

فهرست

پیام کانون در سالگشت نیمایوشیج

مقالات

۹	صفحه	آمیلکار کابیرال منوچهر هزارخانی	مقاومت فرهنگی
۲۸	»	گ. پلخانف نوری	کارل مارکس ولثوتولستوی
۴۳	»	نسیم خاکسار	فرهنگ شکست
۵۰	»	اسماعیل نوری علاء	انقلاب مشروعه
۷۶	»	حسن میهن دوست	فرهنگ توده

شعر

۸۹	»	م. آزاد	بر بلندترین تله‌های دنیا
۹۲	»	سیمین بهبهانی	پایان مکرر
۹۳	»	م.ع. سپانلو	حیدر. حیدر
۹۸	»	اسماعیل خوبی	از روزنامه تادل تاریخ
۱۰۱	»	عظیم خلیلی	وقتی که ما طلوع کردیم
۱۰۳	»	محمد علی شاکری یکتا	قرن شکوه پرچم سرخ
۱۰۶	»	میرزا آقا عسگری	معاصران من
۱۱۲	»	سیروس نیرو	از فلق تاشنق
۱۱۴	»	بتول عزیزپور	شعر آزادی را فرمان می‌راند
۱۱۶	»	اصلاح اصلانیان	ایران ما
۱۱۹	»	غلامحسین سالمی	مرد
۱۲۱	»	اسماعیل رها	نیرنگ‌ها

چاپ اول ۱۳۵۹

نامه کانون نویسندگان ایران
سردبیر هماهنگی: م.ع. سپانلو

انتشارات آگاه

تهران، خیابان انقلاب، مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران

چاپ این کتاب در تابستان ۱۳۵۹ به پایان رسید.

حق چاپ محفوظ است.

انقلاب مشروطه

پیش فرض تحلیل هر انقلاب دگرگون شدن مناسبات زیربنایی جامعه است. از این نظر می‌توان انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرارداد و با توجه به خواست‌ها و شعارهای مطروحه آن، و نیز نیروهایی که در طی آن بقدرت رسیده‌اند، و یا عملکرد آنان در طی یکسال اخیر، راستای حرکت آن را معین ساخت. در واقع این نوع تجزیه و تحلیل هم‌اکنون در بین اصل تفکر امروزین ایران سخت رایج است. گروهی در این انقلاب بقدرت رسیدن بورژوازی ملی را در پی انهدام بورژوازی وابسته می‌بینند؛ گروهی به اعتبار شرکت خورده بورژوازی بعنوان مهمترین نیروی انقلابی از آن به عنوان يك انقلاب دموکراتیک (خلقی) نام می‌برند؛ و بالاخره عده‌ای نیز این حرکت را به نوعی «انقلاب سزازین شده» یا یک کودتای فاقد هرگونه خصلت انقلابی به‌چیزی دیگر نمی‌گیرند. اما در کنار اینگونه کوشش‌ها برای تعیین ماهیت انقلاب همواره اشاره‌های مشبعی نیز به اسلامی بودن انقلاب و به قدرت رسیدن قشر روحانیت نیز میشود و این واقعیت‌ها بعنوان نقاط ضعف یا قدرت انقلاب و در جهت تعیین ماهیت آن بکار گرفته میشود. اما آیا اصطلاح «انقلاب اسلامی» می‌تواند در کنار اصطلاحات سیاسی دیگری نظیر «انقلاب سوسیالیستی» واجد معنایی خاص و هماهنگ با این‌گونه اصطلاحات باشد؟ هر يك از اصطلاحات سیاسی دارای تعریف و حدودی است و خواست‌ها و شعارهای معینی را عرضه می‌کند. در عین حال اگر چه تجزیه و تحلیل‌گران انقلابات جوامع مختلف دنیا، بسته به نوع تحلیل خود از هر انقلاب، آن را بایکی از امثال این اصطلاحات می‌خوانند، اما یک نکته در همه این نامگذاری‌ها

مشترک است، و آن اینکه همه آنها به‌چگونگی تحول روابط زیربنایی جوامع اشاره می‌کنند. حال بایدهدید اصطلاح «انقلاب اسلامی» رسانای کدام تجزیه و تحلیل است. قصد من در این مقاله آن است که نشان دهم این اصطلاح از یکسو ریشه در تجزیه و تحلیل‌های زیربنایی ندارد و از سوی دیگر میتوان آن را به اصطلاح دیگری تبدیل کرد که بیشتر می‌تواند معرف خصلت‌های روبنایی تحلیل‌های منجر به این نامسازی باشد. به عبارت دیگر می‌خواهم نشان دهم که این اصطلاح قابل تبدیل شدن به اصطلاح «انقلاب مشروطه» است، زیرا وضع‌کنندگان آن پیش از اینکه به تعریف خصلت‌های زیربنایی انقلاب ایران پرداخته باشند، متوجه جنبه‌ای از آن بوده‌اند که منجر به تصحیح و تعدیل «انقلاب مشروطه» در سطح سیاسی شده است. به عبارت دیگر، اصطلاح «انقلاب اسلامی» راه را بر تجزیه و تحلیل‌های زیربنایی نمی‌بندد و یا برای آنها مسیرهای معینی فراهم نمی‌آورد، چراکه خود برآمده از تحلیل‌های زیربنایی نیست و بناچار با آنان دارای آشفخور مشترکی نمی‌باشد. بدینسان سختم‌بر این پیش‌فرض استوار شده که اصطلاح «انقلاب مشروطه» نیز دارای هیچ‌گونه هویت زیربنایی نیست و بهمین خاطر، برخلاف اصطلاح‌هایی نظیر «انقلاب دموکراتیک» یا «انقلاب سوسیالیستی»، میتواند در رابطه با اصطلاح «انقلاب اسلامی» مورد بررسی قرار گیرد. و بالاخره اینکه می‌خواهم نشان دهم که اصطلاح «انقلاب اسلامی» نشانه عکس‌العملی نسبت به تشکل سیاسی حاصل از انقلاب مشروطه است و لاغیر. پس متفکرین امر روزی میتوانند بی‌نگرانی در مورد این اصطلاح به تحلیل‌ها و نامگذاری‌های خویش ادامه دهند و پذیرش اصطلاح «انقلاب اسلامی» متضمن توقف تجزیه و تحلیل‌های زیربنایی نیست، همانگونه که حتی امروز هم اصطلاح «انقلاب مشروطه» نمی‌تواند معرف ویژگی‌های زیربنایی آن انقلاب باشد.

پس سخن در این است که واضعین اصطلاح «انقلاب اسلامی» به‌سازمان قدرت سیاسی برآمده از این انقلاب نظر دارند و مهمترین تفاوت قانون اساسی انقلاب ۱۳۵۷ با قانون اساسی پیشین ایران نیز از نظر آنان بهمین امر مربوط میشود. همانگونه که لفظ «مشروطه» نیز در آن قانون ناظر بر تجدید قدرت بلامنازع سلطان بود و لاغیر. فی الواقع انقلاب اسلامی صرفاً از دو نقطه نظر در برابر انقلاب مشروطه وضع می‌گیرد: یکی منشأ قدرت سیاسی و دیگری سازمان این قدرت. واضعین اصطلاح «انقلاب اسلامی» از هر دو این نقطه نظرها انقلاب مشروطه را عادل از موازین اسلامی میدانند. از نظر آنان انقلاب مشروطه که میتواندست

پس از دوازده قرن سردرگمی به پیدایش سازمان قدرت سیاسی منشعب از موازین اسلامی بیانجامد در قانون اساسی خود درست راه خلاف را پیش گرفت. و این طرز تلقی امری ساخته شرایط امروز نیست. در طی انقلاب مشروطه نیز بخشی از رهبران مذهبی خواستار برقراری حکومت و موازین شرع اسلام بودند و در مقابل مشروطه خواهان راه مشروطه خواهی در پیش گرفته بودند. به عبارت دیگر امروز در اصطلاح «انقلاب اسلامی» به آسانی میتوان فریاد همان «مشروطه خواهان» را منعکس یافت که در برابر فشار نیروی برتر و روشنفکران آنروز راه بجایی نبرد. روشنفکران واضح اصطلاح «انقلاب مشروطه» و نویسندگانی آن قانون اساسی آن نه منشاء قدرت سیاسی را بر موازین شرع اسلام پایه نهادند و نه نمایندگان شرع را در سازمان قدرت سیاسی راه دادند. در آن قانون اگر چه مذهب شیعه اثنی عشریه مذهب رسمی ایران شناخته شد و نمایندگان روحانیت آن در قوه مقننه صاحب امتیازات ویژه شناخته شدند لکن از یکسو منشاء قدرت بصورتی «غیر شرعی» تعریف شد و از سوی دیگر دخالت نمایندگان روحانیت صرفاً به حوزه قوه مقننه محدود گردید. در نتیجه روحانیت شیعه، و طبعاً بزعم آنان شرع اسلام، از واضعین آن قانون اساسی ضربه خورد و لاجرم، چون گردش زمانه فرصتی پیش آورد، انقلاب ۱۳۵۷، در سطح روئینایی قدرت سیاسی، وسیله ای شد تا آن انحراف تصحیح شود و شرع اسلام دیگر باره منشاء قدرت سیاسی و سازمان این قدرت را معین سازد. پس اشتباه نخواهد بود اگر، در برابر «انقلاب مشروطه»، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران را «انقلاب مشروطه» بخوانیم.

