استقلال ظاهری دولت از نیروهای مولد به شاهنشاه امکان می‌دهد که با استفاده از قوای متحرک دولتی اشکال متفاوت تولید و فرم‌های متنوع سازمان‌دهی نیروی کار (شیوه‌های متفاوت زراعی)، ملت‌ها و نژادهای متفاوت، فرهنگ و ادیان متنوع را به سلطه‌ی خویش در آورد.^{۲۲} تنوع زبانی، دینی و آیینی فرودستان کشور مشکلی برای طبقه‌ی حاکم ایجاد نمی‌کند و از این رو، دولت تدارک همگون سازی آداب، رسوم و فرهنگ آن‌ها را نمی‌بیند. حدود سازش و چالش دولت با ملیت‌ها و ادیان در گسترده‌ی شاهنشاهی بستگی به اهداف و انگیزه‌های آن‌ها دارد. دولت منطقه‌ای از یک سو، محافظ ادیان بی‌آزار محسوب می‌شود و فرهنگ مدارا را میان آن‌ها ترویج می‌کند و از سوی دیگر، تمامی جنبش‌های اقتدار گریز را به خاک و خون می‌کشد. رضایت کلی طبقه‌ی حاکم تا زمانی تضمین است که نبرد طبقاتی در حوزه‌ی توزیع تبدیل به قیام

اضافی را به صورت رانت محصولی تصرف می‌کند. در این ارتباط تضاد در حوزه‌ی تولید (یعنی میان نیروهای مولد و شرایط تولید) بروز نمی‌کند زیرا نیروهای مولد مستقیماً تحت نظارت طبقه‌ی حاکم قرار ندارند. در همان حال تضاد در حوزه‌ی توزیع پیرامون تقسیم اضافه تولید (رانت زمین) به صورت نبرد طبقاتی تشکل می‌گیرد و منجر به واکنش طبقه‌ی حاکم بر فرودستان جامعه به صورت خشونت غیر اقتصادی می‌شود.

فقط در شهر است که اضافه تولید و یا رانت محصولی وجه ارزش مبادله به خود می‌گیرد و در بازار با واحد برابرها و مولد دورانی، یعنی پول طلا و نقره تبادل می‌شود. نیازهای لوکس طبقه‌ی حاکم و مایحتاج قوای انتظامی عوامل تشدید تقسیم کار اجتماعی در شهر هستند و منجر به رونق پیشه‌وری و نبوغ کارهای دستی می‌شوند. از آن‌جا که اضافه کار به صورت رانت محصولی برای طبقه‌ی حاکم شهری برداشت می‌شود، کالاهای شهری به روستا راه نمی‌یابند. بنابراین نه فن‌آوری نوینی به روستا منتقل می‌شود و نه تقسیم کار در کشاورزی شکل می‌گیرد. روستاها در یک اوضاع انجمادی محفوظ می‌ماند و حتا افزایش جمعیت منجر به تحولات زیربنایی جوامع روستایی و دگرگونی تولید اشتراکی نمی‌شود. از آن‌جا که مالکیت خصوصی بر زمین زراعی وجود ندارد، نقل مکان و تشکیل روستای نوین که دوباره تحت همان شرایط کار اشتراکی زراعت می‌کند، امکان دارد. طبقه‌ی حاکم نیز در افزایش تعداد روستاها مشکلی نمی‌بیند زیرا تعدد آن‌ها به معنی گسترش زمینه‌ی مادی دولت و افزایش محصولات زراعی و در نتیجه امکان تصرف رانت بیشتر است. از این رو، روستا یک نظام بسته، خودکفا و شیوه‌ی تولید و استفاده از نیروی کار مانند گذشته به شیوه‌ی اشتراکی باقی می‌ماند و دوران کالا با پول و تبادل کالاهای شهری با محصولات روستایی میسر نمی‌شوند.

سرمایه‌ی تجاری نیز قادر نیست که اوضاع اقتصادی و ساختار حکومتی را دگرگون سازد زیرا تاجر فقط ارتباط شهرها را برقرار می‌سازد و با جوامع اشتراکی و روستاها کاری ندارد. رانت محصولی به وسیله‌ی قوای انتظامی به شهر منتقل شده و با پول مبادله می‌شوند. در نتیجه سرمایه‌ی تجاری در این نظام بسته‌ی شهری و میان شهرهای دیگر که در آن‌ها بازار شکل گرفته و پول عمومیت یافته است، حرکت

^{۲۲} vgl. Massarrat, Mohsen (۱۹۹۶)(Hrsg.): Aufstieg des Okzidents und Fall des Orients, in: Mittlere und Naher Osten - Eine Einführung in Geschichte und Gegenwart der Region, S. ۱۱ff., Münster, S. ۳۱

جنبه‌ی حقوقی ندارد و با اراده‌ی خودکامه‌ی شاهنشاه معین می‌شود، در نتیجه از یک سو، تمامی ساکنان کشور مانند دیگر فرودستان جامعه بنده‌ی او محسوب می‌شوند و با هم برابری و از سوی دیگر، بنا به اراده و با تصمیم شاهنشاه به دایره‌ی طبقه‌ی حاکم راه می‌یابند و تبدیل به رجال دولتی می‌شوند.^{۶۷} نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی به وسیله‌ی شاهنشاه از بالا به پایین محول می‌شود. تحت چنین شرایطی، فرهنگ سیاسی بخصوصی که شامل چاپلوسی، سفسطه و توطئه می‌شود، به بار می‌آید. جلب عنایت شاهنشاه برای دسترسی به منافع مادی در اولویت فعالیت سیاسی رجال قرار می‌گیرد. به این ترتیب، هرگونه اقدامی جهت بهبود اوضاع کشوری و گسترش و انتقال فن‌آوری به روستاها در نطفه خفه می‌شود. در این نظام سیاسی کسی نمی‌تواند صالح و صادق بماند. تعلق به دایره‌ی رجال دولتی ضروری می‌کند که کسی در تقابل نظری با خوی خودکامه‌ی شاهنشاه در نیاید.^{۶۸} بنابراین نه اعمال اجبار و قدرت سیاسی جنبه‌ی حقوقی به خود می‌گیرد و به نظارت نهادی در می‌آید و نه سلسله مراتب دیوان‌سالاری با معیارهای اداری برقرار می‌شوند. منافع مادی شاهنشاه و درباریان معیار خشونت بربرانه و غیر مسئولانه‌ی طبقه‌ی حاکم است. رقابت درباریان برای تحقق منافع مادی خویش اشکال متفاوتی دارد. هر جناحی در فکر نزدیکی بیشتر به شاهنشاه است که با استفاده از خوی خودکامه‌ی وی اهداف خویش را به مراتب بهتر متحقق سازد. تضاد در طبقه‌ی حاکم بخصوص در دوران تعیین ولیعهد و تاج‌گذاری شاهنشاه جدید به اوج خود می‌رسد. رضایت و حسن نیت شاهنشاه از طریق پیش‌کش در مراسم آیینی جلب می‌شود. از این طریق، جناح‌های متفاوت درباری می‌کوشند که شاهزاده‌ی مورد اعتماد خویش را به مسند جانشینی شاهنشاه برسانند. اگر طبقه‌ی حاکم در تعیین شاهنشاه به توافق نرسد و یا جناحی بر رقبای خویش چیره نشود، دولت مرکزی فرو می‌ریزد. با سقوط خودکامگی جوامع اشتراکی و فرودستان جامعه از پرداخت رانت محصولی و خراج به دولت مرکزی سر باز می‌زنند. از آن‌جا که حکومت طبقاتی در برابر طبیعت

^{۶۷} vgl. Katouzian, H. (۱۹۸۱): The Political Economy in Iran, - Despotism und Pseudo-Modernism, ۱۹۲۶-۱۹۷۹, London, S. ۵۸f.

^{۶۸} vgl. Gholamasad, Dawod (۱۹۸۵): Iran - Die Entstehung der "Islamischen Revolution", Hamburg, S. ۲۱

اجتماعی نشده و تصرف رانت محصولی مختل نمی‌شود.^{۶۳} دولت منطقه‌ای فراتر از تضمین امنیت کشوری و تشکیل شرایط کلی تولید در حوالی شهرها مسئولیتی به عهده نمی‌گیرد. بنا و بازسازی مستقلات آبیاری ضرورتاً به عهده‌ی روستائیان می‌ماند که مانند گذشته به صورت اشتراکی برنامه‌ریزی و با استفاده از نیروی کار همگانی میان زمان بذر و کشت محصولات زراعی متحقق می‌شود.^{۶۴} از آن‌جا که طبقه‌ی حاکم در تشکیل شرایط تولید شرکت نمی‌کند و مالکیت بر ابزار تولید ظاهراً جنبه‌ی اشتراکی دارد، نه یک سلسله مراتب منظم دیوان‌سالاری تشکیل می‌گیرد و نه مالکیت جنبه‌ی حقوقی می‌یابد. به این ترتیب، قدرت سیاسی چنان در دست شاهنشاه متمرکز می‌شود که او در صدر دولت منطقه‌ای یک جایگاه فوق‌العاده کسب می‌کند و بزرگ ارتشداران، مالک تمامی اموال کشور و ابزار تولید و خدایگان تمامی ساکنان کشور محسوب می‌شود. کسب مقام دولتی، افزایش شأن اجتماعی و انباشت ثروت خصوصی فقط بستگی به تصمیم خودکامه‌ی شاهنشاه دارد.^{۶۵} این شاهنشاه است که تصمیم به نیک بختی و یا شور بختی بندگان خویش می‌گیرد. او است که مقدار تجارت را معین می‌کند و تصمیم به بنا و یا تخریب شهری می‌گیرد. او است که فرمان به جنگ و انعقاد قرارداد صلح می‌دهد و مقدار رانت محصولی را معین می‌کند.^{۶۶} نظارت بر مناطق دوردست کشور و برداشت رانت محصولی آن‌جا به عهده‌ی مرزبانان حکومتی است که از طریق شاهنشاه معین می‌شوند. شاهنشاه در تعیین مرزبانان منشأ دودمانی و خوی قومی ساکنان منطقه را در نظر می‌گیرد و تعهد آن‌ها به دولت مرکزی را از طریق واگذاری بخشی از اضافه تولید به آن‌ها تضمین می‌کند. مابقی اضافه تولید به صورت پول طلا و نقره به پایتخت ارسال می‌شود. از آن‌جا که جایگاه اجتماعی رجال دولتی

^{۶۳} vgl. Boyce, M. v. (۱۹۷۰): Toleranz und Intoleranz in Zoroastrismus, in: Saeculum, Bd. ۲۱, H. ۴, S. ۳۲۵ff., Freiburg/München, S. ۳۲۹f., und

مقایسه، کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار - دولت‌های دگراندیش ستیز و سرکوب‌های معرفتی، در بدعت‌گرایی و زندگی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران، ص ۱۴ ادامه

^{۶۴} vgl. Katouzian, H. (۱۹۸۰): Die "arid-isolierte" Gesellschaft - Ein Fall der

Langzeitentwicklung von Wirtschaft im Iran, in: Peripherie, Nr. ۳, S. ۳۱ff., Münster, S. ۴۲f.

^{۶۵} Greussing, Kurt (۱۹۸۷): vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin, S. ۶۳

^{۶۶} vgl. Massarrat, Mohsen (۱۹۹۶)(Hrsg.): ebd., S. ۲۳

نواده‌های ساسان و محافظ آتشکده‌ی آناهیتا در شهر استخر بود، بر آخرین شاهنشاه اشکانی شورید و دو سال پس از شکست سپاه اشکانیان و قتل اردوان پنجم در سال ۲۲۶ میلادی بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. او پس از انحلال مجلس سنا که بازمانده‌ای از دوران سلوکیان بود و پس از قتل تمامی برادرانش که رقبای او محسوب می‌شدند، به عنوان عالی‌ترین مقام مذهبی (یع، خدایگان) قدرت سیاسی را در دست گرفت و حقانیت حکومت خویش را با سرنگونی نماینده‌ی اهریمن توجیه کرد.^{۶۹} آغاز سلسله‌ی ساسانیان مصادف با پیدایش روح جدیدی در تاریخ شاهنشاهی ایران بود. از یک سو، قدرت سیاسی و قوای انتظامی در سنت شاهان هخامنشی متمرکز شدند و از سوی دیگر، آیین زرتشتی ایدئولوژی دولتی و دین رسمی کشور اعلام شد. بنا بر بررسی آرتور کریستین‌سن وجه آخری به حق از ابتکارات ساسانیان به شمار می‌رود.^{۷۰} با در نظر داشتن شکل بخصوص دولت منطقه‌ای که بر اقتصاد رانتی مستقر می‌شود و مقاومت جوامع اشتراکی که برای تضمین بازسازی نیروی کار خویش از پرداخت رانت محصولی به دولت مرکزی سرباز می‌زنند، روشن است که تشکیل شاهنشاهی ساسانیان فقط با اعمال خشونت بربرانه ممکن بود. توجیه سرکوب خردگرایی انسان و نقض حقوق طبیعی بشر به عهده‌ی نظریه‌پرداز حکومتی، تنسر (توسر)، بود. وی به اعتراض خوان‌سالار ساسانیان، آذر گشنسب، به خشونت شدید شاهنشاه پاسخ می‌دهد،

«لیکن چون مردم در روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود افتادند، به چیزهائی طمع بستند که حق ایشان نبود، آداب ضایع کردند، و سنت فرو گذاشته، و رأی رها کرده، و به اقتحام (= دلیری کردن و از خطر نترسیدن) سر در راهها نهاده که پایان آن پیدا نبود، تغلب آشکار شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد، بر تفاوت مراتب و آرای ایشان، تا عیش و دین بر جمله تمام گشت، آدمی صورتان، دیو صفت و دد سیرت شدند و (...) اما آنچه بزرگ می‌آید در چشم تو از عقوبت‌های شاهنشاه، (و) اسراف‌ی که در سفک دماء (= کشت و کشتار) می‌فرماید، در حق کسانی که به خلاف رأی و امر او کاری می‌رساند، بدانند که پیشینگان از آن دست ازین کوتاه داشتند که

مقایسه، کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه،
۱۱۱ ادامه

مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۷^{۷۰}

خردگرایی بشر مستقر شده است، طبقه‌ی حاکم برای فرودستان جامعه حق مقاومت قائل نمی‌شود و نبرد طبقاتی را ایجاد هرج و مرج تلقی کرده و برای حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خویش استقرار یک حکومت خودکامه‌ی نوین را توجیه می‌سازد. در واقع توجیه خودکامگی به معنی سرکوب مقاومت و حق انقلاب، به معنی ممانعت از خردگرایی انسان پیرامون تحقق اهداف اجتماعی خویش، و به معنی نقض حقوق طبیعی بشر است.

لیکن خودکامگی شاهنشاه ظاهراً به معنی اقتدار نامحدود اوست زیرا دولت منطقه‌ای از زیربنای رانتی خویش مجزا نیست. شاهنشاه باید از یک سو در برداشت رانت محصولی اندازه نگاه دارد و بازسازی جوامع اشتراکی را مختل نسازد. مفهوم "فره‌ی ایزدی" که نزد فرودستان جامعه نشانه‌ی عدالت اجتماعی است، نه رابطه‌ای با شخصیت شاهنشاه بخصوصی دارد و نه به خودی خود به هر شاهنشاهی تعلق می‌گیرد. کسب "فره‌ی ایزدی" به معنی توفیق شاهنشاه در سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی و پیش‌گیری از قیام فرودستان جامعه برای حفظ تاج و تخت خویش است. شاهنشاه باید از سوی دیگر، برای حفظ قدرت خویش بر روابط درباری چنان مسلط شود که نه یک رقیب دودمانی برای او ایجاد شود و نه شاهان زیر سلطه‌ی او ادعای استقلال کنند. تداوم خودکامگی شاهنشاه بستگی به توانایی او دارد که مدام رقبایش را از میان بردارد و شاهان مناطق متفاوت را بر علیه یکدیگر برانگیزد و سپس رقابت و مرافه‌های آن‌ها را به نفع خویش پایان دهد.

از این رو، خودکامگی شاهنشاه حدودی دارد و تمرکز سیاسی دولت منطقه‌ای همواره مواجه با خطر قدرت‌گریز از مرکز است. افزون بر این، کشورگشایی دولت منطقه‌ای سرانجام مواجه با مرزهای دولت‌های دیگر می‌شود و به اجبار جنگ پیرامون گسترش و محافظت از تمامیت ارضی را به بار می‌آورد. بنابراین دولت منطقه‌ای نیازمند به یک ایدئولوژی مناسب است که از درون با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه منطبق باشد و دین و آیین ملل دیگر در گسترده‌ی شاهنشاهی را به چالش نکشد و از بیرون برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت مرکزی چنان دشمنانه در برابر دول همسایه قرار بگیرد که سلحشورانش را در امر کشورگشایی بسیج و تهییج کند. با استقرار حکومت ساسانیان در ایران آیین زرتشت تبدیل به ایدئولوژی دولتی شد. اردشیر بابکان که از

بنیان آیین مزدیسانی را می‌سازند که در دوگانی و تقابل خیر و شر جلوه می‌کنند. زرتشت با رجوع به اسطوره‌های دوگانه‌ی ایرانیان آیین یک توحید منطقی و اخلاقی را ساخت که تمدن و روح تسامح جوامع اشتراکی را بازتاب می‌دهند. روشن است که نفی قربانی گاو و تحریم خون‌ریزی در آیین زرتشت بستگی به زیربنای مادی جوامع اشتراکی داشت. استفاده از گاو نه تنها شخم زمین را برای تولیدات کشاورزی ممکن و راحت می‌ساخت، بلکه تولید مثل سالانه‌ی آن امکان می‌داد که مراتع وسیع‌تری به زیر کشت در آیند و جوامع اشتراکی نوینی برپا شوند. هم‌زمان تحریم خون‌ریزی همبستگی جوامع اشتراکی را برای مقابله با عشایر نیمه وحشی تضمین می‌ساخت و صلح و تمدن اجتماعی را از طریق اصول دینی مستدل و تقویت می‌کرد.

زرتشت خدایان خوب خودی (اهوراها) را تحت نام اهورامزدا و نیروهای بد بیگانه (دواها) را تحت نام اهریمن جمع کرد و از طریق ترویج نیکی گفتار، پندار و کردار انسان، خرد بشری را معیار تشخیص میان راه خیر و شر و رستگاری مؤمنان کرد. اهورامزدا نتیجه‌ی ادغام دو مفهوم مزدا و اهورا است. مزدا دانایی و خردگرایی را معنی می‌دهد، در حالی که اهورا مظهر قدرت تلقی می‌شود. از این رو، اهورامزدا یک خدای حکیم، عاقل و ممتاز از دیگر خدایان است.^{۷۵} در تعالیم زرتشت دیو (دئوا) مظهر و سرچشمه‌ی تمام پلیدی‌ها است که بنا بر بررسی عبدالحسین زرین‌کوب وجود مستقلی از خدای بزرگ ندارد. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد،

«اکنون دیگر به دشواری می‌توان این دعوی را پذیرفت که ثنویت ابداع زرتشت باشد یا اعتراضی فلسفی و اخلاقی بر اعتقاد به توحید. اما زرتشت با آنکه این ثنویت را که قبل از او در نزد قوم به وجود آمد نفی نکرد اهورامزدا خدای بزرگ خویش را برتر از آن می‌شناخت که اصل شر را نیز به نحوی مخلوق او نشمرد. از این روست که در تعلیم او اصل شر که اهریمن (انگره مینو) نام دارد نیز مثل اصل خیر (اسپننه مینو) همزاد اوست، زاده‌ی اهورامزدا محسوب می‌شود. این هم که آفریدگار شر با آفریدگار خیر همزاد شمرده شد ظاهراً بیشتر از آن‌رو بود که در دوران همزیستی اقوام هند و ایرانی، هر دو دسته خدایان به یک آیین مشترک واحد تعلق داشته‌اند و از این رو در

مقایسه، الفاخوری، حنا، الجرج، خلیل (۱۳۵۸)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸ ادامه ۷۵

خلایق (به) بی‌طاعتی و ترک ادب منسوب نبودند، هر کس به معیشت و مهم خویش مشتغل، و به سوء تدبیر و عصیان پادشاهان را به تکلیف برین نداشتند، چون فساد بسیار شد، و مردم از طاعت دین و عقل سلطان بیرون شدند، و حساب از میان برخاست، آبروی این چنین ملک جز به خون ریختن با دید نباید.»^{۷۱}

به غیر از توجیه خشونت بربرانه‌ی اردشیر بابکان، تنسر تدوین ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان را نیز به عهده گرفت. اولین شاهنشاه ساسانی لغب مؤبد مؤبدان را به وی اهداء کرد و تمامی مؤبدان کشور موظف به پیروی از او شدند. از آن پس، تنسر به منظور تقویت ایدئولوژی شاهنشاهی و توجیه دینی قدرت متمرکز سیاسی جمع‌آوری، تنظیم و نوسازی اوستا را آغاز کرد.^{۷۲}

اوستا کتاب آیین زرتشت (زرتشتی) فرزند پوروشسب است که تاریخ ظهور او حدود یک هزار سال قبل از آغاز تاریخ میلادی تخمین زده می‌شود. وی بنا به روایتی در سن ۷۷ سالگی به دست یک تن از تورانیان به قتل رسیده است.^{۷۳} بنا بر ارزیابی منصور شکی فقط هفده فقره از کاتاهای اوستا مستقیماً به زرتشت نسبت داده می‌شوند و مابقی آن‌ها ساخته و پرداخته‌ی روحانیانی هستند که پیش و یا پس از وی می‌زیسته‌اند. در دوران حکومت سلوکیان هنوز تمامی مطالب اوستا مکتوب نبوده‌اند و به صورت احکام اخلاقی از نسلی برای نسل دیگری نقل می‌شده‌اند. برای اولین بار بلاش اشکانی احکام و متون پراکنده‌ی اوستا را گرد آورد و تنسر پس از مقایسه‌ی آن با فنون و دانش موجود نسخه‌ای را فراهم کرد که در گنج شایگان محفوظ شد.^{۷۴} آیین اوستا (مزدیسانی) بازتاب تولید اشتراکی، زندگی شبانی و مقاومت سلحشوران مسکون روستایی در برابر تهاجم عشایر نیمه‌وحشی است که اسطوره‌های تاریخی و حماسه‌های پهلوانی را برای دفاع از ایران در برابر تعرض تورانیان به یاد می‌آورند. خدا، خردگرایی بشر و طبیعت

مقایسه، قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): استبداد در ایران، چاپ دوم، تهران، صفحه‌ی ۴۳ و ۲۷ ادامه ۷۱

مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقده در ایران عهد ساسانی، ۷۲

به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۷۵ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۷۵ ادامه

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): تاریخ مردم ایران - ایران قبل از اسلام - مردم در کشمکش با قدرت‌ها، تهران، صفحه‌ی ۵۷، ۷۳

۴۶ ادامه، ۵۳

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): درست دینان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه ۷۴

کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۵۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۵۸ ادامه

که اهورامزدا، خدای جان و خرد و یکتاپرستی زرتشتی یک توحید منطقی است و از آنجا که آیین مزدیسانی دنیوی اند و به اجبار طبیعت خردگرای بشر را برای تعیین سرنوشت خویش در بر می‌گیرند، در مواقع بروز بحران اقتصادی و اختلال در بازسازی نیروی کار و جوامع اشتراکی، نظام طبقاتی - جنسیتی را متزلزل و دگرگون می‌سازند.

با تمامی این وجود، اتخاذ آیین زرتشتی به عنوان ایدئولوژی دولتی برای تثبیت شاهنشاهی ساسانیان بسیار مناسب بود. بخصوص به این دلیل که خدای زرتشت، اهورامزدا، آفریدگارهای دیگر را نفی نمی‌کند و آن‌ها را به عنوان فرزندان و مقنی از پرتو خویش در بر می‌گیرد. همان‌گونه که زرین‌کوب بر این نکته مهم تأکید می‌کند،

«اهورامزدا هم یکدسته از آن‌ها را به عنوان امشاسپند (امه‌شاسپنته) بیمرگ مقدس، در کارگاه آفریدگاری خویش همچون فرزند و دستیار پذیرفت که با خود او هفت امشاسپندان می‌شدند - اهورامزدا (هرمزد)، وهومنه (بهمن)، اشاوهِیشته (اردی‌بهشت)، خشزّه وئیریه (شهریور) ارمایتی، هئوروتات (خرداد) و امرتات (مرداد، امرداد). این‌ها در پیدایش خویش در حکم چراغ‌هایی بودند که از چراغ نخستین روشنایی گرفته باشند. این امشاسپندان در واقع از یک لحاظ صفات خدائی محسوب می‌شدند و از لحاظ دیگر اوج کمال اوصاف انسانی، و از همین لحاظ اخیر بود که گه‌گاه همچون مفاهیم انتزاعی و مجرد تلقی می‌شدند. درست است که زرتشت از اهوراهای دیگر ظاهراً - میترا و ایام نپات - هم یاد کرد و حتا تعداد زیادی از یزدان دیگر - مثل سروش، اشی، گئوس اورون - را هم نام برد اما هیچ یک از اینان را جز آفریده‌ی اهورامزدا نمی‌دید. اهورامزدا هم در تعلیم زرتشت نه فقط حکیم بلکه نفس حکمت و یا حکمت محض بود و در حقیقت همین حکمت بود که وی را وا می‌داشت تا از مخلوقات خویش فاصله گیرد و مثل یک فرمانروای متعالی اما عاقل خودش دست به هیچ کاری نزند و همه‌ی کارها را به دستیاران و فرزندان خویش - خاصه امشاسپندان - واگذارد.»^{۷۷}

به وسیله‌ی آیین زرتشت شاهنشاهی ساسانیان به یک ایدئولوژی دولتی دست یافت که تمامی یزدان بی‌آزار، ادیان متفاوت و فرهنگ‌های متنوع که تمرکز قدرت دولتی را مختل و جایگاه شاهنشاه را به عنوان خدایگان متزلزل نمی‌ساختند، به رسمیت

همان‌جا^{۷۷}

آنچه زرتشت تعلیم می‌داد اهورامزدا که پدر اسپنته مینو و دنیای خیرست خالق و پدر انگره مینو هم هست. در هر حال تنازع و تضاد بین خیر و شر که ثنویت زرتشت، مسأله‌ی آزادی اراده را نیز با آن مربوط می‌کند در عین حال به فکر رستاخیز منجر می‌شود که همچون ضمانتی است برای گرایش به نیکی (...). توجه به جدایی خیر و شر (...). زرتشت را متوجه پایان اجتناب ناپذیر دنیا و وقوع یک رستاخیز واقع شدنی کرد.»^{۷۶}

بنابراین دوگانگی در تعالیم زرتشت نه تنها مغایر با اصل یکتاپرستی و تعالی اهورامزدا نیست، بلکه طبیعت خردگرای بشری، یعنی اختیار و آزادی اراده انسان را برای اختصاص راه خیر و پذیرش اخلاق نیک در نظر می‌گیرد. آن کس که خردگرا است راه خیر بر می‌گزیند و قلمرو اهورامزدا را بسط می‌دهد. در برابر نابخرد به راه شر می‌رود و در آخرت به سزای اعمال خویش می‌رسد. به این ترتیب، طبیعت خردگرای انسان در آیین مزدیسانی تجلی می‌یابد و انسان با گزینش خرد خویش و اخلاق نیک به کمک قوای خیر می‌شتابد و در تشکیل توحید، یعنی پیروزی اهورامزدا بر اهریمن سهیم می‌شود. بدیهی است که با تبدیل تعالیم زرتشت به ایدئولوژی دولتی نه تنها دشمنی ایران با توران از طریق دوگانگی و تقابل خیر با شر توجیه، بلکه شاهنشاه در رأس دولت منطقه‌ای مجهز به "فره‌ی ایزدی" می‌شد و به عنوان خدایگان در منظر فرودستان جامعه یک نقش الهی می‌یافت. به این ترتیب، تمرکز قدرت سیاسی و بسیج و تهییج سلحشوران برای گسترش سرزمین خیر، یعنی ایران زمین جنبه‌ی دینی و اخلاقی به خود می‌گرفت که با زیربنای رانتی دولت منطقه‌ای متناسب بود. لیکن توحید منطقی که بر خرد بشری استوار می‌شد، هم زمان نطفه‌ی قیام فرودستان جامعه را در خود می‌پرورد. بخصوص در دورانی که دولت منطقه‌ای در کشورگشایی با شکست مواجه می‌شد و برای بازسازی قوای نظامی و تدارک تجهیزات جنگی، رانت محصولی را افزایش می‌داد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" شاهنشاه رنگ می‌بافت و خدایگان از منظر فرودستان جامعه وجهه‌ی اهریمن به خود می‌گرفت. به این ترتیب، حق مقاومت و قیام در برابر نیروی‌های بد بیگانه جنبه‌ی دینی و اخلاقی می‌یافت. به بیان دیگر، از آنجا

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴ ادامه^{۷۶}

عددی سامیان هویدا می‌شد. بخصوص باید از نقش دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا (نزدیک تیسفون)، حران، نصیبین، انطاکیه و اسکندریه در ادغام و ترویج این دو توحید متفاوت و متناقض نام برد. فرقه‌های مرقیونی (از سال ۸۵ تا ۱۵۰ میلادی) و دیسانی (از سال ۱۵۴ تا ۲۲۲ میلادی) که در ایران باختری و آسیای صغیر عمومیت داشتند، پیشگامان فرقه‌ی مانویه (از سال ۲۱۶ تا ۲۷۲ میلادی) محسوب می‌شوند.

مانی برای اولین بار در سن سیزده سالگی مدعی دریافت وحی الهی شد و در دوران شاهنشاهی اردشیر بابکان ادعای نبوت کرد. او خود را ختم نبوت و جانشین بودا، زرتشت و مسیح ثانی (یعنی همان فارقلیط) می‌دانست. وی دین و آیین خویش را در کتابی به نام شاپورگان درج کرد. به نظر می‌رسد که وی در دوره‌ی شاهنشاهی شاپور اول (تاجگذاری در سال ۲۴۳ میلادی) در فکر تهیه‌ی یک دین جهان‌شمول به عنوان ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان بوده است که تمرکز قدرت دولت منطقه‌ای را برای انبوه فرودستان جامعه و ملت‌های متفاوت با فرهنگ‌های متنوع توجیه کند.^{۷۹} مانی دوگانگی توحید منطقی ایرانیان را که دنیوی و بر طبیعت خردگرای بشر استوار است، وام گرفت و با روح اخروی توحید عددی سامیان پیوند داد. وی جدال خیر و شر را که به اعتقاد ایرانیان در "جهان بیرونی" (طبیعت) به وقوع می‌پیوست به "جهان درونی انسان" منتقل ساخت. به این ترتیب، جسم انسان وجهی اهریمنی (شر) و روح انسان وجهی اهورایی (خیر، هرمزد) به خود گرفتند. همان‌گونه که در دوگانگی توحید منطقی ایرانیان یک نزاع مداوم میان اهورامزدا و اهریمن به وقوع می‌پیوندد و انسان از طریق خردگرایی و اخلاق نیک به همیاری قوای خیر می‌شتابد و در تشکیل یکتایی الهی سهیم می‌شود، در آیین مانویه این نزاع مداوم میان جسم انسان (شر) و روح انسان (خیر) واقع می‌شوند و انسان به پیروی از طبیعت خردگرای خویش باید برای پیروزی نور و هرمزد بر ظلمت و اهریمن به ریاضت روی آورد. بر خلاف دین زرتشت، اساس کیش

^{۷۹}مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۵ ادامه و

مقایسه، کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۲ ادامه و

مقایسه، راسل، جیمز ار. (۱۳۸۴): کرتیر و مانی: الگویی شمعی از کشاکش آنها، ترجمه ملیحه کرباسیان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۷۵ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۸۵ ادامه و
مقایسه، الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل (۱۳۵۸): صفحه‌ی ۱۶ ادامه، ۲۰

می‌شناخت و تحت حفاظت و نظارت نظام اهورایی ساسانی قرار می‌داد. بدیهی است که هر جنبشی و هر نظریه‌ای که در برابر شاهنشاهی ساسانیان قرار می‌گرفت، متعلق به دنیای دیوان تلقی می‌شد و وجهی اهریمنی به خود می‌گرفت. لیکن عدالت و اخلاق نیک ضروری می‌کردند که قوای اهورایی همواره در برابر نیروی اهریمنی دست بالا را داشته باشد تا دوگانگی اخلاقی و اصل یکتاپرستی یک روحیه‌ی منطقی به خود بگیرند و با خرد بشری هماهنگ به نظر بیایند.

در تثبیت ایدئولوژی دینی شاهنشاهی ساسانیان، کرتیر هرمز یک نقش اساسی داشت. او در دوران شاهنشاهی شاپور اول به مقام مؤبد مؤبدان رسید و از سال ۲۴۱ تا ۲۸۲ میلادی، یعنی در دوران شاهنشاهی هرمز اول، بهرام اول و بهرام دوم این رتبه را حفظ کرد. از جمله خدمات او به شاهنشاهی ساسانیان تجویز قتل مانی (کرفکو) و سرکوب هوادارانش بود.^{۷۸} مانی فرزند پاتک از اهالی همدان بود که در سال ۲۱۶ میلادی، یعنی در اواخر دوران شاهنشاهی اشکانیان در بابل متولد شد. بابل مرکز تداخل ادیان و امتزاج فرهنگ‌ها بود. به نظر می‌آید که برای اولین بار توحید عددی سامیان در دوران حکومت حمورابی (از سال ۲۱۲۳ تا ۲۰۸۱ قبل از میلاد) تبدیل به توجیه سلسله‌ی پادشاهی بابلیان شد. در همین دوران زبان سامی جایگزین زبان سومری گشت زیرا که زبان سومری انعطاف واژه‌ای و گرامری کافی برای بیان افکار و اندیشه‌های نوین را نداشت. خدای بابلیان مردوک نام داشت و به عنوان یک پروردگار یکتا پرستش می‌شد.

پدر مانی به فرقه‌ی مغتسله‌ی مسیحیان ایمان داشت. مؤمنان این فرقه رستگاری را نتیجه‌ی پاکی جسم انسان می‌دانستند و پوشیدن جامه‌ی سفید نشانه‌ی تعلق به این آیین بود. آیین مانی نتیجه‌ی منطقی گسترش شاهنشاهی ایران و کشمکش ادیان متفاوت پیرامون بیان حقیقت الهی بود که در ادغام توحید منطقی ایرانیان با توحید

^{۷۸}مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸ و

مقایسه، تفضلی، احمد (۱۳۸۴): کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۳۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۴۵ و

مقایسه، ذکاء، یحیی (۱۳۸۴): تدبیر مفرغی مؤبد مؤبدان کرتیر، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۵۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۵۵ ادامه

وی روی گرداند و اقدام به حبس و قتل او کرد. لیکن مانی از تصمیم شاهنشاه با خبر شد و به هند گریخت.^{۸۱}

از اواخر دهه‌ی هفتاد قرن سوم میلادی ایران با خشکسالی بسیار شدیدی روبرو شد. از آن پس جوامع اشتراکی از پرداخت رانت محصولی سر باز زدند و در برابر قوای نظامی ساسانیان قیام کردند. در این اوضاع بحرانی بود که شاهنشاه ساسانی در سال ۲۷۲ میلادی برای انفعال فرودستان جامعه مانی را به ایران فرا خواند و همراه با ولیعهدش، هرمزد اول، به کیش وی گروید. بدیهی است که مؤبد مؤبدان، کرتیر، با اتخاذ این تصمیم موافق نبود زیرا بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای و تزلزل شاهنشاهی ساسانیان را پیش‌بینی می‌کرد. بخصوص به این دلیل که بحران اقتصادی و قیام جوامع اشتراکی از درون، حکومت ساسانیان را برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت منطقه‌ای به سوی کشورگشایی و جنگ با امپراطوری روم سوق می‌داد. سرانجام کرتیر موفق شد که در دوران شاهنشاهی بهرام اول، فرزند هرمزد اول (از سال ۲۷۶ تا ۲۷۷ میلادی) مانی را متهم به زندیک کند و با نقشه و نیرنگ تدارک قتل او و هم کیشان وی را ببیند.^{۸۲}

از این پس بود که کرتیر به عنوان مؤبد مؤبدان در صدر رجال دولتی قرار گرفت و سرکوب تمامی جنبش‌ها و ادیانی را که در برابر ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان و حکومت خودکامه‌ی خدایگان قرار داشتند، برنامه‌ریزی و متحقق کرد. کتیبه‌های کعبه‌ی زرتشت اسناد خشونت شاهنشاهی برای تثبیت حکومت دینی ساسانیان هستند. در این اسناد تاریخی کرتیر از اعمالش به خود می‌بالد و همان‌گونه که ادامه می‌دهد،

«و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت، و یهودان و شمنان و برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (؟) و زندیقان (مانویان) در کشور سرکوب شدند، و بت‌ها شکسته و لانه‌های دیوان ویران شد، و جایگاه و نشستگاه‌های ایزدان بنا گردید»^{۸۳}

مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۵ ادامه^{۸۱}

^{۸۲}مقایسه، بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹، ۶۴ و

مقایسه، کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): همان‌جا صفحه‌ی ۱۲ ادامه

کرتیر، کعبه‌ی زرتشت س ۹ و ۱۰، نقل قول از تفصیلی مقایسه، تفضلی، احمد (۱۳۸۴): همان‌جا صفحه‌ی^{۸۳}

و آیین مانی بر جهان‌گریزی بنا شده است. وی این اندیشه‌ی دینی را از طریق توضیحات تمثیلی (زند، تأویل) اوستا تحت نام شاپورگان گرد آورده بود.^{۸۰} با وجودی که مانویت جنبه‌های نیک و اخلاقی توحید منطقی ایرانیان مانند مردانگی، تصفیه‌ی جهان بیرونی از پلیدی و تاریکی، یاری هرمزد در پیروزی بر اهریمن در "جهان درونی انسان" بود و بنابراین مانعی در برابر قیام فرودستان جامعه می‌ساخت و آن‌ها را به دلیل جهان‌گریزی دینی در برابر حکومت دنیوی به انفعال می‌کشید، لیکن نه آن جوهر ایدئولوژیک را که شاهنشاهی ساسانیان برای بسیج و تهییج قوای خویش و کشور گشایی و گسترش زمینه‌ی رانتی دولت منطقه‌ای نیاز داشت، ایجاد می‌کرد و نه با اسطوره‌های ایرانیان هماهنگ بود. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که توحید عددی سامیان میان قدسی و غیرقدسی، یعنی دینی و دنیوی تفاوت قائل می‌شد، و از آن‌جا که شاهنشاهان ساسانی حکومت دنیوی تشکیل می‌دادند، در نتیجه آن‌ها نمی‌توانستند ادعای تقدس کنند و جایگاه دینی مانند بغ و خدایگان به خود اختصاص دهند. لیکن تشکیل سلسله‌ی ساسانیان یک توجیه دینی داشت. اردشیر بابکان تشکیل شاهنشاهی ساسانیان را یک امر اهورایی می‌دانست و سرنگونی و قتل اردوان پنجم، آخرین شاهنشاه اشکانی، را غلبه بر نماینده‌ی اهریمن قلمداد می‌کرد. به بیان دیگر، حکومت دنیوی ساسانیان و تقدیس شاهنشاه با دین و آیین مانی در تناقض قرار می‌گرفتند و اتخاذ کیش وی به عنوان دین دولتی ضروری می‌ساخت که یا شاهنشاه باید از حکمرانی دست می‌کشید و فقط یک نقش روحانی و قدسی به خود اختصاص می‌داد و یا از الغاب دینی مانند بغ و خدایگان صرف نظر می‌کرد و بیش از حکمرانی بر امور دنیوی ادعای دیگری نداشت. بنابراین قابل درک است که چرا کیش التقاطی مانی نمی‌توانست از طریق درباریان به عنوان ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان پذیرفته شود. شاپور اول که مانی کتاب شاپورگان را به او اهداء کرده بود، پس از آگاهی از عواقب کیش مانی، از

^{۸۰}مقایسه، بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه

کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۳۶، ۴۰، ۵۴ و

مقایسه، دوبلوا، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه

ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه

نزدیکی دزفول) شد. جانشین قباد، برادرش جاماسب، دوام چندانی نیاورد زیرا قباد پس از آزادی از زندان به خاک هون‌ها گریخت و با کمک هیاطله دوباره در سال ۴۹۸ میلادی به تاج و تخت شاهنشاهی ساسانیان دست یافت.^{۸۶}

گرایش قباد به نهضت اشتراکی مزدکیان فقط به دلیل تضعیف درباریان و روحانیان زرتشتی نبود، بلکه از طریق فرودستان جامعه بر او تحمیل می‌شد. مزدک پسر بامداد به قشر روحانیت تعلق داشت که در مذاریه متولد شده بود. او در اوایل به پیروان خود اندرز می‌داد که از خوشی‌های زندگی به برابری بهره جویند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی است به دوستی تقسیم کنند و از تسلط بر هم بپرهیزند. لیکن او با افزایش تنگدستی فرودستان جامعه از طریق استفاده از فن تأویل گزارشی باطنی و رادیکال بر اوستا و دین و آیین زرتشت نوشت که شاهنشاهی ساسانیان را به کلی متزلزل ساخت.^{۸۷}

آیین مزدک دوگانگی اسطوره‌های ایرانی، یعنی نزاع مداوم میان خیر و شر را از زرتشت وام گرفت. لیکن مانند مانی آن را به جسم و روح انسان بسط نداد و از آن یک دین جهان‌گریز مانند توحید عددی سامیان نساخت. او کشمکش میان خیر و شر را دنیوی و در طبیعت و جهان بیرونی مستقر ساخت و انتخاب میان آن دو را به عهده‌ی اراده‌ی انسان گذاشت. در نتیجه خرد بشری را برای استفاده از حق طبیعی مقاومت در برابر طبقه‌ی حاکم در نظر گرفت. همان‌گونه که زرین‌کوب در رابطه با آیین مزدک برجسته می‌سازد.

«وی (مزدک) نیز ظاهراً به استناد فحوای تعلیم زرتشت ادعا داشت که چون اصل شر بر خلاف اصل خیر کور است و از روی تصادف نه از روی اراده، منشأ اثر می‌شود آن را به آسانی می‌توان مقهور کرد. از این رو برای غلبه بر اصل شر می‌بایست مساوات و

«من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور بزرگ داشتم و اشموع‌های (بدعتگران) ویرانگر را که در مغستان دین مزدیسنا و تشریفات پرستش ایزدان را آنچنان که (من) شرح داده‌ام رعایت نکردند، کیفر دادم تا به خود آیند.»^{۸۴}

با پیروزی کرتبر بر مانی و سرکوب تمامی ادیان که در برابر دین دولتی و ایدئولوژی حکومتی قرار داشتند، شاهنشاهی ساسانیان تثبیت شد. لیکن از آنجا که شکل بخصوص دولت بر زیربنای رانتی استوار بود و واکنش حکومت را به بار می‌آورد، این ساختار حکومتی فقط تا زمانی تدام داشت که بازسازی جوامع اشتراکی تضمین و دولت منطقه‌ای در فتوحات خویش موفق بود. در دوران شاهنشاهی پیروز (از سال ۴۵۹ تا ۴۸۴ میلادی) ایران با تهاجمات و نبردهای طولانی روبرو شد. بخصوص پس از جنگ‌های نافرجام با هیاطله (خاقان هفتالیان)، ایران موظف به پرداخت خراج بود. افزون بر کشتارها و غارت‌های سپاه هیاطله اختلال در بازسازی جوامع اشتراکی از طریق خشکسالی‌های طویل مدت تشدید می‌شد. پیروز برای پیشگیری از قیام فرودستان جامعه برداشت رانت محصولی را به تعویق انداخت و دستور داد که از انبارهای شاهنشاهی میان مردم به رایگان گندم توزیع کنند. از آنجا که ایران قادر به پرداخت خراج به هیاطله نبود، پیروز فرزند ارشدش، قباد، را به عنوان گروگان به او تسلیم کرد و سرانجام برای بازیابی "فره‌ی ایزدی" و افتخار شاهنشاهی در آخرین درگیری در سال ۴۸۴ میلادی جان خود را نیز از دست داد. دوران شاهنشاهی بلاش، برادر پیروز، نیز دیری نپایید تا طبقه‌ی حاکم فرزند ارشد پیروز، قباد، را به مقام شاهنشاهی رساند.^{۸۵} قباد که با کشوری ورشکسته روبرو بود و تاج و تخت خویش را در برابر قیام فرودستان جامعه در خطر معارضه می‌دید و از غرور فوق‌العاده‌ی و توطئه‌ی درباریان و روحانیان به ستوه آمده بود، جانب مزدک را گرفت و به نهضت اشتراکی مزدکیان گروید. لیکن طبقه‌ی حاکم موفق به سرنگونی و حبس او در دژ فراموشی (معروف به انوش‌برد در

^{۸۶}مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۶۷ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۱ ادامه و

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۱ ادامه

مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱)، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۲ ادامه

^{۸۷}مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۰ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۳، ۱۶۷

^{۸۴}مکتب، نقل قول از دریایی، تورج (۱۳۸۴)، نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد

ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۴۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۵۰

^{۸۵}مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۱ ادامه و

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴)، کیش مزدکی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه

کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۲۰۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۴۱ ادامه

عمومیت کیش مزدکیان منجر به بحران ایدئولوژیک شاهنشاهی ساسانیان می‌شد و قباد برای حفظ تاج و تخت خویش مجبور به اصلاحات اجتماعی بود. او از یک سو، پس از انعقاد قرارداد صلح با قیصر بیزانس در سال ۵۰۵ یا ۵۰۶ میلادی به عمران و آبادای ایران روی آورد. در این دوره شهرهای آسیب دیده بازسازی و مستقلای آبیاری که در نزدیکی شهرها وجود داشتند، برای افزایش تولیدات کشاورزی تأسیس و تعمیر شدند. از سوی دیگر، قباد قوانین تشکیل خانواده را برای فرودستان جامعه آسانتر ساخت و برای طبقه‌ی حاکم و توانگران مالیات‌های فوق‌العاده در نظر گرفت و اوضاع تهی‌دستان را بهبود داد.^{۹۰} قباد پس از تضمین ثبات داخلی کشور بارها ضربات سنگینی بر امپراطوری بیزانس وارد آورد و سرانجام در دوران کهولت خویش به فکر سرکوب و انهدام جنبش مزدکیان افتاد. او در سال ۵۲۵ میلادی مذاکراتی را با قیصر بیزانس آغاز کرد و در این تماس‌ها فرزند کهتر خود، خسرو، را به عنوان جانشینش مقبول ساخت. لیکن مزدکیان که پسر ارشد او، کاوس، را به شاهنشاهی می‌خواستند، منجر به جنجال در دربار و شکست این مذاکرات شدند.^{۹۱}

در این دوران جامعه‌ی ایران به دو دسته تقسیم شده بود. در حالی که زرتشتیان تحت نام بهدینان از شاهنشاهی خسرو دفاع می‌کردند، مزدکیان تحت نام درستدینان خواهان سلطنت کاوس بودند. سرانجام در اواخر سال ۵۲۸ میلادی یک گردهمایی تحت ریاست قباد برای تعیین جانشین وی تدارک دیده شد. تمامی نجبای سرشناس و فقیهان عالی رتبه‌ی ادیان در این نشست شرکت داشتند و زرتشتیان در برابر مزدکیان صف آرایی کرده بودند. مزدک که به اندرزگر درستدینان نیز معروف بود، در این جلسه شرکت داشت. خسرو که حقوقش را به عنوان جانشین شاهنشاه دستخوش توطئه‌ی مزدکیان می‌دید به خرده‌گیری از آنان روی آورد. سرانجام مردان مسلح به سر درستدینان ریختند و مزدک و تمامی پیروان او را به قتل رساندند. سپس حکم تعقیب و کشتار تمامی مزدکیان به جرم زندیک در کشور صادر شد و جنبش مزدکیان

مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۰ ادامه

مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۷، ۳۶۰ ادام

^{۹۱}مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۷۰ ادامه و

مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۷

عدالت را که فقدان آن موجب تفوق شر شده است از میان برداشت. وی خاطر نشان می‌کرد که مردم همگی یکسان به دنیا آمده‌اند، هیچ کس نیست که به حکم فطرت بیش از دیگری حق تمتع و تملک در این دنیا داشته باشد، مالکیت هم به هر نحو که هست اختراع انسانی است البته مایه‌ی اشتباه و فریب و دروغ نیز هست. به علاوه وی جنگ و خونریزی را که مانع رستگاری و نیل به همزیستی انسانی می‌دید ناشی از عدم مساوات می‌خواند و ظاهراً به همین سبب در باب منشأ این عدم مساوات که وی در جامعه‌ی عصر خویش آن را عبارت از اختلاف در باب زن و خواسته (خراج، رانت زمین) می‌یافت قابل به وجوب نوعی اشتراک و یا لاقل لغو پاره‌ی محدودیت‌های شده بود.^{۸۸}

آیین مزدک استقرار اوضاع اولیه را در نظر مؤمنان می‌پرورد، یعنی دورانی که مالکیت بر ابزار تولید جنبه‌ی اشتراکی داشت و طبقه‌ای به صورت حاکم بر فرودستان جامعه تسلط نیافته بود و اضافه تولید اجتماعی به صورت خراج و رانت محصولی به وسیله‌ی حکومت مصادره نمی‌شد. بنابراین کیش مزدک طبیعت خردگرای بشری را برای تعیین سرنوشت خویش و حق مقاومت در برابر طبقه‌ی حاکم در نظر می‌گرفت و از این رو، نه عمومیت آن میان فرودستان جامعه و نه تزلزل نظام طبقاتی - جنسیتی ساسانیان در این دوران غیر منتظره بود. مزدکیان با پیگیری از اسطوره‌ها و رسوم پهلوانی ایرانیان از توانگران می‌ستاندند و میان فرودستان و بینوایان جامعه تقسیم می‌کردند.

اوج جنبش مزدکیان بین سال‌های ۴۸۸ تا ۴۹۶ میلادی بود که به صورت شورش‌های مردمی بر علیه‌ی طبقه‌ی حاکم درباری، اشرافی و روحانی بروز کرد. لیکن مزدک نه تنها قتل انسان‌ها را نفی می‌کرد، بلکه هر گونه آزار رساندن به دیگران را مخالف با اصول کیش خود می‌دانست. ترویج مهمان‌نوازی، مروت و تسامح میان فرودستان جامعه سازمان طبقاتی - جنسیتی ساسانیان را فرو می‌ریخت و شکوه و شوکت نمایندگان سنن دیرین و مقدس مزدیسنی را در هم می‌شکست.^{۸۹}

^{۸۸}مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸۰ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۸

^{۸۹}مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۳ و

(اقتصاد رانتی) با روبناها (دولت منطقه‌ای و ایدئولوژی توحید منطقی) عریان می‌شود و طبقه‌ی حاکم که تمولش را از رانت محصولی تعمین می‌سازد، نزد فرودستان جامعه وجهی اهریمنی به خود می‌گیرد و در نتیجه قیام آن‌ها برای چیرگی بر قوای شر، اهریمن و ظلمت جنبه‌ی دینی و اخلاقی به خود می‌گیرد. از آن‌جا که بحران بازسازی نیروی کار منجر به افزایش تضاد در حوزه‌ی توزیع می‌شود و مقاومت جوامع اشتراکی در نزاع طبقه‌ی حاکم پیرامون کسب قدرت سیاسی بازتاب می‌یابد، در نتیجه روشن است که چرا در اواخر دوران ساسانیان بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای چنان گسترده بود که پس از قتل خسرو پرویز تا تاج گذاری یزدگرد سوم، آخرین شاهنشاه ساسانی، یعنی در مدت چهار سال ده تن به مقام شاهنشاهی رسیدند و در کوتاه‌ترین مدت ممکنه سرنگون شدند. اوضاع اقتصادی و سیاسی ایران چنان نابسامان بود که قوای ساسانیان در برابر هجوم اعراب مسلمان که هم از نظر فنون نظامی عقب افتاده‌تر بودند و هم تعداد کمتری را در رکاب داشتند، شکست خوردند. از این پس ایرانیان با خدای دیگری آشنا شدند. در برابر آیین زرتشتیان، خدای اسلام خدای نیستی و خردستیزی است. یکتاپرستی اسلامی بر اساس توحید عددی سامیان بنا شده است، انسان در برابر قدر الهی اراده و قدرتی ندارد و سرنوشت او پیش معین شده است.

