

بسم الله الرحمن الرحيم

# از بازرگان تا سروش

اسلام، دموکراسی، و مدرنیسم مذهبی در ایران

۱۳۷۹ - ۱۳۳۲

## فروغ جهان بخش

برگردان سعیده سربانی

تهران، انتشارات بهزاد، ۱۳۸۲

|     |                                                          |
|-----|----------------------------------------------------------|
| ۲   | سخنی از مترجم                                            |
| ۳   | مقدمه                                                    |
| ۶   | فصل اول - دموکراسی چیست؟                                 |
| ۱۸  | فصل دوم - معیارهای دموکراتیک در اسلام                    |
| ۴۱  | فصل سوم - ظهور روشن فکری اسلامی در ایران نوین            |
| ۵۲  | فصل چهارم - مدرنیسم مذهبی و دموکراسی در ایران            |
| ۱۰۶ | فصل پنجم - روشن فکری مذهبی و دموکراسی دوران پس از انقلاب |
| ۱۳۹ | سخن آخر                                                  |

کلامی چند درباره‌ی این نسخه‌ی الکترونیکی، لازم به یادآوری است.

جهت رعایت ادب، این نوشتار کوتاه در واپسین صفحه‌ی کتاب درج شده است. حتماً مطالعه فرمایید.



## سخنی از مترجم

با توجه به شرایط سیاسی امروز و حضور احزاب و جناح‌های مختلف سیاسی در عرصه‌ی سیاست، نظرات و برداشت‌های متعددی در مورد نظام و عملکردهای سیاسی وجود دارد و در این زمینه، مقالات و کتاب‌های متعددی به چاپ رسیده است. در فضای باز سیاسی امروز، سخنرانی‌های سیاسی مختلفی هم ایراد می‌شوند که بسیاری از آنها به رشته‌ی تحریر درآمده و می‌آیند. البته گروه‌هایی هم هستند که بدون داشتن آگاهی و یا با نیت سوء، دست به اعمال ناشایستی می‌زنند. ولی به‌ترین راه، بیان عقاید و نظرات سیاسی در حیطه است که حقوق هیچ حزب یا جناحی نادیده گرفته نشود.

کتاب حاضر نیز عقاید و نظرات نویسنده‌ی آن، فروغ جهانبخش را ارائه می‌دهد که بسیاری از مطالب آن، با استناد به کتاب‌های دیگر بیان شده‌اند. اگرچه ممکن است مترجم با بسیاری از این نظریات صریح موافق نباشد، ولی برای اطلاع علاقه‌مندان، همه‌ی مطالب را ترجمه کرده است.

مترجم: سعیده سریانی

تابستان ۱۳۸۲

## مقدمه

حدود پنجاه سال پس از انقلاب مشروطه در ایران، در سال ۱۲۸۵ - ۱۲۹۰، نیروهای مذهبی بار دیگر وارد سیاست شدند. از زمان کناره‌گیری علمای مشروطه از سیاست، تا شکست جنبش ملی (۱۳۳۲)، فقط دو نفر از روحانیون، به نام‌های آیت‌الله سید حسن مدرس (وفات: ۱۳۱۵) و آیت‌الله ابوالقاسم کاشانی (وفات: ۱۳۴۱) به همراه سازمان سیاسی - مذهبی فدائیان اسلام، در امور سیاسی فعال بودند. دلیل حضور کمرنگ مذهب در عرصه‌های سیاسی، تا حدی به خاطر سیاست غیرمذهبی پهلوی بود که سعی بر جداسازی دین از سیاست داشت و تا حدی هم به خاطر بی‌اعتنایی و بی‌توجهی نسبت به سیاست، توسط مجتهدین برجسته‌ی آن زمان، به‌خصوص آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی (وفات: ۱۳۱۵)، و آیت‌الله سید محمدحسین بروجردی (وفات: ۱۳۴۱) بود که دو مرجع تقلید مهم و برجسته در میان شیعیان ایران بودند.\*

ظهور مجدد مذهب در سیاست، در آن زمان جلوه‌ی دیگری داشت و بر خلاف اوایل قرن نوزدهم، این اقدام توسط رهبران مذهبی عالی‌رتبه انجام نشد. این پیدایش، به تدریج آغاز شد و در ابتدا به عنوان یک جنبش مذهبی مدرنیست، با گرایش سیاسی قوی محسوب می‌شد و رهبری آن را روشن‌فکران مذهبی غیرروحانی به عهده داشتند. حضور روحانیون در سیاست، تا انقلاب ۱۳۵۷، مبنای شخصی داشت. با این وجود، در طول جنبش مشروطه، بار دیگر در حمایت از سازمان‌های دموکراتیک و در مخالفت با استبداد رژیم حاکم ظاهر شد.

این کتاب قصد دارد حضور مجدد مذهب را در سازگاری اسلام و دموکراسی، در طول سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۷۹، مورد بررسی قرار دهد. این کار از طریق بررسی نظریات هفت نفر از اشخاص برجسته‌ای انجام می‌شود که افکار سیاسی - مذهبی و بحث‌هایی در مورد دوران قبل و بعد از انقلاب ایران داشته‌اند. از سه نفر از آن‌ها، مهدی بازرگان، علی شریعتی، و عبدالکریم سروش، می‌توان به عنوان روشن‌فکران مذهبی غیرروحانی و نوگرایان مذهبی نام برد. چهار نفر دیگر، جزء روحانیون بودند، که عبارتند از سید محمود طالقانی، مرتضی مطهری، محمدحسین طباطبایی، و آیت‌الله خمینی. در این کتاب، ما به تحقیق این موضوع می‌پردازیم که آیا متفکران سیاسی - مذهبی هم‌عصر در ایران، در طی مبارزات ضد استبدادی خود، به صورت تئوری تلاشی برای منطبق ساختن اسلام و دموکراسی کرده‌اند. این موضوع سؤالاتی را در نظر مردم برانگیخته که عبارتند از: آیا ماهیت و نتیجه‌ی تلاش آن‌ها متفاوت از چیزی بوده که گذشتگان در انقلاب مشروطه در این زمینه به دست آورده‌اند؟ چطور آن‌ها متوجه شدند که برای تعقل بخشیدن به برداشت از دموکراسی تلاش کنند؟ آن‌ها مباحث خود را بر پایه‌ی چه اصل هنجاری یا شناختی قرار دادند؟ موضوع اصلی این کتاب، بعد تئوری مسأله‌ی اسلام و دموکراسی است. با این وجود، برای یافتن پاسخ در

\* برای جزئیات بیشتر درباره‌ی روابط دولت و روحانیون در این دوره، رجوع شود به:

Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy - State Relation in the Pahlavi Period* (Albany, State University of New York Press, 1980)

سخنان این متفکران، به سؤالاتی که ذکر شد باید متن سخنان آنها مورد بررسی قرار گیرد. با این حال، بحث در مورد چنین مواردی به رویدادهای مهم و مرتبطی محدود خواهد شد که ارتباط مستقیم با تحول افکار آنها داشته باشد و دلیل آن، به خاطر این است که مانع تبدیل این کتاب به یک تاریخچه سیاسی اجتماعی از ایران امروز شویم تا هیچ نقضی به وجود نیاید.

در اکثر آثاری که درباره‌ی انقلاب ایران در ۱۳۵۷ به وجود آمده، موضوع کلی و رایج، بنیادگرایی اسلامی بوده است. این موضوع، نتیجه‌ی انقلاب، یعنی تفوق تئوری ولایت فقیه، و یا توجه به اندیش‌مندانی بوده که شدیداً تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و بررسی نظریات سیاسی دیگر را که مدت‌ها قبل رایج بوده و با این تئوری تقارن زمانی داشته، مورد کم‌توجهی قرار داده‌اند. مثلاً افکار سیاسی مذهبی بازرگان، بر خلاف اهمیت وجود او به عنوان پیش‌گام در جریان روشن‌فکری مذهبی در ایران و حضور مهم او در ظهور مجدد مذهب در سیاست ایران، چندان مورد توجه قرار نگرفت. به علاوه، آثار بسیار زیاد دیگری هم با این تصور نوشته شدند که همه‌ی مخالفان مذهبی پیش از انقلاب و مخالفانی که خود را با مذهب تطبیق دادند، از نظریه‌ی حکومت علما حمایت کردند تا به نتیجه‌ی از پیش تعیین شده‌ی خود، که چشم‌پوشی از تنوع عقاید و اهدافی بود که در طول این قرن وجود داشت، برسند.

این کتاب نشان می‌دهد که جنبه‌ی دموکراسی تئوری حکومت، که توسط این هفت نفر ارائه شد، در نظر اکثریت آنها، به اندازه‌ی جنبه‌ی مذهبی آن اهمیت داشت. به عبارت دیگر، هدف آنها فقط تأسیس حکومت اسلامی نبود. آنها ماهیت حکومت اسلامی را به صورت دموکراتیک به نمایش گذاشتند. بدون توجه به برداشت آنها از دموکراسی، اهمیت تلاش متفکران قبل از انقلاب به خصوص، بر پایه‌ی این حقیقت قرار می‌گیرد که آنها مردم ایران را برای یک دولت اسلامی آماده کردند و تعلیم دادند. هنوز یک سؤال باقی می‌ماند که اگر آنها واقعاً ویژگی‌های یک دولت دموکراتیک را به مردم ارائه می‌دادند، پس چطور نظریه‌ی ولایت فقیه به برتری رسید؟ آیا در نظریه‌ی دولت دموکراتیک اسلامی آنها نسبت به نظریات دیگر، نقضی وجود داشت؟

در هر حال، تقریباً دو دهه بعد از انقلاب ۱۳۵۷، موضوع دولت دموکراتیک اسلامی، توسط جریان تازه‌ای از روشن‌فکری اسلامی که شکلی از دولت اسلامی را تجربه کرده و در آن زندگی کرده‌اند، به پیش کشیده شده است. پیدایش چنین علاقه‌ی شدیدی به دموکراسی و مباحثاتی که این موضوع را در بر گرفته و کاملاً متفاوت از علائق نسل قبل است، این موضوع را اثبات می‌کند که بر خلاف این حقیقت که حدود یک قرن، اسلام شیعه تحت تأثیر تئوری غیر اسلامی حکومت، یعنی دموکراسی بوده، و بر خلاف تلاشی که در طول اکثر سال‌های این قرن، به طور تئوری و عملی انجام شد تا آرمان‌های خاصی از دموکراسی را معرفی کند، هنوز هم زمینه‌های زیادی در مورد تلفیق اسلام و دموکراسی وجود دارد که متفکران و اندیش‌مندان مذهبی به آنها بپردازند. این موضوع نشان می‌دهد که وجود نظام پارلمانی و انتخابات عادی، الزماً یک حکومت دموکراتیک را به وجود نمی‌آورد. به عبارت دیگر، ایجاد یک دموکراسی آیین‌نامه‌ای در یک دولت اسلامی ممکن است یک ساختار سطحی از دموکراسی را به وجود آورد و سؤالات اساسی زیادی را بدون پاسخ بگذارد. به نظر می‌رسد این همان چیزی باشد که جنبش روشن‌فکری مذهبی بعد از انقلاب با آن روبه‌رو است و برای یافتن راه‌حل آن تلاش می‌کند.

به جز تحقیق عبدالهادی حائری در مورد تلاش‌های میرزا محمدحسین نائینی در زمینه‌ی تلفیق اسلام و دموکراسی مشروطه در سال ۱۲۸۵<sup>\*</sup>، هیچ تلاش دیگری برای ادامه‌ی گسترش این موضوع در میان متفکران مذهبی و فعالان سیاسی انجام نشده است. بنابراین، کتاب حاضر به بررسی نظریات تعدادی از اندیش‌مندانی می‌پردازد که در نیمه‌ی دوم این قرن فعالیت سیاسی داشته‌اند. فصل اول به توضیح در مورد موضوعات خاص و مهمی می‌پردازد که در زمینه‌ی دموکراسی باید مورد بحث قرار گیرد. این فصل، بخش مرجعی را برای مقایسه‌ی تئوری‌های اسلامی که در فصل‌های بعد آمده، به وجود می‌آورد.

فصل دوم، به وضعیت این موضوعات در بافت‌های اسلامی می‌پردازد. فصل دوم آن دسته از عواملی را مورد بحث قرار می‌دهد که اندیش‌مندان مسلمان ایرانی و غیر ایرانی، معمولاً به عنوان معیارهای دموکراسی در اسلام به آن‌ها اشاره می‌کنند و غالباً بحث‌های خود را در مورد سازگاری و یا عدم سازگاری اسلام و دموکراسی، بر پایه‌ی آن‌ها قرار می‌دهند. فصل سوم درباره‌ی پیدایش مدرنیسم مذهبی شیعه و ظهور مجدد نیروهای مذهبی در سیاست ایران، در نیمه‌ی دوم این قرن، به بحث می‌پردازد. این فصل مطالبی را ارائه می‌دهد که مربوط به بحث‌های سیاسی - مذهبی افراد خاص است که در فصل چهارم باید مورد بحث قرار گیرند. فصل آخر، به گسترش جریان روشن‌فکری مذهبی در ایران پس از انقلاب می‌پردازد که شامل اصلاحات مذهبی خاصی است که نتایج سیاسی مهمی را به دنبال داشته است. فصل آخر، نه‌تنها استقرار سیاسی مذهبی ایران امروز، که محصول ایدئولوژی اسلامی دهه‌ی ۱۹۴۰ و دهه‌ی ۱۳۵۰ است را مورد بررسی قرار می‌دهد، بلکه به طور کلی یک بحث مهم و متفاوت و به‌ویژه یک شیوه‌ی متفاوت را درباره‌ی حکومت دموکراتیک مذهبی ارائه می‌نماید. این کتاب طوری به این موضوع می‌پردازد که ممکن است در میان متون شیعه، به خاطر تئوری پیچیده‌ای که دارد، بعد از تلاش نائینی برای تلفیق اسلام و دموکراسی، دومین تلاش جدی در این زمینه به شمار رود. این کتاب در زمینه‌ی وسیع‌تری از مدرنیسم اسلامی، تغییر الگوها را در بحث‌های روشن‌فکران مسلمان نشان می‌دهد.

---

<sup>\*</sup> Abdul - Hadi Hairi, *Shlism and Constitutions in Iran* (Leiden: E.J. Brill, 1977)

## فصل اول - دموکراسی چیست؟

این فصل، یک تعریف تحلیلی از «دموکراسی» را به عنوان یک سیستم سیاسی که سیاستمداران آن را می‌شناسند و از آن یاد می‌کنند، به همراه دارد. در این بحث، به گسترش تاریخی تئوری‌های دموکراسی و نمونه‌های مختلف دموکراسی که در جوامع مختلف و در زمان‌های متفاوت و جاهای گوناگون وجود داشته، پرداخته شده است. در عوض، جزئیات ویژگی‌های متداول و پایدار دموکراسی شرح داده می‌شود. چنین توضیحی به این منظور لازم است که مرجعی وجود داشته باشد تا بتوانیم به شباهت‌ها و تفاوت‌های بین دو سیستم مورد نظر پی ببریم و ادعای سازگاری و یا ناسازگاری آن‌ها را مورد قضاوت قرار دهیم. چنین بحثی در این‌جا به خاطر تأثیر آن در تمام کار و گرایش‌هایی که خواهد داشت، لازم به نظر می‌رسد.

دموکراسی، یکی از آن مفاهیمی است که فاقد تعریفی صحیح می‌باشد. در مورد هیچ‌یک از تعاریفی که از این کلمه شده، توافق نظر وجود ندارد. حتی استفاده از فرهنگ‌های لغت هم در این زمینه کمکی به ما نمی‌کند. زیرا معمولاً آنچه که می‌یابیم، تعاریف قراردادی یا شرطی هستند که توسط عده‌ای افراد متعهد نسبت به مکتب‌های خاصی از تئوری سیاسی ارائه شده‌اند و بنابراین، مفهوم دموکراسی را باید در چیزی غیر از یک فرمول جست‌وجو کرد. اگر امکان تطبیق معانی موجود با کلمه‌ی دموکراسی وجود نداشته باشد - حداقل برای این کار - و در مورد هیچ‌یک از تئوری‌های موجود درباره‌ی دموکراسی ما را قانع نکند، آنوقت به دنبال ویژگی‌های عمده و خاصی می‌رویم که به طور واضح و روشن در همه‌ی این تعاریف وجود دارد.

ساده‌ترین و رایج‌ترین معنای مورد قبول دموکراسی از کلمه‌ی یونانی demos (مردم) و kratia (حکومت یا قدرت) مشتق شده که به معنای «حکومت به دست مردم» می‌باشد.<sup>\*</sup> این لغت، تاریخچه‌ی طولانی دارد و برای توصیف نوعی از حکومت به کار می‌رفته است که در آن، قدرت سیاسی به دست کسانی است که با حکومت تک‌نفری به اندازه‌ی حکومت‌های سلطنتی و حکومت‌های استبدادی، مخالف هستند و یا مثل اریستوکراسی (حکومت اشراف) و الیگارش‌ی (اندک‌سالاری) قدرت سیاسی به دست عده‌ی معدودی است. اگرچه ظاهراً هیچ مشکلی در این معنای ریشه‌ای واضح وجود ندارد، ولی وقتی که مفاهیم «حکومت» و «به دست مردم» مورد تعابیر مختلف قرار گیرند، آنوقت ابهامات معنایی زیادی ظاهر می‌گردد. برای نشان دادن گستردگی تعاریف مختلف درباره‌ی دموکراسی، کافی است به طبقه‌بندی‌هایی اشاره کنیم که این تعاریف بر طبق آن‌ها دسته‌بندی می‌شوند. در حقیقت این نوع تعاریف، خودشان قراردادی هستند. مثلاً آقای رجایی آن‌ها را به چهار گروه تقسیم کرده است: تعاریف‌های سنتی از دموکراسی به دو دسته تقسیم می‌شوند: (معیاری یا) سنتی و تجربی. تعاریف تجربی عمدتاً مربوط به ارزش‌ها یا هنجارهای خاصی هستند. این تعاریف سعی بر توصیف و توضیح حقایق سیاسی دارند. بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که دسته‌ای از تعاریف که در مقوله‌ی سوم قرار می‌گیرند، نه خیلی سنتی هستند

<sup>\*</sup> V. Bogdanor, ed. *The Blackwell Encyclopedia of Political Institutions* (New York, Basil Blackwell, 1987), p166

و نه کاملاً تجربی، بلکه ترکیبی از این دو گروه هستند. ما این گروه را «سنتی - تجربی» می‌نامیم. در پایان، مقوله‌ی چهارم تحت عنوان تعریف «ایدئولوژیکی» نیز به این فهرست افزوده می‌شود. گروه چهارم به خاطر تأکید آن بر یک دیدگاه فکری جمعی، عادت‌ها، خصوصیات، و عقاید خاص مشترک، با بقیه تفاوت دارد.\*

ساموئل هانتینگتون سه شیوه‌ی کلی را که از بحث و گفت‌وگو در معنای دموکراسی در نیمه‌ی قرن بیستم به دست آمده، مطرح می‌کند. ایشان معتقد است:

دموکراسی، به عنوان نوعی از حکومت به معنای قدرت برای دولت، اهداف انجام‌شده‌ی دولت، و شیوه‌ای برای تشکیل دولت تعریف شده است.<sup>†</sup>

بررسی این تعاریف ارائه‌شده در مورد دموکراسی، به منظور پی بردن به این موضوع که چطور نظریه‌پردازان سیاسی برای تعریف آن تلاش کرده‌اند، و یا حداقل بررسی معنای بعضی از آن‌ها، ارزشمند است:

در میان تعاریف دموکراسی که غالباً ذکر می‌شود، عبارت مشهور آبراهام لینکلن از همه معروف‌تر است: «دولت مردمی، به دست مردم، برای مردم.» این جمله، ساده و مختصر است، ولی عمق معنایی و معانی گوناگون ضمنی در کلمات ساده‌ی آن وجود دارد. از طرف دیگر، جیمز برایس واژه‌ی دموکراسی را در کتاب خود، به نام *دموکراسی‌های نوین*، با معنی سنتی و دقیق‌تری توصیف می‌کند: «دموکراسی بر دولتی اشاره دارد که در آن، میل و اراده‌ی اکثریت شهروندان با صلاحیت حاکم باشد».<sup>‡</sup>

جوزف شومپتر با تأکید بر نقایص تئوری سنتی دموکراسی که دموکراسی را به عنوان منبع قدرت، و یا به اصطلاح «اراده‌ی مردم» توصیف می‌کند، اظهار می‌دارد:

شیوه‌ی دموکراتیک عبارت است از توافقات بنیادی برای رسیدن به تصمیم‌های سیاسی که در آن، افراد نیازمند قدرت برای تصمیم‌گیری به وسیله‌ی کشمکش‌های رقابت‌آمیز برای به دست آوردن رأی مردم هستند.<sup>§</sup>

به دنبال نظریه‌ی شومپتر، ساموئل هانتینگتون یک تعریف عملی‌تر را ارائه داد. او می‌گوید:

یک سیستم سیاسی زمانی دموکراتیک است که قدرتمندترین تصمیم‌گیرنده‌های جمعی آن، به واسطه‌ی عدالت، صداقت، و انتخابات دوره‌ای برگزیده شوند و در این انتخابات، کاندیداها آزادانه برای به دست آوردن رأی رقابت کنند و همه‌ی افرادی که به سن قانونی رسیده‌اند حق قانونی برای رأی دادن داشته باشند.\*\*

\* Mostafa Rajai, *Democracy: the Contemporary Theories* (New York: Atherton Press, 1967), P23

† Samule P. Huntington, *The Third Wave, Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), P6

‡ James Bryce, *Modern Democracies* (New York: Macmillian, 1931), V1, P22

§ Joseph A. Sohumeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, quoted in Huntington, *The Third Wave*, P6

\*\* Huntigton, *The Third Wave*, P7

نمونه‌ای از تعاریفی که توسط آن دسته از نظریه‌پردازان سیاسی به وجود آمده که برای تلفیق جنبه‌های سنتی و تجربی دموکراسی تلاش می‌کنند را می‌توان در آثار مای‌ئو، مک‌ایور، سارتوری، و لیندسی مشاهده کرد. تعریف مای‌ئو را می‌توان عملی‌تر از بقیه به حساب آورد. او اظهار می‌دارد:

دموکراسی، پاسخی است به این سؤال که چطور تصمیمات سیاسی اتخاذ می‌شوند و باید اتخاذ شوند. دموکراسی عبارت از یک نظام سیاسی و یک تئوری برای توضیح و توجیه آن است.<sup>\*</sup>

ایشان می‌افزاید:

به طور خلاصه، یک سیستم سیاسی زمانی دموکراتیک است که تصمیم‌گیرنده‌های آن تحت کنترل مؤثر مردم باشند.<sup>†</sup>

تا آنجایی که به اهداف دموکراسی مربوط می‌شود، مای‌ئو دریافته است که بعضی از ارزش‌های خاص، لازمه‌ی دموکراسی هستند. ایشان اظهار می‌کند:

دموکراسی عبارت از یک نظام سیاسی است که به هیچ هدفی از این نوع اختصاص ندارد. بلکه سازمان‌ها و فرصت‌هایی را برای افراد به وجود می‌آورد تا اهداف خاص خود را دنبال کنند.<sup>‡</sup>

تعریف مک‌ایور از دموکراسی، نمونه‌ی خوبی از مقوله‌ی «سنتی - تجربی» است. او اظهار می‌دارد:

دموکراسی شیوه‌ای برای حکومت کردن نیست؛ خواه توسط اکثریت باشد و یا نباش. بلکه برای تعیین افرادی است که حکومت خواهند کرد و در سطح وسیع‌تر، تعیین اهداف آنهاست. پس مردم نمی‌توانند و نباید حکومت کنند. آنها دولت را کنترل می‌کنند.<sup>§</sup>

از آنجایی که بسیاری از فیلسوفان سیاسی، شیوه‌ی افلاطون و ارسطو را در متمرکز ساختن نظریات خود درباره‌ی اهداف دولت دنبال می‌کنند، بسیاری از نظریه‌پردازان، تئوری و تعریف دموکراسی را از این نقطه‌نظر ارائه داده‌اند؛ اما مشکل این روش، گوناگونی است که از دموکراسی انتظار می‌رود. چک لایولی می‌گوید:

به نظر بعضی از افراد، دموکراسی این اطمینان را به وجود می‌آورد که دولت به دنبال منافع عمومی است و این موضع برای دیگران ضامن آزادی فردی است، استقلال را به وجود می‌آورد، و شخصیت‌های خاص و مطلوبی را می‌سازد.<sup>\*\*</sup>

در اینجا توجه به خصوصیات خاصی از دموکراسی که مورد بحث قرار گرفته، صحیح به نظر می‌رسد. البته مشکل است که به دقت بگوییم چه خصوصیتی برای دموکراسی لازم است. ویژگی‌های خاص و متمایزی وجود دارد که حضور آنها برای ایجاد یک نظام دموکراتیک، به صورت تئوری و عملی، لازم است و عدم وجود آنها نتیجه‌ی معکوس را به دنبال خواهد داشت. تصمیم‌گیری در مورد این که چه ویژگی‌هایی

\* H.B. Mayo, *An Introduction to Democratic Theory* (New York, Oxford University Press, 1960) P29

† Ibid. P60

‡ Ibid. P249

§ Robert M. Mcciver, *The Web of Government* (New York, Free Press, 1965), P198, quoted in Mayo, *Introduction to Democratic Theory*, P59

\*\* Jack Lively, *Democracy* (New York: Puntam, 1977), p112

اهمیت دارند، بستگی به این موضوع دارد که فرد چگونه دموکراسی را می‌بیند. در این تحقیق، از دو زاویه به دموکراسی نگاه خواهیم کرد. یکی از آن‌ها عبارت است از بررسی فرضیه‌های فلسفی اساسی با در نظر گرفتن مردم، و دیگری عبارت است از نگرستن به دموکراسی به عنوان مجموعه‌ای از روش‌ها و شیوه‌ها برای اتخاذ تصمیمات سیاسی. برای هر یک از این دو روش، اصول زیادی وجود دارد. بعضی از این اصول، به قدری به هم مرتبط هستند که به سختی می‌توان گفت واقعاً به کدام گروه تعلق دارند. جداسازی آن‌ها در دو گروه مشخص، قراردادی است.

## اصول بنیادی دموکراسی

### برابری

مشکل است که با دقت، منشأ نظریه‌ی نوین برابری انسان‌ها در غرب را جست‌وجو کنیم. این نظریه از مذهب ریشه گرفته یا از فلسفه؟ طبق یکی از نظریات، از آنجایی که برابری روح انسان‌ها همیشه موضوع اصلی ایمان در مسیحیت بوده، «بدون اشک این نقطه‌ی شروع دموکراسی (برابری)، منشأ مذهبی دارد».<sup>\*</sup> نظریه‌ی دیگری می‌گوید که منشأ برابری انسان‌ها «در فلسفه‌ی ارسطو و رنه دکارت یافت می‌شود».<sup>†</sup>

این دو نظریه، به کلی متضاد یکدیگر هستند. به طور کلی، بررسی تاریخی مذاهب و به‌خصوص مسیحیت، تناقض میان آرمان‌ها و حقایق را نشان می‌دهد. برای مثال، از یک طرف برابری روح همه‌ی انسان‌ها یک آیین مهم از ایمان به مسیحیت را تشکیل می‌دهد، در حالی که از طرف دیگر، برده‌داری به عنوان یک سنت قانونی در جامعه شناخته شده بود. چنین تناقض‌هایی محدود به حیطه‌ی مذهبی نمی‌شود. در طول سال‌ها، بسیاری از فیلسوفان خط بطلان بر نظریات خود می‌کشیدند و زمانی که درباره‌ی مشکلات انتزاعی ماورای طبیعت و یا موارد دیگری چون سیاست بحث به میان می‌آمد، چیز دیگری می‌گفتند. این یک حقیقت است که مثلاً خود ارسطو صاحب برده بود و معتقد بود که بعضی از انسان‌ها برای ارباب شدن و بعضی برای برده شدن متولد می‌شوند. در همین زمان، در سیستم متافیزیکی او، یک اصل انتزاعی وجود دارد که برابری‌های خاص در همه‌ی افراد یک گونه، مشابه است. ذات وجود انسان‌ها مشابه است و همه‌ی انسان‌ها، حیوانات عاقل هستند.<sup>‡</sup> به‌علاوه، ژان ژاک روسو (و شاگرد رومی او به نام اولپیان)، بر اصلی تأکید کردند که بر خلاف قانون طبیعت که معتقد است همه‌ی افراد آزاد متولد می‌شوند، طبق قانون بین‌الملل، بعضی از افراد برده متولد می‌شوند.<sup>§</sup>

در هر صورت، طرفداران مبانی فلسفی، همیشه برای اصول تساوی‌خواهانه‌ی دموکراسی، به اندازه‌ی ارسطو حرف خود را انکار نمی‌کردند. آن‌ها معتقدند که اندیش‌مندان سیاسی قرن هیجدهم، تحت نفوذ یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان به نام رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) بوده‌ند که می‌گفته: «آنچه که دلیل یا منطق

<sup>\*</sup> Carleton K, Allen, *Democracy and the Individual* (London: Oxford University Press, 1953), P11

<sup>†</sup> Aldous Huxley, *Proper Studies* (London: Chatton and Windus, 1928), pp4-20

<sup>‡</sup> Ibid.

<sup>§</sup> C. Allen, *Democracy and the individual*, P12

درست نامیده می‌شود، در همه‌ی افراد یکسان است» و «منطق باید در هر فردی کامل باشد»<sup>\*</sup>. اگرچه نظریات متافیزیکی ارسطو و رنه دکارت کوچک‌ترین مفهوم سیاسی نداشت، اما بعداً فیلسوفان سیاسی قرن هیجدهم، به منظور تشریح فلسفه برای طبقه‌ی متوسط فرانسه، نتایج سیاسی خاص و مشهودی را از این نظریات اقتباس کردند تا در حکومت و دولت شرکت یابند. این فلسفه‌ی جدید سیاسی آموخت که جوهره‌ی خاص هر انسان که در همه‌ی افراد یک گونه مشابه است، منطق نامیده می‌شود. وقتی همه‌ی افراد منطقی باشند، آنوقت قابلیت و حق یکسانی برای حکومت بر امور خود دارند. به همین دلیل، دولت‌هایی که بر طبق اصولی غیر از دموکراسی بنا شده باشند، قابل قبول نیستند. واکنش‌های رفتارگرایانه نسبت به این تئوری و تحقیق روان‌شناسانه‌ای که منجر به تطابق و اصلاح این سه اصل شد، فراتر از حیطه‌ی بحث ما در این‌جاست. یکی از تطابقات مهم در مورد این نظریات، این است که نابرابری‌های موجود در میان انسان‌ها، به خاطر محیط است. با این وجود، این اصل که همه‌ی انسان‌ها اساساً با هم برابر هستند و عقل و منطق هر کس مستقل از دیگران است، هنوز به صورت نظریات اساسی باقی مانده‌اند و جنبه‌ی تئوری و عملی دموکراسی بر مبنای آن‌ها ساخته می‌شود. بنابراین، تحصیلات گسترده، نقش مهمی را در این‌جا خواهد داشت.

نظریات برابرگرایانه و پی‌آمدهای آن در زمینه‌ی دموکراسی، توسط آلدوس هاکسلی، به صورت زیر خلاصه شده است:

نظریات اصلی از این قرار هستند: منطق در همه‌ی انسان‌ها یکسان و کامل است و همه‌ی انسان‌ها طبیعتاً با هم برابرند. از این نظریات چندین نتیجه‌ی منطقی می‌توان گرفت: همه‌ی انسان‌ها به طور طبیعی خوب و منطقی هستند؛ انسان‌ها همگی تحت تأثیر محیط خود هستند؛ همگی به اندازه‌ی نامحدودی تربیت‌پذیر هستند. نتایج عمده‌ای که می‌توان از این نظریات گرفت، به این صورت است: دولت باید به طور دموکراتیک سازمان‌دهی شود؛ دولتمردان باید با آرای عمومی انتخاب شوند، نظر اکثریت در همه‌ی موارد به‌ترین نظر است؛ آموزش باید به صورت همگانی و برای همه‌ی شهروندان به طور یکسان باشد.<sup>†</sup>

هاکسلی می‌گوید که اگرچه فرضیات اولیه غالباً نادرست بوده‌اند، ولی منطقی که بر طبق آن‌ها نتیجه‌گیری می‌شده، صحیح است.<sup>‡</sup> در هر صورت، نکته‌ای که باید به آن توجه نمود، این است که «چطور روح الهیات و فلسفه‌ی انسان عرفانی، تبدیل به انسان عادی و بی‌روح دموکراسی شده است»<sup>§</sup>؟

برای بررسی رابطه‌ی دموکراسی با برابری، لازم به نظر می‌رسد که به طور خیلی خلاصه، پی‌آمدهای مفهوم «برابری» را بررسی کنیم. جیمز برایس چهار نوع متفاوت از برابری را به شرح زیر، طبقه‌بندی کرده است:

**الف - برابری مدنی** عبارت است از مالکیت همه‌ی شهروندان با وضع حقوقی مشابه، در محدوده‌ی قوانین فردی. همه‌ی شهروندان دارای حقوق یکسانی در زمینه‌ی شخصیت حقوقی، طبقه‌ی اجتماعی، و

\* A. Huxley, *Proper Studies*, P8

† Ibid. p24

‡ Ibid.

§ Allen, *Democracy and the Individual*, P13

روابط خانوادگی هستند که باید حفظ شود و می‌توانند برای چنین حمایت‌هایی به دادگاه‌های قضایی مراجعه کنند.

ب - برابری سیاسی در جایی وجود دارد که همه‌ی شهروندان - یا حداقل همه‌ی مردانی که به سن قانونی رسیده‌اند - سهم مشابهی در اداره‌ی جامعه داشته باشند و برای داشتن هر نوع سمتی، به غیر از شرط سن، تحصیلات، و یا داشتن سوء سابقه، از شایستگی یکسانی برخوردار باشند.

ج - برابری اجتماعی در جایی وجود دارد که قانون و عرف، هیچ تمایزی بین طبقات اجتماعی ایجاد نمی‌کند.

د - برابری طبیعی، به‌ترین اسمی است که می‌توان بر شباهت‌هایی گذاشت که در بدو تولد در میان همه‌ی انسان‌هایی که با حواس پنج‌گانه‌ی یکسان متولد می‌شوند وجود دارد. هر انسانی برهنه به این دنیا پا می‌گذارد و (اگر یک موجود طبیعی باشد) دارای اندام، قابلیت‌های ذهنی، تمایلات، و احساسات مشابهی است.\*

جیمز برایس، برابری اقتصادی را هم به این موارد می‌افزاید:

برابری اقتصادی عبارت از تلاشی است که با اختصاص دادن سهم مساوی به هر زن و مردی از منافع دنیوی، همه‌ی تفاوت‌های موجود را از بین می‌برد.<sup>†</sup>

بحث‌هایی در مورد این انواع متفاوت برابری‌ها، بسیار به چاپ رسیده است. در این‌جا لازم است درباره‌ی رابطه‌ی این برابری‌ها با یکدیگر و یا تضاد میان انواع برابری، وارد جزئیات شویم. آنچه که به عنوان عامل مهم در شکل‌گیری تئوری دموکراسی به آن اشاره می‌شود، تساوی سیاسی است. ما می‌دانیم که تساوی سیاسی از نظر تئوریسین‌ها چه معنایی دارد. در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های دیگری در این زمینه می‌پردازیم.

تساوی سیاسی، یک قانون عمومی برای دموکراسی آتن و دموکراسی‌های مدرن به شمار می‌آید. ولی هنوز یک تفاوت وجود دارد. معنی آتنی برابری سیاسی، بیش‌تر با «شهروند بودن» سر و کار داشت تا رأی‌گیری. در جوامع مدرن و پیچیده، بسیاری از نظریه‌پردازان دموکراتیک نوین، تساوی سیاسی را با حق رأی دادن مساوی می‌دانند. زیرا در این جوامع مدرن و پیچیده، همیشه سهم مساوی و یکسانی در تصمیم‌گیری برای هر شهروندی وجود ندارد. در چنین مواردی، تصمیم‌گیرندگان به تنهایی کنترل را به دست می‌گیرند.

مایو تساوی سیاسی موجود در دموکراسی را به عنوان تساوی برای همه‌ی شهروندان در حق رأی دادن برشمرد. البته او راه‌های دیگری را که تساوی یا عدم تساوی سیاسی می‌تواند در آن‌ها وجود داشته باشد، در نظر نگرفت.<sup>‡</sup> او اصل پیچیده‌ی برابری سیاسی را به عوامل زیر تقسیم کرد:

الف - هر فردی که به سن قانونی رسیده، باید حق رأی دادن داشته باشد؛ همان طرح معروف حق همگانی برای رأی دادن.

\* Bryce, *Modern Democracies*, V1, pp60-61

† Ibid. p66

‡ H.B. Mayo, *An Introduction to Democratic Theory*, pp62-63

ب - هر فردی یک رأی می‌تواند بدهد؛ یعنی چند رأی نمی‌تواند بدهد.

ج - همه‌ی آراء باید به طور مساوی شمرده شوند، یعنی آراء نباید سنجیده شوند.

د - اگر قرار است که همه‌ی آراء به طور مساوی شمرده شوند، نتایج حاصله از تعداد نمایندگان منتخب باید متناسب با تعداد آرای داده‌شده باشد.\*

آلف رایس، تساوی را به عنوان یک نظریه «برای حکومت حکومت اکثریت دانست که به هر شهروندی اجازه‌ی اعمال نفوذ سیاسی را تا حد شرکت در انتخابات می‌دهد»<sup>†</sup>.

رابرت دال و جک لایولی، به شرایط مربوط به تساوی سیاسی توجه بیشتری می‌کنند. از نظر آنها، تساوی سیاسی را نمی‌توان تنها با حکومت‌های مشروطه تضمین کرد. این موضوع به انواع تساوی‌هایی که بر نفوذ بر دولت اثر می‌گذارند، بستگی دارد.<sup>‡</sup> دالی، به‌خصوص در این باره می‌گوید که اگر شهروندان از نظر منابع سیاسی - درآمد، ثروت، و وضعیت اجتماعی - تفاوت زیادی با هم داشته باشند، به احتمال زیاد از نظر سیاسی با هم برابر نخواهند بود.<sup>§</sup> لایولی به سهم خود، از حیوانی سارتوری انتقاد می‌کند. حیوانی معتقد بود که «اگر موانع قانونی در مشکلات سیاسی وجود نداشته باشد، فرصت‌های مساوی و در نتیجه برابری سیاسی به وجود خواهد آمد»<sup>\*\*</sup>. او اظهار می‌کند که «حق رأی عمومی و اتخاذ قوانینی جهت تصمیم‌گیری مناسب، حتی برای رسیدن به برابری سیاسی تقریبی هم کافی نیست»<sup>††</sup>.

بحث دیگری هم درباره‌ی رابطه‌ی بین برابری سیاسی و دموکراسی و اصول دیگر آن وجود دارد. آیا «برابری»، لازمه‌ی یک نظام دموکراتیک و یا پی‌آمدهای آن است؟ آیا «برابری» هدفی است که باید به قیمت قوانین دیگر، مثل آزادی، به آن دست یافت؟ این دو، سؤالات مهمی هستند که نمایندگان مکتب‌های مختلف تئوری‌های سیاسی، نظرات متفاوتی در مورد آنها دارند. مثلاً دالی معتقد است:

نه تساوی سیاسی و نه جریان دموکراتیک، به طور ذاتی خوب نیستند. در عوض، قابل‌اعتمادترین وسیله برای دفاع و پیش‌برد منافع همه‌ی افرادی است که در معرض تصمیمات جمعی هستند. تساوی سیاسی هدفی نیست که ما بتوانیم فقط به قیمت آزادی و خودآموزی به آن دست یابیم. تساوی سیاسی یک وسیله‌ی ضروری برای گسترش آزادی و فرصت‌های مناسب برای خودآموزی است.<sup>‡‡</sup>

راس رابطه‌ی سه‌جانبه میان برابری، دموکراسی، و آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌گوید: «افزایش برابری برای ادامه‌ی دموکراسی و دموکراسی برای تداوم آزادی، لازم است»<sup>§§</sup>.

\* Ibid. p63

† Alf Ross, *Why Democracy?* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p132

‡ Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics*, (NewHaven: Yale University Press, 1989) pp 30-33, 130-131, 322-324; J. Lively, *Democracy*, pp27-29

§ Dahl, *Democracy and Its Critics*, pp130-131

\*\* Giovanni Satori, *Democratic Theory* (NewYork: Frederick A. Praeger, 1965) pp87-90; quoted in Lively, *Democracy*, p28

†† Lively, *Democracy*, p27

‡‡ Dahl, *Democracy and Its Critics*, p322

§§ Ross, *Why Democracy*, pp134-135

## آزادی

کلمه‌ی آزادی، مثل دموکراسی، معنای مشخص و واضحی ندارد. فرهنگ لغت بریتانیکا، به این شکل آن را توصیف می‌کند: «آزادی مخالف بردگی، اسارت، و یا سلطه‌ی سیاسی است.<sup>\*</sup>» آزادی، به عنوان یک مفهوم منفی به شمار آمده که وجود آن نیازمند عدم وجود چیزهایی است که به عنوان محدودیت، فشار، و بی‌اختیاری از آن‌ها تعبیر می‌شود.<sup>†</sup> دو بخش از مهم‌ترین تقسیمات آزادی، عبارتند از آزادی مدنی و آزادی سیاسی. آزادی مدنی، عبارت است از «عدم وجود محدودیت‌های مستبدانه و اطمینان شخص از حقوق خود».<sup>‡</sup> آزادی سیاسی بر این موضوع اشاره دارد که دولت باید تا آنجایی که ممکن است، محدود باشد. این موضوع، «شامل حقوق افراد برای شرکت در حکومت به وسیله‌ی رأی دادن و داشتن سمت‌های دولتی است».<sup>§</sup>

از آنجایی که رابطه‌ی آزادی سیاسی با دموکراسی برای هدف فعلی ما مهم‌تر است، درباره‌ی انواع دیگر آزادی که ارتباط مستقیمی با شکل دموکراتیک دولت ندارند، هر چقدر هم که بااهمیت باشند، بحث نمی‌کنیم. بنابراین، آزادی‌های مدنی و فردی و دامنه‌ی آن‌ها و ارتباطی که با امنیت دارند، در اینجا مورد بحث قرار نخواهد گرفت. اگر دموکراسی را به عنوان یک فرآیند برای تصمیم‌گیری در نظر بگیریم، نه به عنوان یک گرایش یا فلسفه، آنوقت آزادی‌های خاصی مثل آزادی برای اعلام عقیده و مذهب و به کار بستن آن‌ها و یا آزادی برای شرکت در اقدامات اقتصادی و امرار معاش، برای عملکرد دموکراسی و یا شرکت در نهادهای آن، لازم و ضروری نخواهد بود. به عبارت دیگر، هر چند هم که این فعالیت‌ها باید توسط دموکراسی مورد حمایت قرار گیرد، ولی شرط لازم دموکراسی نیستند.

آزادی‌های لازم برای عملکرد دموکراسی، که غالباً به عنوان حقوق از آن‌ها یاد می‌شود، در معرض بررسی و تقسیم‌بندی‌های متفاوت بوده‌اندیش‌مند دو تقسیم‌بندی مهم از آزادی که هر کدام شامل آزادی‌های متفاوت زیادی هستند، عبارتند از: آزادی سیاسی و آزادی بیان و آزادی سازمانی.<sup>\*\*</sup>

دموکراسی و یا دولت، به واسطه‌ی وجود حکومت، نیازمند آزادی سیاسی است. یعنی آزادی که با آن، همه‌ی آن کارها انجام شود و از شیوه‌هایی استفاده گردد که به واسطه‌ی آن‌ها صدای شهروندان به گوش برسد و در دولت تأثیر بگذارد. از همه‌ی این‌ها مهم‌تر، آزادی رأی دادن، یعنی مشارکت است. اما فراهم ساختن سازمان‌های مشارکتی به تنهایی کافی نیست. کارل کوهن در این باره می‌گوید:

<sup>\*</sup> *Encyclopaedia Britannica*, sv. "Liberty"

<sup>†</sup> Carl Coten, *Democracy*, pp120-121; Ross, *Why Democracy*, pp99-103

<sup>‡</sup> *Encyclopaedia Britannica*, sv. "Liberty"

<sup>§</sup> Ibid.

<sup>\*\*</sup> بحث در مورد مقوله‌های متفاوت آزادی‌های لازم در دموکراسی، تقریباً در همه‌ی کتاب‌هایی که در این باره هستند، وجود دارد. برای مثال، رجوع کنید به:

Lively, *Democracy*; Ross, *Why Democracy*; Cohen, *Democracy*; R. Buultjen, *The Decline of Democracy: Essays on an Endangered Political Species* (NewYork, Orbis Books, 1978); Allen, *Democracy and the Individual*; D.V. Sandifer and L.R. Schiman, *The Foundations of Foundations of Freedom: The Interrelationship between Democracy and Human Rights* (NewYork: Praeger, 1966)

حق هر شهروندی برای استفاده‌ی آزادانه از حقوق خود، باید حفظ شود. تضمین این حق، توجه دقیق به جزئیات محتاطانه‌ی آزادی‌های خاص و واقعی را به دنبال دارد. شهروندان باید برای شرکت در تعیین کاندیداها برای تصدی، برای نامزد شدن و رأی دادن بدون ترس از مجازات، آزاد باشند. اگر قرار است که دموکراسی نتیجه‌بخش باشد، قطعاً این آزادی‌ها لازم هستند.\*

مای‌تو با در نظر گرفتن آزادی سیاسی به عنوان یکی از چهار اصل مهم نظام دموکراتیک، درباره‌ی کنترل مردم بر افرادی که در مقام تصمیم‌گیری هستند، توضیحاتی می‌دهد. به این منظور که رأی‌گیری مؤثر واقع شود و صرفاً یک کار تشریفاتی نباشد، او دو عامل را ضروری می‌داند: اول، حق انتخاب باید آزاد باشد و هیچ فشار و تهدیدی برای رأی‌دهندگان وجود نداشته باشد؛ دوم، رأی‌دهندگان باید انتخاب رضایت‌بخشی داشته باشند. یعنی:

یک انتخاب هدفمند در زمانی که کاندیداها برای رقابت آزاد هستند، وقتی آنها و طرفدارانشان آزاد هستند که خواسته‌های خود را به طور علنی اعلام کنند، روش‌ها و سیاست‌های خود را مطرح کنند و از متصدیان فعلی و کاندیداها دیگر انتقاد کنند.†

آزادی بیان و آزادی سازمانی، به طور پیچیده‌ای به دموکراسی وابسته است. در میان گروهی از آزادی‌های خاص و واقعی که در این مقوله قرار می‌گیرند، از این موارد می‌توان نام برد: آزادی بیان شهروندان، که شامل همه نوع گفتار و بیان، به صورت شفاهی و کتبی (آزادی انتشار) می‌باشد و تبادل نظریات از طریق رسانه‌های گروهی مختلف. این مقوله، آزادی شهروندان برای تشکیل انجمن‌ها و جلساتی با هدف جست‌وجو برای شناخت اهداف سیاسی آنها، بدون ترس از مجازات را نیز در بر می‌گیرد. کارل کوهن این مقوله را نیز به دو بخش تقسیم می‌کند: آزادی برای پیشنهاد دادن، و آزادی برای مخالفت کردن.‡ دموکراسی، نه تنها نیازمند آن است که شهروندان برای مخالفت با سیاست‌ها آزاد باشند و کاندیداها توسط گروه مردم انتخاب شوند، بلکه نیاز داد تا مردم راه‌های دیگری را برای عملکردها پیشنهاد دهند و به طور سازنده‌ای شرکت داشته باشند.

### حکومت اکثریت

دموکراسی، غالباً با اصل اکثریت، یعنی حکومت اکثریت شناخته می‌شود. برای مثال، جیمز برایس دموکراسی را به عنوان دولتی معرفی می‌کند که «میل و اراده‌ی اکثریت شهروندان باصلاحیت بر آن حکومت می‌کند».§. چه ما «حکومت اکثریت» را به عنوان اصل مشخصه‌ی دموکراسی بپذیریم و چه به عنوان وسیله‌ای برای دموکراسی، در هر دو صورت، این عبارت معنای مبهمی دارد. واژه‌های «حکومت» و «اکثریت»، چه معنا یا معانی دارند؟ جک لایولی می‌گوید زمانی که ما از حکومت مردمی صحبت می‌کنیم، یک ابهام جدایی‌ناپذیر در کلمه‌ی «حکومت» وجود دارد:

\* Cohen, *Democracy*, p124

† Mayo, *An Introduction to Demoratic Theory*, pp64-65

‡ Cohen, *Democracy*

§ Bryce, *Modern Democracies*, V1, p26

اگر حکومت کردن شامل اختیار و حق تسلط بر دیگران باشد، سیستم دموکراتیک هم مثل نظام‌های دیگر حکومت را به دست عده‌ی معدودی می‌سپارد. اگر حکومت مردمی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد تا به این معنا باشد که اکثریت در مورد قانون‌گذاری دولت تصمیم می‌گیرند، می‌توان گفت که این کار به طور تجربی غیرممکن است.\*

کارل کوهن در مورد ابهام مفهوم عبارت «حکومت اکثریت»، در دو مقوله به بحث می‌پردازد. اول عدم قطعیت در مورد معنای «اکثریت» - یعنی به چه نسبتی از مردم اشاره دارد، آیا منظور از آن دو سوم، سه‌چهارم، و غیره است؟ - دوم عدم ثبات ماهیت گروه‌هایی است که به اکثریت نیاز دارند. کدام اکثریت؟ چه کسی واقعاً به آن‌ها رأی خواهد داد؟ چه کسی ممکن است به آن‌ها رأی دهد؟ آیا همه رأی خواهند داد؟<sup>†</sup> به هر حال، با وجود همه‌ی این ابهامات، شیوع رأی به اکثریت، به عنوان یک قانون تقریباً عمومی برای تصمیم‌گیری به حساب می‌آید. به نظر می‌رسد که ارتباط این اصل اکثریت با اصول دیگری که بحث شد و توجیه آن ارتباط بیش‌تری با هدف فعلی ما دارد.

مای‌ئو رابطه‌ی میان حکومت اکثریت، برابری سیاسی، و آزادی سیاسی را از نظر مشروعیت تصمیماتی که بر اساس «توافق دولت» توسط نمایندگان اتخاذ می‌شود، مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است:

تصور عمومی این است که با یک نظام انتخاباتی بر اساس تساوی آراء، اکثر نمایندگان با اکثریت آراء انتخاب می‌شوند. بنابراین، حکومت اکثریت در مجلس، تصمیمات قانونی را اتخاذ می‌کند که گویی این تصمیمات مستقیماً توسط اکثریت رأی‌دهندگان و اکثر شهروندانی که به سن قانونی رسیده‌اند گرفته شده است.<sup>‡</sup>

توجیهاتی که درباره‌ی قانون اکثریت ارائه شده، با هم فرق دارند. قدیمی‌ترین این موارد به ارسطو نسبت داده می‌شود که گفته:

به نظر می‌رسد که حکومت اکثریت به‌تر از حکومت عده‌ای محدود می‌باشد. هر فردی در میان دیگران محسنات و دوراندیشی‌هایی دارد. وقتی این افراد با هم برخورد کنند، تبدیل به یک انسان می‌شوند که پاها، دست‌ها، و عقل و شعور زیادی دارد که تجسم ذهن و استعدادهای آن افراد است.<sup>§</sup>

بحث‌های مهمی که در این مورد انجام می‌شود، بر اساس دو فرضیه است. اول در زمینه‌ی آزادی سیاسی و انتخابات آزاد، «چند نفر به‌تر از یک نفر است»؛ دوم آن است که در هر دموکراسی، گروه اکثریت رهبری درست را به دست دارند. از این رو هرگز در برابر اقلیت هوشیار، حکومت مردم عوام را نمی‌پذیرند.

\* Lively, *Democracy*, p9

† Cohen, *Democracy*, pp65-66

‡ Mayo, *An Introduction to Democratic Theory*, p67

برای جزئیات بیش‌تر در مورد اصل اکثریت و توجیهات آن به فصل هشت این کتاب، ص ۱۶۶-۲۰۶ مراجعه کنید.

§ Aristotle, *Politics* iii. 11.2-3; quoted in J.H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy* (Chicago: Chicago University Press, 1954), p121

قانون اکثریت، همچنین در زمینه‌ی اصل برابری سیاسی نیز مورد حمایت قرار می‌گیرد. اگر قرار است همه‌ی افراد برابر به شمار آیند، پس نتیجه این است که گروه اکثریت باید از نظر تعداد بیش‌تر باشند. زیرا این گروه، شامل افراد برابر سیاسی است، نه به خاطر درست یا نادرست بودن این موضوع.

توجیهات دیگری هم به خاطر عدم حضور افراد گروه ارائه شده است. اگر قانون اکثریت رد شود، معنای آن این است که باید راه‌های برتر و حکومت اقلیت پذیرفته گردد. اظهارات زیر، توسط لینکلن در این مورد ارائه شده است:

اتحاد غیرممکن است. حکومت عده‌ای معدود به عنوان یک تشکیلات دائمی، کاملاً غیر قابل قبول است. بنا با مردود شمردن قانون اکثریت، تنها چیزی که باقی می‌ماند، هرج‌ومرج و یا حکومت استبدادی است.\*

قانون اکثریت گاهی به واسطه‌ی قرارداد اجتماعی روسو و قانون طبیعی و حقوق طبیعی لاک توجیه می‌شود. توجیهات دیگری که به قانون اکثریت مربوط می‌شود، از بر شمردن آن به عنوان شیوه‌ی اتخاذشده برای آسایش و یا سودجویی تا جست‌وجوی ریشه‌های آن در قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی متغیر است. مثلاً لاک می‌نویسد:

گروه اکثریت حق دارند که به جای بقیه تصمیم بگیرند و عمل کنند... این حق به واسطه‌ی قانون طبیعت و به دلیل دارا بودن قدرت همه‌ی مردم به وجود آمده است.<sup>†</sup>

کارل کوهن با در نظر گرفتن حکومت اکثریت به عنوان ابزاری برای دموکراسی و نه ماهیت آن، می‌گوید:

برای قضاوت در مورد کمک افراد، به هیچ اصلی نمی‌توان متوسل شد. زیرا این قضاوت قطعاً قضاوتی خواهد بود که از قبل نمی‌توان آن را پیش‌بینی کرد. میزان کمک اعضا را نیز نمی‌توان کنترل کرد. چون نمی‌توان به‌درستی آن را تخمین زد. آنچه که برای تعیین میزان خواسته‌ی مردم باقی می‌ماند، در اکثر موارد، همان گروه اکثریت یا گروه بزرگ‌تر است.<sup>‡</sup>

در میان بحث‌هایی که قصد قضاوت در مورد قانون اکثریت را داشتند، مای‌تو آن بحث‌هایی را در نظر گرفت که از برابری سیاسی مشتق شده‌اند و با وجود نظرات امروز، بیش از همه محتمل هستند.

زمانی که اصول کنترل دولت توسط مردم (آزادی سیاسی) و برابری سیاسی پذیرفته شود - و این همان چیزی است که غالباً آتش اشتیاق را برای دموکراسی برمی‌افروزد - مشکل است که قانون اکثریت را برای تصمیم‌گیری متوقف کنیم.<sup>§</sup>

جان هالول اطاعت در برابر اراده‌ی گروه اکثریت را نه به خاطر این که این اراده از نظر تعداد به گروه بزرگ‌تری تعلق دارد، بلکه به خاطر این که قضاوت قانع‌کننده‌ای برای گروه اکثریت است، توجیه می‌نماید. به همین دلیل این قضاوت به‌ترین قضاوت در جامعه است. او می‌گوید:

\* Mayo, *An Introduction to Demoratic Theory*, p179

† Ibid. p118

‡ Cohen, *Democracy*, p69

§ Mayo, *An Introduction to Demoratic Theory*, p182

قانون حکومت اکثریت بر پایه‌ی عقایدی قرار داده می‌شود که گسترده‌ترین بحث‌های احتمالی مردم و شرکت در تنظیم سیاست، احتمالاً تصمیمات عاقلانه‌تری را نسبت به بحث‌هایی که محدود به تعداد کمی از افراد است، به همراه خواهد داشت. در مورد تصمیماتی که از آرای گروه اکثریت به ثبت می‌رسد، ممکن است گفته شود که نه بخشی از جامعه، بلکه نشان‌دهنده‌ی همه‌ی مردم است.<sup>\*</sup>

ترس از کنترل گروه اکثریت، باعث شده که مخالفان دموکراسی نام «استبداد اکثریت» را بر آن بگذارند. بررسی این بحث و پاسخ‌هایی که به آن داده شده، فراتر از بحث ماست. با این وجود، بررسی کوتاه پایه‌های سیاسی این ترس و عواقب حکومت اکثریت برای گروه اقلیت، ضروری به نظر می‌رسد.

مای‌نو معتقد است که ترس از استبداد اکثریت، به خاطر دو سوء تفاهم است. اول زمانی است که اصل اکثریت «بدون اصول دیگر دموکراسی، به‌خصوص آزادی‌های سیاسی»، مورد حمایت قرار می‌گیرد تا نوعی کنترل بر استقلال گروه اکثریت به وجود آورد. دوم، زمانی است که گروه اکثریت به خودی خود نادرست و غیراخلاقی تصور شود و گروه اقلیت، طبق همین واقعیت، درست و اخلاقی در نظر گرفته شود.<sup>+</sup> اما به نظر می‌رسد که بخش زیادی از ترس از قانون اکثریت ناعادلانه است؛ مخصوصاً اگر به عملکرد آن با اصول دیگر در یک سیستم دموکراتیک که به خوبی عمل می‌کند نگاه شود. در واقع، ساختار برخی از دموکراسی‌هایی که عملکرد خاصی دارند، دارای یک سیستم مؤثر برای کنترل اختیارات است. این نکته را باید به خاطر داشت که هر کاری که گروه اکثریت انجام می‌دهد، نباید تلاشی برای سرکوب کردن مخالفان و منتقدین دانست.

ممکن است که مخالفان وادار به اطاعت از قانون شوند، ولی از آزادی سیاسی خود محروم نمی‌شوند و ساکت نمی‌مانند. این عامل، تا زمانی که دموکراسی وجود داشته باشد، نقش یک عامل بازدارنده را در تقسیمات گروه اکثریت دارد. وقتی آزادی‌های سیاسی و مخالفت‌های قانونی افزایش یابد، آن وقت دموکراسی به وجود می‌آید.<sup>‡</sup>

به‌علاوه، وقتی برای رسیدن به یک تصمیم، رأی اکثریت ضروری است، این تصمیم برای بحث در معرض عموم قرار می‌گیرد. همیشه گروه اقلیت از بحث و کار آزاد هستند تا دیگران را نسبت به منطق دلایل خود متقاعد کنند. علاوه بر این، همیشه آزادند که از راه‌های سیاسی صلح‌آمیز به گروه اکثریت بپیوندند. بنابراین، همیشه گروه اکثریت از افراد یکسانی تشکیل نشده است. عضویت در آن، دائماً در حال تغییر است. پس واضح است همان‌طور که مای‌نو می‌گوید:

اصل اکثریت را نمی‌توان در انزوا مورد قضاوت قرار داد. اما می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از اصول در هم پیوسته دانست که یک سیستم دموکراتیک سیاسی را به وجود می‌آورد.<sup>§</sup>

<sup>\*</sup> Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy*, p121

<sup>†</sup> Mayo, *An Introduction to Demoratic Theory*, pp185-186

<sup>‡</sup> Ibid. p68

<sup>§</sup> Ibid. 183

## فصل دوم - معیارهای دموکراتیک در اسلام

بدون در نظر گرفتن این موضوع که آیا اسلام، به صورت تئوری یا عملی، دموکراتیک است یا خیر، به این حقیقت می‌رسیم که کلمه‌ی «دموکراسی» هرگز بخشی از زبان سیاسی پیش‌مدرن اسلام را تشکیل نداده است. این موضوع به این معنا نیست که متون پیش‌مدرن مسلمانان با در نظر گرفتن خصوصیات و یا شرایط حاکم، فاقد بحث‌های سیاسی است. برعکس، موضوعاتی مثل عدل و ظلم، غالباً موضوع اصلی اندیش‌مندان مسلمان بوده است. به‌علاوه، فیلسوفان مسلمان با آن دسته از متون فلسفی یونان که مفهوم دموکراسی را مورد بحث قرار می‌داد، آشنا بودند و به آن‌ها علاقه نشان می‌دادند. بسیاری از این فیلسوفان، از جمله فارابی (وفات: ۳۲۹) و ابن‌رشد (وفات: ۵۷۷) دیدگاه خود را در مورد دموکراسی، به عنوان یک نوع دولت، توضیح و ارائه دادند.

بحث از دموکراسی، به عنوان نمونه‌ای از یک دولت در تئوری سیاسی و حقوقی مسلمانان اهمیت خاصی نداشت. اگرچه فارابی و ابن‌رشد مستقیماً با موضوع دموکراسی سروکار داشتند، ولی علاقه‌مند بودند که با تلاش خود، فلسفه‌ی سیاسی افلاطون را به جامعه‌ی اسلامی معرفی کنند و به این سؤال پاسخ دهند که چه چیزی به‌ترین نظام سیاسی را به وجود می‌آورد. این دو فیلسوف مسلمان، با به کار بردن معیارهای افلاطون در نوشته‌های سیاسی خود، نگرش تازه‌ای نسبت به دموکراسی اتخاذ کردند. فارابی در *آراء اهل المدينة الفاضلة*<sup>\*</sup> و در *السیاسة المدینة*<sup>+</sup>، و ابن‌رشد در نظریه‌ی خود در مورد *نظام جمهوری*<sup>+</sup> افلاطون، به عنوان یک نمونه‌ی نابه‌سامان دولت و به تباهی کشنده‌ی جامعه‌ی سالم از دموکراسی بحث می‌کنند. واژه‌ی عربی که در ترجمه‌های قدیمی استفاده شده و با «جامعه‌ی دموکراتیک» افلاطون مطابقت دارد، واژه‌ی قرصی «دموکراتیه» نیست؛ بل که «مدینه‌ی جمعیه» است.

فارابی نظام‌های سیاسی را به دو نظام «کامل» و «ناقص» تقسیم می‌کند. نظام‌های ناقص آن‌هایی هستند که در این دنیا، به منظور برآوردن نیازهای انسان برای ساختار اجتماعی و تضمین بقای خود به وجود می‌آیند. نمونه‌های اصلی نظام‌های ناقص، آن‌هایی هستند که بر پایه‌ی موارد زیر می‌باشند: برتری افتخار و شهرت (حکومت متفاخران)، برتری گروه اقلیت (حکومت پول‌داران)، برتری مجمع توده‌ی مردم (دموکراسی)، و برتری افراد خاص (حکومت استبداد)<sup>§</sup>. با این حال، فارابی و ابن‌رشد، هر دو از ارسطو که می‌گفت «دموکراسی کمترین انحراف را دارد»<sup>\*\*</sup>، پیروی می‌کردند. آن‌ها با پذیرفتن این آموزش کلاسیک که به‌ترین نظام سیاسی را نظامی می‌دانست که توسط خردمندان اداره شود، به این نتیجه رسیدند که

<sup>\*</sup> ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ویرایش و ترجمه‌ی ریچارد والترز (آکسفورد: انتشارات کلارندون، ۱۹۸۵)

<sup>+</sup> ابونصر فارابی، *السیاسة المدینة*، ویرایش فوزی نجار (بیروت: کاتولیک، ۱۹۶۴)

<sup>§</sup> Ibn Rushd, *Averroes on Plato's Republic*, trans by Ralph Lerner (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974)

<sup>§</sup> Fauzi M. Majjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, Studia Islamica 51 (1980), p117

<sup>\*\*</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, viii, 10, 1160b

دموکراسی یک نظام اشتباه است، ولی عاری از فضیلت هم نیست. از آنجایی که همه نوع انسان و همه نوع خواسته و آرزو و شیوه‌های زندگی در این نظام یافته می‌شود، توانایی به وجود آوردن انسان‌های شریف و درست‌کار و شهرهای سالم در آن وجود دارد.<sup>\*</sup> توصیف آن‌ها از «المدينة الجمعیة»، بسیار نزدیک به یک حکومت کامل است. در میان انواع حکومت‌های ناقصی که وجود دارند، بیش‌ترین احتمال و تنوع برای خوبی و بدی به وجود می‌آیند.<sup>†</sup> اگرچه فیلسوفان مسلمان به درک کامل این موضوع رسیده‌اند که آزادی، یک اصل دموکراسی و ضروری‌ترین عامل برای شادی و پیشرفت افراد است، ولی اگر از حد خود خارج شود خطری را به وجود می‌آورد که منجر به از بین رفتن فضایل توسط قدرت‌های شیطانی می‌شود. فارابی به دنبال آموزش کلاسیک، به این نتیجه می‌رسد که تنها زمینه‌ای که دموکراسی می‌تواند در آن به وجود آید، عدم وجود یک نظام کارآمد است. دموکراسی تنها نظامی است که فیلسوفانی درست‌کار را به وجود می‌آورد که لیاقت حکومت و سعادت و فرصت دنبال کردن فعالیت‌های خود را در آزادی نسبی دارند.<sup>‡</sup> خلاصه این که توصیف شیوای ضروریات دموکراسی و بحث در مورد مزایا و مضرات آن، کمی بیش از منافع مربوط به فیلسوفان مسلمان قرون وسطی را شامل می‌شود که بعدها از بین رفت.

از قرن نوزدهم بود که مفهوم دموکراسی شناخته شد و توجه زیاد روشن‌فکران مسلمان را به خود جلب کرد. در پایان قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، سیاست‌ها و آرمان‌های انقلاب فرانسه و جنبش‌های سیاسی دیگر که از آن الهام گرفته بودند، به دنیای اسلام رسید. در میان سیل نظریات جدید «دموکراسی»، به چشم می‌خورد که علاوه بر استفاده‌ی کلاسیک از آن و حسی که در ترجمه‌های قرون وسطی داشت، مفاهیم جدیدی را به دست آورده بود. این حقیقت که «روشن‌فکران جدید عرب از واژه‌ای که در ترجمه‌های قرون وسطی به کار می‌رفت استفاده نمی‌کردند»<sup>§</sup>، یعنی «جمعیه»، اهمیت مفهوم جدید نظریات دموکراتیک را برای آن‌ها و شکست آن‌ها را از سنت زبان و افکار سیاسی سابق خود نشان می‌دهد.

با این وجود، در طول قرن نوزدهم، این واژه به طور گسترده‌تر از قبل و غالباً به عنوان هم‌معنی با حکومتی به کار می‌رفت که بیان‌گر مجلس و مشروطه بود. تصورات نابه‌سامانی که از دموکراسی شکل گرفته بود، با «نظام جمهوری» و یا «جمهوری‌خواهی» در فرهنگ عرب اشتباه شد. این موضوع تا حدی به خاطر نابه‌سامانی‌هایی بود که در مورد دو واژه‌ی موجود در سرزمین آن‌ها و در نوشته‌های نویسندگان اروپایی وجود داشت.<sup>\*\*</sup> به غیر از دو کلمه‌ی «رعاعیه» و «فودا»، که عمر کمی داشتند و به عنوان کلمه‌ی معادل «دموکراسی» مطرح شدند، کلمه‌ی «جمهوریه» غالباً توسط نویسندگان عرب مورد استفاده قرار می‌گرفت و در فرهنگ لغات چندزبانه‌ی عرب‌ها به چشم می‌خورد که بر «جمهوری» و «دموکراسی» دلالت داشت.<sup>††</sup> تحناوی در تعریف دموکراسی به عنوان «جمهوری مردم»، در سال ۱۸۴۳، اظهار کرد:

<sup>\*</sup> Ibn Roshd, *Avverroes on Plato's Republic*, pp127-128; Al-Farabi, *The Political Regime*, p51

<sup>†</sup> Ibid.

<sup>‡</sup> Najjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, p120

<sup>§</sup> Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East* (New York: Oxford University Press, 1987), p106

<sup>\*\*</sup> Ibid. pp105, 107

<sup>††</sup> Ibid. p108-109

«دموکراتیه» یعنی که مردم خودشان بر خود حکومت کنند. مهم نیست که این حکومت توسط گروهی از آنها و یا توسط نخبگانی اجرا شود که نماینده‌ی مردم هستند. در گذشته [یعنی در زمان انقلاب] دولت فرانسه این‌گونه بود. ولی این نظام در آنجا موفقیت کسب نکرد. در حقیقت، این سیستم نوعی جمهوری است.<sup>\*</sup>

با وجود درک مبهم و نادرست روشن‌فکران عرب از دموکراسی، در مورد اصول عمده‌ی دموکراسی در توضیح این کلمه توافق وجود داشت. برابری، آزادی، و حاکمیت مردم، به عنوان خصوصیات اولیه‌ی دموکراسی، مورد تأکید قرار گرفت. در قرن نوزدهم، کلمه‌ی دموکراسی به عنوان «یک کلمه‌ی یونانی به معنای حاکمیت توسط مردم»، شناخته شد.<sup>†</sup> ادیب اسحاق، دموکراسی را به عنوان «سیستمی که در آن قدرت حاکم تماماً در دست مردم است»، برمی‌شمارد. وی می‌گوید: «پس امت هم حاکمیت می‌کند و هم تحت حاکمیت قرار می‌گیرد.<sup>‡</sup>» او تعریف مشابهی هم برای جمهوری دارد: «حکومت مردم بر مردم.<sup>§</sup>»

در پایان قرن نوزدهم، شکل عربی کلمه‌ی دموکراسی، «دموکراتیه»، در نوشته‌های سیاسی عرب رایج شد. پس از قرن نوزدهم متوجه این تفاوت شدند که دموکراسی چیزی غیر از «جمهوری» است.<sup>\*\*</sup> دلیل این که مسلمانان با نظریات دموکراسی غرب آشنا شدند و کلماتی را که آنها برای رساندن این مفهوم به کار می‌بردند، هر چه که باشد، این است که:

تأثیر این نظریات جدید، فوری و چشم‌گیر بود و در اوایل قرن بیستم، نه‌تنها لیبرال‌های چپ‌گرا، بل که حتی بسیاری از رهبران مذهبی هم در مورد دموکراسی دروغ‌هایی می‌گفتند که نشان‌گر شناخت آنها از قدرت دموکراسی با خواست‌ر شدن آن به همراه تحول و نوآوری‌های دیگر قرن نوزدهم بود. به عنوان تجلی اسلامی بود که در قرآن وجود داشت.<sup>††</sup>

اسلام دارای اصول خاصی است که ممکن است با اصول دموکراتیک سازگار باشد. مهم‌ترین آنها حریه (آزادی)، مساوات، شورا، و بیعت (رضایت عمومی) است که هر یک از آنها در صفحات بعد، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

## آزادی

آزادی یک مفهوم بسیار کلی است که به روش‌های متعددی تعریف شده است. تعریف کامل آزادی، غیرممکن است و دلیل آن به خاطر ماهیت نسبی این مفهوم است. با این وجود، آزادی عبارت است از عدم وجود چیزی و یا محدودیت در یک یا چند مورد. به‌علاوه، آزادی سطوح و گونه‌های متفاوتی دارد.

<sup>\*</sup> quoted in Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East*, p107

<sup>†</sup> Ibid. p49

<sup>‡</sup> quoted in Loon Zolondek, *Ash-sha'b in Arabic Political Literature of the Nineteenth Century*, Die Welt des Islam 10 (1965), pp8-9

<sup>§</sup> Adid Ishaq, *Al-Durar* (Alexandria, 1866), p66; quoted in Ayalon, *Language*, p105

<sup>\*\*</sup> Ayalon, *Language*, pp108, 109

<sup>††</sup> B. Lewis, *Democracy in the Middle East: Is State and Prospect*, Middle Eastern Affairs 6 (1955), p102

دو سطح اولیهی آن عبارت است از فلسفی - هستی‌شناسی، که سطح الهیات - ماوراءطبیعت نیز توسط جوامع مذهبی به آن افزوده می‌شود، و دوم، سطح اجتماعی (جامعه‌شناسی) است. هر سطح، زیرمجموعه‌های خاص خود را دارد. تفاوت موجود در واژه‌هایی که در هر یک از این دو سطح به کار می‌رود، تمایل مسلمانان را به حفظ جدایی بین این دو سطح نشان می‌دهد.\*

در سطح الهیات - ماوراءطبیعت، تمایل به آزاد شدن به زبان عربی، به چند روش نشان داده شده است: توسط کلماتی که از ریشهی «خلص» مشتق شده‌اند (که به معنای آزاد شدن از چیزی است)، توسط یک کلمه‌ی مهم‌تر تحت عنوان «اختیار» و کلمه‌ی دیگری با عنوان «اراده»، و در سطح جامعه‌شناسی، کلمه‌ی عربی معادل «آزادی» از جنبه‌ی قانونی، اخلاقی، و سیاسی، کلمه‌ی «حرية» است. «حرية» اسم معنی است که از صفت «حر» ساخته شده است. «حرية»، به عنوان یک مفهوم قانونی، متضاد بردگی است. در متون اسلامی و متون پیش از اسلام، کلمه‌ی «حر» متضاد کلمه‌ی «عبد» است. بنابراین، «حر» و «حرية»، معنای اخلاقی پیش از اسلام را در خود، به عنوان کلمات معنوی، حفظ کرده‌اند و اصالات در شخصیت و رفتار را نشان می‌دهند. استفاده از واژه‌ی «حرية» برای بیان آزادی سیاسی، استفاده‌ی جدیدی از این کلمه‌ی قدیمی است. تعریف کلمات «حر» و «حرية»، که توسط مؤلفان عرب نوشته شده را ممکن است در مرحله‌ی اول، در منابع فرهنگ لغات عربی، مثل *لسان‌العرب* یافت. اگر فرهنگ‌نویسان مسلمان کلمه‌ی «حر» را به سادگی، به عنوان متضاد «عبد» تعریف کرده‌اند. گاهی اوقات میان معنای اخلاقی و قانونی «حرية» تفاوت به وجود می‌آید. مثلاً الرقیب‌الاصفهانی، در فرهنگ قرآنی خود به نام *المفردات فی قریب القرآن*، دو نوع حرية را متمایز می‌سازد:

نوع اول به شخصی اشاره دارد که تحت اختیار هیچ مقامی نیست و دیگری به شخصی اشاره دارد که هیچ خصوصیت زشتی مثل حرص و آرزو و تمایل برای دارایی‌های دنیایی ندارد.<sup>+</sup>

تعاریف فلسفی، اساساً با آزادی روح سر و کار دارند که به سنت‌های اخلاقی مربوط می‌شوند.<sup>+</sup> مهم‌ترین و جالب‌ترین تعریف غیرقانونی از «حرية»، در ادبیات مسلمانان، تعریف عرفانی این کلمه است. به طور کلی، مفهوم عرفانی آزادی به رهایی از زندان جسم و تمایلات جسمی و آرامش کامل ذهن و عدم دلبستگی به هر چیزی جز خداوند است. الجورجانی در کتاب *کتاب‌التعاریف* خود، کلمه‌ی «حرية» را بر طبق کاربرد عرفانی آن تعریف می‌کند: «آزادی، یعنی رهایی از بندگی و ترک همه‌ی روابط و تغییرات<sup>5</sup>». عقاید یونانی‌ها در مورد آزادی سیاسی، به واسطه‌ی ترجمه‌های عربی منابع خاصی که شامل نظریات مهم سیاسی بود، به دنیای اسلام رسید. نوشته‌های فیلسوفان قرون وسطی، مثل ابن‌رشد، ابن‌سینا، و فارابی، نظریه‌ی آزادی را به عنوان یک مفهوم سیاسی با معنای محدود می‌داند و آزادی را اولین اصل دموکراسی می‌داند. ابن‌رشد در شرح *جمهوری افلاطون*، دیدگاه افلاطون در مورد دموکراسی را شکلی از

\* Farnaz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Ninetheenth Century* (London: E.J. Brill, 1960), p2

<sup>+</sup> الراغب‌الاصفهانی، *المفردات* (قاهره: ۱۳۳۴)، ج ۱، ص ۱۰۹

<sup>+</sup> برای مثال، رجوع کنید به: فخرالدین رازی، *المباحث الشرقة* (حیدرآباد، ۱۳۴۳ق)، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۴

<sup>5</sup> الجرجانی، *کتاب‌التعاریف* (بیروت: مکتب علی بن محمد، ۱۹۹۰)، ص ۹۰-۹۱. برای تعاریف عرفانی‌تر، رجوع کنید به: التحانوی، *کشف اصطلاحات الفنون* (قاهره: المؤسسة المصرية، ۱۹۶۳)، ج ۲، ص ۳۰-۳۱

دولت بیان می‌کند که آزادی و نتایج مخرب افراط در آزادی را نشان می‌دهد.<sup>\*</sup> ابن‌سینا در کتاب *الشفاء* خود، انواع مختلف حکومت را به زبان ارسطو بیان می‌کند که در میان آن‌ها، دموکراسی به عنوان حکومتی تعریف می‌شود که هدف آن فراهم آوردن آزادی برای تابعین خود است.<sup>†</sup>

فارابی، زمانی که به توصیف «مدینه الجماعیه» یا حکومت دموکراسی، به عنوان حکومتی که مردم آن آزاد هستند تا هر کاری می‌خواهند انجام دهند و رهبری را فقط به عنوان کسی می‌شناسند که برای پیش‌برد آزادی تلاش می‌کنند می‌پردازد، از کلمات «حریه» و «احرار»، جمع «حر»، در کتاب *السیاسة المدینة* استفاده می‌کند.<sup>‡</sup> همچنین او در مبادی *آراء اهل المدینة الفاضلة* خود، به شهر دموکراتیک به عنوان شهری اشاره می‌کند که در آن، «هدف مردم آن آزاد شدن (احرار) است و هر یک از آن‌ها کاری را انجام می‌دهند که دوست دارند و حتی ذره‌ای هم خواسته‌های خود را محدود نمی‌کنند».<sup>§</sup> فارابی در نکوهش آزادی، کلمه‌ی «حریه» را به عنوان آزادی مطلق و رهایی از وظایف و قوانین و کنترل نفس می‌داند؛ یعنی وضعیتی که در نهایت منجر به هرج و مرج می‌شود. با این حال، او در متن دیگری، از کلمه‌ی «حریه» به عنوان معنای مثبتی که مترادف و هم‌معنی با واژه‌ی اخلاقی دیگری تحت عنوان «کرم»، بخشش و نیکی، است استفاده می‌کند.<sup>\*\*</sup>

مسلمانان قرون وسطی، عقاید زیادی درباره‌ی مسأله‌ی آزادی در تمام ابعاد داشتند. در سطح ماورای طبیعت، این سؤال که انسان تا چه حد از آزادی در برابر خداوند برخوردار است، ذهن مسلمانان را از همان آغاز مشغول کرده بود. البته مدارس الهیات مهمی در نتیجه‌ی این سؤالات به وجود آمدند. در سطح جامعه‌شناسی از این بحث، آزادی عمدتاً به عنوان یک مفهوم قانونی باقی ماند و دلیل آن، به خاطر پذیرفتن تقسیم‌بندی جامعه به مردان آزاد و بردگان بود. آزادی از نظر سیاست، «اعتبار یک مفهوم سیاسی بنیادین را به دست نیاورد که بتواند به عنوان یک شعار وحدت‌آمیز برای اهداف بزرگ به کار رود».<sup>††</sup> آزادی، به عنوان یک آرمان برای مسلمانان، ناشناخته نبود. اما همان‌طور که لوویس گاردت می‌گوید، «آزادی در حکومت مطلوب مسلمانان، آزادی‌ای نبود که کسی برای آن بمیرد... معنای واقعی آن برای اسلام را می‌بایست در ارتباط بشر با خداوند جست‌وجو کرد».<sup>†††</sup>

کاملاً بدیهی است که این وضعیت در سرزمین وسیع مسلمانان و در گسترده‌ی تاریخ مسلمانان، تغییر یافته است. ولی یک تصویر کلی از آزادی در دوران قرون وسطی و در دوران قدیم اسلام، با این نکات وجود دارد:

\* Ibn Rushd, *Avverroes on Plato's Republic*, pp 110, 127-130

† ابن‌سینا، *الشفاء* (قاهره: المطبعة الامیریة، ۱۹۵۸)، ج ۴، ص ۶۲ - ۶۳

‡ فارابی، *السیاسة المدینة*، ص ۹۹

§ مبادی *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۲۵۶

\*\* فارابی، *السیاسة المدینة*، ص ۹۲

†† F. Rosenthal, *Hurriyya*, in E12, v3, p589

††† Louis Gardet, *Le Cite Musulmane: Vie Sociale et Plitique*, 4<sup>th</sup> ed. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976), p78

در ایجاد ارتباط میان سطح ماورای طبیعت با سطح اجتماعی آزادی، شکست به وجود آمد.<sup>\*</sup> از هر یک از مسلمانان انتظار می‌رفت که پیروی از آزادی خود را به اعتقادات، معنویت، و سنت‌های گروه مسلمانان که تنها شیوهی صحیح رفتاری است، محدود کنند. در حالی که افراد مسلمان به آزادی فردی خود بها می‌دادند و به خاطر آن مغرور بودند، ولی قرار نبود که در این آزادی چیز خوبی ببینند تا به هر قیمتی شده در برابر خواسته‌های گروه مورد حمایت قرار گیرند.

