

به دنبال چنین اوضاع و احوالی و در واکنش به این تحولات بود که بازرگان پس از تحولات ۱۳۴۲ از این نظر استقبال کرد که یک «هیئت عالی روحانی» تشکیل شود تا در مسائل مربوط به رهبری جامعه مذهبی فعال باشد. این پیشنهاد در واقع انعکاس مفاد متمم قانون اساسی انقلاب مشروطه مبنی بر ضرورت نظارت هیئت پنج نفره فقها بر روند قانون‌گذاری بود و هدفش تأکید بر آن جنبه از قانون اساسی بود که موقعیت جامعه مذهبی را تحکیم می‌کرد.

پیشنهاد بازرگان برای تشکیل هیئت عالی روحانی در چارچوب بحث اطاعت و عصیان اجتماعی و یا به قول خودش «اطاعت و حفظ جماعت»، می‌آید و استدلالش این است که برخورد عقاید و منافع طبیعی ولی نامطلوب است و بایستی آنها را با استفاده از معیارهای اسلامی حل و فصل کرد. می‌گوید: تجلی عالی عینی این معیارهای اسلامی همانا هیئت عالی روحانی است که ترکیبی دارد از «علمای عادل مورد وثوق و مطلع در امور دین و دنیا که قهراً و نهایتاً منتخب مستقیم یا غیرمستقیم مردم» هستند و به طور دائم وجود دارند تا «هر زمان مسائل مختلف مهم ایدئولوژی پیش آید یا مابین ملت و حکومت و حتی مابین مقامات مختلف دولت (مثلاً قضائی و اجرائی) و در تشخیص و تطبیق احکام تضاد نظری رخ داد آن هیئت بر اساس قرآن و سنت و عقل رسیدگی و صدور رای نماید و چنین هیئتی حتی حق وتو و نسخ قوانین مصوب مجلس را» داشته باشد.^{۲۹} در واقع بازرگان پیشنهاد دارد که هیئت فقهای قانون اساسی با قدرت بیشتری بکار گرفته شود و در امور جاری مملکتی نظارت کند.

ما این بحث را آن طور که بازرگان بیان داشته می‌شکافیم و دنبال می‌کنیم.^{۳۰} نخست می‌پذیرد که قهراً اختلاف نظر در جامعه، چه اسلامی و چه غیر، وجود دارد و می‌پرسد در صورت بروز اختلاف، تکلیف طرفین چیست؟ آیا فرد موظف به انضباط و اطاعت از جماعت است؟ یا

۲۹- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۷۲. ۳۰- بعثت و ایدئولوژی، صص ۱۷۸-۱۶۳.

این که آزاد است به آنچه به عقل خود درست تشخیص می‌دهد عمل نماید؟ و حتی با هیئت حاکمه درافتد و به مخالفت و مبارزه پردازد؟^{۳۱} به اضافه روش حل اختلاف نظر و تعارض چیست؟

در پاسخ به این سوالها، بازرگان توجیهی دینی دارد. می‌گوید چون به جز یک خدا و یک دین وجود ندارد به نفع مردم است که یک امت واحد تشکیل دهند و از تفرقه پرهیزند. باید به ریسمان الهی چنگ بزنند، جمعیت واحد باشند و از نزاع که سبب پراکندگی می‌شود پرهیزند. مسلمانان باید منضبط شوند و جز به نیکوترین شکل جدال و بحث نکنند. بدانند که جدایی و درگیری خلاف اسلام است. امیدوار است وحدت اجتماعی بر اساس اسلام بوجود آید و حفظ شود. نکته قابل توجه این که این مسئله را به دو شکل مطرح می‌کند، یعنی آن را هم درباره «جامعه ایران» تعمیم می‌دهد (که در آن برخی گروه‌های مسلمان دستگاه حاکمه را به مبارزه می‌طلبند) و هم به «جامعه مذهبی» کشور مربوط می‌کند (که در آن مسئله رهبری مذهبی جنبه حیاتی به خود گرفته بود). اما در مورد هر یک از این دو، یعنی «جامعه ایران» و «جامعه مذهبی»، تفسیر متفاوتی از وحدت ارائه می‌دهد. راه حل جداگانه و چه بسا متضاد پیشنهاد می‌کند. این را توضیح خواهیم داد.

در قبال «جامعه مذهبی» اطاعت از امام و زمامداران مسلمین را واجب و خروج از جماعت را حرام می‌داند.^{۳۲} به عبارتی می‌خواهد ضرورت رهبری نیرومند و مقتدر را در جامعه مسلمانان گوشزد و تبدیل به واقعیت کند. به قرآن استناد دارد: «و خدا و پیغمبر را فرمانبردار باشید و صاحب‌منصبان و اولیای امور را»^{۳۳} وقایع تاریخی صدر اسلام، از جمله خانه‌نشینی اولین امام شیعیان و صلح امام دوم، را هم به معنی انعطاف برای حفظ وحدت جامعه اسلامی تفسیر می‌کند.

بازرگان درگیری و اختلاف را «طبیعی» می‌داند و آن را با وضع مطلوب

۳۲- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۶۷.

۳۱- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۶۵.

۳۳- قرآن، سوره نساء، آیه ۵۹.

یعنی هماهنگی و همزیستی، در تعارض می‌بینند. صاحب‌منصبان و اولیای امور دینی (و در درجه اول پیامبر) را مفسرین قانون و هواخواهان حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف معرفی می‌کند. و چون پیامبر حضور ندارد و باید با مراجعه به قرآن و سنت رسول مسائل را حل و فصل کرد کسانی را صاحب صلاحیت معرفی می‌کند که عالم به قرآن و سنت و صالح و عادل در قضاوتند، یعنی علما. اما فوراً تأکید دارد که این علما «قهرماً و نهایتاً منتخب مستقیم و یا غیرمستقیم مردمند» و «منتخب و مورد قبول واقع شده‌اند.» یعنی مستبد و دیکتاتور نیستند. حضورشان منوط و مشروط به مقبولیت عامه است.

آنگاه شرایطی را فرض می‌کند که بین مفسرین قانون و سنت الهی اختلاف نظر شده و باید راه حل یافت. این مشکلی اساسی است که بازرگان و دیگر اندیشمندان دینی با آن روبرو بودند، چرا که با توسعه و تجدد ایران در قرن بیستم، جامعه با شرایطی روبرو شد که در مسائل شرعی سابقه نداشت. قوانین شرع و فقه اصولاً قادر به برخورد و حل و فصل آنها نبودند. بازرگان برای حل این مشکل، رای را به اکثریت می‌دهد. استدلالش این است که بر حسب سنت پیامبر، رای جمع بر رای فرد برتری و ارجحیت دارد، باید نصب‌العین واقع شود. اشاره‌اش به معیارهای سنتی فقهی یعنی رای، استحسان، قیاس و اجماع است. آخری (که به لحاظ تاریخی محدود به حوزه قضایی می‌شد) مهار رای فرد را به عهده رای جمع می‌گذارد.

در واقع بازرگان می‌خواهد یک بحث سنتی را در زمینه‌ای جدید پیش ببرد. یعنی می‌پذیرد که علمای دین مفسرین و قاضیان نهایی هستند اما می‌افزاید که این افراد باید توسط مردم انتخاب شوند و مورد قبول آنها باشند. تشکیل هیئت عالی روحانی را هم بر این مبنای پیشنهاد می‌کند. امید دارد با تشکیل آن، جامعه دینی رهبری مقتدر و کارا پیدا کند. به خصوص در برابر دولت نیرومند شود و در عین حال مشروط و منوط به مقبولیت عامه باشد.

پس از رسیدگی به مسئله «جامعه مذهبی»، بازرگان توجهش را به

«جامعه ایران» معطوف می‌کند. قدرت دولت را مدنظر قرار می‌دهد. مسئله این است: اگر حکومت از حق و عدالت عدول کرد، و بدتر از آن اگر منتخب صحیح جمع مردم نبود و یا تن به حکم خدا و رسول نداد، تکلیف و وظیفه مردم چیست؟^{۳۴} در واقع به حق عصیان مردم بر حکومت و زیر و بم‌های این مسئله اشاره دارد. اما در حالی که از مردم خواسته بود در برابر رهبران «جامعه مذهبی» حرف شنوی و اطاعت در جهت تحکیم این جامعه داشته باشند در برابر رهبران «جامعه ایران» مسئله عصیان را پیش می‌کشد. برای این کار به سنت غنی سیاسی شیعه متوسل می‌شود. سنتی که در آن وجود اقلیت محکوم شیعه در برابر اکثریت حاکم سنی تفسیر شده است و بنیان مکتب شیعه را تشکیل می‌دهد.