که دیگر رهبری مقتدر نداشت، مضمحل و پراکنده گشت. حکومت ساسانیان دارای‌های اشتراکی را ضبط کرد و تمامی مکتوبات دینی مزدکیان را به شعله‌های آتش سپرد.^{۹۲}

با سرکوب مزدکیان و آغاز شاهنشاهی خسرو (انوشیروان) آیین زرتشتیان دوباره اعتلاء یافت و دین مزدیسنا بدون معارض برای تمامی ایران رسمی اعلام شد. در همین دوران بود که تدوین نهایی اوستا به همت روحانیان دولتی به پایان رسید. بخصوص به این دلیل که حکومت ساسانیان برای مقابله با تحریکات مسیحیان و امپراطوری بیزانس به یک ایدئولوژی متخاصم و یکپارچه نیاز داشت و نوگرایی در امور دینی و یا آمیزش دین مزدیسنا با مسیحیت را نمی‌توانست بپذیرد.^{۹۳} سیاست شاهنشاهی ساسانیان در این دوره به بهترین وجه در اندرزننامه‌ی خسرو (انوشیروان) درج شده است.

«آموزش و سنت اشموغان را باید از بیخ و بن برانداخت و اصول دین و پرستش یزدان و عبادات را به راه و رسم تعالیم شاگردان آذرباد و مهرپرستان به جای آورد».^{۹۴}

بدیهی است که با شکست جنبش مزدکیان بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانیان که بر یک زیربنای رانتی مستقر بود و از بدو تأسیس حکومت آنان در اشکال متفاوت بروز می‌کرد، پایان نیافت. عوامل بحران تضاد در حوزه‌ی توزیع و ناهماهنگی زیربنا با روبناها بودند.

از آن‌جا که خدای زرتشت خدای جان و خرد است، یکتاپرستی زرتشتی مستدل به توحید منطقی است و انسان با اراده، آزادی و گزینش خرد در سلطه‌ی اهورامزدا بر اهریمن و نور بر ظلمت سهیم است، در نتیجه آیین زرتشتی حق طبیعی انسان را برای مقاومت ضروری می‌شمارد و توجیه دولت منطقه‌ای با رجوع به آیین مزدیسنا فقط زمانی ممکن می‌شود که بازسازی جوامع اشتراکی تضمین و فتوحات دولتی با موفقیت مواجه هستند. به بیان دیگر، با بحران اقتصادی و شکست نظامی ناهماهنگی زیربنا

^{۹۲}مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۴ و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۴

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸۴ ادامه ^{۹۳}

خسرو انوشیروان، نقل قول از شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۷ ^{۹۴}

قایق صحرا، بلکه سرمایه نیز محسوب می‌شد زیرا نوزاد شتر برای مالک آن جنبه‌ی بهره‌ی سالیانه‌ی سرمایه را داشت. تاجر بازارهای دور دست را به هم پیوند می‌داد و ارتباط شهرها را برقرار می‌ساخت. به این ترتیب، کالاهای تجاری تبدیل به ارزش مبادله می‌شدند و درآمن نقره و دینار طلا دوران کالاها در بازارهای شهری را به عهده داشتند. شهرها به وسیله‌ی سران متول‌ترین و پر نفوذترین عشیره‌ی منطقه و به شیوه‌ی امارتی و همراه با نظام مشورتی اداره می‌شدند.^{۹۶}

از آن‌جا که نه جامعه‌ی طبقاتی به صورت کلی شکل گرفته بود و نه قشری از روشنفکران برای حفظ منافع طبقه‌ی حاکم و توجیه ایدئولوژی دولت بسیج شده بودند، در نتیجه یک دولت مرکزی به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" نمی‌توانست شکل بگیرد. پراکندگی قدرت سیاسی دلایل متفاوت داشت. از یک سو، زندگی شهری و شیوه‌ی تولیدات طبقاتی به صورت نهایی بر این منطقه مسلط نشده بودند. بادیه‌نشینی و دام‌داری هم چون گذشته تسلط داشتند و عشیره فرم مناسب تشکیل این شیوه‌ی زندگی - تولیدی بود. از سوی دیگر، میان اعراب یک بینش اجتماعی عمومیت نداشت که هم به ساکنان شبه‌جزیره‌ی عربستان یک هویت فراگیر دهد و هم مناسبات تجاری و تولیدی و روابط طبقاتی را مشروع سازد. بنابراین نه زیربنای مناسبی برای تشکیل یک دولت مرکزی به وجود آمده بود و نه رونماهای آن جهت توجیه و استحکام قدرت سیاسی موجود بودند. لیکن در این دوران گسست و گذار شبه جزیره‌ی عربستان در شروف تحولات شگرف اقتصادی و اجتماعی بود. از اواخر قرن ششم میلادی بازار برده‌داری و تجاری در مکه رونق بخصوصی گرفت. دلیل تغییر اوضاع آغاز جنگ میان شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری بیزانسی در سال ۵۷۲ میلادی بود. لیکن در این کشور گشایی مناطق مرکزی شبه جزیره‌ی عربستان نقش به‌سزایی نداشتند. صحرای خشک عربستان نه از نظر اقتصادی برای برداشت رانت محصولی مناسب بود و نه از نظر جغرافیایی جنبه‌ی استراتژیک برای این دو ابر قدرت جهان داشت. جنگ برای تاجر قریشی فرصت مناسبی ایجاد کرد تا کالاهای هندی و آفریقای شرقی را از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به سوی شام (دمشق)،

آیین خردستیزی و توحید عددی در شبه‌جزیره‌ی عربستان

دین و آیین اسلام در شبه جزیره‌ی عربستان و در میان سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۳ میلادی شکل گرفتند. نام پیامبر اسلام محمد بن عبدالله است که در مکه ساکن بود و به طایفه‌ی هاشمی از عشیره‌ی قریش تعلق داشت. او در سن ۴۰ سالگی مدعی بعثت از طریق فرستاده‌ی الله، جبرئیل، شد. محمد در دوران کودکی، پدر و مادرش را از دست داد و نخست تحت نظر پدر بزرگش، عبدالمطلب، و پس از مرگ او پیش عمویش، ابوطالب، بزرگ شد. او دوران نوجوانی را با اشتغال به شبانی گذراند و پس از سپری شدن دوران بلوغ به استخدام یکی از تاجران بزرگ مکه و همسر آتی‌اش، خدیجه بنت‌خویلد، در آمد و با او صاحب چهار دختر به نام‌های رقیه، ام‌کلثوم، سکینه و فاطمه شد.^{۹۵}

تحت آن شرایط جغرافیایی و اقلیمی که دین و آیین اسلام شکل گرفتند، زندگی شهری و کشاورزی برنامه‌ریزی شده فقط در مناطق محدودی که منابع آبی و زمین‌های حاصل‌خیز زراعی موجود بودند، امکان داشت. از این رو، بادیه‌نشینی و مالکیت عشیره‌ای فرم مناسب زندگی و شیوه‌ی مسلط تولید در این نواحی بودند. زندگی در بادیه فقط با استفاده از فواید درخت نخل و شتر ممکن می‌شد. میوه‌ی درخت نخل خوراک عمده‌ی بادیه‌نشینان به شمار می‌رفت. از پوست و شاخه‌های درخت نخل حصیر به عنوان سایبان و سبد به عنوان لوازم خانگی و وسایل حمل و نقل ساخته می‌شدند. برای بادیه‌نشینان شیر شتر معروف به قوت جان و ماده‌ی حیات بود و گوشت آن برای اعراب غذایی لذیذی محسوب می‌شد. بادیه‌نشینان از پیه‌ی کوهان شتر مواد سوختی و از پوست و پشم آن لباس، خیمه و طناب تولید می‌کردند. لیکن تولیدات در زندگی بادیه‌نشینی فقط جنبه‌ی ارزش مصرف داشتند و فراتر از تأمین مایحتاج خانواده و نزدیکان برای عرضه به بازار تهیه نمی‌شدند. تحت اوضاع موجود فقط از طریق تجارت تمول شخصی و ارتقاء اجتماعی در عشیره میسر می‌شد. معیار ارزیابی ثروت و توان حمل و نقل تاجر، تعدد شترهای او بودند. شتر برای تاجر نه فقط

^{۹۵} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main, S ۱۲۲

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): تاریخ ایران - بعد از اسلام، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۲۰۸ ادامه ^{۹۶}

یعنی سود سرمایه‌ی تجاری را بیان می‌کردند. بنابراین تا اواخر قرن ششم میلادی زیربنای مادی برای تشکیل یک دولت متمرکز عربی به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" در شروف تحقق بود. از یک سو، جامعه‌ی طبقاتی شکل می‌گرفت و زندگی شهری بر بادیه‌نشینی و دام‌داری تسلط می‌یافت. از سوی دیگر، ایدئولوژی یکتاپرستی و تعمیم‌الله به عنوان پروردگار متعال، برای توجیه نظری یک دولت متمرکز عربی بسیار مناسب بود. بدیهی است که حدود زیربنای مادی امکان تکامل اساطیر و تشکیل یک فرهنگ والا را به اهالی شبه‌جزیره‌ی عربستان نمی‌داد. از این رو، محمد بن عبدالله برای تدوین اسلام به اساطیر پیشرفته‌ی سامیان رجوع کرد. همان اساطیری که او در سیر سفرهای تجاریش به شهرهای این منطقه با آن‌ها آشنایی یافته بود. به این ترتیب، وی اندیشه‌ی توحید عددی را از ادیان دیگر سامیان وام گرفت و آن را با تصویر مبهمی که اعراب شبه‌جزیره‌ی عربستان از الله داشتند، پیوند داد. برای اغلب اهالی این سرزمین الله یک پروردگار متعال محسوب می‌شد که به عنوان "خدای خدایان" و خالق سپهر و فرستنده‌ی باران قابل تقدیس بود. در کعبه که بیش از ۳۶۰ بت مستقر بودند، یک بت ممتاز نیز وجود داشت که به نام الله و "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و "مدبر عالم" پرستش می‌شد. الله به عنوان والاترین خدا چنان میان اعراب عمومیت داشت که در اسامی، زبان روزمره و اشعار تمامی مردم این منطقه بازتاب می‌یافت. افزون بر این، در حجاز سه بت مؤنث به نام‌های العزی (ابر قدرت)، اللات (پروردگار مؤنث) و المنات (خدای سرنوشت) وجود داشتند که به عنوان دختران الله پرستش می‌شدند.^{۹۹}

محمد برای ترویج دین توحیدی الله باید از یک سو، منافع طبقاتی تجار قریش را در نظر می‌گرفت و از سوی دیگر، اندیشه‌ی چندخدایی و بت‌پرستی را برای تشکیل یک دولت متمرکز اسلامی بر می‌انداخت. بنابراین توحید عددی سامیان باید چنان بیان و

^{۹۹} vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): Mohammed und der Koran - Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۱۷ und

مقایسه پطروشفسکی، ایلپایولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ و

مقایسه زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳ و

مقایسه جوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ، صفحه‌ی ۲۲ ادامه

فلسطین بیزانسی و کرانه‌های دریای مدیترانه حمل و نقل کنند. برخی از تجار متمدول از مالکان معادن نیز به شمار می‌رفتند که در نواحی متفاوت عربستان از طریق برده‌داری طلا استخراج می‌کردند. در اوایل قرن هفتم میلادی بهره‌ی تجاری میان پنجاه تا صد در صد حساب می‌شد و مکه تبدیل به بارانداز تجارت شده بود.^{۹۷} استقلال تجار مکه برای آن‌ها بسیار سودمند بود. امنیت کاروان‌ها به وسیله‌ی توافق با طوایف بادیه‌نشین تضمین می‌شد. سران قریش از طریق وصلت خانوادگی با آن‌ها قراردادهای خود را تضمین و جایگاه فرادست طبقاتی خود را در مکه بازسازی می‌کردند. سران قریش با گذشت زمان از موقعیت اجتماعی خود برای ایجاد انحصار تجاری استفاده کردند و به شأن و نفوذ سیاسی عشیره‌ی خود در میان اعراب افزودند.^{۹۸}

با تشدید انباشت ثروت، انبوه انسان‌ها به صورت فقرا به حاشیه‌ی جامعه رانده می‌شدند. تحت چنین اوضاعی برده‌داری میان اعراب همواره مقبول‌تر می‌شد. به خصوص کسانی که از پرداخت وام خود در می‌ماندند، تبدیل به برده می‌شدند. اما برده‌داری فقط محدود به زندگی شهری بود و به بادیه گسترش نمی‌یافت زیرا زیربنای این شیوه‌ی زندگی برای این شکل تولید مناسب نبود. بنابراین تضادهای طبقاتی و اجتماعی در میان اعراب همواره شدیدتر می‌شدند. عامل تشدید تضاد رونق بازار تجاری بود زیرا از یک سو، منجر به افزایش درآمد معبد کعبه می‌شد و به اجبار مجادله‌ی متولیان قریشی آن‌را جهت تقسیم ثروت به دنبال داشت. تجمع اموال و ثروت اجتماعی، تجار قریش را به عنوان طبقه‌ی حاکم در شبه‌جزیره‌ی عربستان مستقرتر می‌کرد و اداره‌ی کعبه جایگاه فرادست آنان را مشروع می‌ساخت. رونق بازار تجاری از سوی دیگر، رابطه‌ی مسالمت‌آمیز عشایر عرب با ملت‌های دیگر را تشدید می‌کرد و درآخمن نقره و دینار طلا به عنوان "مولد دورانی" زبان جهان‌شمول تجار،

^{۹۷} vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): Der Islam I - Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religion Leben, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵۱, Schr, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۶۹ und
vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): Mohammed, Luzern/Frankfurt am Mainz, S. ۴۳f. und

مقایسه پطروشفسکی، ایلپایولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران، صفحه‌ی ۱۷

^{۹۸} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): ebd., S. ۵۷

«آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است همه ملک خداست و تنها خداست که از همه عالم بی‌نیاز و به همه اوصاف کمال آراسته است.»

به این ترتیب، مالکیت در اسلام کلاً مختص به الله می‌شود و تحت نظر دولت اسلامی و ولی‌الله قرار می‌گیرد. از این رو، محمد قادر بود که به وسیله‌ی قوای اجرایی و به نام الله ملک را به هر که می‌خواهد، اهداء کند و از هر که می‌خواهد، بستاند. وی به همین منوال نیز سود سرمایه و بهره‌ی سرمایه مالی را مجاز کرد. تحریم ربا (سود بالای سود) به دلیل ثبات درونی بود که وی برای امت اسلامی قائل می‌شد. از آن‌جا که محمد انگیزه‌ی تشکیل و گسترش دولت اسلامی را داشت، مجبور بود که همبستگی مسلمانان را در برابر مشرکان تشدید کند و از تضاد طبقاتی بکاهد. برای نمونه در سوره‌ی آل عمران (۳) آیه‌ی ۱۳۰ آمده است.

«ای کسانی‌که بدین اسلام گرویده‌اید ربا نخورید که دائم سود بر سرمایه افزایش تا چند برابر شود و از خدا بترسید و ترک این عمل زشت کنید باشد که سعادت و رستگاری یابید.»

افزون بر این‌ها، محمد باید الله را به عنوان خالق طبیعت چنان مستقر می‌ساخت که بر درک روزمره‌ی معمول در شبه‌جزیره‌ی عربستان غلبه می‌یافت. بخصوص به این دلیل که تجمع ثروت، تعدد شترها و افزایش توان حمل و نقل تجار مکه چنان بر روحیه‌ی آنان غلبه کرده بود که آن‌ها خود را حتا از قدرت "دهر" نیز در امان می‌پنداشتند. ده‌ریه یک درک ابتدایی از طبیعت و بازتاب شرایط سخت اقلیمی و جغرافیایی در شبه‌جزیره‌ی عربستان بود. اوضاع موجود (طبیعت ابژکتیو) نه کسی را قادر به پیش بینی آینده می‌کرد و نه این اوضاع تحت فن‌آوری و بارآوری نیروی کار اجتماعی برای انسان (طبیعت سوژکتیو) قابل تغییر به نظر می‌رسید. ایمان ده‌ریه انسان‌ها را از ناامنی برای امرار معاش، دست‌رسی به آب و تهیه‌ی آذوقه معاف می‌کرد. ده‌ریان هستی خویش را نه نتیجه‌ی فعالیت روزمره، بلکه وابسته به روند طبیعی می‌دانستند. برای آن‌ها فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و پس از مرگ همه چیز به پایان می‌رسید. آنچه انسان را کهول و هلاک می‌کرد، گذشت زمان و روند طبیعت بود و ارتباطی با اراده‌ی الهی نداشت. استفاده از مفاهیمی مانند "دهر"، "زمان" و "ایام" در اشعار اعراب

تدوین می‌شد که نه تنها مانعی در برابر انباشت سرمایه‌ی تجاری نمی‌ساخت، بلکه توفیق اقتصادی تجار قریش را نیز نشانه‌ی قدر الهی تلقی می‌کرد. از این رو، قرآن برای تجار مسلمان به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم جایگاه برجسته‌ای در امت اسلامی قائل می‌شود. همان‌گونه که در سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۹۸ آمده است.

«باکی نیست که شما در هنگام حج کسب معاش کرده و از فضل خدا روزی طلبید. پس آنگاه که از عرفات باز گشتید در مشعر ذکر خدا کنید و بیاد او باشید که خدا شما را پس از آن که به گمراهی کفر بودید به راه هدایت آورد.»

بنابراین دین نوین نه تنها نباید مالکیت خصوصی را نفی می‌کرد، بلکه تداوم نظام برده‌داری را ممکن و مساوات حقوقی مسلمانان را نیز مردود می‌ساخت. برای نمونه در سوره‌ی النحل (۱۶) آیه‌های ۷۰ و ۷۱ آمده‌اند.

«همانا خدا است که همیشه دانا و توانا است و شما را گاهی قوت دانش می‌دهد و گاهی می‌گیرد و خدا رزق بعضی از شما را بر بعضی دیگر فزونی داده، آن‌که رزقش افزون شده است به زیردستان و غلامان زیاده را نمی‌دهد تا با او مساوی شوند (...). آیا نعمت ایمان به خدا را (به عصیان و شرک) باید انکار کنند؟»

با وجودی که محمد مالکیت خصوصی را نتیجه‌ی قدر الهی دانست، لیکن تسلط بر آن را مشروط به ایمان به الله و تبعیت از خودش به عنوان ولی‌الله کرد. به این ترتیب، دیگر هیچ ارتباطی میان تصاحب و غصب مالکیت و فعالیت مستقل و کوشایی انسان‌ها برای تشکیل آن قائل نشد. برای نمونه در سوره‌های آل عمران (۳) آیه‌ی ۲۶، الاسراء (۱۷) آیه‌ی ۱۱۱ و الحج (۲۲) آیه‌ی ۶۴ آمده‌اند.

«بگو ای پیغمبر بار خدایا ای پادشاه ملک هستی، تو هر که را خواهی ملک و سلطنت بخشی و از هر که خواهی بگیری و به هر که عزت و اقتدار بخشی و هر که را خواهی خوار گردانی، هر نیکویی و خیر بدست توست و تنها تو بر همه چیز توانائی.»

«و بگو ستایش مخصوص خداست که نه هرگز فرزندی و نه شریکی در ملکش بر گرفته و نه هرگز عزت و اقتدار را درانقضی رسد که بدست و مددکاری نیازمند شود و پیوسته ذات الهی را به بزرگترین اوصاف کمال ستایش کن.»

«ای رسول ما می‌نگری آن‌را که هوای نفس‌اش را خدای خود قرار داده، خدا او را دانسته (... گمراه ساخته مهر (قهر) بر دل و گوش او نهاده است و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده است، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایت خواهد کرد؟»

لیکن همین الله که باعث گمراهی انسان‌ها شده و آن‌ها را به تباهی کشیده است، برای گناه‌کاران مجازات دنیوی در نظر می‌گیرد. گمراهان در قرآن ملقب به محاربان، بیماردلان، منافقان و مفسدان فی‌الارض هستند و کشتار آن‌ها به عنوان عوامل تخریب نظم الهی و امت اسلامی پیروی از دستورات تغییر ناپذیر خداوند و در راستای تحقق راه خدا، یعنی فی‌سبیل‌الله قلمداد می‌شود. برای نمونه در سوره‌های الاحزاب (۳۳) آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ و المائده (۵) آیه‌ی ۳۳ آمده‌اند.

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آن‌ها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (از این بد کاری) نکشند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جداً به قتل رسانید. این سنت خدا (و طریقه‌ی حق) است که در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت.»

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند (یعنی دست راست را با پای چپ و بالعکس).»

لیکن مفسدان فی‌الارض و محاربان حتا پس از نقص عضو و هلاکت نیز آرامش نمی‌یابند زیرا الله برای آن‌ها مجازات اخروی نیز در نظر گرفته است و آن‌ها را برای همیشه راهی دوزخ می‌کند. برای نمونه در سوره‌ی البقره (۲) آیه‌های ۳۹ و ۲۵۷ در مورد آن‌ها آمده‌اند.

«آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آن‌ها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود.»

دوران پیش از اسلام بیان درک روزمره‌ی معاصر اهالی شبه‌جزیره‌ی عربستان است و نسبت سران قریش مانند ابوسفیان، عقبه بن ابی‌معیط، نضر بن حارث، عاص بن وائل و ولید بن مغیر به دهریان نشانه‌ی عمومیت درک ابتدایی از طبیعت در این دوران محسوب می‌شود.^{۱۰۰} (۱۰۰). بنابراین قابل توضیح است که چرا محمد برای ترویج دین اسلام مانند مسیحیان حدودی برای قدرت الهی قائل نشد و رب‌العالمین را چنان بر طبیعت استوار ساخت که وی حتا پس از خلقت عالم در شش روز مانند روح‌القدس به عجز نمی‌آید و نیازی به آسایش ندارد. برای نمونه در سوره‌های ق (۵۰) آیه‌ی ۳۸ و البقره (۲) آیه‌ی ۱۱۷ آمده‌اند.

«ما زمین و آسمان‌ها و هر چه بین آن‌ها است همه را در شش روز آفریدیم و هیچ رنج و خستگی به ما نرسید.»

«او آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است و چون اراده‌ی آفریدن چیزی کند به محض آن که گوید موجود باش به وفور موجود خواهد شد.»

به این ترتیب، در آیین اسلام، الله در سنت توحید عددی سامیان و به عنوان رب‌العالمین هستی را از نیستی می‌آفریند و چنان فرای طبیعت مستقر می‌شود که نه تنها خرد بشری و حقوق طبیعی انسان را در برابر وجودش انکار می‌کند، بلکه شریعت اسلام تبدیل به احکام الهی غیر قابل تغییر برای تنظیم روابط امت مسلمانان می‌شود. از آن‌جا که بنا به دین اسلام خرد بشری قادر به درک حکمت الهی نیست، تمکین انسان در برابر قدر الهی توجیه و خردستیزی در "دین مبین" نهادینه می‌شود. بخصوص در ارتباط به "فلسفه‌ی مجازات" انسان از بی‌خردی الله و خردستیزی اسلام مبهوت می‌ماند. از آن‌جا که قدرت الهی حدودی ندارد، الله در تعیین تمامی وقایع دنیوی و اخروی دخیل است و او معین می‌کند که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه می‌شود. برای نمونه در سوره‌ی الجاثیه (۴۵) آیه‌ی ۲۳ آمده است.

^{۱۰۰} vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۴۲f. und

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): معرف و نقد کتاب "زن در گراداب شریعت" نوشته‌ی دکتر رضا آیرملو، در آرمان و اندیشه، جلد یک، صفحه‌ی ۱۶۵ ادامه و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): زندقه و زنداقه، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۲۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۲۶ ادامه

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده‌ی عالم است، بر خلق قرائت کن، آن خدایی که انسان را از خون بسته (که نحول نطفه است) بیافرید، بخوان قرآن را (و بدان که) پروردگار تو کریم‌ترین کریمان عالم است، آن خدایی که بشر را علم نوشتن به قلم آموخت.»

«محمد پدر هیچیک از مردان شما (زید یا عمرو) نیست (...). لیکن او رسول خدا و خاتم‌النביا است، خدا همیشه بر همه‌ی امور عالم آگاه است.»

«و کلیه خزائن غیب دست خداست، کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را میداند، برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه خدا میداند و دانه‌ای در زیر تاریکیهای زمین، هیچ خشک و تری نیست جز آنکه در کتاب (قرآن) مسطور است.»

با استفاده از توحید عددی سامیان، استقرار نهایی الله بر طبیعت و قرائت خردستیزانه‌ی قرآن به عنوان کلام‌الله و به وسیله‌ی خاتم‌النביا، سرانجام ظلمت در اسلام به صورت نهایی متشکل می‌شود. از این رو، دیگر نه شک و پرسش در امور دینی جا داشت و نه استفاده از خرد بشری برای درک حکمت الهی مجاز است. اصول اسلام نه بر خردگرایی و تعقل و تعمق در امور دینی و دنیوی، بلکه بر خردستیزی و تعبد و تقلید استوار می‌شوند. برای نمونه در سوره‌ی المائده (۵) آیه‌ی ۱۰۱ در رابطه با پرسش و در سوره‌ی آل‌عمران (۳) آیه‌ی ۳۲ در ارتباط با تبعیت و فرمان برداری آمده‌اند.

«ای اهل ایمان، هرگز از چیزی مپرسید که اگر فاش گردد، شما را بد می‌آید و اگر پرسش آن‌را به هنگام نزول آیات قرآن واگذارید، قرآن برای شما آنچه را مصلحت باشد، بیان می‌کند. خدا از عقاب سؤالات بیجای شما درگذشت که خدا آمرزنده و بردبار است.»

«بگو ای پیغمبر فرمانبرداری کنید خدا و رسول را، اگر از آنان روی گردانید (کافر شوید)، همانا کافران را خدا دوست نخواهد داشت.»

با محدودیت پرسش و ممانعت از خردگرایی و تأکید بر تبعیت به عنوان حکم الهی، اسلام شرایط ترویج جهالت را مهیا ساخت. به این ترتیب، ظلمت اسلام به "جهان

«آنان که راه کفر گزیدند، یار ایشان شیطان و دیو رهزن است، آن‌ها را از جهان روشنایی به تاریکی‌های گمراهی افکند، این گروه اهل دوزخ در آن مخلد خواهند بود.»

بنابراین در دین اسلام نه تنها حقوق طبیعی بشر مانند حق حیات و خردگرایی و استفاده از اراده برای تعیین سرنوشت خویش به کلی نفی می‌شوند، بلکه انسان از درک "فلسفه‌ی مجازات" در دین اسلام عاجز می‌ماند. افزون بر بی‌خردی الله در مجازات کسانی که خود وی به گمراهی کشیده، اصولاً روشن نیست که چرا مجازات در دین اسلام جنبه‌ی اشتراکی دارد و تمامی طایفه و حتا کودکان بی‌گناه را نیز در بر می‌گیرد. برای نمونه در سوره‌ی العنکبوت (۲۹) آیه‌ی ۴۰ آمده است.

«هر طایفه‌ای را به کیفر گناهش مؤاخذه کردیم که بعضی را بر سرشان سنگ هلاک فرو باریدیم و برخی را به صیحه‌ی عذاب آسمانی و برخی را به زلزله‌ی زمین و گروهی دیگر را به غرق در دریا به هلاکت رساندیم و خدا به آنان هیچ ستم نکرد، ولیکن آن‌ها خود در حق خویش ستم کردند.»

بنابراین محمد با استفاده از توحید عددی سامیان، خرد ستیزی را چنان در دین اسلام بنیان گذاشت که دیگر نه فلسفه‌ی مجازات و نه ضرورت رسالت پیامبران و ارشاد انسان‌ها قابل فهم است. به بیان دیگر، زمانی که الله گناهکار را معین و او را با تمامی طایفه‌اش مجازات می‌کند، دیگر روشن نیست که چرا پیامبران را برای هدایت انسان‌ها مبعوث می‌کند. البته تناقض‌گویی قرآن با خرد بشری به خوبی قابل توضیح است اگر قرآن به صورت غیر دینی قرائت شود. محمد در ترویج دین اسلام با مقاومت سران عشایر بادیه‌نشین روبرو بود و برای هراس و رام کردن آن‌ها به طرح چنین مجازات‌های ماجراجویانه‌ی دنیوی و اشتراکی روی آورد. لیکن محمد موفقیت قطعی رسالتش را در این می‌دانست که قرآن را کلام‌الله و خودش را خاتم‌النביا نیز بنامد. بنابراین وی بر خلاف دیگر پیامبران اولوالعزم مدعی شد که الله تمامی حقایق دنیوی و اخروی و قوانین مناسب اجتماعی را به صورت کامل و نهایی به او ابلاغ کرده است. به این ترتیب، نه مصداق قرآن بستگی به زمان و مکان دارد و نه الله پیامبر دیگری را مبعوث به هدایت انسان‌ها می‌کند. برای نمونه در سوره‌های العنقل (۹۶) آیه‌های ۱ تا ۴، الاحزاب (۳۳) آیه‌ی ۴۰ و الانعام (۶) آیه‌ی ۵۹ آمده‌اند.

سرمایه‌ی تجاری و حفظ منافع طبقاتی تجار از سوی دیگر، بازتاب کلیت امت اسلامی هستند.

بنابراین تسلط دولت اسلامی بر "جهان بیرونی" و ظلمت "جهان درونی" مسلمانان مکمل همدیگراند و شرایط خرد ستیزی را در امت اسلامی و کل جامعه مهیا می‌سازند. تقوا به معنی پذیرش بندگی مسلمانان و تبعیت از دولت اسلامی است. در کنار تقوا، عبادت معنی تمرین بندگی را دارد که در نماز روزانه و از طریق رکوع و سجود عملی می‌شود. به این ترتیب، مسلمان از هستی جهانشمول انسانی و حقوق طبیعی خویش ناآگاه می‌ماند و پس از کسب یک هویت کاذب دینی و آگاهی وارونه، متعجب و مبهور در نظم بهت زده‌ی امت اسلامی قرار می‌گیرد. حتا انگیزه‌ی تغییر جامعه برای مسلمان دگرگونی امت اسلامی را در بر نمی‌گیرد و فقط به تحقق عدالت، اعمال دقیق شریعت و یا تعویض فرمانروا منتهی می‌شود. به این دلیل که براندازی نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی برای مسلمانان به معنی مخالفت با اراده‌ی الله است و در برابر اصول اعتقادی آن‌ها قرار می‌گیرد.

از آن‌جا که امت اسلامی یک نظم الهی و تشکیل و رهبری آن تحقق اراده‌ی الله تلقی می‌شود، در نتیجه هر جریانی که از درون آن را تخریب کند و هر نظامی که در برابر آن قرار دارد، وجهی شیطانی به خود می‌گیرد. در حالی که دولت اسلامی با قتل محاربان، مفسدان فی‌الارض و منافقان وحدت سیاسی و یکپارچگی امت اسلامی، یعنی دارالاسلام را تضمین می‌کند، برای ترویج قوانین الهی به جنگ دینی و یا جهاد در دارالحرب رو می‌آورد. به بیان دیگر، دین اسلام مدعی تسلط بر جهان است. وجهی جهانشمولی اسلام از سوره‌ی الاعراف (۷) آیه‌ی ۱۵۸ نتیجه می‌شود. در آیه‌ی یاد شده آمده است.

«ای رسول ما) به خلق بگو که من بدون استثنا بر همه‌ی شما جنس بشر رسول خدایم، خدایی که آسمان و زمین همه ملک اوست، هیچ خدایی جز او نیست که او زنده می‌کند و می‌میراند (...)، پس ای مردم به خدا ایمان آرید و به رسول او، پیغمبر امی (که از هیچ کس جز خدا تعلیم نگرفته)، پیامبری که به خدا و سخنان خدا گروید و شما باید پیرو او شوید، باشد که هدایت یابید.»

درونی" مسلمانان رسوخ می‌کند و شرایط بندگی و جهالت آن‌ها را مهیا می‌سازد. برای مسلمان دیگر نه خلوت‌گاهی جهت شک و تردید در حکمت الهی می‌ماند و نه برای او ممکن است که جهت تغییر قسمت و رزق خویش کوشا شود. تنها راه گریز از تسلیم در برابر قدر الهی و تمکین در برابر پیامبر اسلام، شکست اختناق "جهان‌درونی" و در نتیجه ارتداد است. از آن‌جا که اخلاق نتیجه‌ی خردگرایی بشر و ظلمت اسلام مانع خردگرایی مسلمانان برای تعیین سرنوشت‌شان می‌شود، نه تنها در منابع دینی سیاست بر اخلاق اولویت می‌گیرد و مبانی اخلاقی جنبه‌ی حاشیه‌ای به خود می‌گیرند، بلکه ارتجاع در اندیشه‌ی مؤمنان نهادینه می‌شود. بنابراین "جهان درونی" مسلمانان پیچیده و در "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" تفکیک نمی‌شود و مسلمانان به ارزش‌های جهانشمول بشری و مفهوم حقوق طبیعی انسان دست نمی‌یابند. تخریب، تعرض و تمدن‌ستیزی جنبه‌های اجتماعی و ارتجاع جنبه‌ی روحی و روانی ممانعت از خردگرایی بشر در امور دینی و دنیوی هستند. لیکن ترویج توحید عددی سامیان و تثبیت خردستیزی بدون تسلط بر "جهان بیرونی" ممکن نمی‌شود. بنابراین قابل فهم است که چرا محمد مبانی دینی را بر فلسفه‌ی سیاسی استوار کرد و در واقع از اسلام یک دین دنیوی و ابزار حکومتی ساخت. فلسفه‌ی سیاسی اسلام بر یک اعتقاد مجرد و تخیلی (یعنی خارج از وجود ابژکتیو اجتماعی) از امت اسلامی استوار است و ادعا می‌کند که تمامی مسلمانان خواهان کسب پاداش اخروی و دست‌رسی به بهشت هستند. اما تشکیل امت اسلامی و تحقق هدف تمامی مسلمانان نیاز به رهبری به سوی راه راست دارد و فقط با تشکیل یک دولت متمرکز اسلامی ممکن می‌شود. به این ترتیب، مفهوم زندگی دنیوی مسلمانان چنان تقلیل می‌یابد که آن‌ها به انگار در یک دوره‌ی امتحانی برای اثبات ایمان خویش به اسلام و تبعیت از دولت اسلامی به سر می‌برند. فقط از این طریق است که نه رهبر امت اسلامی نیاز به کسب رضایت مسلمانان دارد و نه دولت اسلامی با رجوع به خرد بشری و کثرت‌گرایی مقبولیت می‌یابد. در برابر مفهوم مشروعیت، به معنی تشکیل یک دولت اسلامی است که به اراده‌ی الله و برای اعمال شریعت متشکل شده و از این رو نیازی به تأیید مسلمانان ندارد. هراس، بندگی و تعبد فرودستان جامعه از یک سو و استبداد محض فرمانروا در تضمین روند ارزش افزایی

حکومتی‌اش ذاتی مستبد و مرتجع و نسبت به حوزه‌ی غیر حکومتی‌اش ذاتی مخرب و متجاوز دارد، لیکن دولت اسلامی نه در زمان شکست در جهاد و نه در سرکوب فرودستان جامعه با بحران ایدئولوژیک مواجه می‌شود زیرا توحید عددی سامیان راه را برای خردگرایی مسدود می‌سازد و بندگان و مسلمانان را در پرسش قدر خویش و حکمت الهی مجاز نمی‌داند. بنابراین اندیشه‌ی سیاسی اسلام برای ایدئولوژی یک دولت منطقه‌ای که بر زیربنای رانتی استوار می‌شود و بر آن واکنش می‌کند، بسیار مناسب است. لیکن تضاد ابزکتیو طبقاتی که ناشی از بحران بازسازی نیروی کار است و در مقاومت جوامع اشتراکی پیرامون توزیع اضافه تولید اجتماعی مشاهده می‌شود، باید به اجبار شیوه‌ی بیان بخصوص خود را بیابد. از این رو، حق مقاومت از یک سو بنا بر طبیعت خردگرایی بشری و به شیوه‌ی جنبش‌های الحادی خارج از حدود دین و آیین اسلام طرح می‌شود. از سوی دیگر، حق مقاومت به صورت حق شرعی و در حدود اسلام برای تحقق عدالت در امت مسلمانان شکل می‌گیرد. لیکن از آن‌جا که امت یک نظم الهی و الله به عنوان خالق طبیعت و هستی از نیستی محسوب می‌شود، در نتیجه حقوق الله بر طبیعت خردگرایی بشری الویت می‌گیرد و توفیق مقاومت در برابر دولت مرکزی همان نظامی را به بار می‌آورد که فرودستان جامعه با استناد به اسلام بر علیه آن شوریده‌اند. به بیان دیگر، از آن‌جا که حق شرعی برای مقاومت بر طبیعت خردگرایی بشری استوار نیست، در نتیجه نظام آتی اسلامی نیز چون حکومت دینی گذشته برای تحقق حقوق الهی در امت اسلامی دوباره به اعمال شریعت و نقض حقوق طبیعی بشر روی می‌آورد.

بدیهی است که ترویج توحید عددی سامیان در ایران با توحید منطقی ایرانیان تلاقی کرد و خردستیزی بنیادی اسلامی دشمنانه در برابر خردگرایی زرتشتی مستقر شد. از این رو، کشمکش توحید منطقی و خدای جان و خرد ایرانیان با توحید عددی و خدای نیستی و خردستیز سامیان، از یک سو و تحولات دینی و رقابت دین، دانش و فلسفه پیرامون بیان حقیقت و تسلط بر افکار عمومی از سوی دیگر، درک روزمره برای مقاومت اجتماعی و توجیه حکومت طبقاتی - جنسیتی در ایران را مدون می‌کنند.

جهاد ابزار و انهدام فتنه و شرک در جهان، هدف دولت اسلامی است. دوران جهاد زمانی به پایان می‌رسد که ادیان همه یکسره ویژه‌ی الله شوند. مجاهدان در این نبرد چیزی برای از دست دادن ندارند. غنائم دنیوی و پاداش اخروی دست مزدی هستند که برای نبرد در راه خدا، یعنی فی‌سبیل‌الله کسب می‌کنند. برای نمونه در سوره‌ی الانفال (۸) آیه‌ی ۳۹ آمده است.

«ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فساد نمایند و آئین همه دین خدا گردد و چنان که دست از کفر کشیدند خدا بر اعمال آن‌ها بصیر و آگاه است.»

بدیهی است که هر نبردی به پیروزی و یا شکست می‌انجامد. لیکن مسئولیت شکست در جهاد را نه الله و نه فرمانروا به عهده می‌گیرند. در جهاد اسلامی مسئول شکست، مجاهدان هستند که به دلیل لغزش در ایمان خود عامل غلبه‌ی مشرکان می‌شوند. الله و فرمانروا حتماً مسئول مرگ مجاهدان نیستند زیرا سرنوشت آن‌ها، یعنی مرگ و زندگی‌شان از پیش معین شده است. در رابطه با جنگ اُحد در سوره‌ی آل‌عمران (۳) آیه‌های ۱۵۴ تا ۱۵۵ آمده‌اند.

«بگو ای پیغمبر تنها خدا بر عالم هستی فرمانروا است (منافقان سست ایمان که از ترس مؤمنان) خیالات باطل خود را با تو اظهار نمی‌دارند با خود گویند اگر کار ما به وحی خدا و آئین حق بود، شکست نمی‌خوردیم و گروهی در اینجا کشته نمی‌شدیم، بگو ای پیغمبر اگر در خانه‌های خود هم می‌بودید، باز از آنان که سرنوشت آن‌ها در قضای الهی کشته شده است از خانه به قتل‌گاه البته بیای خود بیرون می‌آمدند تا خدا آنچه در سینه دارند، بیازماید و هر چه در دل دارند پاک و خالص گرداند و خدا از درون‌ها آگاه است، همانا آنان که از شما در جنگ اُحد پشت به جنگ کردند و منهزم شدند شیطان آن‌ها را به سبب نافرمانی و بدکرداریشان به لغزش افکند و خدا از آن‌ها در گذشت که خدا آمرزنده و بردبار است.»

بدیهی است که این فلسفه‌ی سیاسی از یک سو، دولت اسلامی را وا می‌دارد که مدام برای تشکیل دارالاسلام و جلوگیری از چندگانگی دینی و اندیشه به سرکوب روی بیاورد. از سوی دیگر، دولت اسلامی را موظف می‌کند که برای ترویج دین و انهدام فتنه و شرک متوسل به جهاد شود. به بیان دیگر، دولت اسلامی نسبت به حوزه‌ی

طبقه‌ی حاکم اعراب پیرامون مقام خلافت ادامه داشت. فقط پس از قتل علی بن‌ابی‌طالب بود که قدرت سیاسی به صورت نهایی به چنگال امویان افتاد.^{۱۰۱}

با سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان و استقرار خلافت اسلامی در ایران، دولت شکل نوینی به خود گرفت. اسلام به دلیل بنیاد خردستیزانه‌اش روی‌های ایدئولوژیک و سیاسی مناسبی برای یک دولت منطقه‌ای با زیربنای رانتی می‌ساخت. از یک سو امویان گسترش ارضی خلافت اسلامی را نتیجه‌ی اراده‌ی الهی تلقی می‌کردند و طایفه‌ی خود را برگزیده‌ی الله برای حکومت بر مسلمانان می‌دانستند، بدون کوچک‌ترین بحران ایدئولوژیک با اعمال زور و خشونت بربرانه بر گسترده‌ی خلافت حکومت می‌کردند. لیکن در پی بحران بازسازی جوامع اشتراکی که نتیجه‌ی تصرف زیاد از حد رانت محصولی و تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی توزیع بود، نبرد طبقاتی هم چون گذشته بروز می‌کرد و واکنش حکومت مرکزی به صورت تشدید خشونت بربرانه را به دنبال داشت. از یک سو، نبرد طبقاتی در سنت خردگرایی ایرانیان جنبه‌ی پیکار با اهریمن به خود می‌گرفت که به صورت جنبش خرمدینان به وجود می‌آمد. از سوی دیگر، فرقه‌های منشعب اسلامی مانند خارجیه، امامیه و شعوبیه اهالی ایران را برای مقاومت در برابر خلافت امویان بسیج می‌کردند و از این رو، امکان نبرد طبقاتی را در محدوده‌ی اسلام ممکن می‌ساختند. در این ارتباط جنبش شعوبیه از دیگر انشعابیون به مراتب موفق تر بود زیرا با استناد به سوره‌ی الحجرات (۴۹) آیه‌ی ۱۳ رهایی ایرانیان را از تبعیض نژادی و از پرداخت جزیه به آن‌ها نوید می‌داد اگر که به دین اسلام می‌گرویدند و برای سرنگونی خلافت امویان با جنبش شعوبیه بیعت می‌کردند. در آیه‌ی یاد شده آمده است.

«ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.»

ترویج آیین خردستیزی و توحید عددی سامیان در ایران باستان

کشورگشایی اعراب مسلمان در دوران خلافت ابوبکر بن‌ابی‌قحافه آغاز شد و در طی حکومت جانشین وی، عمر بن‌خطاب، به اوج خود رسید. پیامبر اسلام دیگر به چشم خود ندید که آن دین مخرب، مرتجع و متعرضی که در عرض ۲۳ سال رسالتش در شبه‌جزیره‌ی عربستان ساخته بود، چگونه تبدیل به ایدئولوژی مجاهدان اسلام برای کشورگشایی و انهدام تمدن چهار صد ساله‌ی ساسانیان ایرانی شد. نخست در جنگ قادسیه (در سال ۶۳۴ میلادی) مجاهدان اسلام به رهبری سعد بن‌ابی وقاص سپاه ساسانی به سپه‌سالاری رستم پسر فرخ‌هرمزد را منکوب کردند و راهی فتح مداین (پایتخت ساسانیان) شدند. لیکن فروپاشی نهایی شاهنشاهی ساسانیان پس از جنگ نهاوند (در سال ۶۴۲ میلادی) میسر شد. در این کارزار مجاهدان اسلام به رهبری حذیفه بن‌الیمن مقاومت سلحشوران ایرانی را که تحت نظر سپهبد فیروزان بودند، در هم شکستند. پس از این جنگ که اعراب مسلمان با افتخار "فتح‌الفتوح" می‌نامند، راه برای مجاهدان اسلام گشوده شد که از طریق چپاول شهرهای متمدن و جوامع اشتراکی و با استفاده از ترور و تحمیل توحش بر ایرانیان تمامی گسترده‌ی ارضی ساسانیان را به سلطه‌ی خلافت اسلامی در آورند. از آن‌جا که نه شبه‌جزیره‌ی عربستان زیربنای مناسبی برای خردگرایی می‌ساخت و نه مباحث دینی به صورت کشمکش‌های عقلی به اسلام رسوخ کرده بود، خلیفه‌ی مسلمانان تفاوتی در توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان نمی‌دید. بنابراین حکومت اسلامی ایرانیان را به عنوان مجوس در ردیف یکتاپرستان یهودی و عیسوی قرار داد و برای آن‌ها جزیه (مالیات) معین کرد. به این ترتیب، اضافه تولید جوامع اشتراکی که تا کنون به صورت رانت محصولی و خراج از طریق شاهنشاهان ساسانی تصرف می‌شد، افزایش یافت و برای نیروهای مولد جنبه‌ی جزیه و زکات به خود گرفت و به سوی بیت‌المال سرازیر شد. در جمع‌آوری و حسابداری اضافه تولید جوامع اشتراکی مرزبانان و کاتبان ایرانی‌تبار شرکت داشتند و حکومت اسلامی با کمال میل از خدمات آن‌ها بهره می‌برد. هم زمان کشاکش در میان

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در صفحه‌ی اینترنتی نگاه ^{۱۰۱}

ایمان نداشتند و شرکت آن‌ها در سرنگونی امویان برای خلاصی از حکومت اسلامی و خشونت بربرانه‌ی خلیفه‌ی مسلمانان بود.^{۱۰۴}

قیام شعوبیان از خراسان آغاز شد و قوای خلیفه‌ی اموی را یکی پس از دیگری منکوب کرد. سرنگونی امویان با اعلام خلافت ابوالعباس (از سال ۷۵۰ تا ۷۵۴ میلادی) در ژانویه‌ی سال ۷۵۰ میلادی و قتل آخرین خلیفه‌ی اموی، مروان دوم، به نتیجه رسید.^{۱۰۵} هم‌زمان با استقرار خلافت عباسیان روند استعجام حکومت اسلامی آغاز شد. از این پس بود که اسلام فراتر از ادعای خویش، در واقعیت نیز جنبه‌ی یک دین جهان‌شمول به خود گرفت. روند استعجام خلافت با کشمکش در طبقه‌ی حاکم همراه بود که در دو حوزه‌ی متفاوت بروز می‌کرد. اول، کشمکش در حوزه‌ی سیاسی پیرامون شیوه‌ی مناسب اداره‌ی خلافت و رابطه‌ی خلیفه با شریعت بود. عامل این کشاکش دخول اقشار جدید با فلسفه‌ی سیاسی متفاوت به دربار بودند. در یک طرف، اشراف ایرانی‌تبار قرار داشتند. آن‌ها در مقام رجال دولتی و برای افزایش نفوذ سیاسی و تثبیت جایگاه اجتماعی و حفظ منافع قشری خویش، خلیفه را مانند شاهنشاه فرای قوانین شرعی قرار می‌دادند. به این ترتیب، حکومت اسلامی جنبه‌ی خودگامگی می‌گرفت و خلیفه دیگر نیازی به تبادل نظر با کارشناسان علوم دینی برای تعیین سیاست کشوری نداشت و نفوذ سیاسی و اجتماعی فقهای اسلامی محدود می‌ماند. رجال دولتی شامل آن قشری از طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار می‌شد که در مهاجرت به هندوستان شرکت نکرده بود و برای حفظ جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی خویش نیاز به قوه‌ی اجرایی داشت. از جمله باید از خاندان برمکیان یاد کرد که برای حفظ و گسترش نفوذ سیاسی خویش در اواخر خلافت امویان به جنبش شعوبیه پیوست. خالد برمکی که سرکرده‌ی این خاندان بود، پس از خیانت به امویان تمامی ثروت و نفوذ خود را در اختیار استقرار خلافت عباسیان گذاشت و در دوران حکومت ابوالعباس، اولین خلیفه‌ی عباسی، مورد توجه او قرار گرفت. او به مقام خراج‌دار خلیفه رسید و حسن نیتش به حکومت عباسیان باعث

^{۱۰۴}مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۸ ادامه و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۸۸، ۳۹۱

^{۱۰۵}مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۵ ادامه، و

بنابراین شعوبیان با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان بودند و درخواست لغو قوانین نژادی را داشتند که طبق آن‌ها طبقه‌ی حاکم اموی برای حفظ منافع مادی طایفه‌ی خویش به خلافت مشروعیت می‌داد. فقط از این طریق بود که حکومت اسلامی یک هویت عربی به خود می‌گرفت. هواداران شعوبیه مدعی بودند که قرآن و آیین اسلام که اعراب به آن‌ها می‌نازند و از طریق آن‌ها بر دیگر مسلمانان فخر می‌فروشد، اختصاص به اعراب ندارند. برخی از نظریه‌پردازان شعوبی حتا در اشعار خویش از برتری نژادی ایرانیان نسبت به اعراب سخن می‌راندند.^{۱۰۲} این تازه مسلمانان که برای حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خویش به اسلام گرویده بودند، به اعراب حسادت می‌ورزیدند زیرا اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان و نه در ایران ظهور کرده بود. از آن‌جا که حسادت هم زیربنای مادی دارد، این نو رسیدگان انگیزه‌ی ادغام در دستگاه خلافت را داشتند که حکومت و فرودستی، مالکیت و بندگی، توانایی و فقر را به عنوان قدر الهی توجیه کنند. توحید عددی سامیان در برابر توحید منطقی ایرانیان به طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار امکان می‌داد، که نبرد طبقاتی را سرکوب کند، بدون این‌که با بحران ایدئولوژیک مواجه شود. لیکن گزینش این هدف ضروری می‌کرد که فرودستان جامعه نیز به اسلام ایمان آورده و سعادت و خیر خویش را دیگر نه در این دنیا، بلکه در آخرت جستجو کنند. لیکن تحقق چنین برنامه‌ای فقط زمانی ممکن بود که اسلام با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه هماهنگ می‌شد و در ایران گسترش می‌یافت.