از نظر سیاسی، از مردم انتظار نمی‌رود که از هر فرصتی برای نوع حکومتی که دوست دارند استفاده نمایند. گاهی اوقات بر حقوق خود تأکید می‌کنند تا به صورت مساوی با افرادی که در رأس قدرت هستند، حقوقشان رعایت شود. تحت شرایط خاصی، مشارکت‌های جمعی گسترده‌ای در حکومت (مثل اوایل اسلام و یا میان بعضی از متعصبان) و یا حداقل، توزیع گسترده‌ی قدرت سیاسی در میان مردم اتفاق می‌افتد.

به طور کلی، مقامات دولتی، مشارکت افرادی را که از آزادی واقعی برخوردار نبودند، نمی‌پذیرفتند.<sup>†</sup>

تا قرن هیجدهم، واژگان اسلامی برای کلمه‌ی «آزاد»، از اهمیت خاصی و گاهی اجتماعی برخوردار بودند و معنای آن عبارت بود از کسی که طبق قانون، فرد آزادی بود و برده نبود.

نه کلمه‌ی «آزاد» و نه کلمه‌ی «برده»، در متون سیاسی استفاده نمی‌شد. کشورهای غربی از کلمات «آزادی» و «بردگی»، به عنوان استعاره‌ای برای حقوق مردم و حکومت ظالمانه استفاده می‌کردند که در زبان مباحثات سیاسی اسلام قدیم، این موضوع شناخته‌شده نیست.

همچنان، بحث در مورد حکومت خوب و بد وجود دارد، ولی موضوع مهم، عدالت است؛ نه آزادی.<sup>‡</sup>

ارتباط مسلمانان با غرب، به واسطه‌ی توسعه‌ی امپریالیسم اروپا در قرن نوزدهم در خاورمیانه و آسیای جنوبی، موجب تغییراتی در بسیاری از جنبه‌های زندگی، و به طور عمده، در زمینه‌ی سیاست شد. آشنایی مسلمانان با آرمان‌های انقلاب فرانسه و جنبش‌های سیاسی - اجتماعی دیگر در غرب و رنجی که از امپریالیسم غرب می‌کشیدند، مفاهیم سیاسی و در نتیجه، زبان سیاسی آنها را تغییر داد. آنها زبان سیاسی غرب را با قرض گرفتن بعضی از واژه‌ها و یا با گسترش و افزایش معنای لغات سیاسی خود، اتخاذ کردند. تا آنجایی که به نظریه‌ی آزادی سیاسی مربوط می‌شود، منابع ادبی و تاریخی مدرن اسلام نشان می‌دهد که «آزادی»، به دو معنا استفاده می‌شده است. در مبارزه علیه مستعمره‌نشینان، آزادی کمابیش مترادف با استقلال بود. آزادی در این معنا، حقوق یک کشور یا ملت را برابر کشور یا ملت دیگر نشان می‌دهد. از طرف دیگر، در مبارزه‌ی آنها علیه استبداد داخلی، بازگشت مسلمانان به سوی آزادی، مربوط به محدود ساختن استبداد پادشاهی یا قدرت بخشیدن به حکومت مشروطه و پارلمانی بود. این اقدام، حقوق افراد را در برابر گروهی خاص و یا در برابر حکومت جست‌وجو می‌کرد.<sup>§</sup>

کلمه‌ی «آزادی»، در معنای سیاسی و روشن خود، اولین بار در اواخر قرن هیجدهم و در ترکیه مورد استفاده قرار گرفت.<sup>\*\*</sup> «سربستیت»، شکل انتزاعی کلمه‌ی فارسی «سربست» (آزاد) است که به معنای

\* F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, p121

† Farnaz Rosenthal, *Hurriyya*, p589

‡ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988) p65

§ B. Lewis, *The Political Language of Islam*, p109

\*\* Rosenthal, *Hurriyya*, p589

عدم وجود محدودیت و قیدوبند است که اولین بار در قرارداد میان روسیه و عثمانی، در سال ۱۳۷۴، به صورت رسمی و سیاسی مورد استفاده قرار گرفت. در این قرارداد، کلمه‌ی «سربستیت»، به معنای آزادی جمعی است و مترادف استقلال است.<sup>\*</sup> «سربستیت»، زمانی که مورد استفاده‌ی مقامات عثمانی و افرادی قرار گرفت که از فرانسه بازدید کردند، معنای جدیدی یافت که اندیشه‌های اولیه و بنیادین انقلاب فرانسه و تعهدات دولت انقلابی را در مورد برابری و آزادی، توصیف می‌کرد. سپس کلمه‌ی «سربستیت» چندین بار برای ترجمه‌ی کلمه‌ی Liberte مورد استفاده قرار گرفت.<sup>†</sup>

شاید اولین باری که در دوران نوین، کلمه‌ی «حرية» به معنای آزادی سیاسی مورد استفاده قرار گرفته و این اتفاق به ثبت رسیده، مربوط به سال ۱۷۹۸ می‌باشد؛ یعنی زمانی که مصر به تصرف فرانسوی‌ها درآمد. زمان ورود آن‌ها به مصر، ژنرال بناپارت، مردم مصر را در مورد جمهوری فرانسه مورد خطاب قرار داد و گفت: «جمهوری فرانسه بر پایه‌ی آزادی و برابری استوار است.» در ترجمه‌ی عربی، کلمه‌ای که برای آزادی مورد استفاده قرار گرفته، «حرية» است.<sup>‡</sup> همچنین کلمه‌ی Liberte به جای «حرية»، در لغت‌نامه‌ی فرانسه به عربی روفای ترجمه شد (۱۸۰۲).<sup>§</sup>

«حرية»، به عنوان یک کلمه‌ی سیاسی، به سرعت در قرن نوزدهم پذیرفته شد و نه تنها در زبان عربی، بلکه در زبان‌های اسلامی دیگر نیز به صورت رایج مورد استفاده قرار گرفت. این کلمه، در آثار چندین مؤلف مسلمان که مشغول بحث و یا ترجمه‌ی متون نوشته‌شده درباره‌ی رویدادهای اروپا بودند نیز ظاهر گردید، که به معنای آزادی سیاسی بود. آثار شیخ رفاء راضی التحتاوی، از اولین و مهم‌ترین آثاری بود که عقاید مؤلفان مسلمان را شکل بخشید که به نظرات و نهادهای سیاسی جدید پرداخته بود و شامل آزادی سیاسی بود. تحتاوی در ترجمه و تفسیر خود در مورد ساختار اجتماعی فرانسه، که در اوایل دهه‌ی ۱۸۳۰ به چاپ رسید، می‌گوید:

آنچه را که فرانسه «آزادی» می‌خواند (حرية)، همان چیزی است که مسلمانان نام «العدل و الانصاف» بر آن نهاده‌اند؛ یعنی حفظ برابری در برابر قانون، دولت در برابر قانون، و خودداری حاکم از اعمال غیرقانونی و مستبدانه در قبال مردم تحت حکومت.<sup>\*\*</sup>

همان‌طور که لئون زولونдек و برنارد لوییس معتقدند، برابر دانستن «حرية» با مفهوم اسلامی و کلاسیک «عدل»، از نظر تحتاوی، دیدگاه سنتی اسلامی را منعکس می‌کند. یعنی وظیفه‌ی حاکم آن است که به عدالت و مدبرانه حکم کند و فقط نگران آن نباشد که حق مردم، عادلانه رعایت شود.<sup>††</sup> به علاوه، تحتاوی در تعریف خود از آزادی، در مورد حقوق سیاسی، به معنای آزادی‌خواهی، سکوت می‌کند.

\* Ibid.

† Ibid; Lewis, *The Political Language of Islam*, pp110-111

‡ Rosenthal, *Hurriyya*, p590; Lewis, *The Political Language of Islam*, p111

§ Rosenthal, *Hurriyya*, p590

\*\* Al-Tahtawi, *Taklis, al-Ibriz fi Talkhis Bariz*, ed. Mahdi Allam, Ahmad Badawi and Anwar Luqa. Cairo: n.d. 1958, p148, quoted in and translated by Bernard Lewis, *Islam In History, ideas, Men and Events in the Middle East* (NewYork: The Library Press, 1973), p270

†† Leon Zolondek, *Al-Tahtavi and Political Freedom*, The Muslim World 54 (1964), pp 91, 93; B. Lewis, *Islam In History*, p270

تحتاوی در کتاب خود به نام *المرشد الامین* (۱۸۶۲)<sup>\*</sup>، حریه را به پنج بخش کوچکتر تقسیم می‌کند که دو بخش آخر آن عبارتند از «الحریه المدینه» و «الحریه السیاسیه». مجدداً تعریف او در مورد آزادی سیاسی، مطابق با دیدگاه او در مورد ارتباط مردم با حاکم خود می‌شود:

«الحریه السیاسیه»، یعنی «الدولیه»، که به معنای تعهد دولت در برابر هر یک از ساکنین برای دارایی‌های قانونی و استفاده‌ی مردم از آزادی طبیعی خود (الحریه الطبیعیه)، بدون تخلف در هیچ‌یک از بخش‌های آن می‌باشد. بنابراین، به هر شخصی اجازه داده شده است تا در محدوده‌ی اختیارات قانونی، به اداره‌ی اموال خود بپردازد. این در حالی است که دولت آرامش افراد را تا زمانی که به هم‌نوعان خود آسیبی نرسانند، تضمین می‌کند.<sup>†</sup>

در اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰، گروه جوانان عثمانی، وطن‌پرستی آزاد اسلامی - عثمانی را به تصویب رساندند. دو کلمه‌ی کلیدی در نوشته‌های آن‌ها، عبارت بود از «وطن» و «حریه»<sup>‡</sup>. برداشت آن‌ها از آزادی، اگرچه هنوز هم شامل وظیفه‌ی دولت برای رفتار عادلانه است، ولی بسیار کلی است. در تعریفی از آزادی که ایدئولوژیست جوان عثمانی، به نام نامیک کمال (۱۸۴۴ - ۱۸۸۸) انجام داده، عدالت فقط به معنای اهمیت دادن به سعادت مردم نیست. بلکه احترام به حقوق سیاسی آن‌ها نیز هست که باید به دو وسیله از آن محافظت شود؛ قوانین بنیادین، و مشاوره.<sup>§</sup>

با انتشار اولین قانون اساسی عثمانی (۱۸۷۶)، به نظر می‌رسید که آزادی رسماً به تحقق برسد. نقص‌ناپذیری ازاید فردی، در این قانون مورد بحث قرار گرفته و به آزادی مذهبی، هم‌رستگي، و مطبوعات و غیره نیز پرداخته شده است. از نظر متفکر مصری آزادی‌خواه، احمد لطفی السید (۱۸۷۲ - ۱۹۶۳)، که به زبان خود، پیرو جان استوارت میل بود، اساساً آزادی به معنای حقوق افراد است. السید، به عنوان یک ناسیونالیسم، در زمانی زندگی می‌کرد که عقاید اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم عربی رایج بود. او نیز علاقه‌مند به آزادی ملت (در مورد او، ملت مصر) بود.

## ارتداد

یکی از مسائلی که هر اصلاح‌طلب مسلمان، تا آنجایی که به اصول آزادی مذهبی مربوط می‌شود، با آن روبه‌رو می‌گردد، توسط شریعت مطرح شده است؛ یعنی مواردی که باعث ارتداد می‌شود و حق فرضی هر فرد را که آزادی انتخاب عقاید مذهبی خود را دارد، نقض می‌نماید. شریعت، انتخاب آزادانه‌ی مذهب هر فرد را ممکن می‌سازد. این امر در مورد آزادی تغییر مذهب، بسیار محدودیت ایجاد می‌کند.<sup>\*\*</sup> از نظر شریعت، برای یک مسلمان گناه بزرگی است که منکر ایمان خود به اسلام شود و یا دین خود را با مذهب

<sup>\*</sup> Al-Tahtavi, *Al-Murshid al-Amin li al-Banat wa al-Banin* (Cairo: Matba'ah al-Malaklyah, 1289 H.Q.) p127

<sup>†</sup> Ibid. p128

<sup>‡</sup> به گفته‌ی آمی آیلون، اولین کسی که در ۱۸۶۰ به تبلیغ حقوق آزادی مدنی، فرهنگی، و مذهبی در میان حقوق دیگر شهروندان پرداخت، البستانی، اهل لبنان بود. همچنین، رجوع کنید به اثر او به نام:

*Language and Change in the Arab Middle East*, pp52-53

همچنین، رجوع کنید به: Altahtavi, *Al-Murshid al-Amin*, p94

<sup>§</sup> B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968), p144

<sup>\*\*</sup> حقوق اقلیت‌های مذهبی، بعداً در همین فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

دیگری عوض کند. چنین فردی مستحق مرگ است. مسلمانی که از مذهب خود دست بکشد، «مرتد» نامیده می‌شود و در معرض محدودیت‌ها و مجازات‌های قانونی و مدنی بسیار زیادی قرار می‌گیرد. بر خلاف عدم توافق در مورد جزئیات کوچک قوانین مربوط به ارتداد، همه‌ی مکاتب شریعت اسلامی، مجازات مرگ را تأیید می‌نمایند.<sup>\*</sup> ازدواج با فرد مرتد، باطل است. انسان مرتد از ارث محروم است. به‌علاوه، بر طبق نظر قضات، اگر فرد مرتد از نظر قانونی دارای حق مالکیت باشد، این حق او به حالت تعلیق در می‌آید.

امروزه با معرفی قوانین کیفری غرب به نظام قانونی بسیاری از کشورهای مسلمان، مجازات اعدام برای ارتداد، کمابیش منسوخ شده است. با این وجود، ظهور و پیدایش فرقه‌های خاصی مثل احمدیه و بهائیت از یک سو و انتشار عقیده‌ی حقوق بشر و اصول آزادی مذهب آن‌ها از سوی دیگر، اندیش‌مندان مسلمان را بر آن داشته تا اصول ارتداد را دوباره بررسی کنند. بعضی از مدرنیست‌های مسلمان، مثل محمد عبده، رشیدرضا، و محمد شلتوت، به این بحث می‌پردازند که انسان مرتد نباید تنها به خاطر ارتدادش مجازات شود. فقط زمانی می‌توان او را اعدام کرد که برای جامعه‌ی اسلامی یک خطر محسوب شود.<sup>†</sup> بحث بر علیه مجازات مرگ، بر اساس اختلاف نظر در مورد تفسیر سنتی آیات قرآنی است که مربوط به ارتداد است.<sup>‡</sup> مدرنیست‌ها به بحث در این مورد می‌پردازند که قرآن مجازات مرگ را برای کافرین توصیه نمی‌کند و تفسیر سنتی از این آیات، تنها بر اساس دو حدیث است که صحت آن‌ها حتمی نیست. به‌علاوه، آن‌ها مخالف این آیه‌ی قرآنی هستند: «اجباری در دین نیست»<sup>§</sup> دانش‌مندان شرقی مسلمان و سنتی دیگر، مثل ابوالعلاء مودودی و محمد الغزالی، اظهار کرده‌اند که فرد مرتد برای ترک اعتقاد به اعدام محکوم نمی‌شود. در عوض، مجازات می‌شود. زیرا عمل ارتداد او شورشی علیه نظام سیاسی و اجتماعی اسلامی است.<sup>\*\*</sup> لازم به ذکر نیست که این دیدگاه، بر اساس اعتقاد آن‌ها به این موضوع بوه که اسلام فراتر از موضوع ایمان فردی است، اسلام یک نظام سیاسی و اجتماعی نیز هست. بنابراین، نپذیرفتن اسلام، به منزله‌ی نپذیرفتن نظام اجتماعی و عملی است که از نظر قانون مستحق مجازات است.

<sup>\*</sup> در منابع مختلف، در این زمینه اتفاق نظر وجود دارد که یک مرد مرتد عاقل و بالغ، که به میل خود (و نه به اجبار) مرتد شده، اگر به اسلام بازنگردد، محکوم به مرگ است. زن مرتد، بر اساس قانون مکاتب صنفی و تشیع، باید زندانی شود. ولی طبق مکاتب حنبلی، مالکی، و شافعی، وی محکوم به اعدام است. رجوع کنید به:

W. Heffening, *Murtadd*, in E12, v7, p635; Samuel M. Zwemer, *The Law of Apostasy*, The Muslim World 14 (1924), pp373-391

<sup>†</sup> M. Abduh and R. Rida, *Tafsir al-Menar* (Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammeh li al-Kitab, 1973), v5, p372; R. Rida, *al-Jawab an Mas'alat Hurriyat al-Din wa Qatl al-Murtadd*, Majallat al-Menar 23 (1922), pp187-191; M. Shaltut, *al-Islam: Aqidah va Shariah* (Cairo: Dar al-Qalam n.d.), p292-293

<sup>‡</sup> قرآن، سوره‌ی ۴، آیه ۹۰؛ سوره‌ی ۵، آیه ۵۹

<sup>§</sup> قرآن، سوره‌ی ۲، آیه ۲۵۶. برای بحث در مورد نظریات ضد و نقیض در مورد قرآن و حدیث درباره‌ی مجازات مرگ، رجوع کنید به:

S.M. Zwemer, *The Law of Apostasy*; R. Peters and G. De Vries, *Apostasy in Islam*, Die Welt des Islams 17 (1976-77), pp1-25; Abdullahi A. An-Naim, *The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability*, Religion 16 (1986), pp 197 - 224

<sup>\*\*</sup> محمد الغزالی، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام و اعلان الامم المتحدة (قاهره: المكتبة التجارية، ۱۹۶۳) ص ۱۰۱-۱۰۲؛ مودودی، مرتد کی سزا اسلامی قانون من، ویرایش چهارم (لاهور: انتشارات اسلامی، ۱۹۶۳)، ص ۴۵-۴۸. به نقل از پتروز و دوریس، ارتداد، ص ۱۸۱-۱۸۶

## برابری

«برابری»، به عنوان یک آرمان، مدت‌های مدیدی ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است. مفاهیم ضمنی برابری آن قدر متعدد است که امکان بیان هیچ مفهوم صحیحی از آن وجود ندارد. برابری، به عنوان یک نظریه، معمولاً به این منظور تعبیر می‌شود که همه‌ی انسان‌ها، بدون توجه به تفاوت‌های جنسی، سن، رنگ پوست، نژاد، زبان، مذهب، و غیره، با هم برابر باشند.

دین اسلام، به عنوان مذهبی شهرت یافته که تأکید زیادی بر اصول برادری و برابری دارد. روح مساوات طلب این دین، غالباً به عنوان عاملی محسوب می‌شود که در میان عوامل دیگر، بیش‌ترین تأثیر را در گسترش سریع آن داشته است.

وقایع تاریخی و داستان‌هایی وجود دارد که بیان‌گر این معنای برابری در میان مسلمانان اولیه، به‌خصوص در زمان پیامبر هستند و مورد اشاره‌ی نویسندگان و مبلغین مسلمان قرار می‌گیرند. آیه‌ی قرآنی که بیش از همه در این مورد نقل می‌شود، عبارت است از:

از مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را دسته‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. ولی گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. خداوند دانای آگاه است.\*

به‌علاوه، پیامبر در آخرین سفر زیارتی خود، بر برابری انسان‌ها در پیشگاه خداوند و عدم توجه نژاد و رنگ پوست تأکید زیادی کرد.

ای مردم! خدای شما یکی است. بدانید که هیچ‌یک از اعراب برتری بر غیراعراب و یا غیراعراب هیچ برتری بر اعراب ندارند. سفیدپوستان هیچ برتری بر سیاه‌پوستان و سیاه‌پوستان هیچ برتری بر سفیدپوستان ندارند؛ مگر به خاطر ترس آن‌ها از خداوند. واضح است که در پیشگاه خداوند، برترین شما کسی است که باتقوا تر باشد.<sup>†</sup>

کلمه‌ی عربی معادل برابری، مساوات است. مشتقات ریشه‌ی این کلمه، سویه، به کرات در قرآن آمده است. ولی هرگز معنای سیاسی نداشته است. کلمه‌ی «مساوات» و مشتقات آن، اساساً در فقه و با معنای قانونی و شرعی به کار می‌رود. در زمان عباسیان، شعوبیه، افراد غیرعربی که به دنبال برابری اجتماعی اعراب حاکم بودند، گاهی «اهل التسویه» نامیده می‌شدند.<sup>‡</sup>

امروزه کلمه‌ی «مساوات» در عربی و «برابری» در فارسی و «مساوات» در ترکی، به مفهوم سیاسی برابری انسان‌ها به کار می‌رود. اولین کاربرد کلمه‌ی «مساوات»، به مفهوم سیاسی آن در ادبیات نوین اسلامی، زمانی بود که قوانین انقلاب فرانسه در سال ۱۷۹۸، توسط وزیر عثمانی ترجمه شد. او کلمات liberty و equality را «مساوات» و «سربستیت» ترجمه کرد.<sup>§</sup> همچنین در ترجمه‌ی عربی اعلامیه‌ی بنیپارت در زمان حمله به مصر (که در قبل ذکر شده)، برای ترجمه‌ی کلمه‌ی فرانسوی égalité، به کار رفت.<sup>\*\*</sup>

\* قرآن، ۱۳: ۴۹

† Neset Cagatay, *The Concept of Equality and Brotherhood in Islam*, in International Islamic Conference 1968, ed. M.A. Khan (Islamabad, Islamic Research Institute, 1970), v1, p115

‡ Ignaz Goldhiher, *Muslim Studies* (London: Allen and Unwin, 1967), v1, p136

§ C.E. Bosworth, *Musawat*, In E12, v7, p663

\*\* Ibid.

اگرچه اسلام به عنوان یک دین مساوات‌طلب توصیف شده که فرصت‌های فراوانی را برای پیشرفت اجتماعی به وجود می‌آورد، ولی محدودیت‌هایی هم توسط شریعت، در موارد مهم و ویژه‌ای اعمال شده است. تقسیم‌بندی انسان‌ها توسط شریعت به مسلمان و غیرمسلمان، مؤنث و مذکر، آزاد و برده - که هیچ‌یک وضعیت یکسانی ندارند - یکی از جنبه‌های اسلام است که آن را غیر قابل مقایسه با مفهوم نوین برابری بر اساس حقوق بشر جهانی و دموکراسی ساخته است. محدودیت‌های موجود برای حقوق این سه گروه، اسلام را در معرض این انتقاد قرار داده که عضویت کامل در جامعه‌ی اسلامی، تنها محدود به مسلمانان آزاده‌ی مذکر است.<sup>\*</sup> (البته مترجم با این موضوع مخالف است.) در این زمینه است که موضوع تابعیت گروه دوم، که زنان، غیرمسلمانان، و بردگان هستند، با توجه به حقوق سیاسی آن‌ها در نظام اسلامی مطرح می‌شود. در صفحات بعدی، سعی شده تا به طور خلاصه، به توضیح محدودیت‌هایی پرداخته شود که وضعیت برابری این گروه از تابعین را در یک حکومت اسلامی به خطر می‌اندازد.

### اقلیت‌های مذهبی

افراد غیرمسلمان در یک حکومت اسلامی، به دو بخش عمده‌ی مذهبی تقسیم می‌شوند: مردم اهل‌الکتاب، شامل مسیحیان و یهودیان و اعضای گروه‌های اقلیت مذهبی دیگر که کتاب مقدس دارند؛ و گروه دوم، کافران یا غیرمسلمانانی هستند که به هیچ‌یک از کتاب‌های الهی اعتقادی ندارند.

رابطه‌ی بین حکومت اسلامی و اهل‌الکتاب، با پیمانی به نام «ذمه» تعیین می‌شود و کسانی که از آن برخوردار می‌شوند، «ذمی» نام دارند. وازگان این پیمان، امنیت گروهی افراد ذمی و دارایی‌های آن‌ها، آزادی برای برای عقاید و خودمختاری داخلی گروه را در قبال توجه به اولویت اسلام و برتری مسلمین، تضمین می‌کند.<sup>+</sup> این توجه، با پرداخت جزیه به عنوان مالیات و نشانه‌ی اطاعت از حکومت مسلمانان به معرض نمایش درمی‌آید.<sup>+</sup> اساس قرآن بر پیمان «ذمه»، آیه‌ی زیر است:

با کسانی که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و محرمات خدا و رسولش را حرام نمی‌دانند و با اهل کتاب که پذیرای آیین حق نیستند پیکار کنید، تا زمانی که با ذلت و خواری، به دست خویش جزیه بدهند.<sup>§</sup>

از نظر شریعت، به افراد ذمی، به عنوان اقلیت‌های مذهبی، اجازه داده می‌شود تا بر طبق قوانین و آداب خودشان، به اداره‌ی امور جمعی خود بپردازند. در حالی که با توجه به مسائل عمومی، آن‌ها تحت

<sup>\*</sup> برای مثال، رجوع کنید به:

B. Lewis, *The Jews of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1984), p8; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1955), p198; Abdullahi A. An-Naim, *Religious Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultured Relativism*, Human Rights Quarterly 9 (1987), p11

<sup>+</sup> تحقیق زیر بر اساس این منابع است:

Abu Yusuf, *Kitab al-Kharej*, trans. By Ben Shemesh as Taxation in Islam (Leiden: E.J. Brill, 1969), v3; Khadduri, *War and Peace*, Cl. Cahen, *Dhimma*, in E12, v2, pp227-231; A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (London: F. Cass, 1970); B. Lewis, *The Jews of Islam*

<sup>+</sup> در مورد «جزیه»، به منابع قبلی رجوع کنید. به مأخذ زیر نیز می‌توانید رجوع کنید:

Daniel C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*

اختیار حکومت اسلامی هستند. از نظر قانونی، شریعت آنها را از داشتن هر گونه مقام دولتی - اجرایی، قضایی، سیاسی - که باعث اعمال قدرت آنها بر مسلمانان می‌شود، محروم کرده و آنها را فاقد صلاحیت می‌داند. افراد ذمی آزاد هستند تا به طور غیرعلنی، به تبلیغ دین خود بپردازند. ولی اجازه ندارند که در ملأ عام، اعتقادات و دین خود را تبلیغ نمایند.

مردم اهل کتاب، در صورتی که تابع حکومت اسلامی باشند، می‌توانند از حقوق نسبی شهروندان در یک جامعه اسلامی برخوردار شوند. کافران حتی از داشتن چنین امتیازات محدود شهروندی نیز محروم هستند. غالباً برای بیان یک مدرک در این مورد، که کافران از هیچ نوع حق موقت یا دائمی زندگی و یا مالکیت برخوردار نیستند، این آیه را نقل می‌کنند:

چون ماه‌های حرام پایان یافت، هر کجا مشرکان را یافتید بکشید و بر سر راهشان به کمین بنشینید و دستگیرشان کنید و به زندان بیاکنید. اگر توبه کردند و نماز را برپا داشتند و زکات دادند، آنها را رها سازید. زیرا خداوند آمرزنده‌ی مهربان است.\*

تنها راه نجات از این مشکل، امان موقت است.<sup>†</sup> «امان»، یک سنت عربی قبل از اسلام است و در قانون مذهبی اسلام دیده می‌شود. امان یک شیوه‌ی مطمئن و یا یک قرارداد تضمین‌شده است که توسط یک عضو مسلمان جامعه انجام می‌شود و طبق آن، اموال و دارایی‌های شخص کافر، به اعتبار قانون در مدت محدودی، مورد حمایت شخص مسلمان قرار می‌گیرد.<sup>‡</sup>

### برده‌داری

از قرن سیزدهم بود که الغای برده‌داری در اکثر کشورهای مسلمان به وقوع پیوست. در همین راستا، جنبش‌های ضدبردگی در غرب و تحت شرایط گسترده‌ای به وجود آمد و سلطان عثمانی (۱۶۱۲ش) و شاه ایران (۱۶۰۴ش)، اقداماتی را برای ممنوع ساختن تجارت برده انجام دادند. در سال ۱۹۲۶م، کنفرانس جهانی اسلامی، قطعنامه‌ای را برای محکوم نمودن برده‌داری اتخاذ نمود. برده‌داری در عربستان سعودی و یمن، در سال ۱۹۶۲، و در موریتانی در سال ۱۹۸۱ منسوخ شد.<sup>§</sup> استمرار بلندمدت برده‌داری در سرزمین‌های اسلامی، به خاطر این حقیقت است که برده‌داری توسط شریعت ممنوع نشده است. اگرچه به خاطر کنترل کردن و متعادل ساختن سنت کهن برده‌داری، بهای زیادی به اسلام داده می‌شود و این تعادل مورد قبول و حمایت مذاهب یکتاپرست دیگر، مثل مسیحیت و یهودیت نیز قرار گرفت و به عنوان یک سنت معتبر در دوران اوایل اسلام شناخته شد، ولی هرگز منسوخ شدن برده‌داری، به عنوان یک اصل توصیه نشد.

\* قرآن، ۵: ۹. بر اساس تفاسیر اصلی قرآن، این آیه به مشرکینی که علیه حضرت محمد می‌جنگیدند اشاره دارد.

† مرجع قرآنی «امان»: ۱۱۲: ۱۶ و ۹: ۶. برای جزئیات بیشتر، رجوع کنید به:

Abu Yusuf, *Kitab al-Kharej*, Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*, trans M. Khadduri (Baltimore: The John Hopkins Press, 1966), pp158-195.

‡ J. Schacht, *Aman*, in E12, v1, p429

§ Murray Gordon, *Slavery in Arab World* (New York: Amestedam, 1989), p44; B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p79

قرآن سنت برده‌داری را می‌پذیرد، ولی برای آن قوانینی تنظیم می‌نماید. علاوه بر کلمه‌ی «عبد»، که در عربی به جای «برده» به کار می‌رود، قرآن مکرراً از عبارت «ما ملکات ایمانکم» استفاده می‌کند. قرآن به نابرابری موجود میان ارباب و برده، به عنوان یک تفاوت الهی مقدر شده، اشاره می‌کند:

خداوند رزق بعضی از شما را بر دیگری فروزی داد. اما آنان که برتری یافته‌اند، حاضر نیستند از روزی خود به بردگانشان بدهند تا با هم برابر شوند. آیا آنها نعمت خدا را انکار نمی‌کنند؟  
خداوند برده‌ی زرخردی را که از خود اراده‌ای ندارد، به مثل در مقابل شخصی که به نیکویی او را روزی داده‌ایم و در نهان و آشکار از روزی خود انفاق می‌کند، قرار می‌دهد که آیا این دو با هم برابرند؟  
سپاس خاص خداست، ولی بیش‌ترشان نمی‌دانند.\*

و در پایان آمده:

خداوند برای شما از خودتان مثلی می‌زند: آیا بردگان شما در آنچه روزیتان کرده‌ایم با شما شریک هستند تا در مال با شما برابر باشند و همان‌گونه که شما از یکدیگر بیم دارید، از آنها هم بیم داشته باشید؟ این‌چنین آیات را برای خردمندان بیان می‌کنیم.<sup>+</sup>

با این وجود، در سراسر قرآن آزادی بردگان، به طور قابل ستایشی، مکرراً توسیع می‌شود که می‌تواند برای کفاره‌ی گناهان و یا به عنوان یک عمل پرهیزکارانه انجام شود.<sup>+</sup> گرایش‌های انسان‌دوستانه‌ی قرآن درباره‌ی برده‌داری و برده‌ها، به‌خوبی در حدیث منعکس می‌شود.<sup>s</sup> پیامبر با اعمال و رفتار خود، با اصرار از پیروان خود می‌خواسته که به طور انسان‌دوستانه با بردگان خود رفتار کنند.<sup>\*\*</sup> با این وجود، قرآن و حدیث، یک موضع صریح را در مورد بردگان بیان می‌کنند. بدون شک از نظر معنوی، بردگان نیز انسان‌های آزاد و دارای ارزش یکسانی هستند؛ به‌خصوص اگر در دادگاه عدل الهی با هم برابر باشند. به هر حال، در مسائل مادی، بردگان از وضعیت پایین‌تری برخوردارند که باید به آن تن دردهند.

\* قرآن، ۷۱: ۱۶ و ۷۵: ۱۶

<sup>+</sup> قرآن، ۲۸: ۳۰

<sup>+</sup> رجوع کنید به: قرآن، ۲۴: ۳۳، ۵۸: ۳، ۵: ۸۹، ۴: ۹۴، ۹: ۶۰، ۹۰: ۱۳ و ۲: ۱۷۷

<sup>s</sup> برای مشاهده‌ی بخشی از قرآن که درباره‌ی مهریانی با بردگان صحبت می‌کند، رجوع کنید به: قرآن، ۲۴: ۵۸ و ۹: ۶۰ و ۴: ۳۶. به‌علاوه، شأن بردگان به عنوان یک انسان، در قوانین خاص مربوط به ویژگی جنسی روابط اجتماعی نشان داده شده است. برای ممنوعیت روسپی‌گری زنان برده، به آیات زیر رجوع کنید: ۷۰: ۳۰، ۳۳: ۵۰ و ۲۴: ۳۳. برای وظیفه‌ی معنوی ارباب برای ازدواج غلام مؤنث یا مذکر وی، به آیه‌ی ۲۴: ۳۳ رجوع کنید. برای حق ازدواج بردگان مسلمان با مسلمانان آزاد، به آیات زیر رجوع کنید: ۴: ۲۵، ۲: ۲۲۱

<sup>\*\*</sup> یکی از جملات پیامبر که درباره‌ی مهریانی و حتی رفتار یکسان با بردگان صحبت می‌کند و مکرراً نقل می‌شود، بیاناتی از آخرین سفر زیارتی ایشان است که پندهای زیر را به پیروان خود داد: «به غلامان زن و مرد خود آن غذایی را بدهید که خودتان می‌خورید. آن چیزی را به تن آنها کنید که خودتان می‌پوشید. اگر نمی‌توانید آنها را نگه دارید و یا مرتکب خطایی شدند، آنها را آزاد کنید. آنها هم مثل شما بنده‌ی خدا هستند و با آنها به مهریانی رفتار کنید.» ایشان همچنین توصیه کرد که اربابان، غلامان خود را با مورد خطاب دادن آنها با نام «غلام من» تحقیر نکنند. بل که آنها را به عنوان عضوی از خانواده‌ی خود، به نام «پسر»، «خانم»، «جوانم» مورد خطاب قرار دهند. برای آشنایی با حدیث‌هایی در مورد برده‌داری، رجوع کنید به: *احیای علوم‌الدین*، غزالی (قاهره: مصطفی الباب‌ی الحلبی، ۱۹۳۹)، ج ۲، بخش حقوق الممالک. در آنجا، ایشان احادیث مشهور زیادی را برای توضیح درباره‌ی اصول اخلاقی صاحبان غلامان به کار می‌برد. همچنین رجوع کنید به:

A.J. Wenslinks et al, *Concordance at indices de la tradition musulmane*, 8Vols (Leiden, E.J. Brill, 1933-88), s. Vv. Ghuiram, etc.

با وجود این که اسلام وضعیت بردگان را بهبود بخشید و سطح و وضعیت قانونی آنها را ارتقاء داد، ولی هنوز هم نابرابری‌ها و محرومیت‌های خاصی در شریعت برای بردگان باقی مانده که قابل مقایسه با استانداردهای اصول نوین دموکراسی نیست.<sup>\*</sup> بردگان از بعضی کارهای مذهبی خاص محروم بودند و نمی‌توانستند هیچ‌گونه ولایتی بر دیگران داشته باشند. امام‌جمعه شدن بردگان در میان گروه‌های قانونی مختلف مورد بحث قرار گرفته است: «بردگان صلاحیت آن را ندارند که یک مقام مذهبی اجرایی‌ای را به عهده داشته باشند، چه رسد به یک مقام غیرمذهبی.<sup>+</sup>» مقامات رسمی که توسط قضات و حاکمان به کار گرفته می‌شدند، می‌بایست فردی آزاد باشند.<sup>+</sup> با توجه به شایستگی این افراد برای مقامات عالی‌رتبه‌ی سیاسی، این نکته قابل ذکر است که «مقام و منزلت انسان‌های آزاد، برای مثال، عبارت بود از خلیفه شدن در اسلام، منصوب شدن به عنوان وزیر انتخاب‌شده به عنوان نماینده، حتی اگر وزیر اجرایی نباشد، منصوب شدن به عنوان مقام جمع‌آوری صدقات و غیره.<sup>§</sup>» در موارد حقوق کیفری، غالباً وضعیت بردگان به نفع آنها بود. برای مثال، بردگان نیمی از مجازات افراد آزاد را دریافت می‌کردند و در صورت مرتکب شدن زنا، به مرگ محکوم نمی‌شدند. با این وجود، در موارد دیگری بردگان در وضع نابرابری قرار داشتند و به همین خاطر از چشم قانون، به عنوان یک موجود مزاحم دیده می‌شدند. بردگان نمی‌توانستند به عنوان شاهد در دادگاه شهادت بدهند. «در قانون جزایی، مجازات برای حمله به یک فرد، به صورت جریمه و یا قصاص، برای بردگان دو برابر افراد آزاد است.<sup>\*\*</sup>» حکم قرآنی «آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده<sup>++</sup>»، اصل نابرابری میان افراد آزاد و بردگان در قانون قصاص است که طبق آن، یک فرد آزاد را به خاطر کشتن یک برده نمی‌توان اعدام کرد. بر اساس این نابرابری‌ها و به خاطر تأثیر واقعیات دنیای نوین، اصلاح‌طلبان مسلمان اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، نارضایتی خود را به خاطر وجود برده‌داری و عدم سازگاری آن با جامعه‌ی نوینی که آن‌ها برای مسلمانان در نظر گرفته بودند، اعلام کردند. با توجیه پذیرش برده‌داری در اسلام، به خاطر شرایط خاص اقتصاد و اجتماعی، اصلاح‌طلبانی چون سید احمدخان و امیرعلی از این سنت انتقاد کردند و آن را محکوم نمودند. احمدخان اظهار کرد: «قرآن (۴۲:۴) گرفتن برده‌های جدید را ممنوع کرده است.<sup>++</sup>» امیرعلی در پرتو اخلاقیات اجتماعی نوین، با تأکید بر برابری اجتماعی و پیشرفت بشری، به این موضع

\* برای اصلاحات و تغییراتی که اسلام در مورد سنت برده‌داری به وجود آورد، رجوع کنید به:

Ali Abdel Wahid Wafi, *Human Rights in Islam, Islamic Quarterly* 2 (1967), pp69-75

<sup>+</sup> R. Brunschvig, *Abd*, p27

<sup>+</sup> Al-Qalqashandi, *Subh al-Asha* (Cairo, n.p. 1331 - 38 H.Q. / 1973-19) v1, p65, quoted in Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, p30

<sup>§</sup> F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, p30

<sup>\*\*</sup> B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, p7

برای جزئیات بیشتر در مورد رفتار غلامان در قانون جزایی مسلمانان، رجوع کنید به:

Abu Yusuf, *Kirab al-Kharej*, p159; R. Brunschvig, *Abd*

<sup>++</sup> قرآن، ۲:۱۷۸

<sup>++</sup> J.M. Baijon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Leiden, E.J. Brill, 1949), pp28-29, quoted in Brunschvig, *Abd*, p38

اثر احمدخان، به نام «ابطال غلامی»، در سال ۱۸۹۳ به چاپ رسید و در سال ۱۹۵۸، به عربی ترجمه شد.

پرداخت که برده‌داری مخالف با تعالیم قرآنی است که برابری همه‌ی مردم را به ما می‌آموزد.<sup>\*</sup> احمدشفیق از مصر نیز به موارد مشابهی در کتاب خود، به نام *Lesciavage au point de vue musulman* (۱۸۹۱) اشاره می‌کند. نکته‌ی مهم آن است که این مسلمانان اصلاح‌طلب، نهایتاً فسخ قانون برده‌داری را به قوانین بشری افزودند.

### تفاوت میان مرد و زن

زنان، مانند بردگان و افراد غیرمسلمان، از وضعیت حقوقی ضعیف خود در شریعت رنج می‌برند. اما بر خلاف دو مورد دیگر - مسلمان و غیرمسلمان، آزاد و برده - که سلسله‌مراتبی دارند، حد و مرز زن و مرد هیچ تلاقی با هم ندارد. با وجود این که وضعیت هر انسانی ممکن است با تغییر مذهب و یا آزادی تغییر یابد، ولی زن‌ها نمی‌توانند به اراده‌ی خود از حد و مرز جنسی خود فراتر روند. اگرچه اصلاحات و سازگاری‌های خاصی در این دوران در شریعت شناخته شده، ولی کارآیی آن‌ها، به خاطر بعضی از احکام قرآنی صریح و بنیادی و تفاسیر سنتی که برخورد کلی اجتماعی مسلمانان در برابر زنان را شکل داده، هنوز محدود باقی مانده است.

نابرابری زن و مرد در قانون اسلام، مشاجراتی را از زمان قرن نوزدهم میلادی به بعد برانگیخت و به ظهور مدرنیسم اسلامی و پدیدار شدن نهضت‌های آزادی زنان در سرزمین‌های اسلامی کمک کرد.<sup>+</sup> نویسندگان مسلمان و غیرمسلمان، هر دو در طیف وسیعی، نظریات خود را در مورد این موضوع، به صورت انتقاد، تعریف، و توجیه بیان کرده‌اند. مندرج در یک سو مدافعان بنیادگرا قرار دارند و از آنچه که به عنوان نابرابری طبیعی و خدادادی میان دو جنس یاد می‌کنند، دفاع می‌نمایند.<sup>+</sup> بنا به گفته‌ی آن‌ها، اسلام نمی‌تواند آرمان نوین برابری بین دو جنس، که از نظر آن‌ها فقط به معنای اغتشاش اجتماعی است، را تأیید نماید و چنین کاری هم نمی‌کند.<sup>§</sup> در سوی دیگر، افراطیونی قرار دارند که عنوان می‌دارند اسلام ذاتاً دشمن حقوق زنان است.<sup>\*\*</sup> دسته‌ی سوم، موافق یک تفسیر مترقیانه از قرآن، حدیث، و تاریخ اوایل اسلام است. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که نسل‌های ابتدای اسلام، منابع اسلامی را به غلط تفسیر کردند و

<sup>\*</sup> Amir Ali, *The Spirit of Islam*, quoted in M. Gordon, *Slavery in Arab World*, pp45-46; Brunschwig, *Abd*, p38

<sup>+</sup> قاسم امین، *تحریر المرآة* (قاهره: مطبعة روزالیوسف)، که اولین بار در دهه‌ی ۱۸۸۰ منتشر شد، یکی از آثار پیش‌گام در این زمینه بود.

<sup>+</sup> یک نمونه‌ی اخیر در مورد این جای‌گاه، توسط محمدتقی مصباح یزدی، فقیه ایرانی شیعه، ذکر شده است. او برای اثبات حقارت عقلانی زن، به یک تفاوت فیزیولوژیکی، یعنی وزن کمتر مغز زن متوسل می‌شود. او می‌نویسد: «... مغز مردان از لحاظ ساختمانی از مغز زنان متمایز بوده و علایم برتری عقلانی و رشد فکری را نشان می‌دهد.»

M.T Mesbah, M.J. Bahonar and LL. Al-Faruqi, *Status of Women in Islam* (New Delhi: Radiant Publishers, 1990), p8. SEE ALSO: Barbara Stowasser, *Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam*, *Arad Studies Quarterly* 9 (1987), p260-283

<sup>§</sup> برای مثال، رجوع کنید به:

S. Sajjad Hussain, "The Concept of Equality and Brotherhood in Islam", in *International Islamic Conference 1968*, ed. M.A. Khan, v1, p117

<sup>\*\*</sup> F.A. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984); M. Ghousoub, *Feminism or the Eternal Masculine in the Arab World*, *New Left Review* 161 (1987), pp4-13

روی هم رفته، «جایگاه حقیر زن در قانون اسلامی، بیش تر نتیجه‌ی شرایط اجتماعی غالب است تا تعالیم اخلاقی قرآن\*». با این وجود، مسأله این نیست که چگونه نویسندگان مسلمان برای تشریح محدودیت‌های حقوق زنان تلاش کردند یا وسعت پیش رفتی که اسلما به موقعیت اجتماعی و حقوقی زنان پیش از اسلام بخشید، مورد بحث نیست. بالأخره یک چنین تحقیقی بر احکام تبعیضی اصلی شریعت تأثیری ندارد<sup>+</sup>. به علاوه، نوعی تنش در میان دو گرایش موجود در پیام اسلام باقی می ماند که این دو گرایش عبارتند از یک تساوی طلبی اخلاقی که بخش اساسی پیام معنوی وسیع اسلام است و طرفداری از تسلط جنس مذکر. با این که زنان به عنوان اعضای جامعه‌ی اعتقادی، در مقابل خدا با مردان برابرند<sup>+</sup>، ولی آن‌ها در جامعه از حقوق مساوی با مردان برخوردار نیستند. در یک بافت اجتماعی است که باید اساس حقارت زن نسبت به مرد، که در آیات قرآنی نظیر «مردان در برابر زنان از درجه‌ای از (امتیاز) برخوردارند<sup>§</sup>»، و «مردان حافظان و نگه دارندگان زنانند<sup>\*\*</sup>» عنوان شده را درک کرد<sup>++</sup>. فقها برای توجیه انواع محدودیت‌های موجود بر حقوق زنان، که تحت عنوان برابری در مقابل قانون قابل بحث است، از اصل برتری قوامه استفاده کرده‌اند.

با این که شریعت یک شخصیت مستقل مشروع برای زنان در نظر می گیرد، ولی هیچ برابری سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی را برای دو جنس برقرار نمی کند. هر چند شریعت زنان مسلمان را از اظهار نظر درباره‌ی مسائل عمومی و یا رأی دادن به کسانی که برای مناسب دولتی رقابت می کنند منع نمی نماید و هر چند قرآن زنان را از اعمال حاکمیت مستقیم سیاسی باز نمی دارد، با این حال، بنا بر تفسیر اصل قوامه، که تمام مکاتب فقهی با آن توافق دارند، از لحاظ قانونی زنان صلاحیت اشتغال در مقامات دولتی که شامل اعمال قدرت بر مردان شود را ندارند؛ خواه این مقام‌ها ماهیت سیاسی داشته باشند، خواه ماهیت فقهی. همچنین عدم صلاحیت زنان برای اشتغال به مناصب دولتی، «تا حدودی بر پایه‌ی چیزی استوار است که به آن، به عنوان ایجاب قرآنی پوشش و جدایی جنسیت اعتقاد دارند<sup>++</sup>». البخاری در کتاب معتبر خود به نام //صحیح، حدیث متواتری را از قول پیامبر نقل می کند: «کسانی که امور خود را به زنان واگذار می کنند،

\* Fazlur Rahman, *Status of Women in the Qur'an, in Women and Revolution in Iran*, ed. Guity Nashat (Boulder: Westview Press, 1983), p37; Nabia Abbot, *Women and the State in Early Islam*, Journal of Near Eastern Studies 1 (1942), pp106-126

<sup>+</sup> برای آشنایی با پیشرفت‌های خاص در موقعیت اجتماعی و حقوق مشروع زنان، که به وسیله‌ی شرع قرآنی به وجود آمده، رجوع کنید به:

Barbara Freyer Stowasser, *The Status of Women in Early Islam, In Muslim Women*, ed. Freda Hussain (London, Croom Helm, 1984), pp15-18

<sup>+</sup> جهت آشنایی با تعالیم قرآنی درباره‌ی برابری کامل زن و مرد در روابط آن‌ها با خدا، به آیات زیر مراجعه کنید: ۱۹۵:۳، ۳۸:۵، ۷۱-۷۲:۹، ۶-۹:۲۴، ۳۵:۳۳، ۴۰:۴۰، ۵:۴۸، ۱۲:۵۷

<sup>§</sup> قرآن، ۲۲۸:۲

<sup>\*\*</sup> قرآن، ۳۴:۴

<sup>++</sup> برای تفاسیر معتبر در زمینه‌ی این آیات، به تفاسیر ابطری و فخرالدین الرازی مراجعه نمایید؛ هر چند همان طور که قمرالدین خان عنوان می دارد، این‌ها ممکن است در بر گیرنده‌ی «تحقیرآمیزترین و اهانت‌آمیزترین بیانات تاریخ مذهبی اسلام در مورد زنان باشند». رجوع کنید به:

*Status of Women in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), pp55-60

<sup>++</sup> Abdullahi An-Naim, *The Rights of Women and International Law in the Muslim Context*, Whitter Law Review 9 (1987), pp495-496.

برای آشنایی با مراجعی در زمینه‌ی جدایی و حجاب زنان در قرآن و حدیث، رجوع کنید به:

Stowasser, *The Status of Women*, pp23-25 and 32-37 respectively.

هرگز موفقیت را در نخواهند یافت.\*» احادیث و عبارات نبوی دیگر با محتوایی مشابه، که از جانب یاران پیامبر نقل شده‌اند، در ادبیات سنی و شیعه فراوان به چشم می‌خورند.<sup>†</sup>

بر اساس این اصل کلی قوامه و حکم ویژه‌ای که قرآن (۲۸۲:۳) در مورد صلاحیت شهادت عنوان کرده، در دعاوی مدنی، شهادت یک زن به اندازه‌ی نیمی از شهادت یک مرد ارزش دارد. در دعاوی جنایی، تعداد زنان هرچند نفر هم که باشد، شهادت آن‌ها فاقد صلاحیت است. همین‌طور بر اساس یک حکم کلی، مطابق با احکام خاص قرآن در آیات ۱۱:۴ و ۱۷۶:۴، یک زن تنها نیمی از آنچه که به یک مرد با همان درجه‌ی فامیلی نسبت به متوفی منتقل می‌شود را به ارث می‌برد. نمونه‌های خاص دیگری از نابرابری زن و مرد در قانون اسلامی را می‌توان در محدوده‌ی قانون خانواده جست‌وجو کرد. در حالی که مرد حق دارد در آن واحد با چهار زن ازدواج کند و مطابق با اراده‌ی خود، به طور یک‌طرفه، آن‌ها را طلاق دهد، زنان فقط در برخی موارد خاص می‌توانند طلاق شرعی بگیرند. همچنین زنان مسلمان هرگز مجاز به ازدواج با مردان غیرمسلمان نیستند. همچنین باید ذکر کرد که انواع نظریات شرعی در مورد قوانین مجازات و قصاص در ادبیات فقهی سنی قابل دسترسی می‌باشد. با وجود این، شیعیان موضعی قابل توجه در پیش گرفته‌اند که طبق آن، دیه‌ی یک قربانی زن باید نصف میزان دیه‌ی یک قربانی مرد باشد. به عبارت دیگر، زندگی یک زن یا ارزش هر یک از اندام‌های جسمی او، تنها به اندازه‌ی نیمی از زندگی یک مرد یا اندام‌های جسمی وی ارزش دارد. در نتیجه، اگر مردی زنی را بکشد، قصاص یا کشتن آن مرد غیرممکن خواهد بود، مگر این که ولی دم زن قربانی، قبلاً مابه‌التفاوت دیه‌ی مرد قاتل را به ولی دم او بپردازد.<sup>‡</sup>

### مشارکت عمومی در سیاست

#### شورا و بیعت

دانش‌مندان مسلمان، اغلب اصل شورا را به عنوان عنصری در سنت اسلامی، مطابق با سیاست مشارکتی دموکراتیک تلقی می‌کنند. مفهوم و عمل شورا را می‌توان در دوران پیش از اسلام ردیابی کرد. در عربستان پیش از اسلام، نهادی به نام «نادی» وجود داشت. نادی، شورایی قبیله‌ای بود که در آن بزرگ‌ترها و اشخاص برجسته و والامقام، از طریق مشاوره، بر سر مسائل مهم عمومی چون رؤسای قبایل، اعلانات جنگ، و معاهدات صلح تصمیم‌گیری می‌کردند. اسلام این سنت را به رسمیت شناخته و آن را شورا نامید. عموماً دو آیه‌ی قرآنی زیر، به عنوان اساس وظیفه‌ی یک حاکم برای مشاوره، نقل می‌شوند:

\* البخاری، //صحیح، ج ۴، ص ۲۲۶

<sup>†</sup> امکان استدلال علیه این گفته‌ها وجود دارد. ولی آنچه که در این‌جا حائز اهمیت است، این است که آن‌ها در منابعی که مربوط به دانش‌مندان کاملاً معتبر قانون اسلامی محسوب می‌شوند، ثبت شده‌اند. پیش‌مقدم برای آشنایی با مهم‌ترین منابع شیعی که در بر گیرنده‌ی عباراتی در مورد زنان نیز هستند، به *نهج‌البلاغه* امام علی و *بحارالأنوار*، اثر مجلسی رجوع کنید. بنا به نظر اشپل‌برگ، این که اغلب گفته می‌شود دستورات قرآنی و شرکت عایشه در اولین جنگ داخلی موجب تحریم زنان مسلمان از مشارکت در سیاست شد، کاملاً نادرست است، بل که «پیش‌تر به نظر می‌رسد توصیفی که از زنان در احادیث قرن نهم میلادی به عمل آمد، این ایده را که اصولاً زنان برای ابقا در سیاست خطاکار و خطرناک هستند پرورش داده و توسعه بخشید».

D.A. Spellberge, *Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel*, In *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron (NewHaven: Yale University Press, 1991), pp54-55

<sup>‡</sup> رجوع شود به عملکرد کیفری، بخش ۵ و ۲۶ از جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۰

... و در کارهای خود (با آنها) مشورت کنید. سپس وقتی تصمیمی گرفته‌ای، به خدا توکل کن.  
(۳:۱۵۹)

این (مؤمنین) که گوش جان به پروردگارشان می‌سپارند و نماز برپا می‌دارند و امورشان را از طریق مشورت انجام می‌دهند... (۴۲:۳۸)

با این وجود، همواره در طول تاریخ مسلمانان، جزئیات مربوط به ماهیت شورا و روش مشورت، مورد تفاسیر مختلف قرار گرفته است. مفسرین قرآنی قدیمی و جدید، انواع دیدگاه‌ها را در مورد دو نکته‌ی اصلی بیان می‌کنند که این دو نکته عبارتند از: چه نوع مسائلی امر مشورت را تشکیل می‌دهند؟ و صلاحیت‌های اعضای شورا (اهل الشورا یا اهل الحال و العقد) چیست؟ برخی از دانش‌مندان، واژه‌ی امر را به عنوان مسائل مربوط به جنگ فرض کرده‌اند که پیامبر از جانب خدا مأمور بود تا در مورد آنها، با خبرگان مشورت کند. حال آن که برخی دیگر این موضوع را به عنوان یک تعلیم کلی قرآنی تفسیر کرده‌اند که پیامبر و تمام مؤمنین دیگر، ولی و به‌خصوص حاکم را مورد خطاب قرار می‌دهد که حاکم باید در مورد تمام مسائل مربوط به رفا عموماً با مشاورین خود مشورت کند. هیچ اتفاق نظری بر سر این مسأله که مشاورین چه کسانی باید باشند، وجود ندارد - بزرگان و اشخاص والامقام، کارشناسان نظامی، و سایر کارشناسان حرفه‌ای، علما یا مقامات اداری؟ به‌علاوه، پرسش مهم‌تر این است که آیا نظر ارائه‌شده به وسیله‌ی شورا، برای حاکم لازم‌الاجرا است یا آیا کاملاً یک مسأله‌ی مشورتی است؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤالات داده شده است.<sup>\*</sup> میزان قابل‌توجهی از مطالب، در قالب حدیث و گزارشات تاریخی از زندگی پیامبر و چهار خلیفه‌ی اوّل فراهم شده که شایستگی مشورت را مورد حمایت قرار می‌دهند و هدف آنها، ارائه‌ی الگوهای نمونه‌ی معتبر برای حاکمان مسلمان است.<sup>+</sup> علی‌رغم گزارشاتی مبنی بر این که پیامبر در لحظات خاص با اصحاب خویش مشورت می‌کرد و با وجود اشاره به دو شورای کذاب که خلیفه‌ی اوّل و چهارم را برگزید، باید گفت که شورا هرگز به صورت یک نهاد رسمی و متکی به خود درنیامد و هرگز اعضای شورا، نمایندگان کل جامعه، نمایندگانی برگزیده به مفهوم جدید کلمه نبودند.<sup>+</sup>

از اواسط قرن نوزدهم، که افزایش نفوذ مفاهیم سیاسی غربی در جوامع اسلامی رخ داد، اصلاحات مسلمین برای احیای مفهوم قرآنی شورا مؤثر واقع شد. شاید ترجمه‌ی ترکی جلد اوّل تاریخ ایتالیا از ۱۷۸۰ تا ۱۸۱۴، اثر کارلوبوتا، که نخستین بار در سال ۱۸۳۳ / ۱۲۴۹، تحت عنوان بنای پارت تاریخی در قاهره چاپ شد، قدیمی‌ترین سابقه‌ی کاربرد واژه‌ی مشورت، به وسیله‌ی یک مؤلف مسلمان به مفهوم جدید کلمه بود. در

<sup>\*</sup> برای آشنایی با نظریات مختلف در مورد تئوری و کاربرد شورا، به تفسیرهای آیات فوق‌الذکر در کتب الکشاف، اثر زمخشری، و تفسیر ابن‌کثیر، الطبری، و فخرالدین رازی مراجعه کنید. همچنین رجوع شود به الحکام السلطانیة الماردی و السیاسة الشریعة ابن‌طیمیه. برای خلاصه‌ی دیگر از دیدگاه‌های مفسران، رجوع کنید به:

Souran Mardini, *Fundamental Religo-Political Concepts in the Sources of Islam, the Shura in the Islamic Umma*, Hamdard Islamicus 9, no4 (1986), pp26-32; Obaidullah Fahad, *A Critical Study of Classical Political Thought in Islam, Islam and Modern Age* 22 (1991), pp123-127

<sup>+</sup> به منظور آشنایی با بحث درباره‌ی اجرای شورا در اوایل اسلام، که تعدادی از منابع کلاسیک و قرون وسطی را کنکاش می‌کند، رجوع کنید به:

Muhammad Nazeer Ka Ka Khel, *The Conceptual and Institutional Development of Shura in Early Islam*, Islamic Studies 19 (1980), pp271-282

<sup>+</sup> Faalur Rahman, *The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam, in State Politics and Islam*, ed Mamta Ahmad (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), p92

این اثر، از مجلس مشورتی که توسط لیبرال‌ها در آن کشور به وجود آمد، صحبت می‌شود.\* با اصرار سید جمال‌الدین اسدآبادی، یک مسأله‌ی اصلی مورد توجه جهان مسلمین قرار گرفت: مشارکت مردم در حکومت، کلیدی برای پیشرفت و توسعه‌ی داخلی و نیز راه‌حلی برای ایجاد یک حکومت مقتدر که در برابر فشارهای غرب استقامت ورزد را فراهم می‌نمود. مدرنیست‌های مسلمان، بر پایه‌ی این موضوع بر ضرورت تأسیس یک سیستم حکومتی مشاوره‌ای و نیز نقش مردم در تصمیم‌گیری‌ها تأکید می‌کردند. همین‌طور شورا در تفاسیر نوین گسترش یافته و مسائل جدید و مهمی چون مشکلات قانون‌گذاری و حاکمیت مطرح شدند.

تا جایی که مسأله‌ی مشارکت مردم در شورا مد نظر است، اکثر دانش‌مندان اظهار نظر نمودند که ساختار شورا نباید محدود به یک گروه یا یک قشر ممتاز باشد. بل که باید از نمایندگان کل جامعه تشکیل شود.<sup>+</sup> تقریباً همه‌ی دانش‌مندان مسلمان مدرن در مورد شورا بر این باورند که در آیات قرآنی واژه‌ی امر، به تمام مسائل دنیوی اشاره دارد که وحی آن‌ها را در بر نمی‌گیرد. این پرسش‌ها که چه کسانی باید در شورا شرکت کنند (اهل‌الشورا) و موضوعات شورا چیست، اهمیت خاصی دارند. چرا که متضمن مسأله‌ی قانون‌گذاری می‌باشند. قابلیت شورا برای وضع قوانین جدید تا چه حد است؟ بنا به گفته‌ی مودودی، تنها علما می‌توانند راجع به مسائلی که در قرآن، سنت، یا مجمع خلفای درست‌کار مطرح نشده، قانون وضع کنند.<sup>+</sup> فضل‌الرحمان، ضمن رد این عقیده که قانون‌گذاری امتیاز خاص علماست، اظهار می‌دارد که «قانون‌گذاری در اسلام به عهده‌ی کل جامعه است. بنابراین، این وظیفه‌ی نمایندگان مردم است که برای وضع قوانین در مجلس قانون‌گذاری بنشینند».<sup>§</sup> در اسلام، قانون‌گذاری امری بسیار خطیر است. زیرا به این مربوط می‌شود که حاکمیت در کجا قرار دارد. دانش‌مندان مسلمان دوباره در مورد این مسأله، به دو دسته نوع دیدگاه را ارائه داده‌اند. یک گروه بر سر این مسأله که حاکمیت فقط از آن خداست منازعه می‌کند، حال آن که گروه دیگر مدعی‌ست این مردمند که فرمان‌روا هستند. دوره‌ی نوین تاریخ اسلامی، شاهد هر دو گرایش بوده است. نامیک کمال، از روشن‌فکران ترکیه و احتمالاً اولین مسلمانی است که تلاش کرد تا جوهره‌ی لیبرالیسم و مشروطیت غربی را برای خوانندگانش توضیح دهد:

\* Bernard Lewis, *Mashwara*, E12, v6, p725

<sup>+</sup> اوج شهرت این بحث در دوره‌ی اصلاحات مشروطیت بود که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در کشورهای متعدد اسلامی روی داد. در دهه‌های اخیر، دانش‌مندان مسلمان بحث بر سر شورا را دوباره آغاز کرده‌اند؛ مودودی و عبدالحمید المتولی (دانش‌مند مصری) ضمن رد مشارکت عمومی مردم، این نظر را عنوان می‌کنند که کسانی که در شورا شرکت می‌کنند، باید از یک گروه خاص باشند. از سوی دیگر، فضل‌الرحمان و محمد الغزالی، همچون بسیاری از دانش‌مندان دیگر، نظری مخالف دارند. رجوع کنید به:

A. Mawdudi, *Political Theory of Islam* (Karachi: Maktaba - E - Jamaat - e - Islami, n.d.); Abd al-Hamid al-Mutawalli, *Mabda al-shura fi al-Islam* (Cairo: Alam al-Kutub, 1972); Fazlur Rahman, *A Recent Controversy Over the Interpretation of Shura*, *History of Religions* 20 (1981), pp291-301; Muhammad al-Ghazzali, *Min Huna Nalam* (Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1951); Abdul Munis Naharong, "Concept of Shura in Sunni Islam" *al-Jamiah* 41 (1990), pp80-82

<sup>+</sup> Mawdudi, *First Principles of the Islamic State*, trans by Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publications, 1960), pp30-31

<sup>§</sup> Fazlur Rahman, *The Islamic Concept of State*, in *Islam in Tradition*, ed by J. Donohue and John Esposito (New York, Oxford University Press, 1982), p262

طبیعتاً حق حاکمیت به همه‌ی مردم تعلق داشت. هیچ حاکمیتی نمی‌توانست بالاتر از اراده‌ی مردم باشد. هرچند حق حاکمیت با مردم بود، ولی اجرای آن برای آن‌ها غیرعملی بود و در نتیجه، گروهی از میان آن‌ها به مسؤولیت اجرای حاکمیت منصوب گردید.<sup>\*</sup>

در زمان اخیر نیز مسأله‌ی حاکمیت توسط دانش‌مندان مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است. سید قطب، یک نظریه‌پرداز اصلی دوره‌ی تجدید حیات اسلامی، به شدت با ایده‌ی حاکمیت عموم مخالفت ورزید. از دیدگاه سید قطب، حاکمیت مردم، غصب حاکمیت خدا یا تعرض به حکومت خدا در روی زمین، و شکلی از ستم است. زیرا این امر فرد را تابع اراده‌ی سایر افراد می‌نماید.<sup>†</sup> مودودی هم عقاید مشابهی را عنوان کرده، ولی برای این که تا حدودی با حاکمیت عموم تطبیق یابد، موضع متعادل‌تری را در پیش گرفته است. او ضمن استنباط خصوصیات اصلی یک کشور اسلامی از آیات قرآنی، می‌گوید:

فقط خدا فرمانروای حقیقت است. دیگران، منحصرأ مطیع او هستند. تمام قدرت قانون‌گذاری هم به دست خداست. مؤمنین نمی‌توانند برای خود قانونی را طرح‌ریزی کرده و یا قانونی که خدا وضع کرده را تغییر دهند. حتی اگر همه‌ی آن‌ها متفق‌القول، خواستار وضع یا تغییر قانون باشند.<sup>‡</sup>

او در ادامه، چنین نتیجه می‌گیرد که:

اسلام دموکراسی نیست. زیرا دموکراسی نامی است که به شکل خاصی از حکومت داده شده که در آن حاکمیت، نهایتاً با مردم است و شکل و محتوای قانون‌گذاری به نیرو و جهت نظر عموم بستگی دارد و قوانین مورد اصلاح و تغییر قرار می‌گیرند تا با تغییرات نظر عموم مطابقت داشته باشند.<sup>§</sup>

با وجود این، مودودی مدعی‌ست که حکومت اسلامی یک حکومت الهی هم نیست. بلکه یک حکومت «الهی - دموکراسی» است. او در وصف این سیستم حکومتی می‌گوید که این یک «حکومت دموکراتیک الهی‌ست، زیرا در آن یک حاکمیت عمومی محدود، تحت اختیار خدا، به مسلمانان داده شده است».<sup>\*\*</sup> منظور مودودی از این حاکمیت عمومی محدود، چیزی جز نقش اراده‌ی عموم در انتصاب و عزل مجری نیست. به عبارت دیگر، او نقش رضایت عموم را صرفاً به مسائل اداری و اجرایی محدود می‌کند.<sup>††</sup> از سوی دیگر، فضل‌الرحمان که به حاکمیت عموم معتقد است، از مودودی به خاطر اشتباه گرفتن مسائل مذهبی - اخلاقی و سیاسی انتقاد می‌نماید. او اظهار می‌دارد که آیات قرآنی که از برتری خدا صحبت می‌کنند، به‌هیچ‌وجه اشاره‌ای به حاکمیت سیاسی یا حتی حاکمیت مشروع ندارند. او می‌گوید:

\* Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), p210

† Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Quran*, repr (Cairo, Dar al-Shuruq, 1988) and *Maalim fi al-Tariq*, repr (Cairo, Dar al-Shuruq, 1987); SEE ALSO: Yvinner Y. Hadded. Sayyid Qutb: *Idologue of Islamic Revival*, in *Voices of Resurgent Islam*, ed John Esposito (NewYork, Oxford University Press, 1983), pp67-69

‡ AA. Masdudi, *Political Theory*, p29

§ Ibid. p30

\*\* Ibid. pp31-32

†† Ibid. p32

واژه‌ی «فرمانروا» به عنوان یک واژه‌ی سیاسی، نسبتاً به تازگی ابداع شده و عاملی (عواملی) را در جامعه مشخص می‌سازد که یک نیروی قهری مشروع برای کسب اطاعت در مقابل خواسته‌هایش را در اختیار دارد. کاملاً مشخص است که خدا به این مفهوم، فرمانروا نیست و فقط مردم می‌توانند فرمانروا باشند و هستند، چرا که نیروی قهری نهایی به آنها تعلق دارد. یعنی در مفهوم نهایی سیاسی، کلام آنها قانون است.<sup>\*</sup>

یک دانشمند مسلمان دیگر به نام احمد حسن، راه دیگری را برای بیان علت تناقض میان برتری خدا یا شریعت، و حاکمیت عمومی پیدا کرده است. احمد حسن دو نوع حاکمیت را مشخص می‌سازد؛ حاکمیت نهایی که متعلق به خداست، و حاکمیت مستقیم که از آن مردم است. در این دیدگاه، خدا به این مفهوم، فرمانروای حکومت اسلامی‌ست که کلام او، یعنی قرآن، از طریق ارزش‌ها و روحیه‌ی خود، به عنوان نوعی قانون‌اساسی عملی نموده و اراده‌ی مردم را کنترل می‌کند. بنابراین، هیچ‌یک از قوانینی که توسط مردم وضع شده‌اند، نباید ناقض تعالیم صریح قرآن باشند. از سوی دیگر، «خدا یا قرآن، قانون را وضع نمی‌کنند. این مردم هستند که قانون‌گذاری می‌کنند. در نتیجه، فرمانروای مستقیم، در کل جامعه است»<sup>+</sup>. همچنین مدرنیست‌های مسلمان، به منظور تأکید بر مشارکت عمومی در انتصاب رئیس کشور، به عمل تاریخی «بیعت» متوسل شده‌اند. بیعت «یک واژه‌ی عربی‌ست که در مفهوم گسترده، عملی را مشخص می‌سازد که طی آن، تعدادی خاص از افراد که به صورت فردی یا جمعی عمل می‌کنند، قدرت یک فرد دیگر را به رسمیت می‌شناسند»<sup>+</sup>. از لحاظ ریشه‌شناسی، واژه‌ی بیعت عملی است که هر دو طرف (حاکم و فرمانبردار) نسبت به آن متعهد می‌شوند و در نتیجه، تعهدات دوطرفه به وجود می‌آید.<sup>§</sup> بیعت می‌تواند در دو مفهوم اجرا شود. یک مفهوم، فقط تصدیق قدرت از پیش تعیین‌شده‌ی یک شخص و ادای احترام به وی و دادن قول اطاعت به اوست. بیعت در قرآن با این مفهوم به کار رفته است. (۱۳:۶۰، ۱۸، ۴۸:۱۰). مفهوم دیگر بیعت به «انتخاب یک فرد به یک مقام فرماندهی، به‌ویژه انتخاب خلیفه»<sup>\*\*</sup> اشاره دارد. از لحاظ قانونی، فقها بیعت را به معنای یک توافق قراردادی می‌دانند که در یک سو شامل خواسته‌ی انتخاب‌کنندگان و در سوی دیگر، خواسته‌ی فرد برگزیده است. با وجود این، در مراحل تاریخی و ادبیات فقهی، تعداد مورد نیاز انتخاب‌کنندگان برای یک بیعت معتبر، مشخص نشده است. در این زمینه، نظریات مختلفی وجود دارد. با این حال بیعت، صرف‌نظر از تعداد انتخاب‌کنندگان، لازماً اجرا می‌باشد.<sup>++</sup> با توجه به اثر الزام‌آور بیعت، گفته می‌شود کسانی که در بیعت شرکت می‌کنند، قطعاً و یقیناً، پای‌بند به تعهداتی می‌شوند که از جهتی این تعهدات نسبت به خدا هستند، چرا که این‌طور می‌شود که رئیس یک کشور اسلامی، به‌خصوص خلیفه، از جانب خدا تفویض شده است. بنابراین، تخطی از بیعت، نافرمانی از خدا محسوب می‌شود. علاوه بر آن، «اثر الزام‌آور بیعت مادام‌العمر است. این ایده که بیعت محدود به یک دوره است، البته شناخته‌شده

\* Rahman, *The Islamic Concept of State*, p264

† Ahmad Hasan *The Political Role of Ijma*, Islamic Studies 8 (1969), p136

‡ E. Tyan, *Baya*, in E12, v1, p113

§ Fathi Osman, *Baiat al-Imam, The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State*, in *State Politics*, ed. Mumtaz Ahmad, p57

\*\* Tyan, *Baya*, p113

<sup>++</sup> برای بررسی ابعاد مختلف این موضوع، رجوع کنید به: Fathi Osman, *Bai'at*, pp61-67

نیست\*». به عبارت دیگر، این نوع انتخاب عمومی حاکم، از مفهوم دموکراتیک نوین انتخابات، کاملاً متفاوت می‌باشد. ولی نکته‌ی مهم قابل ذکر این است که طبق قرارداد بیعت، حاکم نیز متعهد به اجرای وظایف خاصی است که توسط فقیه مشخص شده است. در نتیجه، تا زمانی که گیرنده‌ی بیعت نسبت به اوامر الهی معتقد باشد، این اثرات هم باقی می‌مانند. را غیر این صورت، پیمان منحل شده و او از مقام خود برکنار می‌شود. این محدودیت اثر بیعت، بر این نکته دلالت دارد که حاکم اسلامی بالاتر از قانون نیست. او هم کمتر از پایین‌ترین خدمتکارانش، نسبت به قانون مطیع نیست<sup>†</sup>. در هر حادثه‌ای، صرف‌نظر از تمام مجادلات مربوط به جزئیات اصول شورا و بیعت، شواهد آیات قرآن و سابقه‌ی تاریخی اجرای شورا و بیعت، پایه‌ی مستحکمی برای مدرنیست‌های مسلمان فراهم بوده تا بر اساس آن، استدلال‌های خود را برای یک روحیه‌ی دموکراتیک اسلامی بنا کنند. البته در مقایسه با عوامل دیگر، نظیر آزادی و برابری، دانش‌مندان مسلمان در نوشته‌های خود در مورد شورا، بیش‌تر به این اصل متکی بوده‌اند؛ از آغاز قرن تقریباً در تمام کشورهای اسلامی شورا در قالب مجالس قانون‌گذاری عملی شده است. صرف‌نظر از این که عملکرد این مجالس تا چه حد ضعیف است، آن‌ها با سیستم‌های سیاسی موجود مسلمانان، پادشاهی یا جمهوری، غیرمذهبی یا مذهبی، تطبیق یافتند. تمام این شواهد تئوری و عملی دال بر این هستند که هیچ عدم توافقی بر سر مسأله‌ی مشارکت عمومی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، و در نتیجه برپا نمودن ساختارهای مشورتی وجود ندارد. بلکه مسأله بر سر منبع قدرت سیاسی است. یعنی این منبع خداست یا انسان و انسان در برابر قوانین الهی تا چه حد مجاز به قانون‌گذاری است و این دو چگونه آشتی می‌پذیرند. دانش‌مندان مسلمان به منظور نشان دادن سازگاری اسلام با دموکراسی، به اصول حریت، مساوات، شورا، و بیعت متوسل شده‌اند. با وجود این، موفقیت ایشان تنها به سازگاری آن‌ها در زمینه‌ی اخلاقی محدود شده است. طبق تعالیم اسلامی، یک انسان آزاد خلق شده و تشویق شده تا از طریق تسلیم شدن به خدا و احکام او و خودداری از تسلیم در برابر سایر انسان‌ها، آزادی خویش را حفظ نماید. از سوی دیگر، اسلام که از نظر طرفداران احیای مذهبی مدرن، یک سیستم جامع زندگانی است، حداقل یک دستور کار و در موارد خاص، قوانین و مقررات ویژه شامل مقررات مربوط به سیستم سیاسی را برای مؤمنین فراهم می‌نماید. در یک سیستم سیاسی اسلامی، آزادی افراد تا حدی است که این آزادی به شریعت یا منافع عمومی امت تجاوز نکند. فرد حق دارد عقاید خود را در چارچوب شریعت پیشنهاد کند. ولی یقیناً حق مخالفت ندارد. زیرا چنین مخالفتی کفر، یا دست‌کم فتنه تلقی خواهد شد. ممکن است به اسلام نشر روحیه‌ی برابری و برادری در میان پیروان آن نسبت داده شود، با این حال جای‌گاه حقیر سه گروه شامل شهروندان غیرمسلمان، بردگان، و زنان، و نابرابری آن‌ها در مقابل قانون نسبت به شهروندان مسلمان ذکور، هیچ کمکی به هموار نمودن راه به سوی یک سیستم دموکراتیک نمی‌کند. این مسأله در مورد اصول شورا و بیعت، به عنوان ابزارهایی برای مشارکت عموم در حکومت نیز صحت دارد. علی‌رغم وجود پایه‌های قرآنی و سوابق تاریخی و جدا از عدم توافقات بر سر تعاریف شورا و بیعت، این دو مورد را نمی‌توان با سیاست دموکراتیک مشارکتی برابر دانست. حمایت از اجرای شورا و بیعت، اصولاً محدود به کاربرد آن‌ها در سطح اجرایی است. زیرا مسائلی چون حاکمیت و قانون‌گذاری الهی، همچنان راه

\* Tyan, Baya, p1114

† B. Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, The Atlantic Monthly, February, 1993, p98

دموکراسی را مسدود می‌نمایند. با در نظر داشتن این موارد، در فصل‌های آتی درک مدرنیست‌های مذهبی معاصر از دموکراسی و تلاش آن‌ها برای آشتی آن با اسلام را بررسی خواهیم کرد.