در تبیین وظیفه فرد در اطاعت و یا عصیان در برابر حکومت، بازرگان اصل «امر به معروف و نهی از منکر» را به پیش می‌کشد و بر این محور، فلسفه خود را طرح می‌کند. می‌دانیم که اصل «امر به معروف و نهی از منکر» از مهمترین مفاهیم سیاسی اسلامی شناخته می‌شود که دخالت در امور اجتماعی را بر مسلمانان واجب می‌کند. چنانچه در زمینه سیاسی مطرح شود می‌تواند مبنای نقد حکومت بد و دفاع از روش حکومت نیک باشد. بازرگان این اصل را برای دفاع از حق انتقاد از دولت بکار برده بود. اکنون همان را برای توجیه حق مشورت و شرکت عوام در حکومت بکار می‌بندد. آن را روش مسالمت‌آمیز در سیاست معرفی می‌کند. به قول خودش «کلیه افراد ملزم به نصیحت، دلالت، ملامت، و در صورت امکان براه درست آوردن متصدیان هستند و این خود جهاد بزرگی است.»^{۳۵} بعد از آن هم فراتر می‌رود و می‌گوید چون حکومت از تعهدات بیعت (یعنی سنت خلفای راشدین در همراهی با رای مردم) خارج شد و از احکام خدا سرپیچی کرد بر افراد تمرد و عصیان واجب می‌شود.

بازرگان شرایط تمرد و عصیان را در قبال حکومت غیرعادل

۳۴- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۷۳.

۳۵- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۷۳.

می‌شمارد. نخست می‌گوید افراد، به خصوص مامورین و کارگزاران دولت وظیفه و اجازه ندارند به خلافکاری و اجرای اوامر شیطانی روسای خود تن بدهند و تحت عنوان «بی‌معنی و غیرمسموع المامور معذور مجری فجایع و مظالم و اوامر» باشند.^{۳۶} تاکید دارد مراقبت از حکومت و امر به معروف و نهی از منکر «خشونت و گردنکشی» نیست بلکه با نصیحت، دلالت، مشورت و ملامت شروع می‌شود. اگر نتیجه نداد قیام علیه حکومت «غاصب فاسق» جائز می‌شود. اما این شرایط دارد. از جمله باید به دعوت و درخواست مردم باشد. باید با مشورت عمومی صورت بگیرد. با این حال از پیامد خشونت‌بار عصیان نگران است و تاکید دارد «یافتن و پیمودن راه اعتدال همیشه عمل دقیق مشکلی است و جمع شرایط متعدد و غالباً متضاد را ایجاب می‌نماید.»^{۳۷}

در جمع‌بندی بحث بازرگان در قبال مسئله اطاعت و عصیان می‌توان گفت که وی با استفاده از این بحث می‌خواهد یک رهبری نیرومند گروهی در جامعه مذهبی بوجود آورد و از طرف دیگر جامعه مذهبی را در برابر دولت قرار دهد و حق عصیان را در برابر حکومتی که از قوانین الهی خارج شده و حقوق مردم را پایمال کرده بنیان گذارد.

صلح و جنگ

روند بحث فوق طبیعتاً به شرایط مشخص‌تر درگیری، یعنی مبارزه مهلک و جنگ می‌رسد. طی این روند بازرگان شرایط وقوع جنگ و برقراری صلح را مطرح و بررسی می‌کند. می‌دانیم که جنگ در تاریخ اسلام، به خصوص در دوران نخست آن، نقش مهمی داشت. پیامبر در ۲۳ سال بعثت، خود فرمانده لشکر مسلمانان در سه جنگ بزرگ (بدر در سال سوم هجری، احد در سال چهارم و خندق در سال ششم) و بیش از ۷۰ درگیری کوچکتر بود. خلفای راشدین هم در طول ۲۹ سال حکومت در

۳۶- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۷۵.

۳۷- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۷۵.

ده‌ها جنگ بزرگ و کوچک شرکت داشتند. این جنگ‌ها برای جامعه تازه پای مسلمانان حیاتی بودند. مومنین نسبت به موفقیت در آن تعهد مطلق داشتند. در بیش از ۶۰۰۰ آیه قرآنی ۳۵ آیه مشخصاً درباره جهاد آمده است. بعد از خلفای راشدین، جنگ حیطة نفوذ مسلمانان را از منطقه کوچک غرب شبه جزیره عربستان به امپراتوری عظیمی رساند که از شرق به هندوستان و از غرب به منتهی‌الیه افریقا می‌رسید. در تفسیر، توجیه و تبیین این فعالیت مداوم جنگی، نظریه‌پردازی درباره جهاد (به معنی جنگ مقدس و دفاع از حریم دارالاسلام در برابر دارالحرب) رونق گرفت.

با این حال در طول ۱۳ قرن گذشته، جهاد به معانی متفاوتی تفسیر شده است. هم شیعیان و هم اهل سنت، جهاد را به معنای تلاش فی سبیل‌الله ولی نه ضرورتاً جنگ مسلحانه تفسیر کرده‌اند. به عبارت دیگر جهاد فی سبیل‌الله را معنایی روانشناسانه و معنوی داده‌اند. فقط آن هنگام که مرزهای ملک اسلامی مورد تهدید قرار گرفته است آن را به معنای جنگ با سلاح گرم تعبیر کرده‌اند. تفسیر غیرجنگی جهاد در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و معنوی به مفهوم دفاع از شرافت، حقوق شخصی و خانوادگی و قبیله‌ای یا برقراری عدالت اجتماعی بوده است. تلاش معنوی در جهت پیشبرد مذهبی تفسیر شده و جهاد عارفانه در دست یافتن به مقام انسان کامل بوده است.^{۳۸}

بازرگان مسئله صلح و جنگ را از دو نظر بررسی می‌کند. یکی در رابطه با درگیری غیر قابل اجتنابی است که با حکومت در پیش می‌بیند. دیگری در رابطه با تندرروهای جامعه دینی است که به درگیری و جنگ علاقه خاص نشان می‌دهند. در قبال حکومت می‌گوید چون جنگ واقعه‌ای غیرقابل اجتناب است مسلمین باید برای آن آمادگی داشته باشند. در خطاب به تندرروهای جامعه مذهبی می‌گوید جنگ آخرین راه

38- Nasr, S. H. (ed.) *Shiism, Doctrines, Thought and Spirituality* (State University of New York, Albany, 1988).

حل ممکن و فقط برای امور دفاعی است. درگیری با حکومت و تندروها را غیرقابل اجتناب می‌داند و از پیامدهای آن نگران است. خلاصه گفتارش چنین است: نخست جنگ را «طبیعی» معرفی می‌کند. مقام آن را در تاریخ بشر محک می‌زند. به آرمان صلح در مکتب اسلام اشاره دارد. متذکر می‌شود که اسلام با واقع‌بینی، ضرورت آمادگی مستمر برای جنگ دفاعی را پذیرفته است. آنگاه ویژگی‌های دشمنان اسلام را می‌شمارد. سرانجام شرایط جنگ را معین می‌کند.^{۳۹} گفتارش را با دقت بیشتر دنبال می‌کنیم.

اینگونه آغاز می‌کند که صلح و جنگ «واقعیاتی هستند که هیچگاه از انسان جدا نشده‌اند» و ایدئولوژی‌ها و مکاتبی که نفی هر یک از آن دو را کرده‌اند مسلماً در عالم تخیل و آرزو هستند. اسلام هر دو را به رسمیت شناخته و موقع و مورد هر یک را مشخص کرده است. البته اسلام تلاش دارد اختلافات را نخست با گذشت، محبت، عفو و احسان حل و فصل کند و خوش‌بینی را اساس روابط قرار دهد. تساهل و همزیستی و آزادی فکر را حتی در قبال مشرکین و کفار (تا حدی که متعرض مسلمین نشده‌اند) تجویز می‌کند. یکی از مفاهیم اساسی، مطلوب‌ها و هدف‌های اولیه دین، سلامتی، سلم و صلح است. در برابر تندی و خشم و خطا، تاکید بر آرامش، گذشت، عفو و احسان دارد. در برابر بدی نیکی، در برابر دشمنی رحمت و در برابر کینه دوستی را توصیه می‌کند تا شعله نزاع و جنگ خاموش بماند. بر خوش‌بینی تاکید می‌کند. آن را پیش درآمد آشتی و صلح می‌داند.

ولی اگر مزاحمت و تعارض و قصد مال، جان، توطئه و فتنه‌انگیزی علیه مسلمانان روا شد دیگر درنگ جایز نیست. «باید جنگ کرد و آنها را هر جا هستند کشت و آنقدر پیش رفت تا بساط فتنه برچیده و حکم خدا یکسره برقرار شود. با این حال جنگ، جنگ دفاعی است. پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر که قیام به آن در راه حق، تکلیف دینی و درجه آمرزش و

رحمت الهی است و یک آزمایش حیات بخش و شرط نجات. در واقع جنگ ناموس طبیعت است.»^{۴۰}

در استدلال خود آیه‌های جنگی قرآن را می‌آورد. به وقایع تاریخی، چه کهن و چه معاصر اشاره دارد. قاطعانه می‌نویسد: «سرنوشت کلیه قیامهای حق خواهانه و انقلاب‌های آزادی و استقلال طلبانه در میدان‌های جنگ تعیین شده‌اند. تا قیام‌کنندگان حاضر به مبارزه پرمخاطره و به کشته شدن و کشتن نشوند، دست به سلاح نبرند، به پیروزی نخواهند رسید.»^{۴۱} شواهد تاریخی می‌آورد: جنگ استقلال آمریکا (۱۷۷۰ میلادی) انقلاب فرانسه (۱۷۸۹ م) استقلال ایرلند (۱۹۲۱ م) استقلال «پرشور» هند (۱۹۴۷ م) مبارزه کوبا (۱۹۵۹ م) کنگو (۱۹۶۴ م) الجزایر (۱۹۶۲ م) و جنگ «معجز آسای» ویتنام (دهه ۱۹۶۰ م).