حال اگر انقلاب اسلامی همان انقلاب مشروطه باشد و اسلام و روحانیت معرف آن بتوانند منشاء قدرت و سازمان آن را تعیین کنند ناگزیر باید بازگشت به دو مورد منشاء قدرت و سازمان آن در اسلام. بی درک این موارد دو گانه نه ساخت جمهوری اسلامی ایران قابل فهم است و نه مهمترین عنصر آن که ولایت فقیه باشد، یعنی آنچه که در قانون اساسی جدید بدان نام «رهبری یا شورای رهبری» داده اند. فهم این موارد از آن رو ضروری است که مهمترین اثر «اسلامی» تلقی کردن تحولات اجتماعی در حوزه سیاست و قدرت سیاسی رخ می کند. در سطح مسایل زیربنایی چهارده قرن است که همه کس ادعای اسلامی عمل کردن داشته است: برده داری بنام اسلام، زمین داری بنام اسلام، تثبیت فئودالیسم به کمک سیستم اوقاف بنام اسلام، مبارزات ضد دیکتاتوری بنام اسلام، سودجویی های بورژوازی بنام اسلام، و بالاخره - امروزه روز - خواستاری

سوسیالیسم بنام اسلام. آری، اسلام روئینای عقیدتی مبارزات همه گروه های اجتماعی بوده است، قدرت سیاسی بنام اسلام سازمان یافته و اعمال شده است، و در نتیجه برای آنکه قدرت را در دست می گیرد و میخواهد تا یکسره به اسلام پشت نکند گریزی جز رعایت بعضی از «ملاحظات» وجود ندارد. فقط با شناخت و اعمال این ملاحظات است که قدرت سیاسی میتواند اسلامی تلقی شود. بنا بر این، و در واقع، درست همان لحظه ای که شعار «آزادی، استقلال، حکومت یا جمهوری اسلامی» بر لبان شرکت کنندگان در مبارزات ۱۳۵۷ جاری شد، خواه ناخواه، و آگاهانه یا ناخود آگاهانه، رعایت و اعمال این «ملاحظات» در سرلوحه کار انقلاب قرار گرفت؛ و اعجاب آور است که بخشی از نیروهای شرکت کننده در همین تظاهرات بهنگام برقراری همه پرسی فروردین ۱۳۵۸ فریاد بر آوردند که ما نمیدانیم محتوای این «جمهوری اسلامی» چیست. اگر محتوای زیربنایی جمهوری اسلامی برای آنان روشن نبود، و نمی توانست هم باشد، و لازم بود که در سیر تکامل عمل انقلابی روشن شود، محتوای روئینایی آن - لاقلاً در سطح سازمان قدرت سیاسی - قرن ها بود که روشن و توضیح داده شده می نمود و بوضوح در برابر محتوای غیر دین (لایک) قانون اساسی انقلاب مشروطه قرار می گرفت.

بی شک ضرورت برقراری ارتباط زنده (ارگانیک) پدیده های روئینایی با پدیده های زیربنایی ناشی از انقلاب ۱۳۵۷ را نمی توان نادیده گرفت، لکن درستی یا عدم صحت این ارتباط هنگامی آشکار می گردد که طبیعت و ماهیت هر دو دسته این پدیده ها مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. صحت ارتباط و وصول به هدف های زیربنایی انقلاب را ممکن یا تسهیل می کند و عدم صحت آن سد راه و عایق وصول به منظور می گردد. اما نکته در این است که اگر چه ویژگی های زیربنایی انقلاب را تجزیه و تحلیل از یکسر و زیربوم های آینده جریانات اجتماعی ایران از سوی دیگر، مشخص می کند، ویژگی های روئینایی کار شده برای آن پیش از پیروزی انقلاب نیز روشن و توضیح داده شده بوده است.

پس در واقع آنچه از این پس خواهد آمد عرضه دیگر باره همین امر روشن است برای آن گروهی که به لحاظ اشتغال به مسایل امروزین تر یکسره عناصر زنده و بالقوه ای را که در حوزه فرهنگ و ساخت نیروهای سیاسی کشورمان وجود دارند به دست فراموشی سپرده و در نتیجه از درک دقیق آنچه بعنوان محتوای روئینایی انقلاب اخیر ایران عرضه میشود بدورند.

بدینسان هنگامیکه سخن از جامعه، دولت، و حکومت اسلامی میشود و کوشش بعمل می آید که سازمان تدرت سیاسی براساس موازین اسلامی شالوده ریزی شود ناگزیر محور کار همانا طرز تلقی اسلام از منشأ قدرت سیاسی و سپس تجربه عملی و تاریخی اسلام در جهت سازمان دادن به آن خواهد بود. ما این هردو را ناگزیر باید مطالعه کنیم و نشان دهیم که سازمان سیاسی تصویر شده در قانون اساسی جدید ایران چه پیوندی با همه آن تجربه ها و طرز تلقی ها دارد.

در اسلام قدرت سیاسی، حکومت و دولت، جلوه های مفهوم «ولایت» به معنی صاحب اختیاری و تسلط و قابلیت تصرف کردن در امور دیگرانند. «ولایت تامه» از آن «الله» این «یگانه» همه جا حاضر بی آغاز و انجام بی شریک است. او مقتدر مطلق است چرا که بر مخلوقات خویش «مسلط» است، آنان را در «ملکیت» خویش دارد، «صاحب» ایشان است، بر آنها «آمریت» دارد، بهر سوه بخواید هدایتشان می کند، و در آنها هر گونه که بخواهد تصرف می نماید. مخلوقاتش نیز از او اطاعت می کنند، تسلیم اویند، امر خویش را بدو تفویض کرده اند، به او اتکاء و اتکال دارند و از او هدایت می جویند. اما در این میان اشرف مخلوقات او، انسان، فریب و سوسه شیطان را می خورد، اطاعت امرالله را نمی کند و از حضور او به عالم غفلت و اختیار رانده میشود. لکن الله یگانه که بخشاینده و مهربان نیز هست او را بخود و انمی گذارد و از ولایت خویش بر او منصرف نمیشود. به او امکان بازگشت و بخشیده شدن میدهد. به او راه مستقیم و عمل معروف را معرفی می کند و در مقابل بی راهه و منکرات را نیز می نمایاند. انسان رانده شده به عالم غفلت و اختیار اکنون می تواند با برگزیدن راه مستقیم و صواب و پرهیز از منکرات دیگر باره به سوی الله باز گردد.

الله برای تفهیم درست از نادرست و راه از بی راهه کسانی را از بین آدمیان برمیگزیند، آنان را رسول، خلیفه، و جانشین خویش می کند، سهمی از «ولایت» و «آمریت» خویش را به آنان می بخشد، و مأمورشان می کند که آدمیان غافل را بسوی او «هدایت» کنند. بدینسان اقتدار الله از آسمان به زمین می آید و در رسولان او متجلی میشود. هر کس جز از راهی که ایشان نشان میدهند برود به بی راهه می افتد، در ظلمت گم میشود، و آن کسان که در این بی راهه رتن مقتدا و پیشوای آدمیان میشوند اعداوان شیطان، بتها، و طاغوت هایند. اینانند

که اقتدار الله را منکر میشوند و خود زمام امور آدمیان را بدست گرفته و بی هدایت الله بر اجتماعات آدمی مسلط میشوند. ولایت اینان بر آدمیان معجول و بی پایه است، حال آنکه ولایت رسولان ریشه در ولایت الله دارد. رسولان، همچون الله، بر آدمیان ولایت دارند، پس می توانند بر ایشان مسلط باشند، بر ایشان امر برانند، و بسوی الله هدایتشان کنند. بهمین خاطر است که در قرآن رسولان به صفات گوناگونی خوانده شده اند که در اطلاق همگی از آن الله بشمار می روند. رسولان «ولی»، «صاحب امر»، «هادی»، «مقتدا»، و «امام» (پیشوا و راهنما)ی آدمیانند. باید به ایشان تسلیم شد، از ایشان اطاعت کرد و نسبت به امرشان کردن نهاد.

محمد (ص) آخرین کس از طایفه رسولان بود که سیزده سال پیش از آغاز تقویم مسلمین و پیدایش نخستین جامعه مسلمان برای دستگیری آدمیان برگزیده شد و ده سال بعد چون دیده از روی آدمیان و جهان بریست تا بر لقاء الله بگشاید، بمیراث جامعه ای را باقی نهاد که بر موازین الهی استوار بود. در این جامعه محمد (ص) خود واجد دو مقام بود: نخست، از آن رو که از جانب الله می آمد «خلیفة الله» محسوب میشد، و دو دیگر چون آدمیان را بسوی او رهنمون بود «امام امت» خوانده میشد. با واجد بودن این دو مقام او هم رهبر سیاسی جامعه بود، هم رهبر اخلاقی و تربیتی و معنوی، و هم رهبر دینی و قضایی. به عبارت دیگر، و به زبان امروز، همه قوای اجتماعی در مقام او جمع می آمد و یکی می شد. تسلط او بر آدمیان و جوامع ایشان تسلط بر حق بود، چرا که ریشه در آسمان ها و مشیت الله داشت و هر گونه ادعای رقابت و همسری با او امری نایحق بحساب می آمد و هر آنکه از این طریق به قدرت هر گونه قدرتی دست می یافت دارای تسلطی نایحق بحساب می آمد و «طاغوت» نام می گرفت.