جنبش شعوبیه تحت رهبری یک سردار ایرانی به نام بهزادان پسر وندادهرمز، ملقب به ابومسلم قرار داشت. او فرودستان جامعه را که از خشونت حکومت امویان و افزایش رانت محصولی به ستوه آمده بودند، برای قیام بسیج و تهییج می‌کرد. مسئله‌ی اصلی او تحقق عدالت بود که به اعتقاد وی فقط از طریق سرنگونی خلیفه‌ی بنی‌امیه و استقرار خلافت یکی از نوادگان نزدیک پیامبر ممکن می‌شد.^{۱۰۳} با وجودی که تازه واردان از طریق عدای "الرضا من آل محمد" با جنبش شعوبیه بیعت می‌کردند، لیکن انبوه ایرانیان روستایی که پیشه‌وران، پیلهوران و دستفروشان شهری نیز میان آن‌ها بودند، به اسلام

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۸۴ ادامه ^{۱۰۲}

^{۱۰۳} vgl. Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): ebd., S. ۴۸

vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۳۳

گونه طبقه بندی، در جایی انبار شده بود. فرقتش (فقط) این است که الان این مجموعه مصحف است»^{۱۰۷}

بنابراین تناقض‌گویی و نظم غیر منطقی قرآن علمای دینی را مجبور می‌ساخت که برای استنتاج قوانین شرعی و هماهنگی آن‌ها با فرهنگ‌های متنوع و متفاوت ملت‌های گسترده‌ی خلافت از خرد خویش استفاده کنند و تفسیر منابع دینی را ممکن و مجاز سازند. علمای ظاهری قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و مصداق منابع دینی را محدود به زمان و مکان نمی‌کنند. به غیر از قرآن، سنت پیامبر (احادیث) نیز جزء منابع دینی به شمار می‌رود و تفسیر آن‌ها با استفاده از خردبشری و به وسیله‌ی "قیاس" و "رأی" ممکن می‌شود. اولین فقیه که از این شیوه برای تدوین قوانین شرعی بهره برد، ابوحنیفه، بنیان‌گذار فرقه‌ی حنفی، بود. علمای دینی که بعدها این اسلوب را پذیرفتند، "اصحاب الرأی" لقب گرفتند. قشر دیگری از فقها که به "اصحاب الحدیث" معروف بود، در اوایل استفاده از خرد بشری را برای استنتاج شریعت شرک می‌پنداشت و با تفسیر قرآن و احادیث مخالفت می‌کرد. لیکن آن‌ها نیز پس از چندی به بنیان خردستیزانه‌ی قرآن و محدودیت منابع دینی برای تدوین قوانین شرعی پی بردند و به اجبار استفاده از "قیاس" و "رأی" را پذیرفتند، در حالی که تفسیر عقلی منابع دینی را محدود به تفهیم تحت‌اللفظی و ظاهری آن‌ها کردند. به این ترتیب، برای پیش‌گیری از اختلاف نظر و تفرقه در میان فقها استفاده از "قیاس" و "رأی" محدود به "اجماع" قشری از علمای نافذالکلمه شد. لقب علمای ظاهریه نیز به دلیل استفاده‌ی قشری از فقها از این فنون برای تطبیق شرع با عرف و شریعت با طریقت به آن‌ها داده شده است.^{۱۰۸} جناح بعدی علمای باطنی را در بر می‌گرفت. دلیل تشکیل باطنیان تلاقی

آیرملو، رضا (۲۰۰۶): قرائت قرآن غیر دینی - محدودیت‌های قرآنی و تحریفات قرائت "رسمی و با واسطه"، جلد ۱، نشر ۱۰۷

اینواند - لیترا تور، سوئد، صفحه‌ی ۱۷۳

^{۱۰۸}مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

vgl. Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ff., Freiburg/München, S. ۳۴۱, und

vgl. Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München, S. ۱۹, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Bd. I, ebd., S. ۱۸۸, und

شد که او در دوران خلافت منصور نه تنها به مقام وزارت برسد، بلکه فرمانروایی طبرستان و موصل را نیز به عهده بگیرد. پسر خالد برمکی، یحیی نام داشت که مانند پدرش در دربار به نفوذ زیادی دست یافت و در عصر عباسیان بر ارمنستان و آذربایجان فرمانروایی کرد. به غیر از وزارت و امارت، برمکیان در دربار به عنوان کاتب، ندیم و مربی اشتغال داشتند و سیاست خلافت عباسیان را قاطعانه معین می‌کردند.^{۱۰۶}

طرف دیگر کشمکش سیاسی، علمای دینی بودند که برای حفظ جایگاه اجتماعی و منافع قشری خود خلیفه را تحت شریعت قرار می‌دادند. به این ترتیب، خلیفه‌ی مسلمانان برای تعیین سیاست کشوری محتاج به قشری از کارشناسان علوم دینی می‌شد. افزون بر کشمکش سیاسی در دربار، علمای دینی با رقابت، جنجال و مقاومت در حوزه‌ی فقهی روبرو بودند که آن‌ها را در دو جناح متفاوت منشعب می‌ساخت. جناح اول علمای ظاهری را در بر می‌گرفت. دلیل تشکیل این جناح تناقض‌گویی قرآن از یک سو و نقش آن به عنوان کلام‌الله و سرچشمه‌ی توجیه دینی خلافت از سوی دیگر، بود. فراتر از خردستیزی در فلسفه‌ی مجازات اسلامی که به آن اشاره کردم، همان‌گونه که رضا آیرملو به درستی در برجسته می‌سازد، قرآن اصولاً فاقد یک نظم منطقی است و از آن استنتاج شریعت به عنوان احکام الهی غیر ممکن است. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد، «قرآن (...) نه از جایی آغاز می‌شود، نه به جایی ختم می‌شود و نه تقدم و تاخر اتفاقاتش معلوم است. در این "کتاب دینی" قریب به ۶۲۰۰ آیه بدون هر نظم منطقی یا تعریف شده به دنبال هم می‌آیند، بدون آن که مجموعاً از جای مشخصی آغاز و به جای مشخصی ختم شوند. قرآن از این نظر، کماکان آن مجموعه روی هم انباشته شده "وحی" هائی است که گویا روزی در زمان پیامبر و نیمه حکومت خلیفه ابوبکر، بر برگ و پوست درختان، سنگ، چوب و مصالحی از این دست نوشته شده بوده و بدون هر

^{۱۰۶}مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱ ادامه، ۴۵، ۵۰ و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۴۴۲ ادامه

گرفته بودند. مانویان در برخی از شهرهای این منطقه و بخصوص در بغداد چندین معبد بنا ساخته و اشتغال به ترجمه و نگارش اندیشه‌های دینی خود را به زبان عربی داشتند. علمای مانوی نه تنها در مناظرات دینی شرکت می‌کردند، بلکه در تبلیغ و ترویج این دین دوگانه و جهان‌گریز کوشا بودند.^{۱۱۰} بنابراین روشن است که در دوران خلافت عباسیان چگونه خردگرایی به کشمکش‌های دینی راه یافت و نطفه‌ی باطنیه را در فرقه‌ی معتزله گذاشت. فرقه‌ی خردگرایی معتزله از مکتب حسن بصری (ابوسعید الحسن، وفات در سال ۱۱۰ هجری) برخاست. او یک فقیه ایرانی‌تبار بود که پس از همکاری در سرکوب قیام‌های الحادی در مناطق شرقی خلافت به مقام قاضی دادگاه شرع شهر بصره رسید. عامل ایجاد فرقه‌ی معتزله تضاد بین طبیعت خردگرایی بشری و آزادی انسان در برابر قدرت الله بود که حسن بصری پیرامون آن‌ها با شاگردانش واصل بن عطا (وفات در سال ۸۴۸ میلادی) و عمرو بن عبید جر و بحث می‌کرد.^{۱۱۱} این کشمکش قبلاً منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهمییه شده بود. نمایندگان فرقه‌ی قدریه معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند که اعتقاد به خرد بشری و آزادی انسان در رفتار و کردارش داشتند. قدریان کسی را که مرتکب به گناه کبیره می‌شد، کافر می‌دانستند زیرا برای مجازات الهی جنبه‌ی اخلاقی قائل بودند و باید مفهوم مجازات اخروی را از نظر دینی توجیه می‌کردند. هواداران فرقه‌ی قدریه مخالفان خود را جهمییه می‌نامیدند زیرا نماینده‌ی آن‌ها، جهم بن صفوان، معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بود و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده می‌دانست. لیکن او قادر به توجیه این تضاد نمی‌شد که چرا خداوند بندگانش را برای انجام گناهی که مسئول آن نیستند، مجازات می‌کند. معتزله در این ارتباط یک موضع میانی گرفت که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الله را مورد پرسش قرار ندهد و از سوی دیگر، انسان را مسئول گناه خود دانسته و مجازات اخروی را برای خرد بشری قابل قبول کند. بنابراین واصل بن عطا مدعی شد که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این ترتیب، نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" در جوار

^{۱۱۰}مقایسه، طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): ردیه‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۹۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۰

^{۱۱۱} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۶۷, ۲۰۵

طبیعت خردگرایی بشری با توحید عددی سامیان و بنیان خردستیزی در اسلام بود. بغداد و بصره از جمله مراکز بودند که در آن‌ها مناظرات دینی برگزار می‌شدند و نتایج خردگرایی و کشمکش‌های دینی تمامی شهرهای دیگر بین‌النهرین و گسترده‌ی خلافت عباسیان را تحت تأثیر خود قرار می‌دادند. از آن‌جا که این دو شهر از نظر جغرافیایی در قلب خلافت قرار داشتند، نه تنها تجارت مناطق متفاوت کشور را به هم پیوند می‌دادند، بلکه اماکن تقابل فرهنگ‌های متفاوت به شمار می‌رفتند. نتایج این تقابل در تشدید روند خردگرایی پیرامون حکمت الهی و تحولات دینی مشاهده می‌شدند. عوامل تشدید روند خردگرایی زندیکان بودند که با تردید در امر خلقت و تعمیق پرسش پیرامون حکمت الهی در مناظرات دینی شرکت می‌جستند و ایمان مسلمانان را به توحید عددی سامیان متزلزل می‌ساختند. بنا بر بررسی زرین کوب زندیکان به چند دسته تقسیم می‌شدند. اول، دهریان بودند که شامل فیزیک دانان، ستاره شناسان، پزشکان و فلاسفه می‌شدند. آن‌ها مانند یونانیان ماده را قدیم شمرده و خلقت هستی از نیستی را نمی‌پذیرفتند. در ضمن نه تنها منکر وقوع حوادث از طریق اراده‌ی الهی می‌شدند، بلکه به حیات اخروی نیز اعتقاد نداشتند. برای دهریان فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و هلاکت نه نتیجه‌ی تقدیر، بلکه گذشت زمان و فرسودگی انسان بود. دسته‌ی بعدی طبیعتیان نام داشت که بر خلاف دهریان وجود خدا را انکار نمی‌کردند، بلکه فقط منکر حیات اخروی بودند و از آن‌جا که جسم و روح انسان را از یکدیگر مجزا نمی‌دانستند، هلاکت را باعث نیستی هر دو می‌شمردند. دسته‌ی آخری مانویان و مزدکیان را در بر می‌گرفت. آن‌ها با استناد به اصول توحید منطقی ایرانیان در مناظره‌های دینی شرکت می‌کردند و ایمان به توحید عددی سامیان را مختل می‌ساختند.^{۱۰۹}

پیروان مانی که اجدادشان پس از سرکوب و از بیم کشتار ساسانیان به هندوستان گریخته بودند، پس از قرن‌ها به زادگاه پدری خویش بازگشته و در شهرهای بین‌النهرین به عنوان مجوس (زرتشتی) تحت حفاظت و نظارت حکومت اسلامی قرار

vgl. Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹/۲۰. Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/Mnchen, S. ۱۵۹

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶ ادامه، ۱۲۹-۱۰۹

نه در مکانی به سر می‌برد، نه گوهر و ماده است و نه طول و عرضی دارد. در برابر ایمان مسیحیان مدعی بودند که خدا نه والد است و نه مولود، نه رویت می‌یابد و نه حواس قادر به درک او می‌شود. در برابر اعتقاد زرتشتیان و مانویان وحدت مطلقه‌ی خدا را طرح می‌کردند و با استفاده از مبنای توحید عددی سامیان خردگرایی پیرامون این نکته را شرک می‌شمردند.

معتزلیان به همان منوال که از فلسفه‌ی یونانی برای جدل پیرامون اصولی دینی استفاده کردند، به فن تأویل مانویان (زندیکان) روی آوردند که از ظاهر قرآن باطن آن را استنتاج کنند و با خردبشری هماهنگ سازند. آن‌ها با استناد به اصل دینی عدل مدعی شدند که الله ذاتاً حکیم و عادل است و شر و ظلم را نباید به وی نسبت داد. لیکن هم زمان ادعا کردند که عدل خدا اختیار انسان را در اتخاذ اعمالش ایجاب می‌کند. به این ترتیب، معتزلیان تا اندازه‌ای به مفهوم طبیعت خردگرای بشر نزدیک شدند و دریافت مفاهیم حقوق طبیعی و اختیار انسان را ممکن ساختند. افزون بر این‌ها، معتزلیان از طریق تأویل آیات قرآن تقدم صفات الهی بر خلقت طبیعت را انکار کردند و مانع تجسیم الله و تشبیه وی با انسان شدند.^{۱۱۳}

بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی نمی‌توانست به همین مباحث خاتمه یابد. تناقض‌گویی و نظم غیر منطقی قرآن از یک سو و ادعای محمد که خاتم‌النبا است و کلام‌الله را قرائت می‌کند از سوی دیگر، معتزلیان را مجبور ساخت که در برابر علمای ظاهریه که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانستند، قرآن را "کلام مخلوق الله" بنامند. به این ترتیب، نه تنها مصداق قرآن وابسته به زمان و مکان می‌شد و شریعت شأن نزول به خود می‌گرفت، بلکه استفاده از فن تأویل برای استنتاج باطن قرآن از ظاهر آن یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین معتزلیان مدعی شدند که الله وحی را فقط برای آن اوضاع بخصوص نازل کرده که پیامبر اسلام درگیر آن بوده است. مصداق نظریه‌ی معتزله ناسخ و منسوخ بودن قرآن بود که با استناد به سوره‌ی البقره (۲) آیه‌ی ۱۰۶ بیان می‌شد. در آیه‌ی یاد شده آمده است.

توحید، عدل، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر تبدیل به یکی از اصول اعتقادی معتزلیان شد.^{۱۱۲}

روشن است که تدوین نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" به عنوان یکی از اصول اعتقادی معتزلیان فقط وابسته به این نبود که واصل بن عطا انگیزه‌ی توجیه خردگرایی مجازات الهی را داشت. از یک سو، نزاع میان صحابه‌ی پیامبر برای کسب قدرت سیاسی، قیام‌های خونین فرقه‌های متفاوت خارجی، امامیه و شعوبیه در برابر خلافت امویان و عباسیان به معتزلیان تحمیل می‌کرد که امتناع الله از دخالت مستقیم برای تعیین حکومت مورد نظرش را توجیه کنند و اجازه ندهند که الله نزد مسلمانان وجهه‌ی ظالم به خود بگیرد. از سوی دیگر، نفوذ فرقه‌های خارجی در گستره‌ی خلافت بود که تمامی غیر خوارج و گناهکاران را کافر می‌نامیدند و قتل عام آن‌ها را وظیفه‌ی دینی مؤمنان می‌شمردند. در برابر، نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" خردستیزی نهادینه شده در اسلام را اندکی محدود می‌ساخت و به مسلمانان امکان می‌داد که پس از توبه از گناهانشان متعلق به امت اسلامی و جزء مؤمنان محسوب شوند. بنابراین معتزلیان میان گناهان کبیره مانند شرک و ایمان به ظلم خدا که اصول دین را خدشه‌دار می‌کردند و گناهان صغیره مانند قتل نفس، زنا و شهادت دروغ تفاوت قائل شدند و فقط قتل گروه اولی را که کافر می‌دانستند، مجاز شمردند.

مابقی اصول دینی معتزلیان نیز همین انگیزه را داشتند. تأکید بر اصل توحید و تنزیه الله از صفات بشری و مقابله با تجسیم و یا تشبیه خدا با انسان برای انطباق خرد بشری با توحید عددی سامیان و الغاء بنیان خردستیزی در قرآن بودند. در این ارتباط معتزلیان برای شناخت الله یک شیوه‌ی سلبی اتخاذ کردند. آن‌ها دیگر توضیح نمی‌دادند که خدا چیست و درک او چگونه ممکن می‌شود، بلکه نظریه‌ی ادیان دیگر را پیرامون شناخت خدا انکار می‌کردند. در برابر تصور یونانیان از خداوند مدعی می‌شدند که خدا یکتا و بی‌همتا است، نه شباهتی به انسان دارد و نه جسم است، نه در زمانی قرار می‌گیرد و

^{۱۱۲} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiöse Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۲۱۶. und

مقایسه، الفاخوری، حنا، الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۲ ادامه

مقایسه، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۸ ادامه، ۱۴۵^{۱۱۳}

جامعه می‌دانستند و آن‌ها را برای سرنگونی خلافت عباسیان بسیج و تهییج می‌کردند. علمای معتزلی نیز ترویج یک دین اجباری را برای تمامی مسلمانان ضروری می‌دانستند و تعقیب و سرکوب فرقه‌های دیگر دینی را لازم می‌شمردند. در دادگاه تفتیش عقاید، علمای ظاهریه مجبور به استدلال بودند که چرا قرآن "کلام مخلوق الله" است.^{۱۱۵} هم زمان تحت خلافت مأمون بیت‌الحکمت در بغداد تأسیس شد و گروهی از کارشناسان، ترجمه‌ی کتاب‌های هلنیستی را به عهده گرفت. به این ترتیب، ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی که در دوران خلفای اموی برای آشنایی با دانش پزشکی آغاز شده بود، به حوزه‌ی فلسفه گسترش یافت. با استفاده از چنین منابعی بود که تمایل به "علم کلام" منجر به تشکیل یک جنبش اجتماعی شد.^{۱۱۶} (۱۱۶).

بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی مانع افزایش نفوذ سیاسی و اجتماعی علمای ظاهریه می‌شد، لیکن تشدید روند خردگرایی فراتر از طبقه‌ی حاکم به اجبار به اندیشه‌ی فرودستان جامعه نیز راه می‌یافت. بخصوص به این دلیل که کشمکش‌های عقلی پیرامون منابع دینی محدود به محفل‌های دینی نمی‌شد و به صورت مناظره و در اماکن عمومی به وقوع می‌پیوست. به نظر می‌رسد که بخصوص ایرانیان به مناظره‌ی دینی بسیار علاقمند بوده‌اند و میان آن‌ها کشمکش پیرامون قرآن و رابطه‌ی آن با خرد بشری به مراتب بیشتر و بنیادی‌تر برگزار می‌شده است. بنا بر بررسی یوسف فان‌اس در آذربایجان مناظرات دینی در شهر بایلاقان برگزار می‌شدند و اغلب مردم تمایل به فرقه‌ی معتزله داشتند. در مناطق فارس و خوزستان مناظرات دینی در شهرهای اهواز، اراگون و اسکر مکرم برگزار می‌شدند، در حالی که اهالی شهرهای سواحل خلیج فارس از طریق معتزلیان با دین اسلام آشنا شده بودند. اکثر اهالی شهرهای جیرفت و سیرجان نیز از هواداران فرقه‌ی معتزله به شمار می‌رفتند و در مناطقی که معتزلیان تمامی گسترده‌ی جغرافیایی را تحت نفوذ خود نداشتند، لیکن اهالی شهرهای بزرگ

^{۱۱۵} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۲, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۴۴۷f., ۱۹۹, und

مقایسه بطروشفسکی، ایلپایا لویج (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

^{۱۱۶} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۷, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۱۹۹f., ۲۰۰f., ۲۰۷

«هر چه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آن‌را مترک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم، آیا مردم نمی‌دانند که خدا بر همه چیز توانا است.»

اندیشه‌ی علمای معتزله و آیین باطنیان برای استقرار یک حکومت خودکامه بسیار مناسب بودند زیرا از یک سو، خلیفه مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌شد و قدرت سیاسی بدون چون و چرا در اختیار او قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، تمرکز قدرت سیاسی برای اداره‌ی خلافت گسترده‌ی عباسیان که البته بر زیربنای راتنی مستقر بود، ولیکن شیوه‌های دیگر تولید، ملت‌های متعدد و فرهنگ‌های متنوع را در بر می‌گرفت، بسیار مناسب بود. بنابراین خلیفه مجاز می‌شد که مانند پیامبر شریعت را نسخ کند اگر که در تضاد با سیاست دولت و منافع طبقه‌ی حاکم قرار می‌گرفت. در برابر ظاهریان استقرار یک خلافت مشروعه را در نظر داشتند. به این ترتیب، نه تنها خلیفه مانند تمامی مسلمانان تحت شریعت مستقر می‌شد، بلکه تدوین قوانین شرعی و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی وابسته به توافق (اجماع) علمای با نفوذ ظاهری می‌شد.

از آن‌جا که هدف توجیه قدرت سیاسی و شیوه‌ی مشروعیت دادن به نظام طبقاتی بستگی به منافع جناحی در طبقه‌ی حاکم دارد، بنابراین غیر منتظره نیست که چرا رجال ایرانی‌تبار در سنت خردگرایی خویش تمایل به معتزلیان و باطنیان داشتند و برای توجیه خودکامگی، قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانستند، در حالی که علمای ظاهریه از خلافت مشروعه سخن می‌راندند و برای افزایش نفوذ سیاسی و حفظ منافع مادی و قشری خویش قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌نامیدند و خواهان نظارت بر اجرای قوانین شرعی و مقام خلافت بودند.^{۱۱۴} در دوران خلافت مأمون و پس از قطع رابطه‌ی او با شیعیان، توجیه مشروعیت قدرت سیاسی به عهده‌ی معتزلیان گذاشته و قرآن "کلام مخلوق الله" قلمداد شد. مأمون در سال ۸۳۳ میلادی دستور به تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) داد که فلسفه‌ی سیاسی خلافت را بر تمامی علمای دینی تحمیل کند. از نظر او استقرار دینی واحد و اجباری برای تمامی مسلمانان ضروری بود زیرا فرقه‌های دیگر دینی مانند خارجی و امامیه قیام را حق شرعی فرودستان

^{۱۱۴} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۷۷f., ۱۸۳, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۷۳۴

علمای معتزله با تعمیق پرسش و خردگرایی در امور دینی همواره با حدود توحید عددی سامیان مواجه می‌شدند و با خروج از محدوده‌ی دین به ارتداد می‌رسیدند. بدیهی است که با ادامه‌ی چنین روندی اضمحلال فرقه‌ی معتزله و بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی در دستور کار قرار داشت. بنابراین غیر منتظره نیست زمانی که برخی از علمای برجسته‌ی خلافت عباسیان به ارتداد رسیدند، در حالی که ابوالحسن علی ان‌اسماعیل اشعری توبه کرد و به "اصحاب‌الحدیث" و فرقه‌ی ظاهری حنبلیه گروید.^{۱۱۹}

ابوالحسن اشعری نیز در اوایل مانند تمامی متکلمان معتزله به وسیله‌ی برهان از "علم کلام" دفاع می‌کرد و به این شیوه، مبانی حقوقی اسلام را نزد ابوعلی جبائی می‌آموخت. نزاع او با استادش نتیجه‌ی تقابل دو طرح متفاوت از شیوه‌ی یکتاپرستی، یعنی توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان بود که به صورت بحث پیرامون مفاهیم خیر و شر آغاز شد. پرسش آن‌ها این بود که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای او خیرترین است. این بحث نتیجه‌ای به جز انکار صفات رحمان و رحیم خدا را نداشت و اراده‌ی الله را به سوی تدارک شر برای انسان سوق می‌داد و یک ذات اهریمنی را به خدا منسوب می‌کرد. تشدید این نزاع منجر به دشمنی اشعری با جبائی و ترک مکتب او شد.^{۱۲۰}

اشعری برای حفاظت از بیضه‌ی اسلام نخست ادعا کرد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود و به این ترتیب، حدود خرد بشری و پرسش را محدود به وحی الهی کرد. هم زمان مدعی شد که هر چه خداوند بیافریند خیر است و به آن افزود که انسان قدرت "کسب" دارد. "کسب" به معنی اراده‌ی انسان در انتخاب میان خیر و شر است. به این معنی که هرگاه انسان اراده‌ی عمل خیر کند، خداوند نیز قدرت عمل خیر را در او خلق می‌کند. همان‌گونه که اگر انسان اراده‌ی عمل شر کند، خداوند او را قادر به این عمل خواهد کرد. بنابراین نزد فرقه‌ی اشاعره "کسب" ایمان و شرک به عهده‌ی مؤمنان گذاشته شده است.^{۱۲۱} توفیق

^{۱۱۹} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۴۳f., ۱۴۶

^{۱۲۰} vgl. ebd., S. ۲۸۶

^{۱۲۱} مقایسه، الفاخوری، حنا، الجرج، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۹ ادامه

آن‌جا مانند جندی‌شاپور، رامهرمز، دارق، استعار، بیرجند، هرات، باله، نیشابور، خارزم و سمیرا از طریق مناظره‌های دینی از هواداران این فرقه محسوب می‌شدند.^{۱۱۷} استفاده از خردگرایی و فنون عقلی یونانیان به معتزلیان امکان می‌داد که ناهماهنگی سیستم فکری مخالفان را بر ملاء کنند و از طریق تأویل قرآن، متون دینی را چنان با خرد بشری هماهنگ سازند که در مناظرات دینی به توفیق کامل دست یافته و بر رقبای خویش غلبه کنند. از آن‌جا که علمای معتزله با وجود خردستیزی بنیادی در قرآن، انگیزه‌ی درک خردگرا و تأویل آن را داشتند، باید به اجبار اصولی را به عنوان حدود خردگرایی در نظر می‌گرفتند که مبدا مبنای توحید عددی سامیان را خدشه‌دار سازند. محمد اقبال لاهوری با استناد به یوسف البصیر مرام معتزلیان را که حفاظت از "وحدت صرف خدا" قلمداد شده است در پنج اصل خلاصه می‌کند.

«۱. فرض وجود جزء لایتجزی و عرض ضرورت دارد. ۲. فرض وجود آفریننده ضرورت دارد. ۳. فرض وجود احوال خدا ضرورت دارد. ۴. صفاتی که سزاوار خدا نیستند، مردودند. ۵. احدیت خدا علی‌رغم کثرت صفات از مورد قبول است.»^{۱۱۸}

بنابراین معتزلیان خود را موظف کرده بودند که در راستای خردگرایی پیرامون حکمت الهی اندازه نگاه دارند و حدود توحید عددی سامیان را خدشه‌دار نسازند. به این ترتیب، با وجود شناخت و استفاده معتزلیان از فنون عقلی یونانیان و نزدیکی آن‌ها به مفهوم حقوق طبیعی نه تنها مانعی در برابر تکامل فلسفه از میان کشمکش‌های دینی بنا شد، بلکه یک شیوه‌ی مناظره برای دفاع از اصول دینی با خردگرایی محدود به بار آمد که بعدها معروف به "علم کلام" شد. لیکن خردگرایی در امور دینی و دنیوی محدود به مناظره‌ی علمای معتزلی نبود و به مباحث فرودستان جامعه نیز راه می‌یافت. تشدید روند خردگرایی از یک سو، و حیرت فرودستان جامعه از بی‌خردی الله از سوی دیگر، منجر به تعمیق شک و تردید در حکمت الهی و بحران مشروعیت خلافت عباسیان می‌شد و حکومت اسلامی را متزلزل می‌ساخت. از سوی دیگر، ترویج جنبش کلام نه تنها منجر به پراکندگی اندیشه‌ی دینی و تشدید بحران مشروعیت خلافت می‌شد، بلکه

^{۱۱۷} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۲۲۹ff.

^{۱۱۸} اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر ا. ح. آریان پور، در نشر مؤسسه فرهنگی منطقه‌ی، نشریه

شماره ۵۵، تهران، ۵۷

خودش به خدا نسبت داده، قادر به شناخت و عبادت الله می‌شود. در واقع اتخاذ صفات بشری برای شناخت الله، انسان خردگرا را به این نتیجه می‌رساند که خدا انسان را نمی‌آفریند، بلکه انسان خدا را می‌آفریند. صفات بشری زمینه‌ی مادی دارند که نخست در اسطوره‌ها بازتاب می‌یابند و از طریق دین و آیین تبدیل به توجیه روابط ابژکتیو طبقاتی و اجتماعی می‌شوند. از همین منظر نیز بی‌اعتباری عبادت روشن می‌شود. آخر انسان چگونه می‌تواند خدایی را عبادت کند که ذاتش با طبیعت او کاملاً تفاوت دارد و اصولاً برای وی قابل درک و شناخت نیست؟ لیکن عبادت نیز زمینه‌ی مادی دارد زیرا بندگی فرودستان جامعه را در برابر طبقه‌ی حاکم تضمین می‌سازد.

بنابراین روشن است که چرا اشعری خردگرایان مانند معتزله و فلاسفه را در انکار صفات الهی سهیم می‌دانست و آن‌ها را ملحد می‌نامید. او با استفاده از فن کلام و شیوه‌ی مناظره‌ی معتزلیان، اسلام را از اضمحلال قطعی نجات داد، لیکن هم زمان مانعی در برابر طبیعت خردگرای بشری برای ارزیابی حکمت الهی ساخت و نسل‌های قرون آتی را نیز از دست‌رسی به دانش و فلسفه محروم ساخت. از آن پس، دیگر خردستیزی بنیادی قرآن نبود که خرد بشری را از درک متون دینی به ستوه می‌آورد، بلکه این حدود خرد بشری بود که قادر به درک حکمت الهی نمی‌شد. دیگر ضروری نبود که قرآن از طریق تأویل برای خرد بشری قابل فهم شود، بلکه این خرد بشری بود که باید با موازین دین اسلام هماهنگ می‌شد.

با انشعاب اشعری از معتزلیان و تشکیل فرقه‌ی اشاعره تسلط بر فن کلام به کمال رسید. اشعریان از طریق مناظرات دینی فلسفه‌ی سیاسی تمام فرقه‌های ظاهری تسنن (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) و فرقه‌ی ظاهری تشیع دوازده امامی را تحت تأثیر خود قرار دادند و اصالت کلام (دکترین اشاعره) را در برابر اصالت خرد بشری (دکترین معتزله) دشمنانه مستقر کردند. در حالی که فرقه‌های ظاهری در شیوه‌ی جمع‌آوری و منابع احادیث تفاوت دارند، لیکن شکل مناظره و فن کلام آن‌ها دقیقاً مشابه اشعریان است. همان‌گونه که قاضی مرادی در نقد فن کلام به درستی برجسته می‌سازد،

«اما، کلام یکسره فاقد پرسش است؛ نه از سر حیرت است و نه تردید به آن راه دارد. همه‌ی تفکر کلامی، کوشش برای توجیه ذهنی حکم یا پاسخ از پیش مقدور شده، است.

اشعری در برابر معتزلیان بستگی به همان فنون عقلی یونانیان داشت که آن‌ها نیز برای غلبه بر مخالفانشان استفاده می‌کردند. همان‌گونه که اقبال لاهوری شیوه‌ی جدل اشعری را برای حل تضاد جبر الهی و اختیار انسانی برجسته می‌سازد،

«واکنش اشعری در برابر فرقه معتزله سبب شد که روش جدلی معتزلیان برای دفاع از وحی الهی به کار رود. اشعریان در رد نظر خردگرایان، نظریه صفات خدا را پیش کشیدند و در موضوع اراده راهی میان جبر افراطی دیرین (فرقه‌ی جبریه) و اختیار افراطی معتزلیان جستند و اعلام داشتند که اختیار و نیز همه افعال انسانی، مخلوق خدا هستند، و توانایی "کسب" افعال گوناگون به انسان عطا شده است.»^{۱۲۲}

به این ترتیب، اشعری در تداوم خردستیزی نهادینه شده در قرآن و آیین اسلامی فرقه‌ی اشاعره را بنیان گذاشت. به اعتقاد اشعریان، با در نظر داشتن قدرت "کسب" انسان نه به قدرت بی‌انتهای الهی خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جنبه‌ی غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. همان‌گونه که آرامش دوستدار به درستی تناقض‌گویی اشعریان را در رابطه با "کسب" افشا می‌کند، نزد فرقه‌ی اشاعره "خدا قادر مطلق و انسان مسئول مطلق است!"^{۱۲۳} افزون بر این، اشعری در برابر معتزلیان که صفات بشری الله (رحمان، رحیم) را تأویل می‌کردند، مدعی شد که این صفات حقیقی هستند، لیکن از آن‌جا که خرد بشری "بلاکیف" است، توان درک آن‌ها را ندارد. به این ترتیب، اشعریان صفات بشری را برای شناخت خدا به الله نسبت می‌دادند و رقابی خویش را منحرف می‌شمارند.^{۱۲۴}

از آن‌جا که شناخت محصول ادغام سوژه (متعقل، عامل شناخت) با ابژه (معقول) است، در نتیجه سوژه از طریق خردگرایی و پرسش پیرامون ابژه به درک آن نائل می‌شود. لیکن از آن‌جا که بنا بر اصول توحید عددی سامیان، خدا هستی را از نیستی آفریده و در آیین اسلام ذات الهی با ذات بشری به کلی تفاوت دارد، در نتیجه روشن نیست که انسان چگونه از طریق صفاتی که حاصل روابط دنیوی و معیارهای اخلاقی وی است و

^{۱۲۲} اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

^{۱۲۳} دوستار، آرامش (۱۳۸۳): امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، صفحه‌ی ۳۱۸ ادامه

^{۱۲۴} مقایسه، الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵

می‌یابند. متکلمان اسلامی مدافع خبره‌ی دین اند و تسلط بر فن کلام آن‌ها را قادر می‌سازد که پرسش خردگرای انسان را که نتیجه‌ی حیرت و تردید در حکمت الهی است، به همان نا کجا آبادی بکشند که پاسخی بیش از اقرار نادانی در برابر قدرت پروردگار و نتیجه‌ای به جزء کشف بندگی و ناتوانی انسان در برابر هیبت الله ندارد.

بدیهی است که غلبه‌ی اشعریان بر زندیکان و معتزلیان نمی‌توانست بدون قوای اجرائی میسر شود. از آن‌جا که شکست خردگرایی در توجیه خلافت عباسیان منجر به بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی شده بود، در نتیجه قابل درک است که چرا دکترین اشاعره در اواسط دوران خلافت معتصم (از سال ۸۴۰ تا ۸۵۰ میلادی) تبدیل به ایدئولوژی حکومت اسلامی شد. از آن‌جا که نظریه‌ی اشعریان برای توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم به مراتب مناسب‌تر بود، در سال ۸۴۹ میلادی شیوه‌ی مشروعیت خلافت به صورت اساسی تغییر کرد. قرآن "کلام غیر مخلوق الله" قلمداد شد و علمای ظاهریه و "اصحاب الحدیث" دوباره به دربار خلیفه راه یافتند. از این پس، خردگرایی در حکمت الهی ارتداد تلقی شد و دادگاه‌های دولتی خردگرایان مانند زندیکان و معتزلیان و علمای فرقه‌های تشیع باطنی را به مرگ محکوم کردند و به هلاکت رساندند.^{۱۲۶}

در دوران خلافت متوکل (از سال ۸۵۴ تا ۸۶۸ میلادی) کنکاش پیرامون قرآن به کلی ممنوع شد، رجال ایرانی‌تبار از دربار رانده شدند و سرکوب فرقه‌های دینی مانند خارجیه، امامیه و معتزله و قتل عام زندیکان به اوج خود رسید. هم زمان خلافت عباسیان بخصوص در دوران زمامداری المهدی علمای ظاهریه و متکلمان دینی را برای مقابله و جدل دینی با توحید منطقی ایرانیان و زندیکان تشویق کرد. علمای دولتی برای توجیه مشروعیت خلافت عباسیان فعال شدند. امت و دولت اسلامی بار دیگر تحت نظارت علمای ظاهریه قرار گرفتند و "اجماع" معیار مشروعیت قوانین و تصمیم‌های دیوانی شد.^{۱۲۷} تعویض دکترین مشروعیت خلافت عباسیان، از قرآن "کلام مخلوق الله" به قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و برکناری رجال ایرانی‌تبار از مقام‌های دیوانی منجر به

^{۱۲۶} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲۴.

^{۱۲۷} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۸f., und

از این رو در علم کلام اگر هم پرسشی باشد، این پرسش در ذات خود، پرسش نیست. کلام، آگاهی در فقدان پرسش است از طریق تسلیم محض به عقل الهی.^{۱۲۵}

با استفاده از فن کلام نه تنها منابع دینی مانند قرآن و سنت پیامبر سرچشمه و معیار سنجش حقایق می‌شوند، بلکه با رجوع و استناد به توحید عددی سامیان که خردستیزی در آن بنیادی است، دیگر جایگاهی برای عوامل پرسش مانند حیرت، شک و تردید باقی نمی‌ماند. ظاهریان در برابر طبیعت خردگرای انسان هیبت الله را مستقر می‌سازند و مسلمانان را از هراس تکفیر و قتل از ارزیابی حکمت الهی باز می‌دارند. مسلمانان موظف‌اند که تبعیت کنند و از طریق پرسش حدود "دین مبین" را خدشه‌دار نسازند. به این ترتیب، طبیعت خردگرای بشر به چنبره‌ی متون دینی در می‌آید و شناخت بشری قربانی شریعت الهی می‌شود. فقط با همین حدود عقلی است که توحید عددی سامیان منطقی به نظر می‌آید، الله ازلی و خالق هستی از نیستی و زمان و مکان می‌شود، تجسیم و تشبیه الله برای مسلمانان معقول می‌گردد، قرآن "کلام غیر مخلوق الله" تصور می‌شود و علمای ظاهریه تفسیر متون دینی را به عهده می‌گیرند. تعصب دینی نشانه‌ی حدود خردگرایی است و زیربنای مادی دارد زیرا اگر تردید در الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی میان فرودستان جامعه عمومیت بیابد و اندیشه‌ی جنبش‌های اجتماعی مانند روشنگری و دین زدایی از قوه به فعل تبدیل شوند، دیگر حکومت اسلامی برای سرکوب آن‌ها ابزار و منابع کافی در دست ندارد.

بنابراین روشن است که چرا خلافت عباسیان منفعتی در تشدید روند خردگرایی و تداوم مناظرات دینی نداشت. علمای دینی که باید استقرار حکومت اسلامی را برای فرودستان جامعه توجیه می‌کردند و تداوم آن‌را با درک روزمره‌ی مسلمانان هماهنگ می‌ساختند، همواره در برابر خردستیزی نهادینه شده در قرآن و مبانی توحید عددی سامیان قرار می‌گرفتند. از این رو، دیگر برای خلیفه‌ی مسلمانان راه حلی نمی‌ماند به جزء این‌که خردگرایی در ارزیابی حکمت الهی را به کلی کفر بنامند. بنابراین قابل توضیح است که چرا در جهان اسلام نه فلسفه در مفهوم مشخص‌اش شکل می‌گیرد و نه متکلمان اسلامی به مفاهیم حقوق طبیعی انسان و طبیعت خردگرای بشری دست

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰^{۱۲۵}

به سلطه‌ی معزالدوله دیلمی در آمد و خلافت اعراب بر ایرانیان یک شکل ظاهری به خود گرفت.^{۱۲۹}

حکومت بوییان به مدت ۱۲۸ سال دوام آورد و تمامی کرانه‌های دریای خزر و مناطق مرکزی فلات ایران مانند خوزستان، فارس و سواح خلیج فارس و بین‌النهرین را تحت سلطه‌ی خویش قرار داد. از آن پس، شرایط ترویج تشیع در ایران بهبود یافت زیرا که بوییان به فرقه‌ی باطنی زیدیه (شیعه‌ی پنج امامی) اعتقاد داشتند. در همین دوران احادیث شیعیان در چهار کتاب اصولی تشیع (الکتاب الاربعه) و مواظ، شیوه‌ی عبادت، گفتار، پند و اندرز و مثال‌های اولین امام شیعیان، علی بن ابی‌طالب، در نهج‌البلاغه جمع‌آوری و منتشر شدند.^{۱۳۰} فقیه شناخته‌شده‌ی تشیع دوازده امامی، ابو جعفر محمد بن علی‌القمی (معروف به ابن بابویه و یا الصدوق، وفات در سال ۹۹۱ میلادی)، به دربار بوییان راه یافت و با رکن‌الدوله، مؤیدالدوله و فخرالدوله در ارتباط نزدیک بود.^{۱۳۱} هم‌زمان اخوان الصفا به فعالیت سری خود خاتمه دادند و برای ترویج مرام خویش به میدان دین‌داری آمدند. آن‌ها خود را از مریدان ابن‌مقفع (مترجم کتاب کلیله و دمنه) می‌دانستند و به خرد بشری و فضایل فلسفی نسبت به منابع دینی اولویت می‌دادند. اخوان الصفا از پیشگامان اسماعیلیان محسوب می‌شوند. تشکیل و فعالیت سری این فرقه پس از سرکوب زندیکان و باطنیان در دوران خلافت متوکل آغاز شد. مکتوبات آن‌ها مصداق تمایل فلسفی و علمی اخوان الصفا هستند. به نظر می‌رسد که آن‌ها انگیزه‌ی تجدید مبانی دین اسلام را داشتند که باید با استفاده از خردبشری و علوم طبیعی متحقق می‌شد. از این رو، اخوان الصفا صحت هر چیز را مشروط به شواهد طبیعی و عینی می‌دانستند، به مبانی الهی جنبه‌ی مادی می‌دادند و مصداق حقیقت دین را در هماهنگی آن با خرد بشری جستجو می‌کردند.

^{۱۲۹} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۷۲۶.

^{۱۳۰} vgl. Ende, W. (۱۹۹۱); ebd. S. ۷۸, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۶, und

^{۱۳۱} vgl. ebd., S. ۳۶۳

آرامش در دربار شد. لیکن خلافت اسلامی چون گذشته درگیر سرکوب نبردهای طبقاتی برای تصرف رانت محصولی جوامع اشتراکی بود. به بیان دیگر، انگیزه‌ی مقاومت فرودستان جامعه در برابر حکومت عباسیان نشانه‌ی تضاد ابژکتیو طبقاتی در حوزه‌ی توزیع بود که به صورت حق طبیعی مقاومت، یعنی به صورت اندیشه‌ی مزدکیان و یا حق شرعی مقاومت به صورت غلات شیعه بروز می‌کرد. بنا بر ارزیابی احسان یارشاطر قیام‌های مردمی در اصفهان خرمیه و کودکیه، در ری مزدکیه و سنبادیه، در آذربایجان ذقولیه، در چند جای دیگر محمره و در ماوراءالنهر مبیضه نام داشتند. برخی از قیام‌های فرودستان به نام رهبرانشان آغاز می‌شدند. از جمله باید از جاویدانیه در جبال و آذربایجان، بابکیه در همان حوالی، مازیاریه در گرگان و طبرستان، سنبادیه در خراسان، ابومسلمیه بیشتر در خراسان و مقنیه در ماوراءالنهر نام برد. در ضمن باید از چندین قیام مزدکیان نیز یاد کرد که پس از سده‌ی دوم هجری به نام‌های قرمطیه، زندکیه و باطنیه به وقوع پیوستند.^{۱۲۸}

خلافت اسلامی از سوی دیگر، با جنگ‌های داخلی روبرو بود زیرا فرمانروایان ایرانی تبار از اطاعت حکومت عباسیان سر باز می‌زدند و برای تصرف رانت محصولی حکومت‌های مستقل می‌ساختند. به این ترتیب، قدرت گریز از مرکز دولت منطقه‌ای فعال می‌شد و خلافت اسلامی را متزلزل می‌ساخت. از آن‌جا که اسلام ایدئولوژی مناسبی برای استقرار یک نظام طبقاتی - جنسیتی و سرکوب فرودستان جامعه بود، در نتیجه طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار نه ضرورتی در سرنگونی خلافت عباسیان می‌دید و نه به احیاء ادیان باستانی ایرانیان روی می‌آورد. زیربنای رانتی و روبنای اسلامی برای تشکیل دولت منطقه‌ای و اداره‌ی نظام طبقاتی - جنسیتی مکمل هم دیگر بودند و مشروعیت دینی منافع طبقه‌ی حاکم را تضمین می‌ساخت. از جمله باید از دودمان‌های ایرانی تبار مانند طاهریان (از سال ۸۰۲ تا ۸۷۲ میلادی)، صفاریان (از سال ۸۶۷ تا ۹۰۳ میلادی) و سامانیان (از سال ۸۷۴ تا ۹۹۹ میلادی) یاد کرد که با تشکیل حکومت‌های منطقه‌ای زمام امور را به دست گرفتند. سرانجام در سال ۹۴۵ میلادی بوییان دیلمی بغداد را فتح کردند و به مقام امیرالامرا در خلافت عباسیان رسیدند. از این پس خلیفه‌ی عباسی

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۸، ۲۲۱ ادامه ^{۱۲۸}

عباسیان بهره گرفت و فرقه‌های متفاوت امامیه مانند حنفیه، حسیه و حسینییه را تحت لوای امامت اسماعیل بن جعفر الصادق متحد کرد.

اسماعیلیان شعبه‌ای از فرقه‌ی اخوان الصفا و باطنیان به شمار می‌روند که متأثر از جنبش مزدکیان و قیام بابکیان بودند. به این ترتیب، تضاد ابژکتیو طبقاتی - جنسیتی به صورت حق طبیعی مقاومت با شکل دینی بروز می‌کرد. از این رو، اسماعیلیان برای بسیج فرودستان جامعه خواهان مساوات زنان با مردان، ابطال مالکیت بر زمین و تقسیم آن به طور رایگان و عادلانه میان نیازمندان، نفی تعصب نژادی، ملی و دینی و ترویج اندیشه‌ی برابری و برادری میان همه‌ی انسان‌ها می‌شدند.^{۱۳۴} روشن است که تحت چنین شرایطی انحطاط خلافت عباسیان برنامه‌ریزی شده بود. در حالی که فرقه‌های باطنیه تفسیر ظاهری اسلام را به عنوان ایدئولوژی دولت مرکزی مضمحل می‌کردند، حکومت‌های مستقل از پرداخت رانت زمین به بیت‌المال سرباز می‌زدند و سیاست خلیفه را بدون چون و چرا نمی‌پذیرفتند. با ضعف حکومت مرکزی اوضاع نیز برای ترویج دانش و طرح گفتمان فلسفی مهیا می‌شد. از جمله باید دو تن از اندیشمندان معاصر را نام برد.

اولی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ، معروف به فارابی، است که در حدود سال ۸۷۰ میلادی در فاراب متولد شد. وی در سنت معتزلیان انگیزه‌ی وفق دین اسلام با فلسفه‌ی یونانی را داشت. همان‌گونه که پیشتر نیز طرح کردم، از آن‌جا که توحید عددی سامیان با خرد بشر هماهنگی ندارد و خردستیزی در قرآن بنیادی است، در نتیجه درک فلسفی دین فقط با تأویل میسر می‌شود و اگر برای خردگرایی حدودی قائل نشد، خرد بشری بنیان اسلام را بر می‌اندازد و انسان خردگرا به ارتداد می‌رسد.

فارابی مدعی بود که میان اسلام و حکمت یونانی تناقضی وجود ندارد و با تأویلات فلسفی و درک باطنی ممکن است که حقیقت مجرد از مفاهیم استعاره‌ای قرآن استنتاج شوند. وی خدا را ذاتاً واجب‌الوجود و دائم‌الوجود می‌نامید و از تمامی تشبیهات و تجسیمات قرآنی و ماده منزّه می‌کرد. هم‌زمان برای حفظ توحید عددی سامیان از یک سو، صفات الله را به ذات وی نسبت می‌داد و از سوی دیگر، الله را ذاتاً عقل بالفعل و

همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۳۴

بنابراین پیداست که چرا اخوان الصفا تعصب دینی را مردود می‌شمردند و از آن‌جا که حقیقت را واحد می‌دانستند و به خرد بشری اعتقاد داشتند، در نتیجه تفاوت‌های نظری و اختلاف اندیشه در مذاهب را ظاهری نامیده و وحدت فلسفی را نشانه‌ی کشف باطن ادیان می‌دانستند. اخوان الصفا بدون هیچ تفاوتی به مکتوبات ادیان دیگر استناد و برای کسب دانش بشری و علوم طبیعی تبلیغ می‌کردند. تفاوت میان ظاهر و باطن، آشکار و پنهان، جوهر و نفس به آن‌ها امکان می‌داد که اشکال متفاوت دین‌داری را بپذیرند بدون این‌که در تضاد با یکتاپرستی قرار بگیرند. روشن است که شیوه‌ی دین‌داری اخوان الصفا در تداوم توحید منطقی ایرانیان به وقوع می‌پیوست.^{۱۳۲} اخوان الصفا برای فعالیت خویش سلسله مراتبی از مریدان، معلمان، پیشوایان و مقرران به خدا در نظر گرفته بودند و برای سرنگونی خلافت عباسیان فرودستان جامعه را به نیکی فرا می‌خواندند و بسیج می‌کردند. همان‌گونه که الفاخوری و الجر انگیزه‌ی اخوان الصفا را برجسته می‌سازند.

«ای برادر نیکو کار مهربان! خدا ترا و ما را به روحی از جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیرو گرفته، قدرشان هویدا گشته، کردارهایشان در این عصر در جهان پراکنده شده است؛ و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی در خواهد آمد. و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر، و از خاندانی به خاندان دیگر، و از دیاری به دیار دیگر افتد. و بدان ای برادر که دولت اهل خیر، نخستین‌بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد: مردانی که داری اندیشه واحد و مذهب واحد و دین واحدند، و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند، و از یاری یکدیگر بازناستند، و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند.»^{۱۳۳}

هم‌زمان با استقرار حکومت بوییان و تسلط معزالدوله دیلمی بر خلیفه‌ی عباسی، فاطمیان در مصر فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه (شیعه‌ی هفت امامی) را ترویج می‌کردند. مهمترین نظریه پرداز اسماعیلیان عبدالله بن میمون نام داشت که از ضعف خلافت

مقایسه، الفاخوری، حنا الجر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۸ ادامه^{۱۳۲}

نقل قول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۵^{۱۳۳}

تعاونی می‌پردازند، در حالی که رئیس مدینه علم معرفت را مستقیماً از طریق عقل فعال (الله) و وحی که در خواب و یا بیداری به وی الهام می‌شود، فرا می‌گیرد. همان‌گونه که فارابی ادامه می‌دهد،

«و چون عقل فعال از وجود سبب اول فائض شده، می‌توان گفت که سبب اول، به توسط عقل فعال به اینگونه انسان وحی می‌کند. (...) آنچه از ذات باری تعالی به عقل فعال افاضه شود، عقل فعال آن را به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل خود افاضه کند، و از آنجا به قوه متخیله خود. پس از این نظر که عقل منفعل وی افاضه کند حکیم فیلسوف و متعقل کامل باشد، و از این نظر که به متخیله خود افاضه کند پیغمبر خواهد بود که مردم را از عواقب امورشان آگاه سازد و بیم دهد.»^{۱۳۷}

بنابراین نزد فارابی نیز خردبشری جنبه‌ی دینی دارد که پرسش‌گر نیست، در حکمت الهی و امور دنیوی شک نمی‌کند و در نتیجه مخاطب پیامبر و امامان معصوم قرار می‌گیرد. روشن است که چنین دیدگاهی نه تنها اصولاً به فلسفه راه نمی‌یابد، بلکه مانعی برای ترویج دانش و تشدید خردگرایی می‌سازد، اگر که این دو به مخالفت با توحید عددی سامیان در بیایند و یا در برابر اصول "دین مبین" اسلام قرار بگیرند. دومین اندیشمند معاصر ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، معروف به شیخ‌الرئیس (از سال ۹۸۰ تا ۱۰۳۷ میلادی)، بود که در بخارا تحت حکومت سامانیان متولد شد. وی به درستی از پیروان فارابی به شمار می‌رود و درک وی از علم و عقل الهی (واجب‌الوجود) نیز مانند فارابی است. همان‌گونه که ابن‌سینا پیرامون خلقت ادامه می‌دهد،

«جایز نیست که واجب‌الوجود از اشیاء به اشیاء علم حاصل کند، زیرا در این صورت ذاتش متقوم شود به آنچه حاصل کرده، و در این صورت واجب‌الوجود نخواهد بود. (ولی خدای تعالی) چون به ذات خود علم یافت و دانست که او مبدأ هر موجودی است، سر آغاز موجودات و هر موجودی را که از آنها پدید آید دانست. ازین رو هیچ موجودی لباس وجود نپوشد مگر آنکه از جهتی به سبب او واجب باشد. همین‌گونه این سببیت که ذکر شد، و از مبدأ تعالی سرچشمه گرفت، در فعل و انفعالات خود تا بدانجا

همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳۹ ۱۳۷

معقول می‌نامید. خلاصه، چیزی که عقل هویتش است برای معقولی خویش نیازی به ذات دیگری خارج از خود ندارد که وی را تعقل کند. فارابی به همین منوال نیز علم خداوند را با ذات وی توجیه می‌کرد، یعنی الله هم‌زمان علم، عالم و معلوم است.^{۱۳۵}

بنابراین فارابی وجود الله را یا به صورت سلبی، یعنی با نفی تشبیهات و تجسیمات قرآنی توجیه می‌کرد و یا با وجود خود وی مستدل می‌ساخت. لیکن تنزیه الله از ماده پرسش مفهوم خلقت هستی از نیستی را به میان می‌کشید. در این ارتباط فارابی مدعی شد که موجودات ممکن‌الوجود هستند و خلقت آن‌ها محتاج به خالق و فعلیت آن‌ها محتاج به فاعل است و آن خالق و فاعل واجب‌الوجود، یعنی الله است.