## فصل سوم - ظهور روشن فکری اسلامی در ایران نوین

متفکرین مذهبی ایرانی، در دو ورطه از تاریخ اخیر خود، مورد تهدید استیلای عقاید غربی قرار گرفته و مجبور به ارزش‌یابی دوباره‌ی اعتبار سنت اسلامی خود شده‌اند. در نتیجه، آن‌ها در هر موقعیتی برای تشکیل دوباره و تعریف مجدد نظریات و عرف‌های خاص، از لحاظ عقاید غالب زمان، تلاش کردند. نخستین مبارزه در اواخر قرن گذشته به وجود آمد و در واقعه‌ی انقلاب مشروطیت (۱۲۸۵ - ۱۲۹۰) به اوج خود رسید. مبارزه‌ی دوم در اواسط قرن بیستم شکل گرفت. از اوایل دهه‌ی ۱۳۱۰، طرح‌های مدرنیزه‌سازی مرتبط با الگوهای غربی، توسط تشکیلات سیاسی رضاشاه اجرا می‌شدند، در حالی که در دهه‌ی ۱۳۲۰ عقاید مارکسیستی شروع به انتشار در میان جوانان ایرانی نمود. این دو نیر، تهدید بزرگی برای تشکیلات مذهبی ایجاد نمودند و این تشکیلات، تحت فشار این ایدئولوژی‌های جدید، تدریجاً ضعیف‌تر شد. تشکیلات مذهبی در ابتدا این اصلاحات سیاسی و اداری را به طور ضمنی و بدون هیچ‌گونه تلاش برای مبارزه‌ی تئوریکی با آن‌ها تأیید نمود. با وجود این در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰، برخی از توسعه‌ها منجر به بیداری مجدد روشن‌فکری در میان ایرانیان مسلمان علاقه‌مند شد و نهایتاً یک دیدگاه جهانی شیعی متمایز و نوین ایرانی را به وجود آورد که می‌بایست در دهه‌های بعدی نقش مهمی را ایفا می‌کرد. این روند نوظهور در تفکر اسلامی، مورد حمایت مسلمانان متعهدی بود که عمدتاً دارای سابقه‌ای غیرروحانی بودند. اگرچه در میان آن‌ها روحانیونی بودند که از مسائل فرهنگی و اجتماعی سیاسی در حال تغییر خود آگاهی داشتند. در این تحقیق، از این افراد تحت عنوان روشن‌فکران مسلمان نام برده شده است. منظور از روشن‌فکری اسلامی، دیدگاهی متمایز از شیوه‌ی سنتی تفکر اسلامیت، و در خصوصیات اصلی با مدرنیسم مذهبی مشترک است. این روند فکری را می‌توان عموماً به عنوان یک تلاش روشن‌فکرانه تعریف کرد که برای ایجاد هماهنگی دوباره بین مذهب و یک جامعه‌ی در حال تغییر انجام می‌گیرد و در این جامعه، مذهب از جایگاهی ضعیف و فاقد عملکرد برخوردار است. مدرنیسم اسلامی، به صورت زیر تعریف شده است:

تلاشی برای آزادسازی دین اسلام از قیدوبندهای یک سنت بسیار متعصب و انجام اصلاحاتی که آن را با نیازهای پیچیده‌ی زندگی مدرن تطبیق می‌دهند. ویژگی مهم آن عبارت از اصلاحات مذهبی است. مدرنیسم اسلامی عمدتاً از اندیشه‌های الهی الهام گرفته و مغلوب آن شده است.\*

مدرنیسم مذهبی، مورد حمایت افرادی‌ست که پای‌بند مذهبند، ولی الزاماً به تشکیلات مذهبی تعلق ندارند. آن‌ها از علوم و مشکلات اجتماعی و فرهنگی ناشی از تغییرات اقتصادی آگاهند. مسأله‌ی اصلی آن‌ها این است تا این مطلب را به اثبات برسانند که آنچه را که آن‌ها مذهب راستین می‌دانند، بدون ارتباط با دنیای نوین و در حال تغییر نیست. فضل‌الرحان، مدرنیست‌های مسلمان را کسانی می‌داند «که برای بیان مجدد اصول و ارزش‌های اسلامی از لحاظ تفکر نوین یا اختلاط عرف‌ها و تفکرات نوین با اسلام، تلاشی

\* Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russel and Russed), p1

این اثر در سال ۱۹۶۸، دوباره به چاپ رسید و چاپ اول آن در سال ۱۹۳۳ بود.

آگاهانه و رسا داشته‌اند\*». روشن‌فکران مسلمان ضمن رد دوگانگی بنیادین بین ایمان و منطق، از حق بررسی آزادانه‌ی منابع و به کار بردن عقاید و ارزش‌های لیبرال انسانی در تفاسیر خود حمایت می‌کنند. بنا بر این دلیل، همان‌طور که گیب به‌درستی عنوان نمود، «عموماً نهضت‌های مدرنیستی، فردی هستند و کمتر از نهضت‌های مبنی بر سنت، ضعف سازمانی دارند»<sup>†</sup>.

از آنجایی که هدف اساسی روشن‌فکران مسلمان دفاع از اسلام علیه رخنه‌ها و اعمال فاسد، و نیز بازسازی و تأیید دوباره‌ی ایمان و تعالیم مرکزی آن در سایه‌ی افکار نوین است، این هدف آن‌ها را با دشمنی روشن‌فکران غیرمذهبی و نیز تشکیلات مذهبی مواجه ساخته است. ممکن است مدرنیسم مذهبی و رفرمیست مذهبی بر هم منطبق باشند. ولی تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد. نیروهای مدرنیسم مذهبی، معمولاً از خارج از تشکیلات مذهبی وارد می‌شوند. حال آن که رفرمیست‌های مذهبی، اغلب اعضای از سلسله‌مراتب‌های مذهبی را در شمار افراد خود در نظر می‌گیرند. در حالی که مدرنیسم مذهبی از طریق نیروهای خارجی برانگیخته می‌شود، رفرمیسم مذهبی از جریان تغییرات داخلی سرچشمه می‌گیرد. هدف اصلی رفرمیسم مذهبی بازگشت به مفاهیم اصلی عرف‌ها و ارزش‌های دینی است. مدرنیسم مذهبی برای تقویت مذهب، منتظر قرض کردن عقاید از خارج و اضافه نمودن آن‌ها به مجموعه‌ی دینی نمی‌شود. در حالیکه رفرمیسم مذهبی سعی دارد راه‌حلهایی را از درون دین استنتاج نماید، مدرنیسم مذهبی چارچوبی برای تحلیل مسائل زمان ارائه می‌دهد.<sup>‡</sup>

از آنجایی که هواخواهان روند نوین اسلامی مورد بررسی در این اثر، انگیزه‌ها و اهداف کمابیش مشترکی داشتند (دست‌کم در دوره‌ی شکوفایی آن و نه بعدها که نهضت شروع به تجزیه نمود)، و با توجه به تفاوت‌های آن‌ها با پیش‌گامان‌شان در ابتدای قرن، نهضت آن‌ها به عنوان مدرنیسم مذهبی و نه یک رفرمیسم شناخته شده است. تلاش آن‌ها اساساً یک تلاش روشن‌فکرانه بود و در نتیجه، واژه‌های روشن‌فکری مذهبی و مدرنیسم مذهبی در این‌جا به جای یکدیگر به کار می‌روند. آنچه که در این فصل ارائه خواهد شد، گزارشی از شرایط فرهنگی و اجتماعی سیاسی است که در اواسط قرن بیستم، سبب به وجود آمدن یک مدرنیسم مذهبی در ایران شد؛ یک نهضت روشن‌فکری مذهبی که سرانجام تبدیل به یک نیروی سیاسی اصیل گردید و افکار و آرمان‌های نسل بعدی را شکل داد. با در نظر گرفتن این پیشینه، نظریات نمایندگان برجسته‌ی این نهضت دموکراتیک و تلاش آن‌ها برای تطبیق آن در قالب تئوری کشور اسلامی را در فصل بعدی مورد بررسی قرار خواهیم داد. طی دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، یک گرایش مذهبی

\* Fazlur Rahman, *Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p222

† H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p58

‡ برای شرح جزئیات مربوط به صفات و خصوصیت مدرنیسم، اصلاحات و تجدید حیات اسلامی، برای نمونه مراجعه کنید به:

Gibb, *Modern Trends*; Jacques Waardenburg, *Islam as a Vehicle of Protest*, in Ernest Gellner, ed. *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization* (Berlin: Mouton Publishers, 1985), pp22-49; Aziz Ahmad, *Islah*, El(2), v4, pp141-177; John O Voll, *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, in John L. Esposito ed. *Voices of Resurgent Islam* (New York, Oxford University Press, 1983), pp32-48; John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York, Syracuse University Press, 1984), pp32-59; Fazlur Rahman, *Islam Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives*, International Journal of Middle East Studies I (1970), pp317; Idem, *Revival and Reform in Islam*, in P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis, eds. *The Cambridge History of Islam, Islamic Society and Civilization*, v2B (Cambridge, Cambridge University Press, reprint, 1982), pp632-656

رفرمیستی در ایران دیده می‌شود. هرچند این گرایش به تعداد اندکی از اصلاح‌طلبان منزوی موجود در تشکیلات روحانی محدود می‌شد، ولی نفوذ آن بر اقشار ممتاز جدید کشور، به‌هیچ‌وجه بی‌اهمیت نبود. سه تن از اصلاح‌طلبان عبارت بودند از شریعت سنگلچی (۱۲۶۹ - ۱۳۲۲)، که یک روحانی شیعه‌ی تحت نفوذ وهابیت بود، علی‌اکبر حکمی‌زاده و احمد کسروی (۱۲۶۹ - ۱۳۲۵) که این دو تن سرانجام جامعه‌ی روحانیت را از تن درآوردند. این سه نفر، علی‌رغم تفاوت‌هایی بر سر مسائل جزئی، هدف مشترکی داشتند. آن‌ها عمدتاً علاقه‌مند به تلاش برای تزکیه‌ی عقلانی دین بودند و سعی می‌کردند تا از طریق رد خرافات تأسف‌برانگیزی که زندگی و ایمان هم‌میهنانشان را پای‌مال کرده بود، موقعیت اجتماعی مسلمانان ایرانی را تعالی بخشند. تا جایی که اعتراض آن‌ها به اسلام مد نظر بود، هر سه نفر نخست و بیش از هر چیزی، به شدت تشکیلات روحانیت را مورد انتقاد قرار دادند و آن را مسئول پرورش عقاید خرافی در میان مؤمنین، به منظور جاودانه کردن قدرت خویش دانستند. این سه تن، ضمن محکوم کردن برداشت علما از اسلام، که مخالف پیش‌رفت و دانش بود، آن‌ها را مسبب عدم علاقه‌ای که در آن زمان در میان جوانان و نسل تحصیل‌کرده رایج بود دانستند. سنگلچی، که یکی از اعضای جامعه‌ی علما بود، خود را با هم‌کارانش در تشکیلات مذهبی یکی نمی‌دانست. برنامه‌ای که او به آن متعهد شده بود، تهدید بزرگی برای قدرت معنوی آن‌ها به شمار می‌رفت. او که بینشی مثبت نسبت به جهان مدرن داشته و نیروی مثبت نو شدن را می‌پذیرفت، نهایتاً می‌خواست از طریق توسل به ارزش‌های اساسی قرآن، یک اسلام پویا ارائه دهد. او معتقد بود که در تعامل بین اسلام و مدرن شدن، اسلام نباید به سوی اصول ریاضت و مرتاضی پس‌روی کرده و هویت خود را از دست بدهد. بلکه باید به سوی شکل اصلی خود، یعنی آنچه که پیش از افتادن در اسارت محافظه‌کاری روحانیت بود، بازگردد. این شکل اصلی اسلام... دین خرد، منطق و فطرت بود. دین یکتاپرستی و تخریب بت‌ها بود. دین پرهیزکاری و معنویات بود. دین بردباری و شهامت، دانش و راستی بود. اسلام، قانون انسانیت بود و به بشر آزادی روحی، معرفتی، و عقلی می‌داد. اسلام انسان را از بردگی روحانیون نجات می‌داد.\*

با وجود این که انتقاد سنگلچی از تعالیم خاص شیعی و روحانیت شیعه او را تقریباً به یک وهابی در چشم علما تبدیل کرد، ولی او مکرراً هواخواهی خود را نسبت به تشیع تصریح نموده و پیوسته در دفاع از اسلام در برابر مادی‌گرایی و ترویج رسوم غربی، نقل‌قول‌های قرآنی را به کار می‌گرفت. هدف اصلی وی تزکیه‌ی منابع از بدعت‌ها و اضافات بود.<sup>+</sup> این مسأله با مبارزه‌ی مدرنیستی ضدروحانی علی‌اکبر حکمی‌زاده در تضاد بود. او تا حدی در دفاع از غیرمذهبی شدن پیش رفت که مخالفان وی، او را متهم به سازش ایدئولوژیکی کردند. او در کتاب خود، به نام *اسرار هزار ساله*، تعدادی از سؤالات عقیدتی را برای روحانیت شیعه مطرح نموده و در جست‌وجوی پاسخ‌های روشن بوده است که این سؤالات، موقعیت حقیقی امامت در عقیده‌ی شیعی تا مشروعیت قدرت دنیوی، قوانین نوشته شده به دست انسان، و مالیات‌های اعمال‌شده توسط یک کشور غیردینی را در بر می‌گیرند.<sup>+</sup> احمد کسروی نیز در طرفداری از تزکیه‌ی دین تا

\* شریعت سنگلچی، *توحید عبادت* (تهران: نشر دانش، ۱۳۲۷)، ص ۱۶۵

<sup>+</sup> عقاید و نقش این افراد، به طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته است. با وجود این، برخی تحقیقات کلی درباره‌ی سنگلچی، در منابع زیر انجام شده است: امیرعباس حیدری، *بعضی جنبه‌های اسلام در ایران نوین با رجوع به سنگلچی و رشید*، پایان‌نامه‌ی فوق‌لیسانس (دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۵۴)، ص ۶۲-۸۱؛ یان ریچارد، *شریعت سنگلچی: عالم اصلاح‌طلب الهیات در دوران رضاشاه*، ویرایش امیر ارجمند، اختیار و فرهنگ سیاسی در تشیع (آلبانی: انتشارات سانی، ۱۹۸۸)، ص ۱۵۹ - ۱۷۷.

<sup>+</sup> علی‌اکبر حکمی‌زاده، *اسرار هزار ساله* (تهران: پیمان، ۱۳۲۲)

حدی پیش رفت که پس از انتشار عقیده‌ی جدید او به نام پاک‌دینی\* و دست داشتن در فعالیت‌های مشکوک دیگر، یک مرتد شناخته شده و نهایتاً به وسیله‌ی یک سازمان نظامی اسلامی، به نام فداییان اسلام، ترور شد.<sup>+</sup> فرقی ندارد که هر یک از این سه اصلاح‌طلب چه روشی برگزیدند و فرقی هم نمی‌کند که فعالیت‌های ایشان آن‌ها را به کجا رساند. نکته این‌جاست که آن‌ها هنگی در زمانی شاهد موقعیت تأسف‌برانگیز دین بودند که درخواست برای سکولاریسم و مادی‌گرایی بیش از هر زمانی در میان ایرانیان افزایش می‌یافت. سنگلچی، به نوبه‌ی خود، موفق شد بی‌طرفی و استقلال خود را نسبت به روندهای اجتماعی سیاسی حفظ نماید. او که تلاش‌های خود را بر اصلاحات مذهبی متمرکز کرده بود، علی‌رغم حملاتی که به عقاید وی شد، از اتهامات رسمی محفوظ ماند. با وجود این، حکمی‌زاده و کسروی تا حدودی به ایدئولوژی غالب غیرمذهبی کشیده شده و در نتیجه، مورد انتقاد و اتهام قرار گرفتند. در واقع هر سه نفر موجب برانگیختن موضوعات مجادله‌ای و بحث‌انگیز و اغلب انتقادات و اتهامات شدید از جانب تشکیلات مذهبی شدند. می‌توان گفت که مهم‌ترین پاسخ از جانب آیت‌الله خمینی بود. او کشف/الاسرار<sup>+</sup> را در رد انتقادات حکمی‌زاده و کسروی نوشت. در این کتاب، حملاتی هم به عقاید سنگلچی صورت گرفته است.

هرچند این افراد بدنام بودند، ولی نقشی که آن‌ها به صورت عمدی یا غیرعمدی در تغییر عقاید مذهبی روشن‌فکران مدرن ایرانی، اعم از روحانی و غیرروحانی ایفا کردند، غیر قابل انکار است. اسامی آن‌ها، بنا به دلایلی، برده نمی‌شود. ولی نفوذ ایشان بر نسل‌های بعدی مدرنیست‌های مذهبی ایرانی قابل تشخیص است. موضوعات و سؤالات مشترکی نظیر جنبه‌ی عقلانی اسلام، سازگاری آن با دانش و ترقی، تزکیه‌ی اسلام از رسوم منسوخ فکری و خرافات، مشروعیت و قدرت علما، آموزش‌ها و سستی آن‌ها در زمان بحران، محکومیت شدید تقلید توسط آن‌ها، و غیره، جزء مسائلی بودند که این گروه اخیر مدرنیست مطرح می‌کردند. بزرگ‌ترین شباهت بین آثار سنگلچی و علی شریعتی، به‌ویژه در انتقاد شریعتی از «شیعه‌ی صفوی» دیده می‌شود. کم‌ترین خدمت آن‌ها این بود که سنت‌گرایان را نسبت به خطر تسلیم در برابر عقاید غیراسلامی و نیروهای سکولاریسم بیدار کرده و آن‌ها را از نیاز بی‌چون‌وچرا به یک تفسیر جدید از اسلام، آگاه نمودند. تغییری که در زندگی ایدئولوژیکی اشخاصی نظیر حکمی‌زاده و کسروی، و بسیاری از افرادی که سابقه‌ی روحانیت کم‌تری داشتند روی داد، روشن‌فکران مذهبی علاقه‌مند را بر آن داشت تا دست به کاری بزنند. آن‌چه که آن‌ها انجام دادند، تلاشی برای ایجاد یک جهان‌بینی و گفتمان مذهبی جدید بود که از آن برای شکل دادن به وجدان مذهبی نسل بعدی استفاده کردند. اذهان روشن‌فکران مسلمان ایرانی بعدی، به وسیله‌ی تفسیر دوباره‌ی منابع، در سایه‌ی سؤالاتی که این افراد مطرح کرده بودند، به هیجان آمد. با وجود این، روند جدید مدرنیستی اسلامی از بسیاری جهات متمایز از جریان‌های دیگر بود.

\* کسروی، ورجاوند بنیاد (تهران، ۱۳۲۲)

<sup>+</sup> کسروی از حزب توده خواست تا یک مبارزه‌ی نظامی‌تر را علیه اسلام در پیش گیرد و از این حزب، به خاطر همکاری‌های گاه و بی‌گاهش علیه تشکیلات سیاسی رژیم پهلوی انتقاد نمود. برای مثال، رجوع کنید به: کسروی، در راه سیاست (تهران: ۱۳۲۴)، و سرنوشت ایران چه خواهد بود؟ (تهران: ۱۳۲۴). برای جنبه‌های مختلف زندگی کسروی و عقاید او، رجوع شود به:

Ervand Abrahamian, *Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran*, in Elie Kedourie and Sylvia G. Haim, eds, *Towards a Modern Iran* (London: Frank Cass, 1980), pp96-132; William C. Staley, *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi* (PhD thesis, Princeton University, 1966)

<sup>+</sup> روح‌الله خمینی، کشف/الاسرار (قم: مصطفوی)

مدرنیسم مذهبی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، بسیار نیرومند بود و در پایان، اهمیت و دوان بیش‌تر آن ثابت شد. مدرنیست‌های مذهبی این دو دهه، به قدرت نهانی مذهب خود ایمان بسیار داشته و در تلاش برای آشتی دوباره‌ی اسلام با محیط در حال تغییر اجتماعی فرهنگی، بسیار مؤثر بود. مدرنیست‌های این دوران، برای این که از لحاظ سیاسی و ایدئولوژیکی با نیروهای غیرمذهبی رقابت کنند، عهده‌دار امر سیاسی کردن شدند. آن‌ها ضمن تأکید بر وارستگی و رهایی از افسون طبقه‌ی حاکم غیرمذهبی و غرب‌زده، به دفاع از اسلام و «طبقات ستم‌دیده» برخاستند. این افراد، آنچه را که از نظر آن‌ها یک هویت معتبر ملی و فرهنگی محسوب شده و نیازمند استقلال اقتصادی و سیاسی ملی بود را شرح دادند. بنابراین، پیام آن‌ها مورد توجه دو دسته افراد قرار گرفت: یک دسته کسانی که انگیزه‌ی آن‌ها عمدتاً دفاع از اسلام در برابر گرایش‌های رایج غیرمذهبی و مادی‌گرایانه بود و دسته‌ی دیگر کسانی که تنها خواهان پیش‌برد یک انقلاب سیاسی در کشور بودند. نه تنها مدرنیست‌ها (بر خلاف کسروی) طی نهضت اصلاح‌طلبانه‌ی خود به اسلام وفادار ماندند، بل که از هر تلاشی برای کشف یک توجیه اسلامی برای این ادعا که تعالیم مذهبی و فعالیت سیاسی سازگارند، فروگذار نکردند.

طی این فرآیند، عقاید مورد حمایت اصلاح‌طلبان دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، تنها منبع محرکی که آن نسل از آن بهره‌مند می‌شد نبود. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، نهضت ملی سکولاریسم، که توسط تشکیلات رژیم پهلوی (با برنامه‌های کاملاً توسعه‌یافته‌ی غربی شدن - مدرنیزه شدن) ارائه می‌شد و نیز روند کاملاً معکوس ایدئولوژی مارکسیستی در ایران، به اوج خود رسید. در برابر چنین زمینه‌ای، هویت اسلامی نسل جدید روشن‌فکران ایرانی شکل گرفت. همان‌طور که تاریخ نشان می‌دهد، «اختلاف عقیده در تاریخ روشن‌فکری ایران، تقریباً همیشه خود را از طریق شیوه‌های مربوط به موقعیت اجتماعی سیاسی زمان نشان داده است»<sup>\*</sup>. ظهور نسل جدید روشن‌فکران ایرانی در این برهه از صحنه‌ی سیاسی، یک امر خلاف قاعده نبود. بنا به دلایل متعدد، به‌ویژه سرکوبی خشونت‌آمیز احزاب مذهبی توسط رضاشاه، اصولاً نیروهای دارای جهت‌گیری مذهبی، دیر وارد میدان سیاست نوین ایران شدند. پس از کناره‌گیری رضاشاه در سال ۱۳۲۰، زندگی سیاسی امکان‌پذیر شده و حزب مذهبی دوباره ظاهر شد. طی دوره‌ی کوتاه برقراری آزادی سیاسی در دهه‌ی ۱۳۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۳۰، گروه مبارز کوچکی از فعالان مسلمان، به نام فداییان اسلام و روحانیت میانه‌روی ملی‌گرا، به رهبری آیت‌الله کاشانی، مهم‌ترین نیروهای مذهبی موجود در سیاست بودند. هم‌چنین طی این دوران، نهضت ملی به رهبری بانفوذ مصدق، به عرصه‌ی ظهور آمد. به‌علاوه، این دوران شاهد حضور نافذ و فعال کمونیست‌هایی بود که در حزب توده شرکت داشتند.

با وجود این، کودتای سال ۱۹۵۳ که محمدرضاشاه را به سلطنت رساند، به این فعالیت آشکار سیاسی و نیز بالا گرفتن تمام روندهای سیاسی دیگر پایان بخشید. با این حال، وقتی احزاب سیاسی رسمی مجاز به فعالیت نبودند، سایر گروه‌ها برای ورود به صحنه‌ی سیاست تحریک شدند. نهضت مقاومت ملی، حزب اصلی که مدرنیست‌های مذهبی نقشی مقتدر در آن داشتند، به مبارزه ادامه داد. در نتیجه، «عادلانه است که بگوییم فعالیت سیاسی مدرنیست‌های مذهبی محصول مستقیم بحران مربوط به سلطنت در

\* Mangol Bayat-Philip, *Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought*, in Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie, eds, *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change* (Albany: SUNY Press, 1981), p55

سال ۱۳۳۲ بود\*». از لحاظ سیاسی، احزاب مخالف مذهب، مانند احزاب غیرمذهبی، نهایتاً نیازمند استقرار حکومت قانون بودند. مدرنیسم مذهبی طی فرآیند اتحاد خود به عنوان یک نیروی اجتماعی - سیاسی و روشن فکری، باید در سه جبهه مبارزه می کرد: علیه خودکامگی غیرمذهبی رژیم سیاسی، علیه رقیب اجتماعی سیاسی خویش، یعنی نیروهای مارکسیستی، و علیه تشکیلات مذهبی سنتی.

محمدرضا شاه، پس از غلقه بر بی ثباتی سیاسی دوازده سال اول سلطنت خود، در اوایل دهه ۱۳۴۰، تحت فشارهای قابل ملاحظه‌ای دولت کندی، طرح اصلاحات خود را به که طور رسمی، «انقلاب سفید» نامیده می شد، آغاز نمود. این برنامه‌ی اصلاحات، به نارضایتی علما در مورد طرح‌های مدرن سازی غیرمذهبی شاه کمک کرد. رهبری آن‌ها در این مورد، به دست آیت الله بروجردی (وفات در سال ۱۳۴۰)، تنها مرجع آن زمان بود. ناخشنودی روحانیت از لحاظ عمومی، به ویژه در مخالفت با لایحه‌ی اصلاح اراضی و مسأله‌ی حقوق زنان، نمود پیدا کرد. با وجود این که عکس العمل روحانیت به برنامه‌های شاه یکپارچه نبود، ولی خودکامگی رو به رشد شاه، فساد رژیم، و بیش از هر چیزی، سیاست خارجی طرفداری از اسرائیل، توجیهی برای خشم احزاب مخالف مذهبی فراهم آورد<sup>+</sup>. مبارزه‌ی روحانیت علیه برنامه‌های شاه، در اشکال گوناگون، از شکایات در منابر و سخنرانی‌های اعتراض آمیز در مجالس گرفته تا ملاقات خصوص بین آیت الله بروجردی و نخست وزیر وقت پدیدار می شد که طی این ملاقات، آیت الله بروجردی برنامه‌ی شاه را به نحوی مؤثر، وتو کرد<sup>+</sup>.

مدرنیست‌های غیرمذهبی، در پاسخ، شروع به مخالفت با علما نمودند. روزنامه‌ی دولتی اطلاعات، مجموعه مقالاتی را منتشر نمود که در آن، علمای ضد رژیم متهم به به کارگیری مذهب در جهت مسدود کردن مسیر ترقی علمی و فنی ایران شده بودند. مدرنیست‌های غیرمذهبی، ضمن تأکید بر این نکته که اسلام و مدرن سازی می توانند به طور دوجانبه حامی یکدیگر باشند و هیچ کاری به عنوان تخطی از شریعت انجام نشده، علما را متهم به کهنه پرستی کردند که به عقیده‌ی آن‌ها، جوانان را از دینشان منحرف کردند<sup>§</sup>. با وجود این، پس از درگذشت آیت الله بروجردی، شاه با بی توجهی کامل نسبت به هر مخالفتی، به اجرای انقلاب سفید خود پرداخت. با این وجود، توجه به این حقیقت که این مخالفت‌ها، تحت هر شرایطی اتفاق افتاد، نشان می دهد که نیروهای مذهبی، فشار مدرنیست‌های غیرمذهبی را احساس کرده بودند. در نتیجه، آن‌ها هیچ چاره‌ای جز ارائه‌ی پاسخ‌های منطقی به سؤالات جدی مطرح شده توسط حامیان مدرنیزه شدن نداشتند. کودتای سال ۱۳۳۲، که موجب سرنگونی دولت لیبرال ملی مصدق شد، همچنین اقبال حزب کمونیستی توده را دگرگون ساخت. متعاقباً پس از تأسیس حزب توده در سال ۱۳۲۰،

\* H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism, the Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini* (London: I.B. Tauris and Co. Ltd. 1990), p38

<sup>+</sup> رجوع کنید به: روح الله رضانی، *سیاست خارجی ایران*. ۱۹۴۱ - ۱۹۷۳ (چارلوتسویل: انتشارات دانشگاه ویرجیانا، ۱۹۷۵)

<sup>+</sup> برای آشنای با برخورد حکومت با روحانیت در دوران پس از مصدق، برای مثال، رجوع کنید به:

Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany: SUNY Press, 1980), pp91-116; Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), pp71-77 and 80-87; Nukki R. Keddie, *Roots of Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 1981), pp142-183

<sup>§</sup> برای آشنایی با جزئیات این مقالات و اتهامات علیه علما، مراجعه کنید به:

Akhavi, *Religion and Politics*, pp104-110

این حزب در دوران آزادی سیاسی (۱۳۲۰ - ۱۳۳۲) و به‌ویژه طی نعضت ملی شدن نفت، از محبوبیت و نفوذ بی‌سابقه برخوردار شده بود. در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، حزب توده فقط سایه‌ای از شکل قبلی‌اش بود. این حزب، همچون سایر احزاب سازمان‌یافته‌ی مخالف در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، به دلیل سیاست سرکوب‌گرانه‌ی رژیم و نیز معایب خودش، عمدتاً غیرفعال بود.<sup>\*</sup> با وجود این، تلفیق ایدئولوژی کمونیستی در ایران، به‌ویژه در میان جوانان روشن‌فکر، دانشجویان، و کارگران تداوم یافت. در سال ۱۳۵۰، فداییان خلق، یک سازمان چریکی که کلاً هواخواه اصول کمونیستی بود، تشکیل شد. ریشه‌های آن را می‌توان در دو گروه مناظره‌ی دانشجویی در اوایل و اواسط دهه‌ی ۱۳۳۰ ردیابی کرد.<sup>+</sup> فداییان خلق، ضمن اجتناب از کمونیسم آشکار و موافق شوروی که حزب توده در پیش گرفته بود، و نیز اتخاذ یک نبرد چریکی مدنی به عنوان تاکتیک اصلی خود در قبال رژیم شاه، طیف وسیعی از هواخواهان را در بخش جوانان و انقلابی جامعه‌ی ایرانی کسب کرد. این اوضاع به مسلمانان هشدار داد تا نسبت به گرایش‌های خفته‌ای که در اسلام، در قبال مسائل اجتماعی - سیاسی نمودار بود، کاری انجام دهند، که این گرایش‌ها بهای گزافی داشتند. افراد علاقه‌مند روحانی و غیرروحانی امر تجدید حیات اسلام و بهبود مجدد عملکرد آن را در پیش گرفتند؛ کاری که آن‌ها از علمای عالی‌رتبه و متخصصین الهیات انتظار داشتند.

رفع محدودیت‌های سیاسی در اوایل دهه‌ی ۱۳۲۰، که مصادف با برکناری رضاشاه بود، فعالیت‌های اصولاً مذهبی، هرچند معدود، و فرصت شرکت در فعالیت‌های مذهبی سازمان‌یافته را فراهم آورد. در سال ۱۳۲۰، سید محمود طالقانی (که بعدها آیت‌الله شد) و سایرین، کانون اسلام که یک انجمن اسلامی بود را بنیان نهادند و فعالیت اصلی آن، یعنی تفسیر قرآن در جهت کشف، آموزش، و نشر حقایق بود. محمدتقی شریعتی، پدر علی شریعتی نیز در مشهد سازمان مشابهی را تحت عنوان «کانون نشر حقایق اسلامی» تأسیس کرد. نخستین انجمن‌های اسلامی دانشجویان نیز در دانشگاه تهران، که در آن زمان تنها دانشگاه کشور بود، برای مقابله با فعالیت‌های توده و بهائیت در محیط دانشگاه، به وجود آمدند.<sup>+</sup> هرچند تشکیل انجمن‌های اسلامی کاری بسیار نو از جانب روشن‌فکران بود، ولی نفوذ این انجمن‌ها بر جامعه هنوز قابل ملاحظه نبود. چرا که جو کلی آن زمان در میان قشر روشن‌فکر و بخش تحصیل‌کرده‌ی جامعه ایران، غیرمذهبی بود. با این حال، این نوع فعالیت سازمان‌یافته، راه را برای نسل بعدی فعالان مسلمان، که پس از کودتای ۱۳۳۲ وارد عرصه‌ی سیاست شدند، هموار نمود. برای مثال، دهه‌ی ۱۳۴۰ شاد افزایش

<sup>\*</sup> برای شرح تاریخ آغازین کمونیسم در ایران و حزب توده، مراجعه کنید به:

Ervand Abrahamian, *Iran between Two Reveolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp281-415 and 450-457; idem *Communism and Communalism in Iran: The Tudeh and the Firqah-I Dimokrat*, International Journal of Middle East Studies I (1970), pp291-316; Sepehr Zabih, *The Communist Movement in Iran* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966)

<sup>+</sup> رجوع کنید به: Abrahamian, *Iran between Two Reveolutions*, pp480-489

<sup>+</sup> برای جزئیات اطلاعات مربوط به انجمن‌های اسلامی دانشجویان، مراجعه کنید به:

Chehabi, *Iranian Politics*, pp121-123

برای آشنایی بانفوذ فراگیر حزب توده در میان دانشجویان و فعالیت‌های آن‌ها نظیر تشکیل باشگاه، تأسیس اتحادیه‌های دانشجویی، و نهایتاً کسب شهرت مقامات دانشگاه به عنوان نمایندگان رسمی دانشجویان در دانشکده‌های مختلف، رجوع کنید به: مهدی بازرگان، مدافعت در دادگاه غیرصالح تجدیدنظر نظامی (تهران: ۱۳۴۳)؛ بلویل ایلینویس، نهضت آزادی ایران خارج از کشور (۱۳۵۶)؛ ناصر حریری، مصاحبه با تاریخ‌سازان ایران (تهران: ۱۳۵۷)؛ آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۲۳۹ - ۲۳۴

انجمن‌های اسلامی بود که در دانشگاه‌ها، در میان تبعیدی‌ها و توسط افراد حرفه‌ای نظیر مهندسين، پزشکان، و معلمین می‌شدند. یکی از مشهورترین این انجمن‌ها که کمک مهمی به مدرنیسم مذهبی کرد، انجمن ماهانه‌ی دینی بود. این انجمن، در پاییز ۱۹۶۰، توسط گروهی از مسلمانان علاقه‌مند، شامل تعداد اندکی از دانش‌مندان روشن‌فکر مذهبی نظیر آیت‌الله سید محمود طابقانی، آیت‌الله مرتضی مطهری، مهدی بازرگان، و برخی از رهبران برجسته‌ی بازاری تشکیل شد. این انجمن، از میان یک مجموعه سخنرانی‌های ده روزه پدید آمد که به احترام یکی از مناسبت‌های عزاداری شیعه، در منزل یک تاجر بازاری برگزار می‌شد. این مجموعه سخنرانی‌ها چنان موفقیت‌آمیز بودند که برگزارکنندگان آن تصمیم گرفتند تا هر ماه یک سخنرانی ترتیب دهند. سرانجام این سخنرانی‌ها حدود دو سال و نیم به طول انجامید. مجموعاً ۳۱ گفتار ارائه شد که این‌ها در سه جلد، تحت عنوان *گفتار ماه\**، منتشر شدند. این سخنرانی‌های ماهیانه در مقایسه با جلسات مذهبی سنتی، از جهات بسیاری، به‌ویژه زمان و مکان برگزاری، محتوا، شکل، سخنرانی‌ها و مخاطبین، چیزی جدید بودند. این سخنرانی‌ها با هدف دگرگون‌سازی یک اجتماع مذهبی سست و ربط دادن بیش‌تر اسلام به جامعه، بر جنبه‌ی دنیوی اسلام تأکید کردند. در برخی سخنرانی‌ها، لزوم ارائه‌ی یک پاسخ عملی به جوانان و مشکلات آن‌ها، مورد بررسی قرار گرفته بود. این پاسخ، باید اصولاً در قرآن جست‌وجو می‌شد، نه در فقه. زیرا به نظر می‌رسید توجه بیش از حد به فقه، اسلام را به یک دین سرسخت، ساکن، و مرده تبدیل کرده بود. تأکید بر بعد اجتماعی دستورات اخلاقی، چون امریه‌معروف و نهی‌ازمنکر، به جای جنبه‌های درونی و معنوی ایمان، اسلام را به عنوان یک راه کلی زندگی معرفی کرد. سخنرانی‌ها از حملات سیاسی مستقیم به رژیم خودداری می‌کردند. البته اعضای خاصی نظیر بازرگان و سبحانی، تماماً به منظور عدم تحریک ساواک، پلیس مخفی رژیم، از سخنرانی اجتناب کردند. با وجود این، از آنجایی که هیچ حزب سیاسی از لحاظ رسمی مجاز به فعالیت نبود، و چون این سخنرانی‌ها مخاطبین بسیاری به خود جلب کرده بودند که در میان آن‌ها سیاستمداران ملی‌گرا و شخصیت‌های حزبی حضور داشتند، سرانجام در اوایل سال ۱۳۴۲، توسط حکومت تحریم شدند. با این حال، این سخنرانی‌ها اذهان بسیاری از روحانیون و دانشجویان دارای جهت‌گیری‌های مذهبی را تحریک کردند. در میان اشخاصی که در سخنرانی‌ها شرکت کرده بودند، بسیاری افراد بعدها تبدیل به شخصیت‌های برجسته در انقلاب اسلامی شدند. برخی از عقاید و موضوعات بررسی‌شده در این سخنرانی‌ها، بعدها در آثار این شخصیت‌ها پدیدار شدند.

گام مهم دیگر به سوی مدرنیزه کردن افکار مذهبی در دهه‌ی ۴۰، انتشار یک جلد کتاب حاوی مقالاتی تحت عنوان «بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت»<sup>+</sup> بود. در میان مؤلفین این کتاب، بسیاری از شرکت‌کنندگان در مجموعه‌ی «گفتار ماه» به چشم می‌خورند. پس از فوت آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰، شیعیان ایرانی که با ایده‌ی تک‌مرجعی خو گرفته بودند، نوعی بلاتکلیفی قابل ملاحظه را تجربه کردند. هرچند تعدادی از آیت‌الله‌های برجسته جزء جانشینان محتمل وی به شمار می‌رفتند، ولی هیچ‌یک به عنوان اعلم شناخته نشدند. شاه در تلگراف تسلیتی که به آیت‌الله محسن حکیم، یک مجتهد ارشد مقیم عراق، فرستاد، اشاره نمود مایل است جانشین بروجردی کسی باشد که تقریباً هیچ‌گونه علاقه‌ای به سیاست ایران نداشته باشد.

\* *گفتار ماه: در نمایندن راه راست دین* (تهران: صدوق، ۱۳۴۰ - ۴۲)

<sup>+</sup> *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت* (تهران: ۱۳۴۲)

در این ضمن، انجمن‌های اسلامی تصمیم به برگزاری سمپوزیومی در تهران گرفتند و روحانیون مهم، و در عین حال مترقی را به آن دعوت کردند تا مقالات را به آنان ارائه داده و زوایای مختلف مسأله‌ی جانشینی را با آنها بررسی نمایند. سمپوزیوم برگزار نشد، ولی در سال ۱۳۴۱، ده مقاله در یک جلد، تحت عنوان *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت*، منتشر شد. این که چرا انجمن‌های اسلامی چنان علاقه‌ی پرشوری نسبت به مسأله‌ی جانشینی داشتند، علتی پیچیده دارد. این مسأله نه صرفاً یک افزایش در فعالیت عمومی مذهب بود و نه یک موضوع مورد بحث به موقع. بلکه پاسخ آن را باید در واکنش علما نسبت به تغییر جست‌وجو کرد. این مسأله توسط آیت‌الله بروجردی، برای کناره‌گیری از سیاست ایران و اقتباس یک موضع محافظه‌کارانه در قبال برنامه‌ی اصلاحات شاه و تغییرات پیشنهادی در برنامه‌های تحصیلی حوزه‌های مشخص‌شده بود. به علاوه، این مسأله در این که چگونه نیروهای مدرنیستی غیرمذهبی حضور خود را در میان علما محسوس کرده بودند، مشهود بود؛ علمایی که در ارزیابی موقعیت اجتماعی - سیاسی ایران و نقشی که دین باید در آن ایفا کند، با مدرنیست‌ها تفاوت داشتند. در بحث مدرنیست‌ها بر سر نهاد مرکزی اسلام شیعی، یعنی مرجعیت، تا حدودی به این مسائل پاسخ داده شد. محتوای کتاب مذکور، علاقه‌ی بسیاری از علما و دانشجویان جوان‌تر را برانگیخت. این کتاب در سطح وسیعی منتشر شده و به زودی تجدید چاپ شد. با این‌همه، علمای محافظه‌کار از این کتاب که به شدت زوایای مختلف رهبری مذهبی، حوزه، و ساختار سازمانی نهاد مذهبی را مورد انتقاد قرار می‌داد، خرسند بودند. این کتاب امروزه از اهمیت بسیاری برخوردار است و البته معرف «نخستین تلاش گروهی از نویسندگان در عصر نوین ایران برای بررسی و ارزیابی مختلف مسأله‌ی بنیادین ایمان است»<sup>\*</sup>. نکات اصلی که در این مجموعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارتند از: عدم تمرکز مرجعیت و ضرورت شورای فتوا، یعنی کمیته‌ای از مجتهدین برای نشر نظریات معتبر اشتراکی؛ توسعه‌ی اجتهاد و تجدیدنظری در تقلید؛ اصلاح برنامه‌های تحصیلی حوزه‌ها، یعنی کاهش مرکزیت فقه و لحاظ کردن اخلاق و فلسفه؛ استقلال اقتصادی روحانیون از هدایای مذهبی؛ پیوستگی مسائل اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی در تفسیر اسلام؛ سرزنش مستقیم علما به خاطر انفعال سیاسی؛ نگرانی از روابط صمیمانه‌ی آیت‌الله بروجردی با شاه؛ و برخی اظهارات مهم در مورد اسلام و دموکراسی.

در ابتدا تأثیر تلاش‌های انجام‌شده برای مدرنیزه‌سازی مذهبی در دهه‌ی ۱۳۴۰، بسیار اندک بود. شرکت‌کنندگان در گفتار ماه و کتاب مربوط به مرجعیت کم بودند. در مقایسه با زبان ساده‌ی واعظین سنتی، ماهیت بحث آن‌ها اغلب فاضلانه و معنوی بود و تعداد مخاطبین این مناظرات محدود بود. به علاوه، روحانیون محافظه‌کار و تشکیلات سیاسی، هیچ‌یک از این تلاش‌ها استقبال نکرده و از مدرنیست‌های مذهبی تبعیت نمودند. با وجود این، سرانجام این تلاش‌ها تأثیری عظیم بر جوانان گذاشت؛ جوانانی که در جست‌وجوی راهی نوین برای تفکر در مورد دین و یک گفتمان جدید مذهبی بودند. عقاید و مطالبی که ابتدا در سخنرانی‌های ماهیانه و نیز بحث *درباره‌ی مرجعیت و روحانیت* مطرح شد، در مرحله‌ی بعدی نهضت

<sup>\*</sup> A.K.S. Lambton, *A Reconsideration of the Position of Marja al-Taqlid and the Religious Institution*, Studia Islamica 20 (1964), p134-135; ALSO SEE: W. Mill-Ward, *Aspects of Modernism in Shia Iran*, Studia Islamica 27 (1973), pp111-128; Akhavi, *Religion and Politics*, pp117-129.

از زمان انقلاب اسلامی، گاهی اوقات منتقدین محتوای کتاب را به عنوان دیدگاه‌های معتبرگروه‌های خودی درباره‌ی مشکلات این سازمان دانسته‌اند. البته به خاطر اهمیتی که بعدها مؤلفین این کتاب، به عنوان دانش‌مندان ارشد، و نیز در دوران انقلاب اسلامی کسب کردند، اعتبار کتاب مذکور افزایش یافته است.

مدرنیستی مذهبی، بیش‌تر توسعه یافتند که این مرحله، در حسینی‌های ارشاد و با شخصیت اصلی و مشهورترین سخنران آن، یعنی علی شریعتی آغاز شد. حسینی‌های ارشاد در سال ۱۳۴۳ تأسیس شد. در میان اعضای اصلی بنیان‌گذار، می‌توان از آیت‌الله مطهری، یک وکیل به نام ناصر میناچی، یک تاجر برجسته‌ی بازاری به نام محمد همایون، و خیرین اصلی حسینی‌ها در زمینه‌ی مالی نام برد. اصولاً حسینی‌های ارشاد با هدف ایجاد یک مؤسسه‌ی تحقیقاتی و آموزشی تأسیس شد و از لحاظ رسمی هم به همین نام ثبت شده بود. مکان، عبارت، مدیریت، برنامه، سخنرانان، و عناوین مورد بحث در حسینی‌های ارشاد، از همان آغاز تفاوت آن را با مراکز سنتی مذهبی که به دست علمای دیگر کنترل و اداره می‌شد، مشخص می‌کرد.\*

حسینی‌های ارشاد، به عنوان مرکز مدرنیسم فرهنگی در ایران عمل می‌کرد. فعالیت‌های این مؤسسه مورد توجه قرار گرفت و شکاف بین روشن‌فکران مذهبی، علمای سنتی، و توده‌ها را رسمیت بخشید. همچنین این تفرقه با برخورد بین قشر غیرروحانی به رهبری شریعتی، و روحانیون به رهبری مطهری، که پیش از پیوستن شریعتی در سال ۱۳۴۸ به مؤسسه، پرنفوذترین عامل حسینی‌ها بود، در میان گروه مدرنیست‌ها منعکس شد. به‌زودی پس از افزایش محبوبیت شریعتی، مؤسسه از دو طرف مورد حمله قرار گرفت. موضع افراطی ضدروحانیت شریعتی و نیز بدعت‌های مخالف عقاید عموم که در شیوه و اساس تعالیم او وجود داشت، موجب ناخرسندی بخش بزرگی از علما شد. در محافل محافظه‌کار، شریعتی و در نتیجه حسینی‌های ارشاد، به تعلیم و هابیت و کمونیسم و حتی هم‌دستی با ساواک متهم می‌شدند. حکومت که تا آن زمان در برابر حسینی‌ها و فعالیت‌های آن بردباری نشان داده و چنین می‌پنداشت که این مؤسسه، روحانیون محافظه‌کار را تضعیف نموده و بذل نفاق را در محافل مذهبی خواهد پاشید، از سیاسی شدن فعالیت‌های مذهبی آن بسیار بیم‌ناک شدند. حکومت در سال ۱۳۵۱ دستور تعطیلی آن را صادر کرد. متعاقباً شریعتی و میناچی دستگیر شدند.

اشخاصی که در نهضت مدرنیست مذهبی شرکت کرده بودند، موقعیت آن زمان را منعکس می‌کردند.

پس از سال ۱۹۵۳، بسیاری از جوانان قشر روشن‌فکر ایرانی، شروع به زیر سؤال بردن ایدئولوژی‌هایی کردند که الهام‌بخش نسل قبلی بود. آن‌ها به شکلی رو به رشد، از مارکسیسم به خاطر نهاد بیگانه‌ی آن ناخرسند بودند؛ هرچند خود ایشان مطالب بسیاری را از تعالیم مارکسیستی به عاریت گرفته بودند. مارکسیسم نه‌تنها محصول غرب، بل که ضداسلامی هم بود و حتی در سرزمین مرکزی‌اش هم موفق به ایجاد یک «جامعه‌ی عادل» نشده بود. علاوه بر این، کشورهای کمونیستی، به‌ویژه چین و اتحاد جماهیر شوروی، روابط صمیمانه‌ای با شاه داشتند. ناسیونالیسم دولتی که در آرزوی یک ایران پیش از اسلام و دارای شکوه پادشاهی بود، موفقیت‌آمیز واقع نشد. زیرا هیچ ریشه‌ای در میان توده‌ها نداشت و برای مشروعیت بخشیدن به رژیم به کار می‌رفت. به‌علاوه، نسل جدید قشر روشن‌فکر نمی‌توانستند حامی اسلام شیعی باشند که توسط علمای سنتی موعظه و تدریس می‌شد؛ علمایی که نگرانی اصلی آن‌ها اجرای آداب مذهبی، تفسیر حدیث، فقه و مسائل مختلف و پیچیده بود و هیچ‌یک از این موارد ارتباط چندانی با تغییرات اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی سریع جها نداشتند. بنابراین، نوعی خلأ ایدئولوژیکی

\* برای شرح جزئیات در مورد حسینی‌های ارشاد، رجوع کنید به: مصاحبه با ناصر میناچی در «میزان» (تهران، ۱۴ آبان ۱۳۵۹)؛ احمد علی بابایی، *حسینی‌های ارشاد را متجددین از متقدمین هستند* (تهران، ۲۴ آبان ۱۳۵۹)؛ «شریعتی گفت: رفتم حرم امام رضا درددل و دعوا با حضرت»، *کیهان* (تهران، ۱۹ خرداد)؛

وجود داشت. به‌ترین جای‌گزین، یک دین پویا بود که بتواند با زبان مردم صحبت کند و در عین حال، آنها را قادر نماید تا بدون خطر غرب‌زده شدن ایران، اهداف اجتماعی - سیاسی خود را به دست آورند. آنچه که روشن‌فکران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران به وجود آوردند، دقیقاً همان چیزی بود که قشر روشن‌فکر در آرزویش بودند: «دین یک فرد غیرروحانی تندرو که خود را از روحانیت سنتی جدا کرده و خدا را با سه عنوان غیرمذهبی انقلاب اجتماعی، نوآوری تکنولوژیکی، و ابراز وجود فرهنگی آمیخته بود».\*

تلاش‌های روشن‌فکران مسلمان برای تشکیل دوباره‌ی افکار و اعمال اسلامی در برگیرنده‌ی تمام عقاید، عرف‌ها، اخلاقیات و آداب مذهبی، و نیز نگرش اسلامی به تاریخ بود. با این وجود، در فصل بعدی فقط موضوعات مربوط به این تحقیق، جای‌گاه دموکراسی در تعالیم مذهبی - سیاسی شخصیت‌های اصلی نهضت و تلاش ایشان برای آشتی دوباره‌ی اسلام و دموکراسی بررسی خواهد شد.

---

\* Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, p473

## فصل چهارم - مدرنیسم مذهبی و دموکراسی در ایران

به منظور معرفی عقاید اسلام‌گرایان ایرانی درباره‌ی یک سیستم حکومت دموکرات، هفت تن از متفکران مذهبی بزرگ، که عقاید آن‌ها ماهیت و ساختار مدرنیسم شیعی را در مدت زمان مورد نظر (۱۳۳۲ - ۱۳۷۹) شکل داده‌اند و یا در حال شکل دادن هستند، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اسامی این هفت نفر عبارت است از: آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹ - ۱۳۵۷)، مهدی بازرگان (۱۲۸۶ - ۱۳۷۴)، علی شریعتی (۱۳۱۲ - ۱۳۵۶)، آیت‌الله سید محمد حسین طباطبایی (۱۲۸۲ - ۱۳۶۱)، آیت‌الله مرتضی مطهری (۱۲۹۹ - ۱۳۵۷)، آیت‌الله سید روح‌الله خمینی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۸)، و عبدالکریم سروش (۱۳۲۴). چهار تن از این افراد روحانیونی با رتبه‌های متوسط تا عالی بودند و سه تن دیگر، روشن‌فکرانی غیرروحانی با عقاید مذهبی بودند / هستند. در این فصل، به بررسی عقاید شش نفر اول این شخصیت‌ها خواهیم پرداخت. چرا که آن‌ها بنیان‌گذاران اصلی ساختار ایدئولوژیکی بودند که پیش از انقلاب ۱۳۵۷ شکل گرفت. پیش از بررسی فعالیت‌های بازرگان، به دیدگاه‌ها و فعالیت‌های آیت‌الله طالقانی خواهیم پرداخت تا سوابقی در مورد بازرگان به دست آوریم. دیدگاه‌های عبدالکریم سروش، به دو دلیل در یک فصل جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرند. نخست این که او به لحاظ زمانی، یک متفکر در دوران پس از انقلاب است، و دوم این که هرچند عقاید وی در تفکرات پیش‌گامانش ریشه دارد، اما بیان‌گر تغییری است که تولد نسل جدیدی از مدرنیسم مذهبی را نشان می‌دهد.

از آنجایی که در حال حاضر اطلاعاتی غنی در مورد بیوگرافی این اشخاص در دسترس می‌باشد، و مهم‌تر از همه، به منظور جلوگیری از انحراف از هدف اصلی، در این فصل به جای بحث در مورد جزئیات زندگی این افراد، در دو مسیر کلی به بررسی خواهیم پرداخت.<sup>\*</sup> ابتدا خصوصیات یا مطالب مشترک موجود در تمام نوشته‌های آن‌ها را به طور خلاصه بررسی خواهیم کرد. گوناگونی سوابق دینی و غیردینی این افراد، بر خط مشی آن‌ها تأثیرگذار بود و نهایتاً این خط مشی طیف گسترده‌ای از هواخواهان سیاسی را به سوی آن‌ها جلب نمود. با این حال، گفته می‌شود که مباحثات اجتماعی - سیاسی آن‌ها دارای برخی خصوصیات مشترک می‌باشد. دومین مسیر اصلی این تحقیق، که در واقع هدف اصلی این فصل را تشکیل می‌دهد، رده‌بندی و تحلیل بیانات خاص این افراد درباره‌ی جای‌گاه و احتمال وجود دموکراسی در یک کشور اسلامی است. درک آن‌ها از این رابطه چه بوده است؟ آیا تلاشی برای آشتی دادن این دو - اسلام و دموکراسی - انجام شده است؟ برای رسیدن به این هدف، زمینه‌سازی برای این عقاید در یک بستر

<sup>\*</sup> شرح کلی و بیوگرافی این اسلام‌گرایان برجسته‌ی ایرانی را تقریباً می‌توان در تمام انتشارات مربوط به انقلاب ایران یافت. برخی از جامع‌ترین این آثار، عبارتند از:

Nikki R. Keddie, *Revolution* (NewHaven and London: Yale University Press, 1981); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Said Amir Arjomand, *Iran Between Two Revolutions*; Shahroogh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*; H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism, The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini* (London: I.B. Tauris, 1990); Hamid Dabashai, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (NewYork, NewYork University Press, 1993)

مناسب، امری ضروری است. بنابراین، برخی مطالب اجتماعی - سیاسی و تاریخی ارائه خواهند شد که گه‌گاه یک آهنگ سیاسی به متن می‌دهند. با این حال، در این تحقیق به هیچ عنوان قصد نداریم که یک تاریخ اجتماعی یا سیاسی از دوران را مطرح کنیم.

همان‌طور که در فصل پیش گفته شد، جو اجتماعی - فرهنگی ایران در زمان بین سقوط دولت دموکرات ملی مصدق (۱۳۳۲) و انقلاب ۱۳۵۷، شاهد جریان‌های فکری مختلفی بود که هر یک از آنها در زمینه‌ی برداشت‌های اجتماعی و تمایلات سیاسی، ساختارهای مجزایی داشتند. اگر بحث‌های مدرنیست اسلامی این دوران را در بافت خود بررسی کنیم، باید بگوییم که این مباحث باسه گروه اصلی سروکار داشت: مدرنیست‌های غیرمذهبی، جامعه‌ی روحانیت، و مارکسیست‌ها.

گرایش‌های غیرمذهبی مدرنیست‌ها در تعیین شکل و محتوای بینش اجتماعی از یک موقعیت برتر برخوردار بود، چرا که این گرایش‌ها در حکومت پهلوی، در بسیاری از زمینه‌ها از قبیل سیاست، اعمال قدرت می‌نمودند. اندیشه‌ی هویت ملی ایرانی که توسط این گروه به تصویر کشیده شده بود، اندیشه‌ای خیالی بود که بر مبنای رجوع به امپراتوری‌های ایران باستان و نژاد آریایی شکل گرفته بود. این اندیشه ماهیتی غیرمذهبی داشت و برنامه‌ی حکومت پهلوی را در جهت غرب‌زده کردن کشور حمایت می‌کرد. بنابراین، از پشتیبانی این رژیم برخوردار بود. مدرنیست‌های مذهبی با تأکید بر وجود عنصر اسلام در هویت ملی ایرانی و با مطالبه‌ی توسعه و مدرنیسم اجتماعی - اقتصادی بدون وابستگی به غرب، نسبت به این روند اجتماعی - فرهنگی واکنش نشان دادند. مهم‌ترین دیدگاه جامعه‌ی روحانی سنتی که توسط مدرنیست‌های مسلمان به آن اشاره شده بود، وضعیت سیاسی محافظه‌کارانه و ارتجاعی آنها بود. سکوت علمای سنتی، نقش سیاسی اسلام را به حداقل رسانده و باعث شده بود که علما با تصور سلطه‌گری دولت کنار آیند.

در مقایسه با خط مشی اتخاذشده توسط روحانیت، مارکسیست‌های ایرانی با شدت هرچه تمام‌تر از عملکردهای انقلابی ضد امپریالیسمی و اختلاف طبقاتی در راستای مباحثات در مورد جنگ سرد طرفداری می‌کردند.

در رد هر دو نوع گفتمان، مدرنیست‌های مسلمان، جهان‌بینی را به وجود آوردند که هم بتواند پاسخ‌گوی مسائل جاری باشد و هم دین را حیاتی تازه بخشد. استوارترین و رایج‌ترین مطالب مباحثات مدرنیسم اسلامی، عبارت بود از: اخلاق‌گرایی مذهبی، عملکردهای دنیوی و بهره‌مندی از اسلام، و به‌ویژه نقش آن در سیاست، نقش اسلام در شکل دادن به یک هویت ملی، روش‌های نوین در تفسیر متون دینی، و یک تحلیل انقلابی از تاریخ اسلامی. عقایدی که مدرنیست‌های شیعی ایرانی به آن اشاره کردند، همچون اصول سازنده‌شان، شبیه به همان عقایدی بود که برای همتایان سنی آنها اهمیت داشت. مدرنیست‌های مذهبی ایرانی، مثل سایر مدرنیست‌های اسلامی، قانع شده بودند که اسلام «راستین» در جریان توسعه‌ی اخیر خود، توسط نفوذ عقاید بیگانه تغییر شکل یافته است و در نتیجه، از بازگشت به سرچشمه‌های ایمان حمایت نمودند تا خصوصیات اولیه‌ی آن دوباره ظاهر گردد. این امر به معنای بازگشت به سوی قرآن، سنت پیامبر و ائمه و نهج‌البلاغه بود که شعیان این کتاب را از آن امام علی می‌دانند. شاید

بارزترین خدمت این مدرنیست‌های مذهبی، احیای تمایل به تفسیر قرآن بود که علمای شیعه‌ی آن زمان از آن غافل شده بودند و دیگر یک پایگاه مرکزی در برنامه‌ی سمینارهای مذهبی وجود نداشت.\*

آیت‌الله طباطبایی، صاحب تفسیر بیست جلدی *المیزان*، معتبرترین مفسر معاصر شیعی می‌باشد. فعالیت‌های فاضلانه‌ی آیت‌الله طالقانی نیز تا حد زیادی در تفسیر قرآن به فارسی نوین نقش داشت. جلد‌های مختلف تفسیر او، به نام *پرتوی از قرآن*، در میان خوانندگان غیرروحانی و فعالان جوان مسلمان از محبوبیت زیادی برخوردار است. مهدی بازرگان، علاوه بر نقل قول‌های مکرر از قرآن در آثار خود، تحقیقات جداگانه‌ای درباره‌ی کتب مقدس اسلامی انجام داده است. بازرگان با الهام از اثر منتقدانه‌ی رجیس بلاشر درباره‌ی قرآن، به نام *مقدمه‌ای بر قرآن* (۱۹۵۹)، کتاب *سیر تحولی قرآن* را منتشر نمود. انتقاد شش از نحوه‌ی برخورد سنت‌گرایان با قرآن، تأکید او بر دادن یک سهم بیشتر به این کتاب مقدس در زندگی روزمره و نجات آن از ایفای یک نقش صرفاً تشریفاتی در مراسم ازدواج و خاک‌سپاری، شاید مؤثرترین تلاش این شخص برای تبدیل قرآن به منبع اصلی ایدئولوژی اسلامی بود. تفسیر انقلابی او از مفاهیم خاص قرآنی، چون ناس، قسط، جهاد، و غیره، اجزای اصلی بحث‌های انقلابی اسلامی را تشکیل می‌داد. شیوه‌ی مستقل آیت‌الله خمینی در تفسیر، که تعبیر عرفانی داشت، بلافاصله پس از انقلاب منتشر شد. سوابق روشن‌فکری او نشان می‌دهد که بر خلاف اکثریت علمای پیرو او، هرچند وی عمدتاً بر فقه تمرکز داشت، ولی مطالعات دقیقی در زمینه‌ی تفسیر انجام داده بوده است. همه‌ی شش شخصیتی که در این تحقیق مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، در آثار خود مکرراً از نمونه‌هایی چون سنت‌های پیامبری، الگوی پندآموزی حضرت محمد، ائمه، و برخی شخصیت‌های برجسته‌ی تاریخ اوایل اسلام استفاده کردند که تأثر به‌سزایی داشت. به‌ویژه *نهج‌البلاغه* امام علی، همواره جای‌گاه والایی در میان متون شرعی شیعی داشته است. طالقانی و مطهری، تفاسیری در مورد بخش‌های مختلف این کتاب نگاشته‌اند. به‌علاوه، مطهری و شریعتی، آثار جامعی درباره‌ی زندگانی و شخصیت امام علی به رشته‌ی تحریر درآوردند و در این آثار، به‌خصوص رفتار سیاسی، سلوک و ارزش‌های نمادین ایشان را برای دولت‌مردان مسلمان مشخص کردند. در ادبیات مدرنیست شیعه، علاوه بر مواظ امام علی در سطوح فردی و اجتماعی، مراجع و تفاسیر فراوانی درباره‌ی نامه‌ی او به مالک اشتر، فرماندهی که برای مصر گمارده بود، دیده می‌شود. هیچ بحثی در مورد ماهیت دولت وجود ندارد که تا حدی به آن نامه‌ی به‌خصوص، به عنوان نمونه‌ای از یک نظام سیاسی عادلانه، اشاره نکند. البته تعریف نویسنده از عدالت، ممکن است هر چیزی باشد.

مدرنیست‌های شیعی، همانند هم‌تایان سنی خود، در تلاش بودند تا مخاطبان خود را متقاعد نمایند که به رغم نبود روحیه‌ی علمی تحقیق در جهان اسلام، در این دین روحیه‌ی علم‌ستیزی وجود ندارد. یک خصوصیت مشترک دیگر، چه به طور صریح و چه ضمنی، که در نوشته‌های این مدرنیست‌های ایرانی شیعه به چشم می‌خورد، موقعیت ضددیکتاتوری و ضدامپریالیستی آن‌هاست. این مدرنیست‌ها، در واکنشی به تجربه‌ی تلخ ایران از دخالت بیگانه در امور کشور و سیاست‌های غیردموکراتیک رژیم پهلوی، یک بعد «مخالفت‌آمیز» نیرومند را در مباحثات خود ترویج دادند. طی دعوتی برای فعالیت سیاسی، این بعد مطرح شد. آن‌ها بر این باور بودند که اگر مسلمانان بخواهند سرنوشت خود را بهبود بخشند، باید خود

\* در نوشته‌های آیت‌الله مطهری اعتراضاتی نسبت به در حاشیه واقع شدن مطالعات قرآنی در مقایسه با فقه به چشم می‌خورد. برای مثال رجوع کنید به: رهبری *نسل جوان* (تهران: کانون خدمات فرهنگی الست، ۱۳۶۱)؛ «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» در بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت، (ص ۱۷۵)

سرنوشتان را به دست گیرند. آنها برای اثبات این ادعا، از این آیهی قرآن کمک می‌گرفتند که «خداوند آنچه را که سرنوشت افراد است تغییر نمی‌دهد، مگر این که آنچه را در خودشان است تغییر دهند (۱۲:۱۳)». این آیه که به صورت یک قاعده‌ی سیاسی درآمد، توسط روشن‌فکران مذهبی به سایر هم‌میهنان نیز آموخته شد. بنابراین، هدف مشترک همه‌ی این افراد، آموزش مردم درباره‌ی نقشی بود که آنها می‌توانستند و می‌بایست در روند تصمیم‌گیری جامعه‌ی خویش به عهده گیرند؛ نقشی که مدت‌ها تحت تأثیر حکومت دیکتاتوری، از ایفای آن محروم گشته بودند. در راه دستیابی به این هدف، هر یک از این متفکران با شیوه‌ی مخصوص به خود از میراث اسلامی ایرانی استفاده کردند و درک خود را از نقش و جای‌گاه مردم در زندگی سیاسی، در آنچه که آنها جامعه‌ی ایده‌آل می‌خواندند، بیان کردند. در صفحات بعدی، چگونگی انجام این کار توسط آنها را توضیح خواهیم داد.

در میان شش متفکر مذهبی - سیاسی ایرانی که در این‌جا برای مطالعه برگزیده شده‌اند، طالقانی و بازرگان تاریخچه‌ی طولانی‌تری از مشارکت سیاسی و اشتغال در سیاست مذهبی دارند. هرچند مرحله‌ی ابتدایی فعالیت‌های آنها بیش‌تر ماهیتی دینی داشت، ولی موضع سیاسی آنها در قبال حکومت استبدادی پهلوی‌ها، خیلی بیش‌تر از قیام سال ۱۳۴۲ به رهبری آیت‌الله خمینی اعلام شده بود. با این حال، دیدگاه‌های سیاسی طالقانی نسبت به آیت‌الله خمینی، کمتر تصریح شده بودند.

### آیت‌الله سید محمود طالقانی

آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹ - ۱۳۵۷) از ابتدای زندگی شغلی خود، به عنوان یک عالم و روحانی با افکار فوق‌العاده مستقل بود. طالقانی پس از اتمام تحصیلات خود در حوزه‌ی علمیه‌ی قم در زمینه‌ی الهیات، در تهران اقامت گزید و در یک مدرسه‌ی الهیات مشغول به تدریس شد. در سال‌های ۱۳۱۸-۱۹، به دلیل مخالفت با سیاست‌های مذهبی رضاشاه (۱۳۲۰)، شش ماه زندانی شد. این اولین مورد از موارد متعدد محکومیت وی به زندان یا تبعید در طول زندگی‌اش بود. طالقانی در دوران باز سیاسی که پس از برکناری رضاشاه حکم‌فرما شد، در مسجد هدایت تهران، سخنران برجسته‌ای بود. این مسجد بعدها به محل ملاقات گروه کوچکی از افراد مذهبی، که تفکرات سیاسی داشتند، تبدیل شد. عقاید طالقانی برای بسیاری از جوانان تحصیل‌کرده‌ی ایرانی که دیدگاه‌های او را جای‌گزینی برای عقاید علمای سنتی و نیروهای غرب‌زده می‌دانستند، جذابیت داشت و در نتیجه، وی اعتبار زیادی به دست آورد. در فاصله‌ی بین سال‌های ۱۳۲۸ - ۱۳۳۲، طالقانی به شدت از سیاست‌های دموکراتیک ملی دولت مصدق حمایت کرد و پس از قطع همکاری آیت‌الله کاشانی با مصدق، او برجسته‌ترین حامی جبهه‌ی ملی مصدق شد. کودتای سلطنت‌طلبانه‌ی سال ۱۳۳۲، که به سرنگونی دولت مصدق انجامید، ازهم‌پاشیدگی جبهه‌ی ملی که رهبران آن دستگیر شده بودند را به دنبال داشت. این رهبران، پس از آزادی از زندان در سال ۱۳۳۳، با مصدق که تا زمان مرگش در سال ۱۳۴۶ در بازداشت خانگی به سر می‌برد، تماس‌های محرمانه‌ای برقرار کردند. آنها برای سامان بخشیدن به جبهه‌ی ملی، از آزادی نوپای خود استفاده کردند. جبهه‌ی ملی، بیش‌تر یک ائتلاف ضعیف از سازمان‌های مستقل سیاسی بود که هر یک با نام جدید نهضت مقاومت ملی<sup>\*</sup>، استراتژی سیاسی خود را دنبال می‌کردند. در میان شخصیت‌های برجسته‌ی نهضت

<sup>\*</sup> سازمان‌های برجسته در درون نهضت مقاومت ملی، شامل حزب ایران، حزب ملی، و جامعه‌ی سوسیالیست بودند که هر یک به ترتیب، توسط سنجابی، فروهر، و خلیل ملکی رهبری می‌شدند. اتحاد دوباره‌ی این احزاب، بعدها منجر به تأسیس جبهه‌ی ملی دوم شد.

مقاومت ملی، می‌توان از رهبران مذهبی این گروه، چون مهدی بازرگان و سید محمود طالقانی نام برد. نهضت مقاومت ملی با امیدهای بزرگی شروع به کار کرد. اما تنها پس از گذشت چهار سال، به دلیل کشمکش‌های داخلی و سرکوبی پلیس، منحل شد. با بهره‌گیری از کاهش جزئی کنترل‌های پلیس در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۳۹ - ۱۳۴۲، مخالفان حیاتی تازه گرفتند. در سال ۱۳۴۰، طالقانی، بازرگان، یدالله سبحانی، و چند تن دیگر که افکار مشابهی داشتند، گروهی به نام «نهضت آزادی ایران» را تشکیل دادند و آن را به جبهه‌ی ملی دوم متصل کردند. بعد از این، درباره‌ی نهضت آزادی ایران توضیحات بیش‌تری خواهیم داد.

در دهه‌ی ۱۹۴۰، طالقانی برای دومین بار به دلیل فعالیت‌هایش در نهضت آزادی ایران، زندان شد. او همچنین در سال‌های ۱۹۴۹، به خاطر پشتیبانی از پارتیزان‌های چپ‌گرای مسلمان، یعنی مجاهدین خلق، زندانی شد. طالقانی، چه پیش از انقلاب و چه پس از آن، عموماً لیبرال‌ترین و مرفقی‌ترین فرد در میان علمای ایرانی بود و رابط گروه‌های مذهبی و غیرمذهبی به شمار می‌رفت. شاید او منزوی‌ترین شخص در میان علما بود. ولی بدون شک، مشهورترین آن‌ها بوده است. در انقلاب ۱۳۵۷، پس از آیت‌الله خمینی، او برجسته‌ترین و مشهورترین شخصیت بود.

طالقانی علاوه بر تفاسیر خود در مورد قرآن و نهج‌البلاغه، آثار دیگری، به‌ویژه در رابطه با مسائل اجتماعی - اقتصادی ارائه داد. هرچند او هیچ‌یک از آثارش را به طور جداگانه به مسائل سیاسی اختصاص نداده است، اما عقاید سیاسی او در نوشته‌هایش بیان شده‌اند. از میان این نوشته‌ها، به‌خصوص می‌توان به مقدمه و یادداشت‌های او بر کتاب آیت‌الله محمدحسین نائینی، به نام *تنبيه الامّة و تنزيه الملة* اشاره کرد که نخستین بار، در سال ۱۲۸۸ نگاشته شد.<sup>\*</sup> طالقانی در این اثر، بحثی درباره‌ی حکومت استبدادی ارائه می‌دهد و اعمال محدودیت توسط قانون‌اساسی را علیه قدرت استبدادی تأیید می‌نماید. طالقانی با دنبال کردن مسیر استدلالات نائینی، عنوان می‌کند که تشیع، ذاتاً مخالف استبداد و موافق دموکراسی است، اما درک خود را از دموکراسی بیان نمی‌کند.<sup>+</sup> او در حقیقت، استبداد و تمرکز قدرت را به عنوان شکلی از بت‌پرستی محکوم می‌نماید و در واقع آن را اهانتی به توحید می‌داند. در این‌جا توحید از نظر طالقانی، فقط به معنای وحدانیت ذات خدا یا صفات او نیست. او معنای توحید را به قدرت الهی یا یگانگی قوانین الهی که بر کل جهان حاکمند، تعمیم می‌دهد. او چنین عنوان می‌کند که هدف اصلی همه‌ی پیامبران در طول تاریخ بشر، دعوت و هدایت انسان به سوی این مفهوم گسترده‌ی توحید بوده است. او می‌پرسد که اگر چنین نیست و پیامبران فقط مردم را به وحدانیت در عبادت یا مبارزه علیه بت‌پرستی ارشاد می‌کردند، پس چرا آن‌ها در زمان خود با حکام مستبد و ستم‌گرانی مواجه می‌شدند که با در دست گرفتن تمام قدرت و وادار نمودن زیردستان خود به اطاعت از ایشان و تبدیل کردن آن‌ها به برده، از خود بت ساخته بودند؟ هدف تمام مأموریت‌های پیامبران این بود که انسان‌ها را از بردگی اطاعت از سایر انسان‌ها رهایی بخشند.<sup>+</sup> بنابراین، استبداد، بت‌پرستی است و نهایتاً انسان را به بردگی می‌کشاند. هیچ دینی،

<sup>\*</sup> میرزا محمدحسین نائینی، *تنبيه الامّة و تنزيه الملة*، ویرایش سوم، مقدمه از سید محمود طالقانی (تهران: ۱۳۳۴). ویرایش اول این کتاب در سال ۱۲۸۸، در بغداد منتشر شد. ویرایش دوم آن، یک سال بعد، در تهران منتشر شد.

<sup>+</sup> برای شرح جزئیات دیدگاه‌های نائینی، مراجعه کنید به:

A.H. Hairi, *Shiism and Constitutionalism in Iran* (Leiden: E.J. Brill, 1977)

<sup>+</sup> به مقدمه‌ی طالقانی در کتاب *تنبيه الامّة*، ص ۶ - ۹، نوشته‌ی نائینی مراجعه کنید.