بدینسان سازمان سیاسی در عهد محمد (ص) شکلی ساده داشت. ولایت الله، در گزینش محمد (ص)، بدو منتقل شده و از طریق آن حکومت نخستین جامعه اسلامی بوجود آمده بود. مرزهای واقعی این جامعه را نه عصیت قبیله ای (قبول این خلدون)، نه موانع طبیعی، و نه آنچه که امروز بنام ملیت خوانده میشود، هیچ یسک بوجود نمی آورد. مرز طبیعی جامعه اسلامی همانا ایمان به اسلام بود. پس جهان بشری نیز بدو بخش تقسیم میشد: دارالاسلام یا دارالایمان از یکسو و دارالکفر از سوی دیگر. همه گروندگان به اسلام در ظل مفهومی گرد می آمدند که «امت» خوانده میشد. بر جامعه

و امت اسلامی قانونی جز قانون الله حکمفرمانمی توانست باشد. این قانون «شرع» خوانده میشد و به اعتبار آن موازینی طرح می گردید که هر پدیده اجتماعی ناگزیر بود خود را با آن وفق دهد. هر پدیده موافق پدیده ای بود «مشروع» و هر پدیده ناموافق «نامشروع» بحساب می آمد. به این اعتبار تسلط بر حق رسول الله بر امت اسلامی تسلطی مشروع بود، دولت او دولتی مشروع بحساب می آمد، و هر آنچه پس از او نیز می بایست ساخته میشد و پدیدار می گردید نمی توانست از این قاعده مستثنی باشد.

بدینسان در طی حیات رسول الله طرز تلقی های اسلامی از پدیده مشروعیت قدرت و طرز سازمان دادن اولیه آن بوجود آمد. ولایت الله منبع اصلی قدرت سیاسی شمرده میشد. ولایت رسول الله منبعث از همین منبع بود و هر آنکه پس از او به ولایت امت اسلامی می رسید نیز ناگزیر بود به طریقی مشروعیت تسلط خود را هم از این منبع بدست آورد. این معنی در قرآن بصورت عبارت مشهوری آمده است: از الله و رسول او و دیگر صاحبان امر بین خویش اطاعت کنید. در این راستا ولایت در اقی آمریت ظهور کرده، از الله به رسول او منتقل شده و پس از او در دیگر صاحبان «امر» تحقق می یافت. اما این صاحبان امر چه کسانی بودند و هستند؟ نظریه های سیاسی در فرق اسلام در واقع از پاسخ های متفاوتی که به این سؤال داده شده بوجود می آید.

در اینجا نخست به نظریه های سیاسی در حوزه تسنن اسلامی می پردازیم: رحلت رسول الله در سال دهم هجرت واقع شد. جامعه تازه سال مدینه رهبری را از دست میداد که از یکسو مشروعیت ولایت خویش را نه درست قبیله ای عرب و از طریق بیعت مردمان با خویش بلکه در تنزیل ولایت الهی بدست آورد، و از سوی دیگر - بمدد این مشروعیت فراگیر - اداره کلیه امور جامعه را در ید خویش گرفته بود. آن روز سؤال نمی توانست این باشد که پس از رسول الله قوای گرد آمده در دست او چگونه بین سران جامعه اسلامی تقسیم خواهد شد. در واقع نه آنروز و نه قرن ها بعد مسئله ای بنام تفکیک قوای اجتماعی در جامعه اسلامی مطرح نبود تا چنین سؤالی در پی آن طرح گردد. سؤال تنها این بود که در پی رحلت رسول الله چه کسی شرعاً می تواند زمام امور جامعه را درست بگیرد؟ البته در این سؤال پیش فرض هایی چند مستقر بود. از جمله اینکه میدانستند محمد (ص) آخرین رسول الله است و در پی رحلت او این اتصال بی واسطه بامناجی الهی پایان خواهد رسید. به عبارت دیگر روشن بود که هر کس یا کسانی که زمام امور را در دست می گرفت فاقد

این اتصال بود و در نتیجه بیشتر رهبر سیاسی و اجتماعی امت اسلامی محسوب میشد و کمتر بدو بچشم رهبر دینی یا معنوی میشد نگریست.

در مدینه الرسول جنگ قدرت حتی پیش از رحلت رسول الله آغاز شده بود. دسته بندیها مشخص بود، بیشتر یاران رسول که برای جنگ در شمال، در سرزمین شامات، انتخاب شده بودند از رفتن سر باز زده و چشم انتظار لحظه ای بودند که رسول دیده بر جهان فرو می بست. و چون این لحظه فرارسید سران جامعه گرد آمدند تا رهبر جدید امت را انتخاب کنند. کسی نه در جستجوی این برآمد که آیا رسول الله به تلویح یا تصریح رهبری برای آنان تعیین کرده یا نه، و نه به آسمانها چشم دوخت تا شاید فرمان جدیدی از الله برای هدایت آنان فرود آید. اریکه قدرت خالی بود، و دل های بسیار برای اشغال آن بی تاب می تپید. قرار بود جانشین رسول الله بنابه اصل شورا بوسیله سران و اشراف مدینه (از مهاجر و انصار) تعیین شده و سپس دیگر مردم با او بیعت کنند. برنده بازی قدرت پیرمردی شد بنام ابوبکر، یار غار و ندیم سالیان پیامبر و پدر یکی از همسران او، در واقع پدر عزیزترین همسر او عایشه. حال باید به این رهبر جدید جامعه نامی میدادند. انتخاب نام را ضرورت های وضع موجود ممکن کرد. او می توانست شیخ یا امام امت باشد. اما اینگونه نامها بکلی ریشه آسمانی مقامی را که ابوبکر احراز می کرد منکر می شد. در آن روزها اتصال به الله برای رهبری جامعه ای که بزموازین اسلامی ساخته شده بود ضروری بنظر می رسید. اگر رسول الله در اتصال خود به الله تبدیل به خلیفه الله میشد، پس باید کسی که پس از او رهبری را در دست می گرفت نیز از طریق اتصال او به مبدء وحی متصل میشد و بدینسان «جانشین» برحق و مشروع او بحساب می آمد. اینگونه بود که نام «خلیفه رسول الله» را برای مقام رهبری امت اسلامی مناسب یافتند. بی اتصال به رسول الله کار امامت جامعه نیز پانمی گرفت. اما اگر این اتصال بدست می آمد آنگاه میشد امام امت هم بود. «خلیفه» - با تکیه بر مشروعیت حاصل از اتصال به رسول الله - می توانست در نقش «امام امت» به راهبری مردم نیز بپردازد. بدینسان ضرورت های فوری وضع پیش آمد. بلافاصله پس از رحلت رسول الله لفظ خلیفه را بـر لفظ امام مرجح کرد. این نکته را نیز بر این ملاحظه بیافزائیم که لفظ امام در عهد خود رسول الله نیز بکار آمده بود و به هر آنکسی اطلاق میشد که در جلوی صفوف نماز گزاران می ایستاد و به اصطلاح رهبری نماز جماعت را عهده دار میشد. در این مراسم، که فی الواقع نوعی حرکت بسوی الله بحساب می آمد، آنکه در پیش بود «امام»

خوانده میشد و آنکه از پس می‌رفت «مأموم». پس به لحاظ مشخص شدن رهبری جامعه از رهبری نماز جماعت هم که شده استفاده از لفظ خلیفه بر امام اولویت داشت. اینگونه بود که هر چند به تلویح امر دین و دنیا نیز از هم جدا شد. خلیفه اگرچه رهبری دین را نیز بعهده داشت لکن تحمل می‌کرد که دیگران نیز در امور دین «امام امت» باشند. تنها در کار قدرت سیاسی بود که خلیفه برای خویشتن رقیبی را تحمل نمی‌کرد. چون نوبت خلافت به عمر بن خطاب رسید او، با توجه به فرمول «صاحبان امر» که منشاء نظریه‌های سیاسی اسلامی است، صلاح را در تأکید بر جنبه تسلط و آمریت مقام خلافت دید و خود را علاوه بر خلیفه رسول الله بنام امیر المؤمنین نیز خواند، به معنای آنکه بر مؤمنین مسلمان آمریت دارد و حکم می‌راند. خلفای بعدی همگی بهر دو نام خوانده میشدند. در عین حال و بطور طبیعی امامت امت هم با آنان بود، اما این امامت براحتمی بدیگرانی که عمر خویش را صرفاً به مطالعه امور دین می‌گذراندند و «فقیه» خوانده میشدند تفویض میشد. لفظ امام بدینسان - و رفته رفته از انحصار حوزه رهبری نماز جماعت بیرون آمد و بهمه تفه‌های بزرگ دین نیز اطلاق شد.

به هنگام خلافت بنی‌العباس دیگر نوعی تفکیک قوانین در جامعه اسلامی پیش آمده بود. قوه مقننه در واقع در دست فقه‌های بزرگ بود که بنام «امام» خوانده میشدند. قوه قضائیه را قضات برعهده برداشتند و قوه مجریه در دست مقام «وزارت» بود که به تقلید از دربارهای ایرانیان قبل از اسلام بوجود آمده بود. جمع این سه قوه «دولت» اسلامی را بوجود می‌آورد و خلیفه بر هر سه آنها ریاست و ولایت داشت. او در عین حال، و از آنجا که بنا به تعریف جامعه بر اساس موازین اسلامی هدایت میشد، همچنان منشاء الهی مشروعیت خویش را حفظ کرده بود.