در این ارتباط دو پرسش طرح می‌شوند که توحید عددی سامیان برای آن‌ها پاسخی ندارد: چگونه قدرت الله (قوه) تبدیل به اراده‌ی خلقت (فعل) شده و چرا اراده‌ی خلقت قبلاً میسر نشده است؟ از آنجا که اسلام در سنت ادیان سامی زمان را نیز نتیجه‌ی خلقت خدا می‌داند، فارابی تقدم عالم را از فلسفه‌ی یونانی وام گرفت و مدعی ابداع عقل شد، بدون این‌که برای ابداع بعد زمانی قائل شود. وی به این ترتیب، الله را عقل فعال (روح‌الامین، روح‌القدس) نامید که نه برای خلقت نیازی به ماده و نه برای فعلیت نیازی به قوه دارد.^{۱۳۶}

لیکن خرد بشری اگر برای آن حدود دینی قائل نشد، فقط به این نتیجه می‌رسد که آن توحیدی که مد نظر ادیان سامی است، همان ماده است که در ابعاد زمانی و مکانی به سر برده و می‌برد. در برابر فلسفه‌ی یونانی مشکلی با تقدم عالم بر خلقت و اولویت ماده با روح ندارد و به همین دلیل نیز به اصل توحید دست نمی‌یابد و دشمنانه در برابر اندیشه‌ی توحید عددی سامیان قرار می‌گیرد.

بنابراین ادغام فلسفه‌ی یونانی با مبانی اسلامی نتیجه‌ی دیگری به غیر از فرود در گرداب شریعت و اولویت دین بر خرد بشری ندارد. این خردستیزی در طرح فارابی پیرامون مدینه‌ی فاضله مشهود می‌شود که در برابر مدینه‌ی فاسقه، مدینه‌ی متبدله و مدینه‌ی ضاله قرار می‌گیرد. احالی مدینه‌ی فاضله برای سعادت خویش به عمران و

همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۸، ۴۱۲ ادامه ۱۳۵

همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۹، ۴۲۸ ۱۳۶

قسمی است از نبوت بلکه برترین اقسام آن است. و بهتر است که این قوه را قوه قدسی بنامیم که برترین قوای انسانی است.»^{۱۳۹}

بنابراین فارابی و ابن‌سینا نیز مانند پیشگامان معتزلی و باطنی خویش قادر نبودند که از درون کشمکش‌های دینی به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مفهوم خردگرایی بشر دست بیابند و یا فلسفه‌ی یونانی را در "دین‌مبین" اسلام ادغام کنند. روشن است که مباحث فلسفی پیرامون خلقت و اسلام بی‌خردی توحید عددی سامیان و قرآن را عریان‌تر می‌ساخت و منجر به بحران ایدئولوژی دولتی و اضمحلال خلافت عباسیان می‌شد. همان‌گونه که اسماعیل اشعری با همکاری خلافت عباسیان بنیان خردگرایی معتزله را بر انداخت، به همین منوال نیز ابوحامد محمد بن‌احمد غزالی به مبارزه با فلاسفه برخواست. وی در سال ۱۰۵۸ میلادی در طوس متولد شد و مدرس نظامیه‌ی بغداد بود. مدارس نظامیه به دستور خواجه نظام‌الملک طوسی تأسیس شده بودند. وی وزیر سلجوقیان بود که پس از انقراض حکومت بوییان و غزنویان قدرت سیاسی را به عنوان امیرالامرا به دست گرفته بودند. از این پس عرصه بر شیعیان، باطنیان و دگراندیشان دوباره تنگ و تسنن ظاهریه تبدیل به ایدئولوژی خلافت عباسیان شد. خواجه نظام‌الملک امام محمد غزالی را به بغداد دعوت کرد که ایدئولوژی خلافت عباسیان را بازسازی کند و یک ردیف از کادرهای دیوانی و متکلمان دینی را برای توجیه مشروعیت حکومت اسلامی تعلیم دهد.

غزالی چندین گروه را عوامل بحران ایدئولوژیک خلافت می‌دانست. نخست، فلاسفه (دهریان، طبیعتیان و الهیان) بودند که اصول دینی را با خرد ارزیابی می‌کردند. دوم، باطنیان (صوفیان و اسماعیلیان) بودند که قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانستند و از طریق تأویل آیات قرآن روش نوینی را برای دین‌داری تبلیغ می‌کردند. سوم فقها و متکلمان دولتی بودند که با قرائت ظاهری قرآن قادر به دفاع از اصول دینی و ترویج ایدئولوژی خلافت عباسیان نمی‌شدند.

غزالی از فن کلام و مفاهیم خردستیز اشعریان بهره برد و حدود خردگرایی را معین ساخت. وی دانش را به "علم کلام" (قرآن و حدیث) خلاصه می‌کرد و هر شناخت و یا

برسد که جزئیات پدید آیند. بنابراین، مبدأ، اسباب و مقتضیات آن اسباب را می‌داند. پس ضرورتاً، مسبباتی که از این اسباب به وجود آیند، و فواصل زمانی و نتایج آنها را نیز خواهد دانست. زیرا نشود که اسباب را بداند و مسببات را نداند. پس مبدأ امور جزئیه را نیز بداند، از حیث مندرج بودن آنها در امور کلی و متصف بودن به صفت کلی.»^{۱۳۸}

بنابراین ابن‌سینا نیز امر خلقت را با ذات الله توجیه می‌کند. لیکن وی برای این که در تضاد با فلسفه‌ی یونانی قرار نگیرد به اجبار عالم را قدیم و نتیجه‌ی تعقل الله می‌شمارد. لیکن از آن‌جا که در توحید عددی سامیان ابعاد زمان و مکان خلقت خدا به شمار می‌روند و تأخر زمانی عالم همراه با الله شرک محسوب می‌شود، در نتیجه ابن‌سینا به تقدم رتبه رجوع می‌کند و عالم (محدث) را پس از خدا (حادث) مستقر می‌سازد.

روشن است که ابن‌سینا از فارابی فراتر می‌رود. لیکن وی به این منوال، نه یک بنیان معقول هستی‌شناسی را از اسلام استنتاج می‌کند که بر آن مبنای فلسفی قابل استقرار باشد و نه توحید عددی سامیان را محفوظ می‌دارد. اگر عالم قدیم است و پس از الله قرار دارد، در نتیجه مقوله‌ی توحید اصولاً منتفی است. این تضاد عریان که در اندیشه‌ی ابن‌سینا پیرامون عقل فعال به خوبی مشاهده می‌شود، باعث شد که او نیز مانند فارابی راهی گرداب شریعت شود. به این ترتیب، ابن‌سینا با استفاده از مفهوم نفس بنیان نظریه‌ی خویش و خردگرایی را بر انداخت. وی مدعی شد نفس برخی از افراد که از معایب مادی مبرا شده‌اند، بدون تعلم مستقیماً با عقل فعال (الله) مرتبط می‌شوند و به صورت حدس به عقل بالملکه و قدسی دست می‌یابند. این در واقع همان داستان بعثت پیامبر عامی است که پس از دریافت وحی الهی دولت اسلامی را تشکیل می‌دهد و خرد بشری را به چنبره‌ی توحید عددی سامیان می‌کشد و خردستیزی را با اصول دینی بنیادی می‌کند. همان‌گونه که ابن‌سینا ادامه می‌دهد،

«چنان اتفاق می‌افتد که شخصی از میان مردم که نفس او به نهایت صافی گشته و به مبادی عقلی رسیده می‌تواند از حدس یعنی از الهامات عقل فعال برخوردار گردد (...). بدین طریق که صورتهایی که در عقل فعال است در ذهن او مرتسم می‌گردد (...). و این

مردم (یعنی علم کلام) چیز دیگر. ازین گذشته علم کلام را زیانهایی است، از جمله آنکه شبهات را در عقاید می‌انگیزد و به یک سلسله جدالهای بی حاصل و مناظراتی که تولید تعصبات و دشمنیهای سخت می‌کند منجر می‌شود.^{۱۴۲}

به این ترتیب، خردستیزی در اندیشه‌ی غزالی چنان نقشی می‌گیرد که حتا تدریس علم کلام نیز برای او زیان‌آور محسوب می‌شود. در حالی که نزاع غزالی با فلاسفه جنبه‌ی نظری داشت، مبارزه‌ی وی با باطنیان (صوفیان و اسماعیلیان) از زاویه‌ی سیاسی و برای انفعال مقاومت اجتماعی و تحکیم ایدئولوژی خلافت عباسیان واقع می‌شد. مخالفت او با تأویل نه به دلیل دینی بود و نه ضرورت وجود امام را انکار می‌کرد. غزالی در مناظرات دینی به کرات از فن تأویل استفاده می‌کرد و امامت المستظهر بالله (خلیفه‌ی عباسی) را برای حفظ اسلام ضروری می‌دانست. او فقط مخالف وجود امام دیگری از فرقه‌ی اسماعیلیه بود. اسماعیلیان در تداوم سنت دوگانه‌ی توحید منطقی ایرانیان مدعی وجود دو امام بودند، یکی صادق و دیگری کاذب، یکی نشانه‌ی نور و دیگری نشانه‌ی ظلمت، یکی تجلی نیکی و دیگری تعمق پلیدی. غزالی این دوگانگی را میراث عصر جهالیت می‌پنداشت و صحت امام را بر وفق شرع و اجماع همه‌ی ائمه‌ی عصر و علمای دهر می‌دانست و اطاعت و تبعیت از خلیفه را نشانه‌ی خلوص دینی مسلمانان معرفی می‌کرد.^{۱۴۳} روشن است که غزالی به عنوان متکلم دینی نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و خلافت عباسیان را برای فرودستان جامعه به عنوان اراده‌ی الهی جلوه می‌داد و مانع ترویج فرقه‌های دیگر دینی و تعمیم حق طبیعی مقاومت می‌شد. وی نه تنها خلیفه و شاه را برگزیده‌ی الله می‌نامید، بلکه ستم و قهر سلاطین بر فرودستان جامعه را نتیجه‌ی بی‌شرمی خود آن‌ها و تصمیم الهی می‌دانست. همان‌گونه که غزالی ادامه می‌دهد.

«بدانک از بنی آدم خدای تعالی دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد، یکی پیغامبران را و دیگر ملول را (...) السلطان ضل‌اله فی الارض یعنی که بزرگ و بر گماشته خدایند بر خلق. پس ببايد دانستن که چون حق تعالی او را آن پادشاهی و فر ایزدی داد، از این روی خدای تعالی دین داده است باید که مر پادشاهان را دوست

همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴۱^{۱۴۲}

همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴۴^{۱۴۳} ادامه

دانش غیر شرعی را علوم ردئیه می‌نامید. برای نمونه غزالی علوم ریاضی را سودمند، غیر قابل انکار و نامربوط به دین می‌دانست، لیکن با تعلیم آن‌ها نیز مخالفت می‌کرد زیرا به نظر او استدلال و خردگرایی، انسان را متمایل به فلسفه و نهایتاً به شک در "علم کلام" پیرامون خلقت و طبیعت وا می‌داشتند. همان‌گونه که غزالی در رابطه با علوم ریاضی ادامه می‌دهد،

«و این آفت بزرگی است. به خاطر آن باید هر کس را که در این علوم خوضی پیوسته است، از آن بازداشت، که اگر چه متعلق به امر دین نباشد، ولی از مبادی این علوم است و شر و شومی آن به همه رسد. و آنان که بدین گرداب افتادند، از زیر بار دین شانه خالی کردند و دهنه تقوی از سر به در نمودند.»^{۱۴۰}

غزالی در برابر فلسفه، علوم ردئیه و علوم منحرفه (ریاضی، ستاره‌شناسی) "علم کلام" را قرار می‌داد. او فقط علمی را شایسته می‌دانست که میراث پیامبر محسوب می‌شد. روشن است که مبارزه‌ی غزالی با الهیان و طبیعتیان که با رجوع به فلسفه‌ی یونانی استدلال می‌کردند، اجتناب ناپذیر بود زیرا فلسفه خردستیزی توحید عددی سامیان و اسلام را عریان‌تر می‌ساخت.^{۱۴۱} همان‌گونه که غزالی پیرامون علم کلام برجسته می‌سازد،

«آنچه از علم کلام حاصل می‌شود از ادله سودمند، قرآن و اخبار نیز مشتمل بر آنهاست. و آنچه خارج از قرآن و اخبار باشد، یا مجادله‌ای است مذموم که خود از انواع بدعتهاست، یا مناقشاتی است در مورد مناقضات فرق مختلف و تطویل مقالات لااطائل که بیشترشان ترهات و هذیان‌اتند که نه ملائم طبع باشند و نه خوشایند گوش. و برخی خوض در مسائلی است که به دین تعلق ندارد و در آغاز اسلام به هیچ وجه معمول و مألوف نبوده است (...) و یا معرفت خدا و صفات و افعال اوست (...) که از علم کلام حاصل نمی‌شود حتی علم کلام به منزله حجاب و مانعی است برای آن. و اهمیت حصابه پیغمبر به علم و فقه نیست، بلکه اهمیت آنان به علم آخرت است و سلوک طریق آن (...) و نیل به فضیلت خدایی چیزی است و شهرت یافتن در نزد

همان‌جا، صفحه‌ی ۳۵۰^{۱۴۰}

همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۹^{۱۴۱}

امامان شیعه و هواداران آن‌ها خود به خود نقش قوای خیر به خود می‌گرفتند. تحت همین اوضاع، اصول دین و آئینی را که مانی بیش از شش قرن قبل از طریق ادغام توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان به عنوان ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان در نظر گرفته بود، به تدریج میان ایرانیان عمومیت یافت. به این ترتیب، از یک سو، نزاع میان خیر و شر به "جهان درونی انسان" منتقل شد. در این ارتباط جسم نقش شر و روح نقش خیر را به عهده می‌گیرند. تحقق "وحدت وجود" (وحدت روح بشر با روح الهی) نتیجه‌ی خردگرایی برای درک باطن متون دینی و رستگاری مؤمنان نتیجه‌ی غلبه‌ی روح انسان بر جسم او تلقی می‌شود که از طریق زهد و ریاضت و مراسم باطنی (سماع و دبرک) قابل رؤیت هستند. اعتقاد به دست تقدیر و قسمت، بندگی و افتادگی در برابر الله گرایش به انتظار برای رهایی و موعود، دین‌خویی و روزمرگی و در نتیجه انفعال و تسلیم به حکومت دنیوی نتایج این شیوه‌ی خردگرایی و رستگاری هستند. انفعال و جهان‌گریزی باطنیه در اشکال متفاوت میسر می‌شود. نخست شکل نخبه‌گرایی آن به صورت عرفان است که آرامش دوستدار به درستی آن‌را "ارگاسم مشترک روحی ما ایرانیان در دوره اسلامی" می‌نامد.^{۱۴۵} سپس شکل مردمی آن است که به صورت تصوف انبوه فرودستان جامعه را در بر می‌گیرد. همان‌گونه که قاضی مرادی در نقد عرفان و تصوف به درستی برجسته می‌سازد،

«تصوف و عرفان، معرفت طلبی است، اما در فقدان پرسش‌گری و از طریق تسلیم شدن به عشق الهی. در تصوف، دانایی امری است که بی میانجی عقل و از طریق زهد و ریاضت حاصل می‌آید، و این در عرفان از طریق عشق کسب کردنی دانسته می‌شود. زهد و ریاضت، هم چنان که ذکر و سماع، تلاش منفعلانه برای طرد حیرت و شک است و جای باز کردن برای شیفتگی و جذب. و خود را از طریق قطع ارتباط با جهان، در این شیفتگی و جذب غرق کردن؛ قطع آن ارتباطی که منشأ هر گونه حیرت و تردید و یعنی پرسش‌گری است. انگار که هر رویارویی ایرانی با جهان، به جای حیرت، موجب وحشت او می‌شده است. پس، از جهان گریخته و به دامن مکاشفه آویخته است. و غایت مکاشفه نیز به قول غزالی "دیدن" است؛ یعنی "خبر یافتن از اسرار". و خیر یافتن

دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای تعالی دهد و آن کس را دهد که خود خواهد.»

«پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند (سیاست کردن یعنی تنبیه کردن و کشتن) و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه‌ی خدایست، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببیند نیارند برخاستن. و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلیق امروزی، نه چون خلیق پیشین‌اند، که زمانه بی شرم‌ان و بی‌ادبان و بی رحمتان است و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی قوت بود، بی شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان فی‌المثل صد سال، چندان زیان ندارد که یکساله جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد.»^{۱۴۴}

فرودستان ایرانی باید چندین قرن شکست، خواری و ذلت را تحمل می‌کردند، باید خیانت، همکاری و کرنش هموطنان و همکیشان خویش را با اعراب و حکام اسلامی به چشم خود می‌دیدند که سرانجام و به اجبار دلایل ذلت عینی خویش را در قدر الهی جستجو می‌کردند. از آن‌جا که دشمن از درون شبیخون می‌زد، دیگر برای فرودستان جامعه تفاوت میان قوای خودی و اهورایی با قوای بیگانه و اهریمنی ممکن نبود. اسطوره‌های ایرانی رنگ می‌باختند و هویت ایرانی نیست می‌شد. با تمامی این وجود فرودستان ایرانی نه به خدای نیستی و خردستیز اسلامی به کلی تسلیم شدند، نه توحید عددی سامیان را بی چون و چرا پذیرفتند، نه اسطوره‌ها و آیین و رسوم خویش به تمامی از یاد بردند، نه زبان فارسی را به فراموشی سپردند و نه از حفظ سنت‌های گذشته خویش دست کشیدند. تمایل ایرانیان به فرقه‌های باطنی و امامی (تصوف، عرفان، زیدیه و اسماعیلیه) نیز فقط با در نظر داشتن اصول توحید منطقی ایرانیان قابل درک است. از یک سو، شکست و ذلت امامان شیعه در برابر خلفای اموی و عباسی مشابه با ذلت عینی ایرانیان در برابر اعراب مسلمان بود. از سوی دیگر، اصول توحید منطقی، ایرانیان را موظف می‌کرد که برای پیروزی بر شر به کمک قوای خیر بشتابند. از آن‌جا که نزد ایرانیان خلفای اموی و عباسی عوامل اهریمنی محسوب می‌شدند،

^{۱۴۵} مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، درخششهای تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)، ص ۱۴۷

^{۱۴۴} امام محمد غزالی، نقل قول از قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه ۷۷ ادامه، ۲۹

پیروز شدند، او را مجبور به ترک مصر کردند. سپس فرقه‌ی اسماعیلیه در فرقه‌های نزاریه و مستعلیه منشعب شد. فرقه‌ی نزاریه که تغییراتی در اصول فقهی و تعالیم دینی اسماعیلیان داده بود، ادعای "دعوت جدید" کرد. حسن بن صباح پس از بازگشت به ایران در اصفهان، یزد، کرمان، طبرستان و دامغان برای فرقه‌ی نزاریه تبلیغ کرد. مواضع رادیکال اسماعیلیان برای مبارزه با طبقه‌ی حاکم بسیار مناسب بود. بنابراین روشن است که چرا اکثر فعالان، اعضاء و هواداران نهضت اسماعیلیه در ایران از طبقه‌ی فرودست جامعه و بخصوص از روستاییان بودند. فشار رانت محصولی کشاورزان و بیگاری دولتی و خراج ساکنان شهرها را به ستوه می‌آورد و بازسازی نیروی کار و جوامع اشتراکی را مختل می‌ساخت^{۱۴۷}

از آن‌جا که اسماعیلیان نیز مانند جریان‌های دیگر باطنیه چون صوفیان و عرفانیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و باطن دین را به عنوان حقایق الهی از ظاهر متون دینی استنتاج می‌کنند، در نتیجه خردگرایی در حکمت الهی را ضروری می‌شمارند. لیکن هم‌زمان تأویل قرآن و خردگرایی در امور دینی و دنیوی را منحصر به رکن راهب می‌کنند زیرا تعقل و تعلیم را ناقض یکدیگر و موجب آشوب اجتماعی می‌دانند. بنابراین باطنیه در شکل فرقه‌ی اسماعیلیه نیز مانند تصوف و عرفان مانعی در برابر طبیعت خردگرای بشر می‌سازد و تعلیم و تعبد را به تعقل فرودستان جامعه اولویت داده و آن‌ها را تحت نظارت "معلم صادق" قرار می‌دهد. به این ترتیب، خردگرایی دیگر نتیجه‌ی حیرت و تردید نیست و به جویندگی و پویندگی راه نمی‌یابد. این شیوه‌ی خردگرایی دینی است و از آن‌جا که دینی است از یک سو، می‌فهمد، می‌سنجد و می‌شناسد و از سوی دیگر، مخاطب قرار می‌گیرد و سخن شنو است. همان‌گونه که آرامش دوستدار در نقد نظریه‌پرداز فرقه‌ی اسماعیلیه، ناصر خسرو، به درستی برجسته می‌سازد،

«برای ناصر خسرو نیز عقل، گرچه دینی یا بویژه چون دینی‌ست، مطلقاً جوهری‌ست که می‌فهمد، می‌سنجد و می‌شناسد. بر اثر خصوصیت منحصر به فردش نیز عقل، گذشته از

^{۱۴۷}مقایسه، پطروشفسکی، ایلپا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، ۳۰۵ ادامه و

مقایسه خاوری، مرآت (۱۳۶۴): نگرش بنیادین بر نظریات اصولیون، پاریس، صفحه‌ی ۲۴ ادامه و

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۲۴.

یکسره در تضاد با موقعیت پرسش‌گری است. زیرا خبر یافتن در تصوف و عرفان، به تمامی بسته به فیض الهی است. در تصوف و عرفان، انسان به دنبال رؤیت باطنی و به شیفتگی و جذب در آمدن از آن است. اصلاً شیفتگی و جذب‌ی عرفانی از امر ناشناخته در ناشناختگی‌اش، و یا امر نادیده، در نادیدگی‌اش و یا امر نامنتظر در نامنتظر بودگی‌اش بر می‌خیزد. خبر یافتن، همان "رؤیت باطنی" است و همه‌ی تلاش مرید این است که خود را شایسته‌ی رؤیت کند. و این شایستگی، از جمله، متکی به رهیدن از خود به عنون موجود پرسش‌گر، و خود را هم چون لوح سفیدی در آوردن است. پس، آن چه بر این لوح سفید نوشته می‌آید "کرامت" نام می‌گیرد و کرامت، بروز رسیدن به حقیقت تلقی می‌گردد.^{۱۴۶}

در تداوم عرفان "فلسفه‌ی دینی" (تئوسوفی) شکل می‌گیرد. از آن‌جا که "فلسفه‌ی دینی" از طریق خرد بشری و با تأویل منابع دینی حقیقت الهی را بیان می‌کند، در نتیجه دین نیست، و از آن‌جا که خرد بشری را محدود به متون دینی می‌سازد، برای پرسش حدود قائل می‌شود و در برابر حیرت در حکمت الهی، هیبت الله و وحشت مجازات دنیوی و اخروی را مستقر می‌سازد و چون از تعمیق پرسش ممانعت می‌کند، فلسفه هم نیست. به بیان دیگر، از آن‌جا که "فلسفه‌ی دینی" نه دین و نه فلسفه است، مانعی در برابر ایجاد فلسفه از درون کشمکش‌های دینی می‌سازد.

نزاع میان خیر و شر از سوی دیگر در "جهان بیرونی" به وقوع می‌پیوندد که به صورت جهان‌گریزی فعال در باطنیه و جنبش‌های مردمی برای مقاومت شرعی در برابر حکومت غاصب دنیوی مشاهده می‌شود. دلیل ترویج نهضت اسماعیلیان در ایران را نیز باید در همین رابطه جستجو کرد. رهبر فرقه‌ی اسماعیلیه حسن صباح نام داشت که با "دعوت جدید" سالیان متمادی در برابر خلافت عباسیان و امیرالامرای غزنوی و سلجوقی مقاومت کرد. او پس از بیعت با فرقه‌ی اسماعیلیه نخست در قاهره، پایتخت حکومت فاطمیان، به سر می‌برد. در این دوران در دربار خلیفه مستنصر گروهی از پسر ارشد او، نزار، و گروه دیگری از پسر دوم او، مستعلی، برای جانشینی خلافت و امامت پشتیبانی می‌کردند. حسن بن صباح از جانبداران نزار بود و چون هواداران مستعلی

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰ ادامه^{۱۴۶}

حقوق طبیعی و خردگرایی در پرتو آخوندیسم

پس از سرنگونی خلافت عباسیان و استقرار امپراطوری مغول بر گسترده‌ی ایران، قوانین سنتی مغولان (یسا) جایگزین شریعت اسلام شدند. به این ترتیب، با انقراض حکومت اسلامی، توجیه دینی دولت نیز به پایان رسید. علمای ظاهری اهل تسنن پراکنده شدند و نفوذ اجتماعی‌شان را از دست دادند. هواداران تشیع ظاهریه اعتقاد واقعی خود را انکار (تقیه) کردند و حکومت مغولان و استقرار طبقه‌ی حاکم جدید را به عنوان واقعیت اجتماعی پذیرفتند. نظریه‌پرداز سرشناس تشیع ظاهریه شیخ مفید نام داشت که میان سلطان جائز و سلطان عادل تمایز قائل می‌شد. عدالت برای او به معنی اجرای حدود و اعمال شریعت برای ممانعت از ترویج فساد، امور حرام و هرج و مرج بود که تحت نظارت سلطان عادل تحقق می‌یافت. لیکن وی مصلحت شیعیان را در آن دید که از حق شرعی خویش برای مقاومت چشم پوشی کرده و با سلطان جائز همکاری کنند. همان‌گونه که شیخ مفید ادامه می‌دهد،

«من می‌گویم که یاری کردن به ستمگران در راه حق و به انجام رسانیدن آنچه بر ایشان واجب است، جایز و گاه واجب می‌شود، اما کمک کردن به ایشان در ستمگری و دشمنی ممنوع است و پرداختن به این امر، با اختیار روا نیست اما همکاری با ایشان تنها برای کسی جایز است که از امام اجازه داشته باشد و بنا بر شرایطی که او معین کرده است، عمل کند اما متابعت و پیروی از ایشان ایرادی ندارد، به شرط آنکه ظاهر آن باعث ضرر اهل ایمان و سبب معصیت نشود. اما اکتساب و سود بردن از ایشان، به شرایطی که ذکر شد، جایز است و بهره‌مند شدن از اموال ایشان هر چند آلوده باشد، مخصوصاً بر افرادی از مؤمنان که یاد شد، جز دیگران حلال است. اما اموالی که در دست آن‌هاست، اگر معین باشد که فلان مال از فلان کس است، بر هیچ کس روا نیست که به اختیار در چیزی از این گونه اموال تصرف کند و اگر ناگزیر شد، همچون

آنکه با پیشبودگی نسبی‌اش به همه چیز احاطه دارد. با شناخت و دانستن همه چیز را نیز در بر می‌گیرد. در بستگی با این کیفیت، چون نطق با سخن به معنای قابلیت و وسیله فهمیدن و فهماندن منحصرأ ذاتی عقل است، نخست عقل باید شنونده، نیوشنده، یعنی سخن شنو باشد.^{۱۴۸}»

بنابراین باطنیه در اشکال متفاوت خود نیز مانند ظاهریه مانع طبیعت خردگرایی بشر می‌شود و خرد بشری را به نوع دیگری به چنبره‌ی تأویل متون دینی در آورده و به بهانه‌ی "دعوت جدید" تحت سلطه‌ی رکن راهب قرار می‌دهد. لیکن فرقه‌ی اسماعیلیه با وجود تمایل به جهان‌گرایی فعال در تقابل با عرفان و تصوف حق شرعی مقاومت را برای انسان به رسمیت می‌شناسد. رستگاری مؤمنان در این شیوه‌ی دین‌داری به معنی گرایش به شهادت، تبعیت از معلم صادق و ترویج ترور و توحش برای تحقق اهداف سیاسی است.

به این ترتیب، فرقه‌ی اسماعیلیه یک اندیشه برای مقاومت فرودستان جامعه که از استعمار خلفای عباسی به ستوه آمده بودند، مهیا ساخت. از این رو، توفیق اسماعیلیان در ترویج اندیشه‌ی خویش و بسیج مقاومت فرودستان جامعه در برابر خلافت عباسیان غیر منتظره نیست. در همان حال رجال ایرانی‌تبار مانند خواجه نظام‌الملک طوسی در مقام وزیر سلجوقیان در سرکوب نهضت اسماعیلیان کوشا بودند. ترور او و بسیاری از رجال دیگر دولتی نیز مانع ادامه‌ی سرکوب و کشتار اسماعیلیان نشد. حکومت سلجوقیان نیز قادر نبود که مقاومت فرودستان جامعه را در هم بشکند و فرقه‌ی اسماعیلیه را منهدم سازد. تحقق این اهداف به عهده‌ی حکومت مغولان گذاشته شد که با همکاری نظریه‌پرداز ایرانی‌تبار این فرقه، خواجه نصیرالدین طوسی، به وقوع پیوست. لیکن با وجود شکست اسماعیلیان، فتح دژ الموت و قتل رکن تأویل فرقه‌ی اسماعیلیه، رکن‌الدین خورشاه، به وسیله‌ی هلاکوخان نه اندیشه‌ی قرآن به عنوان "کلام مخلوق الله" به پایان رسید، نه استفاده از فن تأویل برای درک باطن متون دینی اتمام یافت و نه خردگرایی در حکمت الهی به پایان رسید.

مقایسه، دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، همان‌جا صفحه‌ی ۸۹^{۱۴۸}

خود می‌گیرد و حق شرعی برای مقاومت تبدیل به ابزار مبارزاتی جهت کسب قدرت سیاسی می‌شود. بدیهی است که تحت چنین اوضاعی تضاد ابرکتیو طبقاتی با تصوف و اشتیاق به ظهور مهدی پیوند می‌خورد و به صورت جنبش‌های مردمی حکومت مرکزی را متزلزل می‌سازد. در این ارتباط بررسی رشد فرقه‌ی صفویه که به صورت نهضت توده‌ای در آمد و منجر به تشکیل شاهنشاهی صفویان در ایران شد، ضروری است. فرقه‌ی صفویه در اوایل قرن چهاردهم میلادی به وسیله‌ی شیخ صفی‌الدین (از سال ۱۲۷۲ تا ۱۳۵۷ میلادی) در اردبیل تأسیس شد. او به تسنن شافعی اعتقاد داشت و فارس‌زبان بود. در دوران پیشوایی نوهی او، شیخ حیدر، فرقه‌ی صفویه به سوی تشیع متمایل شد و رزمندگان صفوی برای بزرگداشت امام دوازدهم شیعیان کلاه سرخی را که دوازده ترک داشت، بر سر کردند و به این دلیل، قزلباش نام گرفتند. یکی از فرزندان شیخ حیدر اسماعیل نامیده می‌شد که بعدها شاهنشاهی صفویان را در ایران بنیان گذاشت. قزلباشان او را پیش‌گام ظهور مهدی می‌دانستند. اسماعیل موفق شد که تصوف و تشیع را با هم ادغام کند و به عنوان مرشد و پیشوای فرقه‌ی صفویه شناخته شود. او در سال ۱۵۲۷ میلادی هفت هزار تن قزلباش از عشایر متفاوت را تحت فرمان خود گرد آورد و به عنوان "نایب علی ولی‌الله" آهنگ به فتح گسترده‌ی ایران زمین کرد.^{۱۵۰} در سال بعد اسماعیل صفوی موفق به فتح تبریز شد و به عنوان شاهنشاه ایران بر تخت نشست. او در مراسم تاج‌گذاری خود را نواده‌ی ساسانیان و اولاد هفتمین امام شیعیان، موسی الکاظم، خواند.^{۱۵۱} شاه اسماعیل پس از تشکیل دولت صفوی، شیعه‌ی جعفری دوازده امامی را دین رسمی ایران اعلام کرد. همان‌گونه که در جای دیگری طرح کردم تصمیم شاه اسماعیل برای تشیع ظاهر به دلایل متفاوتی داشت.

«اول، از طریق فرقه‌ی باطنیه‌ی تصوف که جمعی از مؤمنان پراکنده را در بر می‌گرفت، تشکیل یک حکومت مرکزی که اداره‌ی آن احتیاج به قوانین، سلسله مراتب و دستگاه

^{۱۵۰}مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۱ ادامه، ۳۸۸ و

مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ، صفحه‌ی ۲۶۴ ادامه

^{۱۵۱}مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷): مقاومت شکننده - تاریخ تحولات اجتماعی ایران - از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی،

ترجمه‌ی احمد تدین، تهران، صفحه‌ی ۴۵ و

vgl. Glassen, E. (۱۹۸۱): ebd., S. ۷۳, und

vgl. Schröder, G. (۱۹۷۹): ebd., S. ۲۷

فردی که از روی اظطرار گوشت مرده یا خون می‌خورد، نباید در آن زیاده‌روی کند»^{۱۴۹}

بنابراین شیعیان ظاهر به جهت شر و حفظ منافع خویش نه تنها به حکومت مغولان کافر تن دادند، بلکه همکاری با سلاطین جائر را نیز به مصلحت خویش دانستند. شیعیان باطنیه و هواداران فرقه‌ی اسماعیلیه نیز پس از شکست در جنگ الموت و سرنگونی دولت اسماعیلیان به اجبار اهداف سیاسی خود را رها کردند. لیکن ایده‌ی باطنیه به وسیله‌ی تصوف و عرفان در ایران رواج یافت. سرانجام سلاطین مغول به دین اسلام گرویدند و فرهنگ ایرانیان را پذیرفتند زیرا توجه دینی حکومت و فرهنگ سیاسی خودکامگی به مراتب برای ماهیت رانت‌خوار دولت مرکزی شکل مناسبتری بود. در دوران حکومت غازان خان (از سال ۱۲۹۵ تا ۱۳۰۴ میلادی) یسا با شریعت اسلامی ادغام شد و سلاطین مغول همان ساختار طبقاتی - جنسیتی را که محمد بن‌عبدالله برای تشکیل امت اسلامی در نظر داشت، به مدت ۲۵۰ سال سازمان‌دهی و از آن پاسداری کردند. از آن‌جا که مغولان با وجود اعتقاد به تسنن ظاهری حنفی تعصبی در ترویج و تحمیل آن بر فرودستان جامعه نداشتند، فرقه‌های متفاوت باطنیه در ایران امکان رشد یافتند. سیطره‌ی فرهنگ انتظار و نقش قرآن به عنوان "کلام مخلوق الله" صوفیان و عرفانیان را تحت سلطه‌ی جهان‌گریزی منفعل قرار می‌داد و آن‌ها را به تنزیل کلام نو در آینده‌ی نزدیک امیدوار می‌کرد. تردیدی نیست که سیطره‌ی فرهنگ دینی انتظار و اندیشه‌ی جهان‌گریزی منفعل برای سلاطین مغول بسیار مناسب بودند زیرا به این منوال، نه انتقادی به نظام طبقاتی - جنسیتی موجود و نقض عدالت اجتماعی وارد می‌آمد، نه حکومت دنیوی آن‌ها غاصب شمرده و نه توجه مبارزه‌ی طبقاتی به عنوان حق شرعی برای مقاومت و قیام مهیا می‌شد. مؤمنان باطنیه در انتظار ظهور پیشوایی بودند که به درخواست‌های دنیوی و آرزوهای اخروی آن‌ها پاسخ مساعد دهد. باطنیان به خانقاه‌های صوفیان پناه می‌آوردند که کمبودها، فقر، جایگاه فرودست طبقاتی - جنسیتی خود را در آرزوی رحمت الهی ارضاء کنند. لیکن نزد صوفیان با تشدید اشتیاق نزدیکی وقت ظهور مهدی، جهان‌گریزی شکل فعال به

مفید، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، ص ۵۵ ^{۱۴۹}

زیرا مالک اصلی آن‌ها شاه بود. اداره‌ی اراضی وقفی و نظارت، جمع‌آوری و توزیع رانت محصولی آن‌ها محول به نهاد دولتی صدر شد. در حالی که تحت مسئولیت شیخ الاسلام و با همت علمای تشیع ظاهریه دادگاه‌های شرع تشکیل شدند. علمای مهاجر در بازار کاشانه گزیدند و با حمایت دولت صفوی محضر را برای تأیید مدارک اداری (ارث) و تنظیم روابط اجتماعی (وصلت زوجی) سازمان‌دهی کردند. با تشکیل مکتب، امور آموزش و پرورش را به عهده گرفتند و طبیعت خردگرای نسل‌های آتی کشور را به یوغ توحید عددی سامیان و تشیع ظاهریه کشیدند. دولت صفوی در شهرهای مذهبی حوزه‌های علمیه بنا کرد که علمای شیعه با تدریس فقه و نظارت بر اصول طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی مشروعیت دولت صفوی و ولایت شاه اسماعیل را به عنوان ظل‌الله فی الارض توجیه کنند.^{۱۵۴}

وصلت مهاجران عرب‌تبار با بازاریان ایرانی‌تبار، نسل‌های جدیدی را به عنوان سید به وجود آورد و همبستگی صنفی و دینی روحانیان و بازاریان را از طریق روابط عاطفی تشدید کرد. ائتلاف روحانیان و بازاریان به عنوان نمایندگان "دین مبین" و تجارت سنتی توجیه دینی داشت. همان‌گونه که شرح دادم، محمد بن‌عبدالله نه تنها تمول و جایگاه طبقاتی را قدر الهی خواند، بلکه برای تجارت و مالکیت خصوصی، اگر که تحت حکومت اسلامی قرار داشت، نقش بسیار مهمی قائل شد. به این ترتیب، سرمایه‌ی تجاری (زیربنا) با توجیه دینی انباشت (روینا) در هم آمیخت و منجر به تشکیل نهاد هیئت برای محافظت از منافع مادی و جایگاه طبقاتی بازاریان و روحانیان شد. هیئت در واقع یک اهرم سیاسی در دست بازاریان معتبر و روحانیان با نفوذ بود. همان‌گونه که در جای دیگری طرح کردم، ارتقاء تاجر بازاری و عالم روحانی در هیئت و کسب اعتبار اجتماعی برای آن‌ها به دو صورت انجام می‌شد.

«اول، وابسته به توفیق ائتلاف‌های اقتصادی میان بازاریان و روحانیان بود. عالم روحانی برای اعمال غیر اخلاقی و شیوه‌ی تبهکاری تاجر بازاری توجیه دینی مانند کلاه شرعی می‌ساخت و از طریق دریافت خمس و زکات در استثمار طبقه‌ی فرودست جامعه سهیم

^{۱۵۴} vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۹, und
vgl. Schröder, G. (۱۹۷۹): ebd., S. ۲۳f.

دولتی داشت، ممکن نبود. دوم، تصوف به دلیل اندیشه‌ی جهان‌گریزی رادیکال، برای توجیه تشکیل یک دولت دنیوی که به صورت مرکزی اداره می‌شد و بر اندیشه‌ی جهان‌سلطه‌ای استوار بود، مناسب نبود. سوم، دولت نوین ایران به یک ایدئولوژی متخاصم در برابر اهل تسنن احتیاج داشت که در برابر تعرض عشایر ازبک و ترکمن و سپاه عثمانی، سلحشوران خود را برای جهاد تهییج کند. چهارم، انگیزه‌ی شخصی شاه اسماعیل بود که تشکیل یک حکومت مرکزی و خودکامه را برای ایران در سر داشت. (... (افزون بر این‌ها) دکترین سیاسی ولایت و ضرورت تقیه‌ی مؤمنان در برابر حکومت دنیوی بود که شاه اسماعیل را مجاز می‌کرد، بدون هرگونه رقیب سیاسی و یا نظارت دینی مانند پیامبر فرای شریعت قرار بگیرد و به عنوان ولی‌الله مالک جان، مال و ناموس بندگان خود شود. سرانجام نظام موروثی شاهنشاهی و تشیع جعفری دوازده امامی روبناهای ایدئولوژیک، سیاسی و حقوقی مناسبی بودند که بر زیربنای رانتی ایران زمین بر پا شدند.^{۱۵۲}»

از آن‌جا که اغلب مردم ایران از طریق فرقه‌های باطنی (تصوف، عرفان، شیعه‌ی زیدیه و اسماعیلیه) به اسلام ایمان آورده بودند و علمای تشیع ظاهریه در کشور اقامت نداشتند، دولت صفوی سفیرانش را به جنوب لبنان و مناطق غربی اردن (جبال امیل)، بحرین، قطر و نواحی بین‌النهرین فرستاد که با وعده‌های مادی و قراردادهای اجتماعی علمای تشیع ظاهریه (شیعه‌ی دوازده امامی) و اعضای خانواده‌ی آن‌ها را برای مهاجرت به ایران متقاعد کنند.^{۱۵۳}

شیعیان ظاهری پس از ورود به ایران به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در کشور مستقر شدند. لغب آقاخوانده که شاه اسماعیل به آن‌ها اعطا کرد به معنی مالک بود. دولت صفوی بخشی از زمین‌های زراعی را وقف تأمین هزینه‌ی زندگی آن‌ها کرد. بدیهی است که زمین‌های اوقاف نیز مانند مابقی اراضی در ایران قابل فروش و معامله نبودند

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): همان‌جا^{۱۵۲}

^{۱۵۳} vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۸۴f., und

vgl. Ende, W. (۱۹۸۵): Die iranischen Revolution - Ursache, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten, S. ۱۴۵ff., Braunschweig, S.

این تضاد مادی به وسیله‌ی دین توجیه می‌شد که مقوله‌ی نیابت امام زمان را در بر می‌گرفت. علمای تشیع ظاهریه در پرسش‌های دینی عنوان می‌کردند که چه کسی به صورت مناسبتری این مقام را نمایندگی می‌کند. شاه اسماعیل به عنوان ولی‌الله فرای شریعت مستقر بود و مانند پیامبر ولایت می‌کرد. بنابراین در دوران حکومت او کسی قادر به طرح چنین پرسش‌هایی نبود. با تشدید نفوذ اجتماعی روحانیان نه تنها ادعای شاه به عنوان ولی‌الله مردود شناخته شد، بلکه صلاحیت شاه برای تفسیر متون دینی اصولاً مورد تردید قرار گرفت.^{۱۵۶} تحت تعرض علمای تشیع ظاهریه دولت مرکزی عقب نشست و نهاد صدر به ملامت‌های تبدیل شد. از این پس، روحانیان مجاز شدند که یک متولی برای اداره‌ی مستقل زمین‌های اوقاف و جمع‌آوری و توزیع رانت محصولی معین کنند. سپس نهاد شیخ الاسلام نیز تبدیل به امام جمعه شد و تحت نظارت محلی، یعنی هیئت قرار گرفت. به این ترتیب، استقلال مالی و نهادی علمای تشیع ظاهریه در برابر حکومت مرکزی تضمین شد.^{۱۵۷}

استقرار تشیع ظاهریه به عنوان دین رسمی کشور روحانیان را موظف می‌کرد که نه تنها برای حکومت صفویان توجیه دینی بسازند، بلکه برای انفعال فرودستان جامعه و ممانعت از حق مقاومت (طبیعی و یا شرعی) آن‌ها دلیل بیاورند و میان شاه و رعیت پا در میانی کنند. در اواخر سلسله‌ی صفویان امام جمعه‌ی پایتخت سید محمد باقر مجلسی نام داشت که استقرار جامعه‌ی طبقاتی موجود را خواست الهی می‌دانست و بر تداوم آن تأکید می‌کرد. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد،

«حق تعالی (که) هر کس را در این دنیا سلطنتی داده، (...) در قیامت از سلوک او با رعیتش سؤال خواهد فرمود. چنانکه پادشاهان را بر رعایای خود استیلا داده و امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا استیلا داده و ارباب مزارع و اموال را بر جمعی از برزگران و اصحاب بیوت و خدم و ازواج و اولاد را بر غلامان و کنیزان و خدمتکاران و زنان و فرزندان حکم زیادتی کرامت فرموده و او را واسطه رزق ایشان گردانیده و علما را راعی طالبان علم ساخته و ایشان را رعیت علما گردانیده و هر کس را بر بعضی از حیوانات

^{۱۵۶} مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷)، همان‌جا، صفحه ۸۱ و

vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): ebd., S. ۸۵

^{۱۵۷} vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۴۸۴.

می‌شد. ازدواج فرزندان بازاریان و روحانیان آن‌ها را به یکدیگر متعهدتر می‌کرد و همبستگی آن‌ها از طریق نسبی و عاطفی قویتر می‌ساخت. دوم، بستگی به سازمان‌دهی برتر مراسم ماه محرم داشت. دسته‌ی عزاداری بزرگتر، علم‌های بیشتر و کتل بزرگتر نشانه‌های قدرت تشکیلاتی هیئت محسوب می‌شدند. در این راستا مشهورترین و قوی‌ترین لوطی میدان نقش اساسی ایفا می‌کرد. حمل کتل وظیفه‌ی او بود. او تحت نظارت دسته‌باشی در پیشاپیش عزاداران دسته حرکت می‌کرد. لوطیان به وسیله‌ی سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی به اقلیت‌های دینی تفهیم می‌کردند که در کشور امام زمان به سر می‌برند و آن‌ها در پاسداری از مبانی تشیع دوازده امامی جان خود را نیز فدا خواهند کرد.^{۱۵۵}

بازار ساختاری هم‌گون نداشت و مجادله‌ی تجار بر سر منافع مادی زمانی به اجبار منجر به رقابت علمای تشیع ظاهریه و انشعاب روحانیان برای دریافت خمس و زکات بازار می‌شد. در نتیجه علمای تشیع ظاهریه از مراسم عاشورا و تاسوعا فقط برای ارباب اقلیت‌های مذهبی استفاده نمی‌کردند، بلکه آن را فرصت مناسبی می‌دانستند که ادعای خود را به عنوان نماینده‌ی سیاسی بی‌چون و چرای بازار طرح کنند. بنابراین در بازار هیئت‌های متفاوت دسته‌های عزاداری با اسامی "نعمتی" و "حیدری" تشکیل می‌دادند که در مراسم عاشورا و تاسوعا زد و خورد می‌کردند. تشکیل دسته‌های متفاوت عزاداری در واقع نشانه‌ی این بود که هنوز قشر بخصوصی از بازاریان و روحانیان در صدر بازار قرار ندارد و هنوز جناح بخصوصی از علمای تشیع ظاهریه به عنوان نماینده‌ی سیاسی بی‌چون و چرای بازار پذیرفته نشده است. بدون تردید روند سازمان‌دهی در بازار و انسجام سیاسی علمای تشیع ظاهریه در همه‌ی نقاط ایران یکسان نبود. لیکن در دوران زمام‌داری شاه عباس (از سال ۱۵۸۷ تا ۱۶۲۹ میلادی) روحانیان چنان قدرت اجتماعی کسب کردند که همواره حکومت مرکزی را به میدان مبارزه می‌کشیدند. از آن‌جا که هر تضادی جنبه‌ی مادی دارد، نزاع علمای تشیع ظاهریه با دولت مرکزی بر سر نهاد صدر شروع شد. روحانیان خواهان اداره‌ی زمین‌های اوقاف بودند که تا کنون دولت از طریق صدر بر آن‌ها نظارت می‌کرد. اما

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): همان‌جا^{۱۵۵}

است که تا پایان غیبت کبرا به عنوان نایب امام مستور رانت اراضی کشاورزی اوقاف را جمع‌آوری و خمس و زکات بازار را به عنوان سهم امام دریافت کند. سید محمد باقر مجلسی به عنوان سرکرده‌ی دینی مدعی شد که فقط مجتهدان تشیع دوازده امامی مجاز هستند که تا وقت ظهور امام مستور، سهم امام را دریافت کنند. لیکن این ادعا باید به صورت یک وظیفه‌ی شرعی توجیه می‌شد. همان‌گونه که کورت گریسینگ به درستی انگیزه‌ی واقعی مجلسی را نقد می‌کند،

«این مرافعه‌ی خشم آلود که دهه‌های طولانی میان نهادهای دینی ادامه داشت، فقط مربوط به رقابت پیرامون مواضع روحانی نمی‌شد، بلکه در ارتباط با حدود انحصاری برای دسترسی به منابع مادی اوقاف و مالیات دینی بود. زیرا محمد باقر مجلسی نه تنها نیابت روحانی امام، بلکه (نیابت) سیاسی او را نیز برای علما اعلان کرد. او بدین سان مدعی شد که مجتهدان در سرکردگی (امت) مجاز هستند که مؤمنان را به گذاشتن نماز جمعه موظف کنند.»^{۱۶۰}

نظریه‌ی مجلسی که بعدها تحت نام مکتب اصولی شکل کلی به خود گرفت، از طرف تمامی علمای تشیع ظاهریه پذیرفته شد زیرا مجلسی از یک سو، تضمین منافع کلی قشر روحانیت را در نظر داشت و از سوی دیگر، همان تجربیاتی را بیان کرد که وقایع روزمره بود. به این ترتیب، مجتهدان تشیع ظاهریه نه تنها سرکرده‌ی امت مسلمانان محسوب شدند، بلکه برای استثمار طبقه‌ی فرد دست جامعه به یک توجیه دینی نیز دست یافتند. تحقق این نظریه به سازمان‌دهی روحانیت یک فرم پلورالیسم داخلی داد. از این پس مجتهدان تشیع ظاهریه مجاز بودند که پس از تثبیت جایگاه خود در هیئت‌های محلی به مقام امام جمعه برسند، متولی برای اراضی اوقاف در نظر بگیرند و خمس و زکات بازار را به عنوان سهم امام دریافت کنند. از آن‌جا که سلاطین افغان، محمود و اشرف، قادر به تشکیل یک دولت قدرتمند در ایران نبودند، پس از هفت سال آشوب و ناامنی به زادگاه خود باز گشتند. نادر افشار که در شکست عشایر افغان نقش به‌سزایی داشت، پس از کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت افشاریان در فکر تغییر مذهب رسمی ایران از تشیع جعفری دوازده امامی به تسنن شافعی بود. او برای

مسلط کرده و هر شخصی را بر قوا و اعضا و جوارح خود والی ساخته که ایشان را به امری بدارد که موجب عقوبت ایشان در آخرت نشود و اعمال و اخلاق و عبادات را نیز محکوم هر کس ساخته و امر به رعایت آن‌ها نموده، پس هیچ کس، در دنیا نیست که بهره‌ای از ولایت و حکومت نداشته باشد و جمعی در تحت فرمان او داخل نباشد و در معاشرت با هر صنفی از ایشان عدلی و جور می‌باشد و هر کسی در خور آنچه او را استیلا داده‌اند، نعمتی به او کرامت نموده‌اند و در خور آن نعمت شکر از او طلبیده‌اند.»^{۱۵۸}

به غیر از توجیه حکومت صفویان و انفعال فرودستان جامعه، روحانیان تشیع ظاهریه کمر به سرکوب، تعقیب و کشتار تمامی فرقه‌های دینی بسته بودند که مشروعیت دولت شیعه‌ی دوازده امامی را مورد پرسش قرار می‌دادند. با پشتیبانی قوه‌ی مجریه مساجد اهل تسنن و خانقاه‌های صوفیان تخریب می‌شدند و هواداران عرفان به عنوان نمایندگان جنبش‌های الحادی به قتل می‌رسیدند. سرانجام سرکوب اهل تسنن در افغانستان منجر به قیام عشایر سنی مذهب شد. سپاه اهل تسنن پس از فتح هرات تمامی شیعیان را که موفق به گریز نشده بودند، به قتل رساند و به سرکردگی عشیره‌ی خلجی برای سرنگونی دولت شیعه‌ی صفوی به سوی اصفهان تاخت. عشایر سنی مذهب در مسیر راه برای تسخیر پایتخت صفویان تمامی مساجد شیعیان را ویران کردند و اهل تشیع را به خاک و خون کشیدند. پس از آگاهی از قیام عشایر افغانی، علمای تشیع ظاهریه دست از پا نشناخته و برای حفظ جان، مال و ناموس خویش به شهرهای نجف و کربلا گریختند. اوضاع دولت صفوی چنان بحرانی بود که با وجود سپاهی مشتمل از ۵۰ هزار تن که تا دندان مسلح بود، قادر به مقابله با ۲۲ هزار تن جنگجوی خلجی نشد. سرانجام شاه سلطان حسین خرد نشان داد و با دست خود پایتخت و تاج و تخت شاهنشاهی را به محمود افغان سپرد.^{۱۵۹} پس از سرنگونی دولت شیعه‌ی صفوی دیگر قدرت اجرایی پشتیبان علمای تشیع ظاهریه نبود که ملامبایی با حمایت قوای انتظامی رانت زمین‌های اوقاف را جمع‌آوری و میان روحانیت توزیع کند. از این رو، در کربلا و نجف بحثی میان علمای تشیع ظاهریه گشوده شد که اصولاً چه نهادی مجاز

^{۱۵۸} مجلسی، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۹-۱۰۸

^{۱۵۹} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۹ff.