به‌ویژه اسلام، نمی‌تواند و نباید چنین حکومتی را تحمل کند. طالقانی به این حقیقت اذعان می‌دارد که مشروطه‌خواهی از کشورهای بیگانه وارد ایران شد و در حقیقت با مقاومت برخی از علما مواجه شد.<sup>\*</sup> اما او با این وجود، اظهار می‌دارد که «هر مکتب فکری، هر برنامه‌ی اجتماعی و سخنرانی جزئی که قدرت و اراده‌ی ستمگران را محدود کند، یک قدم به هدف پیامبران و اسلام نزدیک‌تر است»<sup>+</sup>؛ یعنی توجید را در جهان برقرار می‌نماید. او در ادامه می‌گوید در حالی که «مشروطه‌خواهی، دموکراسی، و سوسیالیسم به معنای واقعی کلمه، فقط گام‌های پی‌درپی به سوی آرمان‌های اسلامی هستند، ولی هدف اسلام در پس این مفاهیم نهفته است». در این‌جا طالقانی نظریه‌ای درباره‌ی قدرت ارائه می‌دهد که از نظر او، حکومت ظالمانه‌ی پادشاه را حذف نموده و مطابق با توحید عمل کند. بر اساس گفته‌های او، در اسلام چهار رتبه‌ی مختلف برای قدرت مشروع وجود دارد. در قسمت بالای این سلسله‌مراتب، قدرت جهانی تنها ازان خداست (ان الحكم إلا لله). رتبه‌ی دوم قدرت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی مادی الوهیت است. چرا که اراده‌ی خداوند متعال خود را به عنوان یک جزء اصلی جهان در قالب احکام و قوانینی که بر دنیای مادی حاکمند، نشان می‌دهد. در رتبه‌ی سوم، قدرت به پیامبران و امامان داده شده که اراده، تفکر، و تمایلات آن‌ها تماماً تحت کنترل قانون الهی است. گفته می‌شود که آن‌ها از عصمت معنوی برخوردارند. چهارمین رتبه‌ی قدرت در روی کره‌ی خاکی، در دست علمای عادل و مؤمنین عادل آن‌ها است که باید در زمینه‌ی اصول و فروع دانش کافی داشته باشند و امور جامعه در دست آن‌هاست. ظاهراً طالقانی قدرت نوع چهارم را به مردم واگذار می‌نماید. با این حال، مقصود او در این‌جا خیلی واضح نیست. طالقانی توضیح نمی‌دهد که منظور از «مؤمنین عادل»، که او آن‌ها را با علما برابر می‌داند، چیست. در این مرحله، او بر این نکته تأکید می‌ورزد که «نوبت مردم است تا بر اساس مشخصاتی که ذکر رشد، [رهبرشان را] انتخاب و تعیین نمایند»<sup>+</sup>. احتمالاً او بر حکومتی صحنه می‌گذارد که علما بر آن نظارت داشته باشند. این دقیقاً همان الگویی است که قانون‌اساسی سال ۱۲۸۵، رؤیای آن را در سر پرورانده و نائینی آن را به خاطر مطابقت با اصول اسلامی تأیید کرده بود. مدارک کافی در زمینه‌ی تمایل طالقانی مبنی بر دست گرفتن حکومت توسط علما وجود ندارد.<sup>§</sup>

در واقع، زمان انتشار مجدد کتاب نائینی از اهمیت قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار بود. این امر، درست دو سال پس از سقوط دولت مصدق و در زمانی اتفاق افتاد که آیت‌الله کاشانی، رهبر روحانی، به تازگی حمایت خود را از دولت مبتنی بر قانون‌اساسی و مشروع مصدق سلب کرده بود. همان‌طور که در بالا گفته شد، این زمان، دوره‌ای بود که طالقانی از علمای هم‌تراز خود انتقاد می‌نمود و بی‌شائبه از خواسته‌های مصدق در زمینه‌ی حقوق مبتنی بر قانون‌اساسی پشتیبانی می‌کرد. در واقع او از ویرایش کتاب نائینی، به عنوان سکویی برای حمله به استبداد، به‌ویژه استبداد دینی که او آن را بدترین شکل استبداد می‌دانست،

\* مأخذ قبلی، ص ۴

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۰

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۹

<sup>§</sup> رجوع کنید به: Hamid Dabashi, *Theology of Discontent*, p232. به نظر می‌رسد حذف عبارت «عدول مؤمنین» در نقل قول دباشی از طالقانی، که علت آن هم ذکر نشده است، باعث شد اعتقاد ایشان به این موضوع شده که طالقانی باید در میان ایدئولوژیست‌های انقلاب اسلامی قرار گیرد؛ ایدئولوژیست‌هایی که هدف اصلی آن‌ها بسیج ایدئولوژیکی و انقلابی احساسات توده‌ی مردم در پس مفهوم یک حکومت خداپرست بود که این حکومت به دست علما اداره شود.

استفاده کرد.<sup>\*</sup> همچنین تأکید و دفاع طالقانی از «شورا»، در آثار بعدی وی، و نیز عملکرد او پس از انقلاب، یعنی مقاومت وی در برابر سیاست انحصارطلبانه‌ی علمای برجسته، همگی بر اعتقاد شدید او به سیاست مشارکتی اشاره دارد. بر خلاف ادعاهای سایر ایدئولوژی‌های غیرمذهبی، هدف اصلی طالقانی از مبارزه، در سرتاسر زندگی‌اش، اثبات سیاست به عنوان یک جزء لاینفک اسلام بود. با این حال، این بدان معنی نیست که او از اداره‌ی کشور توسط علما دفاع نماید یا در این راه مبارزه کند. با این وجود، مشکل می‌توان آن‌چه که او شکل و میزان دقیق مشارکت مردم در سیاست می‌دانست را تعیین کرد. طالقانی در تفسیر تعلیمی قرآن، پایه‌های فلسفی نظریه‌ی خود درباره‌ی قدرت سیاسی را بنا می‌نهد. طالقانی ضمن اظهارنظر در مورد اشاره‌ی قرآن به انسان، به عنوان جانشین خدا در روی زمین (۳۰:۲)، شرایط «جانشینان منتخب» را بیان می‌کند که منظور از این جانشینان، انسان‌هایی است که در مقام قدرت هستند (اولوالأمر)، یعنی افرادی که «اسرار خلقت را می‌دانند و قادر به هدایت و پیش‌برد قابلیت‌های نهفته‌ی انسان به سوی نیکی و کمال می‌باشند»<sup>+</sup>. او اظهار می‌دارد که هدف نهایی قرآن ارائه‌ی به‌ترین راهنمایی‌ها به انسان در جاده‌ی تکامل و رستگاری است. از سوی دیگر، بهره‌مند شدن از قرآن نیازمند یک ذوق ذاتی در انسان می‌باشد، زیرا «قرآن کتاب هدایت پرهیزکاران است (۲:۲)». بنابراین، اگر فهم نهایی اهداف خلقت مشروط به درجه‌ی توانایی‌های ذهنی انسان باشد و اگر انسان بتواند تنها به وسیله‌ی کسانی رهبری شود که پرهیزگارتر و درباره‌ی اسرار خلقت آگاه‌تر و از طریق کمال مطلع‌تر می‌باشند، شکی نیست که رهبری جامعه‌ی مسلمان تنها باید به دست کسانی باشد که به‌تر از همه قادرند استعدادهای انسان را برای جانشینی خدا در روی زمین شکوفا سازند. این مسأله، بر اساس موافقت طالقانی با نظریه‌ی مبتنی بر قانون‌اساسی نایینی و طبقه‌بندی فوق‌الذکر وی از قدرت، ضروری به نظر می‌رسد و باید گفت که بر پایه‌ی همین طبقه‌بندی قدرت، همچنان که در قانون‌اساسی ۱۲۸۵ ذکر شده، نوع حکومت، همان حکومت استوار بر قانون‌اساسی تحت نظارت تحصیل‌کرده‌ترین و پرهیزگارترین علما می‌باشد. طالقانی معتقد بود حاکمیت مادی، در میان توده‌های مسلمان و تحت عدایت علما می‌باشد. با این حال، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که حکومت واقعی برقرار کرده، چرا که این حکومت فقط از آن خداست. پس از خدا، حضرت محمد و دوازده امام، حاکمان برحق بودند. با وجود این، در زمان غیبت ایشان، تمام انسان‌ها موظف به اجرای قوانین الهی هستند. طالقانی در آثار بعدی خود، این عقیده را تکرار می‌کند. از جمله‌ی این آثار، می‌توان به *جهاد و شهادت* اشاره کرد که متن آن بر اساس سخنرانی است که در سال ۱۳۴۲، در مسجد هدایت ایراد شده است. او در آن‌جا می‌گوید:

از دیدگاه افراطی، در اسلام حکومت وجود ندارد. إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ. (حکومت به کسی جز خدا تعلق ندارد.) حکومت از آن خدا، پیامبران، و امامان است. پس از امام، مجتهد و سپس توده‌های مسلمان، نیروی اجرایی قوانین الهی می‌باشند.<sup>+</sup>

از آنجایی که قوانین ساخته‌ی دست بشر قابلیت این را دارند که توسط انسان‌ها مورد سوءاستفاده قرار گیرند، باید کنترل شوند و با قانون اسلامی در یک راستا قرار گیرند. قانون اسلامی منشأ الهی دارد و

<sup>\*</sup> مقدمه‌ی طالقانی بر *تنبيه‌الامة*، اثر نائینی، ص ۱۱

<sup>+</sup> سید محمود طالقانی، *پرتوی از قرآن*، (تهران: ۱۳۵۰)، ج ۱، ص ۱۱۸

<sup>\*</sup> Mehdi Abedi and Gary Legenhausen, ed. *Fihad and Shahadat* (Struggle and Martyrdom) in *Islam*, (Houston: The Institute of Research and Islamic Studies, 1986), pp65-66

قانونی ارائه می‌دهد که مفهوم ظاهری و باطنی آن، ضامن خوش‌بختی و کمال انسان است.<sup>\*</sup> با این حال، تلفیق قوانین با جامعه‌ی اسلامی، به عهده‌ی کسانی گذاشته شده که بر اساس «خصوصیات روحی ویژه و فهم عمیق» برای انجام این کار شایسته‌اند.<sup>†</sup> هرچند به نظر می‌رسد این مطلب مستقیماً به حکومت علما اشاره دارد، به طوری که اغلب همین‌طور برداشت می‌شود.<sup>‡</sup> ولی این نکته را نمی‌توان به طور خاص از آن دریافت کرد و ابهام آن راه را برای تفسیر باز می‌گذارد. با این وجود، طالقانی در مقاله‌ی دیگر خود که پس از مرگش منتشر شد، به روشنی تأکید می‌نماید که حاکمیت از آن کتاب خداست و به هیچ شخص یا طبقه‌ی خاصی تعلق ندارد.<sup>§</sup>

بنابراین، از دیدگاه طالقانی، تنها قدرت سیاسی مشروع، آن قدرتی است که توجیه دینی دارد. تأکید وی بر مشارکت مردمی، چهره‌ای دموکراتیک به نظریه‌ی قدرت سیاسی او می‌بخشد. با این حال، همان‌طور که در بالا ذکر شد و از عقاید پیش‌گامان او همچون نایینی دریافتیم، به نظر می‌رسد نقش مردم محدود به فراهم نمودن قدرت اجرایی قانون الهی است. مشارکت مردم، اولین و مهم‌ترین وظیفه‌ی دینی آن‌هاست، نه حق آن‌ها. این امر فعالیت‌های مناسب در جهت هدایت آن‌ها به سوی دستیابی به کمال می‌باشد. طالقانی طی خطبه‌ای که در اواسط سال ۱۳۵۷ ایراد نمود، مشارکت مردم در انتخابات را یک مسئولیت و عمل الهی برمی‌شمارد:

امروز شما برادران و خواهران، به سوی صندوق‌های رأی رفتید. وقتی ایمان و مسئولیت اجتماعی مد نظر باشد، این عمل انسانی، این عمل الهی، یک حرکت در خور تسبیح است. چرا که به معنای رأی دادن به درست‌کارترین، آگاه‌ترین، و وظیفه‌شناس‌ترین افراد است. انتخابات برای چیست؟ برای تهیه‌ی قانون‌اساسی، یعنی قانونی که قادر باشد فضا را از استعمار، ظلم، سرکوبی، بی‌عدالتی، و خودخواهی پاک کند و بنابراین، ابزار توسعه‌ی قابلیت‌های نهفته‌ی شما را فراهم نماید.<sup>\*\*</sup>

روی‌هم‌رفته، شرایط سیاسی زمان حیات طالقانی و مواضع سیاسی او، قبل و پس از انقلاب اسلامی، نشان می‌دهد که او نوعی درک خاص از معیارها و هنجارها را به وجود آورده بود که این هنجارها، به‌خصوص در مخالفت او با حکومت فردی، چه در زمینه‌ی سیاست و چه در زمینه‌ی دین، پدیدار هستند. همان‌طور که در فصل پیش گفته شد، یکی از مهم‌ترین آثار متعلق به عقاید مدرنیست‌های مذهبی در مورد اعتقاد و رسوم شیعه، یک اثر جمعی به نام *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت* بود که در دهه‌ی ۱۳۴۰ منتشر شد. سهم طالقانی در این کتاب، یک مقاله‌ی مباحثه‌ای به نام «تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت و فتوا» بود که وی در آن، به تندی با تمرکز قدرت‌دینی در شخص مجتهد اعلم، یعنی مرجع تقلید، مخالفت می‌ورزد. طالقانی با اصرار بر لزوم پاسخ‌گویی به مشکلات ضروری زمانه و نیز تأکید بر این مطلب که در

\* سید محمود طالقانی، *انسان و مالکیت* (تهران: ۱۳۴۴)، ص ۱۳۷ - ۱۴۲

† S. Mahmud Taliqani, *Islam Ownership*, a translation on *Islam and Maliliyat* by A. Jabbari and F. Rajaei (Lexington: Mazda Publishers, 1983), p84

‡ SEE Dabashi, *Theology of Discontent*, p232; Y. Richard, *Contemporary Shii Thought*, in *Roots of Revolution*, ed. N. Kaddie, p212

§ سید محمود طالقانی، *حکومت کتاب، هدف بعثت انبیاء*، در *یادنامه‌ی ابوذر زمان* (تهران: بنیاد فرهنگی آیت‌الله طالقانی، ۱۳۶۰)، ص ۱۷۰ - ۱۷۱

\*\* طالقانی، در مکتب جمعه: *مجموعه‌ی خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران* (تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴) ص ۱۱ - ۱۲

مذهب شیعه دروازه‌های اجتهاد هرگز بسته نشده‌اند، مسئولیت مجتهدین را به آنها یادآور می‌شود تا نظریات فقهی را درباره‌ی مسائل مربوطه‌ی معاصر تأمین نمایند. از دیدگاه طالقانی، اجتهاد سبب بقای روحانیون جامعه‌ی مسلمان است.<sup>\*</sup> او در ادامه اظهار می‌دارد هر قدر که واقعیت‌های دنیای نوین پیچیده‌تر شوند، دقت و مهارت بیش‌تری برای قضاوت آگاهانه مورد نیاز است. بنابراین، تعبیر فردی از نظریات فقهی می‌تواند منجر به استبداد دینی شود که این حالت، برای اسلام زیان‌آور است. راه‌حل پیشنهادی طالقانی، مشورت است.<sup>+</sup> در نتیجه، طالقانی برای عملکرد قدرت برتر دینی، سه راه را ممکن می‌داند: نخست تمرکز این قدرت در دست یک یا تعداد معدودی از مجتهدین عالی‌رتبه؛ دوم نبود هر گونه تمرکز و تشکیلات؛ و سوم تمرکز قدرت در میان هیأتی که از طریق مشورت کار می‌کند. طالقانی اولین گزینه را رد می‌کند، چرا که «منجر به لزوم پیروی از رفتار الگویی افراد عالم می‌شود» (وجوب تقلید از اعلم) و طالقانی نه در متون دینی (نصوص شرعی، یعنی قرآن و سنت پیامبران و امامان) و نه در منطق، توجیهی برای این امر نمی‌بیند. بل که او چنین استدلال می‌کند که در زمان پیامبر و امامان، چنین قدرت انحصاری برای صدور نظریات دینی، هرگز امتیاز «عالم‌ترین شخص»<sup>+</sup> را به فرد نمی‌داد و در حال حاضر هم باید همین‌طور باشد. او با یک آیه‌ی قرآنی (۱۲۲:۹)، استدلال خود را پشتیبانی می‌کند. بنا به نظر طالقانی، این آیه لزوم فقه و اجتهاد را بنیان می‌نهد و آشکارا، انحصار یا تمرکز قدرت در این محدوده را رد می‌کند.<sup>§</sup> طالقانی که مشکلات عملی ناشی از تنها بودن آیت‌الله بروجردی در مقام مرجعیت را تجربه کرده بود، برای اخطار در مورد احتمال وجود مشاورین فاسد، به واقعیت اجتماعی - سیاسی متوسل می‌شود. مشاورین فاسد، دانش‌مندی را که در سن کهولت عهده‌دار امر رهبری والای جامعه‌ی شیعه شده است، احاطه می‌کنند و او را از آنچه در اطرافش رخ می‌دهد بی‌خبر نگه می‌دارند. در پایان، او نتیجه می‌گیرد که «مرکزیت بخشیدن به صدور فتوا و اداره [امور دینی] نه فقهی دارد و نه به مصلحت دین [اسلام] یا جامعه‌ی مسلمین است»<sup>\*\*</sup>. طالقانی همچنین گزینه‌ی دوم، یعنی عدم وجود هر گونه تشکیلات مرکزی را نیز رد می‌کند. استدلال او بیان این حقیقت است که با توجه به وسایل و مشکلات شایع، هرگز در میان مقامات دینی توافق کافی نخواهد بود و در نتیجه، ابهام معتقدین را به همراه دارد. به گفته‌ی طالقانی، بنابراین، مطمئن‌ترین و صحیح‌ترین راه برای تعیین مقصود قانون‌گذار (شارع)، گزینه‌ی سوم است: یک کمیته‌ی مرکزی از مقامات دینی که امور جامعه‌ی شیعه را از طریق مشورت و بر اساس توافق جمعی خود اداره کنند.<sup>++</sup> طالقانی علاوه بر ذکر فرمان قرآن برای مشورت، با ارائه‌ی مدارک عملی نشان می‌دهد که مجتهدین، مدت‌های طولانی به مشورت پرداخته‌اند و ناچه که او پیشنهاد می‌کند، با قدرتی که به یک یا چند نفر از علمای عالی‌رتبه اعطا شده، قابل قیاس نیست.<sup>++</sup> هم و غم وی ایجاد یک مکانیسم عملی است که علمای با رتبه‌های پایین‌تر و روحانیون ساکن استان‌های دورافتاده بتوانند از آن طریق، نظریات و نگرانی‌های خاص خود را به گوش

\* بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت، ص ۲۰۱ - ۲۰۲

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۳

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۴ - ۲۰۵

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۵ - ۲۰۶

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۷

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۷ - ۲۰۸

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۸

سایرین برسانند و در نتیجه، در توافق جمعی نهایی شرکت کنند\* . طرح طالقانی برای شکست سنت دیرینه درباره‌ی تلقی عالم‌ترین فرد به عنوان مقام عالی دینی، نگرانی اصلی او را در زمینه‌ی تمرکز قدرت نشان می‌دهد. این قدرت هم می‌تواند از نوع سیاسی باشد، که وی آن را در مقدمه‌ی خود بر کتاب نایینی رد کرد، و هم می‌تواند از نوع دینی باشد که او آن را یک «استبداد دینی» برشمرد<sup>۴</sup>. این رساله‌ی کوچک، مرکزیتی که طالقانی در نظریه‌ی خود به مشورت می‌دهد را به روشنی نمایان می‌کند. البته در گفتمان مذهبی - سیاسی معاصر ایران، نام طالقانی به طور سنتی با مفهوم شورا درآمیخته است. او همچنین پس از انقلاب طرحی را برای کمیته‌های اداری محلی، که شورای محله نامیده می‌شدند، آماده کرد. این شوراها می‌بایست به عنوان یک ساختار اجرایی خودمختار، در هر شهر و شهرستان عمل می‌کردند و از طریق یک زنجیره‌ی سلسله‌ی مراتبی، نیازها و دیدگاه‌های کوچک‌ترین واحدهای اجتماعی را به دولت انتقال می‌دادند. هدف از این کار، پخش قدرت سیاسی در میان پایین‌ترین قشرهای جامعه بود. طالقانی تنها نسبت به قدرت‌های سیاسی و دینی بدگمان نبود. او همچنین تمرکز ثروت در دست یک شخص یا گروه را از بیم استیلاهای طبقاتی و ستم اجتماعی، رد می‌کرد. موضوع عدالت اجتماعی در نوشته‌های طالقانی چنان برجسته است که ممکن است چنین استنتاج شود که «نکته‌ی اصلی بیش‌تر مباحث او درباره‌ی ثروت، می‌تواند بی‌هیچ مقاومتی با دموکراسی اجتماعی تطبیق یابد»<sup>۵</sup>. دیدگاه‌های طالقانی در این مورد، همچون سایر موارد، با رویدادهای طمانه‌ی وی منقوش شده بود. به دنبال سقوط دولت مصدق، شاه حکومت استبدادی را به دست گرفت و این امر، به آرامی توسط علمای محافظه‌کار تأیید شده بود. در این زمان، طالقانی ویرایش کتاب نایینی را منتشر نمود و بلافاصله پس از آن، کتاب خود به نام *اسلام و مالکیت*<sup>۶</sup> را در پاسخ به وضعیت اقتصادی ایران در زمان بین ظهور مصدق و اواسط دهه‌ی ۱۳۴۰، به رشته‌ی تحریر درآورد. این موضوع را همچنین می‌توان به عنوان واکنشی نسبت به وضعیت محافظه‌کارانه‌ی علما در مورد برنامه‌های اصلاحات اقتصادی شاه تلقی نمود. در مقایسه با سایر تشکیلات دینی که لایحه‌ی اراضی را رد کرده بودند، طالقانی موقعیتی واقع‌گرایانه‌تر اتخاذ نموده و یک مخالفت سازنده را ارائه نمود. او معتقد بود سیاست‌های شاه و موقعیت محافظه‌کارانه‌ی علما برای نسل جوان، چاره‌ی دیگری جز اتخاذ ایدئولوژی‌های غربی، به‌ویژه کمونیسم و سرمایه‌داری باقی نگذاشته است. در این کتاب، طالقانی برای مقابله با نفوذ این نظریات، به‌ویژه تبلیغات کمونیستی حزب توده که خواستار توزیع دوباره‌ی ثروت و حذف فقر بود، تلاش کرد تا اثبات نماید از دیدگاه اقتصاد، اسلام نه کمونیست است نه سرمایه‌دار، بلکه اگر قوانین آن به‌درستی اجرا شوند یک جامعه‌ی عادل به همراه خواهد داشت. او در مقاله‌ی انتقادی خود

\* مأخذ قبلی، ص ۲۱۰ - ۲۱۱

<sup>۴</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۷. همان‌طور که اخوی پیشنهاد می‌کند، ممکن است طالقانی در طرح خود برای توزیع قدرت مقامات دینی، از اصل مشهور شماره‌ی ۲ قانون اساسی ۱۲۸۵ الهام گرفته باشد. این اصل، خواستار تشکیل یک کمیته از مجتهدین بود که مطابقت قوانین را با احکام اسلامی تعیین نمایند. رجوع کنید به:

Shahrough Akhavi, *Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini*, *Ayatullah Taliqani, Ali Shariati*, Middle Eastern Studies 24 (1988), p415

<sup>۵</sup> Akhavi, *Islam, Politics and Society*, p415

<sup>۶</sup> کتاب *اسلام و مالکیت* طالقانی، نخستین بار در سال ۱۳۳۰ به صورت یک رساله‌ی نسبتاً کوتاه انتشار یافت. سپس نویسنده آن را سه بار دیگر تجدیدنظر و منتشر نمود و در هر چاپ، بر حجم و دقت آن افزود. بالأخره این کتاب در سال ۱۳۴۴، به شکل نهایی آن چاپ شد. اکثر منابع در این کتاب، به ترجمه‌ی انگلیسی آن به نام *Islam and ownership* رجوع داده شده‌اند.

درباره‌ی سیستم‌های اقتصاد غربی سرمایه‌داری و کمونیسم، به عنوان منابع بی‌عدالتی اجتماعی، می‌نویسد:

مالکیت آزاد موجب انقیاد، ستم، تمرکز ثروت، ظهور سرمایه‌داران صاحب امتیاز، و محرومیت کارگران می‌شود. نفی مالکیت خصوصی، آزادی فردی را محدود می‌سازد و در نتیجه، دیکتاتوری یک طبقه‌ی خاص را می‌طلبد.\*

طالقانی ضمن توصیف صفات ممتاز اقتصاد اسلامی، که باید از هر جای‌گزین غربی دیگر متمایز شود، چنین می‌گوید:

این [اقتصاد اسلامی] در مورد ثروت جمعی و فردی شرایطی دارد که با طبیعت انسان، نظام یک جامعه‌ی عادل، و حقوق کلی سازگار است.<sup>+</sup>

البته این مسأله در راستای انتقاد او از فرضیه‌های اصلی دو سیستم اقتصاد غربی است که آن‌ها از دیدگاه طالقانی دلیل مشکلاتی هستند که گریبان‌گیر جامعه‌ی غربی شده‌اند. او آن‌ها را به عنوان «فرضیه‌ی آزادی و استقلال افراد» در نظام سرمایه‌داری و «ایدئولوژی انقلابی یک طبقه‌ی خاص» در رژیم کمونیستی می‌داند که این نظام اخیر، به حکومت به عنوان نماینده‌ی خود، قدرت مفرط داده، به شدت استبداد طبقاتی به وجود می‌آورد.<sup>+</sup> بنابراین، از نظر طالقانی، سیستم اجتماعی - اقتصادی اسلام که عملکرد اصلی آن آزادی ستم‌دیدگان می‌باشد، به‌ترین چاره برای دستیابی به یک جامعه‌ی عادل است. از نظر او، به‌راستی که عدالت اجتماعی هدف دین می‌باشد، او می‌گوید:

اسلام آمده است تا مقام انسان را سامان بخشد، توجه او را به سمت خدا جلب نماید، و عدالت و برابری را در جهان حکم‌فرما سازد.<sup>§</sup>

با در نظر داشتن تمام این نکات، به نظر می‌رسد در رابطه با مفهوم برابری، طالقانی درگیر مسأله‌ی امتیاز طبقاتی و سلطه بود. این سلطه می‌توانست در برگیرنده‌ی گروه‌های اجتماعی، سیاسی، یا مذهبی باشد. هرچند طالقانی وجود تفاوت‌ها را پذیرفت و راه‌حل مارکسیست که نوید یک جامعه‌ی فاقد طبقات را می‌داد رد کرد، اما مبارزه‌ی خود برای ملت ستم‌دیده را هرگز متوقف نکرد و همواره برای آگاهی مردم از حقوقشان و لزوم ایستادگی در برابر ستم تلاش کرد. همان‌گونه که او سلطه‌ی اقتصادی هر طبقه و سلطه‌ی اقتصادی هر ستم‌گری را رد کرد، به همان ترتیب هر گونه امتیازی برای علما به عنوان یک طبقه‌ی مذهبی را نیز پذیرفت. او در این باره می‌گوید:

در فقه اسلامی... هیچ‌گونه حکم کلی یا خاص را نمی‌توان یافت که به نفع افراد یا گروه‌های به‌خصوص و به ضرر سایرین باشد.\*\*

\* طالقانی، جهاد و شهادت، ص ۵۶

<sup>+</sup> طالقانی، اسلام و مالکیت، ص ۹۱

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۲۶

<sup>§</sup> طالقانی، جهاد و شهادت، ص ۵۶

## مهدی بازرگان

## خلاصه‌ای از زندگی‌نامه‌ی او

در میان متفکران برجسته و مسلمان ایرانی در عصر حاضر، که برای بازبینی در این فصل انتخاب شده‌اند، مهدی بازرگان از لحاظ سابقه‌ی سیاسی و نظریات، بیش از سایرین به طالقانی نزدیک بود. مهدی بازرگان (۱۲۸۶ - ۱۳۷۴)، فرزند یک تاجر تبریزی که فعالیت مذهبی داشت و در تهران زندگی می‌کرد، دارای تحصیلاتی ممتاز بود. او دوره‌ی دبیرستان را در مدرسه‌ی دارالمعلمین، که جزء اولین مدارس نوین کشر بود، به پایان رساند. مدیر این مدرسه، ابوالحسن خان فروغی بود که دوره‌هایی را نیز در مورد فلسفه و تفسیر قرآن به او آموخت. بازرگان در سال ۱۳۰۷ برای ادامه‌ی تحصیلاتش در رشته‌ی مهندسی به فرانسه رفت. او از اعضای یکی از اولین گروه‌های دانشجویی بود که با کمک‌هزینه‌ی تحصیلی دولتی برای شرکت در دانشگاه به خارج از کشور اعزام می‌شدند.<sup>\*</sup> بازرگان که تحت تأثیر پیشرفت جامعه‌ی اروپایی قرار گرفته بود، مصمم شد تا نه تنها دانش و تکنولوژی، بلکه آنچه که از نظر او دلیل اصلی توسعه بود، یعنی یک دیدگاه نوین را به ایران ببرد.

همان‌طور که بازرگان سی سال بعد یادآوری نمود، در حالی که احتمالاً گرایش به سوی مدرنیزه شدن در آن زمان که عصر انتقال پیشرفت‌های تکنولوژیکی غرب به ایران بود وجود داشت، ولی بازرگان بیش‌تر به کشف علت‌های غیرمادی تمدن و پیشرفت نوین علاقه‌مند بود. بدون شک، اقامت هفت ساله‌ی بازرگان در فرانسه، تأثیر عمیقی در ذهن منتقد او باقی گذاشت. او علاوه بر تحصیل دانش فنی و تخصصی در رشته‌ی تحصیلی خود، یعنی ترمودینامیک، مشاهدات مهمی که آن‌ها را «ارمغان اروپا» می‌نامید، با خود به ایران آورد. این ارمغان، شامل علاقه‌ی بیش از پیش به دین و ایمان قوی‌تر در چیزی بود که وی در آثارش آن را اسلام «حقیقی» می‌خواند؛ یعنی یک اسلام فعال در امور اجتماعی و نه یک اسلام خرافی. او دریافت که تمدن اروپایی دارای یک فرد تنها نبود و توسط یک نفر ایجاد نشده بود، بلکه محصول فرعی تلاش‌ها و خدمات تمام اعضای آن جامعه بود. تمام افراد در ساختن آن شرکت می‌کنند، زیرا به تلاش‌های آن‌ها بها داده می‌شود و از آزادی و حرمت بهره‌مند می‌شوند. بنابراین، پیشرفت و کامیابی پاینده‌ی اروپاییان و هر جامعه‌ی موجود دیگر، نه بر اساس ابتکار و اراده‌ی تنها یک فرد، بلکه بر پایه‌ی اراده‌ی جمعی و انگیزه‌ی مشترک کل جامعه استوار است؛ جامعه‌ای که ارزش‌های معنوی چون دوستی و صداقت تمام اعضا را با هم متحد می‌نماید و جامعه را به یک واحد فعال، مقتدر، و مولد تبدیل می‌کند.<sup>+</sup> برخی از اثرات پایدار دیگری که بازرگان از زمان اقامتش در فرانسه، با ذکر جزئیات بیان می‌کند، شامل همزیستی دین و تجدد در یک تمدن پیشرفته، وجود درجه‌ی بالایی از میهن‌پرستی و حس همبستگی ملی، و وجود خصوصیات اخلاقی چون صداقت، پشتکار، نیکوکاری، میانه‌روی، و نیز هم‌کاری، عدم خودپسندی، و

<sup>\*</sup> اکثر اطلاعات درباره‌ی زندگی بازرگان، از کتاب او به نام *مدافعت در دادگاه غیرصالح تجدیدنظر نظامی* (تهران: ۱۳۴۳) برگرفته شده است. یک بیوگرافی مفصل از بازرگان را در کتاب ابراهیم یزدی، به نام *مهندس بازرگان: نیم قرن تلاش در عرصه‌ی سیاست و اندیشه‌ی دینی* (کیان ۴، ش ۱۳۷۴، ۲۳)، ص ۲ - ۱۲ می‌توان یافت. یک مآخذ جدیدتر، خاطرات بازرگان به نام *شصت سال خدمت و مقاومت: خاطرات مهندس مهدی بازرگان* است که توسط غلامرضا نجاتی جمع‌آوری شده است. (ج ۱، تهران: رسا، ۱۳۷۴)

<sup>+</sup> بازرگان، *مدافعت*، ص ۶۴ - ۶۵. این یک بررسی قابل ملاحظه در مورد بازرگان بود، به‌ویژه با توجه به شرایط اجتماعی - سیاسی وطن او که حکومت استبدادی رضاشاه به تازگی مدرنیزه کردن آن را آغاز کرده بود.

سخت‌کوشی است.<sup>\*</sup> مهم‌تر این که او دریافت که فرانسوی‌ها رهبرمدار نبودند، بل که افراد عادی محترم شمرده می‌شدند و حقوقشان محفوظ بود. بنابراین، انگیزه می‌یافتند تا از طریق مؤسسات خصوصی که بدون نظارت دولت کار می‌کردند، یعنی چیزی که در ایران وجود نداشت، به ترقی جامعه‌ی خود کمک کنند.

در شرح جزئیات نیازهای جامعه‌ی ایرانی و انگیزه و اهداف یک عضو مسؤول طبقه‌ی روشن‌فکر، دو خط فکری اصلی پدیدار می‌شود. یکی از آنها این عقیده‌ی بازرگان بود که اسلام، آن‌طور که او دریافته بود، با تجدد و پیشرفت سازگار است، در نتیجه نیازی نیست که این دو با هم در تضاد باشند. اگر ایران می‌خواست موقعیت خود را در میان تمدن‌های نوین ارتقاء بخشد، لازم بود جهت پشتیبانی پیشرفت مادی، ارزش‌های مذهبی - اخلاقی و اجتماعی را در میان مردم زنده نموده و حتی درباره‌ی آنها تجدیدنظر کند. دومین خط فکری، موقعیت ضدظالمانه‌ی بازرگان بود. وی مدرنیته شدن تحت استبداد سیاسی و محروم کردن جامعه از داشتن نقش خلّاق و یا هر کار ابتکاری را محکوم نمود. این دو موضوع اصلی، بیش از هر چیز دیگری به خاطر جو اجتماعی - سیاسی زمان پهلوی اوّل، در ساختار روشن‌فکری بازرگان ریشه دوانده بودند. این دو، همچنین در فعالیت‌های مذهبی - سیاسی او در طول زندگی، در کنار وی بودند. یقیناً آن‌ها واکنش بازرگان، این مرد تحصیل‌کرده با تفکرات مذهبی، که مثل سایر اعضای مترقی طبقه‌ی روشن‌فکر خود در آرزوی تجدد ایران بود، را نسبت برنامه‌های مدرنیستی رضاشاه نشان می‌دهند که این برنامه‌ها از لحاظ دینی سرکوب‌گرانه و از لحاظ سیاسی مستبدانه بودند. به همین دلیل، وقتی او عبادت زاهدانه‌ی اروپاییان متمدن و مدرن را می‌دید<sup>+</sup> و درمی‌یافت که ۶۸٪ از دانشجویان هم‌دوره‌ی فرانسوی‌اش اعضای انجمن‌های کاتولیک دانشجویی هستند، بسیار تحت تأثیر قرار می‌گرفت و تسلی می‌یافت.<sup>+</sup> بازرگان، بلافاصله پس از این که در سال ۱۳۱۴، «امیدوار به اصلاحات و مدرنیسم<sup>§</sup>»، به ایران بازگشت، به دسته‌های خدمات مدنی حکومت رضاشاه پیوست که نیروی اصلی اصلاح و ترقی در عصری بودند که مدرنیسم ایرانی خوانده می‌شد. بازرگان حدوداً به مدت دو دهه ترجیح داد که از فعالیت‌های مستقیم سیاسی بپرهیزد. او در این مدت، پست‌های مهمی در خدمات مدنی داشت. با این حال، همواره کمک به ساختن جامعه‌ی خود را وظیفه‌ی خویش می‌دانست و نگرانی‌های وی در مورد مسائلی چون اخلاق‌گرایی مذهبی، امروزی کردن نقش و معنای تعالیم دینی از طریق تفسیر علمی اسلام، و توسعه‌ی مؤسسات و سازمان‌های یک جامعه‌ی متمدن دور می‌زد. با این وجود، تا پایان دوره‌ی دوازده ساله‌ی آزادی سیاسی نسبی، که پس از کناره‌گیری رضاشاه (۱۳۲۰ - ۱۳۳۲) به وجود آمد، بر علاقه‌ی بازرگان در امور سیاسی افزوده شد.

در زمان جنبش ملی، او در جبهه‌ی ملی که توسط محمد مصدق، نخست‌وزیر وقت رهبری می‌شد، فعالیت داشت. طی فرآیند ملی شدن نفت، مصدق در سال ۱۳۳۰ او را برای نظارت بر کنترل این امر گماشت. تنها حدود یک ماه پس از کودتای سلطنتی ۱۳۳۲، بازرگان از طریق بنیان‌گذاری نهضت مقاومت ملی ایران، به همراه چند تن دیگر هم‌کاران مصدق، مستقیماً وارد سیاست حزبی شد. بازرگان برای نخستین بار در سال ۱۳۳۴ دستگیر و به مدت پنج ماه زندانی شد. وی در سال ۱۳۴۰، به همراه دوستان

\* مأخذ قبلی، ص ۴۴ - ۵۶

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۴۲

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۷

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۹۲

دیگرش (از جمله آیت‌الله طالقانی و یدالله سبحانی) نهضت آزادی ایران را پایه‌گذاری نمود. پس از گذشت نوزده ماه، نهضت آزادی ایران غیرقانونی اعلام شد و در دی ماه ۱۳۴۲، بازرگان و اکثر رهبران نهضت روانه زندان شدند. بازرگان و تشکیلاتش، سه سال پس از آزادی او از زندان و در طول دهه‌ی ۱۳۵۰، مانند هر جنبش سیاسی دیگری، به دلیل حکومت استبدادی محمدرضاشاه، کمتر مورد توجه قرار گرفتند. با وجود این، او در تعدادی از جنبش‌های روشن‌فکری آن زمان، فعالانه شرکت می‌کرد. با کاهش کنترل سیاسی در آخرین سال‌های حکومت شاه، بازرگان در سال ۱۳۵۶، با تأسیس جامعه‌ی دفاع از حقوق بشر، فعالیت‌های آشکار سیاسی خود را از سر گرفت. انتصاب بازرگان توسط آیت‌الله خمینی، به عنوان اولین نخست‌وزیر پس از انقلاب در سال ۱۳۵۷، بر اساس سابقه‌ی فعالیت‌های اسلامی و ملی‌اش، به خوبی مورد پذیرش تمام محافل سیاسی ایرانی واقع شد.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، در دوران پیش از کودتا، فعالیت‌های اجتماعی و مذهبی بازرگان، بیش از فعالیت‌های سیاسی وی بود. با این حال، او در زمینه‌ی سیاست فعال‌تر از طالقانی بود. طالقانی و بازرگان، در آن سال‌ها تجدید روحیه و خودسازی را به عنوان شیوه‌های اصلاح جامعه‌ی ایرانی برگزیدند.<sup>\*</sup> او در زمینه‌ی سیاست جاه‌طلب نبود و تمایلی به سیاست حزبی نداشت.<sup>+</sup> بازرگان، مانند همه‌ی مدرنیست‌های مذهبی و اصلاح‌طلبان اجتماعی، از بسیاری از زوایای فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی انتقاد می‌کرد. هدف او از پی‌گیری فعالیت‌های روشن‌فکری، زدودن تاریکی از چهره‌ی اسلام، در میان نسل جوان بود. بازرگان خرافات و حرف‌های سطحی را رد کرد، تا به رغم ادعاهای رژیم مدرنیست غیردینی و مخالفان مارکسیست آن، ثابت کند که اسلام با دانش و ترقی سازگار نیست. او سعی داشت یک «اسلام بکر، اساسی، اجتماعی، و خلاق»، و نه یک «اسلام منحرف به سوی خرافات، تشریفات، و فردگرایی»<sup>+</sup> را به عنوان یک راه‌حل کلی زندگی ارائه دهد؛ اسلامی که قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای انسان مدرن باشد. تأکید او بر اسلام، به عنوان یک جزء اصلی ملیت ایرانی، پاسخی بود به رشد توده‌ای عقاید مارکسیستی و نیز به جریان اجتماعی - سیاسی نیرومند ناسیونالیستی غیرمذهبی رژیم پهلوی، که رضاشاه آن را آغاز کرد.<sup>§</sup> با این وجود، شیفتگی وی نسبت به نقش اسلام در گردونه‌ی اجتماعی - سیاسی و یا به طور کلی، مسائل دنیوی زندگی روزمره، تا آخر زندگی بازرگان، یکی از خطوط اصلی افکار او بود.

وقتی بازرگان به دعوت آیت‌الله طالقانی به کانون اسلام پیوست، فعالیت‌های اجتماعی - مذهبی خویش را آغاز نمود. کانون اسلام، هیچ‌گونه تشکیلات، برنامه، یا عضویتی نداشت و از این لحاظ، شبیه یک سازمان سیاسی نبود. هدف اصلی آن، تعلیم و نشر حقایق دینی در میان مخاطبان، از قبیل دانشجویان، پرسنل نظامی، و کارکنان جامعه بود. این کانون، یک شکل مبسوط و گسترده از نشست‌های مذهبی طالقانی، که او در ادامه‌ی فعالیت‌های مذهبی پدرش ترتیب می‌داد، بود. اولین مقاله‌ای که بازرگان پس از بازگشت به ایران نوشت، کمک وی به مجله‌ی کانون، به نام «دانش‌آموز» بود. مقاله‌ی مذکور، «مذهب در اروپا» نام داشت. عنوان مقاله، خود بازتابی از اولین توجهات بازرگان به موقعیت مذهب در جامعه است. طالقانی در نشست‌ها، درباره‌ی تفسیر قرآن خطبه‌هایی ایراد می‌نمود و گاهی نیز اساتید دانشگاهی

\* مأخذ قبلی، ص ۷۴ و ص ۱۱۰ - ۱۱۲

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۹ - ۱۴۱

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۴

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۱۶ - ۱۲۰

همچون یدالله سبحانی، به جلسات دعوت می‌شدند تا برای اثبات سازگاری بین دانش نوین و عقاید اسلامی، سخنرانی‌هایی را در رابطه با مسائل و موضوعات مربوط به نیازهای روشن‌فکری زمان ارائه دهند. کتاب بازرگان به نام *مطهرات در اسلام*<sup>\*</sup>، نسخه‌ی مشابهی از یکی از سخنرانی‌های وی در کانون است. در این کتاب، او به فرمول‌های ریاضی و شیمی و فیزیک متوسل می‌شود تا قابلیت اجرایی فرامین دینی، نظیر غسل، و سایر احکام طهارت شخصی که بسیار مورد توجه فقه اسلامی است را اثبات نماید. تلاش بازرگان برای توجیه نسبتاً علمی اعتقاد و آیین اسلامی، سال‌ها ادامه یافت؛ آیینی که انتقاد از تفاسیر سنتی اسلام در آن جای گرفته بود.<sup>+</sup> از موضوعات دیگر در نوشته‌های بازرگان، انتقاد وی از زوایای به‌خصوص فرهنگ ایرانی و رفتار اجتماعی اوست که او آن‌ها را به عنوان علت عقب‌ماندگی و موانعی در راه پیشرفت و آزادی دانست.<sup>+</sup> او همچنین سعی نمود تا تصویر سطحی و غلطی از غرب را که به صورت الگویی برای ایرانیان درآمده بود، تصحیح نماید تا بدین‌وسیله نشان دهد که سخت‌کوشی لازمی برای ترقی و آزادی است و نیز این دو با اخلاقیات دینی سنخیت دارند. همان‌طور که بازرگان اشاره می‌کند، او وظیفه‌ی خود می‌دانست تا اروپایی را که دیده بود، برای مردم خود توصیف کند. او می‌نویسد:

من علاوه بر فعالیت‌های حرفه‌ای خود، این را مهم‌ترین وظیفه‌ی خویش می‌دانستم که هم‌میهن‌انم را متوجه این قضیه کنم که اروپای حقیقی متمدن و توسعه‌یافته، آن اروپای داستان‌ها و فیلم‌ها نیست. اروپا به خاطر کراوات مردها و رژ لب زنان اروپا نشده بود. اروپا صاحب معنویت، مذهب، و ایده‌آل‌ها بود. اروپا مملو از فعالیت و فداکاری بود. آن‌جا رستگاری و روحیه‌ی جمعی وجود داشت.<sup>§</sup>

بازرگان، که به همکاری و کار سازمانی، به عنوان گام اول به سوی جامعه‌ی مدنی، اعتقاد راسخ داشت و آن‌ها را امری حیاتی برای دستیابی به جمع‌گرایی سیاسی می‌دانست، یکی از اعضای بنیان‌گذار برجسته‌ی کانون مهندسين در سال ۱۳۲۱ شد. این کانون، ابتدا یک انجمن حرفه‌ای بود. ولی پس از شکافی که در میان مقامات او به وجود آمد، حزب ایران، به عنوان وسیله‌ای برای فعالیت سیاسی، از درون آن پدیدار شد. وقتی فعالیت‌ها و تبلیغات سیاسی حزب توده در محوطه‌ی دانشگاه تهران، که تنها دانشگاه کشور بود، افزایش یافت، برخی از دانشجویان رشته‌ی پزشکی، نخستین انجمن دانشجویان مسلمان را در سال ۱۳۲۳، در دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه، تأسیس کردند.<sup>\*\*</sup> هدف آن، نشر تعالیم اسلامی از طریق تبلیغات و انتشارات، به منظور مقابله با تلاش‌های کمونیست‌ها بود. انجمن دانشجویان مسلمان، به سهم خود، هیچ آسیب مستقیمی به هیچ‌یک از سازمان‌های سیاسی نمی‌رساند؛ هرچند برخی از اعضایش به طور انفرادی، در انجمن‌های مختلف سیاسی فعالیت داشتند.

همچنین برخی از آن‌ها در سخنرانی‌های «کانون اسلام» شرکت می‌کردند. ایده‌ی تأسیس «انجمن دانشجویان مسلمان»، به سرعت در میان سایر دانشکده‌ها، به‌خصوص دانشکده‌ی مهندسی که بازرگان

\* مهدی بازرگان، *مطهرات در اسلام* (تهران: ۱۳۲۲)

<sup>+</sup> برای مثال، به آثار دیگر وی مراجعه کنید: *ضرب تبادلی میان مادیات و معنویات* (تهران: ۱۳۴۴)؛ *بی‌زهیت کوچک‌ها* (تهران: ۱۳۴۴)

<sup>+</sup> برای مثال، رجوع کنید به: *فحش و تعارف در ایران* (۱۳۲۱)؛ *سَرعقب‌ماندگی ملل مسلمان* (هوستون: مرکز پخش کتاب، ۱۳۵۶)؛ ترجمه‌ی انگلیسی کتاب دوم که ذکر شد، در ژانویه ۱۹۵۱ در لندن به چاپ رسید. در دهه‌ی ۱۹۶۰ تجدیدنظر شد و در سال ۱۹۷۷ مجدداً به چاپ رسید.

<sup>§</sup> بازرگان، *مدافعت*، ص ۷۳

<sup>\*\*</sup> مصاحبه با عزت‌الله سبحانی در: ناصر حریری، *مصاحبه با تاریخ‌سازان ایران* (تهران: ۱۳۵۷)، ص ۱۷۳ - ۱۷۴

رئیس آن بود، منتشر شد. همچنین عزت‌الله سحابی، فرزند یدالله سحابی، یکی از اعضای بسیار فعال انجمن دانشجویان مسلمان شد. در دهه‌ی بعدی، تعدادی از انجمن‌های حرفه‌ای و اسلامی مشابه، توسط معلمین، پزشکان، و مهندسان در تهران و سایر استان‌ها شکل گرفتند. با این حال، هیچ‌یک از آنها از نظر سیاسی حائز اهمیت نبودند. با این که بازرگان در تأسیس انجمن‌ها نقشی نداشت، ولی به طور منظم در جلسات آنها شرکت کرده و سخنرانی‌هایی ایراد می‌نمود. او همچنین یک نمازخانه در محوطه‌ی دانشگاه برای آنها اختصاص داد. جو حاکم بر طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی ایران، در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۰ - ۳۲، عمدتاً غیرمذهبی بود که عقاید مارکسیستی بر آن مسلط بود. عناوین برخی از نوشته‌های طالقانی و بازرگان در این مدت، بیان‌گر تلاش آنها برای رد اختیار مباحثات مارکسیستی و فراهم نمودن یک ایدئولوژی اسلامی برای روشن‌فکران مسلمان می‌باشد.<sup>\*</sup> سخنرانی‌های بازرگان، مثل «اسلام یا کونیسم»، «مصلحت‌گرایی در اسلام»، و «کار در اسلام»<sup>+</sup>، همچون سخنرانی طالقانی تحت عنوان «مالکیت در اسلام»، که بعدها یک منبع الهام‌بخش برای دانشجویان اقتصاد اسلامی شد، راه را برای برپایی یک دستور کار اسلامی هموار نمود. این دستور کار، در ارتباط با دستور کار اجتماعی - تاریخی، یک ایدئولوژی غیرمذهبی، یعنی سوسیالیسم علمی بود. هرچند به طور کلی تأثیر فعالیت‌های روشن‌فکران مسلمان و به‌ویژه انجمن‌های دانشجویان مسلمان بر جامعه‌ی ایرانی در سال‌های پیش از کودتا، تأثیری بسیار کم‌اهمیت بود<sup>+</sup>، ولی تجربه‌ی روشن‌فکری و سازمانی به دست آمده، در سال‌های پس از کودتا مفید واقع شد. همچنین در دهه‌ی بعدی که اعضای انجمن‌های دانشجویان مسلمان به نهضت مقاومت ملی پیوستند و اندکی بعد، یعنی در اوایل سال ۱۳۳۹ به استخدام حزب سیاسی - مذهبی به نام نهضت آزادی ایران درآمدند، که به‌ویژه بازرگان، طالقانی، و سحابی از مؤسسان آن بودند، این تجربه مفید واقع شد. در واقع نهضت آزادی ایران، به‌خصوص در انقلاب ۱۳۵۷، نقش به‌سزایی در این برهه‌ی حیاتی تاریخ مدرن ایران بازی کرد.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، صحنه‌ی سیاسی ایران که فاقد اقدامات سیاسی و رسمی بود، بسته به وقایع سیاسی، شاهد طیفی از هم‌بستگی در میان احزاب مختلف بود. با این وجود، حزب توده و جبهه‌ی ملی، که هر دو در پی تغییرات اجتماعی بوده و برای مبارزه‌ی محافظه‌کارانه رقابت می‌کردند، در این مدت دو نهضت اصلی مشهور به شمار می‌رفتند. دعوت حزب توده برای یک طرح ملی و دموکراتیک در جهت مبارزه با نظام سیاسی و قدرت دولت، و نیز ادعای او مبنی بر بیان منافع طبقات متوسط و کارگر، رشد و محبوبیت بی‌نظیری را در تاریخ سیاسی ایران، برای این حزب به دست آورد. با این حال، هم‌بستگی این حزب با اتحاد جماهیر شوروی، ایدئولوژی مارکسیستی آن، و به‌علاوه، نقش آن در ایجاد دولت خودمختار آذربایجان به پشتیبانی شوروی، موجب نابودی و از بین رفتن این حزب در سال ۱۳۲۸ شد. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۰ - ۳۲، که دموکرات ملی مصدق بر سر کار بود، این حزب دوباره ظهور نموده و مدت کوتاهی دوام یافت، تا این که کودتای سلطنتی، به فعالیت‌های سیاسی همه‌ی احزاب موجود پایان

\* بازرگان، مدافعت، ص ۷۸ - ۸۹

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، پراگماتیسم در اسلام (۱۳۲۳)؛ مذهب در اروپا (۱۳۲۴)، هوستون: مرکز توزیع کتاب، (۱۹۷۸)؛ «اسلام یا کونیسم»، سخنرانی است که در انجمن دانشجویان مسلمان در تهران (۱۳۳۱) انجام شد و در اثر وی به نام از خداپرستی تا خودپرستی به چاپ رسید. (تهران: ۱۳۳۱)، ص ۳۸ - ۶۸

<sup>+</sup> حریری، مصاحبه با تاریخ‌سازان ایران، ص ۱۷۳؛ بازرگان، مدافعت، ۱۳۳ - ۱۳۴

بخشید\*. مجموعه‌ی گسترده‌ای از نیروهای سیاسی - اجتماعی، ائتلافی را به نام جبهه‌ی ملی به وجود آوردند که نشان‌گر طیف ایدئولوژیکی وسیعی بود که در سال ۱۳۲۸ به وجود آمد<sup>†</sup>. جنبه‌ی مشترکی که این گروه‌ها را به هم ربط می‌داد، خواسته‌ی آن‌ها در مورد یک هویت ایرانی و ضدامپریالیستی، تعهدی برای ریشه‌کنی استبداد و حمایت آن‌ها از شکلی از حکومت مشروطه بود؛ حکومتی که نظام قانون‌مند را به همراه داشت و ضامن بازسازی اجتماعی بود.

در میان جنبش‌های مذهبی در این دوران، سه موضع سیاسی مختلف را می‌توان مشاهده کرد: وضعیت محافظه‌کارانه‌ی طبقه‌ی روحانی، به رهبری آیت‌الله محمدحسین بروجردی؛ وضعیت مصلحت‌گرایانه‌ی آیت‌الله کاشانی، روحانی سیاسی فعال که در نخستین سال‌های دولت مصدق، از این دولت و جبهه‌ی ملی حمایت می‌نمود، ولی نهایتاً از آن جدا شده و در پشتیبانی از کودتای ۱۳۳۲، به محافظه‌کاران پیوست؛ و گروه تندرو و در عین حال کوچک فداییان اسلامی که ایدئولوژی بنیادگرایانه‌ی آن‌ها در شرف اهمیت یافتن بود و از شناخت افراطی شیعه به عنوان پناهی برای ناسیونالیسم ایرانی، طرفداری می‌کردند<sup>‡</sup>.

فعالیت‌های سیاسی بازرگان و طالقانی در دوران پیش از کودتا، نسبتاً حاشیه‌ای بودند. با این وجود، آن‌ها در اوج کامیابی جبهه‌ی ملی و به‌ویژه در لحظات حساس تاریخ نهضت ملی، حامی مصدق بودند. هرچند آن‌ها تمایلات مذهبی داشتند، ولی از لحاظ سیاسی مدافع جناح غیردینی جبهه‌ی ملی بودند. هنوز یک سازمان سیاسی با ریشه‌های مذهبی، به معنای واقعی کلمه، وجود نداشت. وقتی کاشانی از حمایت از مصدق عقب‌نشینی کرد، آن‌ها در این کار از او پیروی نکردند. به‌خصوص بازرگان، مشارکت نزدیکی با دولت مصدق داشت. بازرگان برای مدت کوتاهی در کابینه‌ی مصدق، متصدی پست معاون وزیر آموزش بود. کریم سنجابی، که از شخصیت‌های اصلی جبهه‌ی ملی بود، مقام وزارت آموزش را بر عهده داشت. سپس بازرگان توسط مصدق، به سمت ریاست هیأت موقت مدیران شرکت ملی نفت ایران منصوب شد. بازرگان، به عنوان آخرین شغل مدیریتی خود پیش از سال ۱۳۳۲، مدیر سازمان آب تهران بود و نظارت بر نصب اولین شبکه‌ی لوله‌کشی آب‌رسانی تهران را بر عهده داشت<sup>§</sup>.

\* برای آشنایی با حزب توده، رجوع کنید به:

S. Zabih, *The Communist Movement in Iran* (Berkeley: University of California Press, 1966); E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*.

خلیل ملکی، *برخورد عقاید و آراء*، چاپ جدید با مقدمه‌ی ه. کاتوزیان و الف. پیشداد (تهران: نشر مرکزی، ۱۳۷۲). این اثر آخر، اولین بار در مجله‌ی شهید، در ۱۳۲۸ به چاپ رسید و ویرایش سوم آن در ۱۳۳۱ انجام شد.

<sup>†</sup> برای بررسی مفصل ساختار جبهه‌ی ملی، مراجعه کنید به:

H. Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran* (London: I.B. Tauris, 1990); idem, *The Political Economy of Modern Iran* (London: Macmillan Press, 1981); Susan Siavoshi, *Liberal Nationalism in Iran: The Failure of a Movement* (San Francisco and London: Westview Press, 1990); Fakhreddin Azimi, *Iran: The Crisis of Democracy, 1941 - 1953* (London: I.B. Tauris, 1989)

<sup>‡</sup> برای آشنایی با آیت‌الله کاشانی و فداییان اسلام، رجوع کنید به:

A. Ferdows, *Religion in Iranian Nationalism* (PhD Thesis, Indiana University, 1967); Yann Richard, *Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?, in Religion and Politics in Iran*, ed. Nikk Keddie (New Haven, Yale University Press, 1983), pp101-125

<sup>§</sup> برای شرح کامل فعالیت‌های سیاسی بازرگان در دوران قبل از کودتا، رجوع کنید به: ➡

از سوی دیگر، فعالیت‌های طالقانی در این مدت، عمدتاً مذهبی بودند. با این حال، او به عنوان کاندیدایی از استان‌های دریای خزر، برای شرکت در انتخابات مجلس هفدهم، در سیاست دست داشت. البته این انتخابات، بعدها توسط دولت لغو شد. طالقانی و بازرگان، هر دو از اعضای نهضت مقاومت ملی بودند.

در اولین ماه‌های پس از کودتای ۱۳۳۲، گروهی از مصدقی‌ها که اغلب آن‌ها گرایش‌های مذهبی داشتند، با هم متحد شده و برای پیشبرد اهداف نهضت ملی، نهضت مقاومت ملی را تشکیل دادند. مهم‌ترین هدف‌های نهضت ملی، برقراری استقلال و اقتدار برای ایران، مبارزه علیه فساد و وابستگی، و پایان بخشیدن به تمام دخالت‌های بیگانه بود.<sup>\*</sup> نهضت مقاومت ملی، به‌زودی از حمایت اعضا و سازمان‌های مربوط به جبهه ملی برخوردار شد. اهمیت نهضت مقاومت ملی، بیش از این که به فعالیت‌های ناچیز در سال‌های معدود حضور این نهضت تحت کنترل پلیس مربوط باشد، به وضعیت سیاسی که اتخاذ کرده بود بستگی داشت.<sup>+</sup> زمانی که تمام احزاب دیگر داخل ایران، به طور غیرمستقیم یا آشکار، تصمیم به حمایت از کودتا گرفته بودند (حتی وضعیت افراطی حزب توده پیش از فلج شدنش، به آرامش و احتیاط مبدل شده بود)، نهضت مقاومت ملی به مقاومت خود در درون کشور ادامه داد. نهضت مقاومت ملی، از طریق تبلیغات و بیانیه‌ها و نیز تظاهرات متعددی که ترتیب داده بود، علیه فقدان آزادی دموکراتیک، و به‌ویژه تفتیش رسمی، انتخابات فریب‌کارانه و حکومت‌نظامی، اعتراض نمود. موقعیت آن بر پایه‌ی دفاع از قانون اساسی و حقوق دموکراتیک ملت، که در کشور ارج نهاده می‌شد، استوار بود. این امر به زیر سؤال بردن مشروعیت رژیم بسیار کمک کرد. در یکی از اعلامیه‌های نهضت مقاومت ملی، شاه مستقیماً متهم به «تخطی از قدرت‌های مشروع خود» شده بود.<sup>+</sup> از میان موضوعات ایدئولوژی نهضت مقاومت ملی، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد: ناسیونالیسمی با ماهیت ضد مستعمراتی؛ مبارزه علیه تسلط بیگانه؛ مطالبه‌ی آزادی‌های دموکراتیک؛ و اقتدار عمومی.

هرچند ایران هرگز مستعمره نشده بود، ولی کشمکش با انگلیس بر سر مسأله‌ی ملی شدن نفت، احساسات ایرانیان میهن‌پرست را برانگیخت. در دوران پس از جنگ جهانی دوم، تأکید بر هویت ملی توسط جنبش‌های ضداستعماری و عدم تعهد در جهان سوم قوت گرفت. در راستای جنبش ناسیونالیستی و ضدمستمراتی بسیاری از کشورهای مسلمان، به‌ویژه مصر، الجزایر، و عراق، خصوصاً نهضت مقاومت ملی مخالفت خود را با حکومت ایران که بسیاری آن را وسیله‌ای برای تحقق خواسته‌ها و سیاست‌های قدرت‌های بیگانه می‌دانستند، مطرح نمود.<sup>§</sup> ایدئولوژی نهضت مقاومت ملی علاوه بر این که مؤکداً و مکرراً تقاضای انتخابات آزاد می‌نمود، مستقیماً با آرمان‌های انقلاب مشروطه در ارتباط بود و از آن‌ها الهام می‌گرفت. سهم این عقاید و حوادث سیاسی در توسعه‌ی افکار سیاسی بازرگان، بعدها در ایدئولوژی نهضت آزادی ایران پدیدار شد. علی‌رغم این حقیقت که بنیان‌گذاران نهضت مقاومت ملی،

← Saeed Barzin, *Islam in Defence of Constitutionalism and Democracy: A Political Biography of Iranian Ideologue Mehdi Bazargan* (PhD thesis, University of Exeter, 1992), pp49-129

\* اسناد نهضت مقاومت ملی ایران؛ صفحاتی از تاریخ معاصر ایران (تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۳)، ج ۵، ص ۲۷۵

<sup>+</sup> برای آشنایی با فعالیت‌های نهضت مقاومت ملی، به مأخذ قبلی، ص ۲۵۴ - ۲۹۳ رجوع کنید.

<sup>+</sup> اسناد نهضت مقاومت ملی ایران؛ حدیث مقاومت (تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۵)، ج ۱، ص ۱۱۴

<sup>§</sup> اسناد نهضت مقاومت ملی ایران؛ صفحاتی از تاریخ معاصر ایران، ج ۵، ص ۲۴ و ۱۵۷

ناسیونالیست‌های مصدقی با تمایلات مذهبی بودند، و نیز با وجود این واقعیت که برخی گروه‌های مذهبی همچون سوسیالیست‌های خدایپرست\* به جنبش پیوسته بودند، عنصر مذهب بر ساختار ایدئولوژیکی و روشن‌فکری نهضت مقاومت ملی تسلط نداشت. با این وجود، در دهه‌ی بعدی فعالیت اسلامی اعضای عالی‌رتبه‌ی نهضت مقاومت ملی، مثل بازرگان، طالقانی، و سایرین، با فعالیت‌های سیاسی آن‌ها در نهضت آزادی ایران هم‌سو شده بود. در سال ۱۳۳۴، بازرگان و چند تن دیگر از اعضای نهضت مقاومت ملی دستگیر شده و به مدت چند ماه زندانی شدند. با این وجود، انحلال نهضت مقاومت ملی در سال ۱۳۳۶ اتفاق افتاد. در آن زمان، رهبران ارشد نهضت مقاومت، از جمله بازرگان، طالقانی، سحابی، و نیز اعضای شیعه‌ی شهر مشهد از جمله محمدتقی شریعتی و پسر او، یعنی علی شریعتی، دستگیر شده و حدوداً به مدت هشت ماه زندانی شدند. پس از آن، نهضت مقاومت ملی هیچ‌گونه فعالیت عمومی نداشت. از آن زمان تا اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، که سیاست ایران به مدت کوتاهی از آزادی برخوردار بود، فعالیت‌های سیاسی بازرگان کمرنگ شد. او همچنین در دوران پس از کودتا، تعداد نسبتاً کمی کتاب و جزوه نوشت که اساساً این جزوات، بازبینی سخنرانی‌های قبلی وی بودند. موضوع اصلی موجود در آن‌ها، از لحاظ حقوق اجتماعی حائز اهمیت بود و بازتاب کوشش بازرگان در جهت دفاع از آزادی‌های سیاسی و مدنی در مقابل بی‌قانونی قدرت مطلق حکومت ظالمانه به شمار می‌رفت.<sup>+</sup> او همچنین این نظریه را ارائه داد که جامعه‌ی ایرانی، به دلیل استبداد ۲۵۰۰ ساله، گنجایش خود را برای دموکراسی که نهادی نیازمند تحمل، وفاق، و همکاری می‌باشد را از دست داده است. بنابراین، آموزش اجتماعی و سیاسی مناسب، پیش‌نیاز هر گونه فعالیت سیاسی معنی‌دار است.<sup>+</sup>

#### نهضت آزادی ایران

دومین شکل فعالیت سیاسی بازرگان، مشارکت وی در نهضت آزادی ایران بود؛ نهضتی که ایدئولوژی آن از بسیاری جهات، منعکس‌کننده‌ی گفتمان و افکار سیاسی بازرگان بود. در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰ و در اوج سیاست آزادی‌خواهی حکومت، جبهه‌ی ملی، تحت عنوان جبهه‌ی دوم ملی، از نو تشکیل شد. این کار توسط رهبران نهضت مقاومت ملی که از زندان آزاد شده بودند، و نیز سایر شخصیت‌های اصلی ملی‌گرا و هم‌کاران مصدق صورت گرفت.<sup>§</sup> چند ماه بعد، وقتی جناح تندروی این جبهه، به‌خصوص عناصر سابق نهضت مقاومت ملی، تصمیم گرفتند یک حزب برای خود تشکیل دهند، کشمکش در درون جبهه‌ی ملی دوم بالا گرفت. با وجود این، همان‌گونه که ادبیات معاصر در مورد این رویداد نشان می‌دهد، تجزیه‌ی جبهه‌ی دوم ملی، بیش از انگیزه‌های مذهبی، به اختلافات در مسائل استراتژیک و بنیادین مربوط بود.<sup>\*\*</sup> با این وجود، بازرگان، یدالله سحابی، و طالقانی، در پی تأسیس یک حزب سیاسی با ایدئولوژی اسلامی بودند. بازرگان

\* برای کسب اطلاعات بیشتر درباره‌ی این گروه، رجوع کنید به:

Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, pp113-114

<sup>+</sup> برای مثال، رجوع کنید به: مهدی بازرگان، *راه طی‌شده* (تهران: کانون معرفت، ۱۳۲۴، تجدیدنظر: ۱۳۳۴)

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، *عشق و پرستش* (تهران: سپهر، ۱۳۳۵)

<sup>§</sup> Katouzian, *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, Ch16

<sup>\*\*</sup> برای آشنایی بیشتر با جبهه‌ی دوم ملی و جداسازی جناح سیاستمدار آن، رجوع کنید به:

Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, pp143-153

یادآور می‌شود علی‌رغم این حقیقت که گروه وی در بسیاری از اهداف، چون حفاظت از اقتدار و استقلال کشور و آزادی مردم با جبهه‌ی دوم ملی مشترک بودند، ولی گروه او انگیزه‌های متفاوتی داشت. او می‌نویسد:

... برای ما، برای بسیاری از دوستان مارکسیسم.. هیچ انگیزه‌ی دیگری جز عقاید مذهبی و اصول اسلام نمی‌تواند وجود داشته باشد... برای ما [اسلام] انگیزه‌ی اصلی فعالیت اجتماعی و سیاسی ما بود.\*

نهایتاً در اوایل سال ۱۳۴۰، این سه تن دست به دست هم داده و نهضت آزادی ایران را تأسیس نمودند.<sup>+</sup>

با این حال، این نهضت، خود را بخشی از نهضت ملی می‌دانست و رهبر تبعیدی خود را از رویدادها آگاه می‌نمود. مصدق هم در پاسخ، دعای خیر و حمایت خود را نثار آن‌ها کرد. کمیته‌ی اجرایی حزب، متشکل از بازرگان، یدالله سبحانی، رحیم عطایی، و آیت‌الله طالقانی بود که عضویت طالقانی در یک حزب سیاسی، عملی نوین برای یک عضو جامعه‌ی روحانیت بود. بازرگان در جلسه‌ی افتتاحیه‌ی نهضت آزادی ایران، دلایل تأسیس یک حزب جدید را برشمرد. او از عملکرد احزاب موجود، از قبیل جبهه‌ی دوم ملی و به‌ویژه فقدان انضباط سازمانی، قدرت سیاسی، و نارضایتی آشکار ایرانیان از کوشش‌های آن‌ها انتقاد نمود و بحث‌های دیگر او، منعکس‌کننده‌ی عقیده‌ی پیشین وی نسبت به لزوم تلاش سازمانی و مشارکتی برای غلبه بر ستم داخلی و خارجی و ضعف و شکست ایران در این زمینه می‌باشد.<sup>+</sup> چهار اصل اساسی این حزب، بازتاب جدیت آن در جهت متمایز کردن خود از سایر نیروهای ملی‌گرا بود. این اصول، اعضای خود را به عنوان افراد مسلمان، ایرانی، طرفدار قانون اساسی، و مصدقی می‌دانست. شرح کامل‌تری از این اصول در پایین ذکر شده، چرا که نشان‌دهنده‌ی طرز فکر سیاسی بازرگان می‌باشند و این طرز فکر، بازتاب درک وی از دموکراسی است.

۱ - ما مسلمانیم، ولی نه به این مفهوم که فقط نماز و روزه را تنها وظیفه‌ی خود بدانیم. بل که وظیفه‌ی ملی و واجبات دینی، موجب پیش‌برد ما به سوی ورود به سیاست و فعالیت اجتماعی شد. ما دین و سیاست را از هم جدا نمی‌دانیم و خدمت به مردم را... نوعی عبادت می‌دانیم. ما آزادی را اولین هدیه‌ی خدایی برمی‌شمарیم و دست‌آورد و نگهداری آن برای ما یک سنت اسلامی و نشان شیعه می‌باشد. ما مسلمانیم، به این مفهوم که به اصول عدالت، برابری، صمیمیت، و سایر وظایف اجتماعی و انسانی، پیش از این که انقلاب فرانسه و منشور سازمان ملل به آن‌ها اشاره کند، باور داریم.

۲ - ما ایرانی هستیم، ولی ادعا نمی‌کنیم که ایرانیان برتر از سایر انسان‌ها هستند. عشق ما به ایران و ملیت‌مان، هیچ دلالتی بر تعصب نژادی ندارد و برعکس، بر پایه‌ی قبول نواقص ما و احترام به فضایل و حقوق سایرین بنا شده است. ما بر اعتبار و استقلال کشور خود اصرار داریم، ولی با برقراری رابطه با سایر کشورها مخالف نیستیم. [زیرا] در دنیایی [زندگی می‌کنیم که کشورهای آن، به طور روزافزون، به هم متکی هستند].

\* بازرگان، مد/فعت، ص ۲۰۷

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۷ - ۲۰۸

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۰۸ و ۲۱۱

۳ - ما برای قانون اساسی ایران، به عنوان یک اصل لاینفک، احترام قائلیم و نمی‌پذیریم که اصول اساسی آن، نظیر آزادی اندیشه، مطبوعات، و گردهم‌آیی‌ها، عدم وابستگی قضات، جدایی نیروها، و نهایتاً انتخابات بی‌غل‌وغش، به دست فراموشی سپرده شده و قربانی شوند و جزئیات کوچک و تشریفات قانونی سوءتعبیر شده، نقش اصلی به خود بگیرند و موجب از میان رفتن اقتدار ملی و حکومت قانون شوند.

۴ - ما مصدق هستیم و او را یکی از خادمین بزرگ ایران و شرق می‌دانیم... ما در تاریخ ایران، مصدق را تنها رئیس دولتی می‌دانیم که به‌درستی توسط اکثریت مردم انتخاب شده و مورد علاقه‌ی آنها قرار گرفت، کسی که در جهت خواست مردم عمل کرد، مردمی که او را قادر ساختند تا پیوندهایی را میان حاکمین و ملت ایجاد کند و معنای واقعی حکومت را تشریح نماید و در نتیجه، بزرگ‌ترین موفقیت، یعنی پیروزی علیه مستعمره شدن را در تاریخ ایران کسب کند.\*

از میان چهار اصلی که در این بیانیه اعلام شده، این‌طور به اثبات رسیده که اصل اول، یعنی تأکید بر هویت اسلامی، و سومین اصل، یعنی تعهد به حکومت مشروطه و دموکراتیک، پایدارترین خصوصیات نهضت آزادی ایران، تا به امروز هستند. این دو عنصر، در مباحثات بازرگان که نظریه‌پرداز اصلی و شخصیت برجسته‌ی نهضت آزادی ایران بود، همواره به چشم می‌خورد. هرچند دو اصل دیگر، عناصر جدایی‌ناپذیر ایدئولوژی نهضت آزادی ایران بودند، ولی بیش‌تر به اقتضای زمان بستگی داشتند و در طول کاهش تب نهضت ملی، به تدریج از اهمیت آنها کاسته شد.

علاوه بر این که اسلام منبع انگیزه‌ی نهضت آزادی ایران برای فعالیت سیاسی بود، همچنین این حزب، به عنوان یک عنصر ضروری در هویت جامعه‌ی ایرانی، به اسلام متوسل شد. بنابراین، استفاده از آنچه که می‌توان آن را سمبولیسم مذهبی خواند، بیش‌تر رایج شد. زبان اسلامی، یعنی سوره‌های قرآنی و احادیثی از گفته‌های پیامبر و ائمه در اعلامیه‌ها و تبلیغات آنها مورد استفاده قرار گرفت. همچنین بر روزهای مقدس مذهبی و تعداد کمی از مناسبت‌های مهم تأکید می‌شد که نهضت آزادی ایران از هم‌سویی این مورد اخیر با استقرار مذهبی و نیز کسب حمایت آنها در جهت مخالفت با رژیم پهلوی استفاده می‌کرد. بازرگان و طالقانی، هر دو متقاعد شده بودند که اسلام ذاتاً مخالف ظلم است و بر معیارهای دموکراتیک اجتماعی صحنه می‌گذارد. آنها یک تفسیر مشروطه و دموکراتیک از اسلام داشتند. اشارات مکرر موجود در اسناد نهضت آزادی ایران به انقلاب مشروطه، و به‌ویژه به نقش آیت‌الله نائینی، منبع الهام آنها و درک کلی ایشان از مشروطه‌خواهی، دموکراسی، و اسلام را نشان می‌دهد.

التزام نهضت آزادی ایران به یک حکومت مشروطه و دموکراتیک و مطالبه‌ی حکومت قانون، که البته منعکس‌کننده‌ی نیازهای سیاسی دوران مشروطیت می‌باشد، به دلیل سابقه‌ی تجربیات سیاسی آن زمان، قابل درک است. تجربیاتی نظیر بی‌قانونی استبدادی در حکومت و تخطی شاه از قانون اساسی را در این میان می‌توان برشمرد.<sup>+</sup> نهضت آزادی ایران وظیفه‌ی اصلی خود می‌دانست که تلاش نماید تا

\* اسناد نهضت مقاومت ملی ایران؛ صفحاتی از تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۱۷ - ۱۸، که با مشخصات زیر نیز ترجمه شده است: Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, p158

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۳ - ۱۵۶، و ص ۹۵ - ۱۰۳

قانون اساسی را مورد بازبینی قرار دهد و برای تعیین محدودیت‌ها و مسؤولیت‌های نیروهای مختلف [حکومت]، به منظور حراست از حکومت راستین مردم بر مردم، حکومت قانون را تأسیس نماید.\*

نهضت آزادی ایران، که اجرای قانون اساسی با هر محتوایی را برابر با دموکراسی و مطابق اصول اسلامی می‌دانست، مکرراً و مصرانه به بندهای مختلف این سند اشاره کرد و آن را به به‌ترین منبع و چارچوب اصلی مرجع برای تفسیر دموکراسی تبدیل کرد. این امر بیان‌گر آن است که چرا نهضت آزادی، مصدق را به عنوان مدافع دموکراسی بسیار تحسین می‌نمود و از لحاظ رسمی، موجودیت خود را با نام او عین می‌دانست. باید متذکر شد که نهضت آزادی ایران و نظریه‌پردازان آن، سابقه‌ی تجربی در جبهه‌ی ملی و نهضت مقاومت ملی داشتند. هر دوی این احزاب، خارج از فضای دموکراسی پارلمانی و به عنوان نمایندگان سازمانی نهضت مشهور ملی رشد کردند، که هدف این نهضت کنترل سلطه‌ی استبدادی حکومت و حمایت از اجرای حقوق ملت، مطابق با قانون اساسی بود. همان‌طور که بعداً توضیح خواهیم داد، این مسأله روشن می‌سازد که چرا درک بازرگان از دموکراسی، حداقل در اصول، مشابه چیزی است که پیش‌گامان بازرگان در آغاز قرن و در قالب اولین قانون اساسی ایران مطرح ساختند. از نظر بازرگان، موجودیت و اعمال آزادی سیاسی عنصر اصلی دموکراسی بود و افکار آن، این انگیزه را به او می‌داد تا در فعالیت سیاسی مشارکت ورزد و گفتمان سیاسی او را جهت بخشید.

#### رد استبداد

نهضت آزادی ایران در اوایل دهه‌ی ۱۳۲۰، با انقلاب سفید شاه که آن را یک برنامه‌ی غیر قابل اجرا در ایران می‌دانست، مخالفت ورزید. این برنامه توسط شاه متجدد و مستبد، و در پاسخ به متحدان بیگانه‌اش انجام شد. این نهضت، هم‌چنین سرکوبی قیام ۱۳۴۳ به رهبری آیت‌الله خمینی، که به دست شاه انجام گرفت را به شدت و صراحت مورد انتقاد قرار داد. در نتیجه، اعضای اصلی نهضت آزادی ایران دستگیر شدند. طالبانی و بازرگان محکوم به حبس ده ساله شدند. بازرگان از جلسه‌ی محاکمه‌ی خود برای محکوم کردن سلطنت استبدادی رژیم پهلوی استفاده کرده و آن را متهم به ظلم و استبداد نمود. دفاعیه‌ی او که بعدها منتشر شد، شامل جامع‌ترین و قاعده‌مندترین استدلال وی علیه ظلم و در حمایت از حکومت دموکرات و مشروطه می‌باشد.<sup>+</sup> این مدرک نشان می‌دهد که چگونه رد استبداد و دفاع از مشروطیت، که توسط آیت‌الله نائینی عنوان شده بود، الهام‌بخش بازرگان گشته بود. بازرگان در ادامه، معایب استبداد را برمی‌شمارد و خود را به نائینی مدیون می‌داند و برای اثبات این موضوع که استبداد توهین آشکار به خداست، از منطق و تفسیر قرآن و سنت نائینی استفاده می‌کند. استبداد، بت‌پرستی و شرک است و در نتیجه، عواقب خطرناکی برای اخلاق فردی و اجتماعی در پی دارد.\* محکومیت حکومت استبدادی توسط

\* مأخذ قبلی، ص ۲۵

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، مد/فعت در دادگاه غیر صالح تجدیدنظر نظامی (بلویل: نهضت آزادی ایران خارج از کشور، ۱۳۵۶) دفاعیه‌ی بازرگان از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول شامل شرح زندگی سیاسی وی، از زبان خود او و دفاع وی از عقاید سیاسی و فلسفه‌های نهضت آزادی ایران است. این قسمت که به طور شفاهی، توسط او در دادگاه مطرح شد، نخستین بار در سال ۱۳۴۳ در تهران منتشر شد. بخش دوم، شامل عقاید او درباره‌ی ستم و سلطنت استبدادی است و او مجاز نبود آن را با صدای بلند در جلسه‌ی محاکمه بخوانند. با این حال، یک نسخه‌ی کامل از دفاعیه، که منتقدانه ویرایش شده، در سال ۱۳۵۰ در ایالات متحده منتشر شده و در سال ۱۳۵۹ تجدید چاپ شد.