تحول بعدی هنگامی پیش آمد که سرکردگان آل بویه توانستند لشکریان خلیفه را شکست داده و بر بغداد مسلط شوند. آنان قدرت را از طریق تسلط نظامی بدست آورده بودند و در نتیجه نمی‌توانستند خلیفه رسول‌الله باشند و نه امام امت. از ریشه همین تسلط نظامی بود که همراه با مراجعه به منابع قرآن - لفظ سلطنت و سلطان برای آنان در نظر گرفته شد. از این نظر سلطنت مقامی بود و اجد قدرت سیاسی که بخودی خود نمی‌توانست از مشروعیت الهی برخوردار باشد. این مشروعیت تنها وقتی بدست می‌آمد که سلطنت نیز به نوعی در دل سازمان «دولت اسلامی» جای می‌گرفت. اینگونه بود که

بین سرکردگان آل بویه و خلیفه عباسی توافقی حاصل شد. سلاطین آل بویه خلافت را منقرض نکردند و آن را بعنوان بالاترین ارگان دولت اسلامی محترم شمرند و در عوض خلیفه نیز به سلطنت آنان مقامی مابین خلافت و وزارت داد و بدینسان تسلط آنان را مشروعیت بخشید. در این رابطه بود که سلاطین آل بویه از طرف خلیفه هر یک به لقبی مفتخر گشتند: مؤید الدوله، عضد الدوله، شرف الدوله... بدینسان خلیفه مقامی بدور از قدرت سیاسی و منبعی برای بخشیدن مشروعیت و ولایت سیاسی شد. خلیفه در بغداد نشسته بود و بهر گردن - کشتی که از راه می‌رسید خلعت سلطنت و لقبی مختوم به دولت می‌بخشید. این رسم را غزنویان و سلاجقه و اتابکان و خوارزمشاهیان نیز پسندیدند و ادامه دادند. اینگونه بود تا که مغولان از راه رسیدند و خلافت بغداد و سلطنت ترکان رایکسره برانداختند، اما چون نیک نظر کردند خود نیز سلطانی بیش نبودند، سلطانی بی خلیفه و در نتیجه بی منبع مشروعیت. بدین ترتیب از مجموعه تشکیلات دولت اسلامی تنها خلیفه - که در واقعیت هم چیزی جز تشریفات از آن باقی نمانده بود - حذف شد. سلطان و وزیر و فقیه و قاضی و لشگری همچنان بجا ماندند.

فقدان منبع مشروعیت بخشنده سلاطین مغول را وادار کرد تا بیش از سلاطین عهد خلافت عباسی به فقها و امامان دین توجه کنند و از قدرت کلام آنان سود بجویند، اما خلفای عباسی با مسدود کردن باب اجتهاد و فقهات آزاد مدت‌ها پیش راه پیدایش امامان دین را سد کرده بودند و آخرین امام بزرگ یعنی امام محمد غزالی نیز پیش از عهد مغول مرده بود. جان بدر بردگان یافتهای دست دوم بودند یا صوفیان بزرگ. و اینگونه بود که این دسته دوم بعنوان بهترین پشتوانه مشروعیت سلطنت مغولان برگزیده شدند و تحت حمایت ایشان قرار گرفتند.

صوفیان از همان آغاز تحول دولت اسلامی وجود داشتند. اما آنان را چندان رغبتی به کار ملک و دنیا نبود. آنان حاصل دین را صرفاً در هدایت افراد آدمی می‌دیدند و کوشش در اتصال به عوالم معنوی و الهی را در این راه گریز ناپذیر می‌شمرند. کار جانشین رسول‌الله اداره جامعه و خلافت و سلطنت نبود. این‌ها را هر صاحب قدرتی نیز می‌توانست انجام دهد. مهم رهبری معنوی مردم بود و این از خلیفه و سلطان بر نمی‌آمد. امام مسجد و فقیه بزرگ را نیز در این صحنه جایی نبود. این اریکه تنها از آن آنانی بود که در باطن به‌الله و رسول او متصل بودند. این مردان را عرفاء خواندند و

جمعیت‌هایی را که برگردایشان حلقه می‌زدند سلسله‌های صوفیان نامیدند. بر رأس هر سلسله قطب یا پیری قرار داشت که مریدان را در راه وصول به‌الله راهنمایی می‌کرد. و در عهد سلاطین مغول و تیموری هم اینان بودند که خلاء خلافت از دست رفته اسلام را پر کردند.

آنچه آمد سرگذشت نظریه و عمل سیاسی در حوزه تسنن اسلامی بود. حال فرصت آن رسیده تا همین موارد را در مورد تشیع نیز مورد بررسی قرار دهیم، زیرا از نقطه نظر تاریخ متأخر کشور ما سهم عمده برعهده تشیع بوده است.

علی (ع)، داماد و پسر عموی جوان رسول‌الله، می‌پنداشت که پس از رحلت رسول او خلیفه و جانشین برحق و امام و راهبر واقعی امت اسلامی است. رسول‌الله، چند ماهی پیش از رحلت خویش، در بازگشت از اولین و آخرین مراسم حج حیات خود، در کنار آبخیزی بنام غدیر خم، او را بعنوان شریک ولایت خویش به امت اسلامی معرفی کرده و از همه برای او بیعت گرفته بود. برای علی بی‌معنا بود که پس از مرگ رسول‌الله امت محتاج هدایت خود دست به انتخاب رهبر جدید بزنند. تعیین جانشین یکی از لوازم رسالت محمد (ص) بحساب می‌آمد و آنچه در غدیر خم اتفاق افتاده بود به یک معنی اتمام رسالت و اکمال دین بحساب می‌آمد. اما طالبان قدرت در پی مرگ رسول‌الله نه به این استدلال و نه به آن سابقه و قعی نهادند و خود خلیفه رسول‌الله را در شورای اشراف مدینه انتخاب کردند. علی ناگزیر بود با همه بی‌رغبتی تن به پیشامد دهد و با خلفای سه‌گانه‌ای که پس از رحلت رسول‌الله انتخاب شدند بیعت کند. با اینهمه همواره موضع انتقادی خود را نسبت به اعمال این خلفاء حفظ کرد و عاقبت نیز بخاطر همین موضع بود که در پی شورش سربازان بر علیه نامردمی‌های سومین خلیفه - عثمان بن عفان - و از جانب آنان به خلافت برگزیده شد و کوشید تا آب رفته را بجوی باز آورد و آنچه را که انحراف از خطر رسول‌الله میدانست تصحیح کند. اما اشراف مدینه، و از جمله عایشه همسر رسول‌الله و اصحابی چون طلحه و زبیر سراز اطاعتش بر تافتند و اگر چه در جنگ با او خود از بین رفتند لکن آنقدر قوای او را تحلیل بردند که مدعی سوم قدرت یعنی معاویه بن ابی‌سفیان بتواند خلافت را از چنگ او بدر آورد و سلسله خلفای اموی را بنیاد نهد. در طی همین جریان بود که جامعه و امت اسلامی بکلی به دوپاره تقسیم شد و گروه کنیری از ناراضیان به بازماندگان علی بعنوان رهبران واقعی خویش چشم دوختند و خود را مصرانه «شیعه علی» خواندند،

به معنی پیرو و دوستدار او. مرکز این ناراضیان شهر کوفه بود. آنان بازماندگان علی، یعنی سران خاندان علوی را، به مبارزه با بنی‌امیه تحریض و تشجیع می‌کردند. حسین بن علی (ع) بدعوت هم‌اینان بود که به عراق آمد و همراه یاران و خویشان خود در کربلا طعم شهادت چشید. کوفیان این رهبران را «امام» خود خواندند، زیرا بزعم آنان مشروعیت ولایت ایشان در خونتشان - که خون علی بود - وجود داشت، و از این بابت مشکلی در پیش نبود تا آنان نیز از اصطلاح «خلیفه» استفاده کنند. در واقع همین تلقی یکی از مهمترین ویژگی‌های نظریه‌های سیاسی در تفکر شیعی شد. «امام» انتخاب نمی‌شود، بلکه ظهور و جلوه می‌کند و پیروانش او را عطف به شرایطی بازمی‌شناسند. مثلاً در آن زمان «امام» هر آنکس از اعضاء خاندان علوی بود که بر علیه ظلم بنی‌امیه قیام می‌کرد. پس از قیام حسین بن علی تاریخ شاهد قیام مختار ثقفی - ست که چون از اعضاء خاندان علوی نیست ناگزیر خویش را نماینده محمد حنیفیه فرزند سوم علی (ع) معرفی می‌کند. علی بن حسین، سردودمان راستین علوی، در مدینه تحت نظارت است. اما دبری نمی‌گذرد که فرزندش زید بن علی قیام می‌کند و امامت شورشیان کوفه را برعهده می‌گیرد و به صف شهیدان تشیع می‌پیوندد. فرزندان او همه شورشی‌اند، همانگونه که فرزندان حسن بن علی (ع) از پای نمی‌نشینند. اما در پی شکست‌های متوالی فرزندان حسن (ع) به شمال آفریقا می‌گریزند و فرزندان زید راه شرق ایران و جنوب عربستان (یعنی) را در پیش می‌گیرند. و در هر دو جا امامت کانسون‌های مقاومت را برعهده دارند.