^{۱۶۰} Greussing, Kurt (۱۹۸۷): ebd., S. ۲۵۵

هم‌زمان عرفان در مکتب فلسفه‌ی دینی (تئوسوفی) اصفهان در سنت سهروردی (شیخ‌الاشراق) و تحت نظر میرداماد و ملاصدرا به کمال رسید. ملاصدرا متشرعان را مسئول بندگی مسلمانان می‌دانست و تقلید از مجتهدان ظاهری را سرافکنندگی مؤمنان و انحراف دینی می‌شمرد.^{۱۶۲} از آن‌جا که او در سنت باطنیه خردگرایی در امور دینی و دنیوی را ضرورت دسترسی انسان به علم می‌دانست، در نتیجه مجتهدان ظاهری را نمایندگان ابلیس و عوامل انحطاط اخلاقی می‌نامید.^{۱۶۳} لیکن او علم را علم دینی می‌شمرد و خردبشری را محدود با باطن دین می‌کرد که فقط از طریق تأویل متون دینی قابل استنتاج بود. همان‌گونه که ملاصدرا ادامه می‌دهد،

«علم واقعی علمی است که در اثر مکاشفه و شهود بدست می‌آید و فقط با سیاست حقیقی و خردمندی معنوی (پیغمبر اکرم (ص) میسر می‌گردد). آن علم عزیز شریف و آن معنی لطیف که از غایت شرافت و دقت از دیگران مخفی نموده، و هیچ یک از ایشان مس آن نمی‌کرده‌اند، و به نزد چندین کس از صحابه و تابعین کفر می‌نموده، تا به تو و همراهانت چه رسد، مراد از آن کدام نوع علم بوده آیا مراد از آن خلاقیات فقه است یا علم معانی و بیان، یا کلام یا لغت یا نحو و صرف یا طب و نجوم و فلسفه، یا هندسه و اعداد یا هیأت و طبیعی؟ معلوم است که هیچ یک از افراد این علوم را آن مرتبه نیست، بلکه این علم منحصرست در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد.»^{۱۶۴}

از آن‌جا که فلسفه‌ی دینی طبیعت خردگرایی بشر را محدود به باطن قرآن و احادیث می‌کند، روشن است که چرا نه قادر به تشکیل و رشد فلسفه از درون کشمکش‌های دینی می‌شود و نه می‌تواند سیطره‌ی فرهنگ دینی را که تحت سلطه‌ی مجتهدان ظاهری شکل گرفته، در هم بشکند. لیکن برای درک قدرت مجتهدان ظاهری به

^{۱۶۲} مقایسه ملاصدرا (۱۳۷۷): رساله سه اصل - تصنیف صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، به تصحیح دکتر سید حسین نصر.

به اهتمام محمد رضا جوزی، چاپ سوم، انتشارات روزنه، صفحه‌ی ۳۸ ادامه، ۹۷

همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱ ادامه، ۸۶، ۸۹، ۱۳۳

^{۱۶۴} ملاصدرا، نقل قول از نصر، سید حسن (۱۳۳۹): مقدمه، در رساله سه اصل - تصنیف صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی

(ملاصدرا)، به تصحیح دکتر سید حسین نصر، به اهتمام محمد رضا جوزی، چاپ سوم، صفحه‌ی ۵ ادامه، انتشارات روزنه، صفحه‌ی

تضعیف نفوذ مجتهدان تشیع ظاهریه در ایران زمین‌های اوقاف را تحت نظر سران ارتش قرار داد و رانت آن‌ها را به مزدوری سربازان سپاه ایران اختصاص داد. روشن است که انگیزه‌ی نادر شاه جنبه‌ی سیاسی داشت. او طرح لشکر کشی به هندوستان را ریخته بود و نمی‌خواست که خلافت عثمانی از تعصب سنیان برای تعرض به کشور شیعه نشین ایران استفاده کند. مجتهدان تشیع ظاهریه از نجف و کربلا در برابر برنامه‌ی نادر شاه مقاومت می‌کردند و تعویض مذهب رسمی ایران را نمی‌پذیرفتند. اوضاع تشیع ظاهریه در ایران چنان بحرانی بود که فرقه‌های باطنیه مانند تصوف و عرفان دوباره رونق گرفتند و فرقه‌ی تشیع ظاهری "اصحاب الاخبار" به بازار دینداری راه یافت. در صدر اخباریان شیخ محمد امین استرآبادی (وفات در سال ۱۶۲۳ میلادی) قرار داشت که تمایز میان مجتهد و مقلد را یک انحراف دینی قلمداد می‌کرد. اخباریان بر اولویت "نقل" بر "عقل" تأکید می‌کردند و منابع دینی مانند قرآن و اخبار تشیع را مستقیم و بدون تفسیر مجتهدان قابل استفاده می‌دانستند. به اعتقاد اخباریان "عقل" نمی‌تواند معیار ارزیابی و استنتاج شریعت شود زیرا که اشتباه پذیر است. نظریه‌ی فرقه‌ی اخباری مجتهدان تشیع ظاهریه را خلع سلاح می‌کرد و تحقق منافع مادی و شأن اجتماعی آن‌ها را مختل می‌ساخت. استرآبادی مدعی بود که انسان با وجود حقارت خویش مجاز نیست که برای استخراج قوانین الهی به قرآن رجوع کرده و از "عقل" استفاده کند. به اعتقاد وی این امر فقط به معصومان، یعنی پیامبر اسلام و امامان شیعه اختصاص داشت و مجتهدان نمی‌توانند ادعای عصمت کنند. افزون بر این، استرآبادی استفاده‌ی مؤمنان از آیات قرآن را فقط زمانی جایز دانست که از طریق یک حدیث نبوی و یا امامی تأیید شده باشند. اخباریان از مؤمنان می‌خواستند که برای انجام آئین دینی مستقیماً به کتب احادیث رجوع کنند و هیچ فردی را به عنوان فقیه و مرجع تقلید واسطه خویش و الله قرار ندهند.^{۱۶۱} هم‌زمان باطنیان صوفی و عرفانی منکر نقش مجتهدان به عنوان نایبان امام زمان بودند و تفسیر ظاهری قرآن را انحراف دینی می‌شمردند. از جمله باید از فرقه‌ی تصوف نعمت‌اللهی یاد کرد که در این دوران شهرت و آوازه‌ی بسیاری کسب کرد. نعمت‌اللهیان خود را شیعه‌ی واقعی می‌شمردند و مداخله‌ی مجتهدان تشیع ظاهری در امور دینی و دنیوی را انحراف می‌دانستند.

^{۱۶۱} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۵f.

مسلمانان معین می‌شوند. دیگر سنجش روابط اجتماعی از طریق خرد بشری ممکن نمی‌شود، بلکه ارزش‌های دینی مانند حرام، حلال و مکروه تبدیل به اصول ارزیابی مرادده‌های جامعه می‌شوند. دیگر حفظ حرمت، شأن انسان و حقوق طبیعی بشر روابط اجتماعی را معین نمی‌کنند، بلکه صواب یا گناه و پاداش یا جزای دینی تبدیل به معیار ارزیابی اعمال مسلمانان می‌شوند. بنابراین پیشگیری از خردگرایی مؤمنان مانعی در برابر دسترسی آن‌ها به ارزش‌های جهان‌شمول اخلاقی و تمدن بشری می‌سازد. مؤمنان فرقه‌ی ظاهری اصولیه خردگرایی مسلمانان در امور دینی و دنیوی را جایز نمی‌دانند. به اعتقاد آن‌ها مسلمانان در جهانی مملو از گناه به سر می‌برند و از آن‌جا که از "دانش متون دینی" خبر ندارند، در نتیجه قادر به انجام تکالیف دینی خویش نمی‌شوند. بنابراین تبعیت از مراجع تقلید به عنوان تحقق منافع واقعی مؤمنان قلمداد می‌شود زیرا از این طریق، امت اسلامی در ساختار الهی خود محفوظ می‌ماند، مؤمنان به "راه راست" هدایت می‌شوند و سرانجام به پاداش اخروی در بهشت دست می‌یابند. به بیان دیگر، ادعای درک متون دینی و حقیقت مطلق و نیابت دینی و سیاسی امام مستور، مجتهدان تشیع ظاهریه را مجاز می‌کنند که مانعی در برابر طبیعت خردگرای بشر بسازند و برای حفظ منافع مادی و تحکیم جایگاه قشری خویش نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و حکومت طبقه‌ی فرادست را توجیه کنند. ابزار توجیه تفسیر، فرهنگ مناسب توجیه آخوندیسم، نتیجه‌ی توفیق توجیه کسب درجه‌ی اجتهاد و مدرک توجیه رساله‌ی عملیه است. مجتهدان شناخته شده از طریق بررسی رساله‌ی عملیه، صلاحیت اجتهاد مدعی را در استفاده از "رجع" و "قیاس" ارزیابی می‌کنند. توافق یا "اجماع" مراجع تقلید و کسب درجه‌ی اجتهاد تضمین می‌کند که مدعی اجتهاد برای ممانعت از خردگرایی بشر و طرد فرقه‌های دیگر تشیع و پاسداری از منافع مادی روحانیان به توفیق کامل رسیده است. نظم رساله‌ی عملیه بر پرسش و پاسخ بنا می‌شود. لیکن از آن‌جا که پرسش دینی است، پاسخش محمول و بیان آن جنبه‌ی خطبه دارد. خطبه نه مستدل و نه نتیجه‌ی بررسی است زیرا رابطه‌ی آن با خرد بشری ندارد. خطبه پوشش و استتار متکلم مخاطب و حاصل فن کلام است. خطبه جنبه‌ی خبری دارد و تعویض جایگاه مخاطب (مجتهد) با مخاطب (مقلد) را نمی‌پذیرد. از طریق "اجماع" صلاحیت مدعی اجتهاد ارزیابی می‌شود و تفسیر منابع دینی محدود و در انحصار تعدادی از مجتهدان تشیع ظاهریه می‌ماند. بنابراین

مراتب مهم‌تر است که زیربنای اقتصادی (سرمایه‌ی تجاری و رانت اراضی اوقاف) که ساختار تشیع ظاهری بر آن مستقر است، در نظر گرفته شود. فقط با استفاده از منابع مادی و ساختار ظاهریان بود که مجتهدان تشیع قادر بودند مدعی نیابت دینی و سیاسی امام مستور شوند و سرکردگی‌شان را برای رهبری امت اسلامی تا ظهور مهدی توجیه و بر جامعه تحمیل کنند. بنابراین شیخ محمد باقر بهبهانی (وفات در سال ۱۲۰۸ هجری) به بهترین امکانات مادی و ساختاری دست‌رسی داشت که در برابر اخباریان، صوفیان و عرفانیان تشیع ظاهری اصولیه را تکمیل کرده و قشر وسیعی از طلاب را آموزش بدهد. او مدعی شد که حتا امام مستور نیز از زمان ظهور خود آگاه نیست و دکترین "مشروعیت مشروط" را بنیان گذاشت. بنابراین مصداق مشروعیت حکومت دنیوی بستگی به اجرای قوانین جزایی - شرعی جهت استقرار و پاسداری از نظام طبقاتی - جنسیتی امت مسلمانان داشت. از این پس، راه برای علمای تشیع ظاهریه گشوده شد که از یک سو، به مقام و مسند دیوان‌سالاری دست بیابند و نفوذ سیاسی خود را توسعه بدهند و از سوی دیگر، بنا بر منافع مادی و قشری خود برای دولت دنیوی مشروعیت بسازند و یا آن‌را به کلی انکار کنند. از آن‌جا که برنامه‌ی مکتب اصولی ممانعت از طبیعت خردگرای بشری و پرسش مسلمانان پیرامون روابط دینی و دنیوی است، در نتیجه برای به صلابه کشیدن اراده‌ی مؤمنان و فرودستان جامعه به توفیق کامل دست می‌یابد. بنیان این فرقه بر تفکیک میان فکر و ذکر گذاشته شده است. حدود فکر را قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و منابع دینی تشیع دوازده امامی معین می‌کنند. در حالی که تفکر در امور دینی و دنیوی به کلی در انحصار مجتهدان ظاهری قرار دارد، مقلدان موظف به ذکر تفسیر مجتهدان و تبعیت از سنت و آیین دینی و انجام وظایف شرعی و مراسم مذهبی هستند. به این ترتیب، مقلد برای شناخت احکام شرعی و طریقه‌ی انجام فریعات دینی و شیوه‌ی زندگی دنیوی نیاز به تبعیت از مرجع تقلید دارد. ریشه‌ی این خردستیزی از یک سو در توحید عددی سامیان و از سوی دیگر در ضرورت تفسیر تناقض‌گویی‌های قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" است. به این منوال، دیگر خرد بشری معین نمی‌کند که چه چیز نیک و چه چیز بد و چه عملی خیر و چه عملی شر است، بلکه در تداوم سنت اشعریان شریعت معیار ارزیابی خیر و شر است و فقط با رجوع به منابع دینی و احکام الهی مبانی اخلاقی

حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و ایدئولوژیک "دولت در دولت" را تشکیل می‌دهند. قوای سه گانه‌ی "دولت در دولت" شامل قوه‌ی قضائیه مانند دادگاه‌های شرع، قوه‌ی مقننه مانند انحصار مراجع تقلید برای تفسیر شریعت و قوه‌ی مجریه شامل میدانیان و لوطی‌های روحانیان می‌شوند. قوه‌ی مجریه‌ی "دولت در دولت" مانند قوای تمامی دولت‌های مستبد و سرکوبگر در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز وجود و ارباب اقلیت‌های مذهبی در اماکن عمومی به رژه‌ی دینی چون سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی می‌پردازد. روبناهای سیاسی و ایدئولوژیک "دولت در دولت" ادعای فرقه‌ی ظاهری اصولیه است که مجتهدان تشیع را به عنوان نایبان امام مستور و به بهانه‌ی هدایت امت موظف به محافظت از نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی می‌کند. برای تحقق این هدف مجتهدان مجاز به صدور فتوا هستند. انگیزه‌ی مجتهدان استقرار همان نظم الهی و ابزار تحقق آن همان تعرض و مصلحت است که پیامبر اسلام برای تشکیل دارالاسلام و دارالحرب برای روحانیان به ارث گذاشت. راهزنی، ترور، توحش، تجاوز و تزویر از یک سو و مصلحت‌گرایی در شیوه‌ی عملی و درجه‌ی خشونت این اعمال بربرانه از سوی دیگر، برنامه‌ی تدوین شده‌ی مجتهدان فرقه‌ی ظاهری اصولیه هستند. مجتهدان فتوای قتل منتقدان نظام طبقاتی - جنسیتی دارالاسلام را به عنوان ملحد، محارب و منافق صادر می‌کنند زیرا خود را سرپرست مسلمانان و موظف به پاسداری از این نظم الهی می‌دانند. در حالی که صدور فتوای جهاد برای تسلط بر دارالحرب و نابودی شرک و فتنه در جهان است.^{۱۶۶}

با در نظر داشتن ساختار "دولت در دولت" و توجیه دینی نظارت و هدایت امت اسلامی به وسیله‌ی مجتهدان تشیع ظاهریه روشن است که چرا در ایران دانش به عنوان یک روبنای متقابل در برابر دین مستقر نشد و فن‌آوری به حوزه‌ی تولید راه نیافت و سرانجام ایستای اقتصادی و اجتماعی در کشور به بارآمد. نطفه‌ی ارتجاع در قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" گذاشته شده است. مجتهدان ظاهری اصولیه با استناد به قرآن ادعا می‌کنند که الله به وسیله‌ی کلام خویش تمامی وقایع و حقایق دینی و دنیوی را به پیامبر اسلام نازل کرده است. به این ترتیب، مجتهدان ظاهریه اصولیه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): همان‌جا^{۱۶۶}

"اجماع" برای مجتهدان شناخته شده شیوه‌ی مناسبی است که از یک سو، تشیع دوازده امامی را در شکل ظاهری آن به صورت هم‌گون محفوظ بدارند و از سوی دیگر، با محدودیت تعداد مراجع تقلید، تحکیم جایگاه طبقاتی و تحقق منافع مادی روحانیان را تضمین کنند. لیکن استقرار طبقاتی مجتهد به عنوان نایب دینی و سیاسی امام مستور به معنی مجاز کردن او در تحقق یک استبداد عریان نیست. دکان دین تا زمانی رونق دارد که مجتهد مصلحت پیشه کند. ضرورت مصلحت‌گرایی مجتهدان چندین دلیل دارد. اول این که مجتهد تنها نایب امام مستور محسوب نمی‌شود. دوم این که مجتهد برای تحقق چنین نظامی نه تنها نیاز به قوای اجرایی دارد، بلکه باید مجتهدان شناخته شده را تحت تسلط خود در آورد. سوم این که مجتهد برای تحکیم جایگاه خود نیاز به تأیید طبقه‌ای دارد که منافع قشر مسلط آن‌را نمایندگی می‌کند.^{۱۶۵}

مکتب تشیع ظاهری اصولیه تحت رهبری شیخ محمد باقر بهبهانی شکل نهایی به خود گرفت. لیکن مرافه‌های او با اخباریان و باطنیان محدود به کشمکش دینی نمی‌شد و سرکوب آن‌ها را نیز در پی داشت. از او در تاریخ ایران به عنوان غالب اخباریان و صوفی‌کش یاد می‌شود. زیربنای مساعد اقتصادی و ساختار تشیع ظاهریه به او امکان می‌داد که او نه تنها با آموزش قشر وسیعی از طلاب نفوذ اجتماعی مجتهدان تشیع ظاهریه را افزایش دهد، بلکه مزدوران را برای سرکوب و انهدام فرقه‌های دیگر دینی بسیج کند. بخصوص ساختار تشیع ظاهریه که در ایران به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده است، برای تحقق اهداف او بسیار کارساز بود. همان‌گونه که در جای دیگری مفهوم "دولت در دولت" را شرح دادم،

«(من) مفهوم "دولت در دولت" را به این دلیل استفاده می‌کنم زیرا نهادهای فرقه‌ی ظاهری اصولیه مستقل از دولت مرکزی مستقر شده‌اند و بدون نظارت دولت عمل می‌کنند. زیربنای اقتصادی "دولت در دولت" کشاورزی و سرمایه‌داری تجاری است. اراضی اوقاف از طریق رانت محصولی و بازار از طریق پرداخت خمس و زکات درآمد روحانیان را مستقل از حکومت مرکزی تأمین می‌کنند. نماز جمعه تربیون سیاسی و تعدیه خوانی و روزه خوانی نهادهای تبلیغاتی "دولت در دولت" هستند. مکاتب و

vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۸۷f.^{۱۶۵}

ساختار "دولت در دولت" بر جامعه تحمیل می‌کند. از این رو، موانع تحولات ضروری اجتماعی و دلایل عقب افتادگی جامعه ایران را باید در اشکال متفاوت ایمان به باطنیه (عرفان، تصوف) و ظاهریه (فرقه‌ی اصولیه) جستجو کرد. به بیان دیگر، عامل اساسی رکود اقتصادی و ایستای اجتماعی در ایران اسلام است که با استناد به توحید عددی سامیان و منابع متضاد دینی منجر به تشکیل اشکال متفاوت ایمانی و ساختار "دولت در دولت" می‌شود و مانعی در برابر تشدید خردگرایی و عمومیت فلسفه‌ی حقوق طبیعی بشر می‌سازد. لیکن عمومیت اندیشه‌ی مخرب، مرتجع و متعرض اسلامی، تداوم ساختار "دولت در دولت" ظاهریان و سیطره‌ی فرهنگ دینی در ایران بستگی به یک زیربنای مناسب اقتصادی و شکل بخصوص دولت منطقه‌ای به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" داشته که کشور را برای حفظ منافع ملی و مقابله با دول مدرن بورژوازی و اهداف کلونیالیستی آن‌ها عقیم می‌کرده است.

تلاقی حقوق طبیعی با خرد ستیزی اسلامی در همان دورانی که نظریه‌ی تشیع دوازده امامی به صورت فرقه‌ی ظاهره‌ی اصولیه تدوین شد و تشکل روحانیان و بازاریان به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در ایران به صورت "دولت در دولت" به پایان رسید، عشیره‌ی قاجار در روند فروپاشی حکومت زندیان (از سال ۱۷۵۰ تا ۱۷۷۹ میلادی) زمام امور کشور را به دست گرفت. اولین پادشاه سلسله‌ی قاجار، آقا محمدخان، نام داشت که در سال ۱۷۷۵ میلادی بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. او در مراسم تاج‌گذاری خود را نواده‌ی چنگیزخان خواند. با وجودی که عشیره‌ی قاجار در دوران حکومت مغولان بر ایران به شیعه ایمان آورده بود، لیکن اکثر عشایر ترکمن از سنی مذهبان متعصب به شمار می‌رفتند. بنابراین روشن است که چرا آقا محمدخان قاجار برای جلب رضایت آن‌ها مانند شاهان صفوی به تشیع جعفری دوازده امامی جهت توجیه مشروعیت دولت خود روی نیاورد. با وجودی که اوضاع باب طبع مجتهدان ظاهره‌ی اصولیه نبود، لیکن آن‌ها به تجربه آموخته بودند که برای تحکیم جایگاه طبقاتی و تضمین منافع مادی خود در ایران نیاز به یک دولت مقتدر مرکزی دارند. قوای متمرکز اجرایی نه فقط جهت پاسداری از منافع مادی روحانیان شیعه ضروری بود، بلکه از ایران به عنوان کشور اهل تشیع در برابر تعرض دولت‌های سنی مذهب محافظت می‌کرد. بنابراین مجتهدان ظاهره‌ی اصولیه بدون این‌که آقا محمدخان برای

خود را مجاز می‌دانند که برای حفاظت از شریعت از یک سو، در برابر تغییر اوضاع اجتماعی و پیشرفت فن‌آوری ایستادگی کرده و روند تحولات اجتماعی را متضاد با وحی و قدر الهی قلمداد کنند و از سوی دیگر، در برابر گسترش دانش بشری و مبانی فلسفی در جوامع مدرن صنعتی به اجبار به مصلحت‌گرایی روی بیاورند و خواهان کسب دینی این تحولات اجتماعی شوند. جستجو در متون دینی و تفسیر قرآن برای اثبات علم الهی از کشفیات و دانش موجود بشری با همین انگیزه واقعیت می‌یابد. روشن است که هیچ موردی و هیچ نکته‌ای نباید خارج از حوزه‌ی ایمان مسلمانان و تفسیر دینی مجتهدان تشیع ظاهره‌ی طرح شود که مبادا جایگاه اجتماعی آن‌ها را به عنوان نمایان امام مستور و منافع مادی آن‌ها را به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم در معرض خطر قرار گیرد. بنابراین مجتهدان ظاهره‌ی اصولیه از یک سو، در برابر فن‌آوری نوین مدعی می‌شوند که تمامی کشفیات و اختراعات بشری در قرآن پیش بینی شده‌اند. از سوی دیگر، با تشدید پیچیدگی روابط اجتماعی و بروز نیازهای عمومی مفاهیم جامعه‌شناسی را که برای بررسی جوامع مدرن ایجاد شده‌اند، از مضمون علمی آن‌ها خالی کرده و با تعریف دینی آلوده می‌کنند. به این ترتیب، با وجودی که "جهان بیرونی" ابژکتیو به دلیل تضاد درون‌ذاتی خویش بحرانی و متحول می‌شود، لیکن بازسازی سمبلیک "جهان درونی" سوژکتیو تضمین شده و جهان بینی و درک روزمره‌ی دینی پا بر جا می‌ماند. به بیان بهتر، از طریق تفسیر متون دینی، عرف در برابر شرع قرار نمی‌گیرد و سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه‌ی طبقاتی مجتهدان تشیع ظاهره‌ی تضمین می‌شود. هم‌زمان عمومیت عرفان و "فلسفه‌ی دینی" مانع تعمیم حیرت و تردید در حکمت الهی و تشدید خردگرایی در امور دینی و دنیوی و در نتیجه تشکیل و رشد فلسفه شده و تداوم سیطره‌ی فرهنگ دینی را ممکن می‌سازد. با وجودی که باطنیان و ظاهریان با دیدگاه متفاوت به قرآن می‌نگرند و شیوه‌ی استفاده‌ی آن‌ها از شریعت تفاوت دارد، لیکن هر دوی آن‌ها به شکل خود از یک سو، مسلمانان را از طریق سیطره‌ی دین بر فرهنگ و سلطه بر زبان و درک روزمره به بندگی می‌کشند و از سوی دیگر، به عنوان دو شیوه‌ی متفاوت ایمان دینی مکمل همدیگرند. ایمان باطنیه مؤمنان را در برابر حکومت دنیوی منفعل می‌سازد و ایمان ظاهره‌ی برای تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی، حکومت دنیوی تشکیل می‌دهد و آن‌را از طریق منابع "دین مبین" توجیه و به وسیله‌ی

ساخت که غرامت جنگی را افزایش دهد و از مناطق ایروان و نخجوان نیز صرف نظر کند. تجزیه‌ی بعدی ایران در سال ۱۸۳۷ میلادی به وقوع پیوست. مستشاران انگلیسی برای تضعیف دولت قاجار و تضمین مستعمرات خویش (هندوستان) در برابر تهاجم قوای روسیه تزاری، عشایر افغان را تهییج کردند که از پرداخت خراج (رانت زمین) به دولت ایران سر باز زنند. سپاه قاجار تحت رهبری محمد شاه قیام عشایر افغان را سرکوب کرد و در هرات مستقر شد. در پاسخ نیروی دریایی انگلستان جزیره‌ی خارک در خلیج فارس را تسخیر کرد. سپس دولت انگلستان محمد شاه را تهدید به فتح ایران کرد اگر که افغانستان را از قوای نظامی تخلیه نکند. پس از عقب نشینی سپاه ایران، مناطق افغانی نیز برای همیشه از ایران تجزیه شدند.^{۱۶۸} با از دست دادن مناطق شمالی کشور در قفقاز و تجزیه‌ی افغانستان اوضاع اقتصادی دولت قاجار وخیم‌تر شد. در حالی که بازارهای ایران آکنده از کالاهای پسندیده و ارزان اروپایی بودند، پرداخت غرامت جنگی به روسیه بحران اقتصادی کشور را تشدید می‌کرد. از آن‌جا که آموزش و پرورش ایرانیان تحت نظر مجتهدان تشیع ظاهری قرار داشت و گرایش به دانش برای آن‌ها مساوی با شرک تلقی می‌شد، در نتیجه پیشه‌وران ایرانی به تکامل و استفاده از فن‌آوری برای افزایش بارآوری نیروی کار روی نمی‌آوردند و حیرت زده قادر به رقابت در بازار با کالاهای مرغوب اروپایی نمی‌شدند. دولت منطقه‌ای قاجار نیز که درآمد خویش را از رانت زمین‌های زراعی به دست می‌آورد، مسئولیتی برای ایجاد شرایط کلی تولید و شکوفایی اقتصادی احساس نمی‌کرد. تحت چنین شرایطی دیگر برای حکومت قاجار چاره‌ای نبود به جزء این‌که رانت محصولی زمین‌های کشاورزی را افزایش دهد. به این ترتیب، تمامی بار حماقت‌های طبقه‌ی حاکم درباری و اسلامی کشور بر گرده‌ی طبقه‌ی فرودست جامعه سوار می‌شد. حوادث طبیعی مانند امراض واگیر و خشکسالی، فقر روستاییان را تشدید می‌کرد و بازسازی نیروی کار و جوامع اشتراکی را با بحران مواجه می‌ساخت. تحت چنین شرایطی ماهیت مجتهدان ظاهری اصولیه به عنوان انگل‌های اجتماعی و قشری از طبقه‌ی حاکم آشکارتر می‌شد و تعمیم نظریه‌ی دینی که فرودستی و بندگی را با قدر الهی توجیه می‌کرد، با بحران مواجه می‌ساخت. طبیعت خردگرای بشر دشمنانه در برابر حکمت الهی قرار می‌گرفت و حق

^{۱۶۸} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۹۰f.

همکاری آن‌ها ارزشی قائل باشد، حکومت قاجار را مشروع می‌شمردند. اداره‌ی دادگاه‌های شرع و امور قضائی مانند گذشته در انحصار روحانیان شیعه بود و مشروعیت نظام بنا بر نظریه‌ی فرقه‌ی ظاهری اصولیه بستگی به اعمال بی چون و چرای شریعت داشت.^{۱۶۷} استقرار حکومت قاجار در ایران همراه با آغاز عصر مدرن در اروپا بود. دولت‌های اروپایی برای تحقق منافع بورژوازی ملی قوانین اساسی سکولار را تدوین و تصویب کرده و نفوذ دین بر روابط اجتماعی و سیاست دولتی را به عقب رانده بودند. بدیهی است که تحقق منافع بورژوازی ملی محدود به سازمان‌دهی شرایط کلی تولید در کشور نمی‌شد و تسلط بر مستعمرات را نیز در بر می‌گرفت. بنابراین مستشاران اروپایی به سوی کشورهای عقب افتاده راهی می‌شدند که با تضعیف دولت‌ها، منافع بورژوازی ملی کشورشان را تضمین سازند. بخصوص مستشاران انگلیسی به خوبی از تضاد اهل تشیع و تسنن و حماقت رجال درباری و علمای اسلامی در ایران آگاه بودند. آن‌ها نخست از طریق "هدایای برادران مسلمان هندی" با طبقه‌ی حاکم کشور ارتباط برقرار می‌کردند. پس از جلب اعتماد و تهییج عقاید دینی درباریان و روحانیان کافی بود که همان برنامه‌ای عملی شود که دولت انگلستان برای رقابت با کشورهای دیگر کلونیالیستی و تضمین منافع استعماری خویش در ایران در نظر گرفته بود. در حالی که مستشاران انگلیسی طبقه‌ی حاکم ایران را برای جنگ با روسیه تهییج می‌کردند، هم مجتهدان ظاهری اصولیه با کشور گشایی موافقت داشتند و هم خصلت رانت‌خوار دولت منطقه‌ای تحقق این سیاست را می‌طلبید. در حالی که مجتهدان تشیع ظاهریه گسترش دارالسلام را در نظر داشتند و برای جهاد با روسیان کافر فتوا صادر می‌کردند، حکومت قاجار در فکر گسترش زمین‌های ارضی کشور و زیربنای اقتصادی دولت بود که از طریق افزایش رانت زمین درآمد بیشتری را کسب کند. لیکن عقب افتادگی ایران از نظر اقتصادی و فن‌آوری نظامی از یک سو و امتناع مستشاران انگلیسی از پشتیبانی نظامی ارتش کشور از سوی دیگر، منجر به شکست سپاه قاجار در دو جنگ پیاپی با ارتش روسیه‌ی تزاری شد. در حالی که دولت قاجار طبق قرارداد گلستان در سال ۱۸۱۳ میلادی موظف به پرداخت غرامت جنگی به روسیه و صرف نظر از مناطق گرجستان و قفقاز شد، قرارداد ترکمنچای در سال ۱۸۲۸ میلادی دولت ایران را متعهد

^{۱۶۷} vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۸۵

جماعت مؤمنان ارائه داد که به عنوان "بیان فارسی" تدوین شده بود. او تاریخ اعلام تشکیل فرقه را به آگاهی انتخاب کرد. دقیقاً ۱۰۰۰ سال قمری از دوره‌ی امامت محمد بن‌حسن عسکری، امام مستور شیعیان دوازده امامی، می‌گذشت. دولت قاجار در هراس از فراگیر شدن فرقه‌ی بابیه و به توصیه‌ی مجتهدان تشیع ظاهره باب را دستگیر کرد و به سیاه‌چال دژ چهریق افکند. با تمامی این وجود در سال ۱۸۴۸ میلادی علمای فرقه‌ی بابیه در بدشت جمع شدند و پس از نسخ شریعت اسلام دین و آئین نوین را برای مؤمنان اعلان داشتند.^{۱۷۰} از جمله باید از شرکت قره‌العین در این اجلاس یاد کرد. او به حقیقت یک زن نمونه و منحصر به فرد بود و تاریخ ایران تا هم‌اکنون زنی مانند او را به خود ندیده است. اوج اجلاس بدشت نیز به شخصیت وی اختصاص داشت. قره‌العین برای الغاء نمایشی نظام جنسیتی اسلامی بدون مقنعه در جلسه‌ی مردان حاضر شد و مالکیت مردان بر زنان را حرام اعلام کرد. سرکوب قیام بابیان که از اوایل سال ۱۸۴۸ میلادی آغاز شده بود، پس از اعدام باب در اواسط سال ۱۸۵۰ میلادی و سوء قصد دو تن از بابیان به جان ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ میلادی به اوج خود رسید. تمامی رجال درباری، مجتهدان مشهور و اشخاص مشکوک موظف بودند که برای اثبات بندگی به شاه و ایمان به تشیع جعفری دوازده امامی اسیران بایی را در برابر عموم شکنجه کنند.^{۱۷۱} با وجود سرکوب گسترده‌ی دولتی جنبش بابیه به کلی منهدم نشد. نظریه‌پرداز بابیان، عباس افندی، در رساله‌هایش از جدایی دین و دولت دفاع می‌کرد و مجتهدان تشیع ظاهره اصولیه را مسئول عقب افتادگی کشور می‌خواند. هواداری وی از تفکیک قوای سه‌گانه برای تضمین آزادی شهروندان، تحقق

^{۱۷۰} vgl. Ghobadian, A. (۱۹۹۳): Historische und gesellschaftliche Voraussetzungen der iranischen Revolution ۱۹۷۸/۷۹ - Die Rolle des Islam, Berlin, S. ۱۶۶., und

مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۰ و

مقایسه زرنندی، نیل (۱۹۹۱)، مطالع الانوار، ترجمه و تخلص عبدالحمید اشراق خاوری، نشر دوم، دهلی‌نو، صفحه‌ی ۲۴۰ ادامه، ۲۶۳ ادامه و

مقایسه متین (۱۹۹۷)، طاهره بردار پرده از میان - مروری بر زندگی طاهره قره‌العین - مبارز آزادی‌خواه و اصلاح‌طلب، در نقطه نمره‌ی ۹، صفحه‌ی ۲۳ ادامه، فرانسه، برکلی، صفحه‌ی ۲۸ ادامه

^{۱۷۱}مقایسه زرنندی، نیل (۱۹۹۱)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۰ ادامه، ۲۶۳ ادامه و

مقایسه متین (۱۹۹۷)، همان‌جا صفحه‌ی ۲۸ ادامه

جهانشمول مقاومت فرودستان جامعه جنبه‌ی واقعی به خود می‌گرفت. بنابراین بحران اقتصادی کشور منجر به مقاومت جوامع اشتراکی برای حفظ بازسازی نیروی کار اجتماعی می‌شد و بحران طبقه‌ی حاکم را به صورت نزاع میان اقدار دیوانی، روحانی و بازاری به دنبال داشت. در نتیجه غیر منتظره نیست که در این دوران نظریه‌ی فرقه‌ی بابیه میان طبقه‌ی حاکم عمومیت یافت و تبدیل به اندیشه‌ی نبرد طبقاتی شد. فرقه‌ی بابیه در تکامل فرقه‌ی شیخیه شکل گرفت. شیخ احمد احسائی (وفات در سال ۱۸۲۶ میلادی) بنیان‌گذار فرقه‌ی شیخیه به شمار می‌رود. پس از وفات او شیخ سید کاظم رشتی (وفات در سال ۱۸۴۳ میلادی) جانشین وی شد. فرقه‌ی شیخیه تمایز میان مجتهد و مقلد را رد می‌کرد زیرا تمامی مؤمنان دانا و توانا را مجاز به اجتهاد می‌دانست. علمای فرقه‌ی شیخیه بر خلاف مجتهدان فرقه‌ی ظاهره اصولیه به تجارت اشتغال داشتند. بنابراین نظریه‌پردازان فرقه‌ی شیخیه نه محتاج به دریافت خمس و زکات از بازاریان و مسلمانان بودند و نه استقرار قشر روحانیت را به عنوان سرپرست امت اسلامی مجاز می‌دانستند. اعتقاد مؤمنان فرقه‌ی شیخیه به "وحدت ناطق"، آن‌ها را فقط مجاز به تقلید از امام مستور می‌کرد. به بیان دیگر، دکتربین "وحدت ناطق" بر این نکته تأکید داشت که در تمامی دوران فقط یک امام وجود دارد که به عنوان نماینده‌ی خدا و پیامبر سخن می‌گوید و حکم می‌راند. لیکن مؤمنان فرقه‌ی شیخیه احراز این مقام را نیز برای کسانی که "شیعه‌ی کامل" می‌نامیدند، جایز می‌دانستند. به اعتقاد آن‌ها در دوران غیبت کبرا "شیعه‌ی کامل" تحت عنایت الهی است و به عنوان رکن راهب (نایب و باب) با امام مستور تماس دارد.^{۱۶۹} در اوایل شیخ سید کاظم رشتی در نظر داشت که خودش را به عنوان رکن راهب به جماعت مسلمانان معرفی کند، لیکن از عملی کردن این تصمیم منصرف شد. پس از وفات او سه تن از شاگردانش به نام‌های حاج محمد کریم کرمانی، میرزار شفیق تبریزی و شیخ سید علی محمد شیرازی (اعدام در سال ۱۸۵۰ میلادی) مدعی رهبری فرقه‌ی شیخیه شدند. در سال ۱۸۴۴ میلادی شیخ سید علی محمد شیرازی ادعا کرد که باب امام مستور است و به این ترتیب، فرقه‌ی بابیه را بنیان گذاشت. او شریعت اسلام را نسخ کرد و شریعت نوینی را به

^{۱۶۹} vgl. Greussing, Kurt (۱۹۸۷): ebd., S. ۱۰۳f. und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۵۰f.

دست‌رسی به پول به فرودستان جامعه امکان می‌داد که خانواده‌های خود را از فقر و خطر مرگ نجات دهند. اوضاع اقتصادی کشور بر کارگران ایرانی تحمیل می‌کرد که با وجود بدترین شرایط شغلی نه تنها به شاق‌ترین کارها تن دهند، بلکه در صدر اعتصاب شکنان قرار بگیرند. بنابراین فعالان سوسیال دموکرات روسی برای بسیج کارگران ایرانی اقدام به باسوادی و روشنگری آن‌ها کردند و نهاد سوسیالیستی "همت" را برای سازمان‌دهی آن‌ها در بادکوبه تشکیل دادند. موجودیت "همت" در تاریخ ۱۵ شعبان، روز تولد امام دوازدهم شیعیان، اعلام شد که فرهنگ دینی ایرانیان مانع شرکت آن‌ها در جنبش کارگری نشود. از این پس، مطبوعاتی با محتوای سیاست سوسیال دموکراسی برای روشنگری ایرانیان به زبان ملی آن‌ها آماده و منتشر شد. به این منوال، کارگران مهاجر ایرانی رفته رفته با افکار نوین و حقوق طبیعی خویش برای مقاومت و قیام آشنا شدند و پس از بازگشت به زادگاه‌شان آن‌ها را برای نسل‌های آتی کشور به ارمغان آوردند. جنبش‌های دینی از نظر تأثیر اجتماعی در ایران پیوسته رنگ باختند، در حالی که با تحولات زیربنایی در کشور و تشدید نبرد طبقاتی در اروپا، جنبش نوین کارگری به میدان مبارزات طبقاتی کشیده شد.^{۱۷۳} بدیهی است که تحت چنین شرایطی نظریه‌ی روشنفکران غیر دینی همواره مقبول‌تر می‌شد. از جمله باید از میرزا فتحعلی آخوندزاده یاد کرد. او متأثر از فلسفه‌ی مثبت‌گرایی در اروپا بود و کسب دانش را تنها راه حل تمامی مشکلات می‌دانست. او عامل فلاکت ایرانیان را در پذیرش دین اعراب مسلمان جستجو می‌کرد و به شاهان ایران انتقاد داشت که آزادی جسمی ایرانیان را ستوده‌اند و مجتهدان تشیع ظاهریه را متهم می‌کرد که عامل سلب آزادی روحی ایرانیان هستند. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«هر فردی از افراد نوع بشر که از کتم عدم بر عالم وجود قدم گذاشته است باید بحکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است یکی حریت روحانیه است دیگری حریت جسمانیه. حریت روحانیه ما را اولیای دین اسلام از دست ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند و ما را درین ماده هرگز اختیار مداخله نیست. پس ما در

مدنیت و تمرکز قدرت دولتی در برابر مجتهدان بود. همان‌گونه که افندی ادامه می‌دهد،

«عزت و سعادت هر ملتی در آن است که از افق معارف بدرخشد، همچنانکه شرافت آدمی در این است که در عالم امکان خیری گردد و به آنچه باید و شاید قیام نماید. آن انعکاسی است از فلسفه ترقی و حرکت آدمی در جهت تعالی. (...) آخر تا کی در اسفل جهل به نکبت کبری چون امم متوحشه بسر بریم؟ ایران (...) که روزی شمع افروخته آفاق بود - بر اثر کسالت و بطالت امروزه به خاک سیاه نشسته. از اینرو حالا که آثار ترقی پروری ظاهر گشته و اولیای حکومت در فکر اصلاح کارها هستند، نویسنده مهر خاموشی را از زبان برگرفته عقاید خود را بیان میکند. ترقی در اقتباس مدنیت جدید است و راه مقصد تربیت اسباب ترقی جمهور، و تکثیر مواد ثروت عموم، و توسیع دایره معارف. و تنظیم حکومت، و آزادی حقوق و امنیت جان و مال. هر چه خلاف آن معانی باشد مطرود است، سایر ملل نیز به همان نتیجه رسیده‌اند.»^{۱۷۴}

روشن است که گسترش فرقه‌ی بابیه و قیام بابیان در ایران زمینه‌ی مادی داشت زیرا در حالی که افزایش رانت محصولی بازسازی نیروی کار جوامع اشتراکی را مختل می‌ساخت، نه حکومت سنتی قاجار قادر بود که شیوه‌ی تولید را دگرگون سازد و نه سیطره‌ی فرهنگ دینی که نتیجه‌ی سلطه‌ی ظاهریان و انفعال باطنیان بود و از طریق "دولت در دولت" اسلامیان بر جامعه تحمیل می‌شد، تحقق سیاست توسعه‌ی کشور را ممکن می‌کرد. امیر انتظام (امیر کبیر) که در مسند وزارت کشور بود و در قتل باب و سرکوب جنبش بابیه نیز نقش به‌سزایی داشت، نمی‌توانست که برای ثبات درونی و حفظ منافع ملی اقدام به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی کند. او قربانی یک توطئه در دربار شد و به دستور ناصرالدین شاه به قتل رسید. در همین دوران سیر مهاجرت فرودستان ایرانی به سوی قفقاز برای کار مزدی آغاز شد. حکومت قاجار از طریق خشونت غیر اقتصادی رانت محصولی را افزایش می‌داد و برداشت می‌کرد و به این سبب عامل بحران بازسازی نیروی کار در جوامع اشتراکی می‌شد. فقط کار مزدی و

افندی، عباس، نقل قول، آریا، سپهر (۱۳۸۵): نقش جنبش بابیه و بهائیت در انقلاب مشروطه از نگاه چند اثر، در تلاش سال ۱۷۲

ششم، شماره ۲۶، صفحه‌ی ۱۲۹، ادامه، هامبورگ (آلمان)، صفحه‌ی ۱۳۶

مقایسه، قاسمی، ف (۱۹۸۵) سندیکالیسم در ایران، جلد اول، پاریس، صفحه‌ی ۳۹، ادامه، ۴۳، ادامه ۱۷۳

برداشت شده‌اند و طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی را فرا می‌خواند که با در نظر داشتن ضرورت پیشرفت کشور قوانین اساسی کشورهای لائیک و دموکراتیک را با منافع طبقاتی خویش هماهنگ و قانونمند سازند.^{۱۷۶} همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظه فئاتیک اهل مملکت لازم است (...). می‌بایست از علوم مذهبی ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آن‌ها استحضار کامل داشته باشند (...). و بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاح کرد (...). اصول این قانون به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.»^{۱۷۷}

ملک‌خان از سال ۱۸۹۲ میلادی به بعد دیگر انطباق قوانین مدرن با اسلام را توجیه نمی‌کرد. او در مجله‌ی قانون (انتشار در استانبول) مجتهدان تشیع ظاهره را فرا می‌خواند که با تشکیل مجلس مؤسسان "سیستم قضائی حقوق اسلامی" را تدوین و تصویب کرده و به استبداد حکومت قاجار پایان دهند. هم‌زمان نشریات اپوزیسیون در تبعید مانند مجله‌ی اخبار در استانبول، روزنامه‌ی حب‌المتمین در دهلی، نشریات تربیت، ثریا، پرورش و حکمت در قاهره برای حکومت مشروطه و تدوین قانون اساسی تبلیغ می‌کردند. با وجودی که در این دوران فقط یک در صد از ایرانیان قادر به خواندن و نوشتن بودند، لیکن افکار عمومی از طریق ترویج اخبار به شیوه‌ی "زبان به زبان" و بحث‌های سیاسی در "دوره‌ها" تحت تأثیر ضرورت تشکیل حکومت مشروطه در ایران بود. "دوره" شامل تجمع گروهی از مردان به صورت محفل سیاسی می‌شد که در قهوه‌خانه‌ها پیرامون اوضاع کشور بحث می‌کرد. از درون همین "دوره‌ها" بود که فعالان انجمن‌های مشروطه‌خواه در کشور سر بر آوردند.^{۱۷۸} با وجودی که اغلب نظریه‌پردازان مشروطیت برای مشاهده‌ی روند انقلاب در قید حیات نبودند، لیکن نتیجه‌ی روشنگری آن‌ها و تأثیر بر افکار عمومی ایرانیان غیر قابل انکار است. آن‌ها با فلسفه‌ی حقوق طبیعی آشنایی داشتند، دنیوی و غیر دینی بودند. توهم آن‌ها به "دین مبین" مجبورشان

^{۱۷۶} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۱۱۱f.

^{۱۷۷} میرزا ملک‌خان، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۴

^{۱۷۸} vgl. Kautz, Rodulf (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung im Iran, in: islamkundliche Untersuchungen Bd. ۱۹۱, Berlin, S. ۱۵۰.

ماده حریت روحانیه بنده فرمانبردار اولیاء دین بوده از نعمت آزادی محرومیم. و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسپوتی از دست ما گرفته درین حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده بر طبق مشتهیات نفوس خودشان ما را بارکش انواع و اقسام تحمیلات و تکلیفات شافه نموده‌اند. درین ماده هم ما عبد ذلیل و بندگان بی اختیار ظالمان بوده از نعمت آزادی بی بهره‌ایم. این دو ماده مذکوره اصول حریت کامله شمرده می‌شوند و هر یک از این اصول فروعات متنوعه دارد که در کتب مبسوطه فرنگستانیان مشروحست و مساوات عبارت از وجود این دو ماده است. طوایف مشرق زمین بواسطه ظهور دین عربها و بواسطه تسلط ایشان در آسیا حریت کامله را بیکبارگی گم کرده‌اند و از لذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلیتاً محرومند و بر فهم این حرمان عاجزند. بزبان فرانسه حریت روحانیه را لیبرته مورال می‌گویند و حریت جسمانیه را لیبرته فیزیق می‌نامند.^{۱۷۴}

آخوندزاده به درستی موانع تحقق حقوق طبیعی بشر (حقوق‌الناس) را در حکومت استبدادی شاهنشاهی و تشیع ظاهری اصولیه می‌دید. دفاع وی از فرقه‌ی اسماعیلیه نه به دلایل دین‌خویی و روزمرگی و یا تمایل شخص او به دین، بلکه نتیجه‌ی توهمش به اسلام باطنیه بود. به نظر وی با استفاده از فن تأویل دسترسی به پروتستانتیسم اسلامی و درک مفهوم طبیعت خردگرای انسان جهت تشکیل فلسفه‌ی ترانس‌سندس (برون‌ذاتی) و استدلال حقوق بشر امکان داشت.^{۱۷۵} به مراتب متوهم‌تر از وی میرزا ملک‌خان بود. او از آخوندزاده می‌خواست که وارد مباحث دینی نشود زیرا به غیر از دشمن تراشی برای وی نتیجه‌ای نمی‌دید. ملک‌خان به خوبی می‌دانست که بدون دخالت فعال مجتهدان ظاهری اصولیه شکست استبداد دولتی در ایران و قانونمندی حکومت قاجار میسر نخواهد شد. او همواره در تلاش بود که روحیه‌ی بخش وسیعی از روحانیان را برای اصلاحات ضروری در کشور آماده سازد. به نظر وی دلیل عقب افتادگی اقتصادی و اجتماعی ایران در فقدان قانون خلاصه می‌شد. بنابراین ملک‌خان مدعی بود که مبانی مدنیت غربی، مشروطیت و دموکراسی در معنای کلی‌شان از اسلام

مقایسه، آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۶۴): مکتوبات، انتشارات مرد امروز، صفحه‌ی ۵۵ ادامه ^{۱۷۴}

مقایسه، همان‌جا صفحه‌ی ۱۱۶ ادامه، ۱۳۶ ادامه و ^{۱۷۵}

مقایسه، صبحدم، م. (۱۳۶۴): پیشگفتار، در مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده، صفحه‌ی ۳ ادامه، انتشارات مرد امروز، صفحه‌ی ۳۲

شیپور آغاز انقلاب مشروطه با فلک کردن دو تن از تجار بازار نواخته شد. از آنجا که در پی جنگ روسیه با ژاپن قیمت قند از پنج به هفت قران افزایش یافته بود، حکمران تهران، علاءالدوله، با تنبیه بازاریان اصرار به فروش قند به قیمت سابق داشت. پس از ترویج این خبر در تهران، بازاریان اعتصاب کردند و همراه با روحانیان سرشناس در مسجد شاه گرد آمدند. لیکن این تجمع نشانه‌ی مقاومت همبسته‌ی روحانیان و بازاریان نبود. دو جناح متفاوت از هواداران شاه و مشروطه‌خواهان (عدالت خانه) به جان هم افتادند و بر هم‌دیگر تیغ کشیدند. سرانجام مشروطه‌خواهان چنان حکومت قاجار را تحت فشار قرار دادند که مظفردالدین شاه ده روز قبل از وفاتش قانون اساسی مشروطه را برای ایران به امضاء رساند. قانون اساسی مشروطه شامل پنجاه و یک اصول می‌شد که از متن قانون اساسی بلژیک برداشته و ترجمه شده بود. از این پس مجتهدان تشیع ظاهریه که به مدت چهار قرن مردم ایران را در راستای حقوق طبیعی خویش سرکوب کرده و از طریق آموزش و پرورش خرد آن‌ها را به چنبره‌ی توحید عددی سامیان و دین خردستیز اسلام کشیده بودند، با طرح قانون اساسی بلژیک که طبق حقوق طبیعی بشر و خردگرایی انسان دین را از دولت مجزا ساخته و مقبولیت حکومت دنیوی را مشروط به اعتماد اکثریت شهروندان ساخته بود، تقابل کردند. از این پس، یعنی با استقرار مجلس شورای ملی، دیگر نه الله بلکه ملت قانون‌گذار محسوب می‌شد و از این رو، کشمکش میان مجتهدان ظاهری اصولیه برای تفسیر متون دینی برنامه‌ریزی شده بود. بدیهی است که مظفردالدین شاه از مشروعیت دینی حکومت قاجار و نقش سنتی خویش به عنوان ظل‌الله فی‌الارض صرف نظر نکرد و به این دلیل مقدمه‌ای بر قانون اساسی نوشت. در آنجا آمده است،

«...» از برای ترقی و سعادت ملک و ملت و تشیید مبانی دولت و اجرای قوانین شرع حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله امر بتأسیس مجلس شورای ملی فرمودیم و نظر بدان اصل اصیل که هر یک از افراد اهالی مملکت در تصویب و نظارت امور عموم علی قدر مراتبهم محق و سهمند تشخیص و تعیین اعضای مجلس بانتخاب ملت محول داشتیم.»