<sup>+</sup> بازرگان، مد/فعت، ص ۲۹۴ - ۲۹۵، ص ۳۰۵؛ آفتاب توحید (هوستون، مرکز توزیع کتاب، ۱۳۵۷)، ص ۳۴ - ۴۰

بازرگان و ناسازگاری آن با حکومت خدا، یکی از ثابت‌ترین خطوط در افکار سیاسی وی می‌باشد. این همچنین مثال روشنی است از این که بازرگان به اصول مسلم اسلامی جنبه‌ی سیاسی می‌دهد. بازرگان برای این که از جامعه‌ی مسلمان بخواهد که در برابر استبداد مقاومت کنند، به استدلال مذهبی روی می‌آورد. بازرگان که با اشاره به داستان‌های قرآنی عنوان می‌کند که چگونه همه‌ی پیامبران علیه ستم‌گران زمان خود مبارزه کردند، چنین نتیجه می‌گیرد که دین ذاتاً مخالف ظلم است؛ ظلمی که مردم را مطیع حکومتی غیر از حکومت خدا می‌داند:

دین و استبداد هرگز با هم سازگار نبوده‌اند. یک تناقض و تضاد مداوم بین آن‌ها وجود دارد. نه خدا اطاعت یک سانان از انسان دیگر را مجاز می‌داند و نه حکام مستبد و ستم‌گران می‌پذیرند که مردم تابع و تسلیم حکومت و منافع کس دیگری جز آن‌ها باشند.\*

بازرگان اظهار میدارد که به طور کلی دین، و به‌خصوص اسلام، همواره تنها پناه‌گاه و مأمن مردم در مقابل استبداد بوده‌اند. با این وجود، در این زمینه، تشیع از دیدگاه تاریخی، امتیازی بسیار بیش‌تر از اسلام سنی به خود اختصاص می‌دهد. چرا که حداقل تشیع هرگز تسلیم حکومت استبدادی خلفا یا پادشاهان نشده است. به‌علاوه، وجود نهادی به نام مرجع تقلید در تشیع، که از تشکیلات سیاسی مستقل بوده ولی از لحاظ مالی و غیره بسیار به توده‌ی مردم وابسته است، یک ماهیت دموکراتیک به تشیع می‌بخشد.<sup>+</sup> در این‌جا بازرگان آزادی انتخاب مقامات مذهبی را با انتخاب مقامات سیاسی اشتباه می‌گیرد. به‌علاوه، این مطلب نشان می‌دهد که او در جست‌وجوی یک شیوه و توجیه مذهبی برای حق انتخاب مردم بوده است. دیدگاه بازرگان درباره‌ی یک حکومت استبدادی و ناسازگاری آن با اسلام، با مباحثات وی در قبل و پس از انقلاب هم‌آهنگ است. وقتی یک بار دیگر در دهه‌ی ۱۳۶۰ تئوری ولایت‌فقیه در اسلام توسط روحانیت حاکم تحکیم یافت، بازرگان در رد بدترین شکل استبداد، یعنی استبداد مذهبی، به همان خط قبلی استدلال و نیز به کتاب نائینی متوسل شد. او به شدت از به کار بردن صفات مذهبی و عناوین مذهبی باشکوه برای توصیف مقامات رسمی انتقاد نمود.

اکثر این مقامات روحانیون بودند و خود را نماینده‌ی خدا، پیامبر، و امامان می‌دانستند. بنابراین، مخالف با ایشان برابر مخالفت با خدا بود.

بازرگان این ترکیب قدرت سیاسی و مذهبی در جمهوری اسلامی را با روش کلیسای کاتولیک در قرون وسطی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در چنین شرایطی، ملت هرگز از حقوق کامل خود بهره‌مند نخواهد شد و نیز آزادی، پیش‌رفت، و کامیابی هرگز تداوم نخواهند یافت.

(او با توسل به قرآن و سنت‌های پیامبر نشان می‌دهد که اسلام با حکومت ظالمانه ناسازگار است؛ چه این حکومت از آن فراغت باشد، چه از آن امپراتورها، و چه از آن پادشاهان مدرن غیرمذهبی و یا هر حاکم مستبد دیگر که با نام خدا حکومت کند.<sup>+</sup>) بازرگان در هر حزبی برای مخالفت با استبداد، نظر را به سوی راهی جلب می‌کند که استبداد از آن راه به شأن شخصیت فردی آسیب می‌رساند. استبداد «مادر

\* بازرگان، مد/فت، ص ۲۵۸ - ۲۵۹

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۵۵ - ۲۵۸

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، دین و آزادی، در بازیابی ارزش‌ها، ۳ جلدی (تهران: نراقی، ۱۳۶۴)، ص ۷۸ - ۷۹

همه‌ی بدی‌هاست\*» و از طریق تخریب فرد، بزرگ‌ترین صدمه را به معنویت وارد می‌سازد. کسانی که در حکومت استبدادی زندگی می‌کنند، تحقیر می‌شوند، عزت نفس خود را از دست می‌دهند و صاحب یک شخصیت پست می‌گردند. در جامعه‌ای که استبداد بر آن حکم فرماست، انسانیت، نجابت، استقلال، ابتکار، و اعتقاد به پیشرفت، به وسیله‌ی نیرنگ ستم ویران می‌شود.<sup>+</sup> در حالی که در یک رژیم دموکرات یا یک حکومت راستین اسلامی، همان‌گونه که به‌درستی توسط امام علی برقرار شد، شخصیت فردی شایسته‌ی احترام است. استبداد، بیش از این که صدمه‌ی اخلاقی به دنبال دارد، منبع فساد اجتماعی است. بازرگان از آن میان، تعدادی از نتایج مخرب استبداد را برشمرده و جزئیات آن‌ها را شرح می‌دهد: رواج ناامنی و عدم اعتماد فردی و عمومی، تضعیف روحیه‌ی همکاری اجتماعی، شکیبایی، و هم‌بستگی که دموکراسی بر پایه‌ی آن پدیدار می‌شود؛ بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی که تأمین‌کننده‌ی منافع مستعمره‌ای و تبعیت از حکومت بیگانه را تقویت می‌کند. استبداد ذاتاً متضاد توسعه و دشمن اصلی آزادی است.<sup>+</sup>

بازرگان در تحلیل خود از استبداد، آن را با حکومت قانون و دموکراسی مقایسه می‌کند و سعی دارد که توضیح دهد چرا دموکراسی هرگز در جامعه‌ی ایرانی ریشه ندوانده، در حالی که استبداد تاریخچه‌ای طولانی در این کشور دارد.<sup>§</sup> سه دلیل برای این امر ذکر شده است. ابتدا این حقیقت تاریخی را می‌توان نام برد که سرزمین ایران از زمان‌های قدیم مورد هجوم همسایگانی قرار می‌گرفت که به منظور ابقای حکومتشان، این کشور را تحت خشونت و استبداد قرار می‌دادند. حقیقت دوم این است که شرایط جغرافیایی غیر قابل سکونت، روستاها را جدا نموده و آن‌ها را در سرتاسر کشور پراکنده می‌کرد. این مسأله اجازه‌ی ارتباط نزدیک یا رابطه‌ی آسان را به آن‌ها نمی‌داد و یا حتی رشد شهری که موجب توسعه‌ی مؤسسات شهری مستقل از حکومت را می‌شد میسر نمی‌ساخت. چنین مؤسسه‌ای برای تکامل دموکراسی در یک مقیاس بزرگ‌تر، امری حیاتی می‌باشند. این مسأله نشان می‌دهد که چرا اکثر ایرانیان، بیش‌تر فردگرا بودند تا جمع‌گرا و به همکاری و مشورت عادت نداشتند.

باید به این دو علت، دلیل سومی هم افزوده شود و آن این حقیقت است که جامعه‌ی ایرانی، به طور عمده، یک جامعه‌ی کشاورزی بود که در شرایط ناهموار و سخت به سر می‌برد و همه‌ی اثرات مربوطه‌ی فرهنگی و اجتماعی این شرایط بر اندیشه و شیوه‌ی زندگی مردم دیده می‌شد. برای مثال، کنترل بر منابع محدود آب، یکی از عوامل مؤثر بر ایجاد و پذیرش استبداد بود. این‌ها تنها چند مورد از دلایل فرهنگی و تاریخی شکست دموکراسی در ایران و تن در دادن این کشور به استبداد بود.<sup>\*\*</sup> با این وجود، بازرگان از حمله به استبداد بازنايستاد و همواره امیدوار بود که حکومت قانون تأسیس شود و به مردم فرصت شرکت در تصمیم‌گیری داده شود که به این ترتیب، از موفقیت و توسعه‌ی یک کشور دموکرات و متمدن نیز بهره‌مند خواهند شد. به همین علت، او در نوشته‌هایش بر بررسی قانون‌اساسی، تأکید می‌ورزد که بر اساس آن،

\* بازرگان، مد/فعت، ص ۲۷۱

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۶۰ - ۲۸۱؛ مهدی بازرگان، *مسلمان اجتماعی و مسلمان جهانی* (تهران: ۱۳۴۴)، چاپ مجدد: هوستون: مرکز توزیع کتاب، (۱۳۵۶)، ص ۴۲ - ۴۴

<sup>+</sup> بازرگان، مد/فعت، ص ۲۴۷ - ۲۴۵، ۲۶۰ - ۲۶۸، ۲۸۱ - ۲۹۴

<sup>§</sup> این موضوع در مد/فعت آمده و در *سازگاری ایرانی* مفصل‌تر شرح داده شده است. (تهران: ۱۳۴۳)، چاپ مجدد هوستون: مرکز توزیع کتاب، (۱۳۵۷)

<sup>\*\*</sup> بازرگان، مد/فعت، ص ۳۰۶ - ۳۲۲؛ *سازگاری ایرانی*، ص ۱ - ۷۲

شاه باید سلطنت کند، نه حکومت. او همچنین بر نمایندگان مردم در مجلس ملی، که از طریق انتخابات آزاد برگزیده می‌شوند، تأکید دارد.\* در این استدلال، بازرگان سعی داشته بحثی درباره‌ی ابزارها و شرایط ضروری توسعه‌ی دموکراسی مطرح نماید. در ضمن، او به خاطر داشته تا دلایلی را که منجر به غیاب روحیه‌ی جامعه‌ی مدنی می‌شوند را نشان دهد. هرچند تفکرات وی از دیدگاه انسان‌شناسی جالب توجهند، ولی نه تئوری محکمی دارند و نه از لحاظ تاریخی قابل دفاع هستند. با این وجود، حائز اهمیت می‌باشند. زیرا نشان می‌دهند که او دین را عاملی نمی‌دانست که به پذیرش استبداد توسط ایرانیان کمک کند. با این که استدلال بازرگان علیه استبداد، اصولاً برای جلسه‌ی دفاعیه‌ی وی تدارک دیده شده بود و در نتیجه، بسیار مربوط به آن موقعیت بود، ولی خط اصلی استدلال وی، به‌ویژه در زمینه‌ی ناسازگاری اسلام با هر شکلی از استبداد، به مدت حدوداً نیم قرن در مباحث سیاسی وی در رژیم‌های پهلوی و اسلامی باقی ماند. با این حال، نکته‌ی اصلی پیغام سیاسی وی، حداقل در این زمینه، از حد رد استبداد، که در زمان پهلوی مترادف با نهاد پادشاهی بود، فراتر نمی‌رفت. همین‌طور دفاع او از دموکراسی غیر از نگاه‌داری نظام پارلمانی مشروطه که در اولین قانون اساسی ایران شرح داده شده و در دولت کوتاه‌مدت مصدق اجرا شده بود، به چیز دیگری گرفته نمی‌شد. او استبداد را از لحاظ نتایج اخلاقی و اجتماعی که در پی داشت رد کرد. دادگاه نظامی که قبلاً به آن اشاره شد، در سال ۱۳۴۲، طالقانی و بازرگان را هر کدام به حبس ده ساله محکوم کرد. بازرگان پس از سه سال آزاد شد. شرایط سیاسی زمان او را وادار کرد که پس از آزادی، حداقل تا سال‌های ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶، کمتر در ملاء عام ظاهر شود، تا این که در سال‌های یادشده، گشایش سیاسی سال‌های آخر سلطنت شاه، دوباره بازرگان را به صحنه بازگرداند. او در سال ۱۳۵۶، کمیته‌ی ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر را تأسیس کرد و نهایتاً در سال ۱۳۵۷، توسط آیت‌الله خمینی، به مقام نخست‌وزیری دولت موقت انقلاب اسلامی منصوب شد. با وجود این، بازرگان طی دوره‌ی ۱۳۴۵ - ۱۳۵۷، در زمینه‌ی روشن‌فکری فعال بود. هرچند او وارد فعالیت‌های حسینی‌ای ارشاد، فعال‌ترین مرکز روشن‌فکری آن زمان نشد، ولی با این وجود، حدود چهار کتاب و جزوه منتشر نمود. مهم‌ترین و به‌ترین اثر سیاسی در میان این کتاب‌ها، بحث و/ایدئولوژی نام داشت که در سال ۱۳۴۵ منتشر شد.<sup>+</sup> این کتاب، منعکس‌کننده‌ی مسأله‌ی شاخص روشن‌فکری دوران پیش از سال ۱۳۵۷، یعنی گفت‌وگوی ایدئولوژیکی بحث‌برانگیز می‌باشد. دوران پیش از ۱۳۵۷، دوران تضاد ایدئولوژیکی بود. چرا که حزب سعی براین داشت تا ساختارهای ایدئولوژیکی را به عنوان بنیان‌هایی برای مبارزه‌ی سیاسی علیه رژیم به کار بندد. به‌ویژه موفقیت نسبی مبارزه‌ی مسلحانه‌ی سازمان طرفداران مارکسیست، به نام فداییان خلق، روشن‌فکران مسلمان را برانگیخت تا یک شیوه‌ی ایدئولوژیکی اسلامی را به وجود آورند. آثار روشن‌فکران مسلمان ایرانی، به‌ویژه بازرگان و شریعتی، باید با توجه به این جو روشن‌فکری مورد ارزیابی قرار گیرند.

#### ایدئولوژی اسلامی

بازرگان در کتاب بحث و/ایدئولوژی، خود با دسته‌ای از عقاید سیاسی سر و کار دارد که از میان استدلالات مباحث سنتی اسلامی، مدرنیست، و لیبرال انتخاب و گردآوری کرده است. او با این عقاید، یک ایدئولوژی اسلامی می‌سازد و اصرار می‌ورزد که این ایدئولوژی برای هر قیام یا تلاش برای برقراری آزادی

\* بازرگان، مد/فعت، ص ۱۰۱، ۱۳۲ - ۱۳۵، ۳۳۳ - ۳۳۴

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، بحث و/ایدئولوژی (مشهد: طلوع، ۱۳۴۵)

ملی، امری ضروری است. بازرگان سعی دارد مخاطب خود را متقاعد نماید که هر ملتی باید ابتدا مناسب‌ترین ایدئولوژی را برای خود پیدا کرده و سپس مطابق آن عمل کند و بنابراین، او ایدئولوژی اسلامی را به‌ترین گزینه برای ایرانیانی می‌داند که نمی‌خواهند ایدئولوژی‌ها یا مکاتب فکری بیگانه را به ودیعه گرفته یا از آنها تقلید نمایند. ایدئولوژی اسلامی به‌ترین ایدئولوژی می‌باشد، زیرا یک ایدئولوژی الهی است که بر مبنای رسالت حضرت محمد پایه‌گذاری شده و در نتیجه از تمام ایدئولوژی‌های ساخته‌ی دست بشر جامع‌تر بوده و تا ابد معتبر است.\* اجرای اصلی تلاش بازرگان برای ایجاد یک ایدئولوژی سیاسی هماهنگ که نشان‌دهنده‌ی کوشش وی در جهت آشتی تعالیم اسلامی با تئوری دموکراتیک حکومتی می‌باشد، در اینجا بررسی خواهد شد. عقاید وی در این زمینه، از طریق نوشته‌های قبل و پس از انقلاب او کنترل خواهند شد تا حضور یا فقدان ثبات را در دیدگاه‌های وی درباره‌ی سازگاری اسلام با دموکراسی بررسی کنیم.

از نظر بازرگان، نهضت آزادی ایران و سایر روشن‌فکران مسلمان شیعه، دین از سیاست جدایی‌ناپذیر است. در عصر آنها نیز همانند حال، دولت به نهادی مبدل شده بود که تقریباً در تمامی زوایای زندگی مردم فعالانه دخالت داشت و در نتیجه، دوری گزیدن مسلمانان از سیاست دیگر قابل توجیه نبود. در واقع حضور مسلمانان در سیاست، موضوعی بود که بازرگان و همکاران وی در تأسیس نهضت آزادی ایران همواره به آن می‌پرداختند. بازرگان معتقد بود که اسلام بر خلاف مسیحیت، از همان نقطه‌ی آغاز، در مورد مسائل مربوط به ایمان و اعمال سیاسی و اجتماعی، به طور همزمان دستوراتی دارد. قرآن و سنت‌های پیامبر و امامان، آکنده از تعالیم سیاسی می‌باشند. این مطلب، به‌ویژه درباره‌ی شیعه صحت دارد که سرتاسر تاریخ آن داستان مقاومت سیاسی در برابر استبداد است؛ مقاومتی که تا زمان ظهور دوباره‌ی امام دوازدهم و تأسیس حکومت برحق او ادامه دارد. اسلام هر چیزی می‌تواند باشد، جز یک دین غیرسیاسی. البته دیری است که مسائل حکومتی و ولایت، از مسائل اصلی مسلمانان شده‌اند. مشارکت آنها در امور سیاسی و اجتماعی و انتخاب رهبر در یک موقعیت مساوی با نماز و روزه قرار گرفته یا حتی از آنها هم مهم‌تر شده است.<sup>+</sup> با این حال، بازرگان تأکید دارد که هرچند در اسلام محدوده‌ی دین از مسائل دنیوی جدا نیست، ولی رابطه‌ی آنها تماماً یک رابطه‌ی قابل برگشت نیست. دین باید در تمام زوایای زندگی مسلمان، از قبیل مسائل اجتماعی - سیاسی مداخله نموده و به آنها جهت دهد. ولی سیاست هرگز نباید در دین مداخله کند، چرا که منجر به شرک می‌شود. دین اهداف و نیز اصول اصلی حکومت را تعیین می‌کند.<sup>+</sup> در حالی که سیاستمداران هرگز نباید برای پی‌گیری اهداف دنیوی، دین را تحریف کنند.<sup>§</sup> بازرگان عقاید خویش را در کشوری بنا نهاده و بیان کرد که عمدتاً در دست افراد غیرمذهبی بود و گاه و بی‌گاه از احساسات مذهبی ملت برای سرکوبی مخالفان سیاسی غیرمذهبی، مثلاً مارکسیست‌ها بهره‌برداری می‌کرد. از سوی دیگر، رهبران مذهبی، خود بسیار غیرسیاسی بودند و تا حدودی به پیشرفت در زندگی عمومی تن در داده بودند. این بی‌علاقگی سیاسی آیت‌الله عبدالکریم

\* مأخذ قبلی، ص ۸۰ - ۸۹

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۷۷ - ۷۸. در اینجا بازرگان بسیار تحت تأثیر اثر حیدرقلی قلمداران، به نام حکومت در اسلام قرار گرفته بود، چنان‌که وی مکرراً در متن خود به ایشان اشاره می‌کند.

<sup>+</sup> مهدی بازرگان، *مرز میان دین و امور/اجتماعی* (هوستون: مرکز توزیع کتاب، ۱۳۵۵)، ص ۲۸ - ۳۴. این کتاب شامل سخنرانی‌هایی است که در سال ۱۳۴۱ در تهران انجام شد.

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۹ و ۳۳

حائری یزدی (متوفی به سال ۱۳۱۶) در زمان رضاشاه آغاز شد و با جانشین وی، آیت‌الله بروجردی (متوفی به سال ۱۳۴۰) ادامه یافت. علمای فصیح و دارای تفکرات سیاسی در دوران پهلوی بیمناک بودند و آن‌هایی که وارد ورطه‌ی سیاست می‌شدند، فقط بر یک مبنای منفرد عمل می‌کردند.<sup>\*</sup> همان‌طور که قبلاً گفته شد، بازرگان از سکوت علما منتقد بود. او مکرراً به آن‌ها اصرار می‌کرد که فعالیت سیاسی داشته باشند. با این وجود، بازرگان خیلی سریع‌تر نسبت به این خطر جامعه‌ی روحانیت هشدار داد که تنها موقعیت ممتاز مذهبی آن‌ها تضمین‌کننده‌ی حق آن‌ها برای مداخله در سیاست نیست.<sup>+</sup> این مسأله‌ای بود که او باید بیست سال بعد، به هنگام فعالیت‌های طبقه‌ی روحانیت در جمهوری اسلامی ایران، از آن انتقاد می‌کرد. بازرگان و سایر رهبران هم‌تراز در نهضت آزادی ایران، در پاسخ به اتهاماتی که از سوی روحانیون متوجه آن‌ها شده بود و بازرگان و هم‌کارانش را مدافع جدایی دین از سیاست می‌دانستند، ناچار شدند که به خیال خود، مصالح دولتی، یعنی تأسیس یک حزب سیاسی با ایدئولوژی مذهبی را متذکر شوند. ولی باید این نکته را روشن می‌کردند که از نظر آن‌ها سیاست تابع دیانت بود، ولی تابع روحانیت نبود.<sup>+</sup> حتی بازرگان در آثار قبل از انقلاب خود، از فقها انتقاد نمود چرا که آن‌ها منحصرأ به فقه اشتغال داشتند و به این مسأله، به قیمت نادیده گرفتن سایر زوایای اسلام، امتیازات غیرضروری می‌دادند. او این امر را یکی از دلایل تنزل کلی جامعه‌ی اسلامی دانست. بنابراین، به عقیده‌ی او، خود مسلمانان باید به خاطر جدایی دین از سیاست سرزنش می‌شدند و نه، همان‌گونه که بسیار به آن معتقد بودند، بیگانگان و متحدان آن‌ها.<sup>۵</sup>

بازرگان به دنبال شیوه‌ی سنتی بحث‌های سیاسی، با تأکید بر اهمیت حکومت به عنوان وسیله‌ای برای ابقای نظم و قانون و مدیریت امور جامعه، بحث خود را درباره‌ی بدعت و ایدئولوژی آغاز می‌کند. او اشارات فراوانی به قرآن، سنت پیامبر، و امامان و حوادث تاریخی نظیر جنگ امام علی با خوارج دارد تا چنین استدلال کند که اسلام نیاز حتمی به حکومت را تصدیق می‌کند و انسان را به تأسیس حکومت خدا در روی زمین امر می‌کند. این حکومت ایده‌آل بر یک ایدئولوژی اسلامی بنا شده که به نوبه‌ی خود، این ایدئولوژی بر مبنای قانون الهی و مشارکت دموکراتیک مردم قرار گرفته است.<sup>\*\*</sup> قانون الهی ضامن رستگاری انسان است. او تأکید می‌کند که:

در ایدئولوژی الهی، خداوند قانون‌گذار اصلی و ناپذیر است و هیچ‌کس نه پادشاه، نه مردم، یا هر گروه از آن‌ها، حق قانون‌گذاری چه از طریق همه‌پرسی یا از طریق مکانیسم‌های مشابه دیگر را ندارد.<sup>++</sup>

<sup>\*</sup> بازرگان علاوه بر آیت‌الله طالقانی و آیت‌الله خمینی، به دو تن از روحانیون زمان پیش‌تر، به نام‌های سید اسدالله خارقانی (وفات ۱۳۱۵) و شیخ محمد خالصی‌زاده (وفات ۱۳۴۲) اشاره می‌کند که این دو تن، به شکلی استثنایی، به نوشتن در زمینه‌ی مسائل اجتماعی روی آوردند. برای جزئیات بیشتر در مورد دو شخصیت اخیر و چگونگی موقعیت مذهبی - سیاسی آن‌ها، رجوع کنید به:

Sais Amir Arjomand, *Ideological Revolution in Shiism*, in S.A. Arjomand, ed. *Authority and Political Culture in Shiism* (Albany: State University of New York Press, 1988), pp184-191d

<sup>+</sup> مأخذ قبلی

<sup>+</sup> بازرگان، «ابراهیم، امام و امت»، در *بازیابی ارزش‌ها*، ص ۳۳۶ - ۳۳۷

<sup>۵</sup> مهدی بازرگان، *سَرعقب‌مانگی ملل مسلمان* (هوستون: مرکز توزیع کتاب، ۱۳۵۶)، ص ۲۲ - ۲۸

<sup>\*\*</sup> بازرگان، *بعثت و ایدئولوژی*، ص ۱۰۸ - ۱۲۰

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۰۰

در این‌جا در بین قدرت مطلق خدا به عنوان قانون‌گذار\* از یک سو، و از سوی دیگر مشارکت دموکراتیک مردم، یک تضاد بالقوه به وجود می‌آید. از نظر بازرگان، این امر با حکومت‌های ایدئولوژیکی متمرکز در عصر جدید ناسازگار نیست<sup>+</sup>. راه‌حل او مشابه راه‌حلی است که علمای مشروطه‌خواه ارائه داده‌اند. قانون الهی، احکام اصلی که بر جامعه‌ی مسلمین حکم‌فرما هستند را تعیین می‌کنند. فعالیت مردم در زمینه‌ی قانون‌گذاری، محدود به اجرای این احکام اصلی در زندگی روزمره و وضع قوانین ثانویه و اجرایی می‌باشد<sup>+</sup>. در غیاب پیامبر و ائمه، مشروعیت حکومت اسلامی بر مبنای نظریه‌ی ولایت است که این امر از نظر بازرگان، به مفهوم تفویض قدرت از جانب مردم به نمایندگان آنها می‌باشد<sup>§</sup>. این خود مردم هستند که باید حکومت را انتخاب کنند، در حالی که حکومتی که از جانب مردم انتخاب شده، مسئولیت کارهایی را که به آن واگذار شده است، به عهده دارد. این معنای ولایت است که تضمین می‌کند «حکومت اسلامی یک حکومت دموکراتیک تمام‌عیار یا حکومت مردم است»<sup>\*\*</sup>. بازرگان در ادامه متذکر می‌شود که نقش مردم محدود به انتخاب حکومت نیست. بل که در یک کشور دموکراتیک آزاد، مشارکت مردمی در طی مرحله‌ی تصمیم‌گیری از طریق نظارت بر فعالیت‌های حکومت ادامه می‌یابد<sup>++</sup>. از دیدگاه بازرگان، این مسأله حق مردم است و در اسلام، به وسیله‌ی دستور قرآن به مشورت و کردار و بیانات پیامبر، مورد توجه قرار گرفته است<sup>++</sup>. او این آیات مشهور را ذکر می‌کند که:

و کسانی که به دعوت پروردگارشان پاسخ می‌گویند و خداپرستی می‌کنند و در کارهایشان به مشورت می‌پردازند و از آنچه که به ایشان داده‌ایم انفاق می‌کنند (۲۸:۴۲).  
از آنان درگذر و از خدا برای آنها طلب آمرزش کن و برای دلجویی آنها در کار جنگ مشورت نما.  
لیکن آنچه تصمیم گرفتی با توکل به خدا انجام ده. پس توکل کن به خدا (۱۵۹:۳).

طبق نظر بازرگان، این آیات بر همکاری و اتحادی دلالت دارند که انتظار می‌رود جامعه‌ی اسلامی برای اداره‌ی امور خود این دو مورد را به کار بندد. بازرگان، ضمن استدلال برای قابلیت اجرایی این حکم صریح الهی، این‌گونه عنوان می‌کند که اگر پیامبر که نابغه‌ی زمان خود بود مأمور بود تا از طریق مشورت تصمیم‌گیری نماید، پس این مسأله برای حاکمانی که از وحی الهی بهره‌مند نیستند، امری بس ضروری به شمار می‌رود<sup>§§</sup>. او همچنین از این آیات نتیجه می‌گیرد که منظور از مشورت‌کنندگان، اعضای متوسط و معمولی جامعه بودند و الزاماً از طبقه‌ی ممتاز که برخی مفسرین بدان اشاره کرده‌اند، نبودند<sup>\*\*\*</sup>. مثال‌های متعددی از تجربیات امام علی و حضرت محمد در زمینه‌ی مشورت در موقعیت‌های مهم بیان شده تا مشخص شود که آنها چگونه تسلیم نظر اکثریت بودند؛ هرچند ممکن بود این نظر با عقیده‌ی شخصی

\* مأخذ قبلی، ص ۱۰۱ - ۱۰۲

+ مأخذ قبلی، ص ۱۰۵

+ مأخذ قبلی، ص ۱۰۰ و ۱۰۹؛ بازرگان، «ایران و اسلام» در *بازرسی ارزش‌ها*، ص ۲۳۲§ بازرگان، *بعثت و ایدئولوژی*، ص ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۵۹

\*\* مأخذ قبلی، ص ۱۱۶ - ۱۱۷

++ مأخذ قبلی، ص ۱۴۳

++ مأخذ قبلی، ص ۱۴۳ - ۱۴۴

§§ مأخذ قبلی، ص ۱۴۵

\*\*\* مأخذ قبلی، ص ۱۴۵ - ۱۴۶

آنها مغایرت داشته باشد. بازرگان نقش شورایی مردم را به مخالفت یا برکناری امام یا رهبر جامعه بسط داده و بر آن تأکید می‌ورزد. به عبارت دیگر، او به اصول اجماع و بیعت، که در اسلام نخستین اجرا می‌شدند، اشاره دارد. بازرگان در حمایت از این دیدگاه که تا حدودی اصل نقش داشتن نخستین مسلمانان در انتخاب جانشیان پیامبر را توجیه می‌کند و نه الزاماً عواقب آن را، حدیث‌ها و بیانات متعددی را از چندین امام شیعه نقل می‌کند.<sup>\*</sup> البته این وضعیت واقعی شیعه نیست. ولی توضیح مشروح بازرگان، نکات غامض را روشن می‌کند. با این که او می‌گوید که اصول مسلمانان سنی غلط نیست<sup>+</sup>، اما بر نتایج انتخاب آنها هم تأکید نمی‌کند. به علاوه، او عنوان می‌کند که سه جانشین اول پیامبر از طریق یک هیأت شورایی به نمایندگی از کل جامعه انتخاب شدند و توافقی هم در میان تمام یاران پیامبر نبود.<sup>+</sup> در این‌جا دوباره بازرگان با بهره جستن از استدلال نائینی علیه برخی از فضایل زمان خود، به بحث می‌پردازد.<sup>§</sup> استدلال این فضا به نفع ممتازترین معتقدین و نیز به نفع کسانی بود که اعتبار نظر اکثریت را بر اساس برخی آیات قرآنی رد کرده بودند. این آیات اکثریتی را که نمی‌دانند، نمی‌اندیشند، و ایمان ندارند ولایت فقیه.. را محکوم می‌کند. از نظر بازرگان، حکومت اقلیت بر اکثریت محکوم است. فرقی هم نمی‌کند که این اقلیت از چه افرادی تشکیل شده است. به علاوه، او چنین استدلال می‌کند که هیچ معیار قطعی که عموماً پذیرفته شده باشد، برای انتخاب اعضای چنین گروه ممتازی وجود ندارد. هرچند تقوا، درست‌کاری، دانش مذهبی، غیره، و سایر فضایل مذهبی - اخلاقی، در حوزه روابط انسانی با خدا مورد نیاز می‌باشد، ولی این مسائل نباید حکم کنند که چه کسی برای اداره و امور اجتماعی - سیاسی و اقتصاد جامعه برگزیده خواهد شد. این یک کار اجرایی است که با روابط مردم با یکدیگر و حقوق و وظایف دوجانبه آنها سروکار دارد. این امر، علاوه بر فضایل اخلاقی، نیازمند سایر صلاحیت‌هاست.<sup>\*\*</sup> با وجود این که بازرگان بیش از حد به مشورت تکیه دارد، ولی اصرار می‌ورزد که این مسأله با اصل ولایت در تناقض نیست. در هر کجا و هر زمان که دستورات قرآنی به روشنی بیان شده باشند، والی باید برای ایفای مسؤولیت‌های خودش مطابق آنها عمل نماید. اصل شورا تنها در موارد اجرایی و کوچک قابل کاربرد است. همچنین برخی حقوق برای والی در نظر گرفته شده‌اند. در سنت پیامبر و امام علی، فرماندهان نظامی و حاکمان باید توسط شخص والی منصوب می‌شدند.<sup>++</sup> بازرگان با این حال، تأکید دارد که این مسأله شامل انتصاب قضات یا سران سیستم قضایی که باید مستقل از قدرت اجرایی باشند، نمی‌شود. تصمیمات اتخاذشده توسط شورا تا چه حد لازم‌الاجرا می‌باشند؟ اگر بین حاکم و مقام زبردست او عدم توافق به وجود آید، چه می‌شود؟ در کشور اسلامی مسائلی با اهمیت خاص وجود دارند که در این کشور، هر یک از طرفین ممکن است ادعا کنند که نظرات شخصی‌شان با قانون خدا سازگار است. در این‌جا بازرگان به اسلام، به عنوان یک ایدئولوژی<sup>++</sup> که برای قضاوت نهایی باید به اصول آن رجوع کرد، متوسل می‌شود. این اصول باید در قرآن و سنت‌های پیغمبر و ائمه جست‌وجو شوند. در نقل از بسیاری آیات و سنت‌ها پیشنهاد شده که جامعه باید متحد باشد و از

\* مأخذ قبلی، ص ۱۴۷ - ۱۴۹

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۴۷

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۵۰ - ۱۵۱

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۵۱ - ۱۶۶. مرجع مستقیم بازرگان عبارت است از: قلمداران، حکومت در اسلام

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۵۶ - ۱۵۷

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۶۰

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۶۷

جدایی بهره‌یزد، چرا که از نظر خدا دین یکی است و آن هم دین اسلام است.<sup>\*</sup> در این‌جا بازرگان اسلام را یک موجودیت استوار و یکپارچه می‌داند، بدون این که به این حقیقت توجه کند که اختلافات اغلب نتیجه‌ی تفاسیر مختلف از آنچه که ماهیت اسلام را تشکیل می‌دهد هستند. با این حال، او اصرار دارد که بررسی اعتبار تصمیمات حکومت با حاکم در برابر قرآن و سنت‌های پیامبر، کاریست که باید به دست هیأت عالی‌رتبه‌ای از روحانیون سپرده شود که این هیأت از تعداد مشخصی از علمای عادل که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به دست مردم انتخاب شده‌اند، تشکیل شود. این هیأت به عنوان یک میانجی عمل خواهد کرد. یعنی بر مبنای قرآن، سنت‌ها، و منطق تصمیم‌گیری می‌کند و در مورد اختلاف بین مردم و حکومت، یا حتی [اختلاف بین] قوه‌های مجریه و قضاییه، حرف نهایی را خواهد زد.<sup>+</sup> این هیأت همچنین می‌تواند قانون‌های مصوب مجلس را رد کند. بازرگان در طرح خود برای ایجاد یک چنین ناظری، از نخستین قانون‌اساسی ایران که این نقش را به علما اعطا می‌کرد، بسیار الهام گرفته بود. علی‌رغم تمام این محدودیت‌ها، باز هم بازرگان الگوی حکومت خود را دموکراتیک می‌دانست. با این وجود، او بدون در نظر گرفتن نتایج ناسازگاری‌ها و اختلافات، چنین استدلال می‌کند تا زمانی که امام یا حاکم بر اساس قرآن و سنت‌های پیامبر عمل می‌کنند، اطاعت از آن‌ها واجب است.<sup>+</sup> نخستین استنتاجی که در این‌جا حاصل می‌شود، این است که بازرگان، همچون سایر سنت‌گرایان، بیش از حقوق فردی، منافع جامعه را در اولویت قرار می‌دهد. دوم این که در تئوری دموکراتیک بازرگان درباره‌ی حکومت، نقش بسیار معین و محدودی به اقلیت داده می‌شود. اقلیت فراتر از مخالفت‌های قانونی و راهنمایی کار دیگری نمی‌تواند بکند. در غیر این صورت، ممکن است مخالفت او برای منافع جامعه مضر شناخته شود.<sup>§</sup> این مخالفت، همان نقش امریه‌معروف و نهی‌ازمنکر را دارد که هر یک از اعضای جامعه حق انجام آن را دارند و اجرای آن توصیه شده است. از نظر بازرگان و سایر فعالان مسلمان، این موضوع یکی از مرقی‌ترین اصول اسلام است و آن را دموکراتیک می‌کند. در حقیقت ممکن است این امر برابر با سیستم کنترل و توازن در دموکراسی تلقی شود. تا جایی که حکومت اکثریت و نقش مردم مد نظر است، شیوه‌ی برخورد با این قضیه از جانب بازرگان، در همان چارچوبی که ذکر شد قرار می‌گیرد که تئوری‌های سنتی حکومت اسلامی در آن جای دارند. فقط واژگانی که او به کار می‌برد و سایر اجزای مربوطه که وی در حکومت‌های دموکراتیک غربی به آن‌ها اشاره می‌کند، جدید هستند.

همچنین در تفسیر بازرگان از ایدئولوژی اسلامی، آزادی یک امر ضروری است. از دیدگاه بازرگان، آرمان‌ها و شعارهای فلسفه‌های سیاسی مدرن اروپایی، به‌ویژه آن‌هایی که متعلق به انقلاب فرانسه هستند، نظیر آزادی، برابری، و برادری، اصول حیاتی اسلام نیز می‌باشند. یقیناً آن‌ها در جوامع مسلمان ناشناخته نیستند. به همین دلیل بود که در زمان انقلاب مشروطیت، ایرانیان مشتاقانه شعار «حریت، مساوات، و اخوت»، که یک ترجمه و تقلید مستقیم از شعار فرانسوی بود را اقتباس نمودند.<sup>\*\*</sup> بازرگان با ارائه‌ی شواهد فراوان قرآنی، این‌چنین به بحث می‌پردازد که آزادی یک هدیه‌ی الهی است که خداوند آن را

\* مأخذ قبلی، ص ۱۶۳

+ مأخذ قبلی، ص ۱۶۸ - ۱۶۹

+ مأخذ قبلی، ص ۱۶۴ - ۱۶۷

§ مأخذ قبلی

\*\* مأخذ قبلی، ص ۸۷

به بشر ارزانی داشته است. در حقیقت پیامبران نخستین بیانیه‌ی آزادی بشر را برای انسان آورده‌اند.<sup>\*</sup> از دیدگاه بازرگان، آزادی یک منشأ الهی دارد. خدا انسان را خلق کرده و در روی زمین به او آزادی داده است. در این‌جا بازرگان به یک داستان قرآنی اشاره می‌کند که بر اساس آن، خدا به انسان آزادی داد تا از او اطاعت کند یا از او سرپیچی نماید. او کلمه‌ی اختیار را با آزادی برابر می‌داند.<sup>+</sup> این تنها نمونه‌ایست از این که بازرگان چگونه در آثار پس از زندانش برای این که ایدئولوژی اسلامی را با معیارهای دموکراتیک سازگار نشان دهد، حتی بیش از پیش به بحث‌های مذهبی متوسل می‌شود. هرچند بازرگان در جلسه‌ی دفاعیه‌ی خود به همان موضوع استناد نمود، ولی کمتر از زبان مذهبی استفاده کرد و نکته‌ی اصلی استدلال وی، محکوم نمودن ظلم بود؛ ظلمی که به جای تأکید بر اطاعت از اراده‌ی خداوند یا آزادی مطلق که خدا حتی به اندازه‌ی سرپیچی از امر خود به انسان داده، اطاعات مطلق زیردستان خود را مطالبه می‌کند. بنابراین، درک بازرگان از مفهوم آزادی، سرانجام به سوی محدوده‌ی رابطه‌ی خدا با انسان حرکت کرد. انسان جانشین خداست و از آزادی انتخاب در روی زمین بهره‌مند است. مفهوم سیاسی که از این آزادی اعطایی خدا برداشت می‌شود، این است که اطاعت انسان از ظلم اولین و بالاترین نوع شرک است؛ شرکی که انسان را به بردگی می‌کشاند و در نتیجه، منکر آزادی طبیعی برای او می‌شود. بنابراین، آزادی، آن‌گونه که بازرگان درک کرده و در بیانیه‌ی سال ۱۳۴۰ نهضت آزادی ایران<sup>+</sup> ذکر شده، بسیار به بینش سنتی اسلامی درباره‌ی آزادی شباهت دارد، یعنی مخالف بردگی و بندگی هر کسی جز خداست. فرمانبرداری از خدا و اطاعت از اصل توحید مبارزه علیه حکومت ستمگر و تسلط بیگانه را ضروری می‌سازد. در اواسط دهه‌ی ۱۳۴۰، بازرگان کتابی تحت عنوان *آزادی هند*<sup>§</sup> نگاشت و در آن، تجربیات هندوستان را به عنوان الگویی برای دستیابی به آزادی سیاسی در ایران، مورد تحلیل قرار داد. بازرگان با توجه خاصی که به نقش مذهب در نهضت آزادی هند دارد، در این کتاب پیشنهاد می‌کند که مذهب می‌تواند و باید پایه‌ی اصلی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی باشد. بازرگان به خوانندگان خود اطمینان می‌دهد که اسلام در زمینه‌ی آزادی بیان و آزادی مذهب، شهروندان خود را به‌تر از هر ایدئولوژی یا دین دیگری مورد حمایت قرار می‌دهد. او در حمایت از دیدگاه خویش، به شواهدی از قرآن و سیره‌ی پیامبر و امام علی، که بر اساس آن اعمال قدرت می‌کردند، اشاره می‌نماید. آزادی بیان برای توسعه‌ی هر جامعه‌ای حیاتی است. آزادی بیان، یک روحیه‌ی مسئولیت‌پذیری در میان اعضایش به وجود می‌آورد که این اعضا از طریق بیان نظریات و انتقادات خود، سهم خود را در امور جامعه مؤثر می‌بینند. بنابراین، امید و حس تعلق و مسئولیت جلوه‌گر می‌شوند. فرد یک رابطه‌ی مثبت با جامعه‌ی خود ایجاد می‌کند. این امر یکی از دلایل اصلی توسعه در جوامع دموکراتیک می‌باشد که خلاف سایر جوامعی است که در آن‌ها استبداد، سبب اصلی عقب‌افتادگی‌ست. بنا به نظر بازرگان، این امر بدان علت است که افراد عضو این جوامع، از شرکت در قانون‌گذاری محرومند و هیچ نظری در ساخت آن ندارند.<sup>\*\*</sup> بدیهی است که از نظر بازرگان، زندگی با وجود

<sup>\*</sup> برای مثال، رجوع کنید به: مأخذ قبلی، ص ۱۳۲ - ۱۴۱؛ بازرگان، «دین و آزادی» در *بازیابی ارزش‌های او*، ص ۶۷ - ۷۰؛ «آزادی، خواسته‌ی ابدی» در *بازیابی ارزش‌ها*، ص ۳۶۴ - ۳۷۳؛ *طبیعت، تکامل، توحید* (هوستون: مرکز توزیع کتاب، ۱۳۵۶)، ص ۳۲ - ۳۴

<sup>+</sup> برای بحث درباره‌ی آزادی و اختیار، به فصل دوم مراجعه کنید.

<sup>+</sup> بازرگان، *دین و آزادی*، ص ۶۹؛ همچنین رجوع کنید به: *اسناد نهضت آزادی*، ج ۱، ص ۲۰۸ - ۲۱۰، ۴۳، ۴۴، ۲۴

<sup>§</sup> مهدی بازرگان، *آزادی هند* (تهران: محمدی)

<sup>\*\*</sup> بازرگان، *مسلمان اجتماعی و مسلمان جهانی*، ص ۴۶ - ۶۶؛ *آفات توحید*، ص ۴۰؛ *مدفعت*، ص ۲۶۶

تفتیش عقاید و جلوگیری فوق‌العاده از آزادی بیان، وی را بر آن داشت تا بر اهمیت کاربردی بیان، بیش از حد تأکید کند و از پرداختن به مسائل تئوری که از اجرای آن در جامعه‌ی اسلامی ناشی می‌شود، بپرهیزد. از دزدگاه بازرگان، آزادی بیان تقریباً به طور کلی، شامل انتقاد از سیاست‌های حکومت می‌شود. به عبارت دیگر، به معنای داشتن آزادی سیاسی برای مطرح نمودن تغییرات یا مخالفت با حکومت است. بازرگان، ضمن نقل یکی از روایات مربوط به پیامبر، عنوان می‌کند جامعه‌ای که در آن فرد ضعیف قادر به دفاع از حقوق خود و مطالبه‌ی آن‌ها از قدرتمندان نیست، هرگز به کامیابی نخواهد رسید.<sup>\*</sup> بنا به نظر بازرگان، ممناعت از انتقاد و تنبیه مخالفان سیاسی، دلایل گسترش عقب‌ماندگی و زوال در جامعه‌ی اولیه‌ی اسلامی، یعنی از زمان عثمان، خلیفه‌ی سوم، و پس از آن بود و موجب می‌شد که امور به شرایط زمان جاهلیت برگردند.<sup>+</sup> به نظر بازرگان، تنها استثنا در آن موقع، زمان خلافت حضرت علی بود که مردم به محض مشاهده‌ی هر گونه سوءرفتار از سوی رهبر یا فرمانداران او، به انتقاد از حکومت می‌پرداختند.<sup>+</sup> بازرگان، همچون پیش‌گامانش در زمان انقلاب مشروطیت، آزادی بیان را با اصل اسلامی امر به معروف و نهی از منکر برابر می‌داند. بنابراین، جلوگیری از آزادی بیان، مساوی با ترک امر به معروف و نهی از منکر است و همان‌گونه که امام علی هشدار داد، ترک این وظیفه‌ی اسلامی موجب غلبه‌ی بدی‌ها بر جامعه خواهد شد.<sup>§</sup>

همچنین بازرگان به شدت و صراحت، علیه کسانی بحث می‌کند که علی‌رغم این که دموکراسی و آزادی بیان را آرمان‌هایی باارزش می‌دانند، ولی معتقدند که نظریات غلط نباید تحت عنوان آزادی به رسمیت شناخته شوند. او به نقل از قرآن می‌گوید: «... و از طریق به‌تری برای آن‌ها دلیل و برهان بیاورید (۲۵:۱۶)»، تا این که مشخص شود که آزادی بیان باید به هر کسی، حتی به مخالفان نیز داده شود.<sup>\*\*</sup>

بازرگان برای این که نشان دهد که خداوند، حتی به قیمت پذیرش یا رد اسلام، به انسان آزادی عطا نموده، مکرراً آیه‌ی مشهور «لا إكراه فی الدین: هیچ اجباری در دین نیست (۲:۲۵۶)» را نقل می‌کند.<sup>++</sup>

بنابراین، هیچ شخص یا ماهیت سیاسی نباید زیردستان خود را به اعتقادات اسلامی یا رعایت تعالیم دینی وادار نماید. هرچند تأکید بر این دیدگاه در آثار اولیه‌ی بازرگان دیده می‌شود، ولی این مسأله در آثار وی در زمان پس از انقلاب اسلامی<sup>++</sup> بیش‌تر اهمیت یافت، چرا که او در آن دوران با سیاست نظام اسلامی در زمینه‌ی دخالت حکومت به رفتارهای مذهبی مردم، به‌ویژه اجرای آیین مذهبی و رعایت قانون حجاب و... مخالفت می‌ورزید.<sup>§§</sup> بازرگان اظهار می‌دارد که مفهوم واقعی آزادی، آزادی برای مخالفت و انتقاد بی‌هیچ‌گونه ممانعت است و در غیر این صورت، این آزادی بی‌معنا و بی‌استفاده خواهد بود. این حق باید به

\* بازرگان، بحث، ص ۱۳۶

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۵ - ۱۳۶

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۴ - ۱۳۵

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۶

<sup>\*\*</sup> بازرگان، بحث، ص ۱۳۷

<sup>++</sup> برای مثال، مراجعه کنید به: بازرگان، *مسلمان اجتماعی*، ص ۳۵ - ۳۶؛ بازرگان، بحث، ص ۱۲۶؛ بازرگان، *آزادی خواسته آبادی*، ص ۳۶۶ - ۳۶۹

<sup>++</sup> بازرگان، *بازیابی ارزش‌ها* (مجموعه‌ای از مقالات و سخنرانی‌های اوست که بعد از انقلاب اسلامی ارائه شده است)، به مقاله‌ی «دین و آزادی» رجوع کنید.

<sup>§§</sup> بازرگان، *بازیابی*، ص ۳۶۷. عبدالعلی بازرگان، *مسائل و مشکلات نخستین سال انقلاب* (تهران، نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲)، ص ۳۳۴

احزاب داده شود، حتی اگر نهاد سیاسی آنها را ناحق بداند.\* به نظر می‌رسد که این تعریف آزادی، یا دست‌کم لحن صریح و مؤکد آن، بر پیش‌رفت بینش بازرگان در زمینه‌ی آزادی دلالت داشته باشد که وقتی در بافت خود قرار می‌گیرد، پرمعناتر می‌شود. بازرگان از یک سو قبول دارد که استدلال سنتی (اگرچه او آن را از کتاب *انسانیت در اسلام*، نوشته‌ی مارسل بوزارد نقل می‌کند)، به مفهوم آزادی مذهبی کلی در جامعه‌ی اسلامی، که ممکن است منجر به ارتداد شود، قابل قبول نیست، زیرا این مسأله تنها یک مورد مربوط به اعتقادات شخصی نیست، بل که اتحاد امت و اساس حکومت اسلامی را تضعیف می‌نماید. از سوی دیگر او در محور استدلال خویش علیه تعصب مذهبی بحث می‌کند؛ به‌ویژه اگر این تعصب وسیله‌ای برای دست‌یابی به اهداف سیاسی قرار گیرد. او همچنین اشاره می‌کند که کشف یا اثبات موارد مربوط به ارتداد و تمرد مذهبی چنان دشوارند که این قوانین به لحاظ واقعی برایشان غیر قابل کاربرد هستند.

دیدگاه بازرگان درباره‌ی برابری، کمابیش مشابه دیدگاه سایر مدرنیست‌های مسلمان است. او از آیات قرآنی و گفته‌های پیامبر و ائمه بسیار استفاده می‌کند تا نشان دهد از آنجایی که در اسلام، و از دید وسیع‌تر در ایدئولوژی سیاسی اسلامی، هیچ تبعیض نژادی، جنسی، یا طبقاتی وجود ندارد، بنابراین، تمام مردم در مسائل اجتماعی، سیاسی، و فقهی از حقوق مساوی برخوردار می‌شوند.<sup>+</sup> بازرگان در یکی از کتب قدیمی‌تر خود، بیانیه‌ی جهانی حقوق بشر را تحلیل نموده و نتیجه گرفت که طبق آیه‌ی قرآنی «گرامی‌ترین افراد نزد خداوند باتقواترین آنهاست»، برابری که اسلام در میان ملت‌ها و نژادها تضمین می‌نماید، از تمام ادعاهای ایدئولوژی‌های انسانی که بعدها در زمینه‌ی برابری صورت گرفت، برتر است.<sup>+</sup> او در یک نوشته‌ی دیگر، همچون سایر مدرنیست‌های مسلمان، بر ویژگی صلح‌آمیز و منطقی بودن اسلام تأکید می‌ورزد و تصریح می‌دارد که در یک ایدئولوژی سیاسی مبتنی بر اسلام، با مردم مسلمان و غیرمسلمان یکسان برخورد می‌شود و در ضمن، از حقوق و وظایف یکسانی بهره‌مند می‌شوند. بازرگان، بدون سروکار داشتن با زوایای محدودیت‌های مردم غیرمسلمان در فقه اسلامی، بر زمان وحی برخی از آیات قرآنی مربوط تأکید کرده و چنین نتیجه می‌گیرد که این آیات خشونت را تنها سزاوار کافرانی می‌دانستند که پیمان صلح خود را با مسلمانان در هم شکسته بودند و یا با آنها وارد مبارزه شده بودند. در غیر این صورت، این آیات هیچ کاربرد کلی ندارند و بنابراین، تهاجم علیه اهل کتاب، کفار، و مشرکین جایز نیست. به‌علاوه، او اشاره می‌کند که شرکت در جنگ و خشونت در اسلام، عمدتاً از یک ماهیت تدافعی برخوردار است.<sup>§</sup> بازرگان شواهد قرآنی بسیاری را ذکر می‌نماید تا متذکر شود که اسلام شکیبایی و همزیستی صلح‌آمیز بین اعضای جامعه و به‌ویژه بین مسلمانان و غیرمسلمین را توصیه می‌کند.<sup>\*\*</sup> بازرگان برای ارائه‌ی توجیه تاریخی، به سیاست امام علی اشاره می‌کند، چرا که او در نامه‌ی مشهور خویش به مالک اشتر، زمامدار مصر، او را به حکومت عادلانه در آن سرزمین و رفتار توأم با مساوات در میان زیردستانش توصیه می‌کند.<sup>++</sup> خلیفه‌ی چهارم در این نامه می‌نویسد:

\* بازرگان، «دین و آزادی»، ص ۸۰

<sup>+</sup> بازرگان، بحث، ص ۱۴۱

<sup>+</sup> بازرگان، راه طی شده، ص ۱۱۳ - ۱۱۷

<sup>§§</sup> توضیحات بیش‌تری درباره‌ی این موضوع، در فصل ۲ ارائه شده است.

<sup>\*\*</sup> بازرگان، بحث، ص ۱۷۴ - ۱۹۲

<sup>++</sup> بازرگان، بحث، ص ۱۷۹

با آنها [زیردستان خود] با عدالت و مهربانی رفتار کن. آنها یا برادران دینی تو هستند و یا همچون تو انسانند.

بازرگان بعدها در دوران پس از انقلاب اسلامی، مجبور بود تفسیر خود را از این آیات و بینش خویش نسبت به حقوق اقلیت‌ها در رژیم اسلامی را، شاید حتی با شدت بیش‌تری، متذکر شود. با این حال، در این زمان رژیم اسلامی بیش‌تر در یک وضعیت واقعی و ملموس قرار داشت تا در یک مباحثه در مورد حکومت اسلامی ایده‌آل. رهبریت اسلامی ایران، که همه‌ی مخالفان رژیم جدید را خائن یا حتی کافر می‌پنداشت، برای توجیه اسلامی سیاست خود در جهت سرکوب این مخالفان، از همین آیات مدد می‌جست.<sup>\*</sup> بازرگان یک انگیزه‌ی مضاعف برای مباحثه علیه سیاست رژیم داشت. اولاً بازرگان بر اساس عقاید مذهبی خویش، خود را مجبور به دفاع از اسلام، به عنوان دین صلح و بردباری می‌دانست؛ اسلامی که مخالفان وی آن را «اسلام لیبرال» لقب می‌دادند. دوم این که او خود را ملزم به دفاع از قانون‌اساسی ایران می‌دانست، که آزادی و برابری تمام انسان‌ها در مقابل قانون، در آن تضمین شده بود.<sup>+</sup>

بازرگان در مورد حقوق زنان، در نوشته‌های خویش چنین استدلال می‌کند که بسیاری از آیات قفق‌ی مرد و زن را به طور مساوی و هم‌زمان مورد خطاب قرار داده‌اند؛ به‌ویژه آیه‌ی مشهور «ای انسان! ما تو را از دو جنس مرد و زن آفریده‌ایم... به‌ترین شما نزد خداوند پرهیزگارترین شماست...» (۱۳:۴۹)، صراحتاً بر برابری آنها دلالت دارد. بنابراین، باید با زنان و مردان، در تمام موارد، یکسان برخورد نمود؛ مگر در مواردی که وظایف طبیعی و مسائل مربوط به عفت ایجاب می‌کند که با زنان به گونه‌ای دیگر رفتار شود.<sup>+</sup> با این فرض که حکومت، قیومیت امور عمومی است که توسط نمایندگان مردم و از طرف آنها صورت می‌گیرد، بازرگان چنین نتیجه می‌گیرد که از آنجایی که در اسلام زنان در زمینه‌ی مالکیت و دارایی حقوقی مشابه مردان دارند و به آنها در هر زمینه‌ای حق مالکیت و انتخاب نماینده داده شده، پس باید از همان حقوق مردان برای گزینش نمایندگان سیاسی و نیز حق بیان نظریات خویش در مورد صاحب‌منصبان برخوردار شوند. سابقه‌ی تاریخی این موضوع را می‌توان در زمان پیامبر یافت که طی آن، حتی از زنان نیز بیعت گرفته شد.<sup>§</sup> در این‌جا با این که بازرگان یک موضع متفاوت و مستقل از علمای سنتی اتخاذ می‌کند و حق رأی دادن را برای زنان تصدیق می‌نماید، ولی از حق آنها برای گزینش در هیچ‌یک از مقامات دولتی، صحبتی به میان نمی‌آورد. با این حال، این امر یک ترقی از زمان ۱۳۴۱ به شمار می‌رود. چرا که در آن زمان، نهضت آزادی ایران تا حدودی برای مخالفت با طرح اصلاحات شاه و به‌خصوص دو اقدام دیگر او، حمایت از علمای سنتی را برگزیده بود. دو اقدام مذکور، شامل حق رأی برای زنان و نیز اجازه‌ی انتخاب افراد غیرمسلمان برای انجمن‌های ایالتی بود. نهضت آزادی ایران ضمن روشن کردن دلایل خود برای اتخاذ

<sup>\*</sup> این موضوع برای بازرگان اهمیت زیادی داشت. زیرا در جنگ بین ایران و عراق، که هشت سال به طول انجامید، به نظر رهبر ایران، جنگ بین اسلام و کفر بود. وقتی ارتش ایران موفق به بازپس‌گیری مناطق اشغال‌شده توسط عراق شدند و مرزهای ایران امنیت یافتند، بازرگان یادداشتی مبنی بر مخالفت وی با سیاست آیت‌الله خمینی در ادامه‌ی جنگ نوشت. او تصور می‌کرد که ادامه‌ی جنگ، به هر شکلی، از نظر اسلام ناعادلانه است و به طور بالقوه، به ملت آسیب می‌رساند. او نظر خود را درباره‌ی این موضوع، در چندین نامه‌ی علنی به آیت‌الله خمینی و در بیانیه‌های مختلف نهضت آزادی ایران اعلام کرد.

<sup>+</sup> رجوع کنید به مقالات او: «سیمای اسلام» و «دین و آزادی»، در *بازرگانی ارزش‌ها*، به ترتیب در ص ۱۵ - ۲۴ و ۷۶ - ۷۹

<sup>+</sup> بازرگان، بحث، ص ۱۴۲

<sup>§</sup> مأخذ قبلی

یک‌چنین موضعی، تشریح نموده که در یک حکومت دیکتاتوری، حتی افرادی که حق رأی دارند نیز از حقوق سیاسی واقعی برخوردار نیستند (مردان) و در نتیجه، تقاضای حق رأی برای زنان، یک مسأله‌ی نامربوط و صرفاً یک نمایش بود.\* استدلالاتی که در پس دلایل بازرگان برای برابری زنان در زمینه‌ی مشارکت سیاسی نهفته است، مثال بسیار روشنی از خط مشی او در رابطه با مسائل مهم «حقوق» در دموکراسی است. همان‌طور که در بالا گفته شد، او حقوق سیاسی زنان را از طریق مشابهت آن با سایر حقوق در نظر گرفته شده برای آن‌ها در اسلام، و نه به لحاظ خاصیت برابری ایشان در یک سطح انسانی، مطرح می‌سازد. او سعی دارد همچون سایر مسائل، حقوق مردم در مورد یک حکومت منتخب، آزادی و برابری انسان‌ها در برابر قانون را از تاریخ و منابع اسلامی استنتاج نماید. در نتیجه، استدلال وی تماماً مذهبی است.

### علامه سید محمد حسین طباطبایی

پاسخ علامه سید محمد حسین طباطبایی به این پرسش که آیا اسلام و دموکراسی با هم سازگارند، یک «خیر» صریح و مؤکد بود. در این‌جا دیدگاه طباطبایی در این زمینه، نسبتاً با جزئیات بیش‌تری معرفی شده. زیرا او نقطه‌ی مقابل دانش‌مندان ایرانی مسلمان، نظیر بازرگان و طالقانی است. او نه یک فعال سیاسی و نه یک واعظ اجتماعی مذهبی بود. او بیش از هر چیزی، به یک عارف مشهور بود. با این وجود، او نظریات خویش در مورد مسائل خاص زمان را معمولاً در قالب مقالات و یا اغلب به‌شکل پاسخ به سؤالات دانشجویان خود، بیان می‌نمود و نیز در سایر مواقعی که ایجاب می‌کرد، این کار را انجام می‌داد. او یک فیلسوف، یک مفسر، و یک عارف، با استعداد فاضلانه‌ی بی‌نظیر در تاریخ نوین اعتقاد شیعه بود. با وجود این که او صلاحیت‌های لازم برای مرجع تقلید شدن را دارا بود، ولی هدف‌مندانه، از انتشار رساله‌ی عملیه خودداری کرد و زندگی خود را وقف مطالعه و تدریس فلسفه و تفسیر قرآن نمود که این موضوعات، از نظر علما، مطالب فرعی تلقی می‌شدند و همواره فقه برای آن‌ها زمینه‌ی اصلی و اغلب تنها زمینه‌ی تخصص بود.<sup>+</sup>

زندگی حرفه‌ای و حرفه‌ی روشن‌فکرانه‌ی طباطبایی، با جریان اصلی علما تفاوت زیادی داشت. تلاش طباطبایی برای احیای ابعاد «عقلانی» آموزه‌های اسلامی (علوم عقلی)، از طریق تدریس فلسفه و تفسیر قرآن و نیز شیوه‌ی مبارزه‌ی ضد ماتریالیستی او (یعنی دفاع و تقویت زمینه‌های عقلانی اسلام و نه زمینه‌های تعصبی و عقیدتی آن)، دلایل کافی برای دسته‌بندی او به عنوان یک مدرنیست مذهبی را فراهم می‌نمایند.<sup>+</sup> با این حال، وی درباره‌ی قدرت سیاسی، مطابق نظر علمای محافظه‌کار بود. با این وجود، می‌توان طباطبایی را به خاطر عدم تلاش برای سیاسی یا ایدئولوژیکی کردن اسلام، معتبر دانست.

\* رجوع کنید به: مرز میانی دین و امور اجتماعی، ص ۲۸ - ۲۹؛ همچنین رجوع شود به: اسناد نهضت آزادی ایران، ج ۱، ص ۱۷۱ - ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸، و ۱۹۶ - ۲۰۲

<sup>+</sup> برای اطلاعات کلی و بیوگرافی در زمینه‌ی زندگی طباطبایی، برای نمونه مراجعه کنید به: محمد حسینی تهرانی، مهر تابان (قم: انتشارات باقرالعلوم)؛ کیان فرهنگی ۶، شماره‌ی ۸ (۱۳۶۸)، که موضع خاص طباطبایی است.

<sup>+</sup> برای توضیحات بیش‌تر به زبان انگلیسی، در زمینه‌ی مشکلاتی که طباطبایی از یک سو از جانب نهاد مذهبی قم، و از سوی دیگر از جانب آیت‌الله بروجردی به خاطر عزم وی برای تدریس شاخه‌های غیرفقهی علوم اسلامی مواجه شد، مراجعه کنید به «The Ology of Discontent, pp278-286».

یک اثر قدیمی‌تر که موقعیت مدرنیست طباطبایی را در بافت شیعه قرار می‌دهد، عبارت است از:

William G. Millward, *Aspects of Modernism in Shia Islam*, in Studio Islamica (1937), pp111-128

به علاوه، او این طور می‌پسندید که یک موضع تدافعی در قبال سازگاری اسلام و دموکراسی نداشته باشد. وی هرگز در سیاست عملی مشارکت نداشت. نگرانی‌های اصلی وی از یک ماهیت روشن فکری برخوردار بود که گاهی اوقات نتایج سیاسی غیرعمدی را در پی داشت. تا زمان مرگ آیت الله بروجردی در سال ۱۳۴۰، که جدال بر سر مقام برتر مذهبی درگرفت، دو مقاله درباره‌ی مجموعه‌ی مشهور «بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت» نوشت. یکی از آنها تحت عنوان «ولایت و زعامت»، در رابطه با مسأله‌ی مذهب و قدرت سیاسی در جامعه‌ی اسلامی می‌باشد. طباطبایی در این مقاله، مقایسه‌ی بسیار گسترده‌ای بین اسلام و دموکراسی انجام می‌دهد. استدلال طباطبایی این است که با وجود این که مشابَهت‌هایی بین چارچوب اجتماعی - سیاسی مرجع در اسلام و اصول دموکراسی وجود دارند، اما نباید به غلط اسلام را برابر دموکراسی یا سوسیالیسم دانست.

طباطبایی ضمن آغاز بحثی در مورد لزوم حکومت، مدعی است که جامعه‌ی اسلامی، مانند هر جامعه‌ی دیگری، برای اجرا و اداره‌ی امور خود در جهت تضمین پیشرفت مردم، نیازمند یک سیستم حکومتی است. طباطبایی این امر را یک نیاز مشترک برای تمام جوامع انسانی می‌داند، چرا که در تمام واحدهای اجتماعی، هر قدر هم که کوچک باشند، وجود دارد. او به عنوان مثال، نیاز یک خانواده به رئیس، یک فرد صغیر به قیم، یک وزارتخانه به وزیر، یک مؤسسه‌ی کوچک به سرپرست، و یک کشور به شاه را رئیس‌جمهور را مطرح می‌سازد. اسلام به وسیله‌ی تأیید اصل ولایت یا سرپرستی، که از طریق آن جامعه از یک رهبری حمایت‌گر بهره‌مند می‌شود، این نیاز ذاتی را مورد توجه قرار داده است. نهاد ولایت، به «فرد یا موقعیتی» اطلاق می‌شود که «عقل و اراده‌ی او بر عقل و اراده‌ی سایر افراد ارجح است»<sup>\*</sup> و در جامعه‌ی اسلامی، دو دسته از قوانین را تأیید می‌نماید؛ قوانین تغییرناپذیر و قوانین تغییرپذیر.<sup>+</sup> قوانین تغییرناپذیر، همان قوانین الهی (احکام الله) هستند که در قالب قرآن و الگوی پیغمبر که در سنت پیامبری حفظ شده، بر حضرت محمد نازل شدند. این قوانین، تا ابداً معتبرند و برای تمامی انسان‌ها لازم‌الاجرا می‌باشند.<sup>+</sup> به علاوه، ولی‌امر جامعه‌ی مسلمان می‌تواند بنا به نیازهای زمان و اقتضای جامعه، دسته‌ی دیگری از قوانین را وضع نماید که قابل تغییر می‌باشند. در عین حال، این قوانین برای یک مدت مشخص، به اندازه‌ی قوانین تغییرناپذیر، معتبر بوده و لازم‌الاجرا می‌باشند.<sup>§</sup>

طباطبایی مدعی است که جامعه‌ی اسلامی و جامعه‌ی دموکراتیک، به اندازه‌ای به هم شباهت دارند که در هر یک از آنها دو دسته قانون وجود دارد که شامل قوانین تغییرناپذیر یا قوانین بنیادین، و نیز قوانین ثانویه یا قوانین تغییرپذیر می‌باشند. با وجود این، از تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای برخوردارند.<sup>\*\*</sup> او همچنین اظهار می‌دارد که در یک جامعه‌ی دموکراتیک نیز دو دست قانون وجود دارند: قوانین اساسی یا بنیادین که به سرعت قابل تغییر نیستند، و قوانینی که توسط مجلس و سایر نهادهای قانون‌گذاری وضع می‌شوند.<sup>++</sup>

\* طباطبایی، «ولایت و زعامت»، در بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت، ص ۷۴

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۳

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۴

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۳

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۵ - ۸۶

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۵

قوانین گروه اول مشابه قوانین الهی در جامعه‌ی اسلامی هستند و گروه دوم، قوانین مصوبه‌ی بشری هستند که برای ولی‌امر قابل دست‌رسی می‌باشد.

با این وجود، طباطبایی به سرعت به تفاوت میان حکومت اسلامی و حکومت دموکراتیک اشاره می‌کند. او چنین استدلال می‌کند که قوانین بنیادین جامعه‌ی اسلامی توسط خداوند متعال وضع می‌شوند، در حالی که در سایر سیستم‌های اجتماعی، این قوانین بر اساس رضایت جمعی تصویب می‌شوند.<sup>\*</sup> همچنین در دموکراسی‌ها و سایر سیستم‌های اجتماعی، قوانین فرعی و ثانویه، از اراده‌ی اکثریت استنتاج می‌شوند؛ یعنی اراده‌ی نیمی از جمعیت به‌علاوه‌ی یک نفر، بدون توجه به این که این اراده موفق حقیقت است یا خیر. با این حال، هرچند قوانین فرعی در اسلام از طریق شورا وضع می‌شوند، ولی مبتنی بر حقیقت هستند، نه اراده‌ی اکثریت. به همین دلیل، در جامعه‌ی اسلامی حقیقت واقعی اسلام و مسلمانان باید حکومت کند؛ خواه مطابق میل اکثریت اعضای جامعه باشد، خواه نباشد. به‌علاوه، طباطبایی بر این نکته تأکید دارد که در یک جامعه‌ی اسلامی، که جامعه‌ی دانش و پرهیزکاری است، هرگز اکثریت خواسته‌های موهوم را بر حقیقت و صداقت ترجیح نمی‌دهند.<sup>+</sup> بنابراین، حتی قوانین ثانویه که از طریق شورا تصویب می‌شوند، با حقیقت در تضاد نیستند. در نتیجه، از دیدگاه طباطبایی، از آنجایی که دموکراسی‌ها پیرو هوا و هوس و تمایلات (که از اساس دارای ماهیت مادی‌اند) انسانی هستند، فاقد صلاحیت می‌باشند. درواقع آن‌ها در هدایت انسان به سوی کمال نهایی، یعنی حقیقت، دچار نقصان می‌باشند.

با این وجود، این‌ها تنها دلایلی نیستند که طباطبایی از آن‌ها برای رد دموکراسی به عنوان یک مشکل حکومت استفاده می‌کند. ابتدا او به شکست نظریه‌ی وارداتی حکومت دموکراتیک در ایران اشاره می‌کند که بنا به عقیده‌ی وی، این نظریه از آغاز نه‌تنها قادر به ایجاد ثبات و کامیابی نشد، بلکه مدام وضعیت را بدتر و خراب‌تر کرد.<sup>+</sup> با این حال، او منصفانه ابراز می‌دارد که حکومت‌های ایران، واقعاً طبق اصول دموکراسی رفتار نکردند؛ بلکه خود را تنها محدود به نام دموکراسی کردند. با وجود این، به همین ترتیب باید انتظار داشت که مخالفان حکومت اسلامی منصف بوده و سوء رفتار و بدبختی ملل مسلمان را با آموزه‌های اسلامی یکسان ندانند. به‌علاوه، طباطبایی در یک نگاه بسیار کلی و بدون توجه به تاریخ، اعتبار جهانی و جاذبه‌ی دموکراسی را رد نموده و می‌گوید که در حقیقت، پس از جنگ جهانی اول، بسیاری از کشورهای دموکراتیک به کمونیسم روی آوردند.<sup>§</sup> همچنین طباطبایی ضمن اشاره به سیاست‌های خارجی کشورهای دموکراتیک غربی، نتیجه می‌گیرد که تمام آنچه که این روش‌های به اصطلاح متمدن (دموکراسی) تاکنون انجام داده‌اند، تغییر شکل استبداد فردی زمان‌های قدیم به استبداد جمعی است.<sup>\*\*</sup> درست همان‌طور که در گذشته، ستم‌گرانی چون اسکندر کبیر یا چنگیزخان، با زور خواسته‌ی خود را حکم‌فرما می‌کردند، امروزه دموکراسی‌های مقتدر و متمدن خواسته‌ی خود را به صورت جمعی، بر کشورهای ضعیف‌تر حکم‌فرما می‌نمایند. هنوز بقایای میراث دوران مستعمراتی در هر گوشه از مشرق‌زمین

\* مأخذ قبلی، ص ۸۶

+ مأخذ قبلی

+ مأخذ قبلی

§ مأخذ قبلی

\*\* مأخذ قبلی، ص ۹۰

به چشم می‌خورد. الجزیره، کنگو، و کره، تعداد اندکی از مثال‌های گویا و زنده‌ی این تغییرشکل می‌باشند.\* از این رو، طباطبایی دموکراسی، سوسیالیسم، و کمونیسم را به خاطر علاقه‌ی شدیدشان به زاویه‌ی مادی حیات بشری و ترک مهم‌ترین عنصر انسانی، یعنی معنویت، یک‌جا محکوم می‌نماید.<sup>†</sup> تنها اسلام می‌تواند مسیر مستقل از این نیرنگ‌ها را فراهم نماید. چرا که به تنهایی قادر است از طریق سازمان‌دهی دوباره‌ی ابعاد مادی و معنوی بشریت، آن را به راه ترقی و پیشرفت بازگرداند. این امر از طریق ولایت، که «تنها روح زنده نگه‌دارنده‌ی جامعه است» قابل دست‌یابی می‌باشد.<sup>‡</sup>

طباطبایی تمام مسلمانان را در مؤثر نگاه داشتن دائمی ولایت، مسؤول می‌داند. در حقیقت، مقام ولایت هم می‌تواند به تصدی یک نفر درآید و هم به تصدی عده‌ای از افراد با این حال، او عنوان نمی‌کند که این فرد (یا افراد) چگونه باید به این مقام نائل شوند. بلکه او پیش‌تر به این سؤال اساسی می‌پردازد که چه کسی باید این قدرت عالی سیاسی، که دارای قداست مذهبی است، را بپذیرد. او در غیاب امام دوازدهم، می‌پرسد: «آیا ولایت به همه‌ی مسلمانان، به عدول مسلمین، و یا به یک فقیه<sup>§</sup> تعلق دارد؟» با این وجود، او هیچ‌یک از این سه مورد را انتخاب نمی‌کند. در عوض او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که فردی که باید متصدی این مقام باشد، «باید در تقوا، حسن، تدبیر، و دانش، جاعه در زمینه‌ی امور اجتماع (اطلاع بر اودع)، از تمام اشخاص برتر باشد»<sup>\*\*</sup>. البته در این‌جا دیدگاه طباطبایی با سایر فلاسفه‌ی سنتی اسلامی، نظیر فارابی، در ارتباط است. مسأله‌ی اصلی مورد نگرش وی این است که «چه کسی باید حکومت کند»، نه این که چگونه حکومت نماید. بنابراین، اگر یک پادشاه واجد صلاحیت‌های تصریح شده باشد، هیچ مشکلی در این باره وجود نخواهد داشت. طباطبایی عمده‌تاً مدعی است که شریعت به‌درستی در مورد شکل حکومت اسلامی سخنی به میان نمی‌آورد، زیرا شریعت فقط در برگیرنده‌ی اصول تغییرناپذیر دین است. حال آن که شکل حکومت مسأله‌ای است که بنا به تکامل تمدن بشری، دست‌خوش تغییر قرار می‌گیرد. با این وجود، مهم‌ترین و غیرقابل‌انتقال‌ترین اصلی که مقام ولایت یا حکومت جامعه‌ی اسلامی باید از آن پیروی کند، صرف‌نظر از شکلی که می‌تواند به خود بگیرد، باید دنباله‌روی رهبری سرمشق‌گونه‌ی حضرت محمد باشد.<sup>††</sup> این امر بر این مسأله دلالت دارد که «حکومتی که - حتی در امور فرعی - از الگوی

\* مأخذ قبلی، ص ۹۰ - ۹۱. باید این نکته ذکر شود که این اثر در سال ۱۳۴۱ نوشته شده است.

† مأخذ قبلی، ص ۹۱ - ۹۳

‡ مأخذ قبلی، ص ۹۳ - ۹۴

§ مأخذ قبلی، ص ۹۷. در مورد سوم، ابتدا طباطبایی تأکید می‌ورزد که منظور وی از فقیه، شخصی است که در مورد تمام علوم مذهبی اصلی و فرعی و اخلاق (که در اسلام اولیه به معنای اصلی کلمه به کار می‌رفت)، تحصیل کرده می‌باشد. همچنین طباطبایی مدعی است این مسأله، که آیا ولایت فقط به فقیه تعلق دارد یا به فاضل‌ترین شخص، پرسشی است که از دامنه‌ی بحث حاضر وی خارج بوده و باید در گفتمان فقهی برای آن تصمیم‌گیری شود.