اما اوضاع زمانه مفهوم «امام» را از انحصار در هم بستگی خونی با علی و قیام علیه بنی‌امیه خارج می‌کند و به آنان ابعاد وسیع می‌بخشد. امام صاحب علم رسول‌الله میشود، بر همه حوادث عالم واقف است، و تکوین جهان بخاطر او و بواسطه او انجام می‌پذیرد. قطرات باران حتی با اجازه او فرو می‌ریزند. در شرق و جنوب فرزندان زید امامند و در غرب فرزندان حسن (ع). در سرزمین‌های میانه فرزندان حسین سکونت دارند و بواسطه حماسه بزرگ اجداد خویش بیشترین امیدها به آنان بسته است. لحظه شکوه مند انقلاب بر علیه بنی‌امیه نزدیک است. اما دیگران چگونه می‌توانند بوی پوسیدگی اموی را بشنوند و به صرافت بچنگ آوردن اریکه قدرت نیفتند؟ فرزندان عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبریش و پیش از همه کس بر این حقیقت واقفند و می‌کوشند تا اداره انقلابیون شیعه را به چنگ آورند. فرزندان حسین (ع)

اما چهارمین نایب امام بهنگام مرگ خود اعلام می‌کند که دیگر هیچ کس نمی‌تواند با امام غایب تماس بگیرد و او همان مهدی موعود است که در پایان زمان ظهور خواهد کرد. دوران نواب چهارگانه را عصر غیبت صغری واز آن پس را عصر غیبت کبری می‌نامند. بدینسان از آغاز عصر غیبت کبری تا کنون شیعیان امامی از داشتن امامی که درینشان زندگی کند و بطور مستقیم رهبریشان را بعهدہ گیرد محرومند. در عین حال این امام غایب آخرین و دوازدهمین امام نیز هست پس در عصر غیبت تشیع امامی به تشیع دوازدهمی یا اثنی عشری تغییر نام می‌یابد.

در طی قرن سوم و در کنار آخرین ائمه شیعه امامی و نواب اربعه آنان علمائی نیز بوجود می‌آیند که بکار علوم دینی از نقطه نظر شیعی می‌پردازند. علوم دینی اسلام بدو دسته کلی تقسیم میشوند. دسته اول علوم را شامل میشود که بکار بررسی و تبیین اصول دینی می‌پردازند. از این علوم بعنوان الهیات و کلام نام می‌برند. دسته دوم شامل علوم است که به کار تقنین و ارائه احکام اجرایی دین می‌پردازند. این علوم را اصول و فروع فقه می‌خوانند. بحث درباره نظریه‌های سیاسی به علوم دسته اول مربوط میشود. در واقع علمای علم کلام اهل تسنن و اهل تشیع همواره نه تنها در مورد مسابلی نظیر عدل الله بایکدیگر اختلاف نظر دارند، بلکه محور اصلی اختلافات آنان در باره مفهوم ولایت و شرایط احراز مقام خلافت و امامت امت است. در این زمینه، و تا پایان عصر امامت تشیع امامی، علمای این فرقه بشدت سرگرم بحیث‌های کلامی بوده‌اند و علت ارتباطشان نیز باغله کلامی معتزله هم از این سراسر است. در واقع هر گروه از مسلمانان که بدور از قدرت سیاسی بوده و برای بچنگ آوردن آن کوشش میکردند جز ورود به بحث‌های کلامی چاره دیگری نداشته‌اند، حال آنکه مسلمانانی که به قدرت سیاسی می‌رسیدند محتاج اینگونه بحث‌ها جز در مواردی که رد نظریه‌های رقبایشان ضروری می‌نمود، نبوده‌اند و علمای وابسته به آنان نیز بیشتر هم خود را مصروف تدوین اصول و فروع فقه می‌کرده‌اند. در عین حال باید به این نکته توجه داشت که در عصر حضور امامان در جامعه علماء را رخصت تفقه نیست؛ چرا که امام در عین داشتن نقش رهبر سیاسی پیروان خود بالاترین مرجع دین بحساب می‌آمده است. لذا علمای عصر ائمه یا گردآورندگان احادیثند یا فیلسوفان سیاسی درگیر در بحث‌های کلامی. همچنین است مسئله هدایت معنوی جامعه. در عصر ائمه این مهم نیز برعهده آنان است و در نتیجه وجودشان هم مانع پیدایش

سلسله‌های صوفیانه و هم اقطاب و پیران صوفیان است. لکن کافی است تا مثل مورد زیدیه و قرامطه و اسماعیلی-همین ائمه به قدرت سیاسی دست یابند تا آنگاه اجازه دهند تادر کنارشان ائمه فقهی نیز بوجود آیند.

بهر حال، اثنی عشریه تنها گروه شیعه بی‌امام حاضر در سرزمین‌های شرق میانه بودند. علمائشان گرچه به بحث‌های کلامی درباره حقانیت ائمه در برابر خلفا ادامه میدادند لکن دیگر امامی در میانشان نبود تا این بحث‌ها بتواند به عمل سیاسی تبدیل شود. اما، در عین حال، غیبت امام این گروه از شیعیان مصداق بود بافتح بغداد بدست سلاطین شیعه آل بویه که ریشه در زیدیه طبرستان داشتند و در کار تحدید قدرت خلفای سنی عباسی بودند و در همان زمان باید با قدرت شیعیان اسماعیلی فاطمی مصر و شیعیان قرمطی سواحل جنوبی خلیج فارس نیز مقابله می‌کردند. اینهمه بین سلاطین آل بویه و علماء اثنی عشریه ائتلافی طبیعی را پیش آورد و این ائتلاف راه را بر تصحیح نظریه‌های سیاسی اثنی عشریه گشود: در غیبت امام که ولی برحق و حاکم مشروع است میتوان با آن دسته از حکومت‌های دنیایی که به عقاید شیعه احترام بگذارند همکاری کرد. این نظریه از آن پس بر تفکر سیاسی اثنی عشریه غلبه داشته است.

درواقع عصر آل بویه مولد همه ویژگی‌هایی بوده است که چهره فرقه اثنی عشریه را مشخص می‌سازند. حکومت آل بویه، بعنوان یک حکومت متمایل به تشیع در غیاب امام برحق، حکومتی مشروع شناخته شد. سلاطین آل بویه بی‌میل نبودند که کار خلفای عباسی را یکسره کنند و بجای آن، و به کمک علمای اثنی عشریه، سازمان دینی جدیدی را بوجود آورند که دست در دست حکومت دنیایی آنان بکار نظم امور بپردازد. حتی مشهور است که برای این کار سید مرتضی علم الهدی که رئیس و نقیب سادات بغداد و رئیس مدرسه و کتابخانه شیعیان اثنی عشری محله کرخ بغداد بود نامزد شده و قرار بود با انقراض خلافت عباسی بعنوان خلیفه علوی فاطمی انتخاب گردد و بدینسان یک مؤتلفه کاملاً شیعی بین خلافت و سلطنت بوجود آید. نیز مشهور است که تنها علت عدم اجرای این طرح ترس سلاطین آل بویه از پیدایش خلافتی بود که رهبری آن به فرزندان مستقیم علی و حسین (ع) می‌رسید و می‌توانست در بلندمدت تهدیدی برای سلطنت آن بشمار آید. در واقع مشکل آن روز عدم تمایل سلاطین آل بویه به دادن نقش درجه اول به خلافت شیعی بود، بی‌آنکه این امر ضرورت وجود یک سازمان مذهبی وابسته به سازمان سیاسی سلطنت

را نفی کند. درست بهمین خاطر است که عاقبت سلاطین آل بویه ترجیح دادند که در عین تقویت سازمان شیعی محله کرخ بغداد نهاد خلافت عباسی را نیز حفظ کنند و بدینسان یکی را بدیگری محدود سازند. غافل از آنکه خلفای عباسی بی کار نخواهند نشست و در نخستین فرصت ترکان سلجوقی را به فتح بغداد ترغیب خواهند کرد.

باشکست آل بویه قدرت علمای تشیع اثنی عشری هم در محاق فراموشی افتاد و دو قرن طول کشید تا مغولان همه قدرت های محلی را ریشه کن کردند و عصر تساهل مذهبی را گشودند. در این عصر نیز علمای تشیع بی امام حاضر اثنی عشری بعنوان مدعیان قدرت سیاسی در صحنه ظاهر نشدند بلکه به جلب توجه سلاطین و ایلخانان مغول و همکاری با آنان پرداختند. کوشش آنان اما فقط در به قدرت رسیدن صوفیان صفوی میوه داد و با تأسیس امپراطوری جدید شیعی باردیگر ضرورت پیدایش سازمان مذهبی وابسته به قدرت مطرح شد. جالب این است که سلاطین صفوی مشکل سلاطین آل بویه را نداشتند. چرا که از یکسو خود را مستقیماً از اولاد رسول (ص) و علی و فاطمه (ع) اعلام می داشتند و در عین حال اقطاب سلسله صوفیان صفوی و مرشدان اعظم و رهبران باطنی آنان بودند و از سوی دیگر سازمان مذهبی را نه برگردن تقی سادات مصر بلکه به کمک علماء غیر علوی وابسته به دربار (نظیر مجلسی ها) بوجود آوردند. در عین حال با استفاده از تجربه امپراطوری عثمانی یکسره فکر مسند خلافت را کنار نهاده و با وجود آوردن مسند شیخ الاسلامی و صدرالصدوری بر نقش درجه دوم سازمان مذهبی تأکید کردند. تبدیل این دو به مسند ملاپاشی آخرین مرحله تحلیل سازمان دینی در ایران دوری دولت صفوی بحساب می آید.