بر این فکر «خام که بعضی‌ها دارند» که با منطق و مسالمت و صبر و انتظار می‌توان دست غاصبین حقوق و دشمنان آزادی را بالاخره کوتاه کرد تمسخر می‌کند. می‌گوید «همانطور که گفته‌اند حق گرفتنی است نه دادن» و بدون قبول رنج و مرگ، نجات و رستگاری محال است. در تحلیل نهایی، جنگ تجلی مبارزه اراده رحمانی (الهی) با عنصر شیطانی در طبیعت و طبع انسانی است.

آنگاه می‌پرسد مسلمانان با چه کسانی باید بجنگند؟ دشمنان کیستند؟ پاسخش را به ظرافت می‌دهد. شاید چون امکان ابراز نظر نیست. می‌گوید: جنگ با کسانی است «اهل باطل، که به ناحق مقامات و مزایایی برای خود احراز و انحصار کرده‌اند.» یعنی مصدران امور که حکومتشان ناعادلانه است. به اضافه حاضر به تصحیح و اصلاح امور خود نیستند چرا که «بر نظام موجود، که توأم عادات و منافع آنها شده است» پافشاری می‌کنند و نیرویشان در این کار غدار است.^{۴۲} اشاره‌اش به سردمداران حکومت است. چون امکان بیان آزادانه مسائل را ندارد آنها را به ایما و

۴۱- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۸۸.

۴۰- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۸۶.

۴۲- بعثت و ایدئولوژی، ص ۱۸۷.

اشاره بیان می‌کند. در واقع جنگ را با صاحبان قدرت غیرقابل اجتناب می‌داند. اردوی خود را برای آن آماده می‌کند. پیشنهاد آمادگی جنگی دارد.

اما در قضاوت باید معتدل بود. به خطا رفته‌ایم اگر او را «مشوق» جنگ بدانیم. درست است که جنگ را «طبیعی» و حکومت را دشمن مسلمین معرفی می‌کند. اما فوراً صفوف اردوی خودی را مورد خطاب قرار می‌دهد. افراط در تعلق خاطر به جنگ را نکوهش می‌کند. می‌خواهد در نبرد اجتناب‌ناپذیر آینده افراط و تفریط را از میان بردارد.

می‌نویسد: جنگ برای کشورگشایی، انتقام‌جویی، تفوق‌طلبی، استعمار و استثمار خلاف اسلام است. جنگ نباید موجب اعمال خشونت بی‌مورد، تجاوز، کشتار و آزار غیردفاعی بشود. تجاوز به زنان و تعرض به کودکان و پیران، تخریب محصول و مساکن و معابد خلاف کلام خدا و روایات پیامبر و ائمه اطهار و ممنوع است. آغاز جنگ با مذاهب دیگر، حتی کافرین را، اگر به پیمان صلح وفادار باشند و توطئه نکنند، جایز نمی‌داند.

از مذهب‌یون تندرو انتقاد دارد، از آنها که جهاد و حمله، به قصد اعلام و انتشار دین را «ثواب یا واجب» می‌دانند ناراضی است. آنها را متهم می‌کند که جنگ را برای قدرت‌یابی عالم اسلام از طریق استملاک اموال و استفاده از اراضی سایرین تجویز می‌کنند. که این خلاف تعلیمات دینی است. یا این که می‌خواهند تدین را تحمیل کنند که خلاف قرآن است که اکراه در دین را نمی‌پذیرد و ایمان را یک امر قلبی و احساسی و عقلی می‌داند. در تفسیر تعلیمات الهی می‌نویسد به نظر نمی‌آید قرآن از مسلمین خواسته باشد برای برقراری عدالت اجتماعی و یا ویرانی حاکم ستمگر و یا آزادی انسان‌های در زنجیر دست به کشورگشایی بزنند و بر مسند حکومت سایرین بنشینند، چه بسا که خلاف آیاتند.^{۴۳} تاکید دارد که ایمان مذهبی را نمی‌توان به زور حاکم کرد. حتی پیامبر

مسئول اعتقادات مردم نبود، وظیفه‌اش ابلاغ پیام الهی و توصیه و مشورت بود.

در تعدیل مفهوم جهاد تا آنجا پیش می‌رود که مفهوم رایج فقهی آن را رد می‌کند. می‌گوید «اصولاً مسئله جنگ‌های تعرضی غیردفاعی که در زبان فقه جهاد نامیده شده است عملاً مطرح و مفید نیست.»^{۴۴} اولاً مسلمانان قدرت حمله و تعرض را ندارند حتی اگر بخواهند. ثانیاً - و اینجا به مفهوم سنتی فقهی شیعه استناد می‌کند و حرف بی‌سابقه‌ای می‌زند: روش خلفای راشدین در توسعه امپراطوری اسلامی، یعنی حمله به ایران و روم و افریقا مردود بوده و به اضافه عمل آنها برای شیعه و سنی حجت نیست که پیروی شود. آنها معصوم نبودند. برعکس نمونه خلافت حضرت امیر و حضرت امام حسن (ع) را پیش می‌کشد که علی‌رغم تحرک، روحیه، نفرات و امکانات و این که «تعیین فرمانده و صرف فرمان برای حمله کافی بود، دست به جنگ نزدند.» می‌گوید خلفای راشدین عمق تعالیم اسلامی را نفهمیدند. «برای اعراب آن زمان و خلفای راشدین خیلی مشکل بود هدف عمیق اعلائی اسلام و معنای صلح و منظور و مورد جنگ را بفهمند.» بر این اعتقاد شیعیان، که جز اهل بیت پیامبر کسی معصوم نیست (و پس جایز الخطا) است اصرار می‌ورزد. احتمال اشتباه اولین رهبران مسلمانان را مطرح می‌کند.^{۴۵}

بر این نظر شیعه (که توسط برخی علما عنوان شده) که جنگ و جهاد فقط در حضور «امام» امکان‌پذیر است تاکید دارد. مشخص نمی‌کند (شاید به عمد) که منظور از امام، امام زمان است که به اعتقاد شیعه برای رهبری نبرد نهایی حق علیه باطل و برقراری حکومت عدل الهی جهانی، بازخواهد گشت. به اضافه با دقت تمام و تأکید امکان از کلمه «جهاد» پرهیز می‌کند. به جای آن کلمه «جنگ» را بکار می‌برد. از قداست مفهوم آن می‌کاهد.

خلاصه مطلب این که بازرگان جنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، دشمن را شناسایی می‌کند، تندروی افراطیون اردوی خودی را مشخص

می نماید. آنگاه روند درگیری و جنگ و سازش و صلح را تعیین می کند. به کلام دیگر احساس می کند احتمال درگیری و جنگ میان دولت و مخالفین اجتناب ناپذیر است. به همین خاطر به تعیین قواعد آن می پردازد. نخست بر ضرورت حفظ صلح و مسالمت تاکید دارد. تا سرحد امکان از درگیری می پرهیزد. اما وقوع جنگ را هم طبیعی می شمارد. بر لزوم آمادگی مسلمین تاکید می کند. شرایط و قانون نبرد را به دفاع محدود می کند. اشاره دارد که حکومت نشینان و غاصبان قدرت، دشمنان اصلی مسلمانانند.

اقتصاد اسلامی

در دهه ۱۳۲۰ حزب توده با قدرت و شتاب بی سابقه‌ای وارد صحنه سیاسی (و به خصوص جو روشنفکری) شد. طی بیست سال بخش قابل توجهی از جوانان و روشنفکران را برای قبول اندیشه چپ آماده کرد. عرض اندام حزب به حدی رسید که هم متجددین حاکم و هم ملیون مخالف و هم مسلمانان ناراضی، حزب توده را به عنوان یک تهدید عمده و خطر بالفعل ارزیابی می کردند. برای درگیری با حزب توده به طور اخص و جریان چپ به طور عام، مسلمانان خود را سازمان دادند. پیکان حمله جریان اسلامی تاکید بر آموزش ایدئولوژیکی و رقابت فکری با جریان چپ بود. این مسئولیت به عهده افرادی چون آیت الله طباطبائی، آیت الله مطهری، آیت الله طالقانی، و روشنفکران مذهبی چون مهندس بازرگان و دکتر شریعتی افتاد. آنها تعرض فکری و ایدئولوژیکی خود را سازمان منظمی ندادند. ولی بدون تردید نوعی هماهنگی میانشان بود.

در بررسی مواضع فکری بازرگان در دوره ۳۲-۱۳۲۰، به انتقادش از مارکسیسم اشاره کردیم. یکی از کتاب‌هایی که همکار و هم‌رزم بازرگان، آیت الله طالقانی، برای مبارزه با نفوذ کمونیسم نوشت و به شکل وسیعی پخش کرد، کتاب مالکیت در اسلام بود.^{۴۶} بازرگان و طالقانی، همچون دیگر روشنفکران مسلمان معتقد بودند که یک راه نفوذ کمونیسم این

۴۶- طالقانی، سید محمود، مالکیت در اسلام، (اسم ناشر، تاریخ و محل نشر معلوم نیست).