\*\* همان کتاب؛ این سه مورد، تنها شرایطی هستند که طباطبایی ذکر نموده و بر آن‌ها تأکید داشته است. با این وجود، تفسیر دباشی از این جمله، چنین است: «او (طباطبایی) می‌گوید که شخص برای تصدی این مقام باید در زمینه‌ی علوم اسلامی تحصیل کرده و نیز متقی باشد.» با این حال، جماعه‌ی طباطبایی «علوم اسلامی» را تصریح نمی‌کند. در این‌جا دوباره تفسیر دباشی، طباطبایی را نیز همچون طالقانی، طرفدار حکومت فقه‌ها می‌داند. با این حال، او در جای دیگری به این واقعیت اشاره می‌کند که «دلیلی وجود ندارد که واقعاً انقلاب اسلامی ایران مورد تأیید (طباطبایی) باشد» و حتی «او کاملاً مدافع مبارزه‌ی آشکار با قدرت ریشه‌دار سلطنتی نبود». (ص ۲۷۷)

†† مأخذ قبلی، ص ۹۷ - ۹۸

حضرت محمد منصرف می‌شود، مشروع نیست\*». اما بنا به همان دلیل، حکومت فقها را هم پیشنهاد نمی‌کند.<sup>۴</sup> طباطبایی تنها سه زاویه‌ی خاص تعالیم سیاسی پیامبری را مطرح می‌کند: نخست رد هر گونه امتیاز طبقاتی، چرا که تنها معیار تمایز در اسلام تقواست. دوم اصرار آن بر این که تمام افراد، بدون استثنا، در برابر قانون برابرند. و سوم این که قوانین فرعی مصوبه‌ی مقام ولایت باید به تأیید شورا برسند. البته تمام این سه زاویه، از حمایت آیات قرآنی مربوطه برخوردارند.<sup>۵</sup> در اینجا طباطبایی پوزش‌خواهانه بیان می‌کند که اسلام عرف‌های نوین برابری و مشارکت عمومی را تصدیق می‌نماید. با این‌همه، تعریف مختصر او از برابری، چیزی جز این عبارت کلی را شامل نمی‌شود. هرچند بیان او از شورا دلالت بر این نکته دارد که وی وجود یک نهاد مشورتی را تأیید می‌کند، ولی او هیچ‌گونه اطلاعات بیش‌تری در مورد هیأت تشکیل‌دهنده‌ی این شورا نمی‌دهد. شورا چگونه باید برگزیده شود؟ و چه کسی باید آن را برگزیند؛ ولی یا مردم؟ طباطبایی در زمینه‌ی آزادی نیز خط استدلالی مشابهی را برمی‌گزیند. آنچه برای طباطبایی اهمیت دارد، آزادی معنوی متصل به تقواست، و نه آزادی سیاسی به معنای نوین کلمه. آزادی یک هدیه‌ی خدایی‌ست و پی‌گیری آن یک حس طبیعی و فطری در انسان است. در واقع آزادی در اسلام، مورد تأیید و احترام قرار گرفته است.<sup>۶</sup> با این حال، آزادی که اسلام آن را آموزش داده، با آزادی موجود در جوامع غربی متفاوت است. آزادی در اسلام، به مفهوم آزادی از بندگی هر کس و هر چیزی غیر از خدا می‌باشد. البته این امر ضامن آن است که انسان از تعقیب یا پای‌بندی به تمایلات نفسانی و دنیوی‌اش رها بوده و نیز از هر گونه استبداد و امپریالیسم آزاد باشد. آن‌گونه که طباطبایی برداشت کرده، آزادی غربی در مقام مقایسه محکوم است، زیرا به انسان آزادی نامحدود می‌دهد تا به منظور برخورداری از هر چیزی در بالاترین میزان، در پی اراده و تمایلات خویش باشد؛ حتی اگر به قیمت آزادی دیگران تمام شود.\*\*

### علی شریعتی

نام دکتر علی شریعتی با حسینی‌ی ارشاد و نهضت مدرنیست مذهبی که در دهه‌ی ۱۳۵۰ در آن‌جا شکل گرفت، عجین شده است. او هم‌چنین مشهورترین روشن‌فکر ایرانی زمان خویش بود. نقش برجسته‌ی وی در ایدئولوژیک کردن اسلام و نیز تأثیر بحث‌های انقلابی اسلامی او در بسیج ملت ایران، به‌خوبی شناخته شده و در بسیاری از مطالعات بررسی شده‌اند. ما در اینجا از میان افکار او، فقط دیدگاه وی در مورد دموکراسی و احتمال سازگاری آن با تعالیم اسلامی را مورد بررسی قرار خواهیم داد. در اینجا با دانستن این نکته که شریعتی مدافع راه آزادی در حکومت ستم‌گر شاه بود، خواهیم دید که آزادی برای او چه مفهومی داشت و برداشت وی از آن چه بود. به طور کلی، موضع صریح شریعتی در قبال دموکراسی، در آثار وی شامل چند نکته‌ی گذراست و حال آن که می‌توان مطالب بیش‌تری را به طور

\* Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, p127

<sup>۴</sup> دیدگاه‌های سیاسی طباطبایی در ادبیات پس از انقلاب، اغلب دوباره تفسیر شده‌اند تا از آن‌ها برای حمایت از نظریه‌ی ولایت‌فقیه استفاده شود. برای نمونه، رجوع کنید به: محمدجواد صاحبی، *فلسفه‌ی سیاسی از دیدگاه علامه طباطبایی*، کیان اندیشه (کیهان فرهنگی)، ۲۶ (قم، ۱۳۶۸)، ص ۱۲ - ۲۰

<sup>۵</sup> طباطبایی، *ولایت و زعامت*، ص ۹۸ - ۹۹

<sup>۶</sup> محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن* (بیروت: مؤسسه‌الاعلمی، ۱۹۷۰)، ج ۴، ص ۱۲۳؛ *اسلام و آزادی* (نوشته در ۱۳۷۹) در «بررسی‌های اسلامی»، ویرایش هادی خسروشاهی (قم، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶)، ص ۴۹

\*\* طباطبایی، *اسلام و آزادی*، ص ۵۰ - ۵۳

ضمنی، از میان آن‌ها برداشت نمود. با این وجود، دلیل خوبی برای این کار وجود دارد. با آگاهی از جو روشن‌فکری که در فصل پیش توضیح داده شد، می‌توان گفت نگرانی اصلی شریعتی فراهم نمودن یک ایدئولوژی مذهبی جامع برای هم‌میهنانش بود که مؤثرترین ایدئولوژی در ایجاد یک تحول اجتماعی - سیاسی باشد. خط مشی محرک و لحن آتشین گفتمان او، یقیناً خط مشی و لحن یک ایدئولوژیست انقلابی است و اعتقاد او به این نکته که جامعه نیازمند انقلاب بود، نه اصلاح، را نشان می‌دهند. شریعتی اظهار می‌داد: «من دموکراسی را مرقی‌ترین و حتی اسلامی‌ترین شکل حکومت می‌دانم.\*» با این وجود، او برای طرفداری از دموکراسی، به عنوان راه چاره‌ی کشورهای در حال توسعه، اندوخته‌های بزرگی داشت. علی‌رغم این که شریعتی ظاهراً با نظریات بنیادین مربوط به دموکراسی، به‌ویژه مفهوم آزادی فردی و حقوق بشر آشنا بود، ولی تعریف او از دموکراسی یک تعریف نسبتاً ساده است. او طی مطلبی، دموکراسی به عنوان آرمان تمام روشن‌فکران آزموده‌ی قرن هیجدهم را با لیبرالیسم یا انسان‌گرایی و حقوق انسانی که او از آن منتقد است، به هم می‌پیوندد. وی می‌افزاید که دموکراسی بر پایه‌ی نظر اکثریت بنا نهاده شده و مردم را منبع اصلی حکومت برمی‌شمارد. با وجود این، او در همان مطلب، به سادگی دموکراسی را با اصل اسلامی اجماع امت یا «اهل الحال و العقد» که به خلیفه‌ی اول اسلامی مشروعیت بخشید، برابر می‌داند.<sup>+</sup> او در مطلب دیگری، به سادگی می‌نویسد:

شورا، اجماع، و بیعت، عیناً مشابه دموکراسی هستند که این مسأله یک اصل اسلامی است که به صراحت در قرآن عنوان شده است!<sup>+</sup>

بنابراین، شریعتی متقاعد بود که دموکراسی، آن‌طور که او آن را دریافت کرده بود، با اسلام سازگار است و با این‌همه، او آن را برای مسلمانان، یا دست‌کم برای جامعه‌ی مسلمان ایرانی، توصیه نمی‌کرد.

استدلال شریعتی مطابق با تئوری‌های روشن‌فکران انقلابی جهان سومی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ می‌باشد. این افراد، پیش‌رفت و توسعه‌ی انقلابی را بر انتخابات دموکراتیک منظم برای انتخاب حکومت ارجح می‌دانستند. او مدعی است که رهبری و حکومت در یک جامعه‌ی به‌خصوص ممکن است هر یک از دو هدف زیر را دنبال کنند: تغییر جامعه و هدایت آن به سوی آنچه که باید پس از اصلاح و توسعه به آن تبدیل شود؛ و یا ادامه‌ی وضع کنونی جامعه، اداره‌ی امور آن، و برآورده ساختن نیازها و خواسته‌های اعضای آن. مورد اول چیزی بود که جوامع در حال رشد و کشورهای تازه استقلال‌یافته‌ی آسیایی و آفریقایی، بیش‌تر بدان نیاز داشتند.<sup>۵</sup> این نوع رهبری، بر پایه‌ی یک ایدئولوژی دارای دستورکار صریح برای تغییر و توسعه‌ی انقلابی استوار است که ممکن است این توسعه، الزاماً مورد توجه توده‌هایی که معمولاً محافظه‌کار، و در نتیجه ضدتوسعه هستند، قرار نگیرد. ولی شریعتی به یک سؤال پاسخ نمی‌دهد و آن این

\* علی شریعتی، *اقبال، مصالح قرن اخیر* (سخنرانی ارائه شده در ۱۳۴۹) در مجموعه‌ی آثار او (تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷)، ج ۵، ص ۴۸

<sup>+</sup> شریعتی، *امت و امامت* (سخنرانی سال ۱۳۴۷)، در «مجموعه آثار» وی (۱۳۶۱)، ج ۳۶، ص ۵۹۹ - ۶۰۰. در این‌جا و جاهای دیگر، شریعتی شیوه‌ی سنی‌ها برای انتخاب آزادانه‌ی خلیفه به عنوان جانشین پیامبر را در برابر نظریه‌ی وصایت شیعه، تأیید می‌نماید. با این وجود، او می‌پرسد که آیا انتخاب ابوبکر یک گزینه‌ی دموکراتیک خوب بوده یا نه، و موقعیت شیعه را چنین توجیه می‌کند که در آن مرحله‌ی رشد جامعه‌ی اسلامی، انتخابات دموکراتیک روش مناسبی برای انتخاب رهبری آن جامعه نبود.

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۳۱

<sup>۵</sup> شریعتی، *گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر*، در «مجموعه آثار» (۱۳۶۱)، ج ۱۲، ص ۲۱۹ - ۲۲۰

است که: «آیا می‌توان تحت پرچم دین، شورشی را آغاز نمود و با این حال، رهبری آن را به دست افرادی غیر از مقامات مذهبی با تفکرات سنتی سپرد؟»<sup>\*</sup> شریعتی طرفدار دموکراسی نیست. زیرا دموکراسی، در لیبرال‌ترین شکل خود، می‌تواند مانع توسعه و تغییر شود. چرا که توده‌ها تنها افرادی را برمی‌گزینند که مثل خودشان فکر کنند و همچون خود آن‌ها، حافظ سنت‌ها و دل‌بستگی‌هایشان باشند.<sup>†</sup> الگویی که شریعتی، همچون روشن‌فکران و جامعه‌شناسان بسیاری از کشورهای در حال توسعه، آن را تأیید کرد<sup>‡</sup>، «دموکراسی هدایت‌شده» یا democracy engage بود. این الگو، حکومت نوعی نخبگان روشن‌فکر است که به یک ایدئولوژی پای‌بند است و دارای یک دستورکار تعیین‌شده‌ی متری و انقلابی است. هدف این رهبری متعهد انقلابی، دگرگونی اندیشه‌ها و فرهنگ و روابط اجتماعی مردم، به منظور هدایت جامعه از کالبد راکد سنتی، به سوی متری‌ترین شکل ممکن می‌باشد.<sup>§</sup> طبیعتاً یان رهبری روشن‌فکر توسط مردم انتخاب می‌شود، ولی خود را پای‌بند وفاداری به رأی‌دهندگان نمی‌کند. این بدان علت است که غالباً رهبر به صورت مادام‌العمر، یا برای کی مدت طولانی به این مقام منصوب می‌شود. بالأخره مسئولیت اصلی رهبر اجرای سیاست‌هایی است که ایدئولوژی حکم می‌کند. بنابراین، لازم است که قدرت برای مدت طولانی در دست رهبر باشد تا پیشرفت و تغییر واقعی حاصل شود. آنچه در اندیشه‌ی شریعتی بود، الگویی است که سوکارنو و تیتو، پس از کنفرانس «باندونگ» در سال ۱۹۵۴ میلادی، برای حکومت خود اتخاذ کرده بودند.<sup>\*\*</sup> شریعتی معتقد بود که این، حکومتی است که هر کشوری پس از پشت سر گذاشتن تحولات یک مرحله‌ی انقلابی، به آن نیاز دارد. شریعتی با فراهم نمودن یک توجیه اسلامی برای تئوری انقلابی خویش، که ریشه‌ای مارکسیستی دارد، این الگوی متعهد - مسئول رهبری را بلافاصله پس از پیامبر، به جامعه‌ی مسلمان ارائه می‌دهد که این جامعه، در مرحله‌ی بازسازی پس از انقلاب خود، نیازمند یک دور رهبریت متعهد بود (دوازده امام<sup>††</sup>). جامعه می‌بایست بر پایه‌ی مستحکم اهداف و آرمان‌های انقلابی که تازه به وقوع پیوسته بود، بنا می‌شد. شریعتی، ضمن علاقه‌ی خود به یک اسلام ناب ایده‌آل و نیز علی‌رغم این که یازده تن از دوازده امام هرگز حکومت نکردند، مدعی است که دوازده امام به این مقام منصوب شده بودند و مردم آن‌ها را مستقیماً انتخاب نکرده بودند، زیرا بنا به نظر شریعتی، در مراحل اولیه‌ی هر بازسازی پس از انقلاب، توده‌ی مردم هنوز آمادگی انتخاب به‌ترین رهبران را ندارند.<sup>‡‡</sup> پس از این مرحله، که ممکن بود چند نسل به طول انجامد، امت باید به مرحله‌ی لازم از درایت و فرهیختگی کافی می‌رسیدند تا از طریق شورا، بیعت، و اجماع، یک حکومت دموکراتیک پدید آورده و آن را ابقا می‌کردند.<sup>§§</sup> متأسفانه تاریخ طور دیگری رقم خورد.

\* ارواند آبراهامیان، *ایران میان دو انقلاب*، ص ۴۷۳

† Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, p473

‡ شریعتی، *امت و امامت*، ص ۶۰۰

§ مأخذ قبلی، ص ۶۱۷ - ۶۱۹

\*\* شریعتی، *گرایش‌های سیاسی*، ص ۲۳۲ - ۲۳۳

†† درباره‌ی تئوری شریعتی از امامت، رجوع شود به:

Majida Gabrani, *The Concept of Imamah in the Works of Ali Shariati (1933 - 1977)*, M.A. thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1987

‡‡ مأخذ قبلی، ص ۶۳۲

§§ مأخذ قبلی

موضع دوپهلوی شریعتی در تعریف وی از نقش دارای رهبری ایدئولوژیکی مسؤول در دموکراسی «هدایت‌شده» پدیدار می‌شود. در زمان غیبت امام دوازدهم (از سال ۳۲۰ تا حال و آینده‌ی ممکن)، که بنا به نظر شریعتی دورانی است که باید در آن، امت تمرین دموکراسی کنند<sup>\*</sup>، رهبر جامعه باید توسط مردم و از طریق یک روش دموکراتیک انتخاب شود، نه این که منصوب شود. ولی این هنوز یک دموکراسی آزاد نیست<sup>†</sup>. رهبری که از طریق این سیستم انتخاب شود، به عنوان یکی از نواب عام امام دوازدهم عمل می‌کند<sup>‡</sup>، که پاسخ‌گوی رأی‌دهندگان خویش است. به‌علاوه، در این دموکراسی هدایت‌شده‌ی اسلامی، رهبر متعهد است تا مطابق با قانون و آنچه که ایدئولوژی امام او، یعنی اسلام، به وی حکم می‌کند، جامعه‌ی خویش را تعلیم داده و هدایت نماید. با این وجود، او ملزم به اجرا و تحقق عقاید، آرمان‌ها، یا نیازهای افرادی که او را انتخاب کرده‌اند نمی‌باشد<sup>§</sup>. همچنین این کاندیدا باید دارای صلاحیت‌های خاصی باشد که هر کسی قادر به داشتن آن‌ها نیست. از آنجایی که این رهبر، یک رهبر اجتماعی معمولی نیست و بلکه مأموریت هدایت امت به سوی کمال به وی محول شده، بنابراین، او باید یک شخصیت علمی باشد<sup>\*\*</sup>. امام در غیاب خود، این نقش را به علمای باتقوا و تحصیل‌کرده اعطا کرده است<sup>††</sup>. استدلال شریعتی برای توجیه این ادعای علما، مشابه استدلال خود آن‌هاست. او در استدلال خویش، بیش‌تر به دو روایت تکیه دارد. در روایت اول، امام دوازدهم به پیروان خود دستور می‌دهد در صورت بروز مسائل جدید در طول غیاب وی، از نایبان وی راهنمایی بخواهند. روایت دیگر از امام ششم است که خصوصیات فقهایی که مردم باید به عنوان مرجع تقلید انتخاب کنند را مشخص می‌کند.

این الگوی شیعه‌ی علوی شریعتی برای دموکراسی هدایت‌شده در زمان غیبت است؛ نظریه‌ای که شاید به طور غیر عمدف برنامه‌ی کار تئوری ولایت‌فقیه را فراهم نمود. تفاوت اصلی در این حقیقت نهفته است که شریعتی، پیش از حد بر نقش مردم در انتخاب رهبر تأکید دارد و نسبت به سوءاستفاده از این الگو، توسط تشیع صفوی، هشدار می‌دهد که این امر ممکن است باعث شود علمای بی‌تقوا و ارتجاعی، مردم را از حقوقشان محروم نمایند. زیرا در تشیع، علما مدعی‌اند که مردم صلاحیت تشخیص و در نتیجه، انتخاب داناترین و پرهیزگارترین فرد از میان علما را ندارند<sup>‡‡</sup>. از این رو لازم است مردم به توصیه‌ی رهبران دینی خود، که با آن‌ها در تماسند، و به کسانی که به عنوان اهل خبره<sup>§§</sup> به آن‌ها اعتماد دارند، تکیه کنند. این مسأله بیش‌تر به این شباهت دارد که برای انتخاب به‌ترین متخصص قلب، ابتدا با پزشکان عمومی و

\* علی شریعتی، تشیع علوی، تشیع صفوی (تهران: حسینیه‌ی ارشاد)، ص ۲۷۳

† علی شریعتی، انتظار، مذهب/اعتراض (سخنرانی ۱۳۵۰) در «مجموعه آثار» (۱۳۶۰)، ج ۱۹، ص ۲۶۷

‡ مأخذ قبلی، ص ۲۶۵. برای دست‌یابی به اطلاعات بیش‌تر در مورد غیبت امام دوازدهم و قدرت مذهبی بعد از غیبت ایشان، مراجعه کنید به:

Jassim M. Hussain, *The Occulation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (London: The Muhammadi Trust, 1982); Abdulaziz Sachedina *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiism* (Albany: State University of New York Press, 1981)

§ مأخذ قبلی، ص ۲۶۸

\*\* مأخذ قبلی، ص ۲۶۸

†† مأخذ قبلی، ص ۲۶۶ - ۲۶۸

‡‡ مأخذ قبلی، ص ۲۸۴، ۲۸۱، ۲۶۸

§§ مأخذ قبلی، ص ۲۶۵ و ۲۶۸

سایر کارشناسان پزشکی مشاوره می‌کنند. این روش که یک انتخاب «طبیعی دومرحله‌ای»<sup>\*</sup> نامیده می‌شود، مورد توجه شریعتی که مردم را به تسلط بر اهداف خویش برمی‌انگیزد، قرار نگرفته است. ممکن است شریعتی از «توانایی عوام در انتخاب برای خویشتن» در دوران غیبت «دفاع کرده باشد»<sup>†</sup>، ولی حتی در تشیع علوی ایده‌آل وی، این نقش فقط محدود به انتخاب رهبر از میان یک گروه ممتاز است. این موضوع را نباید با حکومت اکثریت در دموکراسی‌ها اشتباه کرد. بر اساس حکومت دموکراسی، نقش مردم فراتر از انتخاب رهبر است که الزاماً از یک قشر ممتاز نیست و این نقش پس از آن هم ادامه دارد. مقصود شریعتی از «حکومت مردم»، هر چه که باشد، به یقین زیاد به مفهوم حرکت افکار جمعی مردم نیست. رهبر روشن‌فکری که با این شیوه انتخاب می‌شود، تنها پاسخ‌گوی امام است و باید سیاست‌ها و برنامه‌های خود را در چارچوب ایدئولوژی امام، یعنی اسلام، اجرا کند. اگر شریعتی از روشن‌فکرانی که در آرزوی تقلید ایدئولوژی‌ها و دموکراسی غربی<sup>‡</sup> برای جامعه‌ی مسلمین و به‌ویژه ایران بودند انتقاد می‌کرد، علت این نیست که او آن‌ها را با اسلام ناسازگار می‌دید. بل که او همچون طباطبایی، به خاطر سیاست‌های ظالمانه‌ی رژیم‌های دموکراتیک غربی در کشورهای جهان سوم، از آن‌ها انتقاد می‌کرد.<sup>§</sup> بنابراین، جای تعجب نیست که شریعتی از انگیزه‌ی جنبش آزادی‌الجزیره از دهه‌ی ۱۹۶۰م پشتیبانی می‌کرد. او همچنین از مراحل انتخاباتی جامع سرمایه‌داری که در آن‌ها افکار و در نتیجه آرای مردم، اغلب توسط گروه‌های ذی‌نفع هدایت می‌شوند، منتقد بود.<sup>\*\*</sup> ولی چیزی که بیش‌تر فکر شریعتی را به خود مشغول کرده بود، این بود که آیا دموکراسی در جوامع در حال توسعه، اثربخش خواهد بود یا نه. با این حال، وجود او متقاعد شده بود که «دموکراسی در یک جامعه‌ی توسعه‌نیافته که محتاج یک رهبری انقلابی متمدنی است، خود دشمنی برای دموکراسی به شمار می‌رود»<sup>††</sup>.

شریعتی اعتقادی راسخ داشت که در طول تاریخ بشری، آزادی و برابری دو منبع الهام برای جنبش‌های انقلابی بوده‌اند. منبع سوم، عشق عرفانی بوده است.<sup>‡‡</sup> بنا به نظر شریعتی، جامع‌ترین و کامل‌ترین ایدئولوژی یا مکتب فکری که می‌تواند ادعای هدایت بشر به سوی کمال نهایی را داشته باشد، باید در بر گیرنده‌ی این سه بعد باشد.<sup>§§</sup> ولی او در شرح جزئیات این مسأله، مدعی است که درک وی از برابری و آزادی، به عنوان ابعاد ضروری حیات انسان، نه آن چیزی است که حقوق‌دانان و خداشناسان تعلیم داده‌اند و نه آنچه که مکاتب فکری غربی نظیر اگزیستانسیالیسم، انسان‌گرایی، لیبرالیسم، سوسیالیسم، و مارکسیسم به عنوان حقیقت ارائه داده‌اند. شریعتی اظهار می‌دارد با این که اگزیستانسیالیسم انسان را از پای‌بندی به مطالبات مادی سرمایه‌داری و سوسیالیسم رهانیده و توجه او را دوباره به وجود خودش معطوف کرده، ولی نتوانسته خلأ معنوی او را از نو پر کند. اگزیستانسیالیسم بعد ماورایی انسان را نادیده

\* مأخذ قبلی

† Shahrugh Akhavi, *Islam, Politics, and Society*, p423

‡ برای مثال، رجوع کنید به: شریعتی، *اقبال*، *مصلح قرن اخیر*، ص ۹۲ - ۹۴

§ برای مثال، رجوع کنید به: شریعتی، *امت و امامت*، ص ۶۱۰ - ۶۱۷

\*\* مأخذ قبلی، ص ۲۴۰؛ علی شریعتی، *ما و اقبال* در «مجموعه آثار» (۱۳۵۷)، ج ۵، ص ۱۳۰ - ۲۱۱

†† شریعتی، *امت و امامت*، ص ۶۳۳

‡‡ علی شریعتی، *چگونه ماندن*، در «مجموعه آثار» (۱۳۵۶) ص ۴۲ - ۴۵؛ همان نویسنده، *عرفان، برابری،*

*آزادی*، در «مجموعه آثار»، ج ۲، ص ۵۹

§§ شریعتی، *عرفان، برابری، آزادی*، ص ۸۶

گرفته و هیچ چیز دیگری جای‌گزین آن نمی‌کند.<sup>\*</sup> بنابراین، آزادی که این مکتب پیشنهاد می‌کند، به نهیلیسم (هیچ‌گرایی) ختم می‌شود. آزادی در اسلام، چیزی بیش از *liberté* می‌باشد که به معنای آزادسازی انسان از یک محدودیت است. آزادی در اسلام، دارای یک نوع رشد یا تکامل وجودی است.<sup>+</sup> سوسیالیسم هم نقاط ضعف خود را دارد. با این که سوسیالیسم به برابری توصیه می‌کند، ولی فراتر از مسأله‌ی حذف تبعیض طبقاتی پیش نمی‌رود.<sup>+</sup> همچنین در عمل باعث تجمع قدرت در دولت مرکزی می‌شود و در واقع، آزادی فردی را نادیده می‌گیرد.<sup>§</sup> اسلام، به‌ویژه در قالب تشیع علوی، که شریعتی آن را توصیف کرده، تمام این سه بعد ضروری از قبیل آزادی، برابری، و عشق عرفانی را در جامع‌ترین حالت در بر می‌گیرد. بنابراین، قادر به هدایت انسان به سوی کمال نهایی و رستگاری‌ست. می‌توان این مسأله را از طریق بررسی زندگی و شخصیت‌های برخی از نمایندگان برجسته‌ی تعالیم اسلامی ثابت کرد. امام علی و ابوذر غفاری، نمادهای حاویدی از مفهوم آزادی، برابری، و عدالت در اسلام بودند.<sup>\*\*</sup> الگوی رفتار حضرت علی با مخالفان سیاسی‌اش، و نیز کلام و عمل وی درباره‌ی برابری اجتماعی در دوران خلافتش، پایه‌هایی را پدید می‌آورد که شریعتی الگوی نمونه‌ی خود از یک سیاستمدار کامل و سیستم سیاسی که در آن حتی دشمنان از حقوق انسانی خود بهره‌مندند را بر آن بنا می‌نهد. حکومت علی در این زمینه، از هر سیستم دیگر مبتنی بر لیبرالیسم نوین و منشورهای حقوق بشر ممتازتر بود و این دو مورد اخیر، باید از نواقصی که دارند شرم‌گین باشند.<sup>++</sup> تعریف شریعتی از آزادی، هر چه که بود، او مخلصانه برای آن مبارزه کرد. این بینش ضداستبدادی نسبت به آزادی سیاسی، بر سایر زوایای چندبعدی این نظریه نیز تسلط می‌یابد. او در جایی می‌نویسد:

ای آزادی، چندین بار تاکنون به خاطر تو زندانی شده‌ام وایا باز هم خواهد شد، در راه تو چقدر شکنجه و عذاب را پذیرا شده‌ام. با این حال، (مطمئن باش) خود را به استبداد نخواهم فروخت. (بالآخره) من فرزند آزادی‌ام، علی استاد من و مصدق رهبر من است؛ پیرمردی که هفتاد سال برای آزادی سوگواری کرد.<sup>++</sup>

نهایتاً نظر شریعتی درباره‌ی برابری، در برداشت او از زندگی ابوذر، که او را یک قهرمان برابری اجتماعی اسلامی می‌دانست، قابل رؤیت است. علی‌رغم انتقاد مکرر شریعتی از سوسیالیسم و مارکسیسم، به عنوان ایدئولوژی‌های سیاسی، تجسم او از برابری نوعی گرایش سوسیالیستی دارد. بحث شریعتی در مورد آزادی و برابری، معمولاً بیش از این که رابطه‌ی آنها را به طور خاص با دموکراسی بررسی کند، بر چگونگی دست‌یابی به آنها تمرکز دارد.

\* مأخذ قبلی، ص ۷۷ - ۸۰

<sup>+</sup> شریعتی، چگونه ماندن، ص ۴۴

<sup>+</sup> شریعتی، عرفان، برابری، آزادی، ص ۷۷

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۴۹ و ۷۸

<sup>\*\*</sup> شریعتی، اقبال، مصلح قرن اخیر، ص ۹۵. شریعتی در تمام آثار خود، به حضرت علی و ابوذر، به عنوان مظاهر ارزش‌های انسانی آزادی، عدالت، و فداکاری اشاره می‌کند. برای مثال رجوع کنید به: علی حقیقتی برگزیده‌ی اساطیر، ص ۵ - ۶۶؛ قرن ما در جست‌وجوی علی، ص ۶۷ - ۱۱۲؛ قاسطین، مارقین، ناکثین، ص ۱۹۵ - ۳۷۶؛ علی، بنیان‌گذار وحدت، ص ۱۵۵ - ۱۹۴؛ و برخی دیگر در «مجموعه آثار» او (۱۳۶۱)، ج ۲۶

<sup>++</sup> علی شریعتی، خودسازی/انقلابی، در «مجموعه آثار» او، ج ۲، ص ۱۴۲ - ۱۵۰؛ همان نویسنده، قاسطین، مارقین، ناکثین، در «مجموعه آثار» او، ج ۲۶، ص ۳۵۶

<sup>++</sup> علی شریعتی، آزادی، خجسته آزادی، در «مجموعه آثار» او، ج ۲، ص ۱۲۷ - ۱۲۸

## مرتضی مطهری

آیت‌الله مرتضی مطهری، یکی از برجسته‌ترین و روشن‌فکرترین علمای ایران قرن حاضر بود. نام وی با جنبش‌های مدرنیستی و مذهبی مختلف دهه‌ی ۱۹۶۰، نظیر «انجمن گفتار ماه» و حسینی‌های ارشاد درآمیخته است. مطهری دانش‌مندی بسیار پرکار بود که آثارش نقش مهمی در شکل‌گیری ایدئولوژیکی انقلاب ۱۳۵۷ - ۱۳۵۸ ایران داشت. ولی بر خلاف بازرگان، طالقانی، و شریعتی، عناوین و مسائلی که عمدتاً مورد علاقه‌ی وی بودند، مفاهیم سیاسی مستقیم نداشتند. در نتیجه، طبیعتاً مسأله‌ی سازگاری اسلام با دموکراسی را بررسی نکرد. هدف اصلی مطهری، همانند سایرین، آماده‌سازی یک سازوکار جدید برای اصول و باورهای مذهبی سنتی بود که این اصول بتوانند با ایدئولوژی‌های نوین غربی، به‌خصوص مارکسیسم، رقابت نمایند و در واقع، ایمان جوانان را در مبارزه با بی‌دینی (سکولاریسم) حفظ کنند. با وجود این، استراتژی سیاسی مطهری با سایر فعالان هم‌دوره‌اش متفاوت بود. او موضع صلح‌آمیزی را در قبال رژیم شاه اتخاذ نمود. هرچند او حامی قاطع رژیم شاه نبود، ولی هرگز زندانی نشد و کتاب‌ها و سخنرانی‌هایش نیز تحریم نشدند. بل‌که او حتی فعالیت در یک حکومت ستم‌گر، با هدف خدمت و کمک به افرادی که غیرمنصفانه با آن‌ها رفتار شده بود را توصیه می‌کرد.<sup>\*</sup> او از سال ۱۳۳۳ تا پایان زندگی‌اش، در دانشگاه تهران سخنران بود و به نگارش کتب درسی دینی دبیرستان، که توسط وزارت آموزش وقت آماده می‌شدند، کمک می‌کرد. او همچنین کتاب مشهور خود در مورد حقوق زنان در اسلام را به صورت یک سری مقاله در مجله‌ی جنجالی زنان، به نام زن روز منتشر کرد.

در میان عناوینی که مطهری با آن‌ها سروکار داشته، مطالب کافی برای بازسازی خطوط اصلی افکار سیاسی وی وجود دارد. او همچون دیگر فعالان مسلمان، معتقد بود که سیاست یک بخش و جزئی از اسلام است<sup>+</sup> و برای اثبات لزوم حکومت و رهبری سیاسی، استدلال‌ات سنتی را تکرار نمود.<sup>+</sup> مطهری هم مانند شریعتی و سایرین، باور داشت که جامعه نه‌تنها نیازمند یک رهبر برای حکومت و اداره‌ی آن است، بل‌که محتاج کسی است که آن را به سوی کمال سوق داده و هدایت نماید.<sup>§</sup> با وجود این، در مورد مسأله‌ی حکومت در غیاب امام معصوم، سخنی به میان نیاورد. مطهری که در کتاب *امامت و رهبری* و نیز کتاب *ولاه و ولایت‌ها*، که در آن تمام زوایای قدرت امامان، به عنوان جانشینان پیامبر را مورد بحث قرار می‌دهد، حکومت را یک بخش ضروری نظریه‌ی امامت می‌داند؛ هرچند که عیناً با آن منطبق نیست.<sup>\*\*</sup> علی‌رغم این حقیقت که او از مسأله‌ی حکومت در غیاب امام آگاه بود، چرا که در چند جای مختلف ناچار به این موضوع اشاره می‌کند<sup>++</sup>، ولی هرگز نظری در این باره مطرح نمی‌نماید. حتی وقتی از وی پرسیده شد

\* مرتضی مطهری، *احیای تفکر اسلامی* (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱)، ص ۱۲۷

<sup>+</sup> مرتضی مطهری، *امامت و رهبری*، ویرایش هفتم (قم: صدرا، ۱۳۶۷)، ص ۳۲ - ۳۳. این کتاب شامل شش سخنرانی است که در ۱۳۴۹ و قبل از تشکیل انجمن اسلامی پزشکان انجام شد.

<sup>+</sup> برای مثال، رجوع کنید به: مرتضی مطهری، *سیری در نهج‌البلاغه* (قم: صدرا، ۱۳۵۴)، ص ۱۰۴

<sup>§</sup> مرتضی مطهری، «مدیریت و رهبری در اسلام»، در *امد/دهای غیبی در زندگی بشر* (قم: صدرا، ۱۳۵۴)، ص ۹۷ - ۱۲۴

<sup>\*\*</sup> مطهری، *امامت و رهبری*، ص ۴۶ - ۶۳ و ۶۷ - ۸۵؛ همان نویسنده، *ولاه و ولایت‌ها* (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۲۰ - ۳۷. این اثر شامل سخنرانی‌هایی است که در سال ۱۳۴۹، در حسینی‌های ارشاد انجام شد.

<sup>++</sup> مطهری، *امامت و رهبری*، ص ۵۴ - ۵۷ و ۷۰ - ۸۰

که آیا مجتهدین حق حکومت دارند یا آیا جامعه باید رهبر خود را انتخاب کند، او هیچ نظری ارائه نکرد\*. شکل ایده‌آل حکومتی که او در خیال خود می‌دید، بر اساس الگوی حکومت امام علی مبتنی بود که موعظه‌ی وی، واکنش به این امر بود؛ هرچند این واکنش به رژیم سلطه‌جوی شاه، بسیار غیرمستقیم و با زبان استعاری بود. مطهری در یک سری از سخنرانی‌های خود در حسینی‌ه‌ی ارشاد، برخی موضوعات سیاسی نهج‌البلاغه، نظیر حقوق حاکم بر مردم و حقوق مردم نسبت به حاکم، عدالت به عنوان عامل اصلی مشروعیت حکومت، و لزوم یک حاکم مشروع را بررسی کرد. بنابراین، نمونه‌ی یک حاکم مشروع، امانت‌دار عادل است که مورد اعتماد مردم باشد، نه صاحب زندگانی آن‌ها. در مورد این که این حاکم مشروع چگونه باید منصوب شده یا چگونه حکومت نماید، سخنی به میان نیامده است<sup>+</sup>.

چند ماه از پیروزی انقلاب اسلامی نگذشته بود که پرسش «چگونه حکومت کردن» مطرح شد. از مطهری خواسته شد تا نظر خود در این باره که حکومت جمهوری اسلامی چه نوع حکومتی باید باشد و تا چه اندازه به شهروندان خود آزادی و برابری دهد را بیان نماید. پاسخ‌های مطهری به این سؤالات، بیانات شتابزده و کلی بودند که دقت و عمق برخی از آثار فاضلانه‌ی وی را نداشتند. به نظر می‌رسید که آن‌ها مشروط به نیازهای سیاسی زمان باشند. در آن ماه‌ها، مسائل مربوط به حقوق سیاسی مساوی و آزادی بیان، به مسائلی برای تمام گروه‌های شرکت‌کننده در انقلاب، مثل مارکسیست‌ها، ناسیونالیست‌ها، و مجاهدین خلق تبدیل شدند. مطهری با لحنی اعتداری، عنوان کرد که آزادی، حقوق فردی، و دموکراسی، تماماً از مسائل جدانشدنی حکومت اسلامی هستند<sup>+</sup>. او حتی در بیک بیان کلی‌تر، ادعا نمود که ارزش‌ها و تعالیم لیبرال، ذاتاً در تعالیم اسلامی وجود دارند<sup>۵</sup>. او بدین ترتیب توجیه نمود که چرا آیت‌الله خمینی به نام «جمهوری اسلامی ایران» برای کشور اصرار می‌نمود و با نام پیشنهادی وی، یعنی «جمهوری دموکراتیک اسلامی ایران» مخالف بود. در مجموع، مطهری استدلال می‌کند که اسلام در برگیرنده‌ی دموکراسی و ارزش‌های انسانی، چون آزادی، برابری، و عدالت است<sup>\*\*</sup>. ولی دموکراسی و آزادی اسلامی، بسیار برتر از برداشت تئوری و عملی این دو مورد هستند که در غرب به کار می‌رود. در اسلام، دموکراسی به معنای آزادی بشریت است. حال آن که در غرب، دموکراسی ضامن آزادی بعد جسمانی انسان است<sup>++</sup>. مطهری همچون سایر مدرنیست‌های مسلمان، مفهوم آزادی سیاسی را با توحید در هم می‌آمیزد. او اظهار می‌دارد که آزادی، نخست و پیش از هر چیزی، به معنای آزادی از بندگی هر کس دیگری جز خداست. طبق تفسیر وی از آیه‌ی «... که کسی جز خدا را پرستش نکنیم و هیچ شریکی را به او نسبت ندهیم و هیچ‌یک از ما نباید اربابی را در کنار خدا قرار دهیم...» (۶۴:۳)، توحید عبارت است از آزادی در زوایای فردی و اجتماعی زندگی بشر<sup>++</sup>. او همچنین در تفسیر خود از تعلیم امام علی به فرزندش در نهج‌البلاغه،

\* مأخذ قبلی، ص ۱۴۵ - ۱۴۸

<sup>+</sup> مطهری، سیری در نهج‌البلاغه، ص ۱۲۷

<sup>+</sup> مرتضی مطهری، مجموعه‌ی یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها، و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری، ویرایش دوم (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱)، ص ۷۸. این کتاب، عمدتاً مجموعه‌ای از سخنرانی‌هایی است که در دو ماه پس از انقلاب، در پاییز ۱۳۵۷ ایراد شده است.

<sup>۵</sup> مأخذ قبلی، ص ۳۴ - ۳۵

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۷۸ - ۷۹

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۷۹ - ۸۲

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۸ - ۸۹؛ مرتضی مطهری، انسان کامل (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۳۵؛ همان نویسنده، سیری در نهج‌البلاغه، ص ۲۹۴

«خدمت‌گزار هیچ‌کسی جز خدا نباش، چرا که او تو را آزاد آفرید»، مفهوم حریت را که به معنای اجتماعی - سیاسی جدیدش در دموکراسی‌ها تقدیس می‌شود و بنا به نظر وی، این دموکراسی‌ها تنها یک زاویه‌ی زندگی آزاد و شرافت‌مندانه هستند، بسط می‌دهد.<sup>\*</sup> مطهری در مورد آزادی عقیده و آزادی بیان، از طریق استدلال‌های منطقی و نیز ارائه‌ی شواهدی از قرآن و تاریخ اسلامی، به مخاطبان خود اطمینان می‌دهد که اسلام، هر گونه جبر بر عقیده را رد می‌کند. زیرا از لحاظ عقلانی، منع یک فرد از اندیشیدن یا باور داشتن به چیزی، غیرممکن است. این حق طبیعی انسان است که برای اندیشیدن به چیزی آزاد باشد. ولی این بدان مفهوم نیست که مطهری به سایر مکاتب فکری ارزش مساوی می‌دهد. او همچنین معتقد است که این مکاتب، نباید آزادانه در جامعه منتشر شوند.<sup>+</sup> مطهری که به [جد] معتقد است حقیقت در اسلام نهفته و اندیشه‌ی آزاد همیشه نتایج درستی در بر ندارد، حقانیت مکاتب فکری دیگر را زیر سؤال می‌برد. مثال اصلی او که درباره‌ی این مکاتب گمراه‌کننده به کار می‌برد، مادی‌گرایی برهانی است که مطهری طرفداران آن را برای شرکت در بحث آکادمیک دعوت می‌کند. او ضمن رد برخوردهای خشونت‌آمیز، از آنچه که روش دموکراتیک اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان به‌ترین راه هدایت گمراهان به سوی حقیقت می‌نامید، طرفداری می‌کرد.<sup>+</sup> همین‌طور او، بر خلاف روحانیون متعصب، معتقد بود ممانعت از آزادی بیان، تحت عنوان اسلام، قابل توجیه نیست. زیرا اسلام از طریق علم و مبارزه‌ی آشکار و نیرومند با دیدگاه‌های مخالف حفظ می‌شود.<sup>§</sup>

در مباحثات مطهری، برابری مترادف با عدالت است؛ به‌ویژه عدالت اجتماعی که امام علی به آن توصیه نموده و آن را اجرا کرد و در آن راه نیز مبارزه کرده و کشته شد.<sup>\*\*</sup> با وجود این، عدالت بدین مفهوم نیز به کار می‌رود که فرصت‌های فراهم‌شده به طور مساوی، ولی فقط طبق میزان استعداد هر فرد، در اختیار اعضای جامعه قرار گیرد.<sup>++</sup> مطهری زوایات مختلف برابری سیاسی، که در دموکراسی‌ها جای گرفته را بررسی نمی‌کند. با این که او حامی آزادی معنوی در برابر سایر تمایلات فکری بود، ولی هر گونه احتمال پذیرش حکومت غیرمسلمان توسط مسلمانان را رد می‌کرد.<sup>++</sup> در مورد حقوق زنان، کتاب وی به نام *نظام حقوقی زن در اسلام*، شهرت زیادی هم در داخل و هم در خارج از ایران برای او کسب نموده است. با این وجود، به نظر می‌رسد دیدگاه‌های او چیزی جز توجیه جای‌گاه زن در شریعت اسلام، با زبان نوین نباشد. او به انواع استدلال‌ها، از قبیل نسبت دادن تفاوت‌های خاص به ذات، به حقوق طبیعی، و به تعبیر دقیق متوسل می‌شود تا خواننده‌ی خود را متقاعد کند. مطهری در برخی متون، از استفاده‌ی غلط و سوءاستفاده‌ی از شریعت در باب زنان، انتقاد می‌کند. با این‌همه، هیچ پیشنهادی برای بهبود، تغییر، یا اصلاح قوانین مربوط به ارث، ازدواج، یا طلاق ارائه نمی‌دهد. بلکه همه‌ی این موارد تأییدشده و فلسفه‌ی آن‌ها توجیه‌شده است.<sup>§§</sup>

\* مطهری، مجموعه‌ی یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها، و مصاحبه‌ها، ص ۳۴ - ۳۵ و ۴۳

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۶ - ۱۰

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۴۹

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۴ - ۱۵

<sup>\*\*</sup> مرتضی مطهری، بیست گفتار (تهران: کتابخانه‌ی صدوق، ۱۳۴۳)، ص ۴ - ۱۰، ۳۱ - ۳۷، ۵۰ - ۵۱

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۸۴ - ۹۴

<sup>++</sup> مطهری، ولایات و ولایت‌ها، ص ۶ - ۱۱

<sup>§§</sup> مرتضی مطهری، نظام حقوقی زن در اسلام، ویرایش هشتم (قم: صدرا، ۱۳۵۷)

## آیت الله روح الله خمینی

نقطه‌ای اوج فعالیت‌های سیاسی امام‌خمينی در سال ۱۳۴۹ - ۱۳۵۰، و در زمانی پديدار شد که او کلیات خطوط اصلی تئوری حکومت اسلامی خود، یعنی ولایت‌فقيه را آماده کرد.<sup>\*</sup> با این که خمینی تا آن زمان، با شدت و استواری از شاه انتقاد می‌نمود، ولی امید خود را نسبت به یک پادشاهی مشروطه‌ی مطلوب از دست نداده و جای‌گزین دیگری هم پیشنهاد نکرده بود.

در تئوری حکومت اسلامی امام‌خمينی، که هیچ سابقه‌ای در افکار سیاسی شیعه نداشت، قدرت سیاسی تا زمان ظهور دوباره‌ی امام غایب، تنها حاکم مشروع، بلا تکلیف نمانده است.<sup>+</sup> بل که یک حاکم دیگر را می‌توان برای رهبری حکومت مشروع انتخاب نمود. در مجموع، آنچه که به یک حکومت مشروعیت می‌بخشد، چیز دیگریست. تا حدودی مردم می‌توانند به حکومت مشروعیت اعطا کنند، ولی نباید این مسأله را با دموکراسی اشتباه کرد. خمینی اظهار می‌دارد: «حکومت اسلامی مشابه هیچ‌یک از اشکال موجود دموکراسی‌ها نیست.» با این حال، شباهت‌هایی وجود دارند:

حکومت اسلامی نه ظالمانه است، نه استبدادی، بل که مشروطه است. این حکومت، به مفهوم رایج کلمه، مشروطه نیست. یعنی بر پایه‌ی تصویب قوانین مطابق با نظر اکثریت بنا نشده است. مشروطه این مفهوم است که حاکمان ملزم به اجرای یک سری شرایط خاص در حکومت و اداره‌ی جامعه می‌باشند؛ شرایطی که در قرآن کریم و سنت شریف‌ترین پیغمبر مطرح شده‌اند.<sup>+</sup>

در نظریه‌ی حکومت امام‌خمينی، نقش مردم بسیار محدود است. با این که او مثل شریعتی معتقد است که در غیاب امام، یک رهبر سیاسی باید برگزیده شود، ولی حق انتخاب شدن به این مقام را برای قشر ممتاز روحانی، یعنی فقها، حفظ می‌کند. از آنجایی که امام‌خمينی مدعی است حکومت اسلامی، حکومت قوانین الهی است که باید بر جامعه‌ی اسلامی غالب شوند، حاکم باید خود را تابع فقهای نماید که در این قانون، کارشناس و افضل هستند. بنابراین، پذیرش مستقیم قدرت سیاسی توسط فقیه یا شورایی از فقیهان، امری عقلانی به نظر می‌رسد. او می‌نویسد:

از آنجایی که حکومت اسلامی حکومت قانون است، همان‌گونه که در سنت تعیین شده، علم به قانون (اسلامی) ضروری است. البته چنین دانشی نه تنها برای حاکم، بل که برای هر کسی که صاحب یک مقام بوده یا در حال اجرای یک وظیفه‌ی حکومتی است، ضروریست. با وجود این، حاکم باید در علم از دیگران جلوتر باشد.<sup>۵</sup> البته این، جایی است که او از موضع قبلی خود در مورد نقش شریعت و علما در سیاست

\* روح‌الله الخمينی، حکومت اسلامی (تهران: ۱۳۵۴)

<sup>+</sup> روح‌الله الخمينی، حکومت اسلامی، در اسلام و انقلاب: نوشته‌ها و بیانیه‌های امام‌خمينی (۱۹۸۱)، ص ۶۱. حکومت اسلامی، مشهورترین اثر امام‌خمينی در مورد نظریه‌ی سیاسی، در یک سری از سخنرانی‌های وی برای دانشجویان حوزوی در اوایل ۱۳۴۹ در نجف ریشه گرفت. در این کتاب، سه موضوع اصلی مورد بررسی قرار گرفته است: لزوم وجود و تأسیس یک حکومت اسلامی، وظیفه‌ی فقها برای پذیرش قدرت سیاسی (یعنی نظریه‌ی ولایت‌فقيه)، که او آن را هم با دلایل منطقی و هم از طریق متون مختلف احادیث توجیه می‌کند، و نهایتاً اقدامات لازم نظیر اصلاح تشکیلات مذهبی که باید به عنوان پیش‌شرط ایجاد یک حکومت اسلامی تلقی شوند.

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۵

<sup>۵</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۹

جدا می‌شود. خمینی در یک اثر برهانی - مذهبی - سیاسی قدیمی‌تر، به نام کشف/الاسرار\* (انتشار نخست در سال ۱۳۲۲)، که در آن پادشاهی مشروطه را تأیید می‌کند، علم فقه را به عنوان یکی از صلاحیت‌های لازم برای رهبری سیاسی رد نموده و با طعنه عنوان می‌کند آن‌قدر که این مسأله برای یک مهندس در رشته‌ی خودش لازم است، برای رهبر لازم نیست. آنچه امام خمینی در آن زمان مطالبه می‌کرد، چیزی جز اجرای قانون اساسی ۱۲۸۵ نبود که مطابق با آن، قوانینی که در مجلس برای آنها تصمیم‌گیری می‌شد، باید توسط علما بازنگاری می‌شدند. با وجود این، طبق نظریه‌ی جدید او درباره‌ی حکومت اسلامی:

اگر حاکم با مندرجات قانون آشنا نباشد، برای حکومت مناسب نیست. زیرا اگر اظهار نظر قانونی دیگران را دنبال کند، قدرت حکومت او مخدوش خواهد شد. ولی اگر از سوی دیگر، چنین هدایتی را دنبال نکند، قادر به حکومت صحیح و اجرای قوانین اسلام نخواهد بود. «تسلط فقیه بر حاکم»، یک اصل ریشه‌دار است. اگر حاکم هواخواه اسلام باشد، باید الزاماً تسلیم فقیه باشد. چرا که به منظور اجرای قوانین و فرمان‌های اسلام در این رابطه از او پرسش می‌شود. با در نظر داشتن این مسأله، حاکمان واقعی همان فقیهان هستند و حاکمیت باید رسماً از آن‌ها باشد و شامل آن‌ها شود و نه شامل کسانی که به خاطر اغماض قوانین، ملزم به دنبال نمودن هدایت فقه‌ها هستند.<sup>+</sup>

برای پذیرفتن رهبری سیاسی، دو صلاحیت اساسی مورد نیاز است: علم به قانون اسلامی و عدالت.<sup>+</sup> این‌ها همان صلاحیت‌هایی هستند که توسط امیرالمؤمنین امام علی وضع شده‌اند<sup>§</sup> و از زمان پس از مرگ پیامبر تا آغاز غیبت، بر مسلمانان روشن بوده‌اند.<sup>\*\*</sup> بنابراین، خمینی در ادامه می‌گوید: «... حاکم باید در علم به قوانین و دستورات اسلام، برتر از همه بوده و در اجرای آن‌ها عادل باشد<sup>++</sup>». از آنجایی که افراد عادی قدرت تشخیص چنین فردی را ندارند، مسأله‌ی انتخاب و معرفی چنین شخصیتی، حق ویژه‌ی علماست. همین که عادل‌ترین و فاضل‌ترین فقیه به مردم معرفی شد، آنها باید با او بیعت نمایند.

طبق نظریه‌ی ولایت فقیه، حق حاکمیت از آن خداست. مجالس و نهادهای شورایی، فقط مسؤول طرح‌ریزی و اجرای قوانین الهی، یا نهایتاً وضع احکام و مقررات فرعی هستند که البته این احکام باید در چارچوب شریعت بوده و با آن مطابقت داشته باشند. خمینی، خود از این تفاوت مهم بین شیوه‌ی اسلامی حکومت، که خود ارائه داده بود، و انواع دیگر زمامداری آگاه بود. او می‌نویسد:

تفاوت اساسی میان حکومت اسلامی از یک سو و پادشاهی‌های مشروطه و جمهوری‌ها از سوی دیگر، در این است: در حالی که در چنین رژیم‌هایی نمایندگان مردم یا پادشاه در امر قانون‌گذاری دست دارند، در اسلام قدرت و صلاحیت وضع قوانین، منحصرأ در اختیار خدای متعال است. قانون‌گذار مقدس اسلام، تنها قدرت قانون‌گذاری است. هیچ‌کسی حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز قانون شارع الهی را نباید اجرا کرد. به همین دلیل در یک حکومت اسلامی، یک نهاد ساده‌ی

\* خمینی، کشف/الاسرار (قم: انتشارات مصطفوی، ص ۲۳۲)

<sup>+</sup> خمینی، حکومت اسلامی، ص ۶۰

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۹

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۷

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۱

<sup>++</sup> مأخذ قبلی

برنامه‌ریزی، جای‌گزین مجمع قانون‌گذاری می‌شود که یکی از سه شاخه‌ی حکومت است. این نهاد در سایه‌ی دستورات اسلام، برنامه‌های لازم برای وزارت‌خانه‌های مختلف را طرح‌ریزی نموده و بدین‌وسیله، معین می‌کند که چگونه خدمات عمومی در کشور فراهم شوند.\*

نظریات خمینی در مورد مفاهیمی چون آزادی و برابری، با دیدگاه‌های کلاسیک اسلامی در مورد مسائلی که در فصل دو بحث شد، هماهنگی دارند. آزادی در وهله‌ی اول و مهم‌تر از هر چیزی، ترک بندگی هر کس جز خداست.<sup>†</sup>

در مورد آزادی سیاسی، در این‌جا هم همان مسیر استدلالات نائینی، طباطبایی، طالقانی، و سایرین قابل مشاهده است. در این‌جا مقصود از آزادی سیاسی، حذف استبداد داخلی و تسلط قدرت‌های بیگانه، یعنی همان دو نمود برجسته‌ی اطاعت از قدرتی به غیر از خداست. خمینی، به عنوان یک مسلمان طرفدار احیای مذهب، بسیار در فکر حرکت و عزت ملل مسلمان و به‌ویژه ایرانیان بود. از این رو اطاعت از فرد مستبدی که به نوبه‌ی خود، مطیع قدرت‌های بیگانه بود، بدترین شکل ممکن بندگی و حقارت برای انسان محسوب می‌شد. طی انقلاب ۱۳۵۷، خمینی در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های خود قول داد که در یک حکومت اسلامی، تمام گروه‌ها از آزادی بیان بهره‌مند خواهند شد، مشروط بر این که صداقت خود را ثابت کنند و این آزادی تا اندازه‌ای است که آن‌ها علیه اسلام و مسلمین توطئه نکنند یا قوانین اساسی کشور، یعنی شریعت را مورد تعرض قرار ندهند.<sup>‡</sup> در مورد برابری حقوق سیاسی، برای تضمین این نکته که مطابق با قانون مقدس اسلام، همه‌ی صداها را باید شنید، مکرراً به ذات تساوی‌طلب اسلام اتکا شده است. در نتیجه، آزادی مذهبی اقلیت‌های مذهبی توسط قانون اسلام تضمین شده و مورد حمایت قرار گرفته است.<sup>§</sup> بدیهی است این موضوع، معنایی جز حمایت از حقوق اهل کتاب در جامعه‌ی اسلامی ندارد، که همان‌طور که در فصل دو بررسی شد، با مفهوم برابری بسیار متفاوت است. با این که مردم غیرمسلمان مجاز به انتخاب نماینده برای مجلس اسلامی ملی هستند، ولی اجازه ندارند که به یک منصب سیاسی برگزیده شوند. البته از اوایل سال ۱۳۴۰، در این مورد هیچ تغییری در موضع امام‌خمینی به وجود نیامد. در آن زمان، او و مجتهدین دیگر مخالفت خود را با قانونی که توسط دولت وقت تصویب شده بود اعلام نمودند که بر اساس آن قانون، شرط مسلمان بودن از فهرست صلاحیت‌های لازم برای نامزدی در انتخابات

\* مأخذ قبلی، ص ۵۵ - ۵۶

<sup>†</sup> برای آشنایی با دیدگاه‌های خمینی در زمینه‌ی انسان و حقوق وی، رجوع کنید به:

Farhang Rajaee, *Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State and International Politics* (New York: University Press of America, 1983), pp35-49

<sup>‡</sup> برای مثال، رجوع کنید به: مصاحبه با گاردین، اکتبر ۱۹۷۸، میدل ایست بولتین، نوامبر ۱۹۸۷؛ اطلاعات، دی ۱۳۵۷. یک پیام منتشرشده در فوریه ۱۹۷۹؛ یک سخنرانی ارائه شده در فوریه ۱۹۷۹؛ مصاحبه با آژانس مطبوعاتی فرانسه در مارس ۱۹۷۹؛ بیانات ارائه‌شده در مارس و آوریل ۱۹۷۹؛ مصاحبه با اشپیگل، ژانویه ۱۹۷۹؛ بیاناتی در آوریل - می ۱۹۷۹؛ بیانات و گفتارها و مصاحبه‌های آیت‌الله خمینی توسط ناشران مختلف، در چند مجموعه جمع‌آوری شده است. مأخذهای بالا، در منابع زیر یافت می‌شود:

در جست‌وجوی راه از کلام/امام: از بیانات/اعلامیه‌های امام‌خمینی (۱۳۴۱) (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ج ۱۷/۲۰، به ترتیب ص ۲۰۲، ۲۶۴، ۲۶۴، ۲۱۴ - ۲۱۸، ۲۶۴، ۲۶۲، ۲۳۰، ۲۸۹.

<sup>§</sup> برای مثال، رجوع کنید به: مصاحبه با فیگارو، اکتبر ۱۹۷۸؛ مصاحبه با گروهی از چندین نماینده‌ی رسانه‌های غربی در پاریس، نوامبر ۱۹۷۸؛ مصاحبه با یک روزنامه‌ی آلمانی، نوامبر ۱۹۷۸؛ سخنرانی در تهران، فروردین ۱۳۵۸؛ مصاحبه با آژانس خبری یونایتدپرس، نوامبر ۱۹۷۸؛ سخنرانی در پاریس، اکتبر ۱۹۷۸. همه‌ی این موارد را می‌توان در در جست‌وجوی راه، ج ۱۷/۲۰، به ترتیب در ص ۲۸۱ - ۲۸۲، ۲۸۲ - ۲۸۳، ۲۸۵ - ۲۸۰ - ۲۸۱، ۲۱۲ - ۲۱۳، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۱ یافت.

انجمن‌های ایالتی و ولایتی حذف شده و همچنین نمایندگان مجلس می‌توانستند برای یاد کردن سوگند، به جای «قرآن»، به کتب مقدس دیگر نیز قسم بخورند. با این حال، از آن موقع به بعد، در موضع او در مورد نقش زنان در سیاست تغییری به وجود آمد. چرا که امام‌خمینی هم همراه با آیت‌الله بروجردی، با اصلاحات شاه که در کنار موارد دیگر به زنان حق رأی داده بود، مخالفت ورزید.

هرچند خمینی به ظاهر از دموکراسی غربی انتقاد نموده و آن را مبتنی بر قوانین ساخته‌ی بشر می‌دانست که به منظور برآورده کردن هوس‌ها و علایق توده‌ی مردم توسط نمایندگان آن‌ها وضع شده‌اند، ولی باز هم در طی انقلاب برای توصیف حکومت اسلامی از کلمه‌ی دموکراسی استفاده می‌کرد. خمینی در پاسخ به بسیاری از سؤالات، به‌ویژه آن‌هایی که توسط روزنامه‌نگاران خارجی در مورد ماهیت حکومت اسلامی از او پرسیده می‌شد، مکرراً آن را با دموکراسی برابر می‌شمرد.<sup>\*</sup> با وجود این، او ماه پس از انقلاب، به هنگام برگزاری رفراندوم بای تعیین شکل آینده‌ی حکومت در ایران، خمینی به شدت با قرار گرفتن کلمه‌ی «دموکراتیک» در عنوان «جمهوری اسلامی ایران»، که از جانب بازرگان، طالقانی، و دیگران پیشنهاد شده بود، مخالفت کرد. او مؤکداً گفت که رژیم آینده، «جمهوری اسلامی» خواهد بود؛ «نه یک کلمه کمتر، نه یک کلمه بیشتر»<sup>†</sup>. یکی از دلایل این امر این بود که اسلام تمام امتیازات دموکراسی و حتی بیش از آن را داراست. بنابراین، وارد کردن کلمه‌ی دموکراسی یک کار اضافی است و حتی ممکن است بر این نکته دلالت کند که اسلام فاقد عرف‌های دموکراتیک است. با این وجود، مقصود او از عناصر دموکراتیک اسلامی، تنها می‌تواند به آنچه ما در بالا بررسی کردیم اشاره داشته باشد: دموکراسی که در آن هیچ مفهومی از حاکمیت مردم دیده نمی‌شود و حکومت اکثریت هیچ معنایی ندارد! همان‌گونه که اخوی در این باره می‌نویسد، «در این انکار (کلمه‌ی دموکراسی) است که نخبه‌گرایی امام‌خمینی به وفور آشکار می‌شود»<sup>‡</sup>. به علاوه، «نوع دقیق جمهوری که امام‌خمینی بدان اشاره می‌کرد، هرگز مشخص نبود». با وجود این، یقیناً «این اندیشه‌ی رایج که در رژیم جمهوری حق حاکمیت با مردم است، مورد حمایت امام‌خمینی قرار نگرفت»<sup>§</sup>. در حقیقت آنچه که خمینی به عنوان دموکراسی غربی محکوم می‌کند، سیستمی است که در آن فساد و تباهی اجتماعی و فردی شایع می‌شوند. در غیر این صورت، او همچون طباطبایی بر وجود تفاوت‌های اساسی میان اسلام و دموکراسی معتقد بود. بعدها آیت‌الله منتظری، یک نظریه‌پرداز ولایت فقیه، در کتاب حجیم خود به نام *دراسات في ولايت الفقيه و فقه الدولة الاسلامية*<sup>\*\*</sup>، که جامع‌ترین و قاعده‌مندترین اثر قابل دسترسی وی در مورد این موضوع می‌باشد، توضیح داد که دو تفاوت اساسی میان دموکراسی و حکومت اسلامی وجود دارد. نخست این که در غیاب امام، هر گونه رهبری سیاسی بدون رضایت جامعه، نامشروع است. ولی در زمان غیبت، مقام امامت باید به فاضل‌ترین فقیه تعلق گیرد؛ فقیه‌ی که نه تنها نسبت به قانون اسلامی، بل که نسبت به مسائل و حوادث زمان خویش آگاه

\* به عنوان نمونه، مراجعه کنید به مصاحبه با گروهی از روزنامه‌نگاران غربی و نمایندگان رسانه‌ها، نوامبر ۱۹۷۸؛ مصاحباتی با یک شبکه‌ی تلویزیونی فرانسوی در اکتبر ۱۹۷۸؛ شبکه‌ی تلویزیونی هلندی در نوامبر ۱۹۷۸؛ و یک ایستگاه تلویزیونی سویسی در نوامبر ۱۹۷۸. همه‌ی موارد ذکرشده را می‌توان در در جست‌وجوی راه، ج ۱۷/۲۰، به ترتیب در صفحات ۳۱۵، ۳۰۶ - ۳۱۰، ۳۰۶ و ۲۰۶ یافت.

<sup>†</sup> اطلاعات، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۸

<sup>\*</sup> Sharough Akhavi, *Islam Politics and Society*, p423

<sup>§</sup> Farhang Rajaee, *Islamic Values and World View*, p58

<sup>\*\*</sup> حسینعلی منتظری، *دراسات في ولايت الفقيه و فقه الدولة الاسلامية*، ج ۴ (لبنان: الدارالاسلاميه، ۱۹۸۸)

و مطلع بوده و موظف است حافظ حقوق مردم و حتی اقلیت‌های غیرمذهبی باشد. جامعه مجاز نیست فرد دیگری را برای این کار انتخاب کند. دوم این که در حکومت اسلامی، حاکمیت واقعی به خداوند متعال و دین راستین، یعنی اسلام، و قوانین جامع آن تعلق دارد. حکومت اسلامی در سه شاخه قدرت خود - مقننه، مجریه، و قضاییه - تابع قانون اسلام است. به همین علت، این حکومت به عنوان حکومت خداسالاری، مخالف دموکراسی است. خداسالاری آن بدین معناست که این حکومت، حکومت قوانین الهیست. در حالی که در یک دموکراسی، مردم کسانی را به عنوان قانون‌گذاران خود بخواهند گزید که نوید تحقق خواسته‌ها و آرزوهای آنها را بدهند.\*

### نتیجه‌گیری

در حالی که این شش متفکر و فعال مذهبی ایرانی در قرن حاضر، تا حدودی نظریات مشترکی در مورد اسلام و دموکراسی دارند، اما در برخی نکات، به میزان قابل‌ملاحظه‌ای با هم فرق دارند. برجسته‌ترین شباهت، مربوط به تصور آنها از ماهیت اسلام است و این عاملیست که شاید مهم‌ترین تأثیر را بر نظریه‌پردازی سیاسی آنها داشته باشد. این افراد، همچون سایر مفسرین فعال مسلمان، در وهله‌ی اول اسلام را با تمام زوایای زندگی بسیار عجین می‌دانستند و در وهله‌ی دوم، آن را یک سیستم جامع در بر گیرنده‌ی تمام راه‌حل‌ها برای مشکلات انسان و جامعه تصور می‌کردند. انسان فقط باید به منظور پیشرفت در زندگی خود و یا جامعه‌ی خویش، این راه‌حل‌ها را اجرا نماید. مفهوم انسان نیز وابسته به نظریه‌پردازی سیاسی آنهاست. در حالی که تمامی این متفکرین اتفاق نظر دارند که انسان موجودی ضعیف و نیازمند هدایت الهیست، در روش‌های پیشنهادی آنها اقتباس‌های مختلفی از این موضوع به چشم می‌خورد که این روش‌ها انسان را مجاز می‌نمایند تا برای کسب کمال ممکن در غیاب امام، جامعه را رهبری نموده و امور خویش را اداره کند. به عنوان مثال، از نظر امام‌خمینی این امر تنها از طریق سیستمی تحقق می‌یافت که عالم‌ترین فقها نسبت به قانون الهی، بر آن سیستم حکومت نمایند. از دیدگاه شریعتی، کلید حل این مسأله به دست یک سیستم دموکراتیک هدایت‌شده بود که مطابق با ایدئولوژی انقلابی اسلامی عمل نماید. طالقانی و بزرگان، دموکراسی مشروطه‌ای را پیشنهاد می‌کردند که الگوی آن از قانون‌اساسی ۱۲۸۵ برداشته شده و نظارت علما بر امر قانون‌گذاری را تضمین می‌کرد. هرچند مطهری و طباطبایی مسأله‌ی ولایت فقیه را صراحتاً عنوان نمی‌کردند، ولی از آنجایی که قاطعانه هدایت را هدف اصلی حکومت می‌دانستند، رد پای او را دنبال کردند. زمینه‌ی مشترک دیگری که با بینش آنها نسبت به انسان مرتبط است، پذیرش خدا به عنوان مرجع عالی قانون‌گذار و قدرت نهایی است. با وجود این، وقتی این مسأله مطرح می‌شود که این قدرت در کره‌ی خاکی به چه کسی واگذار می‌شود، شباهت‌ها کاهش می‌یابند. طالقانی، شریعتی، و بزرگان، از این لحاظ به هم نزدیک‌ترند. چرا که هر سه نسبت به صلاحیت مردم برای دریافت چنین قدرتی و اجرای نقش جانشینی خدا در روی زمین، اعتماد زیادی دارند. با این حال، این اعتماد مطلق نیست. زیرا این حاکمیت منتخب مردم، تا حدودی توسط قوانین الهی مورد نظارت قرار می‌گیرد و به این قوانین و نیز یک رهبر خبره - روشن‌فکر پاسخ‌گوست. از سوی دیگر، امام‌خمینی، طباطبایی، و مطهری، نگاه بدبینانه‌تری به صلاحیت‌های انسان دارند. بنا به نظر ایشان، قوانین ساخته‌ی دست بشر ناقصند و به

انسان برای بهره‌برداری کامل از استعدادهایش کمک نمی‌کنند. بشر که به عنوان یک موجود تماماً خودپرست و دارای اراده‌ی ضعیف شناخته شده، نه صلاحیت انتخاب حاکم را دارد و نه صلاحیت قانون‌گذاری. با این که آن‌ها جملگی بر لزوم نقش دولت در اداره‌ی جامعه توافق دارند، ولی تصور آن‌ها نسبت به این که کشور چگونه و توسط چه کسی اداره شود، آن‌ها را از هم جدا می‌کند. خمینی «در مورد یک تصور وحدانی از دموکراسی، استدلال می‌کند»<sup>\*</sup>، که در آن قدرت تماماً به فقها، که عادل بوده و عالم‌ترین افراد نسبت به قانون به شمار می‌روند، اعطا شده است. شکلی از دموکراسی، ساختار سیاسی مورد نظر طالقانی، بازرگان، و شریعتی بود. چرا که بر اساس قدرت حاکمیت عموم بنا شده و عدم تمرکز قدرت را تضمین می‌کرد. قانون‌اساسی سال ۱۲۸۵، به همراه حکومت دموکراتیکش که علما بر آن نظارت داشتند، نزدیک‌ترین الگوی ممکن به آنچه که طالقانی و بازرگان توصیف می‌کردند بود. دولت مطلوب شریعتی، نوعی دموکراسی هدایت‌شده بر پایه‌ی تفسیر انقلابی از تعالیم اسلامی بود که رهبری آن در دست یک رهبر دموکراسی انقلابی قرار می‌گرفت. الگوی طباطبایی قطعاً به معنای حکومت اکثریت، دموکراتیک نبود. ولی یقیناً برای حکومت قانون مهیا شده بود که در آن خدا والاترین قانون‌گذار است. هرچند مطهری حکومت ایده‌آل خود را در غیاب امام مشخص نمی‌کند و علی‌رغم این که بیانات گنج‌کننده و ضد و نقیضی در زمان انقلاب مطرح نمود، ولی بحث وی در زمینه‌ی ولایت و امامت، او را به ولایت‌فقیه خمینی نزدیک‌تر می‌گرداند.

استدلالات این متفکرین در مورد اصول آزادی و برابری، تماماً سنتی هستند. همه‌ی آن‌ها معتقدند که اسلام اصول ریشه‌ای دموکراسی، یعنی آزادی و برابری را تأیید می‌کند. ولی هیچ‌یک از این افراد آگاهی روشنی در مورد تفاوت‌های موجود میان این مفاهیم، از لحاظ اسلامی و در چارچوب شریعت، و یا مفهومی که در دموکراسی‌ها در بر دارند، ارائه نمی‌دهند. در بحث برابری، همه‌ی آن‌ها به روحیه‌ی تساوی‌طلب اسلام اشاره می‌کنند و به آشتی‌ناپذیری حقوق مساوی مسلمانان و غیرمسلمانان و زنان و مردان در یک دموکراسی دارای قانون اسلامی اشاره‌ای ندارند. در مورد آزادی، غالباً مفهوم اخلاقی «حریت» چنان گسترش یافته که نافرمانی در برابر ستم را هم در بر می‌گیرد. آزادی سیاسی، به‌ویژه آزادی بیان، اغلب به مفهوم اسلامی امریه‌معروف و نهی‌ازمنکر تشبیه شده است. این مقایسه، به‌خصوص وقتی انجام می‌گیرد که در مورد آزادی برای انتقاد از بی‌قانونی یک حکومت استبدادی صحبت شود. بدون شک، این اشخاص کمی آرمان‌گرایی در تفکرات خود نشان می‌دهند و اغلب از مثال‌های تاریخی خاص، به عنوان نمونه‌های اسلامی برابری و آزادی استفاده می‌کنند.

با این وجود، صرف‌نظر از تفاوت‌های این افراد، آنچه که آن‌ها را در دوران انقلاب با هم متحد می‌کرد، ضرورت سیاسی و نیز هدف مشترک آن‌ها در سرنگون‌سازی یک ستم‌گر بود. شاید یک پیوند مهم‌تر دیگر، آرزوی آن‌ها برای حمایت از اسلام، از ایدئولوژی‌های غیرمذهبی و مؤثر و ماندنی کردن این دین، تا سر حد امکان بود. این نکته بر این حقیقت دلالت دارد که دموکراسی، به عنوان یک تئوری حکومتی، یک نقطه‌ی مرکزی در گفتمان مذهبی - سیاسی آن‌ها نبود. تلاش‌های پراکنده و نامنظم آن‌ها در آشتی دوباره‌ی اسلام و دموکراسی، صرفاً محصول ماهیت ضدیدیکتاتوری ایدئولوژی اسلامی بود که از جانب این افراد پیشنهاد می‌شد و این ایدئولوژی می‌بایست از این نظر با سایر ایدئولوژی‌ها، به‌خصوص مارکسیسم که در آن زمان بیش از هر چیزی برای جوانان تحصیل‌کرده جذاب بود، رقابت می‌نمود. با در نظر گرفتن شرایط

<sup>\*</sup> Akhavi, *Islam, Politics, and Society*, p423

سیاسی دوران پهلوی، این سؤال مطرح می‌شود که چنانچه محدودیت‌های اعمال‌شده بر مخالفان کمتر می‌شد، این متفکرین مسلمان باز هم بر آشتی دوباره‌ی اسلام و دموکراسی اقدام می‌نمودند؟ امکان دارد که آن‌ها هرگز چنین تلاشی نمی‌کردند. اتفاقاً طرز رویارویی آن‌ها با این مسأله، برخورد نسبتاً تصادفی آن‌ها با قضیه را منعکس می‌نماید. بنابراین، جای هیچ تعجب نیست که این استدلالات سراسر مذهبی، که برای اسلامی کردن اصول خاص دموکراسی طراحی شده‌اند، فراتر نمی‌رود. هیچ تلاشی در جهت برخورد با موضوع در یک سطح عمیق‌تر فلسفی انجام نشد. محتوا و شیوه‌ی استدلالات آن‌ها از آن‌چه که نایینی، مجتهد شیعی، در آغاز قرن دربار‌اش نظریه‌پردازی کرده بود، فراتر نمی‌رفت. این امر، بیش از هر شاخص دیگری، به طرز فکر، آموزش فکری، و طرح گفتمان آن‌ها اشاره دارد. بنابراین، پس از حدود هشتاد سال کشمکش تئوری و عملی با مسأله‌ی تطبیق دموکراسی در سرزمینی که جز در چند دوران بسیار کوتاه، چیزی غیر از حکومت استبدادی ندیده است، تنها تلاش قاعده‌مند تئوری در مورد آشتی اسلام با یک حکومت دموکراتیک، توسط نایینی صورت گرفت. با این حال، در فصل بعدی، به منظر بررسی موضوعی که در دوران پس از انقلاب پا گرفت، شیوه‌ی متفاوتی را در پیش خواهیم گرفت.

## فصل پنجم - روشن فکری مذهبی و دموکراسی دوران پس از انقلاب

### عبدالکریم سروش

در حالی که روند روشن فکری مذهبی ایران در دهه‌ی ۱۹۷۰، با نام‌های شریعتی و حسینی‌ای ارشاد درآمیخته بود، همین روند در دوران پس از انقلاب، با نام‌های عبدالکریم سروش و مجله‌ی «کیان» شناخته شده است. جریان روشن فکری مذهبی پس از انقلاب ایران، که از بافتی بیرون می‌آید که از لحاظ اجتماعی و سیاسی با دوران پیش از انقلاب متفاوت است، هرچند در آن ریشه دارد، ولی خصوصیات بی‌نظیری از خود بروز می‌دهد. این بافت سابقه‌ی اندکی در تاریخ اسلامی دارد که طی آن، ندرتاً قدرت مذهبی و سیاسی در یک نهاد واحد جمع شده‌اند. بر خلاف متفکرین مذهبی دوران گذشته، شخصیت‌های اصلی جنبش مدرنیست مذهبی جدید، همگی نوعی پیوستگی با ساختار حاکم داشتند که این مسأله هر گونه اصلاح را با مشکل مواجه می‌سازد. با این وجود، این جنبش روشن فکری در میان همان محافل ایدئولوژیکی که انقلاب را شکل دادند، پدیدار شد و رهبری آن به دست یکی از معروف‌ترین شخصیت‌های آن محفل، یعنی عبدالکریم سروش است.

در حالی که روند اندیشه‌ی پیشین، در پاسخ و واکنش به ایدئولوژی‌های غالب آن زمان، به‌ویژه مارکسیسم به وجود آمد و در نهایت به عنوان یک ایدئولوژی اسلامی پدیدار شد، ولی با کمال تعجب، روشن فکری حاضر، روند مخالفی را در قبال سبک ایدئولوژی اسلامی غالب پیش گرفت. این روند نوظهور «اسلامی بودن، به دور از بنیادگرایی را امکان‌پذیر می‌سازد» و این امر را از طریق «ایجاد یک دیدگاه جامع جهانی مربوط به اواخر قرن بیستم، که در عین حال واقعاً اسلامی و مدون است»<sup>\*</sup>، انجام می‌دهد. خصوصیت دیگر جنبش جدید این است که سازمان رو به رشد و رهبر آن، یعنی سروش، در ابتدا شکست قدرت افسانه‌ای «ایدئولوژی اسلامی» را در جهت فراهم نمودن یک رهبری ماندنی و مؤثر بر جامعه‌ی مذهبی در عصر نوین، تجربه کرده بودند. نواقص و ممانعت‌های مربوط به یک درک تعصب‌آمیز از قانون اسلامی و نبود یک اجتهاد موفق، این شکست را بیش از پیش مشهود نموده‌اند. به‌علاوه، در حالی که نسل قبلی روشن‌فکران مذهبی استبداد سیاسی را تجربه نموده و علیه آن مبارزه کردند و در این روند از حمایت برخی از اعضای برجسته‌ی روحانیت برخوردار شدند، ولی نسل حاضر، به طور هم‌زمان، استبداد سیاسی و مذهبی را تجربه کرده و علیه آن مبارزه کرده است. مدرنیست‌های مذهبی پس از انقلاب، خود را وارد مبارزه علیه استبداد مذهبی‌ای کرده‌اند که در آغاز قرن، نایینی علیه این مسأله، به عنوان بدترین شکل استبداد، به ملت هشدار داده بود. این رویداد، شاید نتیجه‌ی غیرعمدی مباحث ایدئولوژیکی اسلامی بود که توسط مدرنیست‌های مذهبی پیش از انقلاب رواج یافت.