با وجودی که قانون اساسی مشروطه تشکیل مجالس شورای ملی و سنا را در نظر گرفته و حق انتصاب نیمی از اعضای مجلس سنا و حتی حق انحلال دو مجلس را به شاه

می‌کرد که یک تاریخچه‌ی اسلامی برای مشروطیت و مدنیت بسازند تا در برابر حکومت قاجار و مجتهدان ظاهری اصولیه و ساختار "دولت در دولت" اسلامی قادر به تشکیل مجلس شورای ملی، تصویب قانون اساسی و توسعه‌ی اقتصادی کشور شوند. با تمامی کمبودها روشنفکران مشروطه موفق شدند، اندیشه‌ی حقوق طبیعی بشر مانند آزادی دین و مرام، برابری انسان‌ها، حقوق فردی و سکولاریسم را میان ایرانیان ترویج کنند و یک روبنای متقابل برای انقلاب مشروطه بسازند. در اواخر قرن نوزدهم اوضاع اقتصادی کشور به حدی بحرانی بود که زیربنای انقلاب مشروطه نیز مهیا شد. استقلال ایران به دلیل انعقاد قراردادهای انحصاری با روسیه و انگلستان با خطر جدی مواجه بود. بانک‌های روسی و انگلیسی سیاست ارزی کشور را معین می‌کردند و اداره‌ی گمرک کشور تحت نظارت مستشاران بلژیک قرار داشت. حتی ترور ناصرالدین شاه منجر به تعویض سیاست کلی کشور نشد. نخست وزیر ایران، امین‌السلطان (اتابک)، مانند گذشته از طریق وام‌های خارجی مخارج هنگفت مسافرت‌های مظفردالدین شاه به اروپا و ولخرجی‌های وی را تأمین می‌کرد. مقاومت مشروطه‌خواهان در برابر دولت چنان اوج گرفت که شاه سرانجام عین‌الدوله را جانشین اتابک کرد. پس از مذاکرات نافرجام با دولت پیرامون سیاست اقتصادی کشور، شش تن از تجار با نفوذ بازار تحت نظارت مجتهد سید محمود طباطبایی "انجمن مخفی ثانی" را برای دفاع از منافع بازاریان تشکیل دادند. در همان سال چهارده تن از وطن پرستان در "انجمن ملی" متفق شدند و یک شورای پنج نفره را مسئول تدارک انقلاب کردند. ملک‌المکلمین، سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی، سید محمد رضا مساوات، میرزا سلیمان خان میکده، میرزا جهانگیر خان شیرازی (صور اسرافیل) عضو "شورای انقلاب" بودند. اعضای این شورا با انجمن "همت" که تحت سرپرستی سوسیال دموکرات‌های روسی و قفقازی قرار داشت، تماس داشتند. نریمان نریمانف، محمد امین رسول‌زاده و حیدرخان عموقلی از اعضای سرشناس "همت" به شمار می‌رفتند. افزون بر این، حیدر خان در ایران حزب مخفی اجتماع عامیون را متشکل ساخته بود که قوای مسلح مشروطه‌خواهان را تشکیل می‌داد.^{۱۷۹}

مقایسه، مدیر شانه‌چی، م. (۱۳۷۵): تاریخ احزاب سیاسی ایران، تهران، صفحه‌ی ۴۸ ادامه ۱۷۹

دلیل نیز شیخ نوری مشروطه را فتنه‌ی آخر زمان و یک امتحان عظیم الهی برای مسلمانان می‌خواند و منشأ آن را حقوق طبیعی بشر می‌دانست که از کشورهای همسایه وام گرفته شده بودند. بخصوص مساوات و آزادی شهروندان وی را بسیار نگران می‌کرد. او به کرات بر این نکته تأکید داشت که در اسلام بالغ با غیربالغ، عاقل با دیوانه، مجتهد با مقلد، مرد با زن و مسلمان با مرتد برابر نیست. مساوات و آزادی شهروندان از این جهت برای او غیر قابل قبول بود زیرا شریعت اسلامی قتل مرتدان را بر مسلمانان واجب می‌کرد و تصاحب زنان و اموال آن‌ها را حلال می‌شمرد. به همین منوال، اسلام میان مسلمانان با یهودیان، عیسویان و زرتشتیان تفاوت قائل می‌شد و حکم قصاص را فقط برای مسلمانان جایز می‌شمرد. شیخ نوری نظام مشروطه را عامل ترویج منکرات مانند فحشا، تأسیس مدارس زنانه، بنای کارخانجات و احداث راه آهن می‌دانست که به نظر او سبب بی‌ایمانی مسلمانان می‌شدند.^{۱۸۰} همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«از سلسله جلیلیه روسای ملت احدی منکر مجلس شورای اسلامی نیست و دیگر آنکه تمام اهتمام حجج اسلام در جلوگیری مرتدین و دشمنان دین است چه پیروان میرزا علی محمد شیرازی معروف به باب و چه حمایت هواپرست طبیعی مذهب فرنگی مآب چرا که بالحس و العیان می‌بینیم و می‌بینید که در ظرف این یک سال که اهالی ایران حق تشکیل مجلس شورا از دربار دولت تحصیل کرده‌اند، این مردم لامذهب چه شوق و شغبی دارند. (...) مجلس دارالشورای کبرای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام (ع) قائم شده و برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق و پیروان مذهبی جعفری تأسیس گردیده است. ممکن نیست که آثار پارلمنت پاریس و انگلیس بر آن مترتب گردد و قانون آزادی عقاید و احکام و تغییر شرایع و احکام از آن گرفت و بر افتتاح خمارخانه‌ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات نائل گردید.»^{۱۸۱}

واگذار کرده بود و در نتیجه حفظ منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی جنبه‌ی حقوقی داشت، لیکن همین حق انتخاب برای مردم مجتهدان ظاهری اصولیه را با طبیعت خردگرای بشر متقابل می‌ساخت. در اصل دوم همین قانون آمده است، «مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور معاشی و سیاسی وطن خود مشارکت دارند».

از این پس نزاع مجتهدان ظاهری اصولیه پیرامون خردگرایی و حقوق طبیعی بشر گشوده شد. بخصوص به این دلایل که در پیش‌نویس متمم قانون اساسی مشروطه و در بخش "حقوق ملت ایران" مالکیت خصوصی و مساوات و آزادی تمامی ایران در نظر گرفته شده بود. شدت این نزاع نتیجه‌ی قرن‌های خواب غفلت و ممانعت از خردگرایی در امور دینی و دنیوی، پیش‌گیری از تشکیل فلسفه و ترویج دانش بشری بود که بازتاب آن در عقب افتادگی اقتصادی و اجتماعی مشاهده می‌شد. دو جناح متخاصم از مجتهدان در برابر هم دیگر صف آرایی کرده و برای انفعال جنبش مشروطه فعالیت می‌کردند. از یک سو، هواداران "نظام مشروعه" بودند که به نمایندگی شیخ فضل‌الله نوری تحقق قانون اساسی مشروطه و تشکیل مجلس شورای ملی را مغایر با شریعت می‌دانستند و با همکاری محمد علی شاه مانع آن‌ها می‌شدند. از سوی دیگر، هواداران "نظام مشروطه‌ی مشروعه" بودند که به نمایندگی مجتهد محمد حسین نائینی و در سنت شیخ محمد باقر بهبهانی مشروعیّت حکومت دنیوی را مشروط به اعمال شریعت می‌کردند. افزون بر این، تصویب قانون اساسی به آن‌ها امکان می‌داد که نه تنها با قانونمندی مالکیت خصوصی منافع بازاریان را در برابر شاهان مستبد قاجار تضمین کنند، بلکه ساختار تشیع ظاهری اصولیه ("دولت در دولت") را قانونمند ساخته و نفوذ سیاسی روحانیان را افزایش دهند. شیخ فضل‌الله نوری به درستی و به مراتب بهتر از دیگران تضاد فقهی شریعت اسلام را با قانون اساسی بلژیک که نتیجه‌ی خردگرایی انسان و منشأ حقوقی آن طبیعت بشری بود، درک می‌کرد. از آن‌جا که اسلام دین بندگی است، در نتیجه قانون‌گذار نه ملت، بلکه الله محسوب می‌شود. به این ترتیب، دیگر این انسان‌ها نیستند که متوافق می‌شوند و برای قانونمندی روابط اجتماعی دولت را می‌سازند، بلکه به کلی بر عکس، الله قانون‌گذار است و خدا "اولیای امر" را موظف به تأسیس دولت و اعمال شریعت جهت تعیین روابط امت اسلامی می‌کند. به همین

مقایسه، کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۲۶، ۳۳۳، ۲۸۵، ۳۲۹، ادامه

لوايح نوری صفحه‌ی ۴۲، ادامه، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۹، ادامه

نهادهای مدرن دولتی تضمین می‌شد. او شاه مستبد را ظالم و غاصب می‌دانست و غصب برای او سه حالت داشت. اول، زمانی که یک نفر سرکردگی مختص به الله را غصب می‌کرد. دوم، زمانی که یک نفر مقام ولایت مختص به امام غایب را غصب می‌کرد و سوم، زمانی که یک نفر مبنای عدالت شرعی را در برابر مسلمانان نقض می‌کرد. به نظر او نظام استبدادی در دو نوع دوم و سوم غاصب و ظالم محسوب می‌شد در حالی که نظام مشروطه فقط ولایت امام غایب را غصب می‌کرد و در حق او ظلم روا می‌داشت، همان‌گونه که نائینی ادامه می‌دهد.

«چون این سه مطلب مبین شد مجال شبهه و تشکیک و در وجوب تحویل سلطنت جائزه غاصبه از نحو اولی بنحوه ثانیه با عذم معذوریت از ید از آن باقی نخواهد بود چه، بعد از آنکه دانستی که نحوه اولی هم اغتصاب رداء کبریائی عزاسمه و ظلم بساحت اخدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم بناحیه مقدسه امامت صلوات‌الله علیه و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم در باره عباداست بخلاف نحوه ثانیه که ظلم و اغتصابش رقاب و بلاد و ظلم در باره عباداست بخلاف نحوه ثانیه که ظلم و اغتصابش فقط بمقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است: پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائزه عبارت از قصر و تحدید استیلاء جوری وردع از آن دو ظلم و غصب زائد خواهد بود»^{۱۸۳}

مجتهد نائینی برای توجیه "مشروطه‌ی مشرعه" میان "سلطنت تملکیه" و "سلطنت ولایتیه" تفاوت قائل می‌شود و نوع دومی را مسئول، قدرت آن‌را محدود و سیاستش را قابل نظارت می‌دانست. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«پس این دو قسم سلطنت بحسب حقیقت و آثار از هم جدا می‌باشد چه اول مبتنی بر قهر و غلبه و استیلاء و قربانی نمودن دیگران برای شهوات فرد است، و دوم، مبتنی بر ولایت بر امور و امانت داری نوعی است و تصرفاتش محدود می‌باشد، چه اصل سلطنت بحق باشد یا بغصب، و چون وظیفه امانت داری دارد با اندک انحراف، تمام ملت حق مؤاخذه دارند از این جهت این نوع سلطنت را محدوده و مسئوله می‌گویند»^{۱۸۴}

^{۱۸۳} همان‌جا، صفحه‌ی ۴۷

همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰ و ۸ ادامه،^{۱۸۴}

بنابراین شیخ فضل‌الله نوری خواهان مجلسی بود که نه تشیع ظاهری اصولیه و سلطنت قاجاریان را مورد پرسش قرار می‌داد، نه شریعت اسلامی را خدشه دار می‌ساخت و نه به بندگی جسمی و روحی مسلمانان پایان می‌داد. از این رو، وی خواهان ملاحظه و مذاکره‌ی مجتهدان پیرامون قوانینی می‌شد که برای تصویب به مجلس ارائه می‌شدند. برای او تصویب و تحکیم قوانین مشروط به هماهنگی آن‌ها با شریعت اسلامی بود. مشروطه‌خواهان شیخ فضل‌الله نوری و هواداران "نظام مشروعه" را "گاو مجسم" می‌نامیدند و به آن‌ها گوشزد می‌کردند که "ای گاو مجسم، مشروطه مشروعه نمی‌شود". هم‌زمان هواداران "مشروطه‌ی مشروعه" به نمایندگی مجتهد نائینی خواهان تصویب و تحکیم قوانینی بودند که نه تنها منافع مادی و مالکیت خصوصی بازاریان را در برابر خودکامگی شاه محفوظ می‌داشتند، بلکه افزایش نفوذ اجتماعی روحانیان و دخالت مجتهدان در امور سیاسی و قضایی کشور را تضمین می‌کردند. بنابراین قابل درک است که چرا مجتهد نائینی شیخ فضل‌الله نوری را یک عالم واقعی نمی‌دانست و او را سرکرده‌ی شعبه‌ی استبداد دینی برای حفظ استبداد سیاسی می‌خواند. همان‌گونه که نائینی ادامه می‌دهد،

«قیام علماء حقیقی دین و مسلمانان غیور برای پیروی از کتاب و سنت و احیاء حدود و قوانین مقدس اسلام است، ولی شعبه استبداد دینی برای حفظ استبداد سیاسی این حقیقت را بصورت دیگر جلوه می‌دهند و حق را لباس باطل می‌پوشانند: مثلاً می‌گویند موجب تجری فساق و بی‌حجابی و تهتک زنان می‌شود، (با آنکه اگر آنطور که منظور علماء بود مشروطیت اجراء می‌شد مانع این فسادها می‌گردید، این فسادها را مستبدین در پشت سنگر قانون ترویج نمودند) و اینها حریت را باینگونه چیزها، مساوات را بتساوی تمام افراد بالغ و نابالغ و کافر و مسلمان تفسیر مینمایند با آنکه اینها ارتباطی باصل حریت و اساس مشروطیت ندارند»^{۱۸۲}

مجتهد نائینی با تفسیر متون دینی خواهان توجیه پشتوانه‌ی شرعی یک توازن قوا میان قدرت شاه و مجتهدان ظاهری اصولیه بود که بایستی از طریق قانون اساسی مشروطه و

^{۱۸۲} مقایسه، نائینی، محمد حسین (۱۳۲۷): تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله، در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، بضمیه

مقدمه و یا صفحه و توضیحات بقلم سید محمود طالقانی، شرکت چاپخانه فردوسی، صفحه‌ی ۴۲

بر این‌ها، در اصل بیست و هفتم تفکیک قوه‌ی قضائیه در دادگاه‌های شرعی و عرفی تضمین می‌شود. در این اصول آمده است.

«مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.»

«مجلس مقدس شورای ملی که بتوجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله و سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثر الله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام امام الله برکات وجود هم بوده هست لهدار سما مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند باین طریق علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکور باشند معرفی بمجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا موادیکه در مجلسین عنوان میشود و بدقت مذاکره و غور رسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نماید که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.»

«(...) قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است بمحاکم شرعیه در شریعات و بماحکم عدلیه در عرفیات.»

به این ترتیب، نه تنها پلورالیسم داخلی مجتهدان ظاهری اصولیه قانونمند و مقبولیت دولت مشروط به هماهنگی مصوبات مجالس شورای ملی و سنا با شریعت اسلامی شد، بلکه ساختار "دولت در دولت" جنبه‌ی قانونی به خود گرفت. به این ترتیب، تمامی "حقوق ملت ایران" که برای نمونه در اصول هشتم، نهم، پانزدهم، شانزدهم و هفدهم

لیکن مجتهد نائینی به غیر از تضمین مالکیت خصوصی بورژوازی سنتی (بازاریان و روحانیان) افزایش نفوذ سیاسی روحانیان را نیز در نظر داشت. بنابراین مدعی می‌شد، از آن‌جا که طبع عمومی بشر سرانجام به سرکشی و استبداد می‌رسد و پیدایش "سلطنت ولایتیه" بستگی به عصمت نفسانی شاه دارد که البته فقط با اراده‌ی خداوند ممکن می‌شود، در نتیجه برای حفظ بیضه‌ی اسلام ضروری است که مجتهدان تشیع به نیابت امام معصوم یک شورا تشکیل داده و هماهنگی مصوبات مجلس با شریعت را تضمین سازند. به نظر او فقط از این طریق امکان داشت که تحقق دو اصل مقدس آزادی اراده (حریت) و مساوات، یعنی مشارکت همه‌ی مردم از نظر حقوقی ممکن شود.^{۱۸۵} با وجودی که مجتهدان ظاهری اصولیه در اعمال شریعت توافق کلی داشتند، لیکن اهداف متفاوت سیاسی آن‌ها باعث می‌شد که رقابت و نزاع محدود به کشمکش‌های نظری و تفسیرهای متفاوت دینی نشود. شیخ فضل‌الله نوری با حمایت سیاسی و مالی اتابک که محمدعلی شاه او را برای سرکوب مشروطه‌خواهان دوباره به مقام نخست وزیری رسانده بود، در مسجد شاه عبدالعظیم بسط نشست و با انتشار نظریاتش به صورت لایه، مسلمانان را بر علیه مشروطه‌خواهان تهییج می‌کرد. هم‌زمان نمایندگان و همفکران او در شهرهای دیگر مشروطه‌خواهان را بر سر منابر بایی می‌نامیدند و تهدید به جهاد می‌کردند. تعرض مشروطه‌خواهان چنان شدید بود که هواداران مشروطه به اجبار تحقق اهداف سیاسی خویش را با رجوع به منابع دینی توجیه می‌کردند. پس از ترور اتابک به وسیله‌ی یک تن از اعضای انجمن مشروطه‌خواهان، وحشت در میان درباریان چنان قوت گرفت که محمدعلی شاه با اکراه متمم قانون اساسی را در ماه اکتبر ۱۹۰۷ به امضاء رساند.^{۱۸۶}

با تصویب متمم قانون اساسی مشروطه اولویت شریعت بر طبیعت خردگرای بشر جنبه‌ی قانونی به خود گرفت و ساختار "دولت در دولت" روحانیان و بازاریان قانونمند شد. در حالی که اولین اصل این مصوبه دین رسمی ایران را معین کرد، اصل دوم آن تمامی مصوبات مجلس شورای ملی را مشروط به هماهنگی با شریعت ساخت. افزون

همان‌جا، صفحه ۴۱ ۱۸۵

مقایسه، کسروی احمد (۱۳۷۰)، تاریخ مشروطه ایران، تهران، صفحه‌ی ۴۳۸، ۴۴۷، ۴۶۷، ادامه، ۴۵۶ ۱۸۶

به همسری می‌گرفتند. افزون بر این‌ها، برای او تشکیل مجلس شورای ملی منجر به کسادی مجالس روضه خوانی و متروکی مساجد شده بود.^{۱۸۷}

پس از یک سو قصد نافرجام به جان محمدعلی شاه، او برای تدارک کودتا به باغ شاه در جوار تهران نقل مکان کرد. قشون قزاق تحت نظر لیاخوف در تاریخ ۲۳ یونی ۱۹۰۸ میلادی مجلس شورای ملی را به توپ بستند و سران مشروطه‌خواهان را در اسارت به باغ شاه بردند. در حالی که میرزا جهانگیر خان و ملک‌المتکلمین به قتل رسیدند، مجتهدان بهبهانی و طباطبایی پس از سه روز اسارت آزاد شدند. تحت وزارت امیر بهادر و حکمران نظامی تهران، لیاخوف، انجمن‌های مشروطه‌خواه در تمامی کشور سرکوب و خلع سلاح شدند. فقط در تبریز مشروطه‌خواهان به رهبری ستارخان و باقرخان مقاومت می‌کردند. از آن‌جا که قوای دولتی قادر به سرکوب جنبش در تبریز نبود، سپاه روسیه برای اتمام کار وارد خاک ایران شد. مشروطه‌خواهان از تبریز به رشت نقل مکان کردند و از آن‌جا با حمایت سوسیال دموکرات‌های ایرانی و روسی برای سرنگونی محمدعلی شاه راهی پایتخت شدند. هم‌زمان مشروطه‌خواهان جنوب کشور تحت رهبری سردار اسد از اصفهان به سوی تهران تاختند. پس از سه روز مقاومت سرانجام محمد علی شاه در ماه یونی ۱۹۰۹ میلادی به سفارت روسیه گریخت و درخواست پناهندگی کرد. از این پس، دوباره مجلس شورای ملی برقرار شد و فرزند یازده ساله‌ی محمدعلی شاه، احمد، به مقام شاهنشاهی رسید. عضدالملک نیابت سلطنت پادشاه جوان را به عهده گرفت. سران عوامل ارتجاعی یکی پس از دیگری به دادگاه کشیده و محکوم شدند. بخصوص دادگاه شیخ فضل‌الله نوری اهمیت بسیاری داشت زیرا برای اولین بار در تاریخ ایران یک مجتهد ظاهری اصولیه به اعدام محکوم شد. محل اعدام او میدان توپخانه بود. همان‌جایی که وی برای حمایت از محمد علی شاه و تخطئه‌ی جنبش مشروطه اعضای انجمن‌ها را تکفیر و تهدید به جهاد می‌کرد.^{۱۸۸} با وجود توفیق مشروطه‌خواهان اغتشاش به دلیل رقابت رجال دولتی، خرابکاری عوامل شاه مخلوع و دخالت مستشاران کشورهای کلونیالیستی در امور داخلی ایران پایان نمی‌یافت و یک قدرت متمرکز دولتی متشکل نمی‌شد. این دوران مصادف با آغاز

مقایسه، کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۷ ادامه ۱۸۷

^{۱۸۸} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۱۲۸ff.

متمم قانون اساسی مشروطه تدوین شده‌اند، جنبه‌ی ظاهری به خود گرفتند. در اصول یاد شده آمده است.

«اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.»

«افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمیتوان شد مگر بحکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین مینماید.» «هیچ ملکی را از تصرف صاحب ملک نمیتوان بیرون کرد مگر با مجوز شرعی و آن نیز پس از تعیین و تأدیه قیمت عادلانه است.»

«ضبط املاک و اموال مردم بعنوان مجازات و سیاست ممنوع است مگر بحکم قانون.»

«سلب تسلط مالکین و متصرفین از املاک و اموال متصرفه ایشان بهر عنوان که باشد ممنوع است مگر بحکم قانون.»

با تصویب متمم قانون اساسی نه تنها طبیعت خردگرایی بشر محدود به اصول دینی شد، بلکه قانونمندی مالکیت خصوصی مانعی در برابر تشکیل اوضاع اولیه ساخت. با وجودی که مجتهدان ظاهری اصولیه در تعویض قانون اساسی مشروطه به "مشروطه‌ی مشروعه" توفیق کامل به دست آورده بودند، لیکن شیخ فضل‌الله نوری با قانون اساسی به کلی مخالفت می‌کرد. از نظر او کشور اسلامی و شاه مسلمان اصولاً نیازی به قانون اساسی نداشتند. اوضاع اقتصادی کشور بسیار بحرانی و کابینه‌ی ناصرالملک برای ثبات بودجه‌ی دولت مجبور به صرفه‌جویی بود. از این رو، مجلس برای محمد علی شاه و درباریان مقرر تعیین کرد و رانت اراضی دولتی را که تا کنون به صورت پول و با قیمت صد سال پیش حیوبات به دولت پرداخت می‌شد، مستقیماً به صورت رانت محصولی (گندم و جو) مصادره کرد. در حالی که محمدعلی شاه که از مقرری خویش ناراضی بود و خواهان خلع سلاح و انحلال انجمن‌های مشروطه‌خواه می‌شد، هواداران وی به رهبری شیخ فضل‌الله نوری در میدان توپخانه جمع شده و مشروطه‌خواهان را بایی می‌نامیدند و تهدید به جهاد می‌کردند. شیخ نوری روزانه به بالای منبر می‌رفت و برای تخطئه‌ی انجمن‌های مشروطه‌خواه مدعی می‌شد که استبداد آن‌ها به مراتب شدیدتر و گسترده‌تر از استبداد شخصی شاه است. به نظر او مشروطه منجر به ایجاد جوی شده بود که یهودیان به بچه‌های مسلمان تجاوز می‌کردند و دوشیزگان مسلمان را

متوقف سازد و تمامیت ارضی این دو کشور را به رسمیت شناسد. انگلستان در مقابل متعهد شد که عوامل ضد انقلاب در قفقاز و ترکستان را تقویت نکند و از آسیای مرکزی عقب نشینی کند.^{۱۹۰} با توافق شوروی و انگلستان پیرامون سیاست کلی منطقه، راه نیز برای کودتای "کمیت‌های آه‌نین" در ایران هموار شد. با پشتیبانی انگلستان و به سرکردگی سید ضیاءالدین طباطبایی و رضاخان و با همکاری ۳۰۰۰ سرباز قزاق، "کمیت‌های آه‌نین" کابینه‌ی سپهدار را سرنگون کرد. تحت نظارت رضاخان که با احترام سردار سپه نامیده می‌شد، تمامی جنبش‌های ملی و حکومت‌های منطقه‌ای یکی پس از دیگری به خاک و خون کشیده شدند. پس از جمهوری شورایی گیلان نوبت به فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، جنبش خراسان به سرکردگی کلنل محمد تقی خان پسپان و جنبش اعراب خوزستان به رهبری شیخ خزئل رسید. رضاخان پس کسب پست نخست وزیری، برنامه‌ی تشکیل یک جمهوری لائیک مانند ترکیه را برای ایران در سر داشت. در حالی که در مجلس شورای ملی مجتهد مدرس با تشکیل یک جمهوری در ایران مخالفت می‌کرد، مجتهدان شناخته شده مانند ابوالحسن اصفهانی، عبدالکریم حائری و محمد حسین نائینی رضاخان را از هدفش منصرف ساختند و پس از آن که او تعهد کرد که قانون اساسی کشور را رعایت می‌کند، با تعویض شاهنشاهی قاجاریان به پهلویان موافقت کردند.^{۱۹۱} لیکن رضا خان فقط از طریق مجتهدان ظاهری اصولیه و انگلستان هواداری نمی‌شد، بلکه شوروی نیز از مدافعان حکومت او به شمار می‌رفت. نظریه‌پردازان کمینترن میان بورژوازی کمپرادور (مالکان و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم) و بورژوازی ملی تفاوت می‌گذاشتند و رضاخان را نماینده‌ی بورژوازی ملی قلمداد می‌کردند. با استفاده از چنین تحلیلی و تحت شرایط استقرار دو قطب جهانی، یعنی بلوک‌های "سوسیالیستی" و امپریالیستی بود که نظریه‌پردازان کمینترن ادعا داشتند که رضا خان فراتر از تضمین استقلال ایران از کشورهای امپریالیستی شرایط توسعه‌ی اقتصاد ملی و گذار از "فئودالیسم" را ممکن خواهد ساخت. این نتیجه مستند به تئوری مراحل بود که تاریخ بشری را از یک سو، به وسیله‌ی

^{۱۹۰}مقیاسه، هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۲): سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۰۰)، تهران، صفحه ۱۶

جنگ جهانی اول بود. شمال ایران تحت نظر قوای روسیه قرار داشت و در جنوب کشور مستشاران انگلیسی قدرت سیاسی را به دست گرفته بودند. هم‌زمان قشون خلافت عثمانیان به مناطق شمالی و غربی کشور تجاوز می‌کردند. بدیهی است که با تشدید ضعف حکومت مرکزی قوای گریز از مرکز دولت منطقه‌ای فعال می‌شد و جنبش‌های ملی را برای خودمختاری به بار می‌آورد. بخصوص پس از انقلاب اکتبر و عقب نشینی ارتش روسیه از خاک ایران مناطق شمالی کشور از تبعیت حکومت مرکزی سر باز می‌زدند. در گیلان و مازندران قدرت سیاسی در دست قوای جنگلیان به رهبری میرزا کوچک خان و حزب کمونیست ایران (عدالت) به رهبری حیدرخان عمواوغلی قرار داشت. در خراسان جنبش کشاورزان تحت رهبری خداوردی بود، در حالی که فرقه‌ی دموکرات آذربایجان به رهبری شیخ محمد خیابانی زمام امور "آزادستان" را در دست گرفته بود. در جنوب کشور فعالان حزب کمونیست به سازمان‌دهی کارگران صنعت نفت مشغول بودند و منافع انگلستان را به خطر می‌انداختند. هم‌زمان مستشاران انگلیسی نه تنها از ضد انقلابیان روسی حمایت می‌کردند و گارد سفید را برای جنگ با ارتش سرخ مسلح می‌ساختند، بلکه در پی برنامه‌ای بودند که خلع قدرت سیاسی که پس از خروج ارتش روسیه از ایران ایجاد شده بود، پر سازند. دیپلماسی شوروی که پس از شکست انقلاب‌های سوسیالیستی در اروپای غربی در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ سیاست خارجی خود را به کلی تغییر داده بود، برای تضعیف نفوذ کشورهای امپریالیستی در خاور و خلاصی کشور جوان سوسیالیستی شوروی از تعرض‌های نظامی آن‌ها مبلغ "وحدت کلیه نیروهای ضد امپریالیست" در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره شد. این برنامه به تصویب کنگره‌ی دوم کمینترن (انترناسیونال کمونیستی) رسیده و در "اجلاس خلق‌های خاور" نیز بر آن تأکید شده بود.^{۱۸۹}

سپس شوروی موفق به انعقاد یک قرارداد بازرگانی با فرانسه و انگلیس شد و پیرامون مسائل قفقاز، ترکستان، ایران و افغانستان نیز با مقامات انگلیسی به توافق رسید. شوروی تعهد کرد که تبلیغات کمونیستی و ضد انگلیسی را در ایران و افغانستان

^{۱۸۹} vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost), S. ۲۲۰f., und

^{۱۹۱} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۱۴۸f., ۱۵۴f.

آزادی اراده‌ی بشر به فلسفه‌ی سیاسی کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی جنبه‌ی متافیزیکی می‌دهد. نتیجه‌ی عملی این فلسفه‌ی سیاسی به وسیله‌ی مصوبات کنگره‌ی ششم کمینترن نهادینه شد. با تدوین طرح "شناخت واقعیت ابژکتیو و تغییر انقلابی آن" تمامی مسائل اقتصادی، سیاسی، علمی، ادبی و هنری تحت "نظارت انقلابی" حزب کمونیست شوروی قرار گرفت و سیاست تمامی "احزاب کمونیست برادر" را تحت تأثیر خود قرار داد. نفی خردگرایی و حقوق طبیعی بشر نتیجه‌ای به جز استقرار ارتجاع استالینی به صورت یک نظام دیکتاتوری و حکومت بوروکراسی در شوروی نداشت. مفهوم مارکسیسم - لنینیسم فقط توجیه ایدئولوژیک برای سرکوب هرگونه مقاومتی بود که در برابر مصوبات حزب کمونیست شوروی قرار می‌گرفت.^{۱۹۴}

بنابراین روشن است که چرا دیپلماسی شوروی از رضا خان حمایت می‌کرد. حفظ "سوسیالیسم در یک کشور" و خلاصی شوروی از تعرضات کشورهای سرمایه‌داری "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را ضروری می‌کرد. کمینترن برنامه‌ی "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را برای توسعه‌ی اقتصادی کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره پیشنهاد کرد، لیکن توفیق این برنامه را وابسته به همکاری توده‌های زحمتکش، شرکت فعال و عمده‌ی کمونیست‌ها و مساعدت کشور سوسیالیستی شوروی دانست. نتیجه‌ی سیاسی این طرح همکاری کمونیست‌ها با عوامل بورژوازی ملی - مذهبی بود که باید جهت تحقق "جمهوری دموکراتیک خلق" به رهبری نیروهای انقلابی و توده‌ای میسر می‌شد.^{۱۹۵} بنابراین دیگر هدف کمونیست‌های ایران روشنگری و آگاهی فرودستان جامعه از حقوق طبیعی‌شان و سازمان‌دهی مقاومت در برابر استثمار طبقاتی نبود. از این پس، فعالیت آن‌ها در این خلاصه می‌شد که با ائتلاف سیاسی و پشتیبانی از "جناح مترقی" ملی و مذهبی برای استقلال از دول امپریالیستی کوشا شده و سیاست کلی کشور را به سوی همکاری با شوروی سوق دهند. رضا خان تحت چنین شرایطی و با استناد به تئوری مراحل یک نقش پیشرو به خود می‌گرفت. لیکن تاج‌گذاری وی برای ایرانیان مصادف با شکست نهایی اهداف انقلاب مشروطه و پروژه‌ی خردگرایی بود.

^{۱۹۴} vgl. Korsch, Karl (۱۹۶۶): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main, S. ۶۷

^{۱۹۵} مقایسه، اولیانوفسکی، ر. ۱ - (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - صفحه‌ی ۹ ادامه، تهران. صفحه‌ی ۲۰ ادامه

شیوه‌ی دترمینیستی - مکانیکی در مرحله‌های متفاوت تقسیم می‌کرد و آن‌را از سوی دیگر، به پنج فرماسیون اجتماعی مانند جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم تقلیل می‌داد. تئوری مراحل ایدئولوژی شوروی را معین و تمامی تحلیل‌های نظریه‌پردازان کمینترن را متأثر می‌ساخت. تدوین پشتوانه‌ی "فلسفی" تئوری مراحل به نیکلای بوخارین منسوب می‌شود. وی در کتاب "تئوری ماتریالیسم تاریخی" میان آزادی عمل و سرنوشت تفاوت قائل می‌شود و پس از استناد به یک ردیف نمونه‌های کاذب نتیجه می‌گیرد،

«از مشاهده‌ی (این نمونه‌ها) پیدا است که تحت تمامی شرایط، هم در موارد معمولی و همچنین غیر معمولی (...) اراده، احساسات و رفتار فردی یک سبب بخصوص دارند؛ آن‌ها همیشه مشروط ("دترمینیرت") معین می‌شوند. آموزش آزادی اراده (انتردترمینیسم) در واقع یک شکل ظریف از دیدگاه نیمه دینی است، یک شکل که مطلقاً توضیح نمی‌دهد، در تضاد با تمامی وقایع زندگی و یک مانع برای تکامل دانش است. تنها موضوع صحیح دترمینیسم است.»^{۱۹۲}

از آن‌جا که بوخارین منکر آزادی اراده‌ی انسان می‌شود، خردگرایی را مشروط به شرایط مادی جامعه می‌کند. او سپس در توضیح مبانی ماتریالیسم تاریخی به یک مفهوم "ابژکتیو" دست می‌یابد و آن را از یک سو، چنان تفسیر می‌کند که گویی وقایع ابژکتیو خارج از درک و ذهن انسان‌ها وجود دارند و از سوی دیگر، درک صحیح آن‌ها را به انحصار کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست و رهبری آن در آورد.^{۱۹۳} به این ترتیب، دیالکتیک "مارکسیسم کلاسیک" الغاء و رابطه‌ی تئوری و پراتیک گسسته می‌شود. افزون بر این‌ها، استبداد اتحاد جماهیر شوروی یک توجیه ایدئولوژیک می‌یابد زیرا کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست واقعیت‌های ابژکتیو را کشف می‌کند و سیاست‌های مناسب را در برابر آن‌ها معین و متحقق می‌سازد. روشن است که بوخارین از فلسفه‌ی ماتریالیسم تاریخی یک دین نوین می‌سازد زیرا نه تنها مدعی روند ابژکتیو تاریخ جهان‌شمول بشری به سوی سوسیالیسم می‌شود، بلکه از طریق الغاء خردگرایی و

^{۱۹۲} vgl. Bucharin Nikolai (۱۹۲۲): Theorie des Historischen Materialismus - Gemeinverständliches Lehrbuch der Marxistischen Soziologie, Hamburg, S. ۳۰

^{۱۹۳} vgl. ebd. S. ۲۵۹, ۲۵۷f.

را ممکن ساخت. اولین دوره‌ی توسعه‌ی اقتصادی ایران در همین دوران سازمان‌دهی شد. شرایط کلی تولیدی چون بنای راه آهن سراسری، ایجاد گمرک برای حفاظت از تولیدات داخلی، تشکیل بانک ملی و سیاست مستقل ارزی از دولت انگلیس و پرداخت وام‌های دولتی ارزان و دراز مدت برای توسعه‌ی صنایع از جمله جزء اقدامات دولتی در این دوران بودند.^{۱۹۶} هم زمان رضا شاه برای تضمین سیاست توسعه‌ی ایران و استقلال کشور از انگلستان بهترین روابط دیپلماسی را با دولت آلمان نازی برقرار ساخت و حاضر نبود که پس از آغاز جنگ جهانی دوم و با وجود هشدارهای متعدد شوروی و انگلستان در سیاست خارجی خویش تجدید نظر کند و عوامل نازیان را از ایران اخراج سازد. از این رو، شوروی، انگلستان و آمریکا که در روند جنگ جهانی دوم بر علیه ائتلاف آلمان، ژاپن و ایتالیا متفق شده بودند، برنامه‌ی تسخیر ایران را ریختند. افزون بر این، ایران به دلیل اوضاع جغرافیایی‌اش نقش مهمی در استراتژی نظامی متفقان داشت. از طریق خلیج فارس ممکن بود که به ارتش سرخ کمک‌های نظامی و تدارکاتی رسانده شوند. سرانجام قوای نظامی متفقان از مرزهای ایران گذشتند و ارتش شاهنشاهی را که در سرکوب جنبش‌های ملی، جنبش کارگری و خلع سلاح و مسکون سازی عشایر ایران موفقیت کامل داشت، بدون خونریزی خلع سلاح کردند. پس از تصرف ایران سران ارتش متفقان حوزه‌های نفوذی خویش را در کشور معین کردند و رضا شاه را به دلیل "همکاری" با نازیان آلمانی سرنگون ساخته و به تبعید فرستادند. اما رضا شاه موفق شد که قبل از خروجش از ایران پسر ارشدش، محمد رضا پهلوی، را جانشین خود کند.^{۱۹۷} با سرنگونی رضا شاه دوباره فعالیت برای احزاب و سازمان‌های سیاسی ممکن شد. از یک سو، حزب توده با حمایت شوروی تشکیل شد و تحقق "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" و "تولیدات بدون وقفه" در دستور برنامه‌ی حزبی قرار گرفت. هر که در تحقق این اهداف اخلاص می‌کرد، متهم به هم‌کاری و هم‌سوئی با سیاست‌های دول فاشیستی می‌شد. از سوی دیگر، جریان‌های ملی و مذهبی مانند حزب اراده‌ی ملی و فداییان اسلام وارد میدان فعالیت سیاسی شدند. در حالی که حزب توده پس از تسلط بر جنبش کارگری تأمین منافع و تحقق اهداف استراتژیک شوروی در ایران را مد نظر

^{۱۹۶} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۱۵۶ff.

^{۱۹۷} vgl. ebd., S. ۱۶۸ff.

فقدان یک زیربنای مساعد اقتصادی مادی و ساختار اجتماعی از یک سو، و توهم روشنفکران مشروطه به درباریان و اسلامیان از سوی دیگر، عوامل این شکست بودند. در حالی که مشروطه‌خواهان از طریق دربار انگیزه‌ی تضعیف نفوذ نهادهای دینی ("دولت در دولت") را داشتند و از طریق مجتهدان ظاهری اصولیه خواهان محدودیت قدرت شاه می‌شدند، نمایندگان طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی با هم ائتلاف کردند و با تعویض سلسله‌ی قاجار به پهلوی جنبش مشروطه را به انفعال کشیدند. به این ترتیب، بار دیگر طبیعت خردگرایی بشر فرمانبردار بی چون و چرای طبقه‌ی حاکم شد و جسم و روح ایرانیان به اسارات درباریان و اسلامیان در آمدند. با تمامی این وجود عقب افتادگی اقتصادی و اجتماعی ایران رضا شاه را مجبور می‌ساخت که در برابر انگیزه‌ی مردمی و اهداف انقلاب مشروطه را برای مدرنیزاسیون کشور کوتاه بیاید و شرایط کلی توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی ایران را مهیا سازد. از آن‌جا که مجتهدان ظاهری اصولیه و ساختار "دولت در دولت" اسلامیان در برابر سیاست توسعه‌ی کشور قرار داشتند، در نتیجه برای حکومت پهلوی چاره‌ای دیگر نمی‌ماند به جزء این‌که مدرنیزاسیون ایران را بر اقشار دینی و سنتی ایران تحمیل کند. در دوران سلطنت رضا شاه نه تنها وظایف دادگاه‌های شرع به ازدواج و طلاق محدود شد، بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قوانین جزائی - مدنی فرانسه با تغییراتی منطبق با فرهنگ جامعه شدند و به تصویب مجالس شورای ملی و سنا رسیدند. در همین دوران قانون تجارت، قوانینی با هدف کوتاه‌مدتی دست‌های علمای ظاهری اصولیه از موارد محضری، قانون نظام وظیفه عمومی که شامل قشر روحانی کشور نیز می‌شد، تصویب شدند. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس دولتی نفوذ اسلامیان بر نهادهای آموزشی و پرورشی محدود شد. این محدودیت‌ها شامل برگزاری مراسم دینی چون سالگرد عاشورا و تاسوعا یا سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور نیز می‌شد. سربازان ارتش به دستور دولت حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه مردان را به عنوان میراث دوران جهالت و آثار ارتجاع و توحش به آتش می‌کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهران می‌تراشیدند. با ایجاد ارتش شاهنشاهی، شهریانی، ژاندارمری و دانشکده‌های نظامی قدرت دولت مرکزی در مقابل ساختار عشیره‌ای و تنوع ملی ایرانیان تثبیت شد. تقسیم ایران به ۱۰ استان، ۴۹ شهرستان و ۲۶۹ بخش نظارت بوروکراسی در امور کشورداری

فداییان اسلام به قتل رسید، لیکن تمامی جریان‌های ملی و مذهبی در این ترور سهیم و از آن خشنود بودند. هم زمان حزب توده مدام تأکید می‌کرد که اعضایش مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و برای شریعت محمدی حرمت خاصی قائل اند و هرگز راهی را که منافی با اسلام باشد، نمی‌پیمایند و مرا می‌را که با "دین مبین" در تضاد قرار بگیرد، نمی‌پذیرند. لیکن حزب توده فقط به طرح مواضع دینی خویش بسنده نمی‌کرد و عملاً در راه ترویج اسلام کوشا بود. حزب توده در ایام ماه محرم در تجلیل مقام، قیام و شهادت سومین امام شیعیان سخنرانی برگزار می‌کرد. به مناسبت میلاد پیامبر اسلام، عید غدیر خم و میلاد اولین امام شیعیان به مسلمانان تبریک می‌گفت و برای سالگرد مرگ دکتر ارانی و مجتهد مدرس مجالس دینی تدارک می‌دید. حزب توده باید از خردگرایی ممانعت می‌کرد و تداوم سیطره‌ی فرهنگ دینی را ممکن می‌ساخت تا برنامه‌های کنگره‌های دوم و چهارم کمینترن برای ایرانیان منطقی به نظر می‌آمدند و تأمین منافع و تحقق اهداف استراتژیک شوروی در ایران ممکن می‌شدند. "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" و "راه رشد غیر سرمایه‌داری" با همکاری نیروهای ملی و مذهبی و با مساعدت شوروی اهداف حزب توده در دوران رقابت بلوک‌های سیاسی بودند.^{۲۰۱} در همین دوران شوروی خواهان امتیاز استخراج نفت شمال از دولت ایران شد، همان‌گونه که انگلستان صاحب امتیاز نفت جنوب کشور بود. حزب توده که تا کنون درخواست لغو امتیاز نفت جنوب برای انگلستان را داشت، بلافاصله به پشتیبانی از واگذاری امتیاز استخراج نفت شمال به شوروی روی آورد. پس از رد درخواست شوروی بحران سیاسی کشور که با ضعف قدرت مرکزی و پس از سرنگونی رضا شاه آغاز شده بود، ابعاد گسترده‌تری به خود گرفت. از یک سو، "شورای متحده‌ی مرکزی" که تحت تسلط حزب توده قرار داشت، اعتصابات کارگران را سازمان داد. از سوی دیگر، "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" به رهبری پیشه‌وری و با حمایت ارتش سرخ خود مختاری استان آذربایجان را اعلام کرد. هم‌زمان "حزب دموکرات کردستان" به رهبری قاضی محمد تشکیل جمهوری کردستان را اعلام داشت.^{۲۰۲} از آن‌جا که کابینه‌ی حکیم برنامه‌ای برای پایان بحران سیاسی کشور نداشت، استعفا داد.

نقل قول از کولانی، ا. (۱۳۷۶): استالینیزم و حزب توده، تهران صفحه‌ی ۱۰۲^{۲۰۱}

^{۲۰۲} vgl. Feridony, Farshid. (۲۰۰۰): ebd., S. ۱۷۷۴.

داشت، جریان‌های ملی و مذهبی در سرکوب کارگران و قتل روشنفکران توافق نظر و عمل داشتند. بخصوص فداییان اسلام انگیزه‌ی انهدام هر جریانی و قتل هر روشنفکری را داشت که برای سکولاریسم و مدنیت مبارزه می‌کرد. طبیعت خردگرایی بشر مانعی در برابر تحقق برنامه‌ی شوم آن‌ها برای ایران می‌ساخت. از جمله باید از احمد کسروی نام برد که با انتشار نوشته‌هایش چهره‌ی واقعی علمای ظاهری اصولیه را بر ملاء می‌کرد. نظریه‌پرداز فداییان اسلام شیخ روح‌الله خمینی نام داشت که در جواب کتاب "اسرار هزار ساله"ی کسروی به نشر کتاب "کشف الاسرار" مبادرت کرده بود. خمینی در این کتاب بدون این که نام کسروی را بیاورد، از او به عنوان "مرتد تبریزی" یاد می‌کند و به این ترتیب، قتل او را از جمله وظیفه‌ی دینی مسلمانان می‌شمارد. افزون بر این، خمینی بر عدم جدایی دین از سیاست تأکید می‌ورزد و روشنفکران مدرن و سکولار را عوامل استعمارگران و افراد بی‌اطلاع می‌نامد.^{۱۹۸} همان‌گونه که خمینی ادامه می‌دهد،

«از جنجال چند نفر غریزه و سر سپرده نوکرهای استعمار هراس به خود راه ندهید. اسلام را به مردم معرفی کنید تا نسل جوان تصور نکند که آخوندها در گوشه نجف یا قم دارند احکام حیض و نفاس می‌خوانند و کاری به سیاست ندارند و باید دیانت از سیاست جدا باشد و علمای اسلام در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نکنند، استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند، این را بی‌دین‌ها می‌گویند. مگر زمان پیغمبر اکرم (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره عده‌ای روحانی بودند و عده دیگر سیاستمدار و زمامدار؟»^{۱۹۹}

با وجودی که خمینی بر عدم جدایی دین از سیاست تأکید می‌کند، لیکن به نظارت فقها بر امور مقننه و مجریه بسنده دارد و فراتر از این خواهان کسب مقام‌های شاه، وزیر و سرلشکر برای علمای دینی نمی‌شود. برای او حضور مجتهدان ظاهری اصولیه در مجالس شورای ملی و سنا کافی است که اعمال شریعت تضمین شود و نظارت بر سیاست و مسائل کشور امکان پذیرد.^{۲۰۰} با وجودی که احمد کسروی به وسیله‌ی

خمینی، روح‌الله کشف الاسرار، قم، آزادی، بی تا، صفحه‌ی ۲۳، ۱۸۵، مقایسه کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۷^{۱۹۸}

خمینی، روح‌الله همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۵^{۱۹۹}

خمینی، روح‌الله همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۲، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۲^{۲۰۰}

دولت حزب توده را مسئول این ترور معرفی کرد و فعالیتش را ممنوع ساخت. هم‌زمان محمد رضا شاه موقعیت را مناسب دید و قانون اساسی مشروطه را تغییر داد. از این پس، شاهنشاه مجاز شد که برای حفظ امنیت ملی هر دو مجلس را منحل سازد. پس از انتخابات مجلس شانزدهم گروهی از جریان‌های ملی و مذهبی به هواداری از محمد مصدق "جبهه‌ی ملی" را تشکیل دادند و خواهان دولتی کردن صنعت نفت کشور شدند. فعالیت حزب توده در جنبش کارگری و نشریات هواداران استقلال ملی افکار عمومی در ایران را تحت تأثیر "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" قرار می‌داد. از این رو، کارگران صنعت نفت برای دفاع از برنامه‌ی جبهه‌ی ملی وارد یک دوره از اعتصابات شدند که واکنش شدید اداره‌ی حفاظت شرکت نفت ایران و انگلیس را به بار آورد. محمد مصدق پس از کسب مقام نخست وزیری قانون ملی شدن صنعت نفت کشور را به تصویب مجلس شورای ملی رساند. برنامه‌ی کابینه‌ی مصدق "موازنه‌ی منفی" نام داشت. مصدق بر خلاف سیاست خارجی سنتی ایران که تا کنون از طریق دادن امتیاز به دولت‌های امپریالیستی روسیه‌ی تزاری (شوروی) و انگلستان استقلال و تمامیت ارضی کشور را حفظ کرده بود، ادعا داشت که گزینش این اهداف و حفظ منافع ملی بدون هیچ‌گونه باج‌دهی نیز ممکن می‌شود. پس از تصویب قانون ملی شدن صنعت نفت ایران، دولت انگلستان آن‌را به رسمیت نشناخت و نیروی دریایی‌اش را موظف به محاصره‌ی بنادر خلیج فارس ایران کرد. در حالی که اوضاع اقتصادی کشور پی در پی بحرانی‌تر می‌شد و هواداران مصدق یکی پس از دیگری به او پشت می‌کردند، کابینه‌ی او قادر به پایان نزاع ایران و انگلستان نمی‌شد. حتا اختیارات تام مصدق به مدت شش ماه و انحلال مجلس نیز راه حلی برای اتمام اوضاع بحرانی کشور نبود. پس از پادرمیانی نافرجام آمریکا میان ایران و انگلستان برای حل بحران، عوامل سازمان سیا تدارک سرنگونی مصدق را دیدند. هم‌زمان محمد رضا شاه ژنرال زاهدی را جانشین مصدق کرد و به اروپا گریخت. کودتاگران که با "دلارهای آیت‌الله بهبهانی" از اهالی شهرنو و میدان بسیج شده بودند، با شعار "جاوید شاه" به خانه‌ی مصدق هجوم آوردند و آن‌را به آتش کشیدند. ژنرال زاهدی برای تمامی ایران حکومت نظامی اعلام کرد و قدرت سیاسی را به دست گرفت. تحت نظارت ژنرال تیمور بختیار یک اداره‌ی اطلاعاتی تشکیل شد و تمامی اعضای اپوزیسیون، روشنفکران و خبرنگاران منتقد، فعالان

کابینه‌ی بعدی توسط قوام‌السلطنه تشکیل شد. او سیاست تشنج زدایی را برگزید و سه تن از اعضای حزب توده را به عضویت کابینه‌ی خود در آورد. او سپس برای بهبود روابط خارجی ایران با شوروی به مسکو سفر کرد. او در مذاکراتش موفق شد که دیپلماسی شوروی را متقاعد کند که کسب امتیاز نفت شمال را پس از انتخابات آزاد و تشکیل مجلس پانزدهم به تصویب خواهد رساند و خودمختاری آذربایجان و کردستان را نیز تضمین خواهد کرد اگر شوروی ایران را از ارتش سرخ تخلیه سازد. در برابر دیپلماسی انگلستان و آمریکا با سیاست تشنج زدایی قوام موافق نبودند زیرا در دوران رقابت بلوک‌های سیاسی افزایش نفوذ شوروی در ایران را غیر قابل قبول می‌دانستند. بنابراین قوام با پیشنهاد آمریکا و برای خنثا کردن حزب توده، "حزب دموکرات ایران" را تشکیل داد، در حالی که دولت انگلستان به اغتشاش عشایر استان فارس دامن زد. از این پس، قوام سیاست خویش را به کلی تغییر داد و وزرای حزب توده را از کابینه‌اش اخراج کرد. مذاکرات حزب توده با "حزب دموکرات ایران" جهت مشارکت در انتخابات مجلس پانزدهم نیز نتیجه‌ای نداد. آغاز مبارزات انتخاباتی مصادف با سرکوب جنبش کارگری و زد و خورد‌های خیابانی میان اعضای حزب توده و عوامل جریان‌های ملی و مذهبی بود. سپس ارتش ایران به بهانه‌ی تضمین امنیت برگزاری انتخابات مجلس پانزدهم تحت نظر ژنرال ریدلی وارد آذربایجان شد. برخی از اعضای "فرقه‌ی دموکرات آذربایجان" از ایران گریختند و برخی در دفاع از خود مختاری آذربایجان جان باختند. چند روز بعد از این فاجعه ارتش ایران روانه‌ی کردستان شد و سران "حزب دموکرات کردستان" را بدون مقاومت دستگیر کرد. چندی بعد آن‌ها در یک دادگاه نظامی به اتهام تهدید امنیت ملی به مرگ محکوم و به دار آویخته شدند. پس از تحقق این فجایع نه حزب توده در انتخابات مجلس پانزدهم شرکت کرد و نه مجلس پانزدهم قرارداد امتیاز نفت شمال را برای شوروی به تصویب رساند. اکثر اعضای مجلس هواداران محمد رضا شاه و عوامل جریان‌های ملی - مذهبی بودند و در برابر هرگونه تمایلی به سکولاریسم و روشنگری مقاومت می‌کردند. از جمله باید از آیت‌الله کاشانی یاد کرد که در مقام رئیس مجلس شورای ملی مدافع عملیات تروریستی فداییان اسلام بود.^{۲۰۳} پس از سؤ قصد نافرجام فداییان اسلام به جان محمد رضا شاه،

^{۲۰۳} vgl., ebd. S. ۱۸۱ff.