حال می توان وباید که به وجوه تفاوت تشیع اثنی عشری با سایر فرق شیعه و وجوه تشابه آن با تسنن - از نقطه نظر مواضع سیاسی علمای آنان - پرداخت. در واقع تشیع اثنی عشری تنها فرقه شیعه بی «امام» است. سایر فرق شیعه از داشتن امام محروم نیستند و در نتیجه از نظر سیاسی همواره ما به ازایی برای قدرت حاکم دارند. تشیع اثنی عشری ازین بابت به تسنن نزدیک تر است. خلفای راشدین از طریق انتخاب و بیعت به قدرت می رسیدند، خلفای اموی سنت خلافت را موروثی کردند و بر اساس آمیزه ای از تسنن قبایل عرب و پادشاهی ایران پیش از اسلام عمل کردند. خلفای عباسی - که ابتدا بعنوان ائمه شیعه عمل میکردند - با تسلط سلاطین آل بویه و ترك عملاً قدرت سیاسی

را از دست دادند. و در همه این احوال عکس العمل علماء و فقهای اهل تسنن چه بود؟ چگونه مشروعیت این صاحبان امر را توجیه می کردند؟ در غیاب جانشین متصل به ولایت رسول الله چیزی جز تصویب شورا، بیعت مردم، و عاقبت توفیق در تسلط نظامی و ناچاری مردم به تن دادن به این تسلط برای توجیه کار وجود نداشت. شرایطی نظیر عادل بودن، پایند بودن به موازین اسلام و غیره که بعضی از نظریه پردازان برای حاکم - چه خلیفه باشد و چه سلطان - مطرح می کردند نیز چیزی جز تعارف نبود. فرق شیعه اما به این مشکل دچار نبودند: اتصال خونی به پیامبر (ص) و علی (ع)، وراثت و وصیت و نصب، همه و همه مشروعیت ادعای ائمه ایشان را فراهم می آورد. در این میان تنها تشیع اثنی عشری بود که با شروع عصر غیبت یکسره امتیاز خود را در مقابل تسنن از دست داد. در تسنن با رحلت رسول خدا ارتباط با مبداء الهی ولایت قطع شد و در تشیع اثنی عشری با غیبت دوازدهمین امام. و در هر دو حوزه کار امور دین بدست علماء و فقها افتاد و کار قدرت سیاسی در دست خلیفه ها و سلاطین متمرکز شد. علماء اهل تسنن خلفاء عباسی و سلاطین ترك را حامیان دین دانستند و علماء اهل تشیع اثنی عشری سلاطین آل بویه و صفوی را. و در قرون که مغولان تسلط داشتند در بارشان محل کشاکش بین این دو گروه از علماء بود و دربار مغولان در نوسانی دائمی بین تسنن و تشیع اثنی عشری در حرکت بود.

اما، در همین حال، تفاوتی اساسی این دو گروه از علماء را از یکدیگر مجزا می ساخت. علماء اهل تسنن قدرت عمل بصورت نیروئی اجتماعی و مستقل از قدرت سیاسی را نداشتند، حال آنکه علماء اثنی عشری از این امتیاز برخوردار بودند. توضیح میدهم: وظیفه علمائی که دست اندر کار تفقه باشند عبارتست از استخراج احکام مطابق با موازین اسلامی از منابع یا سرچشمه ها. و در عبارت فنی: اصول - حقوق اسلام. این سرچشمه ها عبارتند از قرآن، سنت و حدیث (که در مورد علماء اهل تسنن اختصاص به رسول الله دارد و در مورد علماء تشیع شامل گفتار و کردار ائمه نیز میشود). بر این دو سرچشمه حقوق اسلامی سرچشمه یا اصل دیگری نیز افزوده شده که «عقل» نام دارد. اگر چه در مورد نحوه و حدود بکار بردن عقل در استخراج قوانین و احکام جدید بین علماء تفاوتها و اختلاف های زیادی وجود دارد، لکن به کلیه موافقان بکار بردن عقل «مجتهد» می گویند و خود این عمل را «اجتهاد» می خوانند. یکی از نتایج قایل شدن به مشروعیت «اجتهاد» پیدایش قدرت شخصی

و اجتماعی «مجتهدین» است بعنوان تنها متخصصین استخراج احکام از یکسو و هماهنگ کنندگان اعمال اجتماعی با موازین اسلامی از سوی دیگر. در عالم تسنن در واقع مجتهدین اعظم را «امام» می خواندند و علمائی نظیر ابوحنیفه که جزء ائمه چهارگانه فقه سنی است بکار اجتهاد اشتغال داشته اند. لکن در اوایل قرن چهارم هجری با توافق خلافت عباسی و علماء وابسته به آن به اصطلاح «باب اجتهاد مسدود شد». به عبارت دیگر از آن پس فقها حق اجتهاد و بکار بردن عقل را نداشتند، بلکه ناچار بودند از یکی از ائمه فقهی تسنن «تقلید» کنند. به این ترتیب یکباره علماء تسنن مبدل به قدرتهایی درجه دوم شدند و نفوذ و اقتدار اجتماعی خویش را ازدست دادند. لکن در تشیع اثنی عشری - که به لحاظ غیبت امام و عدم دسترسی مستقیم به قدرت اجتهاد باب و شایع شده بود - هرگز حادثه بسته شدن باب اجتهاد بصورت رسمی پیش نیامد، هرچند که در عهد صفویه برای چند قرن در محاق عدم فعالیت افتاد. بدینسان کافی بود تا علماء اثنی عشری آزادانه در جامعه ای ریشه کنند و آنگاه صاحبان قدرت سیاسی مشروعیت ولایت امر خویش را از دست بدهند تا این علماء بصورت تنها نیروهای صاحب مشروعیت از یکسو و نفوذ و اقتدار اجتماعی از سوی دیگر در صحنه ظاهر شدند.

این فرصت بهنگام سقوط دولت صفوی پیش آمد. در واقع سلاطین صفوی بصورت واسطه ای تاریخی برای بقدرت رسیدن علماء اثنی عشری عمل کرده بودند. آنان تشیع اثنی عشری را مذهب رسمی ایران کردند و علماء آن را از سراسر منطقه خاورمیانه به ایران فراخواندند و در دربارهای خویش از ایشان حمایت کردند و با شمشیر و تبلیغ - در سیری تاریخی و طی چند نسل - تشیع اثنی عشری را در دل اکثریت مردم ایران کاشتند و سپس خود جای به افاقته سنی مذهب و نادرقالی ضد مذهب پرداختند. بدین ترتیب فتنه ضد شیعی افغانها و سیاستهای ضد شیعی نادرشاه و کریمخان زند یک نتیجه بارز داشت و آن جدا شدن سازمان ریشه دار و پیچیده مذهبی عصر صفوی از دولت بود. آنگاه چون سران ایل قاجار بقدرت رسیدند خود را رویاروی سازمان مستقل روحانیت شیعه یافتند که بمثابة یک قدرت عظیم سیاسی و اجتماعی کارایی داشت. اما تسلط و آمریت سلاطین قاجار جز زور شمشیر از کدام مشروعیتی برخوردار بود؟ از این لحاظ حکومت قاجاریه برای علماء تشیع اثنی عشری شباهتی تام با حکومت بنی امیه برای علماء اهل تسنن داشت. تفکر اجتهادی علماء اثنی عشری - بعنوان تنها متخصصان امور دین

که مشروعیت قدرت خود را در علم خویش میدانستند - در مورد سلاطین بی مشروعیتی که به زور شمشیر حکم می راندند و بویی از اسلامیت نبرده بودند چه موضعی می توانست بگیرد؟ پاسخ روشن است، تا زمانی که شمشیر آن سلاطین برای و تیزی داشت کار علماء تنبه و ممانعت بود، اما آن هنگام که فتوری در قدرت شمشیری سلاطین رخ میداد علماء بعنوان مشروع ترین ما به ازای قدرت آنان سر بر می کشیدند. سابقه این امر حتی به عصر صفویه هم می کشد، و شاددن، جهانگرد فرانسوی آن عصر، نقل می کند که، در برابر سلاطین فاجر و فاسد، مجتهدین خود را شایسته ترین صاحبان مشروع قدرت سیاسی میدانسته اند. این امر در عصر قاجار دیگر بطور علنی قابل طرح بود. در واقع حکومت قاجاریه برای اولین بار در تاریخ - و برخلاف تجربه عصر آل بویه، عصر مغول، و عصر صفویه - این امکان را پیش آورده بود که علماء تشیع اثنی عشری با تکیه بر نفوذی که در مردم داشتند در مقابل حکومت بایستند و بتوانند، در صورت بروز فتوری در ارکان قدرت آن، خوبشتن را نامزد احراز قدرت سیاسی کنند.