است که جوانان را تحت تاثیر ایده تفسیر اقتصادی از تاریخ اجتماعی و ماتریالیسم تاریخی و مبارزه طبقاتی و دیالکتیک قرار دهد، و آنها را از «معنویت مذهبی» دور و به «ماده پرستی» نزدیک کند. با این زمینه و برای دفع تهدید نفوذ کمونیسم بود که طالقانی کتاب *اسلام و مالکیت* را نوشت. عجیب که در راستای دفع خطر کمونیسم ولی در اثر مطالعه افکار مارکسیستی، طالقانی به نوعی همدلی با مارکسیست‌ها رسید. بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷، از طرف مخالفین، به آیت‌الله سرخ معروف شد. پسرش مجتبی، که در دهه ۱۳۴۰ عضو جنبش زیرزمینی و مسلحانه ضدحکومتی شده بود رسماً مارکسیست شد و در یک نامه جنجالی با عنوان «نامه یک فرزند به پدرش» اعلام کرد که پوسته خرده بورژوازی سنتی دینی را از تن بدر کرده، به ایدئولوژی انقلابی و پرولتری مارکسیسم - لنینیسم رسیده است. پس از انقلاب ۱۳۵۷ آیت‌الله طالقانی از شخصیت‌های درجه یک و پرجاذبه مملکت شد و از جنبه‌هایی حتی با امام خمینی همدوشی کرد. اما فعالیتش پس از انقلاب به درازا نکشید. در پاییز ۱۳۵۸ از سکتة قلبی درگذشت.

مالکیت در اسلام طالقانی دو جنبه دارد. از یک سو اندیشه مارکسیستی را نفی می‌کند. از طرف دیگر سعی در رد اقتصاد سرمایه‌داری دارد. به جای آنها پیشنهاد «اقتصاد اسلامی» را دارد. طالقانی این کتاب را در سال ۱۳۳۰ به رشته تحریر درآورد. در سالهای ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴ به آن افزود. در آن کتاب مسائل تحول مالکیت، ظهور نیروی کار و عقاید کارل مارکس را بررسی می‌کند. سرمایه‌داری را به خاطر ایجاد بحران اقتصادی و اختلاف طبقاتی مورد سرزنش قرار می‌دهد. پیشنهاد می‌کند یک اقتصاد اسلامی در سایه ایمان شکل گیرد و به جای اقتصادهای مارکسیستی و سرمایه‌داری بنشیند.

افکار اقتصادی که بازرگان در کتاب *بعثت و ایدئولوژی ارانه* می‌دهد در الهام از اندیشه‌های طالقانی است. خود نیز به این الهام اشاره دارد.^{۴۷} آثار

دیگری نیز مورد استفاده بازرگان قرار گرفته است، از جمله منابع الاشتراکیه محمد غزالی و ماذا تعریف عن الاقتصاد الاسلامی به قلم محمدباقر صدر. اما تاثیر طالقانی اساسی است. بازرگان تمام موضوع‌های اصلی را از طالقانی گرفته است.

در ارائه بحث، بازرگان نخست به محیط فکری دوران اشاره دارد. می‌نویسد «بعضی متفکرین و صاحبان ایدئولوژی» مسحور اقتصاد شده‌اند و «کلیه مظاهر حیات را جلوه‌های اقتصاد دیده‌اند. انسان را... یک موجود اقتصادی دانسته‌اند.^{۴۸} واضح است که اشاره‌اش به جو نیرومند مارکسیستی است. از حضور کمونیست‌ها نگران است. لحن کلامش بار و فشار عاطفی محیط را می‌رساند. چند موضوع اساسی را از کتاب طالقانی و منابع سنتی اسلامی الهام می‌گیرد و می‌پردازد. به چهار فراز آن اشاره می‌کنیم: مقام اقتصاد، اصل لاضرر و لاضرار، اکتساب و تولید، اختیارات حکومت اسلامی.

الف - نخست مقام اقتصاد را در دستگاه تفکر اسلامی مشخص می‌کند و آن را چون تمام امور دیگر تابعی از ایمان به خدا معرفی می‌کند. می‌گوید در ایدئولوژی اسلامی ملازمه کامل مابین اقتصاد با ایمان و اخلاق وجود دارد. و اقتصاد چه آنجا که مربوط به کسب و تولید است و چه آنجا که پای جمع‌آوری خرج و توزیع در میان می‌آید حکم عبادت را دارد و ادای فریضه و رسیدن به ثواب محسوب می‌شود.

وضع مالکیت را مشخص می‌کند. مطابق سنت، مالک اصلی را خدا می‌داند. انسان مالک موقت و امانتدار است. مال باید در جهت اراده و رضای صاحب اصلی و دهنده مال (خدا) به مصرف برسد. البته خدا بی‌نیاز از مال و انفاق است. اما باید رضای او را جلب کرد. باید از مشیت او پیروی نمود. مشیت خدا را خلاقیت و رحمانیت معرفی می‌کند که به اعتقادش در زبان اقتصاد «همان تولید» است و سپس تلاش «جهت

مساوات» در بهرمندی از نعمات. چنین روش اخلاقی در قبال مالکیت و مصرف موجب می شود که افراد بشر، به مثابه بندگان خدا، برابر از مال دنیا بهرمنند شوند و از اختلاف طبقاتی بپرهیزند. نگاه بازرگان به مسئله مالکیت دو جنبه را مد نظر دارد. هم می خواهد مشروعیت آن را مشخص کند و هم می خواهد آن را به شکلی مطرح کند که مایه توزیع عادلانه ثروت و برقراری عدالت اجتماعی شود. دست آویزش معیار اخلاقی است.^{۴۹}

جامعه سنتی ایران را خطاب می کند. از آن می خواهد که در کار و تولید کوشا شود. همان بحث دوره ۱۳۲۰ را ادامه می دهد. مالکیت و استفاده از مال را ضروری می شمارد. حدیث نبوی را شاهد می آورد: «نزدیک است که فقر منتهی به کفر شود؛ کسی که معاش و تامین زندگی ندارد، معاد و آخرت ندارد.» مفاهیم و مسائل اقتصاد نوین را در قالب بحث سنتی ارائه می دهد. سخن از حل مسئله اقتصاد، تولید، کار و کارگری و استقلال دارد. به تفسیر صوفیان، مرتاضان و راهبان در طرد ثمرات آب، خاک، عواید و تزیینات می تازد. از نعمات الهی و روزی پاکیزه و ارزانی خداوندی صحبت می کند. اینان را برای مبارزه با فقر، ضروری و با اهمیت فوق العاده می داند. از مومنین جامعه خود می خواهد وظیفه واجب و عبادت کسب مال و تحصیل معاش را برای خود، خانواده و جامعه به عهده گیرند.

در عین حال «به آثار سوء و مفسد ثروت و سرمایه داری» اشاره دارد. این را در برابر آن می آورد.^{۵۰} هشدار قرآن را می دهد. مال اندوزی و مال دوستی و بخل ورزی را ملامت می کند. آنها را از جهاتی عامل «پلیدی و کفر» می شناسد. شواهدش را از آیات قرآن می آورد. به سنت بی اعتنایی بزرگان دین به مال دنیا اشاره دارد. منبع الهامش همان کتاب مالکیت و اسلام طالقانی است. می گوید از نظر قرآن برخورداری زیاد از نعمت فراوان ثروت سبب سرکشی صاحب مال و قدرت - و باعث ظلم

می شود. مصلحت است که روزی به اندازه و حساب برسد. مالداران و افراد مرفه همیشه مقابل انبیاء ایستاده‌اند. مال هدف نیست. آرایش زندگی و آزمایش انسان است. اگر هدف شخص، معبودش شود. حکم شرک را پیدا می‌کند. به کسانی که به جمع‌آوری مال مشغولند وعده جهنم داده شده، همچنین به کسانی که زر و سیم خزینه دارند و در راه خدا خرج نمی‌کنند.

مسئله ثروت در اسلام قابل توجه است. پیامبر (ص) همانند بسیاری از ساکنان مکه در ۱۳ قرن پیش، بخشی از عمر خود را به بازرگانی پرداخت. در کاروان‌های شتر که از اقیانوس هند به دریای مدیترانه کالا می‌بردند شرکت داشت. کارفرما و سپس همسرش خدیجه از بیوه زنان ثروتمند بود. مکه در آن هنگام از یک جامعه شبه قبیله‌ای به یک مرکز تجارتی و شهری متحول می‌شد و این تغییر و تحول، مشکلات تازه به همراه داشت. پیامبر پس از آغاز بعثت و تبلیغ اسلام، هیئت حاکمه نیرومند و ثروتمند شهر را هدف حمله سیاسی قرار داد. از جمله اختلاف میان ثروتمندان و فقرا را محکوم کرد، به دفاع از حق یتیمان و فقیران پرداخت و کمک به مستمندان را از وظائف اغنیا دانست. اشاراتی که در قرآن به مسئله ثروت شده است در این زمینه می‌گنجد. از یک سو مزایای ثروت را تشویق می‌کند و از سوی دیگر (اگر به کار و منافع جامعه مسلمان نیاید) مضار آن را برمی‌شمارد.