اصلاحات ارضی و اجتماعی در کشور می‌کرد. سرانجام کابینه‌ی اقبال قانون اصلاحات ارضی را برای تصویب به مجلس نوزدهم ارائه داد. پس از درج این خبر تمامی عوامل ارتجاعی مانند مالکان، سران عشایر، بازاریان و متولیان اوقاف دست به دامن آیت‌الله بروجردی شدند که به عنوان سرکرده‌ی مجتهدان ظاهری اصولیه فتوای تحریم این قانون را صادر کند. با وجودی که آیت‌الله بروجردی درگیر مسائل سیاسی نمی‌شد اما در این رابطه دریق نکرد و قانون اصلاحات ارضی و تقسیم زمین‌های زراعی میان کشاورزان را برای کشور مضر دانست و حرام اعلان کرد. پس از وفات آیت‌الله بروجردی قانون اصلاحات ارضی تصویب شد و کابینه‌ی امینی تحقق آن‌را به عهده گرفت. نخست رئیس ساواک، ژنرال تیمور بختیار، در دفاع از منافع عشایر بختیاری در آمد و تهران و شهرهای دیگر کشور را به اغتشاش کشید. پس از بازداشت و تبعید او مالکان و روحانیان به رهبری شیخ روح‌الله خمینی وارد میدان شدند. اسلامیان به بهترین ساختار ("دولت در دولت") برای ممانعت از سیاست توسعه‌ی اقتصادی کشور مجهز بودند. از این طریق نه تنها دفاع از منافع مادی روحانیان و بازاریان ممکن بود، بلکه خدشه‌ای نیز به پلورالیسم داخلی تشیع ظاهری اصولیه وارد نمی‌آمد. افزون بر این دکترین "مشروعیت مشروط" و سلسله مراتب روحانیت از آیت‌الله العظمی، آیت‌الله حجت‌الاسلام تا طلاب انعطاف ساختار اسلامیان و اعمال تاکتیک مجتهدان ظاهری اصولیه را در برابر دولت مرکزی ممکن می‌ساخت. بنابراین شیخ روح‌الله خمینی به بهترین امکانات ممکنه برای مقابله با "انقلاب سفید" دسترسی داشت. در برابر اصلاحات ارضی و تقسیم زمین‌های زراعی اوقاف میان روستاییان نه تنها زیربنای مستقل "دولت در دولت" اسلامیان را منهدم می‌ساخت و مجتهدان ظاهری اصولیه را از برداشت رانت آن‌ها محروم می‌ساخت، بلکه اداره‌ی تمامی امور دینی و دنیوی کشور را به تسلط دولت مرکزی در می‌آورد. در حالی که اولین موج اصلاحات ارضی عملی می‌شد، شیخ روح‌الله خمینی برای ممانعت از تقسیم اراضی میان کشاورزان در صدر ارتجاعی‌ترین اقشار مملکت قرار گرفت و همواره مردم را بر علیه "انقلاب سفید" و اقلیت‌های مذهبی تهییج می‌کرد. هم‌زمان کابینه‌ی علم قانون انتخاباتی "انجمن‌های ایالتی و ولایتی" را برای تصویب به مجلس ارائه داد. از آن‌جا که این لایحه برای زنان و اقلیت‌های مذهبی نیز حقوق انتخاباتی قائل می‌شد، بار دیگر اقشار ارتجاعی و

حزب توده دستگیر و زندانی شدند. چندی بعد یک دادگاه نمایشی مصدق را به مجازات زندان محکوم کرد در حالی که وزیر امور خارجه‌ی کابینه‌ی او، فاطمی، اعدام شد.^{۲۰۴} با کودتای ۲۸ مرداد دوباره همان جوی به وجود آمد که طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی برای ممانعت از خردگرایی ایرانیان نیاز داشت. سرکرده‌ی تشیع ظاهری اصولیه، آیت‌الله بروجردی، توفیق کودتا را به محمد رضا شاه مسلمان تبریک گفت و آیت‌الله کاشانی خواهان اعدام مصدق شد. روشن است که چرا تحت اوضاع اختناق فعالیت سیاسی یا به صورت جنبش دانشجویی به دانشگاه‌ها کشیده شد و یا به صورت مبارزه‌ی مسلحانه جنبه‌ی مخفی به خود گرفت. از آن‌جا که پشتوانه‌ی نظری جنبش چریکی یا از طریق اسلام به صورت حق مقاومت شرعی توجیه می‌شد و یا تحت تأثیر برنامه‌ی کمینترن و حزب توده جهت "مبارزات ضد امپریالیستی" قرار داشت، در نتیجه فعالان سازمان‌های چریکی نمی‌توانستند که در اوضاع فعالیت مخفی گفتمانی را پیرامون مفاهیم خردگرایی بشر و حق طبیعی مقاومت آغاز کنند. بنابراین تفاوت سازمان‌های چریکی با حزب توده نه فلسفه‌ی حقوق طبیعی را در بر می‌گرفت و نه به مفاهیم "مارکسیسم کلاسیک" و "دیالکتیک زیربنا با روبناها" دست می‌یافت. بحث و تفاوت نظر فقط محدود به خصلت شوروی می‌شد که آیا "سوسیالیستی" و یا "سوسیال امپریالیستی" است. بدیهی است که ائتلاف درباریان و اسلامیان نمی‌توانست دراز مدت دوام بیاورد زیرا که آمریکا به عنوان سرکرده‌ی جهان سرمایه‌داری خواهان ادغام ایران در استراتژی نوین تقسیم کار جهانی بود. بنابراین دولت شاهنشاهی موظف شد که شرایط مناسبی را مهیا سازد که ایران فراتر از فروش مواد خام و نفت به کشورهای امپریالیستی، تبدیل به بازار فروش کالاهای آمریکایی و مکان مونتاژ تولیدات صنعتی مانند اتوموبیل و لوازم خانگی (تلویزیون، رادیو، یخچال، کولر و غیره) شود و به این ترتیب، در روند ارزش افزایی سرمایه‌ی جهانی جذب شود. لیکن توفیق این برنامه مشروط به تشکیل شرایط کلی تولید، اصلاحات اقتصادی و اجتماعی و بخصوص اصلاحات ارضی در کشور بود. به بیان دیگر، زیربنای رانتی جامعه‌ی ایران باید به کلی دگرگون می‌شد و نظام سرمایه‌داری به عقب افتاده‌ترین روستاهای کشور نیز راه می‌یافت. از این رو، دولت آمریکا درخواست‌های ایران را برای دریافت وام مشروط به

^{۲۰۴} vgl., ebd. S. ۲۰۴f.

سرمایه‌داری به عقب افتاده‌ترین روستاهای کشور نیز راه یافت.^{۲۰۷} دولت شاهنشاهی با پنج برنامه‌ی میان مدت توسعه و "انقلاب سفید" زیربنای اقتصادی ایران را به کلی دگرگون ساخت. در این ارتباط اصلاحات ارضی یک نقش اساسی داشت. تقسیم اراضی میان کشاورزان در سه فاز متفاوت عملی شد و در دسامبر ۱۹۶۸ میلادی به پایان رسید. به این ترتیب، شیوه‌ی سنتی زراعت به صورت مالکیت خصوصی بر شرایط کلی تولید (زمین، شخم و آب) و تقسیم کار اشتراکی، یعنی بنه و صحرا به پایان رسیدند و با استقرار بازار در روستاها اضافه تولید کشاورزی از رانت زمین تبدیل به ارزش اضافی شد. با تشکیل نهادهای دولتی و صنفی برای کشاورزان، همبستگی عشیره‌ای روستاییان اشکال نوینی به خود گرفت. تمامی کشاورزان موظف به عضویت در اصناف بودند و نهادها و بانک‌های دولتی فروش ماشین‌آلات و فن‌آوری کشاورزی، خرید تولیدات زراعی، پرداخت وام ارزان به کشاورزان و دریافت اقساط قیمت زمین از زارعان و پرداخت آن‌ها را به مالکان به عهده گرفتند. لیکن با اصلاحات ارضی فقط کشاورزانی صاحب زمین زراعی شدند که قراردادهای سنتی (نسق) با مالکان داشتند و به عنوان رعیت بنده‌ی مالک محسوب می‌شدند. اغلب روستاییان از خوش‌نشینان به شمار می‌رفتند که از طریق کار فصلی در تولیدات زراعی و یا کار مزدی (بنایی، دلاکی، حمالی) امرار معاش می‌کردند. از آن‌جا که کشاورزی ایران قادر نبود برای تمامی روستاییان امکان اشتغال فراهم آورد، خونس‌نشینان و بخش بزرگی از کشاورزان که به علت مقروضیت به بانک کشاورزی سلب مالکیت شده بودند، برای امرار معاش از طریق کار مزدی راهی شهرها شدند. به این ترتیب، در کوتاه‌ترین مدت ممکنه در حاشیه‌ی شهرها آلونک‌های خودساخته بر قرار شدند که فاقد هر گونه امکان زندگی انسانی بودند. از آن‌جا که بازسازی نیروی کار حاشیه‌نشینان بسیار ارزان بود، نه تنها به عنوان "ارتش ذخیره‌ی کار" یک تأثیر منفی بر سطح کارمزدها گذاشتند، بلکه به دلیل کارمزد پایین و نرخ بالای ارزش اضافی نقش بزرگی در روند ارزش افزایی سرمایه و انباشت ثروت اجتماعی بازی کردند. البته تحولات اقتصادی و اجتماعی کشور محدود به روستاها نمی‌شد. ایران به دلیل شرایط کلی تولیدی مکان مناسبی برای صدور سرمایه‌ی مولد بود. با سرمایه‌گذاری در صنایع سنگین و ماشین‌آلات صنعتی، مونتاژ

^{۲۰۷} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰); ebd., S. ۲۱۲ff.

انگلهای اجتماعی به رهبری شیخ روح‌الله خمینی در برابر دولت صف آرایی کردند. سرانجام محمد رضا شاه تحقق اصلاحات کشوری را شخصاً به عهده گرفت. او "انقلاب سفید" را در ۶ اصل تدوین کرد که اولین آن‌ها شامل اصلاحات ارضی می‌شد. سپس دولت برای تضمین مقبولیت آن برگزاری یک فراندنم را تدارک دید. علمای ظاهری اصولیه به دو دسته تقسیم شده و برای و یا بر علیه اصلاحات و فراندنم تبلیغ می‌کردند. در صدر مخالفان شیخ روح‌الله خمینی، آیت‌الله قمی و آیت‌الله شریعتمداری قرار داشتند که فراندنم را تحریم کردند. در حالی که خمینی "انقلاب سفید" را یک برنامه‌ی آمریکایی و اسرائیلی بر علیه اسلام می‌نامید و مسلمانان را بر علیه اقلیت‌های مذهبی و حق انتخابات زنان تهییج می‌کرد.^{۲۰۵} آیت‌الله شریعتمداری درد واقعی مجتهدان ظاهری اصولیه را در نظر داشت. همان‌گونه که او برجسته می‌ساخت،

«فراندنم مزبور که از طرف دولت اعلام شده ایجاد خطر عظیمی نسبت به آینده اسلام و قرآن و مذهب و حتی به آینده مملکت خواهد کرد، زیرا با فتح این باب ممکن است چند روز دیگر نسبت به موارد مربوط به دین و مذهب رسمی مملکت که در قانون اساسی تعیین شده و حتی نسبت به کلیه مواد قانون اساسی این عمل را انجام دهند و به این ترتیب هر عمل خلاف شرعی را با یک فراندنم مصنوعی انجام دهند.»^{۲۰۶}

بنابراین برای مجتهدان ظاهری اصولیه قابل قبول نبود، اگر ایرانیان بنا بر طبیعت خردگرای خویش خواهان جدایی دین از دولت و الغاء شریعت می‌شدند. روحانیان روز برگزاری فراندنم را تبدیل فاجعه‌ی ۱۵ خرداد کردند. اغتشاش در مجموع سه روز به طول انجامید و در این معرکه بیش از هزار تن جان باختند، در حالی که بازاریان به مدت دو هفته به اعتصاب ادامه دادند. سپس خمینی به عنوان یکی از عوامل این ناآرامی بازداشت و پس از چندی از زندان آزاد شد. بیش از یک سال طول نکشید که دولت او به ترکیه تبعید کرد، یعنی زمانی که کابینه‌ی منصور قانون مصونیت شهروندان آمریکایی را به تصویب مجلس رساند و خمینی مردم را برای مقابله با آن تهییج کرد. با سرکوب جریانات ارتجاعی و با براندازی موانع توسعه‌ی اقتصادی نظام

^{۲۰۵} vgl., ebd. S. ۲۱۲ff

شریعتمداری، نقل قول از کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۱^{۲۰۶}

مخالفت آن‌ها با ایدئولوژی حزب رستاخیز به اوج خود رسید، بخصوص از وقتی که دو اصل متفاوت "انقلاب سفید" یعنی، "اصلاحات ارضی" و "مبارزه با گران‌فروشی" مستقیماً منافع مادی آن‌ها را در معرض خطر قرار داده بود. افزون بر این‌ها، اصل "مبارزه با بیسوادی" روستاییان کشور را قادر به خواندن و نوشتن می‌کرد و نه تنها روابط خرافی را متزلزل می‌ساخت، بلکه با گسترش دانش بشری و استفاده از فن‌آوری سیطره‌ی فرهنگ دینی را به عقب می‌راند. از این پس، دیگر روحانیان و بازاریان تردیدی نداشتند که حکومت شاهنشاهی انگیزه‌ی حذف آن‌ها را به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم کشور در دستور سیاست دولتی قرار داده است. بورژوازی سنتی ایران "دین مبین" اسلام، یعنی تشیع ظاهری اصولیه را سرچشمه‌ی هویت ایرانیان و دولت می‌دانست. در برابر دولت شاهنشاهی نه می‌توانست که قدرت اجتماعی و توانایی سازمان‌دهی روحانیان و بازاریان را نادیده بگیرد و نه محمد رضا شاه حاضر بود که به عنوان ظل‌الله فی‌الارض از مشروعیت دینی حکومت خویش صرف نظر کند. از این رو، دولت شاهنشاهی از یک سو، سازمان دولتی اوقاف و سپاه دین را تشکیل داد و از سوی دیگر، محمد رضا شاه به زیارت کعبه رفت و جیره خوارانش پشتیبانی امامان شیعه از او را دلیل سلامت بدنی و موفقیت حکومتی او معرفی کردند. در حالی که سازمان امنیت کشور (ساواک) از انتشار هر مقاله و کتابی که جنبه‌ی روشنگری داشت، ممانعت می‌کرد و منتقدان دربار و اسلام را به صلابه می‌کشید، دولت شاهنشاهی در جستجوی یک تفسیر مدرن از اسلام برای نسل جوان بود که هم برای سلطنت محمد رضا شاه مشروعیت دینی بسازد و هم سیاست مدرنیزاسیون دولت را جهت تحقق توسعه‌ی اقتصادی و تحولات اجتماعی ضروری جلوه دهد. توهم دولت به "اسلام لیبرال" برای متکلمان دینی بسیار مناسب بود که با عمامه و کراوات و در لوای روشنفکر امکان درج نظریات خویش را بیابند و افکار عمومی را تحت شعای انگیزه‌های مخرب، مرتجع و متعزز دینی خود قرار دهند. از آن‌جا که متکلمان دینی هم شاهد تضادهای ایدئولوژی طبقاتی بودند و هم طبیعت جهانشمول بشری برای خردگرایی و مقاومت را مد نظر داشتند، بنابراین باید تفسیری از اسلام ارائه می‌دادند که نه تنها اصالت اسلام در بندگی انسان را حفظ می‌کردند، بلکه منجر به توهم نسل جوان به یک راه سوم، یعنی آلت‌رناتیوی در برابر سوسیالیسم و سرمایه‌داری می‌شدند. در این رابطه باید دو تن از

اتوموبیل و کامیون، تولیدات متنوع پتروشیمی و مونتاژ وسایل الکتریکی خانگی ایران در تقسیم کار نوین جهانی ادغام شد و شرایط تولیدات انبوه در کشور به وجود آمد. لیکن توسعه‌ی اقتصادی کشور به این معنی نبود که تمامی اقشار مردم از انباشت ثروت اجتماعی مستقیماً بهره می‌بردند. دلیل این ناهماهنگی فقدان سازمان‌های اجتماعی برای دفاع از منافع طبقاتی کارگران، کشاورزان و فرودستان جامعه بود. دولت شاهنشاهی سرسختانه انگیزه‌ی تشکیل نهادهای صنفی کارگران و احزاب را سرکوب می‌کرد و فعالان جنبش کارگری را به حزب توده به عنوان ستون پنجم شوروی در ایران نسبت می‌داد. از دید دولت ایران مقاومت در برابر سیاست اقتصادی و تقسیم ناهماهنگ ثروت اجتماعی جایز نبود و محمد رضا شاه از مردم ایران انتظار تبعیت بی چون و چرا داشت. بدیهی است که با دگرگونی زیربنای اقتصادی کشور و با وجود تضاد ایدئولوژی طبقاتی دولت شاهنشاهی مجبور بود که برای انحراف افکار عمومی و تشکیل مقبولیت حکومت محمد رضا شاه یک ایدئولوژی مناسب بسازد. این ایدئولوژی باید افکار عمومی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد و انبوه فرودستان جامعه را قانع می‌کرد که اوضاع ایدئولوژی طبقاتی به صورت "ایدئولوژی" اشتباه هستند و وقایع اجتماعی در راستای منافع خود آن‌ها سپری می‌شود. تشکیل و ترویج ایدئولوژی حکومت به عهده‌ی "حزب رستاخیز ملی" بود. این حزب به فرمان محمد رضا شاه از وحدت دو حزب دولتی به نام‌های "حزب مردم" و "حزب ایران نوین" در سال ۱۹۷۵ میلادی تشکیل شد. هر کس که به عضویت این حزب در نمی‌آمد، مشکوک به هم‌کاری و یا هم‌سوئی با "ارتجاع سیاه و سرخ" بود. تبلیغات دولتی و مجله‌ی رستاخیز از تمامی شهروندان کشور می‌خواستند که اگر به عضویت این حزب در نمی‌آیند، برای خود پاسپورت تهیه کرده و کشور را به سوی تبعید ترک کنند. ایدئولوژی حکومتی با ضرورت توسعه‌ی اقتصادی و مدرنیزاسیون کشور توجیه می‌شد و رستاخیزیان مدعی بودند که با تحقق تمامی اصول "انقلاب سفید" ایران به همان شکوه و جلالی خواهد رسید که هخامنشیان ۲۵۰۰ سال پیش با تشکیل حکومت شاهنشاهی برای کشور به ارث گذاشته بودند.^{۲۰۸} در برابر بورژوازی سنتی، یعنی روحانیان و بازاریان تاریخ قبل از اسلام ایران را دوران جاهلیت می‌نامیدند و رجوع به آن را به عنوان سرچشمه‌ی هویت ایرانیان جایز نمی‌دانستند.

^{۲۰۸} vgl., ebd. S. ۲۶۹f.

والا با قوانین طبیعی نمیشود، از درون باید علیه من عصیان شود. چون زندان چهارم جزء درون من است، از درون باید منفجر بشوم، مشتعل بشوم، چگونه؟ چرا به صورت آتش؟ چرا با عقل منطقی کشف کننده قوانین طبیعی نمیشود از چهارمین زندان در آمد؟ چرا؟ به خاطر اینکه یک مساله غیر منطقی است. (... عشق عبارتست از یک نیروئی که مرا علی‌رغم منافع و مصالحی که زندگی، بر آن بنا شده، به فدا کردن همه منافع، همه مصالح و حتی زندگی و "بودن" خودم، برای بودن دیگری، برای بودن دیگران و برای ایده‌آلی که به آن عشق می‌ورزم، ولو خودم نباشم، دعوت میکند. و من به آن عمل میکنم و به این ندا پاسخ می‌دهم.»^{۲۱۰}

بنابراین شریعتی مقاومت را یک حق شرعی می‌داند، در حالی که طبیعت خردگرای بشر را به چنبره‌ی اسلام می‌کشد. از آن‌جا که او به جبر تاریخی اعتقاد دارد مروج "جهان‌گریزی فعال" به صورت شهادت می‌شود. افزون بر این، رابطه‌ای است که او برای دین و دانش قائل می‌شود. همان‌گونه که در بررسی سیر فلسفی کشورهای مدرن اروپا شرح دادم، پس از این‌که فرقه‌های پروتستان نفوذ اجتماعی و اتیکان را متزلزل ساختند، جنبش روشنگری و دانش‌گرایی بسط یافت و سرانجام با تعمیق حیرت و تردید در حکمت الهی، فلسفه (ترانس‌سندنس و ایمانسنس) شکل گرفت. لیکن در اسلام با شکست پروژه‌ی خردگرایی معتزله و توفیق فقهی اشاعره نه دانش بشری در ایران (و دیگر کشورهای مسلمان نشین) تکامل یافت و نه فلسفه قادر به تشکیل بود. ایجاد فلسفه‌ی دینی (تئوسوفی) مصداق این نظریه است. حال شریعتی به فلاسفه‌ی جوامع مدرن اروپایی رجوع می‌کند و دانش بشری را مانند بیولوژیسم، هیستوریسم و سوسیولوژیسم را که دست آورد تکامل فلسفه، ترویج دانشی بشری و تضعیف نفوذ دین هستند، زندان می‌نامد و تبدیل بشر به انسان را نتیجه‌ی رهایی از آن‌ها و خویشتن معرفی می‌کند. یک چنین انسانی که از خود، جامعه و دانش بشری و در نتیجه از هفت دولت آزاد شده است، فقط می‌تواند به بندگی دیگران در بیاید و از جان گذشته ابزاری برای تحقق اهداف شوم مرشد و مرجع تقلید خویش شود. انگیزه‌ی علی شریعتی نیز مشخصاً همین است. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

متکلمان دینی را نام برد. اولی، علی شریعتی است که یکی از نظریه‌پردازان حسینیه‌ی ارشاد به شمار می‌رفت. دولت شاهنشاهی این مؤسسه را برای مباحث "مسلمانان لیبرال" و جهت مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" تشکیل داد. لیکن علی شریعتی در تداوم روح متکلمان اسلامی حق شرعی مقاومت را برجسته ساخت و طبیعت خردگرای بشر را به چنبره‌ی دین کشید. او میان "شیعه‌ی صفوی" و "شیعه‌ی علوی" تفاوت قائل شد. او در حالی که به نوع اولی اعتقاد به دست تقدیر و سرنوشت (جهان‌گریزی منفعل) را نسبت می‌داد، برای نوع دومی وجهه‌های ایثار و شهادت (جهان‌گریزی فعال) قائل شد. سپس در تاریخ تشیع دوازده امامی بنیان "جبر کلی تاریخی" را کشف کرد. بنابراین امت اسلامی به ناچار به سوی جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی در حرکت است. لیکن شریعتی تشدید این روند را وابسته به مجاهدت مؤمنان، یعنی همان جنبه‌های "شیعه‌ی علوی" مانند ایثار و شهادت کرد.^{۲۰۹} برای شریعتی مجاهدت مؤمنان فقط زمانی ممکن می‌شد که آن‌ها از بشر به انسان تکامل می‌یافتند. به نظر شریعتی تبدیل به انسان فقط برای کسانی ممکن بود که از چهار زندان بیولوژیسم (زیست‌شناسی، ناتوراالیسم یا طبیعت‌گرایی)، هیستوریسم (تاریخی‌گری)، سوسیولوژیسم (جامعه‌گرایی) و زندان خویشتن رها می‌شدند. به نظر وی آزادی از این چهار زندان به شرح زیر ممکن می‌شود،

«زندان اول، زندان طبیعت، انسان خود آگاهی و اراده و آفرینندگی خودش را بوسیله شناخت طبیعت یعنی علم به دست می‌آورد. از زندان دوم، هیستوریسم، هم با شناخت فلسفه تاریخ و استخدام جبر تاریخ یعنی علم تاریخ، رهایی خودش را به دست می‌آورد. و زندان سوم، سوسیولوژیسم، از زندان نظام اجتماعی نیز افراد، با علم رهایی خودشان را بدست می‌آورند و سازنده نظام اجتماعیشان می‌شوند. زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است. و آن زندان "خویشتن" است. (...). رهایی از این زندان (فقط از طریق عشق امکان دارد) (...). عشق بدین معنی که، یک نیروی مقتدر، بالاتر از عقل محاسبه‌گر و مصلحت‌پرست باید که در ذات من، من انسان، در عمق فطرت من، من را منفجر کند و از درون، علیه خویشتنم، مرا بشوراند،

۲۱۰ شریعتی، علی (۱۳۳۶): انسان و اسلام - ایدئولوژی و تمدن، (محل انتشار ندارد)، شماره ثبت ۹۵۶ - ۱۴۷۳۶، صفحه‌ی ۵۷

۲۰۹ vgl., ebd. S. ۲۹۴ff.

سرشت انسان و نظام عادلانه و حقوق همهجانبه سازگار است؛ مالکیت فردی مبتنی بر آزادی فطری و طبیعی افراد و اشتراک مبتنی بر منابع و مصالح عمومی میباشد. اکنون نظریه سرمایه‌داری که بر اصل مالکیت آزاد و نامحدود است از این اصل تجاوز کرده و پیوسته به سرمایه‌داری افسار گسیخته رایبند و دهندند میزند و پی در پی منابع تولید و کارخانجات بزرگ را ملی میکنند. از سوی دیگر اصول اشتراکی نظری با همه جمودیکه دارد عملاً مالکیت‌های فردی را لاقلاً در حدود حوائج و ضروریات مانند مسکن و مزارع محدود - قانوناً یا بحسب رویه - آزاد کرده‌اند.^{۲۱۲}

بنابراین آیت‌الله طالقانی مالکیت خصوصی را با آزادی فطری و طبیعی بشر توجیه می‌کند. شیوهی توجیه او کاملاً شبیه جان لاک است زیرا او نیز ادعا دارد که خداوند طبیعت را در اختیار همه‌ی انسان‌ها قرار داده و از آن‌جا که طبیعت حدود دارد، در نتیجه مالکیت نیز در اسلام محدود است. سپس به همان شیوه و با نفع رباخواری (سودبری بیحساب و بدون عمل) حدود مالکیت را از طریق سرمایه‌گذاری و انباشت ثروت به وسیله‌ی پول بر می‌دارد.^{۲۱۳} تفاوت توجیه طالقانی با جان لاک در این است که در اسلام حقوق الهی بر آزادی طبیعی و فطری انسان اولویت دارد و در نتیجه مالکیت خصوصی نسبی محسوب شده و مالکیت کلی به الله و ولی‌الله تعلق می‌گیرد. دلیل طالقانی برای نسبی دانست مالکیت خصوصی از یک سو، قوای ثابت و روح سرکش بشری و از سوی دیگر، اوضاع اجتماعی و لذات و شهوات حسوانی هستند که منجر به تضاد طبقاتی می‌شوند زیرا مالک را مملوک ثروت خویش می‌سازند.^{۲۱۴} از آن‌جا که متکلمان دینی خردگرایی بشر را جایز نمی‌دانند و خود را قیم مسلمانان می‌شمارند، در نتیجه طالقانی نیز به نام الله و با مشروعیت دینی مدعی مالکیت کلی برای ولی امر و مجتهد زمان می‌شود و همان‌گونه که پی می‌گیرد،

«حاکم اسلامی که مستقیم و غیرمستقیم و با شرایط خاص، ولی امر و واجب‌الاطاعه است، قدرت تصرفش بیش از حق مالکیت فردی و حق حاکمی است که فقط گزیده مردم باشد - ولی با این قدرت تصرف، حاکم و حکومت اسلامی از حد قانون و

^{۲۱۲}مقایسه، طالقانی، سید محمود (۱۳۴۴): اسلام و مالکیت، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه

همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه

همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵ ادامه، ۱۴۹ ادامه، ۱۵۳

«در انسان بودن ارزش‌های متعالی نهفته است و این انسان است که توی خود اسلام، مسجود تمام فرشتگان بزرگ و کوچک عالم شد. منتهی، هنوز با بینش مذهبی کهنه پیش از اسلامی‌مان مسائل اسلامی را بررسی می‌کنیم و بعد رهبرانی را که باید با اطاعت و تقلید از آنها و تشبه به آنها، سازندگی و حرکت و رهبری بیاموزیم، می‌بریم و در طاقچه متافیزیک می‌گذاریمشان که دست هیچکدامان هم به آنها نمی‌رسد و هیچ اثری هم روی ما نمی‌توانند داشته باشند، چون اصلاً، نمی‌شود از آنها تقلید کرد.»^{۲۱۱}

بنابراین شریعتی نیز مانند مابقی متکلمان اسلامی نه تنها برنامه‌ای برای رهایی بشر ندارد، بلکه طبیعت خردگرای انسان را با کمال حقه‌بازی به تعبد و اسارت رهبر و مرجع تقلید می‌کشید. حال چگونه از ساختار طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی یک جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی قابل‌تشکل است و چگونه کسی که به بندگی رهبر در آمده، نقش سازنده‌ای برای رهایی خویش و جامعه می‌تواند ایفا کند، پرسش‌هایی هستند که علی‌شریعتی برای آن‌ها پاسخی ندارد. انگیزه‌ی واقعی او نیز مانند تمامی متکلمان اسلامی حفاظت از اصالت "دین مبین" در بندگی انسان‌ها و تشکیل سراب عدالت اجتماعی است که نسل جوان را از جستجوی یک آلترناتیو واقعی و دنیوی باز دارد. دومین متکلم دینی آیت‌الله طالقانی است. او نیز مانند علی‌شریعتی در توهّم سازی برای نسل جوان سهیم بود و ادعا داشت که اسلام یک راه حل سوم، یعنی آلترناتیوی در برابر سوسیالیسم و سرمایه‌داری ارائه می‌دهد. او برای اثبات این نظریه موضوع مالکیت در اسلام را عنوان می‌کند و همان‌گونه که ادامه می‌دهد،

«اقتصاد اسلام را مالک، در حدود محصول عمل بمعنای وسیع، و متصرف در مبادلات در حدود احکام خاص می‌شناسد بیش از این حدود سرمایه‌های عمومی و تحدید مبادلات از آن حاکم است که در بعضی مالک و در بعضی ناظر میباشد. از این رو اقتصاد اسلامی نه بر پایه آزادی بیحد مالکیت فردی است که نتیجه آن سرمایه‌داری افسار گسیخته میباشد، و نه مبتنی بر مالکیت عمومی است که نتیجه‌اش کلی مالکیت و آزادی فردی میباشد و نه مانند اقتصاد آمیخته و مزدوجیست که حدود آن مبهم و نامعلوم باشد بلکه برای ثروتهای عمومی و اشتراکی و فردی حدود و شرایطیست که با

همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰

وابسته به تمکین و بندگی آنها تحت سرکردگی خویش به عنوان ولی‌الله می‌کرد. درک این مباحث فقط با شناخت تاریخ خردستیزی در اسلام و فن مناظره‌ی متکلمان دینی ممکن می‌شود. انگیزه‌ی واقعی اسلامیان بندگی و افتادگی انسان‌ها است و از این رو، برای خردگرایی و حقوق طبیعی بشر ارزشی قائل نیستند. لیکن بندگی و سروری مکمل هم دیگر هستند و یکی بدون دیگری مفهومی ندارد. در نتیجه متکلمان اسلامی رهبری و هدایت بندگان صغیر را با کمال میل به عهده می‌گیرند. بدیهی است که منافع مادی آنها به عنوان طبقه‌ی حاکم و سرکردگان امت اسلامی باید محفوظ بماند که مبادا نیازهای دنیوی، آنها را از مسئولیت اخرویشان منحرف سازد. با وجودی که نشریات اسلامیان منافع مادی و اهداف سیاسی طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری کشور را به صورت عریان نمایندگی می‌کردند، لیکن فعالان جنبش کارگری و سوسیالیستی نه قادر به بررسی و نقد درون‌ذاتی آنها بودند و نه دولت شاهنشاهی امکان به درج مباحث انتقادی می‌داد، نه در برابر متکلمان دینی منتقدی وجود داشت و نه تاریخ خردستیزی اسلام مخاطبان مباحث دینی را قادر به پرسش خردگرا می‌کرد و نه فن خطبه‌ی اسلامیان اصولاً جایگاهی برای پرسش خردگرا باقی می‌گذاشت، نه فیلسوفی وجود داشت که به مبارزه با متکلمان دینی برود و نه فلسفه‌ی دینی (تئوسوفی) کسی را مجهز به خرد عملی برای این کار می‌کرد و نه تحت سیطره‌ی فرهنگ دینی می‌توانست چنین اقدامی صورت بگیرد. از این رو، نظریه‌های متکلمان دینی هم با درک روزمره‌ی مردم منطبق بود و هم با زبان دینی به راحتی انتقال می‌یافت و در نتیجه برای عموم منطقی به نظر می‌آمد. بنابراین غیر قابل توضیح نیست که چرا در آستانه‌ی انقلاب بهمن افکار عمومی تحت سلطه‌ی متکلمان دینی قرار گرفت و چرا اسلامیان برای سرنگونی حکومت شاهنشاهی موفق به تشکیل یک توافق فعال شدند. اسلامیان از یک سو، با طرح مباحث کاذبی مانند "عرب زدگی" مدعی بحران هویت ایرانیان بودند و از سوی دیگر، با ایجاد سراب "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" و "اقتصاد اسلامی" اندیشه‌ی نسل آرمان‌گرای انقلاب را به چنبره‌ی افکار مخرب، مرتجع و متعرض خویش کشیدند. در حالی که امثال علی شریعتی و آیت‌الله طالقانی جوانان ایران را برای تحقق عدالت اسلامی خام می‌کردند، آیت‌الله خمینی در تبعید کابوس حکومت روحانیان و بازاریان را تحت عنوان ولایت فقیه طراحی می‌کرد. کتاب ولایت فقیه نتیجه‌ی مجموعه دروسی

مصلحت تجاوز نمی‌کند؛ زیرا حق مالکیت نیز در حد قانون عادلانه فطری و طبیعی است و اثر آن، حق تصرف و توزیع می‌باشد. اختلال در وضع توزیع نتیجه مالکیت نامحدود و بدون قید و شرط و بدون نظارت است.^{۲۱۵}

«حاکم اسلامی بوصف خاص، که باید دارای قدرت اجتهاد باشد یا از مجتهد زمان الهام گیرد، از این جهت دو وظیفه اساسی دارد یکی اجراء احکام منصوص، دیگر استخراج و استنباط فروع غیر منصوص و تطبیق آن بموضوعات، و از جهت وصف ولایت، همچنانکه دستش در تصرف منابع عمومی باز است و بر تولید و توزیع نظارت کامل و در عوائد عمومی و دولت اختیار دارد، کفالت و تأمین زندگی افراد را نیز بعهده دارد. بر این مبنا حق دولت، حاکم بر حقوق افراد می‌باشد.»^{۲۱۶}

بنابراین تنها تفاوت توجیه مالکیت خصوصی در اسلام (تشیع ظاهری اصولیه) با جوامع مدرن غربی در این خلاصه می‌شود که مالکیت خصوصی نسبی است و تمامی ثروت مادی اجتماعی در اختیار ولی امر و حاکم اسلامی قرار دارد. در حالی که جان لاک حفظ منافع طبقاتی بورژوازی مدرن را تحت قانون اساسی دولت‌های سکولار در نظر دارد، طالقانی از منافع طبقاتی بورژوازی سنتی (بازاریان) تحت شریعت اسلامی و به سرکردگی مجتهد زمان حفاظت می‌کند. بنابراین دیگر تشکیل مالکیت خصوصی با حقوق طبیعی بشر توجیه نمی‌شود، بلکه یک توجیه دینی می‌یابد که در واقع همان رزق معین شده‌ی الهی در دین اسلام است. به نظر طالقانی خردگرایی بشر مردود است زیرا خرد شعایی از نفس انسان است و از آنجا که نفس تمایل به انحراف دارد، در نتیجه شریعت سرچشمه‌ی قانون‌گذاری محسوب می‌شود و مسلمانان موظف به اطاعت از آن هستند.^{۲۱۷}

تردیدی نیست که توجیه دینی مالکیت خصوصی نه ربطی به وقایع ابژکتیو اقتصادی دارد و نه نوع مالکیت در اسلام یک آلترناتیو در برابر سوسیالیسم و سرمایه‌داری می‌سازد. افزون بر این‌ها، این همان طرح پیامبر اسلام است که شأن و تنعم دیگران را

همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۷، ۲۱۵

همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۴، ۲۱۶

همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه ۲۱۷

همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم در تدارک و بسیج سپاه داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است.^{۲۱۹}

بنابراین به نظر خمینی ولی فقیه در جایگاه پیامبر و امامان تشیع، یعنی فرای شریعت قرار دارد. وظایف کلی فقیه عادل نیز مانند پیامبر و امامان است که امت اسلامی را تشکیل دهد و شریعت را متحقق سازد. از آنجا که خمینی به اجبار باید پلورالیسم داخلی مجتهدان ظاهری اصولیه را در نظر بگیرد، نه خودش در اوضاع تبعید مدعی این مقام می‌شود و نه مجتهد دیگری را برای آن در نظر می‌گیرد. همان‌گونه که او ادامه می‌دهد،

«خداوند متعال رسول اکرم (ص) را ولی همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند حتی بر حضرت امیر (ع) ولایت دارند. پس از آن حضرت امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. همین ولایتی که برای رسول اکرم (ص) و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست. لکن فقها "ولی مطلق" به این معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل و یا نصب نمایند. در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پایین‌تر باشد، یکی والی و دیگری والی‌تر باشد. پس از ثبوت این مطلب لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی است وگرنه واجب کفایی است، در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی‌شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند باید مالیات، زکات و خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند و اجرای حدود کنند. این طور نیست که حالا که نمی‌توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم کنار

بود که وی به مناسبت برگزاری جشن‌های ۲۵۰۰ ساله‌ی تاریخ شاهنشاهی ایران در نجف آغاز کرد. در این کتاب خمینی مدعی می‌شود که دین اسلام در خطر است زیرا از درون و برون به آن تهاجم می‌شود. انگیزه‌ی واقعی خمینی دفاع از منافع مادی بازاریان (بورژوازی سنتی) است، لیکن وی آنرا به شکل نقد "غرب زدگی" فرهنگ مسلمانان طرح می‌کند. او از یک سو، به اوضاع بازار ایران انتقاد دارد که آکنده از کالاهای غربی است و از سوی دیگر، کشورهای مدرن غربی را متهم می‌کند که منابع کشور را چپاول می‌کنند. به نظر او طرح جدایی دین از دولت نیز یک برنامه‌ی غربی است که به این صورت مجتهدان اسلام از مبارزات مردمی مجزا شده و از مسلمانان به شیوه‌ی بهتری سوء استفاده شود. خمینی با رجوع به زندگی پیامبر عدم جدایی دین و دولت را توجیه می‌کند و در سنت شیعیان، مدعی مقام پیامبر به عنوان ولی‌الله برای مجتهد عادل می‌شود. اما مفهوم عدالت برای خمینی نه به معنی محافظت از حقوق طبیعی بشر و خردگرایی انسان پیرامون اندیشه و تعیین سرنوشت و دین خویش است. برای وی تحقق عدالت اجرای بی‌چون و چرای شریعت جهت حفظ امت اسلامی و تضمین بندگی مسلمانان را معنی می‌دهد. خمینی از یک سو، به دین اسلام افتخار می‌کند که زندگی انسان را از تولد تا وفات برنامه‌ریزی کرده است و از سوی دیگر، به عدالت اولین امام شیعیان، علی بن ابی‌طالب، می‌نازد زیرا وی پس از قطع کردن دست سارقان با آن‌ها مهربانی کرده است.^{۲۱۸} همان‌گونه که خمینی ادامه می‌دهد،

«اگر فرد لایقی که دارای دو خصلت علم به قانون (اجتهاد) و عدالت باشد، به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم (ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر (ع) از همه بیشتر است. لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد.

^{۲۱۸} مقایسه خمینی، روح‌الله (۱۳۵۷): ولایت فقیه، تهران، و

^{۲۱۹} مقایسه خمینی، روح‌الله (۱۳۵۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۳ ادامه و

جوانان کشور پس از عقب نشینی نظام شاهنشاهی بدون هیچ‌گونه تردیدی و بدون آن‌که قادر باشند به عواقب اعمال خود بیندیشند، از جان گذشته برای سرنگونی محمد رضا شاه و درباریان متکبر فعال شدند. هم‌زمان نمایندگان بازار و اسلام گام به گام و با تزویر و مصلحت‌گرایی جنبش انقلابی مردم ایران را به مساجد و حسینیه‌ها کشیدند و تحت رهبری آیت‌الله خمینی قرار دادند. در حالی که گفتمان متکلمان دینی برای تشکیل جمهوری اسلامی بدون هرگونه انتقاد جدی بر افکار عمومی مسلط می‌شد، ساختار "دولت در دولت" اسلامیان تمامی امکاناتی را در اختیارشان می‌گذاشت که آن‌ها برای انحراف و سرکوب خردگرایی و تحقق حقوق طبیعی انسان نیاز داشتند. در آستانه‌ی انقلاب بهمن آیت‌الله خمینی در رأس ارتجاعی‌ترین اقشار جامعه قرار گرفت تا بندگی و افتادگی ایرانیان را در برابر الله و شریعت اسلامی تضمین سازد. هر کسی که انتقادی به این پروژه سیاسی داشت، مشکوک به همکاری و هم‌سویی با عوامل طاقتی بود. به این ترتیب، فلسفه‌ی سیاسی ولایت فقیه و تاریخ خرد ستیزی اسلامی برای حفاظت و بسط منافع مادی بورژوازی سنتی در هم ادغام شدند و کابوس جمهوری اسلامی در ایران را به بار آوردند. اقتصاد رانتی (منابع نفتی) و سرمایه‌داری تجاری (بازار)، زیربنای مساعدی بودند که روبناهای ایدئولوژیک، سیاسی و حقوقی اسلامی بر آن بر پا شدند. در تحقق این برنامه تمامی جناح‌های اسلامیان توافق نظر داشتند و توفیق آن فقط با همکاری جریان‌های ملی - مذهبی و مساعدت "پیروان خط امام" (عوامل حزب توده و سازمان فداییان اکثریت) ممکن شد. در همان حین اسلامیان موحش در خیابان‌ها عربده می‌زدند: "خمینی عزیزم، بگو که خون بریزم". اسلامیان نخست با استفاده از فن تزویر تشکیل نظام جمهوری اسلامی را به همه‌پرسی گذاشتند و در روند آن با وعده و وعید مدعی شدند که اسلام بهترین شکل ممکنه از دموکراسی را ارائه می‌دهد. پس از بیعت مردم با تشکیل حکومت اسلامی، خمینی مانع تشکیل مجلس مؤسسان شد و به جای آن دستور برگزاری انتخابات مجلس خبرگان را صادر کرد. در طی این انتخابات جعلی اکثر کرسی‌ها به هواداران مقام ولایت فقیه برای آیت‌الله خمینی تعلق گرفت. در حالی که اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی تصویب تمامی قوانین را مشروط به هماهنگی با شریعت اسلامی کرد و تحت نظارت شورای نگهبان گذاشت، آیت‌الله خمینی بنا بر پنجمین اصل آن مانند پیامبر به مقام

بنشینیم، بلکه تمام اموری که مسلمین محتاجند و از وظایفی است که حکومت باید عهده‌دار شود هر مقدار که می‌توانیم باید انجام دهیم.»^{۲۲۰}

بنابراین خمینی واقعیت ساختاری تشیع ظاهریه را در نظر می‌گیرد و تحکیم و تثبیت "دولت در دولت" اسلامیان را پیشنهاد می‌کند. وی در حالی که پلورالیسم داخلی مجتهدان ظاهری اصولیه را در نظر دارد، به وسیله‌ی دکترین ولایت فقیه با نظریه‌ی "مشروعیت مشروط" انشعاب می‌کند. به این ترتیب، نه تنها نظارت روحانیان بر اجرای شریعت تبدیل به اجرای مستقیم شریعت توسط آن‌ها می‌شود، بلکه هدایت امت اسلامی که تا کنون تحت نظر همه‌ی مجتهدان شناخته شده قرار داشت، به انحصار ولایت فقیه در می‌آید. در آستانه‌ی انقلاب بهمن پیام خمینی برای اسلامیان به اندازه‌ی کافی رسا بود. اسلام تحت خطر قرار گرفته است و در نتیجه امت اسلامی به یک ولی فقیه به عنوان جانشین پیامبر و امامان تشیع احتیاج دارد. از آن‌جا که کسب مقام ولایت منحصر به مجتهدان ظاهری اصولیه می‌شود، در نتیجه ادعای محمد رضا شاه برای رهبری مسلمانان و عنوان شخص اول کشور مردود است. به نظر خمینی محمد رضا شاه بیش از یک مقلد نیست که برای تنظیم روابط روزمره و انجام فروع دین نیاز به یک مجتهد دارد. به این ترتیب، خمینی قادر می‌شود که با ترویج فلسفه‌ی سیاسی ولایت فقیه و پس از بازگشت به ایران، فرای شریعت و ساختار پلورالیسم داخلی مجتهدان ظاهری اصولیه قرار بگیرد و ادعای تملک جان، مال، ناموس مردم شریف ایران را کند. پیدا است که رقابت و کشمکش در بطن این ساختار نهادینه بود و تضاد مادی زمانی منجر به بروز اختلاف میان ولایت فقیه و مجتهدان ظاهری اصولیه می‌شد. لیکن در التهاب انقلاب نه مجتهدی در رقابت جدی با سرکردگی خمینی پیرامون مقام ولایت فقیه در آمد و نه نسل آرمان‌گرای انقلاب از ترور و توحشی که اسلامیان برایش تدارک دیده بودند، آگاهی داشت. نسل بی تجربه‌ی انقلاب در توهم تحقق عدالت به صورت تشکیل یک "جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" با یک زیربنای "اقتصاد اسلامی" بود. در واقع همان سرابی که امثال علی شریعتی و آیت‌الله طالقانی ایجاد کرده بودند، تبدیل به اندیشه و ایدئولوژی اکثر فعالان انقلاب بهمن در ایران شد. انبوه

^{۲۲۰} مقایسه خمینی، روح‌الله (۱۳۵۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۷ ادامه و

مقایسه، کدیور، جمیله (۱۳۷۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۳

کسانی که وحدت کلمه را خدشه دار می‌ساختند تبدیل به برنامه‌ی دولتی شد. اصل چهاردهم قانون اساسی بنا بر تحریف آیه‌ی ۸ از سوره‌ی الممتحنه (۶۰) تدوین شده است. در آیه و اصل یاد شده بنا بر قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است.

«خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمینتان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد، خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد.»

«(...) دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.»

با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی نقض حقوق بشر در ایران جنبه‌ی قانونی به خود گرفت و راه برای حکومت اسلامی گشوده شد که با اتهام فعالیت بر ضد اسلام و توطئه بر علیه نظام تمامی جریان‌هایی سیاسی را که بدون چون و چرا به رهبری آیت‌الله خمینی تن نمی‌دادند، سرکوب کند. بدیهی است که محدودیت طبیعت خردگرای بشر به شریعت و تحقق قانون اساسی جمهوری اسلامی بدون شکست مقاومت مردم ممکن نمی‌شد. لیکن اسلامیان برای تحقق اهداف مخرب، مرتجع و متعرض خویش به تمامی امکانات ضروری دسترسی داشتند. قرآن به عنوان کلام‌الله آن‌ها را مجاز به اعمال بربرانه‌ترین خشونت می‌کرد. دکترین ولایت فقیه، آیت‌الله خمینی را مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌ساخت و شهروندان ایران را به اسارت او در می‌آورد. ساختار "دولت در دولت" اسلامیان نه تنها دسترسی به قشر وسیعی از بازاریان و روحانیان را به عنوان کارمندان آتی دولت ممکن می‌کرد، بلکه شبکه‌ای گسترده از مساجد و حسینیه‌ها را بر می‌گرفت که هر گونه خطر امنیتی برای دولت اسلامی را در نطفه خفه کنند. روشن است که از بدو نفوذ اسلامیان در جنبش انقلابی مردم، تهدید و ترور منتقدان از جمله ابزاری بودند که برای ارعاب دگراندیشان و دگربودگان استفاده می‌شدند، لیکن پس از تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی بود که بخش گسترده‌ی شهروندان ایران با چهره‌ی "اسلام راستین" به وضوح آشنا شد.

ولایت رسید و فرای شریعت مستقر شد. در اصل چهارم و پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است.