اما عصر قاجاریه شاهد زایش و پیدایش نیروی سومی نیز شد که منشأ قدرت سیاسی را نه در زور شمشیر و نه در علم دین میدانست. این نیرو از آن کسانی بود که ابتدا منورالفکر و سپس روشنفکر نام گرفتند. در اینجا کاری به بی پایه بودن معنای ارزش این دو اصطلاح نداریم، بهرحال آنان به این نام خوانده شده اند. روشنفکران، که حاصل برخورد جهان سنی شرق با غرب رسته از قرون وسطی بودند، حاملان پیام عصری جدید بشمار می آمدند که در شعارهای خود منشأ قدرت را «ملت» - به معنی غربی کلمه - میدانستند و بجای حاکمیت الهی و حاکمیت شمشیر به «حاکمیت ملی» - آنهم به معنی غربی کلمه - می اندیشیدند. برای روشنفکر دین اگر تریاک توده ها نبود، حداکثر امری شخصی بین فرد و خدا بحساب می آمد و نمی توانست در تشکل سازمان قدرت سیاسی محلی از اعراب داشته باشد. او وظیفه داشت تا با حکومت شمشیر بجنگد، نه به این خاطر که حکومت الهی را جایگزین آن کند، بلکه با این مقصود که حاکمیت ملی را براریکه قدرت بنشانند.

در نخستین نظر، و در مبارزه با سلطنت، روحانیت تشیع اثنی عشری در روشنفکران تلقی طبیعی یافت و بی آنکه توجه کند که آنان علیه استبداد سلطنت می جنگند نه فقدان مشروعیت و بی دینی آن، در آن متحدی برای خود جستجو کرد. اما این متحدی بود که مآلاً - و پس از شکست استبداد سلطنتی -

روبروی خود او می‌ایستاد و در این رهگذر استعمار غرب هم پنهان و آشکار کمکش می‌کرد، چرا که در مشرق زمین نفوذ روحانیت را بعنوان سدی برای رسیدن به مقاصد خود بارها و بارها تجربه کرده بود.

روشنفکر در پی استقرار حکومت «قانون» بود، و روحانی در پی تثبیت حکومت «شرع». در غیاب امکانات لازم برای سرنگونی کامل سلطنت، روشنفکر می‌خواست تا قدرت سلطنت را «مشروط به قانون» کند و روحانی از این «مشروطه» نوعی «مشروطیت به شرع» را درمی‌یافت، و آنگاه که بخشی از روحانیت بر مقاصد روشنفکران و قوف یافت یکسره از لفظ مشروطه برید و در قبال آن «مشروع» را مطرح کرد. روشنفکر می‌گفت که یا سلطنت باید از بین برود و من، بعنوان رهبر فکری ملت و با انتخاب او، قدرت را بدست گیرم و یا اگر قرار است سلطنت بماند باید آن را مشروط به قانون کرد، از آن مقامی تشریفاتی ساخت، و همچنان قدرت را از طریق انتخابات بدست من داد. آنگاه روحانیت می‌تواند بی‌دغدغه بکار دین پردازد در مقابل روحانی (هرچند نه به تصریح) می‌گفت یا سلطنت باید از بین برود و من، بعنوان رهبر دین که مشروعیت کارم را از علم به موازین اسلامی بدست آورده‌ام، قدرت را بدست گیرم، و یا اگر قرار است سلطنت بماند باید آن را مشروط به شرع کرد، از آن مقامی تشریفاتی ساخت، و همچنان قدرت را از طریق اعمال موازین شرعی بدست من داد. و آنگاه روشنفکران می‌توانند بعنوان ابزارهای اجرایی بکار آیند.

اما چون انقلاب واقع شد و قانون اساسی آن نوشته شد ظاهر آپیروزی از آن روشنفکران بود. آنان سلطنت را به مقامی تشریفاتی و بی مسئولیت تقلیل دادند، حکومت قانون و حاکمیت ملی را رسمیت بخشیدند، و به روحانیت فقط امکان این را دادند که در حدود نظارت بر قوه مقننه عمل کند. «مشروطه» بدین ترتیب فقط معنای مشروطیت به قانون را پیدا کرد و «مشروع» بکناری زده شد. لکن واقعیت این بود که نه تنها ادعای روحانیت برای ولایت و حاکمیت مشروع بدست فراموشی سپرده نشد، بلکه با بقدرت رسیدن رضاخان پهلوی طومار قانون اساسی روشنفکران نیز در هم پیچیده شد.

درواقع در عهد پهلوی قانون اساسی نه تنها نافذیت نیافت بلکه جامعه را نیز به نوعی بیماری دوگانگی (شیزوفرنی) دچار ساخت. اکنون استبداد قاجاریه زنده و در کار بود، اما تشریفات پیش‌بینی شده در قانون اساسی هم باید رعایت میشد. شاه فرمان می‌داد و مجلس آن را تصویب می‌کرد. مجلس

بود، انتخابات بود، حتی حاکمیت ملی بر سمیت شناخته میشد، و در عین حال این‌ها همه بازی هوج و بی‌محتوایی بیش نبود. ظلم جریان داشت و بی‌دینی حکمروایی می‌کرد. و این وضع خود بخود دیگر بار، روحانی و روشنفکر را بسوی اتحاد بایکدیگر می‌راند. ریشه‌های آنان اما کلاً از یکدیگر جدا بود. در دهه‌چهل یکبار دیگر با دوگانگی موضع‌گیری‌های این گروه‌ها روبرو می‌شویم. روشنفکران مبارز خواستار اجرای دقیق مفاد قانون اساسی‌اند، اما روحانیت مبارز «ولایت فقیه» را مطرح می‌کند. آنان همچنان مشروطه‌خواهند و اینان همچنان مشروعه‌جوی.

اینگونه است که انقلاب ۱۳۵۷ از راه می‌رسد و این بار پیروزی از آن روحانیت است، با این تفاوت که در طی این انقلاب سلطنت نیز واژگون می‌شود و امکان قاطع تحقیق طرح ولایت فقیه - بعنوان تنها حکومت مشروع اسلامی - پیش می‌آید.

اکنون ولایت فقیه در واقع چیزی بینا بین خلافت اهل تسنن و امامت اهل تشیع است. با خلافت فرق دارد زیرا اساس آن بر «علم» فقیه نهاده شده است و با امامت متفاوت است زیرا از داشتن ارتباط بی‌واسطه با عوالم الهی محروم است. در واقع باید آنرا ولایت و آمریت و حکومت نایبان عام امام دانست که عبارتند از مجتهدین اعظم تشیع اثنی‌عشری. لفظ «امام» که امروز بکار می‌آید حاصل نوعی مسامحه کاری و نیز زنده کردن سنت‌های عام نهضت تشیع - و نه تشیع اخص اثنی‌عشری - است. در واقع در برابر دو فرمول تاریخی ولایت خلیفه و ولایت امام اکنون فرمول سوم مطرح شده است که ولایت نایب عام امام یا ولایت فقیه نام دارد. اینکه در قانون اساسی جدید از بکار بردن اصطلاح «امام» بعنوان بالاترین مرجع قدرت سیاسی احتراز شده و بجای آن لفظ «رهبر» بکار رفته است خود گویای دشواری بکار بردن اصطلاح «امام» درباره نواب عام امام است.

حال می‌توانیم به اصطلاح «جمهوری اسلامی» بپردازیم. براساس اصطلاح «جمهوری» که نشانه حاکمیت ملی و از خواست‌های طبیعی طرفداران حکومت قانون است چگونه در ساخت سیاسی استوار بر مفاهیم حاکمیت الهی و حکومت شرع راه یافته است؟ و تفاوت آن مثلاً با جمهوری‌های مستقر در کشورهای دیگر مسلمان چیست؟

بدون در نظر گرفتن تاریخ تشیع اثنی‌عشری در متن تاریخ اسلام حکومت رئیس‌جمهور بی‌شک يك اصطلاح غیردینی (لائیک) و مبتنی بر حاکمیت ملی است

و اگر مثلاً در ترکیه سلطنت عثمانی جای خویش را به جمهوری پرداخته صرفاً بخاطر وضع خاص روحانیت اهل تسنن است که با مسدود شدن باب اجتهاد دیگر یاری عمل کردن بعنوان يك نیروی مستقل اجتماعی را نداشته و حداکثر میتوانسته است بصورت نهادی وابسته به دیوان سالاری دولتی بحیات خود ادامه دهد. به عبارت دیگر در تاریخ عثمانی مسئله حاکمیت الهی از ابتدا طرح نشده است و جایگاهی سلطنت و جمهوری در متن يك تصور غیر دینی از ولایت و حکومت صورت گرفته است. در ایران شیعی اما روحانیت، بعنوان يك نیروی مستقل صاحب مشروعیت، مدعی ولایت بوده و نمی توانسته است به جمهوریت صرف بعنوان جانشین سلطنت صرف تن دهد. در قانون اساسی جدید ایران ریاست جمهوری پدیده ایست که با تعریف کلاسیک این اصطلاح تفاوت دارد. پذیرش جمهوریت در ایران در واقع نوعی راه باز کردن مشروط است (مشروط به شرع و ولایت فقیه) برای دخول اصطلاحات جدید سیاسی بی آنکه این اصطلاحات حامل معنای عام خود باشند. به عبارت دیگر جمهوریت اسلامی ایران نوعی مقام تشریفاتی است که بعضی وظایف اجرایی را نیز با خود دارد. همانگونه که مفهوم حاکمیت ملی نیز در ساخت جدید سازمان سیاسی ایران مفهومی است مشروط. حاکمیت ملی در این افق منبث از حاکمیت الهی است، لکن جانشین کامل آن نیست. حاکمیت الهی در عین حال در ولایت فقیه نیز تجلی می یابد. به عبارت دیگر حاکمیت الهی در دو مسیر جاری میشود: حاکمیت ملی و ولایت فقیه. و محل برخورد این دو مسیر مقام ریاست جمهوری است. ملت رئیس جمهور انتخاب می کند، اما آواز بین کسانی برگزیده میشود که فقیه (= رهبر) آنها را تأیید کرده است. در عین حال رهبر میتواند او را عزل کند. ملت نمایندگان مجلس را انتخاب می کند، اما مصوبات آنها تا به تأیید شورای نگهبان (= تداوم ولایت فقیه) نرسد قابل اجرا نیست. ملت خود رهبر را انتخاب می کند (چگونگی آن هنوز روشن نیست) اما او از بین فقها و با اعمال نظر شورای نگهبان و مجلس خبرگان (= تداوم دیگر ولایت فقیه) برگزیده میشود.