برخی اهل تحقیق در تطبیق اسلام با اوضاع عصر جدید، احکام اسلامی را با نظام سرمایه‌داری معاصر همسو خوانده‌اند. به این معنا اشاره کرده‌اند که قرآن مالکیت را به رسمیت می‌شناسد. احکام ارث را مشخص می‌کند. کارگری و مزدبگیری را طبیعی می‌داند. برعکس برخی مذاهب دیگر، نه تنها با فعالیت اقتصادی مخالفتی ندارد که آن را تشویق می‌کند. در سنت پیامبر نیز چیزی خلاف این نیست. البته ربا را حرام و خیرات را ضروری تشخیص داده است. اما فعالیت اقتصادی به طور اعم، از جمله سودرسانی و تجارت و تولید و عرضه در بازار را تشویق کرده است. قرآن از مومنین نمی‌خواهد که از دنیای مادی دست بشویند بلکه

آنها را به ترکیب اخلاق مذهبی با امور مادی (حتی تجارت در حج) تشویق می‌کند.

تاثیر عملی گفتار بازرگان نیز دوگانه است. از یک سو تولید ثروت و فعالیت اقتصادی را تشویق می‌کند. از سوی دیگر انباشت سرمایه را مورد نکوهش قرار می‌دهد. این موضوع، به جهاتی، با مواضع اقتصادی و سیاسی حوزه سنتی بخش خصوصی، در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ هماهنگی داشت. آن هنگام دولت اصولاً از صنایع بزرگ، شهری، پیشرفته و وابسته به خود حمایت می‌کرد. توجه کمتری به واحدهای کوچک، سنتی، غیرشهری و با تکنولوژی ساده داشت. بانک‌ها نیز تحت سیاست کلی دولت وام کمتر و سخت‌تری به بخش‌های سنتی از جمله بازار می‌دادند. این شرایط زمینه نارضایتی بازاریان و مخالفت آنها را با دولت فراهم کرد، و آنها را بیش از پیش به حامی غیردولتی خود یعنی نهاد روحانیت نزدیک ساخت. روحانیون نیز به نوبه خود بازار را متحد طبیعی خود در برابر نهاد قدرتمندتر دولت می‌دیدند. عموماً نارضایتی بازار را منعکس می‌کردند. بازار هم از کمک مالی به روحانیون دریغ نمی‌کرد. این روابط با ازدواج و برقراری نسبت‌های خانوادگی و همکاری مالی تحکیم می‌شد.^{۵۱}

در قبال مسئله مالکیت بر زمین (که اساسی‌ترین نوع مالکیت در طول قرن تاریخ اسلام و در امپراتوری‌های اسلامی بوده است) بازرگان موضعی سنتی دارد. نظر خود را بر این مبنا می‌گذارد که خداوند مالک مطلق است و انسان نقش امانت‌دار موقت را بازی می‌کند. زمین (و دیگر منابع طبیعی که بر آنها کار نشده) در اختیار عموم گذارده شده، و دیعه‌ای الهی است. مالکیت اشخاص بر آن مشروط به استفاده، احیاء و بهره‌برداری از آن است. اگر این شرایط زیر پا گذاشته شوند مالکیت ملغی می‌شود. مالکیت را سه نوع معرفی می‌کند: اول اراضی که با شرط احیاء، ملک خاص احیاء‌کننده می‌شود. دوم اراضی که تحت نظر امام (حاکم) عادل، صرف مصالح عمومی می‌شود. سوم اراضی که در آن مالکیت

51- Keddie, *Religions and Politics in Iran*, pp 7-8.

شخصی نیست (مفتوح عنوه) که به تصمیم امام عادل در میان مسلمانان تقسیم می‌شود.^{۵۲} در هر سه مورد امام عادل یا معصوم، تصمیم‌گیرنده نهایی است.

بازرگان بحث فوق را یکجا از کتاب مالکیت در اسلام طالقانی آورده که به نوبه خود از متون سنتی فقهی بهره گرفته است.^{۵۳} بر ما مشخص نیست طالقانی تا چه حدودی نسبت به منابع خود وفادار مانده و تا چه حد ابتکار و نوآوری نشان داده است. متاسفانه مطالعه دقیقی در این مورد صورت نگرفته، اما به نظر می‌رسد که طالقانی بر جنبه غیرشخصی و مشترک مالکیت (و همچنین نقش کار در تعیین بهره) آن طور که در متون سنتی فقه آمده تأکید داشته است تا در برابر عدالت‌خواهی و نظر اشتراکی نیروهای چپ، مالکیت در اسلام را عادلانه معرفی کند.

کسانی که کتاب مالکیت در اسلام طالقانی را بررسی کرده‌اند اشاره دارند که این تحقیق نسبت به دیگر تحقیقات اندیشمندان شیعه در ۵۰ سال اخیر درجه پایین‌تری دارد. تا قبل از انقلاب ۱۳۵۷، کارهای مشابهی توسط آیت‌الله سید محمدباقر صدر، ابوالحسن بنی‌صدر، آیت‌الله محمد حسینی بهشتی و آیت‌الله جواد باهنر به رشته تحریر درآمده بود. همگی این نویسندگان بر این نکته متفق‌القولند که مالکیت از آن خدا و ودیعه‌ای الهی به خلیفه‌اش در زمین است.^{۵۴}

شکل مالکیت در تعیین قدرت حکومت‌های اسلامی نقش مهمی ایفاء کرده است (به خصوص مالکیت بر زمین که عمده‌ترین شکل مالکیت بوده است). حکومت‌ها عموماً به نوعی ادعای نمایندگی الهی را می‌کردند. سهم بزرگی از املاک را در دست داشتند.

۵۲- بهشت و ایدئولوژی، ص ۲۱۲.

۵۳- طالقانی، مالکیت در اسلام، فصل پنجم.

54- Katouzian, *Shiism and Islamic Economics*, and

Beheshti M. H. & Bahonar, J. *Philosophy of Islam* (Islamic Publications, Salt Lake, UT, n.d.).

مالکیت شخصی و فردی بسیار کمتر بود. حتی اطمینان به ارث نبود.^{۵۵}

ب - اصل دیگر فقهی که بازرگان به آن اشاره دارد اصل «لا ضرر و لا ضرار فی اسلام» است. این اصل در فقه اهل سنت و شیعه پذیرفته شده و به منظور جلوگیری از مالکیت و یا معامله‌ای است که سبب زیان دیگران گردد. اینجا هم بازرگان از کتاب طالقانی بهره برده است.^{۵۶}

در تفسیر این اصل، بازرگان می‌گوید هر ملک و صنعت و تجارت و فعالیت که به نحوی از انحاء سبب زیان مادی و معنوی جامعه یا تجاوز به حقوق غیر بشود شرعاً ممنوع و قابل جلوگیری است. ملی کردن یا وقف یک صنعت و تجارت نیز واجب است اگر جامعه ناگزیر از آن باشد و اهل صلاح تشخیص بدهند که صورت خصوصی مالکیت آن به زیان اجتماع می‌باشد و راه اصلاحی هم وجود نداشته باشد. بی‌ربط نرفته‌ایم اگر بگوییم این تفسیر شالوده فکری است که چند سال بعد به دنبال انقلاب ۱۳۵۷ در پی ملی کردن بانک‌ها و صنایع بزرگ برآمد. موضوع ملی کردن صنایع در دوره انقلاب را بررسی خواهیم کرد. کافی است اشاره کنیم «زیان اجتماعی» صنعت یا تجارت بر اساس نقض مصالح و منافع کلی جامعه اسلامی ارزیابی شده است.

ج - اصل دیگری که بازرگان به آن اشاره دارد «اکتساب و تولید» است.^{۵۷} کلامش این که: نصیب و بهره هر کس به کار و اکتساب بستگی دارد. این بحث خاص را به دو جهت دنبال می‌کند. می‌خواهد از یک سو

۵۵- به همین خاطر برخی تحلیل‌گران الگوی مارکسیستی شیوه تولید آسیایی را برای تجزیه و تحلیل جوامع سنتی مسلمانان مناسب دانسته‌اند.

۵۶- این اصل بر پایه حدیثی است که در اصول کافی آمده است. اصول کافی اولین مجموعه از احادیث شیعه است که محمود بن یعقوب کلینی در سال ۲۱۸ شمسی جمع‌آوری کرد.

۵۷- بعثت و ایدئولوژی، صص ۲۱۲ تا ۲۲۱.

مفهوم پیشرفت اقتصادی را که حکومت پهلوی تبلیغ می‌کرد مورد انتقاد قرار دهد و از سوی دیگر، چه بسا مهمتر از اول، نظریه‌های مارکسیستی (رایج در ایران) را مورد تردید قرار دهد که انباشت ارزش اضافی مازاد سرمایه را تجلی بهره‌کشی و استثمار معرفی می‌کرد. اهمیت این بحث در چارچوب کلی شرایط متغیر اقتصاد سیاسی ایران قابل توجه است.