<sup>\*</sup> John Voll, quoted in Robin Wright in her article "Islamist's Theory of Relativity", in Los Angeles Times, Washington edition, January 27, 1995

قدرت مذهبی - ساینسی که تا اواسط دهه‌ی ۱۳۶۰ تقریباً موفق به تحکیم پایه‌های خویش و غلبه بر رقیبان شده بود، موجب شد تا سال‌های سازنده‌ی جریان روشن‌فکری مذهبی پس از انقلاب، به شکلی نامحسوس گذر کنند. شاید بتوان تاریخ ابتدایی‌ترین فعالیت‌های این روشن‌فکری اسلامی را به اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ نسبت داد که در این زمان، نخستین سازمان روشن‌فکری در نوع خود، به دست چند انقلابی جوان ولی روشن‌فکر تأسیس شد. این افراد، خود را از فعالیت‌های صرفاً سیاسی جدا کرده بودند و خیال داشتند تا به جای جنبه‌های نظامی یا سیاسی، جنبه‌ی روشن‌فکری جامعه‌ی اسلامی را قدرت بخشند. این اشخاص، در سال ۱۳۵۸، مؤسسه‌ای به نام «حوزه‌ی اندیشه و هنر اسلامی»<sup>\*</sup> را به وجود آوردند که این نام، انعکاسی عمده از اسم مدرسه‌ی سنتی علوم اسلامی، یعنی حوزه‌ی علمیه بود. هدف این مرکز، پیش‌برد هنرهای زیبای الهام‌گرفته از اسلام و ادبیات بود. با این حال، زمان پیدایش آن حائز اهمیت بود و بر جهت‌گیری روشن‌فکری اعضای آن در زمانی دلالت می‌کرد که در آن زمان، جو اجتماعی غالب، از طریق احیای شیوه‌های تعصبی بیان در یک جامعه‌ی درگیر جنگ و انقلاب، به شکلی روزافزون به سوی احساسات و محبوبیت مذهبی پیش می‌رفت. با وجود این، تنها پس از گذشت دو سال، این مرکز اسلامی شبه‌لیبرال، به دست تشکیلات سیاسی تسخیر شد. مؤسسين اصلی حوزه‌ی اندیشه و هنر اسلامی، این بار با کمک تعداد معدودی از اشخاص هم‌فکر خود<sup>+</sup>، کار را از نو آغاز کرده و در سال ۱۳۶۳، کیهان‌فرهنگی، که یک مجله‌ی فرهنگی و در خدمت مسائل مربوط به اندیشه و ادبیات بود را به وجود آوردند که این مجله، در دوران پس از انقلاب، در نوع خود بی‌سابقه بود. آزادی اندیشه‌ای که این مجله در طی اولین سال‌های تأسیس خود ارائه می‌داد، به‌خصوص قابل توجه بود. چون توجه خود را صرفاً معطوف متفکرین و واعظین سنتی اسلامی نمی‌کرد. ترجمه‌هایی از آثار مشهور شخصیت‌های ادبی و فلسفی غربی، و نیز نقد ادبی غربی، صفحات زیادی را در هر موضوع به خود اختصاص می‌داد. تعدادی از دانش‌مندان معروف ایرانی با این مجله مصاحبه کرده و به خوانندگان معرفی می‌شدند. در میان گروه یادشده، تعداد زیادی از نویسندگان و شاعران غیرمذهبی قرار داشتند که پس از سال‌ها بدنامی و ترک اجباری زندگی عمومی توسط تندروهای انقلابی، به وسیله‌ی این مجله، یک بار دیگر مورد توجه مسلمانان ایرانی قرار گرفتند. در میان عناوین مطرح شده در این مجله، می‌توان به مذهب و علم، منطق و انقلاب، آزادی و عدالت اجتماعی، اسلام و غرب اشاره نمود. وقتی در سال‌های ۱۳۶۷ - ۱۳۶۹، مقالاتی تحت عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت»، نوشته‌ی عبدالکریم سروش در مجله چاپ شد، یک نقطه‌ی کانونی در تاریخ آن به وجود آمد.<sup>+</sup> این مقالات، پایه‌ی شیوه‌ی معرفت‌شناختی سروش نسبت به مدرنیسم مذهبی را بنیان‌گذاری کردند. ماهیت استدلالی این مقالات و نیز مفاهیمی که تئوری سروش برای تشکیلات مذهبی و سیاسی در بر داشت، منجر به بحث‌های فراوان شد و هیأت‌تحریریه‌ی مجله، وادار به استعفا گردید. کیهان‌فرهنگی، در سال ۱۳۶۹ تعطیل شد. در سال ۱۳۷۰، مجله در اجابت سیاست فرهنگی رژیم و زیر

<sup>\*</sup> برجسته‌ترین اعضای مؤسس آن عبارتند از: سید مصطفی رخ‌صفت و رضا تهرانی. بسیاری از شاعران و نقاشان و فیلم‌سازان معروف نسل جدید، مثل محسن مخملباف، کار خود را در این مرکز آغاز کردند.

<sup>+</sup> سید مصطفی رخ‌صفت، سید کمال حاج‌سیدجوادی، حسن منتظرالقائم

<sup>+</sup> کیهان‌فرهنگی ۵، ش ۲، ۱۳۶۷، ص ۱۲ - ۱۸؛ کیهان‌فرهنگی ۵، ش ۴، ۱۳۶۷، ص ۱۳ - ۱۹؛ کیهان‌فرهنگی ۵، ش ۱۲، ۱۳۶۷، ص ۱۱ - ۱۶؛ کیهان‌فرهنگی ۶، ش ۴، ۱۳۶۸، ص ۷ - ۱۵؛ کیهان‌فرهنگی ۶، ش ۵، ۱۳۶۸، ص ۶ - ۱۱؛ کیهان‌فرهنگی ۶، ش ۹، ۱۳۶۸، ص ۷ - ۱۳؛ کیهان‌فرهنگی ۷، ش ۱، ۱۳۶۹، ص ۱۲ - ۱۹

نظر هیأت تحریریه‌ی جدید، دوباره افتتاح شد. هیأت تحریریه‌ی قبلی\*، در اواخر سال ۱۳۷۰، یک مجله‌ی دوماهانه‌ی جدید و مستقل، تحت عنوان *کیان* را به وجود آورد. مجله‌ی *کیان*، از همان آغاز به عنوان جایگاه روشن‌فکری برای عقاید روشن‌فکری مذهبی پس از انقلاب بوده است و رهبری آن به دست عبدالکریم سروش بود. او منازعات قابل توجهی را در زمینه‌های فلسفه، خدانشناسی، تفسیر، و معرفت آغاز نمود. این مجله، نظریات روشن‌فکران غیرروحانی و نیز روحانیون را در مورد طیف گسترده‌ای از مسائل انتقادی در زمینه‌های زیر منتشر مسلمانزاد: مذهب و سیاست، مذهب و ایدئولوژی، مذهب و مدرنیسم، کثرت‌گرایی مذهبی، مذهب و دموکراسی، فقه اسلامی و نقش روحانیت. این مجله، تاکنون از تمام فشارها و ممانعت‌های ایجادشده توسط مخالفانش در تشکیلات مذهبی و سیاسی، جان سالم به در برده است. با این‌همه، این مجله در توسعه‌ی یک روند نوین مذهبی - سیاسی، که در آینده راجع به آن بحث خواهیم کرد، نقشی بسیار انتقادی ایفا نمود.

### عبدالکریم سروش: خلاصه‌ای از بیوگرافی

در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۹، عبدالکریم سروش، نامی نسبتاً آشنا برای قشر تحصیل‌کرده‌ی جامعه‌ی ایرانی بود که بیش‌تر، خوانندگان کیهان‌فرهنگی را تشکیل می‌داد. عبدالکریم سروش، نام مستعار حسین حاج‌فرج‌الله دباغ بود که در سال ۱۳۲۴، در یک خانواده‌ی مذهبی زاده شد. او دبیرستان را در مدرسه‌ی علوی به پایان رساند. این مدرسه‌ی خصوصی، نخستین بار توسط گروهی از تجار مذهبی تأسیس شد و به دست عده‌ای از معلمین معتمد، که دارای تحصیلات ارزش‌مندی در زمینه‌ی علوم نوین بوده و اعتقادات مذهبی داشتند، اداره می‌شد. هدف این مدرسه، آموزش افراد در زمینه‌ی علوم دینی و علوم نوین بود. او در ایران رشته‌ی داروسازی خواند و تحصیلات تکمیلی در شیمی تحلیلی و تاریخ و فلسفه‌ی علم را در لندن ادامه داد. همچنین سروش تحصیلات سنتی اسلامی گسترده‌ای انجام داد و در نتیجه، در علوم اسلامی پایه‌ای قوی داشت. او طی اقامتش در انگلستان، در جلسات دانشجویان ایرانی در اروپا و ایالات متحده شرکت نمود. او سخنرانی‌هایی ارائه می‌داد که متن آن‌ها، به صورت جزوه یا کتاب منتشر می‌شد که از میان آن‌ها، می‌توان به *فلسفه‌ی تاریخ*<sup>+</sup> و *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*<sup>+</sup> اشاره کرد. کتاب دیگری که او منتشر کرد، *تضاد دیالکتیکی*<sup>§</sup> نام داشت و مجموعه‌ای از سخنرانی‌هایش را شامل می‌شد که در تلاش برای کم کردن نفوذ ایدئولوژی مارکسیست بر اذهان فعالان جوان ارائه می‌گردید.

این کتاب در سطح وسیعی در ایران انتشار یافت و به ارائه‌ی یک استدلال بسیار مؤثر علیه عقاید مارکسیستی شهرت یافت. سروش بلافاصله پس از انقلاب، وقتی در یک مباحثه‌ی زنده‌ی تلویزیونی با احسان طبری و نورالدین کیانوری، ایدئولوژیست‌های مارکسیست ایرانی حزب توده شرکت کرد، دانش و توانایی خود را در این نوع مباحثه به کار گرفت. زمانی که هنوز در لندن اقامت داشت، کتابی به نام *نهاد ناآرام جهان* را منتشر نمود<sup>\*\*</sup>. این کتاب بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، یک شیوه‌ی فلسفی در قبال دو

\* سید مصطفی رخ‌صفت، رضا تهرانی، شمس‌الواعظین

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، *فلسفه‌ی تاریخ* (حکمت، ۱۳۵۷)

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* (چاپ یازدهم: تهران، صراط، ۱۳۷۱؛ چاپ اول: ۱۳۶۲)

<sup>§</sup> عبدالکریم سروش، *تضاد دیالکتیکی* (تهران، حکمت، ۱۳۵۷)

<sup>\*\*</sup> عبدالکریم سروش، *نهاد ناآرام جهان* (تجدید چاپ: تهران، صراط، ۱۳۶۹؛ چاپ اول: ۱۳۵۷)

اصل اساسی اسلام، یعنی توحید و معاد ارائه می‌نماید. آیت‌الله طباطبایی، آیت‌الله مطهری، و آیت‌الله خمینی، سه دانش‌مند راه فلسفه‌ی ملاصدرا، کتاب مذکور را خوانده و آن را تحسین و تأیید نمودند.\* سروش تا زمان بازگشتش به ایران، چند ماه پس از انقلاب، در فعالیت‌های روشن‌فکری مختلفی شرکت کرد. او به سمت ریاست بخش فرهنگ اسلامی در دانشکده‌ی مدرسین تهران منصوب شد. هم‌چنین سخنرانی‌های عمومی متعددی در مورد زوایای مختلف دین و جامعه، از قبیل یک مجموعه‌ی سخنرانی در باب مثنوی مولانا ارائه داد که به صورت هفتگی، در تلویزیون پخش شدند. او کتابی به نام *دانش و ارزش* در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم اخلاق منتشر کرد و در آن، رابطه‌ی بین «هست» و «بایست» را بررسی نمود. سروش در همان زمان، طی چندین سخنرانی، ایدئولوژی تعصبی مارکسیستی را مورد خطاب قرار داد که این مجموعه، بعدها تحت عنوان *دوگماتیسیم نقاب‌دار*<sup>+</sup> انتشار یافت. با وجود این، در بهار ۱۳۵۹، بنا به دلایل سیاسی، دانشگاه‌ها به اجبار تعطیل شدند. آیت‌الله خمینی، سروش را به عنوان یکی از هفت نفر اعضای ستاد انقلاب فرهنگی منصوب کرد. با این حال، در سال ۱۳۶۲، به هنگام گشایش مجدد دانشگاه‌ها، سروش از مقام خویش، که تاکنون تنها منصب رسمی او در سیستم حاکم‌ه‌ی ایران بوده است، استعفا داد. علت این امر، مخالفت وی بر سر عملکرد ستاد بود که قصد داشت اعضای خود را افزایش داده و از طریق تبدیل شدن به شورای انقلاب فرهنگی، وظایف بیش‌تری را متقبل شود.<sup>+</sup> در مدت «انقلاب فرهنگی»، روحانیت سنتی و تحصیل‌کرده‌های دارای انگیزه‌ی سیاسی، که تصور می‌کردند اگر علوم اجتماعی ذهن جوانان ایران را فاسد نکنند، دست‌کم غربی، بی‌ارزش، و دارای القائات غیراسلامی هستند، به شدت به این علوم و مقررات اعتراض کردند. سرش در حدود شانزده مقاله در دفاع از آموزش

\* عبدالکریم سروش، *قصه‌ی ارباب معرفت* (ویرایش سوم: تهران، صراط، ۱۳۷۵)، ص ۲۲۹.

<sup>+</sup> *دوگماتیسیم نقاب‌دار*، به همراه چندین سخنرانی دیگر از ایشان، بعدها ویرایش و به شکل کتاب چاپ شد. رجوع کنید به عبدالکریم سروش، *ایدئولوژی شیطان‌ی* (چاپ پنجم: تهران، صراط، ۱۳۷۳؛ ویرایش اول: ۱۳۵۹).

<sup>+</sup> در دوره‌ی آزادی سیاسی که به دنبال انقلاب روی داد، گروه‌های سیاسی بی‌شماری در دانشگاه‌ها فعال شدند. خیلی زود، تفاوت‌های ایدئولوژیکی و سیاسی، منجر به درگیری‌های متعدد فیزیکی میان آن‌ها شد و در برخی موارد (گفته شده که) به درگیری مسلحانه انجامید. این امر، بهانه‌ی تعطیل کردن دانشگاه‌ها را به دست حکومت داد. سپس آیت‌الله خمینی، هیأت هفت نفره‌ای - که شش تن از آن‌ها اشخاص تحصیل‌کرده‌ی غیرروحانی و دیگری یک روحانی بود - را به امر خطیر تجدیدنظر برنامه‌ی تحصیلی آموزش عالی و آماده‌سازی زمینه برای بازگشایی دانشگاه‌ها منصوب نمود. با وجود این، طی سال‌های تعطیلی دانشگاه‌ها، بسیاری از دانشجویان، کارکنان، و اساتید که ضدانقلابی محسوب می‌شدند، از دانشگاه اخراج شده یا کشور را ترک کردند. اغلب از سروش، به خاطر عضویت وی در هیأت مذکور انتقاد شده است. شرح کامل آنچه که از آن به عنوان «انقلاب فرهنگی» یاد می‌شود، باید بازگو شود. تا جایی که نویسنده اطلاع دارد، تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در مورد این فصول از انقلاب صورت نگرفته و هیچ‌یک از اسناد آن، تا به حال منتشر نشده است. سروش هم طی سخنرانی‌های عمومی خود در خارج از ایران، و هم طی مباحثات شخصی که من با وی نسبت به این موضوع داشتم، داشتن هر گونه نقشی در این پاک‌سازی را انکار نمود. سروش ضمن مصاحبه‌ای با مجله‌ی فارسی «لوح»، برای نخستین بار برخی اطلاعات دسته‌اولی را در مورد انقلاب فرهنگی و وظیفه و عملکرد ستاد انقلاب فرهنگی بازگو کرده است. سروش در آنجا به مطالب بسیاری که به عقیده‌ی وی سوءتفاهمات عمومی شایعی در مورد آن‌ها وجود دارد، پرداخته است. نخست او بر این نکته تأکید دارد که هیأت مشورتی، پس از بسته شدن دانشگاه‌ها به وجود آمد و وظیفه‌ی اصلی آن آماده کردن زمینه برای گشایش مجدد آن‌ها و نه تعطیل کردن آن‌ها بود. علاوه بر این، او می‌افزاید که هیأت پاک‌سازی در دانشگاه‌ها، مستقل از هیأت مشورتی عمل می‌کرد. این هیأت‌های پاک‌سازی، هم‌چون سایر هیأت‌های مشابه، پاسخ‌گوی وزارتخانه‌های مربوط و تحت کنترل آن‌ها بودند. (به مجله‌ی لوح، شهریور ۱۳۷۸ مراجعه کنید.) سروش برخی از این نکات را در اتوبیوگرافی روشن‌فکری خود، که در گلچینی از آثار وی یافت می‌شود، تصریح کرده است. رجوع کنید به:

علوم اجتماعی منتشر نمود که بعدها به همراه چند مقاله‌ی دیگر، در کتاب وی به نام تفرج صنع\* چاپ شدند. سروش پس از پیوستن به آکادمی فلسفه و مؤسسه‌ی تحقیقات و مطالعات فرهنگی در سال ۱۳۶۲، تاکنون عمدتاً در سطح دانشگاه تدریس کرده است. موضوعاتی همچون فلسفه‌ی علوم اجتماعی و تجربی و عرفان مولانا جلال‌الدین مولوی، بیش از هر چیزی مورد علاقه‌ی وی می‌باشند. او همچنین با نگارش مقالات و کتب مهمی، به رشته‌هایی کمک کرد که از میان آن‌ها می‌توان به عناوین زیر اشاره نمود: درس‌هایی در فلسفه‌ی علم/اجتماع؛ روش تفسیر در علوم/اجتماعی، ترجمه‌ی کتاب فلسفه‌ی علوم اجتماعی، اثر آلان ریان، ترجمه‌ی بنیان‌های متافیزیکی علوم فیزیکی نوین، اثر ادوین بروت، و انواع تعریف اجتماعی؛ مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی علوم/اجتماعی، اثر دانیل لیتل<sup>+</sup>. در سال ۱۳۷۱، سروش دانشکده‌ی تاریخ و فلسفه‌ی علوم را در مؤسسه‌ی تحقیقات و مطالعات فرهنگی تأسیس کرد که در نوع خود در ایران، اولین دانشکده به شمار می‌رفت. او همچنین یکی از اعضای انجمن علوم ایران است. سروش در تهران و قم، سخنرانی‌هایی را برای مخاطبین دانشگاهی و حوزوی انجام داده است. او در سال ۱۳۶۷ مجموعه‌ی سخنرانی‌های هفتگی را در مسجد امام صادق تهران آغاز کرد که پس از شش سال، توسط مقامات به حال تعلیق درآمدند. او همچنین در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۷ - ۱۳۷۳، مکرراً به قم رفت و آمد می‌کرد و در حوزه‌ی علمیه به تدریس و مشارکت در بحث‌ها می‌پرداخت. سروش متفکری بسیار برجسته است که آثار چاپی او و نیز نوارهای صوتی و تصویری سخنرانی‌های متعدد وی، تعداد روزافزونی از مخاطبان را در میان جوانان تحصیل‌کرده‌ی ایرانی جلب کرده است. در صفحات بعدی، هر جا که شایسته‌ی موضوع مورد بحث باشد، به برخی آثار دیگر او اشاره خواهیم کرد.

### نظریه‌ی قبض و بسط معرفت دینی

هرچند مدرنیسم مذهبی سروش ادامه‌ی روندی است که پیش‌گامان نسل قبلی وی بنا نهادند، ولی مدرنیسم او خصوصیات خاص خود را دارد. فرضیه‌ها و خط مشی او با دیگران متفاوت است و بنابراین، نتایج متفاوتی را هم در پی دارد. سروش برای ارزیابی افکار خویش، با در نظر داشتن تلاش‌های محییان دین قرن اخیر، از سید جمال‌الدین اسدآبادی گرفته تا محمد اقبال و علی شریعتی، چنین استدلال می‌کند که خدمت او تحت عنوان نظریه‌ی اختصار و توسعه‌ی معرفت دینی، راه‌حلی برای معمای حل‌نشده‌ی پیش‌گامان وی، یعنی آشتی دوباره‌ی تغییر با ثبات را فراهم می‌نماید<sup>+</sup>. با وجود این، او روش خود را نه دارای کمال می‌داند و نه قاطعیت. چرا که معتقد است در امر خطیر احیای مذهبی، هیچ‌کس نمی‌تواند حرف نهایی را بزند<sup>§</sup>. بنا به نظر سروش، کسانی که در گذشته سعی داشتند اسلام را «بازسازی» یا

\* عبدالکریم سروش، تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم/انسانی (ویرایش سوم: تهران، صراط، ۱۳۷۳)

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، درس‌هایی در فلسفه‌ی علم/اجتماع؛ روش تفسیر در علوم/اجتماعی (تهران، نشر نی، ۱۳۷۴)؛

Alan Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (London, Macmillan, 1970); Edwin A. Brutt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Sciences* (London, Routledge and Kegan Paul, 1959); Daniel Little, *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science* (Boulder, Colo, Westview Press, 1990)

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه‌ی تکامل معرفت دینی (ویرایش سوم: تهران، صراط، ۱۳۷۳)، ص ۴۷ - ۵۲

<sup>§</sup> عبدالکریم سروش، «مرتضی مطهری: احیاکننده در عصر جدید» در تفرج صنع، ص ۳۹۵

«احیا» نمایند، از یک سو قصد داشتند تغییرناپذیری مذهب را حفظ کنند و با این حال از سوی دیگر، آن را با طبیعت مداوماً در حال تغییر جهان نوین، سازگار نمایند. نتیجه‌ی کار، پیروزی روش‌های مختلف بر این مسأله می‌باشد. برخی افراد سعی کرده‌اند به منظور مؤثرتر و مفیدتر نمودن اسلام، عناصر نامربوط و بیگانه را از آن بزدایند. برخی دیگر تلاش کرده‌اند از طریق افزودن عناصری که از منابع دیگر، مثلاً علم به وام گرفته‌اند، به اسلام قدرت بخشند. گروهی دیگر، مثل سید جمال‌الدین اسدآبادی، مشکل را مربوط به خود مسلمانان دانسته‌اند؛ نه اسلام.\*

علی‌رغم این که سروش از تمام این تلاش‌ها تقدیر نموده و از هر یک از این روش‌ها نوعی بصیرت کسب می‌کند، ولی سعی دارد از طریق بررسی این مسأله از دیدگاه معرفت‌شناختی، آن را به سطح متفاوتی برساند. او عنوان می‌کند تمام راه‌حلهایی که تاکنون ارائه شده‌اند، هرچند شایدر ضروری باشند، ولی فاقد یک نظریه‌ی معرفت‌شناختی هستند. رابطه‌ی پنهان‌شده در میان تلاش‌های آنها این بود که میان دین و معرفت دینی تفاوتی قائل نشده بودند. در نتیجه، تناقض‌های ذاتی، تلاش‌های آنها برای آشتی دوباره‌ی یک دین ثابت، دنیای در حال تغییر را خنثی نمود.<sup>+</sup>

طبق نظر سروش، این اسلام نیست که باید به منظور ایجاد آشتی بین تغییرناپذیری دین و پویایی دنیای بیرونی دگرگون شود. بلکه این درک انسان از دین است که باید تغییر یابد. اصل کلیدی در روش سروش، تمایزی است که او میان دین، به عنوان یک امر ثابت، و معرفت دینی، به عنوان یک امر متغیر قائل می‌شود. نظریه‌ی دانش مذهبی سروش، ابتدا در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۷ تا ۱۳۶۹، طی یک سری مقالات تحت عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت»<sup>+</sup>، در مجله‌ی کیهان‌فرهنگی منتشر شد. بعدها این مقالات اصلاح و تجدیدنظر شده و به همراه مطالب تکمیلی و دو مقاله‌ی انتقادی و پاسخ‌های آنها، به شکل کتاب، دو بار انتشار یافت.

اصل اساسی نظریه‌ی سروش، که در میان مسائل دیگر تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر بررسی در مورد ماهیت یک حکومت مذهبی دموکراتیک دارد، به صورت زیر خلاصه شده است:

۱. از یک دیدگاه معرفت‌شناختی و تاریخی، این با شناخت از دین متفاوت است.
۲. دین، به خودی خود، الهی، جاوید، تغییرناپذیر، و مقدس است.
۳. شناخت از دین، مانند هر تلاش دیگری همچون تلاش برای شناخت طبیعت، یک تلاش انسانی‌ست. بنابراین، معرفت دینی مقدس نیست.
۴. همین‌طور، از آنجایی که این امر یک تلاش انسانی‌ست، یقیناً دین و معرفت دینی در مبادله‌ی مداوم با سایر زمینه‌های دانش بشری هستند و از آن تأثیر می‌پذیرند.

\* مأخذ قبلی، ص ۳۶۷ - ۳۸۴

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۵۲

<sup>+</sup> باید ذکر کرد که در فارسی، کلمه‌ی «شریعت» به معنای «دین» به اگر می‌رود و بنابراین، الزاماً معادل «شریعت»، به عنوان پیکره‌ی قانون اسلامی نیست. با وجود این، بنا بر بافت نظریه‌ی سروش، منظور او از «شریعت»، به دانش مذهبی یا درک از دین مربوط می‌شود.

۵. با در نظر داشتن این مسأله، معرفت دینی نسبی، در حال تغییر پی‌درپی و وابسته به زمان است.\*

معرفت دینی، نتیجه‌ی تلاش نوع بشر برای درک و تفسیر دین می‌باشد که این دین، در اسلام شیعی، شامل قرآن، حدیث، و تعالیم ائمه‌ی شیعه می‌باشد. دین دارای یک جوهره‌ی روشن‌گر است و در واقع می‌تواند صحیح، کامل، جامع، و تغییرناپذیر باشد. از سوی دیگر، هرچند معرفت دینی درون‌مایه‌ای مقدس دارد، ولی نمی‌تواند در بر گیرنده‌ی این خصوصیات باشد. چرا که مانند شاخه‌های دیگر علم، منجر به پیچیدگی در تعامل اجتماعی و روشن‌فکری انسان شده و از آن تأثیر می‌پذیرد. معرفت دینی و تفسیر آن، همواره در یک بافت معین روی می‌دهند و به وسیله‌ی اشخاصی با درک متفاوت از جهان، طبیعت، و انسان ایجاد می‌شوند. طیف گسترده‌ای از روش‌ها و پیش‌فرض‌ها به صورت عمدی یا سهوی در فرآیند ساختن پیکره‌ی معرفت دینی به کار می‌روند. طیف این فرضیات از فرض‌های فلسفی، علوم الهی و تاریخی، تا فرض‌های خاص‌تر مثل زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی گسترده است. این مورد، کلاً بر این مطلب اشاره دارد که شناخت دین و هر دانش مربوط به آن، مورد قبض و بسط قرار می‌گیرد، زیرا به طور مداوم در مبادله با سایر مقررات دانش‌های انسانی قرار گرفته‌اند. معرفت دینی، همچون سایر شاخه‌های معرفت، دنیوی، دارای تئوری غنی، و در نتیجه، نسبی، وابسته به زمان، و تغییرپذیر است.

### روحانیت

نتیجه‌ی این امر آن است که شناخت از دین، به‌هیچ‌وجه مقدس، مطلق، یا قاطع نیست. همین‌طور هیچ فرد یا گروه خاصی نمی‌تواند بر پایه‌ی داشتن تفسیر صحیح و قاطع از دین، خود را ممتاز بداند.<sup>+</sup> این مسأله، به‌خصوص شامل روحانیون شیعه می‌شود که مدعی جانشینی امام غایبند و خود را متولیان اسلام راستینی می‌دانند که آن‌ها را مجاز می‌نماید تا راجع به صحت تمام تفاسیر دیگر قضاوت نمایند.<sup>+</sup>

\* به ترتیب:

۱. مأخذ قبلی، ص ۴۳۹، ص ۵۰۱ - ۵۰۳؛

۲. مأخذ قبلی، ص ۱۸۱، ص ۲۰۲، ص ۲۴۸، ص ۴۴۱، ص ۵۰۴؛

۳. مأخذ قبلی، ص ۲۰۶ - ۲۰۸، ص ۴۴۲، ص ۵۰۴؛

۴. مأخذ قبلی، ص ۲۴۵، ص ۴۴۷، ص ۵۰۵ - ۵۰۶؛

۵. مأخذ قبلی، ص ۴۸۶ - ۴۸۸

<sup>+</sup> «هرچند ممکن است هیچ تفسیر قاطع و مطلق از دین وجود نداشته باشد، با این حال، این بدان معنا نیست که هر تفسیر بی‌قاعده، قراردادی، یا تصادفی از متون باید به عنوان یک برداشت معتبر تلقی شود و یا این که هیچ تفاوتی بین برداشت‌های درست و نادرست وجود ندارد.» (قبض و بسط، ص ۱۹۷، ص ۳۴۱-۳۴۲) «با وجود این تئوری قبض و بسط، به عنوان یک نظریه‌ی معرفت‌شناختی، به مسأله‌ی تعیین برداشت صحیح مربوط نمی‌شود. تعیین این مسأله، به عهده‌ی جامعه‌ی فضلاست و موضوع، مربوط به معرفت درجه‌ی اول است.» (همان، ص ۳۴۲) «با در نظر گرفتن این مسأله که معرفت دینی به تنهایی محصول درک یک فرد نیست و برای ایجاد آن تمام پیکره‌ی دانش انسانی به کار گرفته می‌شود، می‌توان گفت که یک شخص یا یک معیار مفرد، نمی‌تواند درستی یا نادرستی معرفت دینی را تعیین کند.» (لوی/لوی قبض و بسط تئوریک شریعت؛ پاسخ به مقاله‌ی ثبات و تغییر در اندیشه‌های دینی: دو فصل در همان مأخذ، به ترتیب ص ۵۵۹ و ۶۱۲)

<sup>+</sup> سروش از ساختار، روش تدریس، و برنامه‌های تحصیلی حوزه‌های علمیه انتقاد کرده است. او به‌ویژه مرکزیت غیرضروری که به قیمت سایر شعبه‌های علوم دینی به فقه داده می‌شود را مد نظر قرار داده است. انتقادات وی، به‌خصوص از نظر رقابتی که میان دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه وجود دارد، قابل ملاحظه‌اند. این رقابت بر سر علوم اجتماعی، علوم انسانی، و برنامه‌ی تحت حمایت حکومت برای اتحاد این دو نهاد و اسلامی کردن دانشگاه‌هاست. انتقادات طالقانی و مطهری (در میان سایرین)، که هرچند

نتایج سیاسی این بحث آن است که علما، به‌ویژه در بافت امروز ایران، نباید یک نقش ممتاز و ویژه در سیستم سیاسی برای خود متصور شوند. این مسأله، سروش را در تقابل رو در رو با فقها و طرفداران ولایت‌فقیه قرار می‌دهد.\*

### غیر ایدئولوژیک کردن دین

علاوه بر این، دیدگاه سروش درباره‌ی ایدئولوژی بخشیدن به دین، که به نوبه‌ی خود از مطالعات معرفت‌شناختی وی در مورد تغییر ماهیت معرفت دینی استنتاج می‌شود، نه‌تنها او را با سایر ایرانیان، بلکه با اغلب مسلمانان معاصر طرفدار احیای مذهبی متفاوت می‌سازد. بر خلاف گرایش رایجی که در میان مدرنیست‌های مسلمان برای گسترش یک ایدئولوژی اسلامی وجود دارد، سروش در جهت عکس تلاش می‌کند؛ یعنی برای غیر ایدئولوژیک کردن دین اقدام می‌نماید. بنا به نظر وی، معایب و جنبه‌های مضر یک ایدئولوژی، به‌ویژه یک ایدئولوژی مذهبی، بیش از مزایای آن است.<sup>+</sup> سروش اظهار می‌دارد که دین بسیار جامع‌تر و حیاتی‌تر از آن است که در قالب ثابت یک ایدئولوژی محصور شود. دین، تمام آنچه را که یک ایدئولوژی می‌تواند برای انسان به وجود آورد و حتی بیش از آن را برای انسان فراهم می‌سازد.<sup>+</sup>

◀ نامشروع ولی مشابه با انتقادات سروش بودند، ملموس و جنجال‌برانگیز نبودند. با این حال، انتقادات سروش که از یک شخصیت روشن‌فکر غیرروحانی و بیگانه نسبت به تشکیلات روحانیت برخاسته‌اند، باعث شده‌اند تا روحانیون عالی‌رتبه که این انتقادات را تهدیدکننده و حتی کفرآمیز می‌پندارند، واکنش‌های شدیدی از خود نشان دهند. برای پی‌گیری انتقادات جامع‌تر از هر دو طرف، رجوع کنید به: «تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی»، سخنرانی ارائه شده در ۱۳۶۸، چاپ شده به نام عبدالکریم سروش؛ *فریه‌تر/از ایدئولوژی* (ویرایش دوم: تهران، صراط، ۱۳۷۳)، ص ۱ - ۲۱؛ در همان مأخذ، «انتظارات دانشگاه از حوزه»، سخنرانی ارائه شده در ۱۳۷۳، چاپ به نام *فریه‌تر/از ایدئولوژی*، ص ۲۱ - ۴۵؛ آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، «به عقیده‌ی من مجموع این سخنرانی عوام‌زدگی عجیب است»، سلام، پانزدهم دی، ۱۳۷۲، ص ۸

\* انتقاد مستقیم سروش از نقش اجتماعی و سیاسی روحانیت، که نتیجه‌ی انحصار بر حقایق مذهبی توسط ایشان و تنها تعبیر ارائه‌شده از جانب آن‌هاست، در «حریت و روحانیت»، کیان ۴، شماره‌ی ۲۴ (۱۳۷۴)، ص ۲ - ۱۱، پدیدار شد. در این مقاله، پیوندهای دوطرفه میان تشکیلات روحانی و سیاسی، و نیز محدودیت‌های غیرعمد ولی اجتناب‌ناپذیری که این‌ها بر آزادی قشر روشن‌فکر و دانش‌مند جامعه و به‌ویژه مدارس علوم دینی اعمال می‌کردند، مورد بررسی قرار گرفته است؛ محدودیت‌هایی که مانع از رشد و تکامل مطبوع معرفت دینی و آگاهی سیاسی عمومی می‌شوند. برای آگاهی از خلاصه‌ی دیدگاه‌های سروش در مورد روحانیت، رجوع کنید به:

Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdulkarim Soroush*, Occasional Paper Series no. 2 (New York, Council on Foreign Relations, 1996)

<sup>+</sup> مقصود سروش از واژه‌ی «ایدئولوژی» در این متن، «یک مکتب فکری قاعده‌مند با اصول تعریف‌شده است که این اصول، آرمان‌ها و ارزش‌ها را تجویز نموده، موضع مردم را در قبال مسائل اجتماعی، سیاسی، و اخلاقی تعیین می‌کنند و به فعالیت‌های آن‌ها جهت می‌بخشند». عبدالکریم سروش، *فریه‌تر/از ایدئولوژی*، ص ۱۰۴

<sup>+</sup> سروش، *فریه‌تر/از ایدئولوژی*، ص ۱۲۲ - ۱۲۴. این مقاله ترکیبی از سه سخنرانی سروش در سال ۱۳۷۱، در پانزدهمین سال درگذشت علی شریعتی است. این مقاله، به همراه چند مقاله‌ی دیگر در مورد موضوعات مربوطه، در کتابی با همان عنوان منتشر شد. در حالی که سروش در مباحث خود شریعتی را به عنوان یک طرفدار احیای مذهبی دانسته و او را به خاطر شهامت و اقدامات خطیرش تحسین می‌کند، به برخی کنایه‌ها و تناقضات موجود در افکار وی نیز اشاره می‌نماید و به‌ویژه بر نتایج «غیرعمدی» ولی «غیر قابل اجتناب» ایدئولوژیک کردن اسلام توسط شریعتی تأکید می‌کند. سروش ضمن فهرست نمودن جنبه‌های زیان‌بار این مسأله، در میان سایر نکات نشان می‌دهد که چگونه شریعتی به شکلی کنایه‌آمیز و کاملاً غیرعمدی، به مشروعیت بخشیدن و تحکیم اختیار روحانیون شیعه به عنوان طبقه‌ی مفسرین رسمی و نظریه‌پردازان اسلام کمک کرد. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های سروش در مورد شریعتی، به عنوان مثال، به سایر مقالات او رجوع کنید:

- «شریعتی و جامعه‌شناسی دین»، کیان ۳، شماره‌ی ۱۳ (۱۳۷۲)، ص ۲ - ۱۲؛

- «دکتر شریعتی و بازسازی فکر دینی»، *قصه‌ی ارباب معرفت*، ص ۲۴۰ - ۳۸۱.

ایدئولوژی‌ها عمدتاً به عنوان وسیله‌ای برای مبارزه علیه ایدئولوژی‌ها / مکاتب فکری رقیب عمل می‌کنند. در نتیجه، آن‌ها به نحوی ایجاد شده‌اند تا به آن هدف خاص دست یابند، یعنی برای شکست یک دشمن خاص در یک جامعه‌ی خاص و یک برهه‌ی زمانی خاص مناسب می‌باشند. بنابراین، ایدئولوژی‌ها زودگذرند.\* از سوی دیگر، مذهب هرگز یک قلمرو تاریخی یا اجتماعی معین را هدف قرار نمی‌دهد. بل که برعکس، جاودانی می‌باشد.<sup>+</sup> از آنجایی که هدف اصلی یک ایدئولوژی بسیج توده‌هاست، تعالیم آن که اغلب به عنوان قوانین اساسی حزب عمل می‌کنند، نیازمند دقت و صراحت می‌باشند.<sup>+</sup> بنابراین، یک ایدئولوژی مذهبی، طبق تعریف، به تعلیم تفاسیر ساده و غیر قابل تغییری در مورد خدا، انسان، تاریخ، و غیره می‌پردازد. ایدئولوژی مذهبی، یک تفسیر همگانی و عوام‌فهمی را از مذهب ارائه می‌دهد که عمق مفهوم یا مفاهیمی که به طور اسرارآمیزی در تفسیر این اصول نهفته است را نادیده می‌گیرد. تا جایی که عرفان مد نظر است، ایدئولوژی بخشیدن به دین، هرگز فراتر از شریعت نمی‌رود و قادر به سود جستن از درجات دشوار طریقت و حقیقت نیست.<sup>§</sup> به علاوه، از نظر جامعه‌شناسی، ایدئولوژی‌ها برای آغاز نهضت‌های اجتماعی - سیاسی سودمندند. ولی وقتی انقلاب‌ها به پایان می‌رسند و زمان تأسیس نهادهای اجتماعی فرا می‌رسد، مؤثر واقع نمی‌شوند.\*\* بنا به نظر سروش، در هر دوی این موقعیت‌ها دین مؤثر است. زیرا قادر است خود را به برداشت‌ها و تفاسیر مختلف تسلیم نماید.<sup>++</sup> در مقایسه، از آنجایی که ایدئولوژی‌ها هدف‌هایی را برای نهضت‌ها تعیین نموده و فعالیت‌های مردم را جهت می‌بخشند، نیازمند مفسرین رسمی، یعنی نظریه‌پردازان یا ایدئولوژیست‌ها هستند.<sup>++</sup> ایدئولوژی مذهبی به روحانیت، به عنوان گروهی از مفسران رسمی، احتیاج دارد.<sup>§§</sup> سروش با ایدئولوژی بخشیدن به جامعه مخالف است، زیرا احتمال ظهور دیکتاتورها و رژیم‌های استبدادی را به وجود می‌آورد.<sup>\*\*\*</sup>

در جامعه‌ی ایدئولوژیکی، هیچ شانسی برای منطق و تفحص عقلانی وجود ندارد. زیرا هر چیزی توسط ایدئولوژی، از پیش تعیین شده است. بنابراین، تقلید، تعصب مذهبی، احساساتی بودن، پرستش کورکورانه‌ی یک فرد یا افراد، و نیز نفرت از آنچه که و هر آن کس که به عنوان «دیگری» تلقی می‌شود، ترویج می‌یابد. همین‌طور هیچ تحقیق عقلانی در مورد ایدئولوژی رسمی حاکم یا انتقاد از صاحبان قدرت پذیرفته نیست. همچنین یک جامعه‌ی ایدئولوژیکی تعدد عقاید را تحمل نمی‌کند.<sup>+++</sup> با وجود این در یک جامعه‌ی مذهبی مطلوب، هیچ شخص یا نظر مذهبی، به دور از انتقاد نیست. هیچ برداشتی از دین،

\* سروش، *فریه‌تر از ایدئولوژی*، ص ۱۰۶ - ۱۰۷

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۴۶ - ۱۴۷

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۰۶

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۲۶ و ۱۲۹

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۲۱

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۲۹

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۱۶ و ۱۳۰

<sup>§§</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۷

<sup>\*\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۵

<sup>+++</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۵ - ۱۳۹، ۱۴۸ - ۱۴۹

به‌ترین برداشت یا برداشت نهایی نیست. ممکن است یک تفسیر غالب از دین موجود باشد، ولی یقیناً هیچ تفسیر رسمی یا مطلق وجود ندارد.\*

با در نظر داشتن این مطالب، سروش به روشنی نکاتی را برمی‌شمارد که در این نکات، از پیش‌گامان قبلی خود در زمینه‌ی مدرنیسم مذهبی در ایران معاصر، دور می‌شود. سروش را به هر اسمی که بنامیم، نمی‌توانیم او را یک نظریه‌پرداز یا ایدئولوژیست بدانیم.<sup>†</sup> این لقب را می‌توان به کسانی داد که طی دهه‌ی ۱۳۵۰، تمام تلاش خود را در جهت ایجاد یک ایدئولوژی جای‌گزین برای ملت به کار بردند تا با ایدئولوژی حکومتی شاه و مارکسیسم مقابله کنند. در حالی که سروش سعی دارد آنچه که آن‌ها انجام دادند را خنثی کند. این مسأله، تا حدودی به این دلیل است که سروش در رژیم ایدئولوژیکی کنونی، تجربیات دست‌اولی از این تلاش‌ها داشت. با این حال، دلیل اصلی، حالات و تمایلات روشن‌فکری شخصی اوست. سروش که بسیار تحت نفوذ عقل‌گرایی معتزله و صراحت و بردباری عارفان بزرگ، به‌ویژه جلال‌الدین مولوی است، با هر گونه سرسختی عقلانی یا تعصب مذهبی و ناشکیبایی، مخالفت می‌ورزد. او طرفدار استقلال منطقی و شکیبایی در برابر تعدد برداشت از مذهب می‌باشد.

### حکومت دموکراتیک مذهبی

سروش ایدئولوژی اسلامی را به عنوان یک عامل مشروعیت‌دهنده در یک حکومت اسلامی رد می‌کند. ولی این مردودیت به اندازه‌ای که او نقش مذهب در سیاست را نفی می‌کند، نیست. بلکه سروش طرفدار یک حکومت دموکراتیک دینی است که به استدلال در مورد احتمالات آن می‌پردازد. از دیدگاه وی، یک حکومت دموکراتیک، نه‌تنها با دین سازگار است، بلکه برای جامعه‌ی مذهبی ضروری‌ست. نظریه‌ی سروش در مورد حکومت دموکراتیک مذهبی، در سایه‌ی تفاوتی که او بین دو برداشت مختلف از مذهب قائل می‌شود، به‌تر قابل درک است. هر یک از این برداشت‌ها، یک نوع جامعه‌ی مذهبی جای‌گزین ارائه می‌دهد که به نوبه‌ی خود، یکی از دو نظریه‌ی متفاوت حکومت مذهبی را منعکس می‌نماید. در یک نظریه که مبتنی بر فقه است، هرچند ممکن است حکومت اشکال دموکراتیک به خود بگیرد، ولی در تحلیل نهایی دارای یک ماهیتی استبدادی است. در نظریه‌ی دیگر که مبتنی بر ایمان است، حکومت چیزی جز یک حکومت دموکراتیک نیست. این مطالب از طریق مباحث او درباره‌ی تعدادی از مسائل مربوطه که در فصل آتی بررسی خواهند شد، شرح داده شده‌اند.

بسته به این که کدام جنبه‌ی مذهب، ایمان یا عمل، مورد تأکید است (سروش در این مورد به اسلام علاقه‌مند است)، دو برداشت مختلف از مذهب پدیدار می‌شود. اگر عمل بر ایمان برتری داشته باشد، جامعه‌ی مذهبی، به عنوان جامعه‌ای تعریف خواهد شد که در آن رعایت تمامی مراسم مذهبی و اعمال، ارجحیت دارند. بنابراین، وظیفه‌ی اصلی حکومت مذهبی در این مورد، اجرای قوانین مذهبی یا شریعت، و توجه و نظارت بر نحوه‌ی رعایت وظایف و آداب مذهبی توسط مردم است. فقه در این مورد، هسته‌ی اسلام شناخته می‌شود و بالطبع، فقها یا کارشناسان شریعت، به عنوان متولیان عمل می‌کنند و از یک جای‌گاه

\* مأخذ قبلی، ص ۱۵۵

<sup>†</sup> علی‌رغم موضع صریح سروش در قبال ایدئولوژیک کردن اسلام و تعصب مذهبی ایدئولوژیکی، وی به عنوان یک ایدئولوژیست اسلامی از خود یاد کرده است. برای مثال، رجوع کنید به:

ممتاز و برجسته در سیاست هم برخوردار خواهند شد. در چنین شرایطی، حکومت به عنوان بخشی از وظایف مذهبی خود، ملزم خواهد شد تا حتی اگر شده با توسل به زور، از شریعت حفاظت نموده و آن را اجرا کند. این حکومت مبتنی بر فقه، بر اساس وظایف و حقوق مذهبی حاکم و حقوق مذهبی مردم بنا شده است. شیوه‌های حکومت نیز از مذهب ریشه می‌گیرند.\*

با وجود این، سروش چنین استدلال می‌کند که فقه تنها بخشی از سنت اسلامی را تشکیل می‌دهد. او در توصیف رابطه‌ی بین فقه و ایمان، از نماد بدن و روح استفاده می‌کند. سروش که بیش‌تر از غزالی الهام گرفته<sup>+</sup>، عنوان می‌دارد که ممکن است یک حکومت مبتنی بر فقه، بر جسم مردم حکومت کند، ولی یقیناً بر روح آن‌ها حاکم نیست. طبق نظر وی، آنچه که یک جامعه و در نتیجه حکومت آن را مذهبی می‌کند، اجرای شریعتی نیست که به لحاظ تاریخی غالباً بر جامعه‌ی مسلمین تحمیل شده است. او تأکید دارد که جامعه‌ی مذهبی و جامعه‌ای که گفته می‌شود دارای حکومت مذهبی است، جامعه‌ای است که اعضای آن کاملاً آزادانه پذیرای ایمان هستند. ایمان ستون اصلی آن (جامعه) است؛ نه فقه. بنا به نظر سروش، یک جامعه‌ی مبتنی بر فقه، صرف‌نظر از این که شریعت را به اجرا درآورده یا بر رعایت آداب مذهبی آن اصرار دارد، نه مذهبی است، نه دموکراتیک. این جامعه، به وضوح یک حکومت فقهی است و نه یک حکومت مذهبی. مذهبی نیست، چون فقه و شریعت، هر دو نه هسته‌ی اسلامند و نه تمامیت آن. این جامعه غیردموکراتیک است، زیرا اجرای شریعت را تحمیل نموده و در نتیجه، یک‌نواختی در اراده و تجربیات مذهبی تمام اعضای جامعه را طلب می‌کند. عدم وجود عقاید و خواسته‌های متعدد، منجر به انحصار حقیقت شده و نخبه‌گرایی را در پی دارد.<sup>+</sup>

از سوی دیگر، اگر همان‌گونه که سروش اظهار می‌دارد، در تعریف خود از مذهب، ایمان را ارجح بدانیم، از آنجایی که آن ذاتاً قابل اجبار یا تحمیل بر مردم و جامعه نیست، پس یک جامعه‌ی مبتنی بر ایمان، جامعه‌ای است که مردم در آن اعتقاد خویش را آزادانه برمی‌گزینند. در چنین حالتی، وظیفه‌ی حکومت تنها محدود به ارائه و تسهیل شرایطی است که مردم در آن، آزادانه ایمان خود را به دست آورند. در چنین جامعه‌ای، اخلاقیات بسی مهم‌تر از اعمال ظاهری است. زیرا تعرض به اخلاقیات، با تعرض به دین برابر است.<sup>§</sup>

بنابراین، صورت ظاهری یک جامعه نمی‌تواند تعیین‌کننده‌ی مذهبی بودن یا نبودن آن باشد. از دیدگاه سروش، یک جامعه‌ی مذهبی، جامعه‌ای مبتنی بر ایمان است. در چنین جامعه‌ای، حکومت به خاطر وظایف و حقوق مذهبی حکومت نمی‌کند و همچنین مشارکت مردم در آن، به موجب وظایف مذهبی نیست.<sup>\*\*</sup> در یک جامعه‌ی راستین مذهبی، یا یک حکومت مذهبی، قانون مبتنی بر ایمان مردم است و مشروط به رشد درک مردم هر دوران بوده و با آن مطابقت دارد. بنابراین، باورها و اراده‌ی اکثریتی که در

\* عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان ۶، شماره‌ی ۳۲ (۱۳۷۵)، ص ۲ - ۳

<sup>+</sup> اغلب سروش ضمن نقل از غزالی بیان می‌کند: «دل فراتر از ولایت فقیه است.» مرجع آن عبارت است از: /حیای علوم/الدین، ج ۱، کتاب‌العلم، فصل دوم

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، «مدارا و مدیریت مؤمنان: سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، کیان ۴، ش ۲۱ (۱۳۷۳)، ص ۷ - ۸

<sup>§</sup> سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۳

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۳ - ۴

پایین‌ترین قسمت میزان قدرت هستند، حکومت اسلامی مطلوب است. این قدرت نمی‌تواند از بالا توسط یک قشر ممتاز تحمیل شود.<sup>\*</sup> سروش در پاسخ به این دو سؤال که «چه کسی حق حکومت دارد؟» و «آیا یک حق یا وظیفه‌ی مذهبی برای حکومت کردن وجود دارد؟»، اظهار می‌دارد که دو پاسخ وجود دارد، که یکی از آن‌ها دارای ماهیتی فقهی و دیگری غیرفقهی است.<sup>+</sup> در شیوه‌ی نخست، که اسلام را بدنه‌ای از قوانین الهی می‌داند و اجرای آن را ضامن شادی و کامیابی فرد و جامعه‌ی انسانی در دو جهان می‌پندارد، مسائلی نظیر عدل، آزادی، و حقوق بشر، که عوامل تعیین‌کننده‌ی هر حکومتی هستند، جزء مسائل ثانویه و بی‌اهمیت تلقی خواهند شد. هیچ نظریه‌ی مستقلی راجع به عدالت یا حقوق بشر برای حکومت وجود ندارد. تنها این‌طور تصور می‌شود که این مطالب از طریق اجرای شریعت حل و فصل شوند. عدالت مذهبی و حقوق مذهبی انسان مورد تأکید قرار خواهد گرفت، افراد از حق مشارکت در سیاست برخوردار خواهند شد، زیرا آن‌ها دین‌دارند و این حق و وظیفه‌ی مذهبی آن‌هاست تا به تحقق و اجرای شریعت کمک کنند. با این حال، این مسأله منجر به یک حالت ضدونقیض در حکومت مبتنی بر فقه خواهد شد. زیرا اگر حق حکومت تماماً یک حق مذهبی‌ست و در نتیجه تمامی نهادها مشروعیت خود را از فقه و فقها می‌گیرند، پس هر نقش نظارتی که در قالب مجلس یا سایر تمهیدات، به منظور اداره و کنترل اقتدار حکومت به مردم داده شود، باز هم وابسته به قدرت سیاسی است که خود دارای منشایی الهی می‌باشد. به‌علاوه، حق مردم برای برکناری حکومت، برای دموکراتیک کردن آن حکومت، کافی نیست. مردم باید حق داشته باشند تا حاکم را انتخاب نموده و بر سر گزینش او تصمیم‌گیری نمایند و تنها حق انتخاب کسی که از قبل حق ارجح برای حکومت به او اعطا شده، کافی نیست.<sup>+</sup> از دیدگاه سروش، عدالت مذهبی و حقوق مذهبی انسان، متغیرهای بسیار محدودکننده‌ی این مقولات، نظریات فراتر از مذاهب می‌باشند. به منظور داشتن یک حکومت مذهبی موفق، باید به حقوق غیرمذهبی مردم، یعنی حقوقی که افراد به خاطر خاصیت انسانی‌شان و نه به خاطر حقوق مذهبی مستحق دریافت آن‌ها هستند، توجه مقتضی و البته اولویت داده شود.<sup>§</sup> آن‌ها به دلیل انسان بودن، پیش از پذیرش مذهب، از این حقوق یادشده برخوردار می‌شوند. این‌جاست که الهیات به ایفای نقش می‌پردازد. سروش چنین استدلال می‌کند که مباحث مربوط به ماهیت حکومت و شیوه‌های حکومتی، دارای سرشت غیرفقهی نیستند و بنابراین، در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی یافت می‌شوند.<sup>\*\*</sup>

آنچه تعیین می‌کند که آیا این موضوع باید به واسطه‌ی مذهب رسمی انجام شود و یا بدون آن، یا به عبارت دیگر، آیا این مسأله یک مورد مربوط به فقه است یا مربوط به الهیات، اولاً وابسته به ماهیت موضوع است و ثانیاً وابسته به انتظارات ما از دین.<sup>++</sup> تا جایی که به ماهیت موضوع مربوط است، مشخص است که نظریه‌ی حکومت دموکراتیک در نظریه‌ی حقوق طبیعی ریشه دارد که این حقوق طبیعی، مفاهیم عظیمی دارد و تمامی حقوق انسانی، از قبیل حق مردم برای حاکمیت را شامل می‌شود. این حق طبیعی

\* سروش، مد/را و مدیریت، ص ۸ - ۹؛ عبدالکریم سروش، «باور دینی» در *فریه‌تر از/ایدئولوژی*، ص ۲۶

<sup>+</sup> سروش، *باور دینی*، *دور دینی*، ص ۴۹

<sup>+</sup> سروش، *تحلیل مفهوم حکومت دینی*، ص ۴ - ۶

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۵

<sup>\*\*</sup> سروش، *باور دینی*، *دور دینی*، ص ۵۰

<sup>++</sup> مأخذ قبلی

انسان‌هاست که امور خود را اداره کنند. در نتیجه، هیچ قشر ممتازی، چه تحت نام خدا و چه به خاطر ادعای در دست داشتن انحصاری حقیقت، نمی‌تواند مدعی حق بیش‌تر برای تفسیر حق حاکمیت باشد. بنابراین، بررسی دموکراسی به هیچ عنوان یک مسأله‌ی فقهی نیست، بل‌که با حکومت منطق و رد قدرت استبدادی درآمیخته که این مسأله‌ی اخیر، خصوصیت یک برداشت تعصب‌آمیز از اسلام می‌باشد.\*

مسائلی نظیر ارزش‌هایی که حکومت در بر می‌گیرد و روش‌هایی که به کار می‌بندد، مربوط به مسأله‌ی «چگونه حکومت کردن» می‌باشند.<sup>+</sup> سروش مدعی‌ست که دو دسته ارزش وجود دارد: ارزش‌های اولیه و ارزش‌های ثانویه. ارزش‌های اولیه، آن دسته از ارزش‌های عمومی، انسانی، و ماورای دینی نظیر عدالت، صداقت، آزادی، و غیره می‌باشند. این ارزش‌ها ریشه از دین نگرفته‌اند. بل‌که این دین است که آن‌ها را آموزش داده و تأیید می‌کند. البته این ارزش‌ها معیاری برای قضاوت در مورد ادیان هستند. ارزش‌های ثانویه، آن‌هایی هستند که مستقیماً از تعالیم دینی استنتاج شده و از یک دین تا دین دیگر متفاوتند. در این گروه، می‌توان از ارزش‌هایی نظیر توکل، زکات، و زشتی شراب‌خواری و رشوه‌خواری و غیره نام برد.<sup>+</sup> یک حکومت مذهبی باید در بر گیرنده‌ی هر دو گروه این ارزش‌ها باشد. با وجود این، سروش تأکید می‌ورزد که تحقق ارزش‌های ثانویه، یعنی ارزش‌هایی که اصولاً مربوط به مسائل شخصی بوده و بیش‌تر با رعایت شریعت در ارتباطند، نباید حکومت را از پی‌گیری هدف اصلی‌اش منع نماید. این هدف، تحقق ارزش‌های عمومی انسانی‌ست که متعاقباً رشد مشابه روحیه‌ی مذهبی را در جامعه پرورش خواهد داد.

سروش استدلال می‌کند که شیوه‌های حکومتی اساساً غیرمذهبی‌اند، چرا که با چگونگی برنامه‌ریزی و اداره‌ی جنبه‌های مختلف زندگی عمومی، هم‌چون آموزش، اقتصاد، مراقبت‌های بهداشتی، و غیره سر و کار دارند. این یک مسأله‌ی عقلانی‌ست و انتخاب و تصمیم‌گیری در مورد روش‌های مناسب برای اهداف یادشده، وظیفه‌ی نهادهای اداری باکفایت هر عصر می‌باشد. در اعصار جدید، آن‌ها باید از علوم نوین اجتماعی، نظیر جامعه‌شناسی، اقتصاد، و مدیریت بهره‌گیرند.<sup>§</sup> سروش مدعی‌ست که دین هیچ روش یا برنامه‌ی خاصی را برای چگونه حکومت کردن پیشنهاد نمی‌کند، پس تلاش برای یافتن یک برنامه‌ی دینی برای حکومت، کاری غلط است. حتی شریعت نیز قوانین مشروعی ارائه می‌دهد که تعداد آن‌ها کمی بیش از انگشتان دست است و این قوانین، فقط طیف محدودی از مسائل را پوشش می‌دهند و قطعاً برای اداره‌ی یک جامعه‌ی پیچیده‌ی نوین کافی نیستند. فقه نه یک دانش مدیریتی است و نه یک خط مشی حکومتی.<sup>\*\*</sup> اگر دین در این زمینه مطلبی آموزش دهد، این مطلب بسیار جزئی است و یقیناً تصادفی؛ نه یک مطلب اساسی.<sup>++</sup> دیدگاه سروش درباره‌ی حکومت مذهبی و احتمال گرفتن یک شکل دموکراتیک را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: جنبه‌ی هنجاری حکومت با ارزش‌های دارای ماهیت مذهبی و

\* مأخذ قبلی، ص ۵۰ - ۵۲؛ سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۶

<sup>+</sup> سروش، باور دینی، داور دینی، ص ۵۷ - ۵۸؛ از همان نویسنده، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۶

<sup>+</sup> سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۶ - ۷. برای جزئیات بیش‌تر درباره‌ی دیدگاه سروش از ارزش‌های اخلاقی، رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد»، کیان ۴، ش ۱۸، ص ۲۲

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۶؛ سروش، باور دینی، داور دینی، ص ۵۸ - ۶۰

<sup>\*\*</sup> عبدالکریم سروش، «حکومت و حسنات دین»، کیان ۵، ش ۲۷ (۱۳۷۴)، ص ۱۲ - ۱۴

<sup>++</sup> عبدالکریم سروش، «دین حداقلی و دین حداکثری»، سخنرانی ارائه شده در دانشگاه مک‌گیل، مونترال، ژانویه ۱۹۹۷

غیرمذهبی سروکار دارد. هرچند جنبه‌ی دستوری آن دارای ماهیتی تماماً غیرمذهبی‌ست. این جنبه‌ی عقلانی و عملی‌ست. حق حکومت از خدا یا از مردم سرچشمه می‌گیرد. اگر این حق در قالب حکومت دموکراتیک اعمال شود، پس نمی‌تواند تماماً الهی باشد. زیرا حق مردم برای سرپرستی، نظارت، انتقاد، و کنترل قدرت مقام سیاسی، حق انسانی آنهاست؛ حقی که باید بدون هیچ ممانعت اعمال شود. به رسمیت شناختن این حق، چیزی نیست که بتواند با یک شیوه‌ی فقهی در مورد مسأله‌ی حکومت درآمیزد. علت این است که یک حکومت فقهی مبتنی بر وظایف است، نه حقوق، و هدف اصلی آن اجرای قوانین الهی‌ست.\* همین‌طور این برداشت از دین که در آن خرد انسان قابلیت اداره‌ی امور دنیوی او را ندارد و در نتیجه، وی را نیازمند هدایت الهی می‌داند، نه‌تنها در مورد هدف عالی دین ضعف از خود نشان می‌دهد، بلکه یقیناً با دموکراسی ناسازگار است.<sup>†</sup> سرشت یک حکومت مذهبی راستین، در اصول، همان سرشت حکومت انسان است؛ نه کمتر و نه بیشتر. کار آن اداره‌ی امور کشور است و چیزی هم غیر از این نیست. در این زمینه، این حکومت مشابه هر نوع حکومت دیگر است. این حکومت فقط به این دلیل مذهبی است که تمام تشکیلات حکومتی آن در خدمت جامعه‌ی مؤمنین است تا نیازهای مادی ایشان را برآورده نماید و در نتیجه، آن‌ها بتوانند اهداف معنوی خود را پی‌گیری نمایند. به عبارت دیگر، یک حکومت مذهبی تنها در هدف با حکومت غیرمذهبی تفاوت دارد؛ نه در شکل.<sup>‡</sup>

طبق نظر سروش، بحث در مورد اسلام و دموکراسی، نه‌تنها باید به واسطه‌ی مذهب رسمی، بلکه بدون آن نیز شکل بگیرد. تا زمانی که مسأله، در یک سطح عمیق تئوریکی حل نشده، هر گونه تظاهر به سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی، بر اساس عقاید مشروع اسلامی یا از طریق بهبود برخی از نهادهای قدیمی آن، به طرز مهملگی زبان‌بار است. استدلالات سروش بر خلاف سایر دانش‌مندان مسلمان، بر آیات قرآنی، حدیث، احکام شرعی، یا حوادث تاریخ ابتدایی اسلام تکیه ندارد. سروش ضمن حرکت فراتر از تناقضات و دوگانگی که تفسیر هنجاری مشروع اسلام در یک چارچوب تحلیلی نسبی ارائه می‌دهد، چنین استدلال می‌نماید که هرچند دموکراسی با این برداشت از اسلام، یعنی اسلام فقهی، آشتی‌ناپذیر است، ولی نمی‌تواند با برداشت دیگر از اسلام، که در آن ارزش‌های انسانی نظیر آزادی، عدالت، عقلانیت، و حقوق انسانی دارای جای‌گاهی برتر هستند، آشتی‌ناپذیر باشد. از نظر سروش، این مساهل نه‌تنها توصیفی، بلکه هنجاری نیز می‌باشد. آزادی و عدالت ارزش‌هایی نیستند که از دین استنتاج شده باشند. برای مثال، عدالت یک امر مذهبی نیست. بلکه این مذهب است که باید تهذیبی و عادل باشد. درستی یک دین در سایه‌ی این ارزش‌های ماورای دینی بررسی می‌شود. هر مذهبی که نتواند حقوق طبیعی انسان‌ها را تصدیق نماید، حقانیت خود را به مخاطره می‌اندازد.<sup>§</sup> سروش مدعی‌ست که مسأله‌ی آشتی مذهب با دموکراسی، همانند بحث حقوق انسانی یا آزادی عمل و تقدیر، به قلمرو آشتی عقل و وحی تعلق دارد. این‌ها مباحث ماورای دینی هستند که بر درک و پذیرش یک دین ارجحیت دارند و بر آن تأثیر می‌گذارند.\*\*

\* سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۱۲ - ۱۳

† سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۱ - ۱۲

‡ سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۱۱

§ سروش، باور دینی، داور دینی، ص ۵۰ - ۵۲

\*\* سروش، «حکومت دموکراتیک دینی» در فریه‌تر از/ایدئولوژی، ص ۲۸۱؛ همان نویسنده، مدارا و مدیریت مؤمنان، ص ۲ - ۴

بنابراین، هر موفقیتی در سازگاری دین و دموکراسی، به یک موفقیت تئوریک در آشتی دین و منطق بستگی دارد. وظیفه در این جا، یک تلاش ماورای مذهبی است که از لحاظ معرفت‌شناختی دارای چند منظر باشد. بنابراین، تکیه کردن و محدود نمودن خود به قوانین فقهی در اسلام، نه عاقلانه است و نه متفکرانه. مسائلی نظیر آزادی (در مفهوم نوین کلمه)، حقوق بشر، و دموکراسی، جزء مسائلی هستند که دین جدیداً با آن‌ها روبه‌رو شده است. مبحث آن‌ها یک موضوع جدید در الهیات است؛ مبحثی که با روش‌های قدیمی قابل انجام نیست. این مباحث نیازمند تا خداشناسان افق‌های معرفتی خود را توسعه داده و روش‌های استدلال خود را به صورت امروزی درآورند. این‌ها مسائلی جداگانه نیستند. بلکه این‌ها به مسائلی با همان میزان اهمیت، نظیر این که اسلام چگونه به انسان و حقوق طبیعی وی می‌نگرد، ارتباط دارند. در این زمینه، یک خداشناسی نوین در تعامل با سایر شاخه‌های علوم انسانی پدید آمده که به نوبه‌ی خود برداشت جدیدی از دین را به وجود می‌آورد.<sup>\*</sup> با این حال، منظور سروش این نیست که این نظریات از اسلام استنتاج شده‌اند یا باید از آن استنتاج شوند. او معتقد است همان‌طور که در گذشته اعمال و عقاید ماورای اسلامی بسیاری وجود داشتند که بعدها توسط مسلمانان اقتباس شده و تا حدودی با سنت درآمیختند،<sup>+</sup> دموکراسی هم که به عنوان یک شیوه‌ی موفقیت‌آمیز حکومتی شناخته شده که اشتباهات موجود در مدیریت اجتماعی - سیاسی را به حداقل می‌رساند، می‌تواند در جوامع مذهبی نیز کارگر باشد.<sup>+</sup> ولی این تنها در صورتی است که بنیان‌های تئوریک این دو (دموکراسی و مذهب) با هم هماهنگ باشند. سروش اظهار می‌دارد که نقطه‌ی شروع، بازنگری و ارتقای درک ما از انسان است. او ریشه‌های این مسأله را در دیدگاه‌های کنونی انسان می‌داند. در غیر این صورت، سازگاری و روابط بین مذهب راستین، آزادی، و دموکراسی چنان روشن است که ابداً به هیچ‌گونه تلاش عقلانی نیاز ندارد.<sup>§</sup>

هم‌چنین منطق، نقش مهمی در دموکراتیک نمودن یک حکومت مذهبی دارد. پایه‌ی اصلی نظریه‌ی حکومت دموکراتیک مذهبی، همان ایده‌ی هماهنگ‌سازی آن چیزی است که در درون و در بیرون مذهب قرار دارد و این امر، از طریق به کار گرفتن نظریاتی که از عقل جمعی در جامعه منتشر می‌شود، انجام می‌گیرد.<sup>\*\*</sup> سروش مدعی است که یک حکومت مذهبی می‌تواند دموکراتیک باشد و یا اولاً بسته به میزانی که از عقل جمعی انسان بهره می‌گیرد و ثانیاً بسته به احترامی که برای حقوق بشر قائل است، می‌تواند کاملاً حالت عکس داشته باشد.<sup>++</sup> پیش‌نیاز داشتن یک حکومت دموکراتیک مذهبی، برخورداری از یک برداشت انعطاف‌پذیر از مذهب است که عقل در آن نقشی غالب ایفا می‌کند؛ همان عقلی که عدالت، انسانیت، و حقوق را تعریف می‌کند. یک مثال بسیار گویا از این برداشت منطقی از مذهب، مسأله‌ی برده‌داری است و این که چگونه رد این موضوع توسط عقل جمعی انسان، متعاقباً برداشت‌های مذهبی

\* عبدالکریم سروش، «فهم دین و کلام جدید»، در قبض و بسط، ص ۶۵ - ۸۵

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، «دین و آزادی»، کیان ۶، ش ۳۳ (۱۳۷۵)، ص ۵۰. او به عنوان مدرک، پیشنهادهای مشابهی را ارائه می‌دهد که در گذشته انجام شده بود. یکی از آن‌ها شعری از اقبال درباره‌ی اقتباس علوم نوین و تکنولوژی، و دیگری از ابن‌رشد درباره‌ی سازگاری مذهب و فلسفه است. (مرجع مورد دوم فضل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعت من الاتصال می‌باشد.)

<sup>+</sup> سروش، دین و آزادی، ص ۴۴

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۰

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۵۰

<sup>++</sup> سروش، حکومت دموکراتیک دینی، ص ۲۸۱

بعدی را مورد تأثیر قرار داده است.\* همان‌طور که در بالا گفته شد، حکومت دموکراتیک مذهبی، هم‌چنین در زمینه‌ی شیوه‌های حکومتی، از عقل جمعی جامعه نیز بهره می‌گیرد. سروش مدعی‌ست یکی از فرضیات اساسی نظریه‌ی دموکراسی، به عنوان یک نظریه‌ی غیرنخبه‌گرا، این است که در روی کره‌ی زمین، اکثریت افراد بشر از لحاظ عقلانی در سطح متوسطی هستند و نابغه نیستند. با وجود این، آنها قادرند تا کارهایشان را از طریق به‌کارگیری منطق اداره نمایند.<sup>+</sup>

با این حال، این تأکید بر نقش منطق بدان معنا نیست که سروش طرفدار لیبرالیسم است. بل که او اصرار دارد در یک جامعه‌ی مذهبی، که خصوصیت اصلی آن داشتن اعضای است که آزادانه و بدون هیچ اجباری پذیرای ایمان هستند، حاکمیت هر گونه دولت غیرمذهبی، ناخواسته غیردموکراتیک خواهد بود.<sup>+</sup> زیرا در یک جامعه‌ی مذهبی، هدف حکومت، تنها فراهم نمودن یک زندگی عادلانه، آزاد، و به لحاظ مادی موفق نیست. بل که علاوه بر این موارد، هدف نهایی آن باید فراهم‌سازی محیطی باشد که در آن اعضای مؤمن قادر باشند آزادانه و بی هیچ اجباری، دین خود را اجرا نمایند و احساسات مذهبی آنها محترم شمرده شود. به عبارت دیگر، نیازهای اولیه‌ی افراد تأمین شود تا بتوانند اهداف والای معنوی خود را دنبال نمایند.

همین‌طور استنتاج این مطلب که سروش نقش شریعت را دست کم می‌گیرد، کاری بس غلط است. او علیه اطلاق اولویت، قطعیت و تمامیت به شریعت، بحث می‌نماید. سروش تصدیق می‌کند که خدمت فقه و شریعت در یک جامعه‌ی مذهبی، خدمتی از نوع مثبت است. ولی این تا زمانی‌ست که این (دو) از الهیات ریشه بگیرند و در نتیجه، تکامل یابند و مطابق با تغییر زمان و توسعه‌ی دانش انسانی، جریان یابند. او معتقد است که حضور شریعت در جوامع مذهبی، دموکراسی را در سه جهت مختلف ارتقاء خواهد بخشید که این سه جهت، عبارتند از: حفظ هویت جامعه‌ی مذهبی، توسعه‌ی حس قانون‌مندی، و تضمین حمایت اخلاقی برای قوانین، و ایجاد حساسیت در قبال مسائل مهمی چون حق و عدالت. البته یک شیوه‌ی منطقی در برخورد با مسائل، چیزی است که مورد نیاز دموکراسی می‌باشد.<sup>§</sup>

تمام مطالبی که در این‌جا مورد بررسی قرار گرفت، جنبه‌های اصلی مسأله‌ی غامض و چندبعدی اسلام و دموکراسی را تشکیل می‌دهند. با این حال، از نظر سروش، آشتی دو دیدگاه جهانی مختلف درباره‌ی اسلام و دموکراسی، در رأس مشکلات قرار دارد که یکی (از این دیدگاه‌ها) بر اهمیت وظیفه تأکید دارد و دیگری حامی حقوق است. سروش مدعی‌ست تا زمانی که در دیدگاه جهانی اسلامی، تصور فعلی بر رابطه‌ی بشر و خدا حاکم است، احتمال یافتن هیچ راه‌حلی برای آشتی اسلام و دموکراسی وجود ندارد. تمام تلاش‌های دیگر برای تعریف دوباره‌ی واژه‌های خاص اسلامی یا اعمال قانون اسلامی بر نهادهایی که فقط دارای ظاهری دموکراتیک می‌باشند، راه‌حلهایی صرفاً موقتی هستند. تنها در صورتی که مسلمانان اقدام به ایجاد یک دیدگاه جهانی جدید نمایند و بنابراین یک بینش نوین در قابل انسان کسب نمایند، شاید یک راه‌حل واقعی به دست آید. این امر بسیار بزرگ به دست نمی‌آید، مگر این که آنها

\* مأخذ قبلی، ص ۲۸۰

<sup>+</sup> سروش، دین و آزادی، ص ۴۵<sup>+</sup> سروش، مدر/ا و مدیریت، ص ۴ - ۵<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۹ - ۱۰

برداشتی از اسلام را در ذهن خود پیروانند که به عنوان اصل جدایی‌ناپذیر خود، اولویت را به عقلانیت، عدالت، آزادی، و حقوق بشر می‌دهد.\*

### ارزیابی

بدون شک، افکار سروش مورد نفوذ عقاید و علوم جدید غیراسلامی و نیز سنتی اسلامی قرار گرفته و از آن‌ها بهره جسته است. تأکید او بر عنصر منطق در درک دین و در نتیجه در حکومت دموکراتیک اسلامی از یک سو با منابع اجتهاد شیعی به نام قرآن، سنت، و عقل همخوانی دارد و از سوی دیگر، به همان میزان نفوذ افکار لیبرال غربی را نشان می‌دهد. با این حال، عیناً شبیه هیچ‌کدام از این دو نیست. همچنین هواخواهی او از عقلانیت و به رسمیت شناختن منطق بیش از مذهب، به عنوان منبع ارزش‌هایی چون عدالت و آزادی، در سنت اسلامی بی‌سابقه نیستند. البته آن‌ها در برشمردن منطق به عنوان منبع غیرالهامی در راه تمایز بین خوب و بد، با گرایش «معتزله» در ارتباطند. این جمله‌ی سروش که «این دین است که باید عادل باشد، چرا که عدالت نمی‌تواند دینی باشد»، منعکس‌کننده‌ی این قاعده‌ی کلی معتزله است که «خدا باید الزاماً عادل باشد». در حالی که موضع سروش در مورد فقه، صراحتاً تحت تأثیر دیدگاه‌های غزالی قرار گرفته<sup>+</sup>، سؤال او در مورد جامعیت شریعت به عنوان یک سیستم فراگیر برای زندگی دنیوی و اخروی انسان، او را مورد اتهام طرفداری از سکولاریسم قرار می‌دهد. اولویت و تأکیدی که او در تعریف خود از مذهب و جامعه‌ی مذهبی، در برابر عمل، به ایمان می‌دهد، بدون شک ریشه در سنت عرفانی اسلامی دارد که سروش در این زمینه بسیار مهارت دارد. با وجود این، سروش از دیدگاه بسیاری از منتقدینش، مذهب را بیش از حد از زندگی عمومی بیرون رانده و همان‌طور که در جوامع غربی رو به ازدیاد است، آن را به زندگی معنوی شخصی افراد محدود می‌کند. انحراف عمده‌ی سروش از افکار مذهبی مدرنیست‌های مذهبی ماقبل خود، نظیر مطهری و شریعتی، در این حقیقت نهفته است که او نسبت به علوم سنتی اسلامی و علوم اجتماعی و فلسفی مدرن غربی، به یک میزان آشنایی و اطلاعات عمیق دارد. برای مثال، در حالی که مخالفان و حتی برخی از همکاران شریعتی او را به خاطر تحصیلات ناکافی در علوم اسلامی مورد حمله قرار می‌دادند، سروش تاکنون حتی در انتقاداتی که از سوی روحانیت و بعضی از مجتهدین عالی‌رتبه نسبت به وی انجام گرفته، از این‌گونه اتهامات مشابه در امان بوده است. او مورد اتهام مثبت‌گرایی، لیبرالیسم، و تاریخ‌گرایی قرار گرفته (تا حدی که مخالفان وی قادر به درک این واژه‌ها هستند)، ولی به برداشت غلط و ناآگاهی از منابع و تعالیم اسلامی متهم نشده است<sup>+</sup>. سروش از آیات قرآنی و

\* سروش، حکومت دموکراتیک دینی، ص ۲۸۲ - ۲۸۳؛ به دو مقاله‌ی مرتبط دیگر او در فریه‌تر/از/ایدئولوژی نیز رجوع کنید: «عقل و آزادی» و «ارکان فرهنگی دموکراسی»، به ترتیب ص ۲۳۶ - ۲۶۸ و ۲۶۹ - ۲۸۳.

<sup>+</sup> برای مثال رجوع کنید به: سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، ص ۸ - ۱۰. برای کسب زمینه‌ای در مورد تأثیر غزالی بر سروش، رجوع کنید به ارزیابی انتقادی و مقایسه‌ی تحلیلی *المحجة البیضاء*، اثر ملامحسن فیض کاشانی، و *احیاء علوم‌الدین*، اثر غزالی، در مقاله‌ی او تحت عنوان «جامه‌ی تهذیب بر تن احیا»، در *قصه‌ی ارباب معرفت*، ص ۱ - ۱۳۵.