اینگونه است که «جمهوری ایران» و «جمهوری اسلامی ایران» دو اصطلاح کاملاً متفاوتند. نخستین اصطلاح حاکمیت ملی را جانشین حاکمیت الهی می کند و دومین اصطلاح حاکمیت ملی را جزئی از حاکمیت الهی محسوب می دارد که بوسیله جزء دیگر آن یعنی حاکمیت و ولایت فقیه اداره میشود. ریاست جمهوری اسلامی در واقع نوعی منصب پیشکاری ولایت فقیه است.

رهبری (به معنی هدایت، امر به معروف و نهی از منکر) باین وتلاش و اجرا بآن.

بدینسان قدرت سیاسی در پی انقلاب ۱۳۵۷ ایران سازمانی تازه یافته است، حکومت الهی موضعی مطمئن دارد، و عمل بر حسب موازین شرع اسلام تضمین گردیده است. و اینهمه محتوای روبنایی انقلاب را بوجود می آورد که بر این اساس بتوان آن را «انقلاب مشروعه» خواند. انقلابی که در روبنا نه «جمهوری» بلکه «جمهوری اسلامی» را زاییده و آن را به «ولایت فقیه» مشروط کرده است. بحث در مسایل زیربنایی، آشکارا، هنوز آغاز نگشته است. آیا این سازمان روبنایی با کدام برنامه زیربنایی سازگار است؟ آیا این سازمان سدره کدام برنامه خواهد شد؟ و اجرای کدام برنامه را تسهیل خواهد کرد؟ درست است که مشتاقان حاکمیت تام ملی و حکومت قانون غیر دینی (لائیک) و دوستان آزادی های بلا شرط از هم اکنون باید که از دست آوردهای روبنایی انقلاب ۱۳۵۷ ایران ناامید باشند، لکن آنان که به تحولات زیربنایی می اندیشند باید بدانند که هنوز هیچ اتفاق دلسرد کننده ای رخ نداده است، انقلاب متوقف نشده، و خوشبختانه همچنان در جهت تعمیق دست آوردهای زیربنایی خویش به پیش می رود.

اما درین است که این مقاله را به اتمام رسانم و از ذکر بعضی ملاحظات درباره آینده دست بدارم. بهر حال همین غوطه مختصر در تاریخ نشانمان داده است که چگونه امری نظیر «امکان اجتهاد» بعنوان يك پدیده اجتماعی که دارای نیرویی بالقوه است می تواند در شرایط مطلوب دارای اثرات قاطع اجتماعی و سیاسی باشد. و آیا همین تجربه ما را به اندیشه درباره امکانات بالقوه و تحولات آینده اینگونه پدیده های اجتماعی در شرایطی که وضع جدید ایران برایشان فراهم آورده و انمی دارد؟

گفتم که «اجتهاد» فقیه را بلافاصله صاحب قدرتی شخصی-اجتماعی می کند. دلیل روشن است: با پذیرش نظام اجتماعی جامعه در واقع بدو بخش تقسیم میشود: آنکه عالم است و مجتهد و حکم و فتوا صادر می کند و آنکه به علم دین جاهل است و در امور خویش ناچار به تقلید از مجتهد: از این راه مجتهدین بزرگ دارای مقلدین بسیارند که بصورت ارتش نیرومند در اختیار این مجتهدین قرار دارند. از سوی دیگر رسیدن به مقام اجتهاد و حصول بر عالم امری انحصاری نیست و در هر زمان مجتهدین متعددی می توانند وجود داشته باشند (همانگونه که هم اکنون نیز وجود دارند). باین ترتیب اجتهاد به پیدایش

مراکز متعدد قدرت اجتماعی می انجامد که در شرایط مساعد می تواند به قدرت سیاسی مبدل شوند. اما طبیعت قدرت سیاسی با تعداد مراکز قدرت تباین دارد و در بلندمدت یا بواسطه این تعدد متلاشی میشود و یا بر این تعدد فایق میگردد. اکنون قدرت اجتماعی مجتهدین بزرگ از طریق طرح ولایت فقیه به قدرت سیاسی مبدل شده است و بطور طبیعی از این پس نظام اجتماعی خود بصورت مشکلی در راه جان گرفتن يك نیروی متمرکز و همگن سیاسی عمل خواهد کرد و در نتیجه موجب پیدایش تضادی مابین مجتهدین بزرگ صاحب قدرت سیاسی و مجتهدین بدور از این قدرت خواهد بود. به نظر من این تضاد فقط بدو صورت قابل حل است. نخست نظام اجتهادی که مادر ولایت فقیه است خود به فرزندکشی خواهد پرداخت و پایه های ولایت فقیه را سست خواهد کرد و تضاد بین دودسته مجتهدین صاحب قدرت و بدور از قدرت زمینه يك تشنج دائم اجتماعی-سیاسی را فراهم خواهد آورد که در آن صورت برنده آن دسته از نیروهای غیر مذهبی خواهند بود که ابتدا موفق به بهره برداری از این تشنج شد، و سپس آن را سرکوب خواهند کرد.

صورت دومین آن است که سازمان ولایت فقیه توفیق خواهد یافت تا نظام اجتهادی را از این پس تعطیل کرده و روحانیت را در يك سلسله مراتب سازمانی در آورد. در آن صورت تعدد قدرت متحدین پایان پذیرفته و نوعی حکومت سازمان یافته الهی (تئوکراسی) برقرار خواهد شد. در این حال مؤتلفه «فقیه-رئیس جمهور» صورت جدیدی از مؤتلفه قدیم «خلیفه-سلطان» خواهد بود که هزار و صد سال پیش آل بویه طرح آن را در نظر داشته. با این تفاوت که در این مؤتلفه بطور حقیقی خلیفه بر سلطان و فقیه بر رئیس جمهور تفوق و پیشی خواهد داشت.

و همین جا این نکته را نیز بیافزایم که مؤتلفه «دین و دنیا» همواره در مشرق زمین بصورت يك فرمول کارآمد عمل کرده است و این اختصاص به اسلام ندارد. حکومت ایران پیش از اسلام خود شاهد راستین بر این مدعاست. مؤتلفه «خلیفه-وزیر» در دوره اول خلافت عباسی (تا پیش از پیروزی آل-بویه) مثال دیگری از همین پدیده است. و تنشی که در فضای سیاسی جوامعی نظیر ترکیه و مصر امروز وجود دارد، با وجودیکه نظام اجتهادی در آنها تعطیل است، خود نشانه آن است که بر انداختن یکی از عناصر دوگانه دین مؤتلفه حاصلی جز فلج کردن کارایی طبیعی سازمان سیاسی مسلط بر يك جامعه سنتی ساخته شده بر اساس موازین اسلامی ندارد. همیشه این کارایی طبیعی

با بهم ریختن مؤتلفه مزبور یا به هرج و مرج می انجامد و یا به دیکتاتوری نظامی، که ایران عصر پهلوی بهترین شاهد مثال آن است.

بدینسان، اکنون که سلطنت وابسته به استعمار و بازوی نظامی آن جای خود را به حکومت مجتهدین وابسته به مردم داده، و مثلث دویست ساله قدرت اجتماعی (= سلطنت، روحانیت، روشنفکری) در قالب جدیدی ظهور کرده است (اجتهاد دارای قدرت سیاسی، اجتهاد بدور از قدرت سیاسی، و روشنفکری)، آینده محتوای روبنایی انقلاب ۱۳۵۷ ایران، به عنوان ماشینی برای مبارزه با استعمار و استثمار، و در نتیجه تعمیق دست آوردهای زیربنایی این انقلاب، منوط به آینده سه امر است: عاقبت نظام اجتهادی چه خواهد شد؟ ولایت فقیه بدست چه کسانی و با چه مطامعی خواهد افتاد؟ و روشنفکران، به عنوان نیروهای قابل تشکل درباره دوم مؤتلفه امروز چگونه این ائتلاف را هضم کرده و نسبت به آن موضع خواهد گرفت؟

و فراموش نکنیم که استعمار هم در این میان بیکار نیست. تضادها را بهتر از خود ما می شناسد. و بر آنها انگشت میگذارد و برای هر يك از اضلاع مثلث قدرت در ایران نقشه ها دارد. و روشنفکران بخصوص باید بر این نکته آگاه باشند که - همچون مورد انقلاب مشروطه - بازوی نظامی استعمار همیشه آماده است تا آنان را زودتر از سایر نیروها از صحنه بیرون کند.