بازرگان این بحث را با انتقاد از این نظر مارکسیستی آغاز می‌کند که انباشت سرمایه تنها می‌تواند از طریق استثمار، چه به صورت بهره و چه ارزش اضافی کار انجام بگیرد. می‌گوید ارزش اضافی، به حق مال صاحب سرمایه است و نباید سرمایه‌دار را ضرورتاً استثمارگر نیروی کار تلقی کرد. البته شرایط خاصی برای انباشت و بکارگیری سرمایه می‌آورد. جنبه اخلاقی را از نظر دینی مد نظر دارد.

بازرگان معتقد است بحث ارزش اضافی مارکسیسم گرفتار نوعی تناقض است. مثال می‌آورد: کارگر ساده روزی ۱۰۰ ریال و کارگر متخصص روزی ۵۰۰ ریال اجرت می‌گیرد. دستمزد اضافی کارگر متخصص در واقع بهره مهارت فنی و یا قدرت عضلانی اوست که طی سال‌ها تعلیم و تربیت بوجود آمده است. هیچ مکتب اقتصادی نسبت به این نوع اختلاف درآمد ایرادی ندارد. برعکس آن را منطقی و به مصلحت جامعه می‌داند. سرمایه را نیز باید به همین شکل تفسیر کرد. اگر انباشت ارزش اضافی به شکل قدرت و تخصص فردی اشکال و ایرادی ندارد انباشت آن به شکل نقدی هم نباید اشکالی داشته باشد. چرا «مکتب اقتصادی و سوسیالیست‌ها» حاضرند مکتوبات شخصی را بپذیرند اما اگر این مکتوبات تبدیل به پول شود آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. در واقع تمتع از سرمایه، چه موروث و چه مکتسب، طبیعی‌ترین و عمومی‌ترین حقی است که بشر از آن استفاده می‌نماید. در دفاع از سرمایه‌داری می‌گوید:

اگر در دنیا سرمایه نبود (حتی صورت نقدی و مالی آن) و سرمایه‌ها بکار نمی‌افتاد، مبادلات کالا و تولیدات کشاورزی و صنعتی ابدأ به پایه امروزی نمی‌رسید و به موازات آن علم و تمدن

چنین ترقیات شگرف نمی نمود. به یقین قسمت اعظم منابع اقتصادی جامعه‌ها را کد میماند و کارگران کثیری گرسنه و بیکار می ماندند.

با این حال، به بانکداری حمله می کند. آن را به عنوان آشیانه‌ای که سرمایه و سرمایه‌دار در آن پناه می گیرند و ملت را اجحاف و استثمار می کنند مورد سرزنش قرار می دهد. می گوید بانک از طریق قرض‌های خصوصی و اعتبارات بازرگانی به تکثیر و تولید می پردازد و از همان راه در تمام شئون تجارت و صنعت و زراعت رخنه می کند و اقتصاد و حکومت را قبضه می نماید. می گوید در ممالک متمدن، بانک‌ها همچون مقرر رسمی سلطنت «شاه - سرمایه» یا «خدا - سرمایه» هستند. انتقادش از بانک به خاطر مسئله ربا است. منطبق قرآن را تعقیب می کند، آنجا که می گوید، «شما که ایمان دارید، ربا را با افزودنهای مکرر، مخورید و از خدا بترسید.»^{۵۸}

می دانیم پیامبر اسلام در ده سال اول بعثت در مکه، اختلافها و بی عدالتی‌های طبقاتی و برخی از سنن کسب و کار از جمله رباخواری و زیرپا گذاشتن تعهدات و بی توجهی به فقرا را دستمایه مبارزه عقیدتی خود علیه حکام وقت کرده بود. اما مخالفت با ربا به این معنی نبوده است که در طول ۱۳ قرن تاریخ اسلام بهره بر سرمایه متداول نبوده است. آنچه بوقوع پیوست پیدا کردن راه و روشی برای توجیه بهره و تفکیک آن از ربا بود. در اوائل قرن بیستم و افول اندیشه مذهبی، مسئله ربا به تدریج به فراموشی سپرده شد و سیستم بانکداری در کشورهای اسلامی بدون توجه به آن شکل گرفت و فعال شد.

پیشنهاد بازرگان برای حل و فصل «مشکل» بانکداری مطلقاً ایدالیستی است. می گوید اگر ایمان و اعتقاد در جامعه برقرار بود دیگر کسی به سراغ بانک نمی رفت و بهره نمی پرداخت و در عوض مردم بر حسب اعتماد معامله می کردند. «جنس نسیه و قرضه‌های حسنه به هر

۵۸- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۳۰.

اندازه که لازم بود به تولیدکننده و پخش‌کننده و درماننده می‌دادند و بعد پس می‌گرفتند... کارها به سهولت و برکت می‌گذشت.^{۵۹} بانکداری دیگر به قصد و شکل رباخواری نخواهد بود بلکه سرمایه‌داری مشارکتی است که بهره اخذ شده در حدود حقوق کارمندان و هزینه‌های اداری است.

بازرگان از یک طرف از سرمایه‌داری دفاع کرده است و از طرف دیگر نظام بانکداری را به عنوان رباخوار محکوم می‌کند. این موضع‌گیری نشان از تناقض دارد که شاید به خاطر موقعیت شخصی خود اوست. می‌دانیم بازرگان با بازار رابطه نزدیکی داشت. بازاری که به عنوان بخش سنتی اقتصادی مملکت در دهه ۱۳۴۰، تحت فشار بود. سیاست دولت آن بود که از صنایع بزرگ، سرمایه‌بر و شهری حمایت کند تا جای واردات را بگیرد. در نتیجه توجه کمتری به اقتصاد سنتی و از جمله کشاورزی و بازار می‌شد. به اعتقاد برخی تحلیل‌گران کمی اعتبار برای بازار و ضرورت معامله بازار با منابع غیربانکی و پرداخت بهره‌های سنگین، موقعیت بازار را در مقایسه با بخش صنعتی که به وام بانکی با بهره سبکتر دسترسی داشت، سخت‌تر کرده بود. این موجب برخی دشمنی‌های بازار با دستگاه حکومت بود. با این که این تنها مسئله مورد اختلاف این دو نهاد (یعنی بازار و دولت) نبود، اما نکته‌ای است که مورد خطاب و بهره‌برداری مخالفین، از جمله بازرگان قرار گرفت.

«حق و حقوق کارگر و کسانی که نان دسترنج خود را می‌خورند» را هم روشن می‌کند. به سنت صدر اسلام اشاره دارد که مسلمانان «برادروار» مشارکت داشتند و حتی با بردگان در خوراک و لباس و احترام مانند هم بودند. دیگر «معلوم است که رفتار با کارگر و سطح دستمزد و تمتع‌های او از مزایای اجتماعی چه باید باشد.»^{۶۰} پیشنهادش «انفاق و حقوق واجبه» است. یعنی برداشت و پرداخت از اموال و عواید در راه خدا و مخارج عمومی، زکات و خمس. اولی را بر محصول و دیگری را بر درآمد برای

۵۹- بعثت و ایدئولوژی، ص ۲۲۰.

۶۰- بعثت و ایدئولوژی، ص ۲۲۲.

هم سطح کردن طبقات می‌داند. به اختصار خواهان نوعی مالیات اسلامی است که از بروز اختلاف شدید طبقاتی جلوگیری کند و نوعی تعدیل اجتماعی بوجود آورد.

د - «اختیارات حکومت اسلامی» آخرین اصلی است که بازرگان به آن می‌پردازد.^{۶۱} متأسفانه معنا و مفهوم اسلامی حکومت را به کفایت تعریف نمی‌کند. اما مسئله از اهمیت فراوانی برخوردار است. با طرح آن مشروعیت حکومت پهلوی را زیر سوال می‌برد. در شرایطی که حکومت با قدرت تمام از نفوذ مذهب می‌کاست و تنها چند سال قبل قیام مذهبی را ۱۳۴۲ را به شدت سرکوب کرده و یکی از رهبران عالیرتبه مذهبی را دستگیر و تبعید نموده بود بازرگان مسئله «حکومت اسلامی» را به رهبری «امام عادل» مطرح می‌کند. این دقیقاً مبارزه طلبی سیاسی است که بازرگان را در برابر حکومت قرار می‌دهد. با این که معنای «حکومت اسلامی» را توضیح نمی‌دهد اما مفهوم آن را با قدرت و به شدت وارد زبان سیاسی می‌کند.

آنچه که در تعریف بازرگان بیش از پیش توجه را جلب می‌کند قدرت فوق‌العاده‌ای است که برای زمامدار عالم عادل (امام) قائل می‌شود. سه قوه حکومت را در بست در اختیار او قرار می‌دهد. دستگاه مقننه را به یک تشکیلات «فتوایی» تبدیل می‌کند. می‌گوید امام عادل «به نمایندگی از طرف خدا (که صاحب اصلی اموال است) و رسول، اختیارات وسیعی در دادن و گرفتن املاک و اموال و در وضع خراجها و مالیات‌ها و در تعیین حقوق و حدود دارند.»^{۶۲}

این که بازرگان دستگاه مقننه در حکومت اسلامی را یک تشکیلات صرف «فتوایی» و عامل اجرائی رهبر مذهبی می‌داند در تناقض آشکار با نظری است که قبلاً بیان کرده است. ما به بروز این تناقض در چند مورد در

۶۱- بعثت و ایدئولوژی، صص ۲۲۵ تا ۲۲۸.