<sup>+</sup> سروش سعی داشته تا نشان دهد که مخالفان وی چگونه در گفتمان سیاسی خود این واژه‌ها را به شکلی سطحی دست‌کاری می‌کردند و بدین‌ترتیب او اغلب اتهامات را رد می‌کرد. در حقیقت محمد مجتهد شبستری، یکی از اعضای روشن‌فکر روحانیت که با الهیات و فلسفه‌ی مدرن غربی هم‌آشناست، اغلب عقایدی مشابه در مورد موضوعاتی که سروش بدان‌ها اشاره کرده، ارائه داده است. با وجود این، شبستری تنها با انتقادات کمی روبه‌رو شده و این صرفاً بدان دلیل است که او از روشن‌فکران غیرروحانی نبوده و یک روحانی‌ست. برای آشنایی با دیدگاه‌های شبستری، به کتاب او تحت عنوان *هرمنوتیک، کتاب و سنت* (تهران، راه‌نو، ۱۳۷۵) رجوع کنید که عمدتاً مجموعه‌ای از مقالات اوست که پیش‌تر در *کیهان‌فرهنگی* و *کیان* و غیره منتشر شد. برخی از آثار انتقادی درمورد عقاید سروش، عبارتند از: ➔

احادیث، استادانه استفاده می‌کند و مکرراً به تفاسیر جدید و مورد قبول و سایر منابع الهیات و فلسفه‌ی اسلامی اشاره می‌نماید. همین‌طور تفسیر فصیح وی از نهج‌البلاغه و مثنوی را به آسانی نمی‌توان رد کرد.<sup>\*</sup> حتی مطهری که شاید بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین خداشناس شیعی معاصر باشد و به دلیل وسعت روشن‌فکری و اشتیاق به مطالعه و فراگیری تفکرات غربی از سایر مجتهدین متمایز باشد، متأسفانه به دلیل موانع زبانی، دست‌رسی مستقیم به بسیاری از منابع غربی نداشت. دانش وی درباره‌ی فلسفه‌ی غربی، به برخی ترجمه‌های قابل دست‌رسی در ایران محدود بود. در واقع مادی‌گرایی اندیش‌سنجانه و ایدئولوژی مارکسیستی که هدف اصلی انتقادات مطهری بودند، نخستین بار از طریق یک اثر ترجمه شده به فارسی، نوشته‌ی تقی ارانی، به او معرفی شد. تقی ارانی، نخستین و معروف‌ترین ایدئولوژیست کمونیسم ایرانی بود. با این حال، سروش در زمینه‌ی فلسفه‌ی غربی تحصیلاتی داشته و به منابع و محافل علمی در غرب، دست‌رسی مستقیم دارد. او همچنین آثار فلسفی غربی را تدریس و ترجمه کرده است. او به متفکرین غربی، از رنه دکارت، جان استوارت میل، امانوئل کانت، و دیوید هیوم گرفته تا مارتین هایدگر، کارل پوپر، و جان راولز و بسیاری دیگر رجوع می‌کند که تأثیر برخی از این اسامی که در آخر ذکر شد، در آثار او قابل مشاهده است.

مباحثات سروش، بر خلاف مباحثات ایدئولوژیکی نویسندگان پیش از انقلاب و برخی از نویسندگان پس از انقلاب، غرب را یک «بیگانه» یا «غیر» مطلق و متحد که در واکنش به آن بازسازی یک هویت اسلامی لازم باشد، نمی‌داند.<sup>+</sup> از نظر سروش، ایده‌ی بازگشت به یک خودشناسی اسلامی و بازسازی افکار، به آن اندازه‌ای که علی شریعتی، آیت‌الله خمینی، یا جلال آل‌احمد<sup>+</sup> در خیال خود می‌پروراندند، انحصاری نبود. از بعد تاریخی، سروش مدعی است که فرهنگ ایرانی حاضر، ترکیبی از سه فرهنگ ایران پیش از اسلام،

← حسین غفاری، نقد نظریه‌ی شریعت صامت (تهران، حکمت، ۱۳۶۸)؛

- آیت‌الله کریمی، فقر تاریخ‌نگاری؛ بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط شریعت از دکتر سروش (تهران، علامه طباطبایی، ۱۳۶۹)؛

- صدیق لاریجانی، معرفت دینی (تهران، طلوع آزادی، ۱۳۷۰)؛

- آیت‌الله عبدالل جواد آملی، شریعت در آینده‌ی معرفت (تهران، رجاء، ۱۳۷۳)

پاسخ سروش به این انتقادات، که ضمن آن‌ها بیش‌تر راجع به عقایدش شرح داده، هم‌اکنون در ویرایش سوم قبض و بسط (۱۳۷۳) چاپ شده‌اند. رجوع کنید به: ص ۳۷ - ۴۱، ص ۵۲۸ - ۶۷۴ کتاب مذکور، و نیز رجوع شود به ص ۱۶ آبان ۱۳۷۴. این مجله شماره‌ی ویژه‌ای از هفته‌نامه‌ی سیاسی فرهنگی و اقتصادی است که بیش از انگیزه‌ی روشن‌فکری، انگیزه‌ی سیاسی در پس آن‌ها نهفته است. برای اطلاعات بیش‌تر در مورد مجادلات فلسفی بین او و رضا داوری، استاد دانشگاه فلسفه، که در آن از نظریات فلسفی و موقعیت سیاسی هایدگر، هگل، نیچه، و کارل پوپر، به عنوان منبع الهام یکدیگر انتقاد می‌شود، رجوع کنید به:

Mehrzad Boroujerdi, *The Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), pp156 - 175

\* رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت؛ شرح نامه‌ی امام علی به امام حسن (تهران، صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۳)؛ اوصاف پارسایان؛ شرح خطبه‌ی امام علی درباره‌ی متقین (چاپ چهارم؛ تهران، صراط، ۱۳۷۵)

<sup>+</sup> برای آشنایی با دیدگاه سروش در مورد غرب، رجوع کنید به: سروش، «غربیان و حسن و قبح شئون و اطوار آنان» در تفرج صنع، ص ۲۲۸ - ۲۳۹؛ همان نویسنده، وجود و ماهیت غرب، ص ۲۴۰ - ۲۵۳؛ همان نویسنده، «شریعتی و غرب»، سخنرانی ارائه شده در تهران (خرداد ۱۳۷۴)، که به صورت نوار کاست قابل دست‌رسی است.

<sup>+</sup> برای مثال، رجوع کنید به: علی شریعتی، بازگشت به خویشتن، در «مجموعه آثار» ۴؛ جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی (تهران، رواق، ۱۳۴۱)

اسلامی، و غربی می‌باشد. ایرانیان نباید یکی از این سه فرهنگ را بر سایرین ترجیح دهند. بل که باید در آشتی و هماهنگی این سه تلاش نمایند.<sup>\*</sup> هرچند پیشنهاد او، بنا به اقتضای تاریخی یا سیاسی نیست، بل که او از این اصل تئوریک آغاز می‌کند که از آنجایی که حقیقت به درجات مختلف در این سه فرهنگ موجود است، احتمال هماهنگ‌سازی آن‌ها وجود دارد. سروش ضمن اعتقاد شدید به تبادل فرهنگی، علیه کسانی استدلال می‌کند که یا فرهنگ غربی و هر آنچه از آن ناشی می‌شود را به کلی می‌پذیرند و یا تماماً آن را رد می‌کنند. در حالی که سروش تأکید می‌ورزد که این امر حمایت از تسلیم در برابر غرب نبوده، بل که یک مواجهه‌ی انتقادی و عینی به منظور پرورش روشن‌فکری‌ست.<sup>†</sup> عنوان می‌کند که زادگاه جغرافیایی عقاید، آن‌ها را الزاماً خوب یا بد نمی‌کند. گزینش و وام‌گیری اندیشه‌ها، سیاست‌ها، و تکنولوژی، یک فرآیند مبادله‌ی طبیعی در میان جوامع انسانی‌ست که نباید از آن هراسید، بل که برای مشارکت در آن آماده شد.<sup>‡</sup>

عقاید سروش در مورد حکومت دموکراتیک مذهبی، خشم تشکیلات مذهبی و دارندگان اندیشه‌ی غیرمذهبی را برانگیخته است. طبق نظر گروه اول، دموکراسی از سکولاریسم و لیبرالیسم جدایی‌ناپذیر است. اگر تعریف سروش از جامعه‌ی مذهبی و نقشی که او در سیاست برای مذهب در نظر می‌گیرد اجرا شود، سرانجام اسلام از زندگی عمومی امت کنار می‌رود. انتقاد گروه دوم که بیش‌تر دارای القائنات مارکسیستی است، از این ترس ناشی می‌شود که پیشنهادات سروش، آنچه که آن‌ها به عنوان مشکل اصلی، یعنی نقش مذهب در سیاست می‌دانند را دائمی یا طولانی می‌کند. برخی از منتقدین اهمیتی که سروش به هوشیاری اجتماعی عوام می‌دهد و این که چگونه برداشت عوام از اسلام ضامن مذهبی بودن جامعه و کشور می‌شود را زیر سؤال می‌برند.<sup>§</sup> در نگاه اول موجه به نظر می‌رسد که بپرسیم آیا آنچه که سروش مطرح می‌کند، علاوه بر این حقیقت که بیش‌تر دارای عنوان حکومت «مذهبی»-ست تا حکومت «غیرمذهبی»، مطلب متفاوتی هم در بر دارد؟ با این حال، یک بررسی دقیق‌تر از نوشته‌های او نشان می‌دهد که مطالب پیشنهادی وی، بیش‌تر موضوعاتی ژرف هستند تا تقلید محض و یا پیوند عقاید خاص. این عقیده‌ی سروش که در یک حکومت دموکراتیک مذهبی منطبق با تعریف وی، مذهبیت جامعه پابرجا خواهد بود، دارای ریشه‌های فلسفی و تئوری استوار در سنت اسلامی است. به نظر می‌رسد مثبت‌اندیشی سروش در مورد هوشیاری انبوه جامعه و اعتماد وی به این نکته افراد هرگز مذهب، به معنای واقعی کلمه، را ترک نمی‌کنند، تا حدودی با نظریه‌ی فطرت مطابقت داشته باشد که فطرت همان

\* عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ» در *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری* وی (تهران، صراط، ۱۳۷۰)، ص ۱۰۵.

† سروش، *غریبان و حسن*، ص ۳۳۹.

‡ مأخذ قبلی، ص ۲۳۷. برای مرور برداشت روشن‌فکران معاصر ایرانی از غرب، رجوع کنید به:

M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*; Yann Richard, *Clercs et intellectuels dans la République Islamique d'Iran*, in *Intellectuels et mili de l'Islam Contemporain*, ed. Gill Kepel et Yann Richard (Paris: Editions du Seuil, 1990), pp29-70

§ محمدجواد غلامرضا کاشانی، چند پرسش و یک نظر پیرامون نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی، کیان ۲، ش ۱۴ (۱۳۷۲)، ص ۲۶ - ۲۱؛ مقصود فراست‌خواه، *رابطه‌ی دین و سیاست در جامعه‌ی دینی*، کیان ۴، ش ۱۸ (۱۳۷۲)، ص ۳۳ - ۲۵؛ حمید پایدار، *پارادوکس اسلام و دموکراسی*، کیان ۴، ش ۱۹ (۱۳۷۳)، ص ۲۰ - ۲۷؛ بیژن حکمت، *مردم‌سالاری و دین‌سالاری*، کیان ۴، ش ۲۱ (۱۳۷۳)، ص ۱۶ - ۲۳؛ مجید محمدی، *غسل تعمید سکولاریسم یا نجات دین؟*، کیان ۴، ش ۲۱ (۱۳۷۳)، ص ۳۰ - ۳۴.

استعداد ذاتی بشر برای درک حقیقت بوده و موضوعیست که به شکلی گسترده در ادبیات کلاسیک اسلامی و بویژه توسط غزالی<sup>\*</sup>، معلم سروش، در مورد آن بررسی شده است.

در واقع سروش در مقاله‌ی خود، تحت عنوان «ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه‌ی کامیاب پیامبران<sup>+</sup>»، طی بحثی طولانی، مثبت‌اندیشی خود را با مدرک به اثبات می‌رساند. در این‌جا او استدلال می‌نماید بر خلاف این نظریه‌ی رایج که در طی قرن‌ها بشر بیش از پیش فاسد شده و از راه راستی که پیامبران نشان داده‌اند منحرف شده است، این مطلب صحیح‌تر به نظر می‌رسد که انسان در مجموع در طول تاریخ، طریق راست را دنبال نموده و تقوا را بر گناه و کردار نیک را بر شرارت برگزیده است. سروش که مطلب دوم را به عنوان یک دیدگاه اصلی و معتبر در سنت اسلامی می‌داند، از طریق ارائه‌ی مدارکی در چهار سطح مختلف الهیات، فلسفه، و ماورای تاریخ، عهده‌دار اثبات این موضوع می‌شود. شواهد خداشناسی سروش در مورد این دیدگاه (این که انسان عموماً در راه راست گام برمی‌دارد، در غیر این صورت مغایر با حکمت الهی خواهد بود)، بر پایه‌ی چهار استدلال استوار است<sup>+</sup>: نخست استدلال بر اساس صفات الله، به‌ویژه نام او تحت عنوان «هادی»، که متضمن این نکته است که او هرگز به انسان اجازه‌ی گمراهی نمی‌دهد؛ دوم استدلال بر پایه‌ی نظریه‌ی قطعیت پیامبری؛ سوم استدلال بر اساس نظریه‌ی مهدویت؛ و نهایتاً استدلال بر پایه‌ی فطرت، که طبق آن پرستش خدا و جست‌وجوی حقیقت جزء استعدادهای ذاتی انسان هستند. این بدان معناست که خدا انسان را از سرشتی نیک آفریده و قدرت انتخاب میان حق و باطل را به او داده است. بنابراین، این باور که بشریت از تمام این موارد روی‌گردان شده، ناقض حکمت خالق است. سروش در شواهد فلسفی خود به دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا متوسل شده و مطالبی را از این دو فیلسوف مسلمان نقل می‌کند. آن‌ها در این مطالب، به طول کلی تصدیق می‌نمایند که در سیستم جهانی و رفتار بشری، نیکی بیش از بدیست<sup>§</sup>. سروش از فرصت استفاده کرده، توجه مخالفان خود را به این حقیقت جلب می‌کند که این نوع اتهامات بر فلاسفه‌ی مسلمان دوران بین قرن چهارم و دهم هجری وارد نیستند و بدین‌ترتیب این اتهام را که او یک لیبرال است رد می‌کند<sup>\*\*</sup>. او اظهار می‌دارد که نه‌تنها این اتهام یک پایه‌ی منطقی و مذهبی ندارد، بلکه یک نظریه‌ی دارای انگیزه‌ی سیاسی می‌باشد. انگیزه‌ی این اتهام از آن جهت سیاسی است که سعی دارد آن دسته‌ای که به عنوان «دیگران» شناخته شده‌اند را مورد سوءظن قرار دهد. سروش پس از ارائه‌ی مدارک تاریخی خود، به عبارات قرآنی فراتاریخی می‌پردازد که به رغم تمام دسیسه‌ها و استراتژی‌های کفار علیه رسالت‌های پیامبری، نجات و تداوم ایمان راستین (آنچه که سروش گوهر دین می‌نامد) را تضمین می‌کند. سرانجام او نتیجه می‌گیرد

<sup>\*</sup> غزالی، *احیاء علوم‌الدین؛ کیمیای سعادت*، ویرایش حسن خدیوچم، چاپ ششم، ج ۱ (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ص ۳۱ - ۳۲. برای آگاهی در مورد توجه غزالی به فطرت، به عنوان منبع «حقایق واقعی» شناخته‌شده و به عنوان زمینه‌ای برای نظریه‌ی خودآموزی فلسفی ابن‌طفیل (وفات ۵۸۱)، رجوع کنید به:

Hermann Landolt, *Ghazali and Religionswissenschaft in Asiatische Etuden* 45, no1 (1991) p19-72

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، «ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه‌ی کامیاب پیامبران»، کیان ۵، ش ۲۹ (۱۳۷۵)، ص ۲ - ۱۷

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۳ - ۵

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۵ - ۸. مرجع آن عبارت است از: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (بیروت، دارالاحیاء التورات العربی، ۱۹۸۱)، ج ۷، ص ۷۸ - ۸۲. عبارات نقل شده، شامل نظریات ابن‌سینا نیز می‌شود.

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۶ - ۷

که در طول تاریخ بشری، این رسالت‌ها به یک فرآیند تغییرناپذیر تبدیل شده‌اند، بدین معنا که حقیقت گوهر تعلیم آن‌ها - که برخی از آن‌ها ممکن است به واسطه‌ی استدلال نظری در ذهن تکوین یابند - و نه استدلالات پیرامونی آن‌ها، هم‌اکنون چنان در ضمیر انسان ریشه دارند که کنار زدن آن‌ها غیرممکن است. ممکن است بشریت به ظاهر در مورد پیامبران از خود استغنا نشان داده باشد و آن‌ها را نادیده بگیرد. ولی در واقع انسان اساساً از تعالیم آن‌ها استفاده کرده است.<sup>\*</sup> به عبارت دیگر، ترس از ناپدید شدن مذهبیت جامعه، بی‌اساس است. البته درک این مسأله برای کسانی که مذهبیت را با اعمال صوری برابر می‌دانند، دشوار خواهد بود.

توسل سروش به دیدگاه سنتی اسلامی در مورد ماهیت ایمان، بسیار حائز اهمیت است و دو علت دارد. نخست نشان‌دهنده‌ی یک تلاش اصلاح‌طلبانه برای ترویج صحیح یک باور بی‌اساس در جامعه است. او در بافتی این دیدگاه سنتی ایمان را احیا می‌کند که در آن یک حکومت مذهبی مبتنی بر فقه و یک ایدئولوژی مذهبی غالب، برای محکوم نمودن هر شخص یا جامعه‌ای که از نظر آن‌ها «غیر» بوده و به او / آن برچسب فی‌ضلال می‌زنند، از انگیزه‌ها و اهداف سیاسی فراتر می‌رود. دوم این که این دیدگاه سنتی بر هسته‌ی دین، به عنوان عامل تعریف‌کننده‌ی جامعه‌ی مذهبی، تأکید می‌ورزد، در برابر تفاوت‌های ظاهری درس شکیبایی می‌دهد و هر گونه قضاوت اختیاری در برابر ایمان دیگران را رد می‌کند. البته این مسأله یکی از اصول جامعه‌ی دموکراتیک، و نیز یکی از دلایل مثبت‌اندیشی وی در مورد هوشیاری مذهبی جمعی بشر است.

سروش در یک استدلال متقابل علیه کسانی که عنوان می‌دارند تأکید بر ایمان درونی و کاهش نقش مذهب رسمی در امور سیاسی و در میان عموم راه را برای سکولاریسم هموار خواهد کرد، اظهار می‌دارد که برعکس، سکولاریسم و نهضت‌های روشن‌فکری ضدمذهبی در واکنش به استیلای بیش از حد مذهب رسمی و انحصار امتیازات توسط طبقه‌ی مذهبی پای به میدان نهادند.<sup>+</sup> یک فرآیند مشابه در سنت اسلامی، گسترش تصوف به عنوان واکنشی در برابر دینی شدن سلطنت و سلطنتی شدن دین بود.<sup>+</sup> آنچه که در غرب روی داد، شورشی علیه نهاد «کلیسا» بود، نه مسیحیت.<sup>§</sup> به عبارت دیگر، سروش مدعی‌ست که شاید این جنبش‌ها به ظاهر ضدمذهبی باشند، ولی در واقع در طولانی‌مدت، به شکلی پنهانی، مسبب اجرای دین در معنای حقیقی بوده‌اند. او همچنین متذکر می‌شود در مورد دو استدلال متفاوتی که برای سکولاریسم ارائه شده، دو دیدگاه پدیدار شده است. پیش‌فرض یک دیدگاه این است که دین باطل است و در نتیجه پیشنهاد می‌کند که دین باید جدا از سیاست باشد. دیدگاه مردم همین موضوع را، ولی بنا به یک دلیل کاملاً متفاوت، مطرح می‌کند. یعنی دین باید به دور از سیاست باشد، چون دین حقیقت است و حقانیت آن در دنیای مادی سیاست به مخاطره خواهد افتاد. به نظر می‌رسد که سروش

\* مأخذ قبلی، ص ۱۵

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۴ - ۱۵

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۵

<sup>§</sup> مأخذ قبلی

استدلال دوم را ترجیح می‌دهد. او این استدلال را دیدگاه غالب در میان دانش‌مندان غربی برمی‌شمارد، بدون این که الزاماً منطق آن را به عنوان منطق درست، بپذیرد.<sup>\*</sup>

سروش بر این نکته اصرار می‌ورزید که حامی لیبرالیسم نیست و در نظریه‌ی حکومت دموکراتیک وی، نقش مذهب، که به تعریف جامعه می‌پردازد و حفظ آن هدف نهایی حکومت می‌باشد، نقشی حائز اهمیت است. او اظهار می‌دارد لیبرالیسم در سیاست، که به عنوان عدم تمرکز قدرت و دانش و رد خودکامگی تعریف شده، چیزی است که احتمال وقوع آن در یک جامعه‌ی مذهبی مبتنی بر ایمان هم وجود دارد و الزاماً با مفهوم فلسفی لیبرالیسم درآمیخته نیست.<sup>+</sup>

به هر حال، شاید در موقعیت فعلی، بیش‌ترین امکان دست‌رسی به تعریف سروش از جامعه‌ی مذهبی وجود داشته باشد که طبق گفته‌ی او، جامعه‌ی مذهبی جامعه‌ای است که مردم در آن ایمانشان را آزادانه بپذیرند و عنصر ایمان بر عمل ارجح باشد. به علاوه، در نظریه‌ی او در مورد حکومت دموکراتیک مذهبی، مذهبیت حکومت به مذهبیت جامعه بستگی دارد. به عبارت دیگر، یک حکومت به این خاطر مذهبی‌ست، که بر یک جامعه‌ی مذهبی حکومت می‌کند؛ جامعه‌ای که در آن برداشت عمومی مردم از دین، به عنوان داور عمل خواهد کرد.<sup>+</sup> با وجود این، پرسش این‌جاست که عملاً چگونه این برداشت عمومی مردم به عنوان یک سیستم کنترل و توازن عمل خواهد کرد. ممکن است بعضی‌ها ادعا کنند که این امر نوعی تقلید یا نشانه‌ی لیبرالیسم تدریجی را تشکیل می‌دهد. هرچند ممکن است این مطلب صحیح‌باشد، ولی ذکر یک نکته در این‌جا ارزش‌مند است و آن این است که به رسمیت شناختن قدرت اشتراکی جامعه برای اثبات حقیقت مذهبی، در سنت اسلامی بی‌سابقه نیست. شاید بتوان آن‌چه که سروش پیشنهاد می‌کند را با نظریه‌ی اجماع مقایسه کرد، مشروط بر این که بر مفهوم شرعی آن تأکید نشود، بلکه به مفهوم آن به عنوان شیوه‌ای اصرار شود که کنترل نهایی بر امور حکومت را به گروه مؤمنین و وجدان مذهبی آن‌ها محول می‌کند. فضل‌الرحمان این موضوع را بدین طریق عنوان می‌کند که:

اجماع از یک گرایش نیرومند عملی برخوردار است و هیچ بحثی در مورد مطلق بودن ارزش حقیقی محتوای آن وجود ندارد و فقط بحث در مورد عملی بودن ارزش راستین آن است.<sup>§</sup>

همچنین ماهیت دائماً متغیر هوشیاری عمومی، که به آن‌ها اجازه نمی‌دهد تا یک شکل ثابت به خود گرفته و یک سازمان مستحکم داشته باشند، شبیه به ماهیت اجماع است که «قاطع» بوده، ولی در عین حال، خلق می‌کند، تطبیق می‌دهد، اصلاح و رد می‌کند. به همین علت ساختار آن را نمی‌توان در هیچ نهادی اجرا کرد.<sup>\*\*</sup> با وجود این، ماهیت دائماً متغیر هوشیاری جمعی جامعه، همچون اجماع، «ابداً یک اصل

<sup>\*</sup> مأخذ قبلی. برای جزئیات بیش‌تر در مورد این موضوع، رجوع کنید به: سروش، معنا و مبانی سکولاریسم، کیان ۵، ش ۲۶ (۱۳۷۴)، ص ۴ - ۱۴

<sup>+</sup> عبدالکریم سروش، «مبانی تئوریک لیبرالیسم»، در رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری، ص ۱۵۳

<sup>§</sup> Abdulkarim Soroush, "Two Meanings of Religious State", lecture delivered at the Université du Québec à Montréal, July 1996

<sup>§</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p75

<sup>\*\*</sup> Ibid.

لیبرال نیست. برعکس، یک اصل مربوط به قدرت است\*». بالأخره یک بار در تاریخ اسلام و نه در سنت شیعه:

افکار عمومی، خواسته‌ی صریح جامعه - که از طریق شمارش آراء یا تصمیمات شوراها در هیچ زمانی تعیین نمی‌شود، بلکه از طریق فشار روزافزون در یک مدت زمان طولانی متجلی می‌گردد، به عنوان سومین منبع راستین حقایق مذهبی در اسلام واقعی شناخته شد.<sup>†</sup>

طبق تئوری سروش، در شرایط فعلی برای تحقق یک حکومت دموکراتیک اسلامی، باید راهی طولانی پیمود. این امر از یک سو نیازمند برداشت متفاوتی از دین است که برای این کار باید تأکید را از فقه به کلام منتقل کرد، و سپس ایجاد تغییری شگرف در الهیات اسلامی است که تعریفی جدید از انسان و رابطه‌ی او با خدا را در بر داشته باشد. هر یک از این موارد، کاری بس دشوار و طرحی طولانی‌مدت است که در نتیجه، برای رشد خود نیازمند یک جامعه‌ی دموکراتیک و آزادمنش می‌باشد. با در نظر داشتن تمام این عوامل، باید تأیید نمود فصل جدیدی که سروش در تاریخ اصلاح‌طلبی اسلامی گشوده، هنوز در مراحل اولیه‌اش قرار دارد. برای میسر شدن این امر، مطالب بسیاری باید گفته شود و زمینه‌های زیادی فراهم گردد. در این مرحله، هر گونه قضاوت قطعی در مورد عقاید سروش، اعم از این که او باید «مارتین لوتر» اسلام تلقی شود یا سید جمال‌الدین قرن جدید، زود هنگام به نظر می‌رسد. با وجود این، آنچه به یقین می‌توان گفت، این است که استعداد نهانی موجود در عقاید سروش برای ایجاد تغییرات اساسی در شیوه‌ی تفکر و زندگی مسلمانان، امری انکارناپذیر است. در طی یک مدت زمان کوتاه، به سبب انرژی پویای آنها، تاکنون این عقاید تأثیری به‌سزا بر محیط‌های روشن‌فکری، مذهبی، و اجتماعی - سیاسی داشته‌اند. عقاید سروش اغلب مورد پذیرش مشتاقانه‌ی محافل روشن‌فکری مسلمان خارج از ایران قرار گرفته است. زیرا علاوه بر این که او با رسانه‌های مسلمان صاحب‌داشته و به سخنرانی پرداخته است، بسیاری از آثار وی نیز به عربی، ترکی، اندونزیایی، و انگلیسی ترجمه شده‌اند. فقط باید منتظر بود و قضاوت تاریخ در مورد جریانی که به حرکت درآمده است را شاهد بود.

\* H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, p11

<sup>†</sup> Ibid.

## سخن آخر

ظهور دوباره‌ی مذهب در سیاست ایران، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، از بسیاری جهات با فعل و انفعال این دو عامل در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم تفاوت دارد. یک عامل اصلی، ظهور تمایلات مدرنیسم مذهبی است که روشن‌فکران مذهبی غیرایرانی نقشی عمده در این تمایلات ایفا کرده‌اند. هرچند انقلاب سال ۱۳۵۷ نقطه‌ی عطفی برای روحانیت شیعه بود که طی آن، تئوری ولایت‌فقیه نیز یک قدرت سیاسی بی‌سابقه به آن‌ها ارزانی می‌داشت، ولی این انقلاب دقیقاً همان هدفی نبود که متفکرین مذهبی - سیاسی پیش از انقلاب، اعم از غیرروحانی یا علمای فعال، برای آن کوشش کرده یا آن را آموزش داده بودند. بررسی دقیق ما از عقاید این افراد، نشان می‌دهد آن نوع دموکراسی پاگرفته از ایدئولوژی اسلامی سیاسی که پیش‌تر به وسیله‌ی آن‌ها به وجود آمده بود، عمدتاً از طریق ایجاد دوباره‌ی عقاید و عرف‌های خاص اسلامی به دست آمده بود. این امر، با آنچه که علمای مشروطه‌خواه در آغاز قرن به انجام رسانده بودند، بسیار مرتبط بود. گفتمان ضددیکتاتوری که آن‌ها در واکنش به حکومت خودکامه‌ی شاه در پیش گرفته بودند، بیش از هر چیزی، حکومت قانون را مطالبه می‌کرد. آنچه که آن‌ها به عنوان حکومت دموکراتیک اسلامی مطلوب در خیال خود می‌پروراندند، از نظر آن‌ها کاملاً با مفهوم سنتی حکومت یک حاکم عادل مطابقت داشت. در میان شش متفکری که خط مشی آن‌ها در قبال دموکراسی، در فصل چهارم بررسی شد، دو تن از آن‌ها، یعنی طالقانی و بازرگان، در اثبات زمینه‌های مشترک اسلام و دموکراسی، بیش از دیگران صراحت به خرج دادند. از آنجایی که شریعتی بیش‌تر سرگرم نیروهای محرک انقلاب بود، در مورد نوع حکومتی که در دوران ثبات اجتماعی و سیاسی مورد نیاز بود، مطالب کم‌تری ارائه نمود. با این وجود، نظریه‌ی رهبری که او برای کشورهای مسلمان پیشنهاد کرده بود، دموکراسی هدایت‌شده‌ای بود که از روی برداشت وی از نظریه‌ی امامت شیعه الگوبرداری شده بود. آیت‌الله طباطبایی تنها کسی بود که به شدت و صراحت، هر گونه سازگاری بین اسلام با دموکراسی را بر اساس تفاوت‌های اساسی بین این دو مورد، نظیر حاکمیت الهی در برابر حاکمیت عموم، رد کرد. تنها اشاره‌ی مستقیم آیت‌الله مطهری به دموکراسی، در سخنرانی‌های پس از انقلاب وی انجام گرفت که طی آن‌ها، شتاب‌زده و بی‌تأمل، دموکراسی را با حکومت اسلامی برابر دانست. در واقع مباحثه‌ی او در مورد رهبری و قدرت، بیش‌تر مشابه نظریه‌ی ولایت‌فقیه امام‌خمينی است. زیرا علی‌رغم این حقیقت که موضع ضد دیکتاتوری آیت‌الله خمینی یکی از صریح‌ترین مواضع بود، ولی مهم‌ترین مسأله‌ی مورد توجه وی، حاکمیت قانون اسلامی و نقش نظارتی علما در حکومت بود؛ نه دموکراسی.

علی‌رغم گوناگونی و وسعت علاقه‌ی متفکرین مذهبی پیش از انقلاب به دموکراسی، باید این حقیقت را متذکر شد که برداشت آن‌ها از دموکراسی، از آشنایی با عناصر خاص دموکراتیک نظیر آزادی، برابری، و حکومت منتخب، خیلی فراتر نمی‌رفت. آن‌ها در مباحث خود در مورد آزادی و برابری، اغلب نمی‌توانستند یک مرحله‌ی پیچیده را به مکمل اجتماعی آن مرتبط سازند. به‌ترین تغییر برای آزادی سیاسی، مترادف با آزادی از استبداد داخلی و حذف مداخله‌ی بیگانه بود. بیش‌ترین تأکید آن‌ها بر آزادی، آزادی بیان، یا به طور

اخص، آزادی انتقاد از شاه بود که معمولاً آن را با دموکراسی برابر می‌دانستند. اغلب برابری از طریق توسل به روحیه تساوی طلب اسلام با عدالت اجتماعی عین می‌شد. همچنین بر نقش مشارکتی مردم در سیاست در برابر حکومت دیکتاتوری نیز تأکید می‌شد. ولی فرضیات اصولی حکومت منتخب مورد بررسی قرار نگرفت. علاوه بر آن، تمام این مفاهیم باید از نظر مذهبی تعریف می‌شد. یک چهارچوب مقایسه‌ای به وجود آمد و انطباق اسلام و دموکراسی از طریق ایجاد معادل‌های نظری به اثبات رسید. بخشی از مفاهیمی که در این چهارچوب قیاسی به تعریف دموکراسی پرداخت، می‌بایست در واژگان اسلامی دارای مکمل می‌بود. بنابراین، توسل به نظریاتی نظیر شورا، بیعت، امر به معروف و نهی از منکر، به یک شیوه‌ی رایج تبدیل شدند. متفکرین پیش از انقلاب، در تلاش برای آشتی اسلام و دموکراسی، خود را به توجیهات مذهبی محدود کردند. روش آن‌ها تماماً سنتی بود و شامل مدارک فراوان از قرآن، حدیث، و تاریخ اولیه‌ی اسلام و همچنین فرضیات اساسی موجود در استدلال آن‌ها می‌شد. این متفکرین در مقایسه‌ی اصول دموکراتیک با عقاید اسلامی، بر جنبه‌هایی متمرکز می‌شدند که از لحاظ معنوی مشابه به نظر می‌رسیدند. در حالی که در مورد عدم تشابهات و یا تناقضات آن‌ها سکوت می‌کردند. برای مثال، شورا بخش اصلی مقایسه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌داد. ولی مقصود از این ماده که نقش مشارکتی مردم باید محدود به اجرای قانون الهی باشد، عنوان نشد. طبق این تعریف، نقش مشارکتی مردم در سیاست، بیش از هر چیزی، از وظیفه‌ی مذهبی آن‌ها ناشی می‌شود و نه از حق طبیعی ایشان. در نتیجه، همان‌طور که تعریف شده، محدوده‌های آزادی، برابری، و عدالت به وسیله‌ی مذهب تعیین شده‌اند. آن‌ها در دفاع از آزادی، برداشت خود را معادل مفهوم سنتی اسلامی این ایده، یعنی مخالفت با برده‌داری نشان دادند که از لحاظ سیاسی، به معنای زیستن در یک حکومت ظالمانه بود. بندگی در برابر ستمگر، برابر با تعدی به توحید بود که فقط بندگی در برابر خدا را می‌طلبد. ولی ایده‌ی آزادی در مفهوم دموکراتیک نوین، بدین معنا نیست. زیرا این شیوه‌ی مقایسه‌ای که بر احکام، عرف‌ها، و فرآیندهای شرعی متمرکز است، فاقد قیدوبندها و تفاوت‌های تنویری است که به عنوان بنیان‌های اساسی در عقاید مورد مقایسه وجود دارد. متفکرین پیش از انقلاب، که مدعی یک حکومت دموکراتیک اسلامی بودند، با در نظر گرفتن حقوق فوق‌العاده برای یک گروه ویژه به نام علما، در استدلالات خود اصل برابری را نیز مورد تعرض قرار دادند. طالقانی و بازرگان، طی درخواست خود برای نهادهای دموکراتیک و حقوق دموکراتیک ملت، خواستار اجرای کامل قانون اساسی ۱۲۸۵ - ۱۲۹۰ ایران شدند که در آن، علما حق ویژه‌ی وتوی قوانین مصوبه‌ی مجلس را داشتند. الگوی دموکراتیک شریعتی و رهبر متعهد انقلابی آن، برای قدرت‌مند نمودن علما بسیار مناسب بود و به شکلی غیرعمدی، موجب شد تا ایرانیان جوان با اشتیاق بیشتری برقراری ولایت فقیه را بپذیرند.

نظریه‌پردازان پیش از انقلاب، در تلاش برای آشتی اسلام و دموکراسی، به شدت و صراحت، تحت نفوذ عقاید نائینی قرار گرفته بودند. طبق بررسی که در فصل چهارم انجام گرفت، اثر نائینی به نام *تنزیه الامه* و *تنزیه الامه*، منبع الهام و آگاهی آنان درباره‌ی موضوع مورد بحث بود. البته تأثیر کتاب نائینی بر طالقانی و بازرگان، همانند تأثیری بود که کتاب *الکواکبی*، به نام *طبايع الاستبداد*، در آغاز قرن بر نائینی داشت. بنابراین، این دانش‌مندان مدرنیست مسلمان، در مقام مقایسه در برداشت از دموکراسی و فرضیات و روش‌های استدلال، چندان با هم متفاوت نبودند. تا حدودی این‌طور به نظر می‌رسد که علت این مسأله، این حقیقت بود که آن‌ها به قانون اساسی ۱۲۸۵، به عنوان یک قانون دموکراتیک و اسلامی، اعتقاد داشته و به آن قانع بودند. بنابراین، برای ایجاد یک الگوی متفاوت یا شرکت در مباحثات بر سر مسأله‌ی ناسازگاری

اسلام و دموکراسی، خود را به مخاطره نمی‌افکندند. همچنین آن‌ها به خاطر محدودیت‌های مربوط به آموزش‌های روشن‌فکری و طرح مباحث خود، در موضعی نبودند که به نحوی مغایر عمل کنند. بازرگان و شریعتی، به خاطر دارا بودن امتیازات خاص زبانی، دست‌رسی مستقیم به منابع اروپایی داشتند. با وجود این، هیچ‌یک از آن‌ها با دیدگاهی برای بهبود بخشیدن برداشت خود از دموکراسی، منابع نوین فلسفه‌ی سیاسی غربی را مورد کاوش قرار ندادند. در حالی که مشغولیت اصلی شریعتی مباحث انقلابی بود، بازرگان، همان‌طور که در آثارش هویدا است، از هیچ‌یک از این قبیل منابع سود نجست. هرچند شریعتی به برخی متفکرین و مکاتب فکری مدرن غربی اشاراتی نمود و از آن‌ها مطالبی را به عاریت گرفت، ولی هرگز در هیچ مطالعات عمیق فلسفی راجع به موضوعاتی از قبیل دموکراسی شرکت نکرد. او یک واعظ انقلابی بود، نه یک فیلسوف دانش‌مند. طالبانی و بازرگان هم فعالان سیاسی بودند که حکومت قانون را مطالبه می‌کردند. مطهری یک خداشناس مدرن بود که توجه اصلی وی، دفاع از ایمان به وسیله‌ی تعریف دوباره‌ی اصول نوین آن به زبان ساده بود. مسائل سیاسی در کانون توجه وی قرار نداشتند. از سوی دیگر، خمینی عالمی بود که نظریات و مباحث سیاسی وی، ماهیتی فقهی داشتند.

جریان روشن‌فکری مذهبی پس از انقلاب، نواقص مربوط به ایدئولوژی اسلامی خود را از نسل قبلی مدرنیست‌های شیعه به ارث برده بود و این نواقص، مدرنیست‌های پیشین را قادر ساخته بود تا حدود دو دهه، ایران را سازمان بخشیده و بر آن حکومت کنند. بدین ترتیب جریان روشن‌فکری مذهبی پس از انقلاب، در میان سایر امور خود، بررسی دوباره‌ی مبانی نظری حکومت اسلامی کنونی و جای‌گزینی مبانی یک حکومت دموکراتیک مذهبی را آغاز نمود. بدین منظور، شخصیت اصلی نهضت، یعنی عبدالکریم سروش، برای پیوند فاصله‌ی بین دموکراسی و برداشت رایج از اسلام، به یک شیوه‌ی تماماً متفاوت متوسل شده است. آنچه سروش پیشنهاد می‌کند، عمده‌تاً یک نهضت اصلاحی نمایان‌گر طرز فکر اسلامی است که نتایج سیاسی نیز به همراه دارد. نظریه‌ی معرفت‌شناسی او در مورد قبض و بسط معرفت دینی، زمینه را برای تعدد برداشت‌ها از مذهب فراهم می‌نماید. از نظر سروش، کثرت‌گرایی در معرفت‌شناسی، بنیان اصلی دموکراسی و هر گونه برداشت از آن می‌باشد.

سروش، بر خلاف پیش‌گامانش، در بررسی حکومت دموکراتیک مذهبی برای نشان دادن انطباق اسلام با دموکراسی، به استدلالات مذهبی یا یک چارچوب مقایسه‌ای متوسل نمی‌شود. بلکه با اعتقاد به این که مسأله‌ی آشتی ثبات و تغییر و به‌خصوص اسلام و دموکراسی، همانند ترکیب منطق و وحی، یک مسأله‌ی فرامذهبی است، شیوه‌ای عقلانی در قبال موضوع در پیش می‌گیرد. او مدعی است که بر اساس دو برداشت مختلف از اسلام، دو نوع جامعه‌ی مذهبی متفاوت، و در نتیجه دو نوع حکومت مذهبی متفاوت امکان‌پذیر است. با در نظر گرفتن عمل به عنوان هسته‌ی ایمان اسلامی، شریعت برتری می‌یابد و یک برداشت شرعی از اسلام رایج خواهد شد. از این رو، جامعه‌ی مذهبی جامعه‌ای خواهد بود که در آن قانون الهی اجرا شود. در چنین جامعه‌ای، هدف و عملکرد اصلی حکومت مذهبی، اجرای شریعت است. چنین جامعه‌ای مبتنی بر فقه خواهد بود. وقتی یک چنین نقش کلیدی به شریعت داده می‌شود، نیاز برای حقوق و جای‌گاه متمایزی برای مفسرین رسمی آن، یعنی روحانیون، به وجود می‌آید. به‌علاوه، در چنین جامعه‌ای، که مبتنی بر فقه است، حقوق و وظایف مردم، از قبیل حقوق و وظایف دارای ماهیت سیاسی، تعریفی مذهبی دارند و به محدودیت‌های مطرح‌شده در شریعت محدود می‌شوند. مشارکت مردم در سیاست، بیش‌تر حق و وظیفه‌ی مذهبی آن‌هاست تا یک حق طبیعی. با این حال، از سوی دیگر، اگر ایمان

به عنوان هسته‌ی اسلام در نظر گرفته شود، جامعه‌ی مذهبی به عنوان جامعه‌ای تعریف خواهد شد که مردم در آن آزادانه، پذیرای ایمان خود باشند؛ به شرط آن که ایمان یک مسأله‌ی اجباری نباشد. نقش و عملکرد حکومت مذهبی در چنین جامعه‌ای، مانند هر جامعه‌ی دیگری، بیش از هر چیز، اداره‌ی امور آن جامعه می‌باشد. چنین حکومتی، اجرای یک برداشت رسمی از ایمان را تحمیل نموده و افراد را ملزم به اجرای آن نمی‌کند. این حکومت، فقط بدین معنا مذهبی‌ست که حکومت جامعه‌ی مؤمنین می‌باشد و شرایطی را فراهم می‌سازد که مردم را قادر به حفظ و اجرای آزادانه‌ی عقاید خود می‌نماید. هیچ‌گونه برداشت انفرادی از دین بر جامعه غالب نخواهد بود. در یک چنین جامعه‌ی مذهبی، حقوق غیرمذهبی افراد محترم شمرده می‌شود و از جایگاه والایی برخوردار است. هیچ فرد یا گروهی برای مشارکت سیاسی دارای حق تقدم نیست. منطق و عقلانیت، جایگاه برجسته‌ای دارند و نقش مردم در سیاست، به لحاظ حقوق طبیعی آنان نظیر آزادی، عدالت، برابری، و غیره، تعریف می‌شود. سروش مدعی‌ست که اگر دموکراسی با جنبه‌ی مبتنی بر فقه اسلام - اصولاً به دلیل شیوه‌ای که در هر یک از این دو مورد رابطه‌ی انسان و خدا را بررسی می‌کند - آشتی‌ناپذیر است، ولی می‌تواند با سایر برداشت‌های اسلام، که در آن‌ها حقوق بشر دارای جایگاهی مهم است، سازگار باشد.

بنا به دلایل بسیار، عقاید سروش حائز اهمیت بوده و در بسیاری زمینه‌ها با عقاید سایر مدرنیست‌های معاصر اسلامی تفاوت دارد. تا جایی که به تلاش سروش برای آشتی اسلام و دموکراسی مربوط است، باید گفت که تلاش وی، نشان‌دهنده‌ی دومین کوشش جدی با هر گونه پی‌آمد ممکن می‌باشد که متفکرین مذهبی شیعه، در طی قرن اخیر انجام داده‌اند. با این وجود، اهمیت اصلی برنامه‌ی مدرنیسم مذهبی سروش و به‌ویژه مباحثه‌ی او در مورد حکومت دموکراتیک مذهبی، در این حقیقت نهفته است که او کل مسأله‌ی اصلاح را از فقه به کلام منتقل نمود، چرا که مسائل عمیق بیش‌تری در کمال قابل تفحصند و هر گونه تغییر اساسی در طرز فکر مسلمانان قابل پیش‌بینی است. با وجود این که ممکن است شیوه‌ی سروش، نویدبخش و بدیع به نظر برسد، ولی تحقق تئوری حکومت دموکراتیک مذهبی وی، مشروط به دست‌یابی به یک پیش‌شرط نیرومند و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد: یک تغییر جهت عمده در درک مسلمانان از مذهب، که دیدگاه جدیدی درباره‌ی بشر و رابطه‌ی او با خدا را در پی دارد. با وجود این، راه رسیدن به این هدف طولانی است و از بسیاری از جدال‌های در بین راه نیز باید سربلند بیرون آمد.

علاوه بر این، هر گونه تعهد از این نوع، نیازمند یک جامعه‌ی دموکراتیک خواهد بود که بتواند آزادی و امنیت مورد نیاز متفکرین مذهبی برای توسعه و ارتقای یک برداشت جدید از اسلام را فراهم نماید؛ برداشت جدیدی که با عرف‌های دموکراسی نوین سازگار باشد. به عبارت دیگر، بین این دو یک رابطه‌ی وابستگی وجود دارد. یک سیستم دموکراتیک و سازگار، از یک سو باید بستر رشد اندیشه‌ی آزاد و توسعه‌ی برداشت‌های جدید از دین باشد، از سوی دیگر در یک جامعه‌ی مذهبی تنها از طریق کثرت برداشت‌ها از مذهب است که یک سیستم دموکراتیک می‌تواند تداوم یابد. مهم نیست تا کنون چه بهایی برای این مسأله پرداخته شده است. چرا که نهضت روشن‌فکری مذهبی که سروش به جریان انداخته، به تازگی به ثمر نشسته است. نسل جدیدی از روشن‌فکران جوان، اعم از روحانی و غیرروحانی، قشر روشن‌فکر و فعال سیاسی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم از مباحث و عقاید سروش بهره جسته‌اند، در حال تبدیل به شخصیت‌های کلیدی نهضت اصلاح‌طلبانه‌ی جاری در ایران هستند. این نهضت اصلاح‌طلبانه، در جهت آشتی حکومت اسلامی با دموکراسی، بدون شک دارای چند دیدگاه می‌باشد. برای تحلیل آن،

باید چند عامل را در نظر گرفت. با وجود این، تا جایی که به پایه‌گذاری بخش‌های نظری و روشن‌فکری این نهضت تغییرناپذیر مربوط می‌شود، شکی نیست که به خود شخص سروش باید بیش از هر کس دیگری اهمیت داده شود. سروش، طی دو دهه از فعالیت‌های روشن‌فکری پربارش، یک برداشت غیر ایدئولوژیکی از اسلام ایجاد نموده که عقلانیت، کثرت‌گرایی، دموکراسی، شکیبایی، و به رسمیت شناختن حقوق بشر را ترویج می‌دهد. دیدگاه‌ها، مفاهیم، آگاهی‌ها، و واژگان نوینی که از آثار وی انتشار می‌یابند، مباحث روشن‌فکری و سیاسی ایران امروز را پرورش داده و به غنی کردن آن پرداخته است. هدف از آنچه که در ذیل ارائه خواهد شد، تحلیل وقایع سیاسی جاری ایران نیست. بلکه مقصود، نشان دادن اهمیت نقش روشن‌فکری مذهبی و نیز ارائه‌ی علایم اثرگذاری عقاید سروش در سطوح عملی است. انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۳۷۶ و پیروزی سید محمد خاتمی، نقطه‌ی عطفی را در تاریخ نوین ایران نشان داد. چرا که انقلاب ایران، با این انتخابات وارد مرحله‌ی جدیدی شد. البته بنا به دلایل مختلفی این رویداد حائز اهمیت بود. از یک سو بر این مطلب دلالت می‌کرد که ایرانیان خواستار تغییر در روشی بودند که طی بیست سال گذشته بر آن‌ها حکومت کرده بود. مهم‌تر این که این انتخابات نشان داد که آن‌ها بیشتر مشتاقند تا از طریق یک شیوه‌ی صلح‌آمیز و دموکراتیک تغییرات را به وجود آورند، تا از طریق انقلاب. شاید پرارزش‌ترین درس برای ملت، شناخت این مسأله بود که درست مثل زمان انقلاب، قدرت ایجاد چنین تغییراتی در دست آن‌هاست. آن‌ها طی این دو دهه‌ی گذشته، هر زمان که فرصت به آن‌ها داده شده، مصمم بوده‌اند تا در صحنه‌ی سیاسی فعال باشند، قدرت خود را به نمایش بگذارند، و از دست‌آوردهای خود حراست نمایند. از زمان انتخابات ریاست‌جمهوری در سال ۱۳۷۶، دو رویداد مهم دیگر نیز وجود داشته که مشارکت پرشور و سراسری مردم در آن‌ها، موجب پیروزی شگرف کاندیداهای میانه‌رو و اصلاح‌طلب شد. این رویدادها، بیش از همیشه عزم آن‌ها برای نپذیرفتن وضع موجود که از بالا حاکم بود را نشان می‌داد. نخستین رویداد، انتخابات شوراهای شهر در سال ۱۳۷۷ بود. با وجود این، آخرین و مهم‌ترین این رویدادها، انتخابات ششمین دوره‌ی ریاست‌جمهوری در سال ۱۳۷۹ بود. پیروزی شگرف اصلاح‌طلبان در این رأی‌گیری - رویدادی که توجه جهان را به سوی خود جلب کرد - نشان‌دهنده‌ی ضربه‌ی نهایی به حکومت روحانیت محافظه‌کار بود. این انتخابات، همچنین یک جزء بسیار ضروری و تعریف‌آمیز به تلاش‌های خاتمی افزود. زیرا علاوه بر سایر مشکلات و نارسایی‌هایی که دولت خاتمی با آن مواجه بوده، فقدان حمایت مجلسی، یکی از موانع اصلی بر سر راه هر گونه تلاش در جهت اصلاحات بوده است. مردم با این تأیید خود، تاکنون در حذف یا دست‌کم کاهش قدرت محافظه‌کاران در شاخه‌های قانون‌گذاری و اجرایی موفق بوده‌اند. هرچند خاتمی تاکنون قادر به اجرای هیچ‌گونه تغییر قابل ملاحظه در حیطه‌ی اجتماعی و اقتصادی - جنبه‌هایی که ضروری‌ترین نیاز به اصلاحات در آن‌ها احساس می‌شود - نبوده است، ولی محبوبیت بی‌سابقه‌ی او مشروعیتی که وی برای شکست مخالفانش بدان نیاز داشت را فراهم نموده است. این مسأله را می‌توان رد تعهد خاتمی برای اولویت بخشیدن به اصلاحات سیاسی، همانند سایر تصمیمات دانست که روشن می‌سازد برداشت خاتمی از اسلام، با سایر روحانیون صاحب قدرت تفاوت دارد. او مدت‌ها پیش از تصدی ریاست‌جمهوری، یعنی در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۱ - ۱۳۷۱، که پیوسته در پست وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی خدمت می‌کرد، از نیروها و فعالان سیاسی (نویسندگان، هنرمندان، و روزنامه‌نگارانی) که نوع سازگار، صلح‌آمیز، و دموکراتیک از اسلام را ترویج می‌دادند، حمایت کرده بود. به خاطر همین سیاست بود که او در سال ۱۳۷۱، مجبور به استعفا از پست خویش شد؛ اگرچه هم‌اکنون از ثمره‌ی کاشته‌ی خود برداشت می‌کند. به شکرانه‌ی روشن‌فکری خاتمی، بسیاری از کتاب‌ها و مجلات که بدون گشادگی فکری

وی قادر به اخذ مجوز انتشار از وزارت‌خانه‌ی او نبودند، سرانجام پا به میدان نهادند. این‌جا محل ارزش‌یابی شرایط سیاسی ایران نیست. با این حال، این حقیقت وجود دارد که از زمان انتخاب خاتمی، یک گفتمان نوین سیاسی به جریان افتاده که موضوعات اصلی آن عبارتند از: حکومت قانون، شکلیابی در مقابل خشونت، مشارکت همگانی به جای انحصارطلبی، و نیاز به حرکت به سوی یک جامعه‌ی مدنی از طریق تأسیس نهادهای دموکراتیک. برگزاری انتخابات شوراهای شهر در سال ۱۳۷۷، که از زمان پیدایش انقلاب اسلامی نخستین مورد در نوع خود بود (و در واقع انقلاب اسلامی چنین نهادهایی را در قانون‌اساسی به رسمیت می‌شناسد)، و نیز آزادی نسبی که در این فاصله‌ی زمانی به مطبوعات داده شده، نشان‌دهنده‌ی گام‌های عملی به سوی تحقق این آرمان‌ها می‌باشد.

با وجود این، برجسته‌ترین نشانه‌ی پیش‌رفت در این زمینه، افزایش اخیر روزنامه‌ها و نشریات مستقل است که اکثریت آن‌ها به ترویج مباحث جدید سیاسی پرداخته و در تعدادی از وقایع بحرانی، از خاتمی دفاع کردند. این روزنامه‌ها و نشریات جدید، در غیاب احزاب سیاسی و فقدان رایج آزادی فرهنگی، نقش مضاعفی ایفا می‌کنند. آن‌ها از یک سو به عنوان احزاب یا روندهای سیاسی عمل می‌کنند که این امر به از طریق بلند کردن صدایی است که می‌تواند آزادانه انتقاد کند و سیاست‌های تشکیلات سیاسی حاکم را زیر سؤال برده و نیز برخی عقاید جدید را ترویج دهد. از سوی دیگر، به عنوان تریبون روشن‌فکران عمل می‌کنند. بدین معنا که بدون اشاره به نقش این روزنامه‌ها و مجلات که روشن‌فکران مذهبی رابطه‌ی تنگاتنگی با آن‌ها دارند، هیچ تفسیری در مورد توسعه‌ی اندیشه‌ی دموکراتیک و رابطه‌ی آن با اسلام موجود در ایران امروز، کامل نیست. از طریق بررسی زیر در مورد برخی از نکات برجسته (و جزئی) که نهضت دموکراتیک ایران در چند سال گذشته تجربه کرده و نیز بعضی از چشماندازها و مبارزاتی که در سال‌های آتی پیش رو دارد، می‌توان ایده‌ای در مورد خدمات این نشریات کسب نمود. طی سه سال گذشته، یعنی از زمان انتخاب خاتمی به مقام ریاست‌جمهوری، فاصله‌ی بین گروه‌های تندرو - محافظه‌کار و میانه‌رو - اصلاح‌طلب، به شکل روزافزونی در ساختار قدرت ایران افزایش یافته است. گروه تندرو - محافظه‌کار، که پیش‌تر اعتبار خود را از دست داده، در تلاش برای کسب دوباره‌ی قدرت، سعی داشته تا انواع بحران‌ها را برای دولت جدید محبوب فراهم نماید. از میان فعالیت‌های این گروه، در این جهت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مجموعه‌ای از جنایات که در ایران تحت عنوان قتل‌های زنجیره‌ای معروف است و مخالفان سیاسی، نویسندگان، و روزنامه‌نگاران برجسته را مورد هدف قرار داد؛ محاکمه و محکومیت شهردار تهران به نام غلامحسین کرباسچی به اتهام تقلب (کرباسچی طی انتخابات ریاست‌جمهوری نقش مهمی در حمایت از خاتمی بر عهده داشت)؛ حمله به آیت‌الله منتظری، مرجع تقلید ارشد، که از سال ۱۳۶۷ به دلیل انتقاد از سیاست‌های آیت‌الله خمینی در مورد ولایت مطلقه‌ی فقیه و برخورد دولت در زمینه‌ی جنگ ایران و عراق، در بازداشت خانگی به سر می‌برد؛ حمله‌ی فیزیکی به دو وزیر در کابینه‌ی خاتمی؛ مداخله در سخنرانی روشن‌فکران متعدد و تهدید جانی آن‌ها، از جمله عبدالکریم سروش؛ حمله‌ی پلیس به یک خوابگاه دانشجویی در تهران، پس از یک تظاهرات آرام که منجر به یک هفته خشونت و اغتشاش در پایتخت شد؛ و تعطیلی دوره‌ای بعضی از روزنامه‌های اصلاح‌طلب و حبس سردبیران و مدیران آن‌ها. در تمام این (و سایر) حوادث، روزنامه‌های اصلاح‌طلب در روشن‌فکری عموم و آغاز نوعی حمله‌ی متقابل علیه محافظه‌کاران، نقش بی‌نظیری ایفا کردند. گروهی از روزنامه‌نگاران و سردبیران برجسته‌ی اصلاح‌طلب در ائتلاف با برخی روشن‌فکران مهم مذهبی، در انتخابات ۱۳۷۹ برای مجلس ششم، لیست کاندیداهای

مستقل خود را ارائه دادند و در نتیجه، بسیاری از این کاندیداها موفق به کسب کرسی‌هایی در مجلس شدند. بهایی که این نشریات مستقل به خاطر ایفای این نقش که در دموکراسی‌های عادی به عهده‌ی احزاب سیاسی برجسته و مهم است پرداختند، تعطیلی جمعی حدود بیست نشریه در ۱۳۷۹ بود. این تعطیلی، اتهامات جنایی، جرمه، احکام زندان، و حتی در برخی موارد حبس انفرادی سردبیران و مدیران را به دنبال داشت. درست پیش از این حوادث، سوءقصدی نسبت به جان سعید حجاریان، یک عنصر بلندپایه‌ی شورای شهر تهران و یکی از اعضای هیأت تحریریه‌ی یکی از پرخواننده‌ترین روزنامه‌ها انجام گرفت. حجاریان یکی از کلیدی‌ترین اصلاح‌طلبان و از دوستان نزدیک خاتمی بود و هرچند سوءقصد به جان وی ناکام بود، ولی موجب پیدایش بحران در سرتاسر کشور شد.

مطبوعات مستقل در ایفای وظیفه‌ی خود به عنوان تریون روشن‌فکران مذهبی، در ترویج مباحث سیاسی دموکراسی که بسیار تحت تأثیر عقاید و واژگان سروش است، نقشی حساس داشته‌اند. اکثریت نویسندگان مشهور و مدیران / رؤسای هیأت‌های تحریریه‌ی روزنامه‌ها و مجلات اصلاح‌طلب، که برخی از آن‌ها رابطه‌ی نزدیکی با خاتمی دارند، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، به تأثیر وی معترف هستند. هرچند روابط رسمی بین خاتمی و سروش وجود ندارد، ولی بسیاری از آن‌ها متعلق به انجمن کیان می‌باشند. مجله‌ی کیان را که تاریخچه و اهمیت آن در فصل قبلی بررسی شد، می‌توان به خاطر نقش اصلی که در پرورش و توسعه‌ی مباحث روشن‌فکری مذهبی در ایران پس از انقلاب داشت، مورد اهمیت قرار دارد. این مجله، از زمان آغاز به کارش در سال ۱۳۷۰، تریونی برای عقاید سروش، روشن‌فکران مذهبی جدید، و نیز سایر اعضای قشر روشن‌فکر فراهم نموده تا در آن به تبادل عقاید بپردازند. ولی کیان به چیزی بیش از یک مجله‌ی صرفاً فرهنگی تبدیل شده است. این مجله، به خاطر اعتبارش، به یک مؤسسه‌ی کاملاً توسعه‌یافته با بسیاری از فعالیت‌های انتشاراتی تبدیل شده است. شاید مؤثرترین و با این حال، ناشناخته‌ترین کمک انجمن کیان به نهضت نوین سیاسی، جلسات ملاقات روزهای چهارشنبه باشد. این جلسات، که به ریاست سروش برگزار می‌شوند، شخصیت‌های ذی‌نفوذ و برجسته‌ی بسیاری را از نهضت روشن‌فکری مذهبی گرد هم آورده که از آن جمله عبارتند از: سعید حجاریان، اکبر گنجی، محمود شمس‌الواعظین، رضا تهرانی، سید مصطفی رخ‌صفت، علیرضا علوی‌تبار، محسن کدیور، آرش نراقی، ابراهیم ک. سلطانی، محسن سازگار، و عده‌ای دیگر نظیر مصطفی تاج‌زاده که هم‌اکنون در کابینه‌ی خاتمی دارای سمت معاون وزیر است. این جلسات خصوصی، از معدود جلساتی بودند که بخش روشن‌فکری که امروزه به عنوان نهضت اصلاح‌طلبی شناخته می‌شود، از آن پا گرفته و استغنا یافت. طیف موضوعات مورد بحث، مطالب زیر را شامل شده‌اند: مذهب و سکولاریسم، منطق و وحی، مذهب و تجدد، کثرت‌گرایی، جامعه‌ی مدنی، حکومت دموکراتیک مذهبی، مذهب و ایدئولوژی، آزادی، بردباری، آزادی‌های مدنی، حقوق بشر، علم تفسیر، و معرفت‌شناسی مذهب، که همه‌ی این موضوعات به مدت دو دهه صفحات کیان را زینت بخشیده و سرانجام به تعداد دیگری از انتشارات راه یافتند. اکثر شرکت‌کنندگان در جلسات روزهای چهارشنبه، مقالات مهمی را به کیان ارائه می‌دهند. نراقی، علوی‌تبار، سلطانی، گنجی، کدیور، و حجاریان (که از نام مستعال جهانگیر صالح‌پور استفاده می‌کند)، جملگی در پاسخ به سروش، با توصیف یک یا تعداد بیشتری از موضوعات مطرح‌شده در بالا، آثاری را ارائه داده‌اند. بسیاری از این افراد، با دست‌یابی خاتمی به قدرت و اعطای آزادی نسبی به مطبوعات، به گروه‌های سیاسی اصلاح‌طلب پیوستند و از طریق انتشار روزنامه‌ها و مجلات جدید مستقل، وارد عرصه‌ی سیاست شدند.

روزنامه‌ی «جامعه»، که نخستین روزنامه از نوع جدید بود، در سال ۱۳۷۷ به وسیله‌ی محمود شمس‌الواعظین (که تا آن زمان رئیس هیأت‌تحریریه‌ی مجله‌ی کیان بود)، و عده‌ی معدود دیگری نظیر محسن سازگار، که به سروش نزدیک بودند، تأسیس شد. «جامعه»، که خود را به عنوان روزنامه‌ی جامعه‌ی مدنی مطرح نمود، در ایجاد عقاید نوین سیاسی و به‌ویژه رایج نمودن مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی و آزادی‌های مدنی، بسیار موفق بود. با وجود این، مدت دوام آن بسیار کوتاه بود و در عرض یک سال، توسط محافظه‌کارانی که هنوز هم بر سیستم قضایی کنترل دارند، تعطیل شد. این روزنامه، از آن موقع به بعد، تحت سه عنوان دیگر منتشر شد: طوس، نشاط، و عصر آزادگان. این روزنامه‌ها، پشت سر هم تعطیل شدند و محمود شمس‌الواعظین و هم‌کارانش نیز زندانی شدند.

به‌علاوه، اکبر گنجی، که هم‌اکنون در حبس انفرادی به سر می‌برد، تا سال ۱۳۷۶ مدیر مؤسسه‌ی فرهنگی صراط بود. این مؤسسه، مسؤول حفظ، انتشار، و توزیع آثار سروش بود. در سال ۱۳۷۷، گنجی شروع به انتشار یک هفته‌نامه‌ی جدید به نام «راه‌نو» نمود. این نشریه‌ی جدال‌آمیز، چیزی بیش از یک خبرنامه‌ی هفتگی بود. موضوعات و مباحث مصاحبات این هفته‌نامه با شخصیت‌های ذی‌نفوذ مذهبی و غیرمذهبی، بازتاب مطالبی بودند که در انجمن کیان به آن‌ها اشاره می‌شد و خود گنجی هم عضو این انجمن و از سیاستمداران اصلاح‌طلب بود. راه‌نو، برای نخستین بار در یک اقدام متهورانه، یک سری مقالات انتقادی در مورد ولایت‌فقیه منتشر نمود که به وسیله‌ی آیت‌الله خویی (مرجع تقلید فقیه که نظریه‌ی آیت‌الله خمینی را تأیید نکرد)، آیت‌الله منتظری، و محسن کدیور\* نوشته شده بودند. این مقالات و سایر اخبار انتقادی در مورد اعمال سیاسی روزمره‌ی شخصیت‌های اصلی در جمهوری اسلامی هم‌چون هاشمی رفسنجانی، رئیس‌جمهور پیشین، بهانه‌ای به دست محافظه‌کاران داد تا این هفته‌نامه را حتی پیش از رسیدن به نخستین سالگرد تأسیسش، تعطیل کنند.

در میان دیگر روزنامه‌های جدال‌آمیز که در این‌جا می‌توان از آن نام برد، روزنامه‌ی خرداد است که توسط عبدالله نوری، روحانی اصلاح‌طلب منتشر شد. با این که نوری تحت تأثیر دیدگاه‌های انجمن کیان بود، ولی هرگز عضو آن نبوده است. او برای مدتی طولانی، سیاستمداری عالی‌رتبه در جمهوری اسلامی بوده است و اولین بار توسط آیت‌الله خمینی، به چند پست مهم منصوب شد. نوری طی دهه‌ی گذشته، به عنوان وزیر به حکومت اسلامی خدمت کرد و یا دست‌کم، تا زمان مجلس پنجم که اکثر کرسی‌های آن در دست محافظه‌کاران بود، اعتبارنامه‌ی نوری به عنوان یک وزیر کارآمد در کابینه‌ی خاتمی را رد کردند. وقتی نوری در سال ۱۳۷۷ شروع به انتشار روزنامه‌ی خرداد کرد، بالأخره فرصت به دست آورد تا انتقاد خود را در مورد محافظه‌کارانی که به مدت دو دهه با آن‌ها کار کرده و در مورد دیدگاه‌ها و سیاست‌هایشان اطلاعات دست‌اولی داشت، اعلام نماید. نیاز به گفتن نیست که این مسأله قابل تحمل نبود. خرداد تعطیل شده و نوری به محاکمه در دادگاه ویژه‌ی روحانیت فرا خوانده شد. او در آن‌جا محکوم به اتهامات متعدد و چند سال حبس شد. محبوبیت نوری که پس از این که خاتمی مجبور شد تا در کابینه‌ی خود پستی به وی ندهد، افزایش یافته و اکثریت آراء در انتخابات شورای شهر تهران به وی اختصاص یافت. با این حال، نوری در پاییز ۱۳۷۸ به خبرسازترین روزنامه‌نگار تبدیل شد. در این زمان، او بت محکوم کردن جانشینان آیت‌الله خمینی در

\* - سید ابوالقاسم خویی، «ولایت مطلقه‌ی فقیه»، راه‌نو، ش ۲۱ (۱۳۷۷)، ص ۱۶ - ۱۷؛

- حسین‌علی منتظری، «نظارت فقیه»، راه‌نو، ش ۱۸ و ۱۹ (۱۳۷۷)، به ترتیب ص ۱۲ - ۱۳ و ۱۰ - ۱۱؛

- محسن کدیور، «فقه سیاسی: حکومت ولایی»، راه‌نو، ش ۲۰ - ۲۱ (۱۳۷۷)

دادگاه، آنها را مسؤول آنچه که از نظر وی انحراف از اهداف انقلاب و الگوی رهبری وضع شده توسط آیت‌الله خمینی بود دانست. در عرض فقط چند ماه، متن دفاعیه‌ی او در کتابی به نام *شوکران/اصلاح*، دست‌کم هفت بار تجدید چاپ شد.<sup>\*</sup> گفته می‌شود این متن، که نمایانگر تأثیر آشکار مباحث سروش بوده و در بر گیرنده‌ی وارگان اوست، بیش‌تر به وسیله‌ی اکبر گنجی و عمادالدین باقی، روزنامه‌نگار مرتبط با مطبوعات اصلاح‌طلب، آماده شد. انتقادات نوری علیه رژیم، جامع و اساسی بوده و سیاست‌های رژیم در ارتباط با امور خارجه<sup>+</sup>، اقتصاد<sup>+</sup>، و مسائل اجتماعی و اقتصادی<sup>§</sup> را زیر سؤال می‌برد. انتقادات نوری متهورانه بودند. با این حال، او به دقت در چارچوب قانون‌اساسی جمهوری اسلامی و پیروی از ولایت‌فقیه باقی ماند. هرچند او تمرکز کلی قدرت در دست یک رهبر عالی‌مقام را متهم نموده و به دفاع از حق حاکمیت عموم پرداخت<sup>\*\*</sup>، ولی مادام که حیطه‌ی حقوق و وظایف رهبر، قانون‌اساسی را نقض نمی‌کرد، به بحث درباره‌ی حکومت اسلامی از نوع ولایت‌فقیه می‌پرداخت<sup>++</sup>. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که انتقاد وی، جانشین آیت‌الله خمینی، یعنی علی خامنه‌ای، و گروه محافظه‌کار جناح راستی را مورد هدف قرار می‌داد. محبوبیت و اهمیت نوری در این حقیقت نهفته است که در تاریخ انقلاب اسلامی، این نخستین بار بود که یک سیاستمدار عالی‌رتبه، با این وسعت از رژیم انتقاد می‌کرد و شاید - مهم‌تر این که - به شکرانه‌ی آزادی نسبی که مطبوعات مدتی از آن برخوردار بودند، دیدگاه‌های وی انتشار یافته و به دست مردم می‌رسید. یکی از اتهاماتی که منجر به تعطیلی راه‌نو و خرداد شد، این بود که آنها مقالات یک روحانی اصلاح‌طلب جوان، به نام محسن کدیور را منتشر ساخته بودند. عاقبت کدیور، همچون اکبر گنجی و عبدالله نوری، به زندان ختم شد. مقالات وی، مشترکاً تحت عنوان «حکومت ولایی» خوانده می‌شدند و ابتدا در هفته‌نامه‌ی «راه‌نو» منتشر شدند (که بعدها به صورت کتاب انتشار یافتند) و مسأله‌ی نابخشودنی در مورد این مقالات، ارزیابی دوباره‌ی انتقادی و تحلیلی مجدد کدیور از نظریه‌ی ولایت‌فقیه بود. کدیور در یک بحث فقهی مستند و بسیار دقیق، نظریه‌ی ولایت را در تمام منابع اصلی و فرعی اسلامی و شیعی و از قرآن و حدیث گرفته تا متون فقهی نگاشته‌شده توسط علمای شیعی قدیمی و معاصر، بررسی نمی‌نماید. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که این مفهوم از ماهیتی کاملاً فقهی برخوردار است و عقیده‌ی فقها<sup>++</sup> در رابطه با مسأله‌ی ولایت شرعی اشخاص نابالغ و دیوانه‌ایست که ولایت طبیعی آنها را کسی بر عهده ندارد. او مدعی‌ست آنچه که با توجه به امور عمومی مردم، نظیر حکومت، که می‌تواند از این منابع ریشه بگیرد، نهایتاً چیزی بیش از نظارت فقیه نیست. نظارت فقیه، که به نظر می‌رسد کدیور کاملاً با آن موافق باشد، نقشی در سیاست برای علما در نظر می‌گیرد که بسیار به نقشی که در قانون‌اساسی ۱۳۸۵ - ۱۳۹۰ به آنها اعطا شده بود، شباهت دارد. تفاوت در این‌جاست که ولایت‌فقیه، ناگزیر منجر به نابرابری انسان‌ها شده و حقوق و امتیازات خاصی را برای فقها در نظر می‌گیرد - تا جایی که مردم فاقد صلاحیت برای قضاوتند و حق شرکت در

\* عبدالله نوری، *شوکران/اصلاح: دفاعیات عبدالله نوری در دادگاه ویژه روحانیت* (تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۸)

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۲۴ - ۱۳۳ و ۱۴۳ - ۱۵۱

<sup>+</sup> مأخذ قبلی، ص ۱۳۳ - ۱۳۹

<sup>§</sup> مأخذ قبلی، ص ۶۰ - ۶۹

<sup>\*\*</sup> مأخذ قبلی، ص ۲۵۱ - ۲۶۵

<sup>++</sup> مأخذ قبلی، ص ۴۲ - ۵۲

<sup>++</sup> محسن کدیور، «فقه سیاسی: حکومت ولایی»، راه‌نو، ش ۹ (۱۳۷۷)، ص ۱۶

تصمیم‌گیری برای امور خویش را ندارند.<sup>\*</sup> ولی نظارت فقیه، حق حاکمیت مردم را به رسمیت می‌شناسد و خواستار شرکت آن‌ها در حکومت می‌شود.<sup>†</sup> همچنین در حالی که ولایت فقیه ادغام / یکی شدن دو نهاد مذهب و سیاست را یکی می‌داند، نظارت فقیه حامی جدایی و استقلال این دو نهاد از یکدیگر است. پیش از مقالات انتقادی کدیور، عده‌ی معدودی از مقالات انتقادی مشابه در ایران پدیدار شدند. برای مثال، حدود یک دهه پیش، در زمان آیت‌الله خمینی، نهضت آزادی ایران به رهبری بازرگان، کتابی به نام *ولایت مطلقه‌ی فقیه*<sup>\*</sup> را به صورت محرمانه منتشر نمود. همچنین می‌توان به اثر مشابه دیگری به نام *حکمت و حکومت*، نوشته‌ی مهدی حائری یزدی<sup>§</sup>، فیلسوف روحانی اشاره نمود. ولی تیراژ این آثار محدود باقی ماند. به نظر کدیور و گنجی، در حقیقت آنچه که در مورد این پیش‌گامان در نر محافظه‌کاران حاکم از همه خطرناک‌تر بود، آن بود که ایشان این مباحثات را به جایی کشاندند که مخالفان، نام محفل غیرمتخصص را بر آن نهادند، که به معنای توده‌ی مردم بود. حتی از نظر سیاسی، نادرست‌تر از همه، این حقیقت بود که کدیور در سری مقالات خود، به طور تحلیل‌گرانه، به بررسی گسترش تئوری ولایت فقیه آیت‌الله خمینی - که به نظر وی نسبت به بیانات سیاسی و عمومی ایشان نشان‌گر به‌تری برای نمایش افکار وی است - این موضوع را آشکار می‌سازد که در نظر ایشان، از همان ابتدا، نقش علما در سیاست مشخص بود؛ ولایت به معنای صریح و ضمنی. با این وجود، او گاهی تلاش می‌کرد تا در جمهوری اسلامی به این موضوع واقعیت بخشد. البته گاهی وی از توضیح این هدف برای پیروانش، به دلیل مصلحت‌های سیاسی، خودداری می‌کرد.<sup>\*\*</sup>

بررسی ما در مورد وقایع سال‌های اخیر، نشان می‌دهد که بر خلاف فرصت‌های سیاسی بسیار محدودی که تحت شرایط موجود به دست می‌آمده، هدف فوق‌الذکر همه‌ی شرکت‌کنندگان در نهضت اصلاح‌طلبانه، حرکت به سوی یک جامعه‌ی مدنی بوده که آزادی‌های مدنی و حقوقی شهروندان، توسط یک حکومت دموکراتیک مورد توجه قرار گیرد و رعایت شود. هنوز هم ائتلاف نیروهایی که از این نظریه حمایت می‌کنند و به عنوان «جبهه‌ی دوم خرداد» شناخته شده‌اند، اصلاً محکم نیست. این جبهه، شامل تعداد زیادی از افراد و گروه‌های با سوابق روشن‌فکری و سیاسی متفاوت است. طبیعتاً تفاوت آن‌ها بر انگیزه‌ی ایشان برای شرکت در نهضت اصلاح‌طلبانه، درک آن‌ها از آنچه که همگی می‌خوانند، و آمادگی آن‌ها برای انجام کار و پرداخت هزینه‌های مربوط به آن، اثر می‌گذارد. در این کار، از همه مهم‌تر این سؤال است که چطور و تا چه حدی مفهوم و معنای ضمنی مفاهیم کلیدی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی دریافت می‌شود. وضعیت کنونی ایران آن‌قدر سیاسی است که این امکان را به وجود می‌آورد تا مفاهیم خاصی به راحتی، به خاطر جذب کلمات سیاسی، رواج گسترده‌ی یابند. بنابراین، ممکن است این کلمات توسط بعضی از افراد استفاده شود تا بدون هیچ‌گونه تعهد روشن‌فکرانه‌ای، از منافع خاص خود پشتیبانی کنند. به عبارت دیگر، روشن‌فکری مذهبی، به‌خصوص در به تحرک درآوردن جامعه‌ی ایرانی مؤثر بوده است. با این وجود، این کار باید ادامه یابد تا توسط نخبگان روشن‌فکر ایرانی انجام شود و یا حداقل، تا زمانی که

\* مأخذ قبلی، ش ۷، ص ۱۴ - ۱۶

† مأخذ قبلی، ش ۱۱، ص ۹ - ۱۷؛ ش ۱۲، ص ۱۶ - ۱۷

‡ نهضت آزادی ایران، *ولایت مطلقه‌ی فقیه* (تهران، نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۷)

§ مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت* (انتشارات شادی، ۱۳۷۴)

\*\* کدیور، «فقه سیاسی: حکومت ولایتی»، راه‌نو، ش ۱۱، ص ۱۶ - ۱۷؛ ش ۱۳، ص ۱۴ - ۱۷؛ ش ۱۴، ص ۱۴ - ۱۷

مفاهیمی چون آزادی، تحمل، حقوق، دموکراسی، و غیره کاملاً جذب فرهنگ شوند. تنها در این حالت است که این مفاهیم، تبدیل به ارزش‌های مستمری خواهند شد.



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

آذر ماه ۱۳۸۶

### توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه‌ی الکترونیکی، از روی چاپ نخست «از بازرگان تا سروش: اسلام، دموکراسی، و مدرنیسم مذهبی در ایران، ۱۳۳۲ - ۱۳۷۹»، فروغ جهانبخش، برگردان سعیده سریانی» تهیه شده است.

۲. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املاپی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۳. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.

۴. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املاپی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>