«کلیه‌ی قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است، و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.» «در زمان غیبت حضرت ولی عصر، عجل‌الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»

به این منوال، نه تنها بار دیگر طبیعت خردگرای انسان محدود به شریعت اسلامی و قانونمند شد، بلکه تملک آیت‌الله خمینی به عنوان رهبر "انقلاب اسلامی" بر جان، مال و ناموس شهروندان ایران جنبه‌ی قانونی به خود گرفت. هم‌زمان تمامی اموال خاندان پهلوی و صنایع و شرکت‌های طبقه‌ی حاکم درباری تحت نام سازمان‌های غیر انتفاعی تحت نظارت مستقیم آیت‌الله خمینی قرار گرفتند و از پرداخت مالیات و هرگونه پاسخی به مجلس معاف شدند. از جمله باید از بنیاد مستضعفین، بنیاد پانزده خرداد و بنیاد شهید نام برد. بدیهی است که مالکیت خصوصی بورژوازی سنتی و بازاریان محفوظ بود اگر که با حکومت اسلامی همکاری می‌کردند و به سرکردگی آیت‌الله خمینی به عنوان مقام ولایت فقیه تن می‌دادند. با استقرار حکومت اسلامی و تعیین تشیع ظاهری اصولیه به دین رسمی کشور، فقط فرقه‌های ظاهری اسلامی و اقلیت‌های مذهبی، زرتشتی، یهودی و مسیحی به رسمیت شناخته شدند و به زنان نقش مادر برای تربیت فرزندان مکتبی و انسان‌های صغیر واگذار شد. افزون بر این‌ها، تمامی حقوق ملت مانند حیثیت، حق حیات، حق اعتراض، آزادی اندیشه، آزادی تشکیل نهادهای صنفی و سیاسی تحت قوانین اسلامی قرار گرفت^{۲۲۱} و سرکوب و قتل دگراندیشان و

مقیاسه، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قانون مدنی (۱۳۷۸)، تدوین جهانگیر منصور، تهران، اصول، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۲۱

۲۷، ۴۴ و در مقدمه پیرامون "زن در قانون اساسی"

اپوزیسیون، دانشگاه‌ها را تصفیه و به مدت سه سال تعطیل کردند. سرکوب اقلیت‌های ملی که پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی بلافاصله آغاز شده بود، برای تشکیل دارالاسلام ابعاد گسترده‌تری به خود گرفت. به این ترتیب، قیام ملت‌های ستم‌دیده‌ی کشور که برای خودمختاری مبارزه می‌کردند، از طریق یک تهاجم گسترده‌ی نظامی در خوزستان، کردستان و ترکمن‌صحرا به خاک و خون کشیده شدند. اقلیت‌های مذهبی مجبور به تبعید و یا تمکین در برابر حکومت اسلامی بودند و یا به اجبار برای حفظ جان، مال و ناموس خویش خرد به خرج دادند و اعتقاد واقعی‌شان را انکار کردند. به همین منوال، جان همجنس‌گرایان مستقیماً با خطر مواجه بود، اگر اسلامیان از تمایل جنسی آن‌ها با خبر می‌شدند. اسلامیان هم‌زمان با تشکیل دارالاسلام سیاست دارالحرب را متحقق کردند. در حالی که امامان جمعه پیرامون صدور انقلاب اسلامی به عراق سخن می‌راندند و فراخوان به سرنگونی دولت بعثیان می‌دادند، دولت اسلامی از جنبش شیعیان در جنوب عراق حمایت می‌کرد.^{۲۲۲} تحقق سیاست دارالحرب و تشکیل امت اسلامی در قانون اساسی جمهوری اسلامی به صورت یک اصل پان‌اسلامیستی به تصویب رسیده بود. در مقدمه‌ی همین قانون به آیه‌ی ۹۲ سوره‌ی النبیا (۲۱) استناد می‌شود که بنا بر آن ابعاد کلی سیاست خارجی حکومت اسلامی معین شده‌اند. در آیه‌ی یاد شده، مقدمه و اصل یازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی به ترتیب آمده است.

«این امت شماس است که امتی یگانه است و من پروردگار شما هستم، پس مرا بپرستید».

«قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند به ویژه در گسترش روابط بین‌المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردم می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند (...). و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.» «همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد

^{۲۲۲} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۳۶۴f., ۳۶۸ff., und

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): نظام جمهوری اسلامی و "ثوری توتالیترسیم" در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۶

ادامه، برلین، صفحه‌ی ۱۱۱ ادامه

فلسفه‌ی سیاسی دولت تحت تأثیر ضرورت تشکیل دارالاسلام و دارالحرب قرار داشت. اسلامیان برای تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی دارالاسلام چنان ترور و توحشی به راه انداختند که چندی نگذشت که اکثر مردم ایران به بازگشت نظام شاهنشاهی راضی شدند. سرکوب زنان بی حجاب که در اوایل انقلاب آغاز شده بود، ابعاد غیر منتظره به خود گرفت. عربده‌ی "یا روسری یا توسری" وحوش اسلامی به زنان تداعی می‌کرد که به اجبار چادر بپوشند و در حفظ ظاهر نظام جنسیتی با حکومت اسلامی همکاری کنند. شوراها‌ی کارگری که در روند انقلاب تشکیل شده بودند و برای سرنگونی نظام شاهنشاهی اساسی‌ترین نقش را ایفا کردند، پس از چندی تحت کنترل اسلامیان در آمدند و معروف به "شوراها‌ی اسلامی" شدند. تهدید، اخراج، تعقیب و سرکوب فعالان جنبش کارگری از جمله فنونی بودند که اسلامیان برای تحقق این هدف به کار بردند. لیکن تضمین نظام طبقاتی بدون سرکوب و انهدام سازمان‌های سیاسی که دفاع از منافع طبقه‌ی کارگر را وظیفه‌ی خود می‌دانستند، عملی نبود. بدیهی است که فعالان جنبش سوسیالیستی نه تجربه‌ی چندانی در سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر داشتند و نه در شرایط اوج مبارزات ضد امپریالیستی به آن اولویت می‌دادند. مهم‌تر از این‌ها، تمایل آن‌ها به دین‌خویی و توهم‌شان به عدالت اسلامی بود که آن‌ها را از سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر، نقد رادیکال جامعه‌ی طبقاتی و پرسش انتقادی پیرامون فلسفه‌ی سیاسی حکومت اسلامی باز می‌داشت. لیکن با تمامی این وجود حضور سیاسی این سازمان‌ها برای اسلامیان بالقوه به عنوان خطر محسوب می‌شد. توافق سریع اسلامیان در سرکوب سازمان‌های سیاسی پشتوانه‌ی فلسفی داشت. فلسفه‌ی سیاسی دارالاسلام تشکیل هرگونه نهادی خارج از نظارت و تسلط اسلامیان را ممنوع می‌کرد. اسلامیان موحش با عربده‌ی "حزب فقط حزب‌الله، رهبر فقط روح‌الله" به دگراندیشان تداعی می‌کردند که فعالیت سیاسی فقط تحت اهداف حزب‌الله مجاز است و هر کسی که از رهبری آیت‌الله خمینی تبعیت نمی‌کند، عامل نفاق در امت اسلامی محسوب می‌شود و قتلش وظیفه‌ی دینی مسلمانان است. سرکوب گسترده‌ی سازمان‌های سیاسی تحت لوای انقلاب فرهنگی و تحت نظارت مستقیم ریاست جمهور وقت کشور، ابوالحسن بنی‌صدر، متحقق شد. مکان سرکوب دانشگاه‌ها بودند زیرا در آن‌جا فعالان سیاسی اپوزیسیون و دگراندیشان برای رقابت نظری گرد می‌آمدند. اسلامیان پس از سرکوب بربرانه‌ی

توده و سازمان فداییان اکثریت) یکی پس از دیگری و هر کدام به شکلی قربانی همان نظامی شدند که خود شرایط استقرارش را مهیا ساخته بودند. در حالی که جریان‌های اسلامی برای محافظت از ایدئولوژی خویش و گمراهی افکار عمومی به استفاده از یک سری مباحث کاذب و مفاهیم غیر تحقیقاتی مانند رژیم خمینی، فاشیسم مذهبی، بنیادگرایی دینی و ملاتاریا روی آوردند، نظریه‌پرداز شناخته‌شده‌ی حزب توده، احسان طبری، برای ممانعت از خردگرایی بشر و نفی حق مقاومت مردم در برابر ترور و توحش اسلامیان کتابی به نام "کز راهه" نوشت. پیشگفتار این کتاب که به نام الله آغاز می‌شود، برنامه است. همان‌گونه که طبری ادامه می‌دهد،

«الضحی واللیل اذا سجدی». پیک صبح در هیئت متبرک "جمهوری اسلامی" و پیروزی "خط امام امت" بر خط استکباری و طاغوتی، سرانجام در رسیدن این طلوعی بود خجسته با پی‌آمدهای فراوانی که فرخندگی و میمنت آن از هم اکنون نه تنها بر مردم ایران بلکه بر جهان استضعاف روشن است. لذا وقت آن است که از شبهای ظلمانی ستم و از کمبودگی در کزره‌های الحاد و تسلیم، در قبال صبح طالع (یعنی هنگامی که شب می‌گذرد و روشنایی بامدادی در می‌رسد) شکوه سر کنیم و آنچه را که از نهفتن آن دیگ سینه می‌جوشد آشکار سازیم.^{۲۲۴}

محتوای این کتاب تحریف تاریخ مبارزاتی ایرانیان است. تمامی اشخاص ارتجاعی مانند آیت‌الله کاشانی و جریان‌های تروریستی مانند فداییان اسلام به دلیل تعلق دینی‌شان اصیل، مردمی و انقلابی قلمداد می‌شوند، در حالی که جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران محدود به فعالیت حزب توده شده و مارکسیسم کزره‌ها نام می‌گیرد. همان‌گونه که طبری ادامه می‌دهد،

«مارکسیسم در تعیین مشی عملی خود موافق الحاد و نفی مذهب بود و به رسوم زندگی، سنن وطن دوستی، آداب و رسوم اجتماعی، ضرورتهای اقتصادی در مالکیت و تولید و توزیع خصوصی و امثال این نوع مقولات بنیادی، بی‌اعتناء ماند و این نیروهای مقتدر و مؤثر تاریخی و اجتماعی را که شیوه زندگی و فطرت انسان و عمل جوامع است، یک قلم بعنوان ضد انقلابی خواست لغو کند. گویا می‌خواست از مردم حمایت

طبری احسان (۱۳۶۶: ۹۱): کز راهه، خاطراتی از تاریخ حزب توده، شابک، صفحه‌ی ۱۳ ۲۲۴

ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پی‌گیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.»

بنابراین مداخله‌ی اسلامیان در امور داخلی عراق هم توجیه دینی داشت و هم در قانون اساسی کشور به تصویب رسیده بود. افزون بر این‌ها، اختلافات مرزی ایران با عراق پیرامون شط‌العرب (اروندرو) بود که طبق قرارداد الجیر به تساوی به دو کشور تعلق داشت. سرانجام درگیری‌های مداوم ایران با عراق منجر به قطع رابطه‌ی دیپلماتیک دو کشور شد. سپس دولت بعثی شیعیان عراقی را سرکوب کرد و رهبر جنبش اسلامیان، آیت‌الله محمد باقر صدر، را به جوخه‌ی اعدام سپرد. پس از تشدید عملیات تروریستی شیعیان، دولت بعثی بیش از ۳۰ هزار تن عراقی ایرانی‌تبار را از کشور اخراج کرد و به جنبش عشایر عرب در خوزستان دامن زد.^{۲۲۳} شعار "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" چکیده‌ی برنامه‌ی سیاست خارجی اسلامیان در ایران بود. به این ترتیب، حکومت اسلامی فقط خواهان استقلال از بلوک‌های سیاسی، یعنی "سوسیالیستی" و کاپیتالیستی نمی‌شد، بلکه طبق قانون اساسی کشور انگیزه‌ی اتحاد تمامی مسلمانان را به رهبری آیت‌الله خمینی داشت. از آن‌جا که در برابر اهداف پان‌اسلامیستی حکومت ایران برنامه‌ی پان‌عربیستی حزب بعث عراق قرار گرفته بود، در نتیجه جنگ میان دو کشور برای دست‌رسی به سرکردگی خاورمیانه پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی پیش‌بینی می‌شد. بدون تردید وجود دشمن خارجی برای فریب انبوه مردم، سرکوب اپوزیسیون و قتل عام فعالان سیاسی و دگراندیشان بسیار سازنده بود و تحقق نظام طبقاتی - جنسیتی دارالاسلام را ساده‌تر می‌کرد. همان‌گونه که آیت‌الله خمینی بارها تأکید کرد، جنگ با عراق برای حکومت اسلامی یک رحمت الهی بود زیرا توفیق کامل دولت اسلامی را جهت برقراری دارالاسلام و دارالحرب به دنبال داشت. پس از قلع و قم نیروهای غیر خودی نوبت به همکاران و هواداران نظام جمهوری اسلامی رسید. جناح‌های دیگر اسلامیان، جریان‌های ملی - مذهبی و "پیروان خط امام" (عوامل حزب

۲۲۳ vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۳۶۴f., ۳۶۸ff., und

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتریزم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۶ ادامه، برلین، صفحه‌ی ۱۱۱ ادامه

شورای نگهبان و رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای، مدافع منافع بازاریان بودند و فقه سنتی را نمایندگی می‌کردند. ارگان فقه سنتی روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود.^{۲۲۶}

آیت‌الله خمینی بارها در این نزاع شرکت کرد و به دو جناح متخاصم روحانی هشدار داد که بحث‌های دینی و تفاوت سلیقه پیرامون تفسیر شریعت نباید در مجلس، بلکه در حوزه‌های علمیه طرح شوند. با وجود پادرمیانی رهبر "انقلاب اسلامی" این نزاع نه تنها به پایان نرسید، بلکه پی در پی شدیدتر می‌شد. بنابراین تشدید بحران اقتصادی بحران ایدئولوژیک نظام را به دنبال داشت و تداوم حکومت اسلامی را در دوران جنگ با خطر مواجه می‌کرد. سپس آیت‌الله خمینی برای پایان بحث در اواخر سال ۱۹۸۷ میلادی حزب جمهوری اسلامی را منحل کرد و چندی بعد فتوای "ولایت مطلقه‌ی فقیه" را به شرح زیر انتشار داد.

«حکومت اسلامی که یک شعبه از ولایت مطلقه‌ی پیامبر الله است به اصول دین اسلام تعلق دارد و بر تمامی شعبه‌های احکام فرعی، حتماً نماز، روزه و حج اولویت دارد.»^{۲۲۷}

بنابراین آیت‌الله خمینی دوباره بر این نکته تأکید کرد که ولایت فقیه جانشین ولایت پیامبر الله است و به آن افزود که حکومت اسلامی جزء اصول دین به شمار می‌رود. به این ترتیب، خمینی در تداوم سنت محمد بن عبدالله بر اولویت دولت‌مداری در برابر دین‌داری تأکید ورزید و تضمین تداوم نظام جمهوری اسلامی را فرای نظارت دولت بر رعایت فروع دین قرار داد. لیکن فتوای "ولایت مطلقه‌ی فقیه" به بحران ایدئولوژیک و سیاسی حکومت اسلامی خاتمه نداد. برخی از مجتهدان ظاهری اصولیه مصداق دینی آن‌را به کلی انکار کردند و نزاع پیرامون حدود تفسیر شریعت خاتمه نگرفت. خمینی از طریق این فتوا فقط بر جایگاه خویش به عنوان ولی‌الله تأکید ورزید که فرای شریعت مستقر است. لیکن تشیع ظاهری اصولیه بر هدایت امت اسلامی از طریق تمامی مجتهدان اصرار دارد و به ساختار پلورالیستی داخلی این فرقه جنبه‌ی شرعی می‌دهد.

^{۲۲۶} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۴۰۲ff.

^{۲۲۷} Nahost Jahrbuch (۱۹۸۸): Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten, Koszinowski, Th./Mattes H-P. (Hrsg.), Opladen, S. ۷۵

کند، ولی در واقع با مردم وارد تضاد آشتی‌ناپذیر شد. به حزب توده بنگرید: طی بیش از ۴۰ سال این احکام بی‌پایه را تبلیغ کرد و بر اساس آن از همان آغاز کارش به اطاعت از اوامر بیگانگان کشید و راه خیانت را پیمود و شکستهای متعدد او را به تجدید نظر در مبانی اندیشه خود وادار نکرد. اسلام، بر خلاف مارکسیسم، از این نوع ساخته‌کارها و خشک‌مغزها فارغ است و قسط اجتماعی و جهاد علیه طاغوت و دفاع از مستضعفین را با درک عمیق ویژگیهای تاریخ و انسان و جامعه درک می‌کند، زیرا آموزش او از منشأ پر برکت وحی برخاسته است.»^{۲۲۵}

پس از انهدام نهایی اپوزیسیون و تمامی جریان‌هایی که عوامل بیگانگان محسوب می‌شدند و یا بدون چون و چرا به سرکردگی آیت‌الله خمینی تن نمی‌دادند، اسلامیان به اجبار دریافتند که زیربنای اقتصادی جامعه‌ی ایران سرمایه‌داری است و تولیدات اجتماعی و باز تولید نیروی کار فقط از طریق کارمزدی امکان دارد و در عصر نو نه روابط اقتصادی و نه مناسبات سیاسی جهانی مانند دوران ولایت پیامبر اسلام تنظیم و اداره می‌شوند. کابینه‌ی میرحسین موسوی موظف بود که روابط اقتصادی را چنان تنظیم کند که از یک سو، تداوم "جنگ تا پیروزی" را ممکن سازد و از سوی دیگر، منافع مادی طبقه‌ی حاکم و روند ارزش افزایی سرمایه را تضمین کند. بنابراین دولت قانون اصلاحات ارضی، قانون کار و برنامه‌ی یک سیاست اقتصادی میان مدت را پس از تصویب مجلس در اختیار شورای نگهبان گذاشت. شورای نگهبان تمامی قوانین یاد شده را مغایر با شریعت می‌دانست و رد می‌کرد. در حالی که کابینه‌ی میرحسین موسوی تحقق منافع کارخانه‌های دولتی را در نظر داشت، شورای نگهبان مدافع سر سخت منافع بازاریان بود. تضاد مادی میان طبقه‌ی حاکم چنان شدت گرفت که در حزب جمهوری اسلامی و مجلس بحثی پیرامون حدود تفسیر شریعت گشوده شد. کابینه‌ی میرحسین موسوی از فقه پویا دفاع می‌کرد، زیرا تصویب قوانین یاد شده را برای حفظ منافع کارخانه‌های دولتی و توفیق دولت در شکوفایی اقتصادی و کسب مالیات ضروری می‌دانست. ارگان فقه پویا روزنامه‌ی اطلاعات بود که در آن حجت‌الاسلام مرتضی رضوی از شیوه‌ی موجود تفسیر دین و فقه سنتی انتقاد می‌کرد.

بنابراین پایان جنگ با عراق نه به معنی خاتمه‌ی نقض حقوق طبیعی بشر و سرکوب خردگرایی در ایران بود و نه تشنج در خاورمیانه به پایان رسید. اسلامیان پس از آتش بس با عراق حمله‌ی سپاه سازمان مجاهدین خلق به ایران (فروغ جاویدان) را بهانه‌ای برای کشتار زندانیان سیاسی کردند. در خارج از کشور ترور سران اپوزیسیون تشدید شد. هم زمان تشنج در منطقه ادامه یافت. به این ترتیب، حمایت از گروه‌های تروریستی اسلامی مانند حزب‌الله در لبنان، حماس، جهاد اسلامی و تنظیم در فلسطین در صدر سیاست خارجی جمهوری اسلامی قرار گرفت. پس از پایان جنگ آیت‌الله منتظری به نیابت ولایت فقیه یک نامه‌ی اعتراضی به میر حسین موسوی نوشت و وی را مسئول اوضاع نابسامان اقتصادی و جو متشنج سیاسی کشور معرفی کرد. آیت‌الله خمینی برای پایان مرافعه وارد کارزار شد و تفاوت نظر و سلیقه را میان سران جمهوری اسلامی طبیعی نامید و هم‌زمان بر ضرورت تداوم حکومت اسلامی تأکید کرد. چندی بعد و به مناسبت دهمین سالگرد "انقلاب اسلامی"، آیت‌الله منتظری قتل عام زندانیان سیاسی را "جنایت علیه بشریت" نامید و بدون این‌که نامی از آیت‌الله خمینی بیاورد، وی را مسئول تداوم جنگ با عراق و عامل سرکوب ایرانیان معرفی کرد. از این پس، سران نظام جمهوری اسلامی متقاعد شدند که آیت‌الله منتظری به عنوان ولی فقیه قادر نخواهد بود که تداوم حکومت اسلامی را بنا به میل آن‌ها تضمین سازد. هم‌زمان آیت‌الله خمینی انتشار کتاب "آیه‌های شیطانی" را به فال نیک گرفت و به بهانه‌ی خطر برای اسلام، فرمان قتل نویسنده‌ی آن را صادر کرد. در حالی که در تظاهرات دولتی اسلامیان خواهان قتل سلمان رشدی می‌شدند، امامان جمعه آیت‌الله منتظری را ابله می‌نامیدند و خواهان عزل وی از مقام نیابت ولایت فقیه می‌شدند. سپس چنان فشاری بر وی ایجاد شد که او از این مقام استعفاء داد. سپس تمامی هواداران او نیز از اداره‌های دولتی و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی اخراج شدند. آیت‌الله خمینی فرمان بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی را صادر کرد که موانع حقوقی را برای تقسیم قدرت سیاسی میان سران نظام بردارد و پس از وفاتش تداوم حکومت اسلامی را تضمین سازد. سرانجام شورای بازنگری قانون اساسی از یک سو، برای تمرکز قدرت سیاسی پست نخست وزیری را حذف کرد و از سوی دیگر، میان رهبری دینی و رهبری سیاسی تفاوت قائل شد و تصمیم‌های رهبر انقلاب اسلامی را پیرامون حل

به بیان دیگر، همان‌گونه که خمینی از طریق قانون اساسی جمهوری اسلامی قادر نبود که تبعیت بی چون و چرای روحانیان و حامیان بازاری آن‌ها را بدست بیاورد، به همین منوال، فتوای "ولایت مطلقه‌ی فقیه" نیز در تحقق این هدف کارساز نبود. ساختار پلورالیستی داخلی تشیع ظاهری اصولیه که از طریق هیئت‌های محلی در بازار و به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده‌اند، امکان یک تشکل هرمی تحت سرکردگی فردی، حزبی و یا دولتی را غیر ممکن می‌کرد و می‌کند. به بیان دیگر، ساختار "دولت در دولت" اسلامیان تحزب پذیر نبود و نخواهد بود. دو حزب متفاوت نیز که انگیزه‌ی تشکیل چنین نهادی را داشتند در راستای تحقق عملی این برنامه شکست خوردند. اولی حزب‌الله و دومی حزب جمهوری اسلامی بود. در نتیجه آیت‌الله خمینی به ناچار مصلحت پیشه کرد و واقعیت ساختاری "دولت در دولت" را پذیرفت. وی پس از چندی فرمان تشکیل "شورای مصلحت نظام جمهوری اسلامی" را صادر کرد. این نهاد وظیفه داشت که قوانینی را که به علت تناقض با شریعت توسط شورای نگهبان مردود شده‌اند از برای مصلحت و حفظ نظام اسلامی به تصویب برساند. در همین مجمع بود که سران جمهوری اسلامی برای حفظ نظام، قطعنامه‌ی ۵۹۸ شورای امنیت سازمان ملل متحده را که آیت‌الله خمینی برنامه‌ی شیطان می‌نامید، پذیرفتند. اما مصلحت‌گرایی اسلامیان نه به معنی قبول شکست تلقی می‌شد، نه منجر به قبول طبیعت خردگرایی بشر و حق مقاومت انسان شد و نه به بازنگری در سیاست دارالاسلام و دارالحرب انجامید. مصلحت‌گرایی فقط تصمیمی برای خروج از یک وضعیت بحرانی بود و فقط یک عقب نشینی برنامه‌ریزی شده برای تجدید قوای طبقه‌ی حاکم و تعرض دوباره به خردگرایی و حقوق طبیعی بشر و حق مقاومت فرودستان جامعه اتخاذ شد. همان‌گونه که در جای دیگری طرح کردم،

«مصلحت‌گرایی نظام اسلامی فقط یک عقب نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا است. مانند سپاهی که پس از شکست برای تجدید قوا و تهاجم مجدد، گام به گام به عقب می‌نشیند و در همان حین کشتار می‌کند و مستقلات جنگی را نابود می‌سازد که از فشار تهاجم دشمن بکاهد.»^{۲۲۸}

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): همان‌جا ۲۲۸

رفسنجانی به مقام ریاست جمهوری رسید. وی خود را "سردار سازندگی" نامید و "دهه‌ی بازسازی اقتصادی کشور" را اعلام کرد. هم‌زمان وزیر اقتصاد کشور، محمد نوربخش و رئیس بانک مرکزی، عادل، راهی نیویورک و واشینگتن شدند که سرمایه‌داران تبعیدی را برای بازگشت به ایران و سرمایه‌گذاری در صنعت کشور تشویق کنند. تمامی قوانین یاد شده که در دوران نخست وزیری میر حسین موسوی از طریق شورای نگهبان مغایر با شریعت ارزیابی و مردود شده بودند، یکی پس از دیگری برای تضمین تداوم جمهوری اسلامی و حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم کشور در شورای مصلحت نظام به تصویب رسیدند. طبقه‌ی حاکم به این منوال، مصلحت‌گرایی پیشه کرد و در برابر مقاومت انبوه مردم به تغییرات اجتماعی تن داد که در اوایل استقرار حکومت اسلامی مغایر با "دین مبین" تلقی می‌شدند. لیکن عقب نشینی طبقه‌ی حاکم در برابر مقاومت طبقه‌ی فرودست جامعه نه به معنی تقبل خردگرایی انسان پیرامون تعیین سرنوشتش و حقوق طبیعی بشر بود و نه این تغییرات غیر قابل بازگشت محسوب می‌شدند. با وجود شکست جمهوری اسلامی برای تحقق سیاست دارالاسلام و دارالحراب و ناامیدی انبوه مردم از "دین مبین" غیر منتظره نبود که متکلمان دینی برای تثبیت ایدئولوژی حکومت اسلامی و به بهانه‌ی ضرورت احیاء "دین مبین" پا به صحنه‌ی مناظره گذاشتند و برای دفاع از فقه پویا مجله‌ی کیان را تأسیس کردند. از جمله باید از عبدالکریم سروش نام برد که در روند "انقلاب فرهنگی" مسئول پاکسازی دانشگاه‌های کشور از اساتید سکولار و منتقد بود. انگیزه‌ی وی از احیاء دین و دفاع از فقه پویا نه به معنی تغییر مبانی و مفاهیم دینی است و نه نقدی به ساختار تشیع ظاهری اصولیه دارد. او فقط شیوه‌ی "دعوت دینی" جمهوری اسلامی را مناسب نمی‌داند زیرا شاهد گسست اغلب مردم و بخصوص نسل جوان ایران از قشر روحانی کشور است. او در نوشته‌هایش بارها تأکید می‌کند که هدف فقه پویا نه تغییر مظهر دین، بلکه ظرف آن است تا تعهد مردم به "دین مبین" و جمهوری اسلامی تضمین گردد. به تعریف سروش خصوصیت فقه پویا به شرح زیر است،

معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نبودند، مشروط به مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام کرد.^{۲۲۹} سپس وظایف شورای مصلحت نظام در اصل یکصد و دوازدهم قانون اساسی به شرح زیر معین شد.

«مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.»

به این ترتیب، طرح کلی جمهوری اسلامی پس از وفات آیت‌الله خمینی معین شد و سران جمهوری اسلامی برای حفظ نظام به توافق کامل رسیدند. مجلس خبرگان به حجت‌الاسلام خامنه‌ای مقام آیت‌الله را اهداء کرد و وی را به رهبری سیاسی کشور رساند، در حالی که آیت‌الله اراکی مرجع تقلید شیعیان جهان قلمداد شد. سپس شورای مصلحت نظام همان ساختار فرقه‌ی تشیع ظاهری اصولیه را در خود بازسازی کرد که طی پنج قرن در ایران به صورت "دولت در دولت" نهادینه شده بود. اعضای این نهاد که بیش از ۴۰ تن از سران نظام جمهوری اسلامی به شمار می‌روند، شامل شخصیت‌های حقوقی و حقیقی کشور می‌شوند. در حالی که اعضای حقوقی بنا بر قانون اساسی و مقام دیوانی خود در شورای مصلحت نظام شرکت می‌کنند، اعضای حقیقی نمایندگان محافل ثروت و قدرت هستند. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم و بورژوازی سنتی ایران با تشکیل شورای مصلحت نظام همان ساختاری را برای اتخاذ تصمیم‌های مهم سیاسی ایجاد کرد که در برابر مقاومت طبقه‌ی فرودست جامعه جهت حفظ نظام جمهوری اسلامی و سرکوب طبیعت خردگرایی بشر نیاز داشت.^{۲۳۰} حجت‌الاسلام

^{۲۲۹} vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۴۱۰ ff., und

مقایسه، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قانون مدنی (۱۳۷۸): همان‌جا، اصل ۱۱۰

مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳)، جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"، در آرمان و اندیشه، جلد اول، صفحه‌ی ۹۶ ادامه،

برلین، صفحه‌ی ۱۱۱ ادامه

بنابراین خرد بشری که سروش در نظر دارد، مجاز نیست که در حکمت الهی تردید کند و از این رو، فهم وی نیز مانند تمامی متکلمان دینی دیگر فراتر از دینش نمی‌رود. وی از یک سو، گذاشتن نماز را به عنوان اصل و از ضرورت‌های دین واجب می‌داند و انکارش را ارتداد قلمداد می‌کند.^{۲۳۴} و از سوی دیگر، با رجوع به عقل انسان مدعی می‌شود که دین منکر آدم‌کنشی و انسان ستیزی است، لیکن طاقتش هم حدی دارد که خود باید معلوم کند.^{۲۳۵} (۲۳۵). بنابراین نزاع سروش با روحانیان ایران و دفاع از فقه پویا نه به خردگرایی در حکمت الهی و تشکیل فلسفه دست می‌یابد و نه خرد بشری را پیرامون تعیین دین، مرام و سرنوشتش مجاز می‌شمارد. انتقاد سروش به مجتهدان ظاهری اصولیه فقط مربوط به تفسیر انحصاری شریعت می‌شود. وی نقدی بر فنون "قیاس" و "رجع" برای تفسیر منابع دینی ندارد و تقلید مسلمانان از مجتهدان را مردود نمی‌شمارد. به بیان دیگر، سروش نیز مانند مراجع تقلید دیگر خواهان اجازه‌ی تفسیر است و با نقد "اجماع"، انحصار مجتهدان ظاهری اصولیه را برای تفسیر اسلام رد می‌کند و به این ترتیب، فقط پلورالیسم تنگ درونی مفسران دینی را گشادتر می‌سازد. با وجودی که سروش از طریق فقه پویا مدعی یک تفسیر نوین از اسلام است، لیکن توجیه الوهیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی از یک سو و ایجاد توهم به اصلاحات از سوی دیگر، انگیزه‌ی واقعی وی و دیگر هواداران فقه پویا است که البته فقط با شکیبایی و در چهارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی قابل تحقق می‌باشند. به بیان دیگر، توهم سازی و تداوم شیادی متکلمان دینی تحت عنوان فقه پویا یک زیربنای اقتصادی دارد. محافظت از منافع مادی طبقه‌ی حاکم روحانی و بازاری کشور انگیزه‌ی واقعی نظریه‌پردازان فقه پویا است که فقط از طریق تحکیم سلطه‌ی فرهنگی، اخلاقی و سیاسی اسلامیان و تداوم این نظام خفت‌بار در ایران میسر می‌شود. فقط با تشکیل و استفاده از توهم است که اسلامیان نقد پراکنده‌ی دین را به فال نیک می‌گیرند و برای خام ساختن فعالان اپوزیسیون تبعیدی عوامل خود را به نام معترض و "روشنفکران دینی" به خارج از کشور اعزام می‌کنند. برگزاری مجالس و ایجاد جو مناسب سیاسی در خارج از کشور به عهده‌ی "پیروان خط امام" (عوامل حزب توده و سازمان فداییان

مقایسه همان‌جا، ص ۲۷۹ ۲۳۴

مقایسه همان‌جا، ص ۱۹۰ ۲۳۵

«کسی که فریاد پویا کردن (دین را) سر می‌دهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می‌شود، بی آنکه به درستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن جا کجاست»^{۲۳۱}

بنابراین فقه پویا نیز ارتباطی با خرد بشری و پرسش خردگرا در حکمت الهی ندارد و از آن‌جا که نتیجه‌ی حیرت و تردید در حکمت الهی نیست، به تشکیل و تدوین فلسفه نیز ختم نمی‌شود. سروش برای تحقق این هدف به همان فن سنتی تفسیر رجوع می‌کند و میان دین و معرفت دینی تفاوت می‌گذارد. به این ترتیب، دین پدیده‌ای وحی‌ای، مطلق و در نتیجه ثابت تلقی می‌شود در حالی که معرفت دینی نتیجه‌ی برداشت یا شناخت انسان از دین در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت و پدیده‌ای انسانی، محدود و متغیر است. سروش برای تفهیم بهتر این طرح در مقاله‌های متفاوت وازه‌های متفاوت استفاده می‌کند. وی علم حصولی را در مقابل علم حضوری، مقام گردآوری را در مقابل مقام داوری، مقام باید را در مقابل مقام است، تحقق را در مقابل تعریف، معرفت شناسی ثابتی را در مقابل معرفت شناسی مسبوقی و دین مطلق و ذاتی را در مقابل معرفت دینی متغیر و عصری قرار می‌دهد. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد،

«چیزی را ضروری دین اسلام و شرط مسلمانی دانستن، و منکر و نافی آن را نامسلمان محسوب کردن، از جنس بایدهاست و این حکم هیچ منافاتی ندارد با آنکه کسی معرفت دینی را در تکامل مستمر بداند. به عبارت دیگر، تعریف ضروری دین این نیست که همیشه ثابت خواهد ماند بلکه تعریفش (علی رغم تحول مصادیقش) این است که منکر آن کافر است و مسلمانان باید آنرا ثابت نگاه دارند و همیشه بدان اعتقاد بورزند و آن را انکار نکنند و جزو لازم دین بشمارند»^{۲۳۲}

«دین هر کس فهم اوست از شریعت، و علم هر کس فهم اوست از طبیعت، پاره‌ای از کژخوانان را بر آن داشته است که گمان کنند پس هر فهمی مجاز و صواب خواهد بود و میان فهم صحیح و فهم ناصحیح تفاوتی نخواهد ماند.»^{۲۳۳}

مقایسه سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، ص ۱۷۶ ۲۳۱

مقایسه همان‌جا، ص ۳۳۶ ۲۳۲

مقایسه همان‌جا، ص ۳۴۱ ۲۳۳

نتیجه:

همان‌گونه که با رجوع به دیالکتیک زیربنا با روبناها در مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" مستدل کردم، سلطه بر افکار عمومی و تشکیل درک روزمره نتیجه‌ی کشمکش روبناها، یعنی دین، دانش و فلسفه پیرامون طرح گفتمان مسلط اجتماعی هستند. از یک سو، تبلور هر ایده‌ی اجتماعی (روبنا) بستگی به یک زمینه‌ی مساعد مادی (زیربنا) دارد و از سوی دیگر، زمینه‌ی مادی نیز از تعمیم هر ایده‌ی انتزاعی و مجزا از روابط اجتماعی ممانعت می‌کند. به همین منوال، روبناها مانند دین و فلسفه در یک کشمکش دائمی بسر می‌برند. نفوذ اجتماعی یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. همان‌گونه که تسلط دین بر فلسفه دائمی نیست، تضعیف نفوذ اجتماعی دین به وسیله‌ی دانش و فلسفه نیز غیر قابل بازگشت محسوب نمی‌شود. بنابراین قابل توضیح است که چرا تضادهای ماهوی طبقاتی که در حوزه‌های تولید و توزیع بروز می‌کنند، در کشورهای متفاوت با فرهنگ‌های متنوع اشکال متفاوت بیانی به خود می‌گیرند.

اول، در کشورهای اروپای غربی و میانه نبرد طبقاتی با حقوق طبیعی بشر و خردگرایی انسان مستدل می‌شود. از آن‌جا که فلسفه‌ی حقوق طبیعی بر خرد بشری استوار و دنیوی است، در برابر اشکال متفاوت توجیه اخروی برای ممانعت از حق مقاومت قرار می‌گیرد و از آن‌جا که زیربنای مساعد اقتصادی ضرورت ترویج فلسفه‌ی حقوق طبیعی است، در نتیجه قابل درک است که چرا بحث پیرامون حقوق طبیعی به فرقه‌های متفاوت پروتستان راه یافت و تبدیل به استدلال مقاومت بورژوازی نو پا در برابر دولت‌های آنتیک اروپای غربی و میانه و طبقه‌ی حاکم فئودالی و واتیکانی شد. همان‌گونه که شرح دادم، با وجودی که ایمان مسیحیان بر توحید عددی سامیان بر قرار شده است، اما از آن‌جا که منابع دینی عیسویان پس از رحلت پیامبرشان نگاشته شده‌اند و مستقیماً به او و روح‌القدس منسوب نمی‌شوند و از آن‌جا که مسیحیان پیامبرشان را فرزند روح‌القدس می‌شمارند، در نتیجه مبانی حقوق طبیعی به راحتی به مباحث دینی راه یافتند و طبیعت خردگرایی بشر تبدیل به معیار ارزیابی حکمت الهی شد. تشکیل فلسفه‌ی برون‌ذاتی (ترانس‌سندنس) و استقرار اصول دینی و اخلاقی در حدود خرد بشری مصداق این نظریه هستند. از سوی دیگر، زیربنای اقتصادی که با دانش بشری پیوند خورده بود، نه تنها زمینه‌ی مادی تحولات اجتماعی و ارتقاء

اکثریت) است که مانند گذشته و با کمال وقاحت سرورش را لوتر اسلام و امثال رفسنجانی و خاتمی را گورباچف ایران می‌نامند، انقلاب اجتماعی را کلاً مضر و خشن می‌دانند و در هواداری از "اصلاحات در جمهوری اسلامی" و تشکیل "جامعه‌ی مدنی اسلامی" یاوه می‌سرایند.

از تصرف ایران از طریق اعراب مسلمان، ایرانیان با توحید عددی سامیان مواجه شدند. کشمکش معتزلیان با "اصحاب الحدیث" و "اصحاب الرأی" که بیش از دو قرن طول کشید و به شکست معتزلیان در برابر اشعریان انجامید، از یک سو، دلالت بر کشمکش طبیعت خردگرای بشر با متون دینی دارد و از سوی دیگر، مصداق خردستیزی بنیادی در دین اسلام هستند. نطفه‌ی این خردستیزی در توحید عددی سامیان و قرائت کلام‌الله از طریق خاتم‌النביا گذاشته شده است. از آن‌جا که به اعتقاد مسلمانان الله هستی را از نیستی و جهان موجودات را به مقتضای طبیعت آن‌ها آفریده است، در نتیجه خلقت الهی بر طبیعت بشری اولویت می‌گیرد. در حالی که خلقت جنبه‌ی قدسی دارد، حق الهی، یعنی اعمال شریعت بر حقوق طبیعی بشر و خردگرایی انسان مستقر می‌شود. به این ترتیب، برای مسلمانان دیگر چاره‌ای باقی نمی‌ماند، به جزء این‌که خرد خویش را با متون دینی منطبق سازند و یا با تشدید خردگرایی به ارتداد برسند. با وجود خردستیزی بنیادی در اسلام و شکست پروژه‌ی خردگرایی معتزلیان، فرقه‌های باطنیه که در تداوم همین سنت به وجود آمده بودند، راه حلی برای تطبیق متون دینی با خرد بشری یافتند که معروف به فن تأویل است و در انحصار رکن راهب قرار دارد. باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" می‌دانند و مصداق آن را وابسته به زمان و مکان می‌شمارند. رکن راهب با استفاده از فن تأویل باطن قرآن را از ظاهر آن می‌زداید و برای مؤمنان شرح می‌دهد. در برابر ظاهریان از فنون "قیاس" و "رجع" استفاده می‌کنند و تفسیر منابع دینی را منحصر به مراجع تقلیدی می‌دانند که از طریق "اجماع" مجتهدان سرشناس پذیرفته شده‌اند. ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" می‌دانند و برای مصداق آن زمان و مکان قائل نمی‌شوند. مجتهد با استفاده از فن تفسیر و قرائت ظاهری شریعت اسلامی قرآن و منابع دیگر دینی طریقت مؤمنان را معین می‌کند. با وجودی که باطنیان و ظاهریان با دیدگاه‌های متفاوت به قرآن می‌نگرند و شیوه‌ی استفاده‌ی آن‌ها از شریعت تفاوت دارد، لیکن هر دوی آن‌ها به شکل خود از یک سو، طبیعت خردگرای بشری را محصور به سیطره‌ی فرهنگ دینی می‌کنند و مؤمنان را از طریق زبان و درک روزمره‌ی دینی به بندگی حکومت دینی و اولیاء امر می‌کشند و از سوی دیگر، به عنوان دو شیوه‌ی متفاوت ایمانی مکمل همدیگرند. ایمان باطنیه به دلیل مبنای جهان‌گریزی‌اش مؤمنان را در برابر حکومت طبقاتی منفعل می‌سازد و حق

اجتماعی بورژوازی را برای تشکیل حکومت‌های سکولار و لائیک مهیا ساخت، بلکه با تضعیف نفوذ دین و تشدید حیرت و تردید در حکمت الهی، مناسبات ترویج فلسفه‌ی درون‌ذاتی را ممکن کرد. تبدیل طبیعت خردگرای بشر به منشأ استنتاج قانون اساسی دولت‌های مدرن بورژوازی و تصویب عهدنامه حقوق بشر نتایج همین تحولات اجتماعی در اروپای غربی و میانه هستند که به دلیل تفاوت‌های دینی در کشورهای متفاوت اشکال متنوعی به خود گرفتند. با تشکیل دولت‌های مدرن بورژوازی، خردگرایی انسان به ظاهر معیار ارزیابی امور دینی و دنیوی محسوب و قانون‌مند شد. به ظاهر به این دلیل زیرا بورژوازی که در رقابت با طبقه‌ی حاکم فئودالی و واتیکانی به میدان مبارزه آمده بود، از طریق قانون اساسی مدرن و عهدنامه‌ی حقوق بشر منافع طبقاتی خویش را از طریق تحریف حقوق طبیعی مستدل و به صورت حق لاینفک تغییر مالکیت خصوصی قانون‌مند ساخت. از آن‌جا که خردگرایی انسان و حقوق طبیعی بشر وی را مجاز به مقاومت می‌کند، در نتیجه اختلال در بازسازی نیروی کار و جامعه به معنی لغو یکجانبه‌ی قرارداد اجتماعی از طریق دولت است و از این پس راه قضایی بر حق انقلاب در برابر دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" گشوده می‌شود. بنابراین "مارکسیسم کلاسیک" اوج خردگرایی، تحقق فلسفه‌ی حقوق طبیعی، توفیق نهایی مدرنیته، تبلور حق مقاومت و فلسفه‌ی عمل جنبش کارگری برای انقلاب سوسیالیستی است که از نقد درون‌ذاتی اقتصاد کلاسیک انگلیسی، سیاست انقلابی فرانسوی و فلسفه‌ی ایده‌الیستی آلمانی به عنوان پیشرفته‌ترین پروژه‌های معاصر اجتماعی در اروپای غربی و میانه به وجود آمده است.

دوم، از آن‌جا که زیربنای مادی جامعه‌ی ایران (اقتصاد رانته‌ی) و روبناهای آن به کلی با کشورهای اروپای غربی و میانه تفاوت داشته، در نتیجه تحولات اجتماعی مسیر دیگری را طی کرده است. به این ترتیب، نه خردگرایی و مفهوم حقوق طبیعی تبدیل به استدلال حق مقاومت شد و نه دانش به عنوان یک روبنای متقابل در برابر دین قرار گرفت. سرانجام امتناع از حیرت و تردید در حکمت الهی منجر شد که از درون کشمکش‌های دینی فلسفه شکل نگیرد. لیکن طرح این نکته به این معنی نیست که ایرانیان به کلی با خردگرایی بیگانه بوده‌اند. تشکیل جوامع اشتراکی و توحید منطقی ایرانیان در اشکال متنوع آیین زرتشتی و مزدکی مصداق این نظریه هستند. لیکن پس

جامعه‌ای که دانش بشری گسترش نیافته و یا مورد توجه قرار نگرفته است و در هر جامعه‌ای که از حیرت و تردید در حکمت الهی ممانعت شده و طبیعت خردگرای بشری به چنبره‌ی دین در آمده است، در نتیجه از طریق درک و زبان روزمره افکار عمومی مجذوب نظریات متکلمان دینی می‌شود. به این ترتیب، نه تنها عوامل طبیعی، یعنی وقایع ابژکتیو مقدم محسوب نمی‌شوند، بلکه مفاهیم فوق طبیعی، یعنی توهّمات و تخیلات سوپژکتیو رواج می‌یابند. انقلاب بهمن را نیز که با استقرار حکومت اسلامی و تصویب قانون اساسی و مقام ولایت فقیه برای آیت‌الله خمینی به شکست نهایی انجامید، باید با همین منطق درک و بررسی کرد. در حالی که متکلمان اسلامی مانند علی شریعتی و آیت‌الله طالقانی نسل جوان ایران را با اندیشه‌های عدالت اسلامی و رهایی انسان از طریق ایثار و شهادت خام می‌کردند، آیت‌الله خمینی در تبعید برای تحقق منافع مادی روحانیان و بازاریان (بورژوازی سنتی) برنامه‌ی بندگی ایرانیان را طراحی می‌کرد. از آن‌جا که نفوذ اجتماعی بستگی به توازن قوا دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه استقرار حکومت اسلامی نشانه‌ی عدم مقاومت است. تردیدی نیست که تشکیل حکومت اسلامی فقط با همکاری و هم‌سویی فعال تمامی جریان‌های ملی و مذهبی ممکن شد. از آن‌جا که حفظ منافع مادی بورژوازی سنتی ایران آن‌ها را تحت شعار "نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی" متحد می‌ساخت، در نتیجه مساعدت آن‌ها در تشکیل حکومت اسلامی به سرکردگی آیت‌الله خمینی قابل درک است. لیکن درک عدم مقاومت برخی از سازمان‌های "مارکسیستی" و حتا همکاری فعال "پیروان خط امام" (حزب توده و سازمان فداییان اکثریت) با حکومت اسلامی بغرنج به نظر می‌رسد. پاسخ این موضوع را باید در فلسفه‌ی عمل "مارکسیست‌های ایرانی" جستجو کرد که در کنگره‌های دوم و چهارم کمیته‌ی طراحی شده و از طریق حزب توده در ایران رواج یافته است. "مبارزه‌ی امپریالیستی با همکاری بورژوازی ملی و مذهبی"، "تحقق راه رشد غیر سرمایه‌داری به مساعدت شوروی" و "تشکیل نظام‌های خلقی" ابعاد این فلسفه‌ی سیاسی را می‌سازند. به این ترتیب، سیاست کلی کشور باید در یک جهان دو قطبی از همکاری اقتصادی و سیاسی با کشورهای امپریالیستی به سوی اتحاد با کشور "سوسیالیستی" شوروی سوق داده شود. کلیت این سیاست فلسفه‌ی عمل تمامی "مارکسیست‌های ایرانی" و حتا مخالفان حزب توده را

مقاومت را از آن‌ها می‌ستاند و ایمان ظاهریه برای تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی حکومت دنیوی تشکیل می‌دهد و برای سرکوب مقاومت و طبیعت خردگرای بشر توجیه دینی می‌سازد. روشن است که تحت چنین شرایطی نه دانش به عنوان یک روبنای متقابل در برابر دین مستقر می‌شود و نه کشمکش‌های دینی به تشکیل فلسفه می‌انجامند. از این رو، غیر منتظره نیست که تضاد ابژکتیو طبقاتی در اشکال متفاوت دینی بروز می‌کند که نقض عدالت اسلامی را دلیل نبرد طبقاتی خویش می‌سازند.

با تشکیل شاهنشاهی صفویان، شاه اسماعیل صفوی تشیع دوازده امامی ظاهری را تبدیل به دین دولتی کرد. با وجودی که هویت شیعه و ایرانی برای دولت صفویان آن گوهر ایدئولوژیک را جهت مقابله با عشایر ازبک و خلافت عثمانیان سنی مذهب مهیا می‌ساخت، لیکن با نهادینه شدن قشر روحانیان و بازاریان به صورت "دولت در دولت" در کشور خردستیزی جنبه‌ی ساختاری به خود گرفت. به این ترتیب، هم راه برای ترویج دانش و استفاده از فن‌آوری مسدود و هم تحت تداوم سیطره‌ی فرهنگ دینی و خردستیزی نهادینه‌ی اسلامی از حیرت و تردید در حکمت الهی و تشکیل فلسفه ممانعت شد. از این پس، تمامی عوامل داخلی برای رکود اقتصادی و عقب افتادگی کشور مهیا گشت. توفیق دول کلونیالیستی در چپاول ایران نیز نه نشانه‌ی قدرت آن‌ها، بلکه نتیجه‌ی ضعف درونی کشور بود. طبقه‌ی حاکم درباری، روحانی و بازاری باید رفته رفته و به اجبار با تأثیرات خردستیزی دین و آیین اسلام و خردگرایی جوامع مدرن اروپایی آشنا می‌شد. انقلاب مشروطه نیز نشانه‌ی خردگرایی و حق طبیعی مقاومت ایرانیان و واکنشی به خردستیزی نهادینه شده در دستگاه دربار و اسلام بود. لیکن انقلاب مشروطه در روند کشمکش "مشروع خواهان" و هواداران "مشروطه‌ی مشروعه" و با تصویب متمم قانون اساسی به انفعال کشده شد و پس از تاج‌گذاری رضاخان به عنوان اولین شاهنشاه سلسله‌ی پهلویان به کلی به شکست انجامید. از آن‌جا که دولت فقط از جامعه‌ی دولتی (قوای مقننه، مجریه و قضائیه) که نظام طبقاتی را بر جامعه تحکیم می‌کند، تشکیل نمی‌شود و فرودستان جامعه را نیز که به قدرت دولتی تن می‌دهند، در بر می‌گیرد، در نتیجه تصویب متمم قانون اساسی و تشکیل شاهنشاهی پهلویان نشانه‌ی عدم مقاومت مشروطه خواهان است. سرپیچی از مقاومت در برابر حکومت طبقاتی - جنسیتی نشانه‌ی توهم فرودستان جامعه محسوب می‌شود. در هر

معین می‌کرد. از آن‌جا که "مارکسیست‌های ایرانی" نه قادر به درک مفهوم "مارکسیسم کلاسیک" و دیالکتیک بخصوصی آن به عنوان تجلی حق طبیعی مقاومت و انقلاب بودند و نه با شیوهی نقد مارکس، یعنی نقد درون‌ذاتی از اقتصاد، سیاست و فلسفه در حوزه‌ی مبارزاتی و اولویت‌بژه بر سوژه‌آشنایی داشتند، قادر نمی‌شدند که جنبش کارگری - سوسیالیستی را سازمان‌دهی و برنامه‌ی شوم روحانیان و بازاریان را برای آینده‌ی کشور ارزیابی کنند و نمی‌توانستند که در برابر اسلامیان یک فرهنگ متقابل و آلترناتیو مقبول بسازند. این همان دردی است که متأسفانه پس از ۲۸ سال از وقوع فاجعه‌ی انقلاب اسلامی در ایران هنوز درمان نیافته است.

منابع :

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قانون مدنی (۱۳۷۸): تدوین جهانگیر منصور، تهران کرباسیان، ملیحه (۱۳۸۴): آیین مانی از نگاه "شکند گمانیک وزار"، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱۵ ادامه، تهران

مواد فرمان مشروطیت ایران که اصل آن بخط مرحوم قوام‌السلطنه و بصحه سلطان مغفور مظفرالدین‌شاه قاجار میباشد

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر از مهدی الهی قمشه‌ای، تهران