۶۲- بعثت و ایدئولوژی، ص ۲۲۶.

بحث‌های بازرگان اشاره کرده‌ایم. اینجا کافی است متذکر شویم تناقض آنجاست که از یک سو خواستار انتقال قدرت سیاسی به مردم و ایجاد مشروعیت از این طریق است و از سوی دیگر می‌خواهد قانون‌گذاری را عملاً در دست علمای دینی بگذارد و آنان را مسئول تفسیر و تعیین قوانین نماید. البته به نظر ما، این تناقض در مقایسه با کلیت دفاعی که بازرگان از حکومت مشروط به قانون و حکومت عوام می‌کند فرعی است و باید تابعی از آن محسوب شود. ولی نادیده گرفتن آن هم غلط است.

سرانجام بازرگان اعتراف دارد که اگر در اسلام راجع به اقتصاد (مانند حکومت) فورمولهای قالبی مشخص داده نشده برای این است که اصول و تدابیر اقتصادی از موازین مطلق و ثابت نیستند که همه جا و همه وقت یکسان عمل شوند. اما از آیات قرآن و احادیث پیامبر و ائمه و سنت حکومت اسلامی آنها و خلفای راشدین آن قدر به یادگار مانده که اجازه دهد اصول ایدئولوژی الهی تعیین شود. بازرگان مانند بسیاری از دیگر نظریه‌پردازان معاصر اسلامی که تاریخ و به خصوص تاریخ صدر اسلام را دستمایه افکار سیاسی خود قرار می‌دهند و ادعا دارند که نظام فکری مشخص و منسجمی درباره حکومت اسلامی وجود دارد، اینجا مشخصاً اعتراف می‌کند که این نظریه‌پردازی کاملاً جدید است و تشکیل حکومت اسلامی نظریه کاملاً تازه‌ای است که بنا بر تفسیر منابع اسلامی شکل گرفته است و برای تثبیت و ترویج این نظریه باید کار و تلاش زیاد کرد.

بازرگان برای رهبر حکومت اسلامی قدرت فوق‌العاده قائل می‌شود (بر این مبنا که وی عادل و منتخب مردم است). و سه قوه دولت و حق اختیار املاک و اموال و تعیین مالیات‌ها را در دست دارد. اجازه دولت به داشتن چنین قدرت و تملکی به روی کاغذ و در زمینه نظر باقی نماند. هنگامی که پس از انقلاب ۱۳۵۷ حکومت اسلامی برپا شد رهبر حکومتی از چنین قدرت فوق‌العاده‌ای برخوردار شد و نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح کرد.

جمع‌بندی

در کتاب بعثت و ایدئولوژی شاهد تلاش بازرگان برای ساختمان یک «دستگاه ایدئولوژیکی» هستیم. علت اساسی این تلاش محدودیت‌های حوزه سیاسی است که امکان گفتگو و نقد و بررسی مسائل اجتماعی را عملاً غیرممکن می‌سازد و اندیشمندان را به نظریه‌پردازی تئوریک در شکل دادن به دستگاه‌های فراگیر ایدئولوژیکی وامی‌دارد. دستگاه‌هایی که از هر نظر مستقلند و با این که در رقابت با یکدیگر بوجود آمده‌اند اما در پی ایجاد گفتگوی سازنده با هم نیستند. برعکس، اساسشان نفی یکدیگر بود. در چنین جوی، بازرگان دستگاه ایدئولوژیکی را بسط می‌دهد. چند عنصر آن را بررسی کردیم: قانون طبیعی، آزادی، اطاعت و عصیان و اقتصاد اسلامی.

فصل دهم:

انقلاب و دولت موقت

از بهمن ۱۳۵۵ تا بهمن ۱۳۵۷ جنبشی انقلابی، مردمی و شهری در ایران شکل گرفت که حکومت ۵۷ ساله پهلوی را به زانو درآورد. جنبش هنگامی آغاز شد که امریکا سیاست خارجی خود مبنی بر ضرورت رعایت حقوق بشر در جهان سوم را اعلام کرد. سرانجامش سرنگونی سلطنت و برقراری جمهوری بود. وقایع این دوران مورد بررسی بسیاری از محققان ایرانی و فرنگی قرار گرفته است. نیازی به تکرار آن نیست^۱ اما در فصل دهم، تهاجم سیاسی جنبش انقلابی و دفاع دستگاه سلطنت را از جهت شکل‌گیری، ترکیب طبقاتی، رهبری، سازماندهی و تاکتیک بررسی

۱- از جمله نگاه کنید به:

Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, (Basic Books, New York 1984)

Bernard C. & Khalilzadeh, *The Government of God*, (Columbia University, New York, 1984)

Bill, *The Eagle and the Lion*, (Yale University, New Haven, 1988)

Green, *Revolution in Iran*, (Praeger, New York, 1980)

Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, (Routledge, London, 1985)

Kazemi, *Iranian Revolution in Perspective*, in Special Volume of Iranian Studies 13, 1983.

Ramezania, *Revolutionary Iran*, (John Hopkins University, Baltimore, 1987)

Rosen, *Iran Since the Revolution*, (Brooklyn College, New York, 1980)

Rubin, *Paved With Good Intentions*, (Oxford University Press, New York, 1980).

می‌کنیم.^۲ مقایسه موقعیت نهاد دولت با جامعه مدنی و مطالعه شکل‌گیری نهادهای نوین انقلابی طرحی را ترسیم می‌کند که در آن موقعیت بازرگان و همفکران آزادیخواهش مشخص می‌شود. آنگاه انتصاب دولت موقت به رهبری بازرگان را در آن شرایط انقلابی می‌بینیم و استراتژی‌اش را محک می‌زنیم.

تحولات سیاسی ۵۷-۱۳۵۵

عجیب می‌نماید اما دوره نخست انقلاب را شخص شاه آغاز کرد. در اینجا دو عامل موثر بود. از یک سو دولت دمکرات به ریاست جمهوری جیمی کارتر در امریکا روی کار آمده، سیاست خارجی خود را بر مبنای ضرورت رعایت حقوق بشر در جهان سوم گذاشته بود. از سوی دیگر شاه نسبت به موقعیت حکومتش مطمئن بود. فکر می‌کرد می‌تواند فضای سیاسی کشور را بدون مشکلی باز کند. تغییر فضای سیاسی کشور چند جلوه داشت. آزادی برخی زندانیان سیاسی، جو بازتر مطبوعات و اصلاحات قضایی را به همراه داشت. فعالین سیاسی و روشنفکران فرصت جدید را به سرعت تشخیص دادند، (به خصوص پس از انتخاب جمشید آموزگار به نخست‌وزیری). دست به اقداماتی زدند که سرآغاز پایان حکومت سلطنت بود.^۳

۲- برای تهیه این بخش از منابع زیر استفاده شده است:

Rahnema, & Nomani, *The Secular Miracle*, (Zed, London, 1990)

Parsa, *The Social Origins of the Iranian Revolution*, (Rutgers University Press)

Menashri, *Iran: A Decade of War*, (Holmes, New York, 1990)

Abrahamian, *Radical Islam*,

Keddie, *Roots of Revolution*,

Hiro, *Iran Under the Ayatollahs*.

۳- دوره انقلابی پس از پایان نخست‌وزیری امیرعباس هویدا آغاز شد و شاهد ظهور و سقوط چهار دولت بود. جمشید آموزگار از ۱۶ تیر ۱۳۵۶، جعفر شریف‌امامی از ۵ شهریور ۱۳۵۷، ژنرال ازهری از ۱۵ آبان ۱۳۵۷ و شاپور بختیار از ۱۶ دی ۱۳۵۷ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ دولت را در دست داشتند.

جنبش انقلابی را می‌توان در سه مرحله بررسی کرد. مرحله نخست از زمستان ۱۳۵۵ آغاز شد. حدود یک سال به درازا کشید. از ویژگی‌های این دوره موارد متعدد اعتراض نسبتاً آرام و خودجوش روشنفکران از جمله وکلا، قضات و نویسندگان بود. طی نامه‌های سرگشاده به مقامات، از سیاست‌های دولت انتقاد کردند. خواستار اجرای قانون اساسی شدند. در همین دوره روحانیون در سراسر کشور وارد صحنه سیاسی شدند. با استفاده از منبر مسجد به خطابه‌های انتقادی پرداختند. حرکت روحانیون پس از حرکت روشنفکران و بعد از تشویق مشخص آیت‌الله خمینی بود.^۴ این حرکت‌ها رهبری مشخصی نداشت. به ابتکار افراد و گروه‌های کوچک وابسته بود. مرحله دوم (ویک ساله جنبش) هنگامی آغاز شد که سرمقاله روزنامه اطلاعات (۱۷ دی ۱۳۵۶) به آیت‌الله خمینی اهانت کرد. زمینه درگیری طلاب حوزه علمیه قم با پلیس و قتل عام چند نفر فراهم آمد. از آن پس اعتراضات خیابانی خودجوش شدند. هر تظاهرات در بزرگداشت «چهل‌م شهدای» تظاهرات قبلی بود. ابعادشان هر روز وسیع‌تر و بی‌سابقه‌تر شد تا به گردهم‌آیی میلیونی رسید. در کنار این تظاهرات خودجوش ولی منظم و سازمان‌یافته، درگیری‌های محدود، پراکنده و خونین با نیروهای انتظامی بود. مرحله سوم جنبش (بهمن ۱۳۵۷) تنها سه روز طول کشید. درگیری شدید و خونین میان انقلابیون و نیروهای ارتش بود. با اعلام بیطرفی و در واقع سقوط ارتش، انقلاب به پیروزی رسید.

مناسب است که ترکیب طبقاتی جنبش انقلابی را بشناسیم. در آن هنگام جمعیت ایران حدود ۳۴ میلیون بود. نیمی از آنان در روستا و خارج از گردونه سیاسی بودند. شهرهای کوچکتر حدود ۱۵ درصد و شهرهای بزرگتر ۳۵ درصد جمعیت را در بر می‌گرفتند. تهران ۴/۵ میلیون جمعیت داشت. انقلاب میان طبقات مختلف این جمعیت ۸ میلیون نفری شهرهای بزرگ شکل گرفت. تحقیق نشان می‌دهد که در جماعت

۴- رجوع کنید به نامه آیت‌الله خمینی خطاب به روحانیون در بازرگان، مهدی، انقلاب ایران در دو حرکت (نهضت آزادی ایران، تهران، ۱۳۶۲).

شهرنشین، طبقه پایین ۵۸ درصد، طبقه متوسط سستی ۲۰ درصد و طبقه متوسط جدید ۱۸ درصد بود. اگر اقشاری را که به دولت و مرکز قدرت نزدیک بودند کنار بگذاریم (از جمله ۴۰۰۰۰۰ پرسنل ارتش و خانواده‌هایشان، کارمندان عالیرتبه دولت و افراد بسیار خردسال یا سالمند که در انقلاب شرکت نداشتند) می‌توان تخمین زد که قاعدتاً حدود ۳۰ درصد از جمعیت شهرهای بزرگ، یعنی تقریباً ۲/۴ میلیون نفر در آن مرحله انقلاب شرکت کردند. نسبتشان ۷/۴ درصد از کل جمعیت کشور می‌شد. می‌دانیم که در دهه قبل از آن، مهاجرت عظیمی از روستا به شهر انجام گرفته بود. این اقشار مهاجر نیرومندترین بخش جنبش انقلابی شدند. اما بخش سستی طبقه متوسط شهری و اقشار مختلف طبقه متوسط جدید هم در آن نقش اساسی داشتند. رهبری جنبش انقلابی به دست رجالی بود که اندک نفوذی در حوزه دولتی داشتند اما میان روشنفکران مستقل، بازاریان، روحانیون و خرده مالکان محبوب بودند. طبقه بوروکرات (کشوری، لشکری و صنعتی) در میان رهبران جنبش انقلابی حضوری نداشت.^۵ به لحاظ سیاسی، وجه غالب تفکر رهبران انقلاب ترکیبی از اندیشه انقلابی و لیبرال، هم مذهبی و هم غیرمذهبی بود. در برابرش اندیشه مشخصاً آمرانه و تجددطلب رجال دولتی قرار داشت. در این اوضاع، دفاع دولت از موقعیت خود سه ویژگی داشت. هر سه دلالت بر ضعف فزاینده می‌کرد. اولاً رهبران حکومت ظاهراً قدرت فهم روند تحولات را از دست دادند. نمی‌توانستند معنای امور را تشخیص دهند. ثانیاً دستگاه اجرایی بوروکراسی، که بازوی سیاسی نظام هم محسوب می‌شد گرفتار بحران سیاسی شد. چون کارمندان رده پایین به انقلاب پیوستند، از نظر سیاسی کاملاً فلج شد. ثالثاً و مهلکتر از همه،

۵- از جمله نگاه کنید به:

Abrahamian, *Radical Islam*, p. 43, Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, p. 87,

Arjomand, *Turban for the Crown*, p. 219-220.

تضعیف روانی نیروی ۴۰۰۰۰۰ مسلح کشور بود که به تدریج فرو ریخت. آخرین سنگر شاه را تسلیم کرد.

مقایسه میان تهاجم جنبش انقلابی و دفاع سلطنت آموزنده است. در سطح رهبری، آیت‌الله خمینی به سرعت موقعیت خود را به عنوان تنها رهبر بی‌قید و شرط جنبش انقلابی تحکیم نمود. تمام نیروهای مخالف دولت (از روحانیت سنتی گرفته تا آزادیخواهان لیبرال و میانه‌روها و چپی‌های تندرو) عملاً بر این نظر بودند که باید تفاوت نظری را کنار گذاشت تا دولت را شکست. حل و فصل اختلافات را به بعد واگذار کردند. توده مردم نیز، به سرعت و سهولت تصویر آیت‌الله خمینی را به عنوان رهبر پیامبرگونه، تسلیم‌ناپذیر و پرچمدار عدل الهی پذیرفتند. زیر بیرق جنبش انقلابی جمع شدند.

در عوض رهبران حکومت پیش از پیش کارایی خود را از دست دادند. نه تنها روابطشان با مردم نامشخص‌تر شد که در میان خود گرفتار هرج و مرج شدند. ظاهراً قدرت تحلیل اوضاع را نداشتند. نمی‌دیدند چه تحولی در شرف وقوع است و چگونه باید با آن روبرو شد. شخص شاه با دو عامل خصوصی روبرو بود: اولاً از حضور یک دولت دمکرات در امریکا مشکوک و بیمناک بود. ثانیاً خودش مسن‌تر شده، با بیماری سرطان دست و پنجه نرم می‌کرد. ظاهراً اراده مبارزه را از دست داده بود.^۶

جنبش در سال ۱۳۵۷ تندتر و انقلابی شد و شاه نتوانست قاطعانه تصمیم به سرکوب آن بگیرد. در عوض سیاست راضی کردن بی‌قید و شرط انقلابیون را پیش گرفت. تا آنجا پیش رفت که مقامات عالی‌رتبه را جلوی پایشان فدا کرد. گران‌ترین این قربانی‌ها امیرعباس هویدا (نخست‌وزیر برای ۱۳ سال)، و نعمت‌الله نصیری رئیس سازمان اطلاعات و امنیت کشور بودند. آشفتگی فکری میان مقامات حکومت به

۶- ناتوانی روانی شاه در مقابله با انقلاب بررسی شده است. رجوع کنید به:

Zonis, M. *Majestic Failure: The Fall of the Shah* (University of Chicago Press, Chicago, 1991).

حدی رسید که تنها تشکل رسمی سیاسی مملکت، یعنی حزب رستاخیز، در نشست فوق‌العاده ۱۳۵۷، خود را منحل کرد. نمایندگان مجلس شورای ملی که سالها روش سکوت داشتند یکباره جلسات علنی مجلس را صحنه انتقاد بی‌قید و شرط و بی‌رحمانه از حکومت ۳۷ ساله کردند.

مقایسه موقعیت ساختاری جنبش انقلابی و حکومت آموزنده است. در حالی که حکومت کنترل دستگاه‌های دولتی را بیش از پیش از دست می‌داد، جنبش خودجوش انقلابی در دو محور ساختاری تحکیم می‌شد: یکی در نهادهای نوعی انقلابی و دیگری در تصرف پست‌های کلیدی دستگاه دولت. شاه در طول حکومت بر سه نهاد تکیه کرده بود: دربار سلطنتی (به عنوان مرکز ثقل حکومت)، دستگاه بوروکراسی (به عنوان بازوی اجرایی) و قوای نظامی (به عنوان ابزار کنترل). اما چون جنبش انقلابی پا گرفت، آشفتگی و هرج و مرج در مراکز سیاسی حکومت از جمله دربار، مجلس و حزب رستاخیز مسلط شد. حکومت بیش از هر زمان به رهبری نیرومند و قاطع محتاج بود اما رهبران دولت، سیاست تصفیه کادرهای حکومتی را در پیش گرفتند. از جمله خاندان سلطنتی را از شرکت در فعالیت‌های مالی و سیاسی منع کردند و مقامات عالیرتبه را تحت عنوان مبارزه با فساد به زندان انداختند. زمینه بی‌اعتمادی و سستی صفوف خود را فراهم آوردند. نمایندگان مجلس و حزب رستاخیز از اولین بخش‌های حکومت بودند که علیه آن - و در واقع علیه خود - فعال شدند. جالب این که مقامات عالیرتبه‌تر حکومتی قبل از رده‌های پایین‌تر حکومت علیه حکومت برانگیخته شدند. وحدت سیاسی صفوف در هم ریخت. در زمستان ۱۳۵۷ کارمندان بخش‌های عمده بوروکراسی به جنبش انقلابی پیوستند و زندگی روزمره را فلج کردند. تنها ارتش در برابر موجی که سرنوشت را رقم می‌زد مقاومت اندکی کرد. در هم ریختن انضباط ارتش با فرار سربازان وظیفه آغاز شد. به نافرمانی و قیام برخی افسران جزء و فلج روانی افسران عالیرتبه انجامید. سرانجام نیروهای مسلح با حداقل پایداری تسلیم مطلق انقلابیون شد. در هم پاشیدن دربار،