

امام خمینی و تاریخ ایران

کار: گروه تحقیق

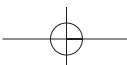
مسئول گروه: سید جواد طاهایی

مقدمه

رساند. پیوستگی ویژه تاریخ ایران، اگر امام ظهور نمی‌کرد، قابل درک نمی‌شد. فرضیه‌ای که در این مقاله به تقویت آن می‌پردازیم، آن است که امام خمینی وجود یک استمرار معنوی در تاریخ ایران را فراتر از آن که اثبات کرده، آن را در قالب خلق یک دولت دینی تبلور و تجسم بخشید.

بنابراین، مقدمه حاضر به طرح مقدماتی یک نظریه دینی از تاریخ ایران می‌پردازد که دارای چهاربند است و براساس آن نهایتاً درک ویژه‌ای از امام سازماندهی می‌شود: ۱- قاجاریه: انحرافی از مسیر تاریخ ایران ۲- تشیع و ایران ۳- وحدت جهان ایرانی و ۴- روحانیت تشیع و ایران.

نوشته حاضر، یک ارزیابی خلاصه از «ایران تاریخی» در لحظه‌ای است که امام بدان چشم می‌گشاید. در این ارزیابی پس از نگاهی ساختاری به حکومت قاجار، نگاهی به عقب‌تر افکنده می‌شود و طی آن تاریخ طولانی «اندیشه خداوند» در ایران، مذهب تشیع، روحانیت تشیع در ایران، فرهنگ دینی قبل از اسلام ایران و در یک کلام، موارث تاریخ ایران برای امام خمینی در لحظه ولادتشان مورد اشاره قرار می‌گیرد و به موازات آن، امام خمینی همچون پدیده‌ای تعریف می‌شود که فحای درونی این تاریخ ویژه را از وضعیت بالقوه خود خارج کرد و آن را انضمامی ساخت و ظرفیت‌های آن را به کمال





۱- سلسه قاجار: انحرافی از تاریخ ایران

گرچه یکی از مضمون‌های عمده تاریخ قاجار، برخلاف دوران صفویه، کشمکش‌های آشکار و پنهان میان دربار و بسیاری از علما بود،^(۱) اما در سالروز ولادت امام خمینی، یعنی سال ۱۲۸۱ شمسی (۱۹۰۲ میلادی) تحولی ویژه در این روابط پرکشاکش رخ داد. علمای برجسته تشیع به وزیر مختار بریتانیا در تهران یادآور شدند که از عبودیت شاه و صدراعظم و خاصه دومین استقراض وی از روسیه سخت ناراحت و سرخورده شده‌اند. آنها به صراحت از تکفیر شاه در صورت تغییر ندادن روش خود سخن گفتند که این به معنای جواز شرعی برای برکناری وی بود.^(۲) با این داوری، آغاز جدایی طلبی علمای دین از همکاری با شاهان قاجاران چنان برجسته می‌شود که روحانیت به مداخله در سیاست داخلی می‌پردازد.^(۳) این نقطه عطف، گویای آن بود که تمایل روحانیت تشیع از مداخله طولی در سیاست (یعنی در طول سیاست خارجی شاهان قاجار) که شامل مداخله در مواردی همچون جنگ‌های ایران و روس، قضیه تحریم تنباکو و بین‌المللی‌گرایی اسلامی سیدجمال‌الدین اسدآبادی می‌شد، به مداخله عرضی در سیاست انتقال یافته است. به عبارت دیگر، کانون توجه آنان از سیاست‌های استعماری خارجی به سیاست داخلی و شاه‌کشیده می‌شود. روحانیت تشیع که در تحرکات قبلی خود کمابیش از موضع یا اندیشه وحدت دولت و ملت به مبارزه با اجنبی می‌پرداختند، همزمان با ولادت

امام گویی بنا بر آن شد که جهت مبارزه آنان نیز ملی‌تر شده و این بار رژیم فاسد هدف مبارزه آنان قرار گیرد. این زمان شاید زمان آغاز این داوری قطعی از سوی برخی از علمای شیعی است که دولت (و نه استعمار یا اجنبی) به جای دفاع از کشور شیعه و رویارویی با قدرت‌های معارض خارجی با آنها مغالزه می‌کند.

به موازات انتقاد روحانیت از قاجاریه به دلیل این که نتوانسته‌اند از اسلام در برابر دول استعماری دفاع کنند، روشنفکران نیز در کنار نفرت عمومی مردم از قاجار، این شاهان را مورد انتقاد قرار می‌دادند و معتقد بودند که حکومت قانون و درنهایت قانون‌اساسی‌واصل مشروطیت قدرت باید جلوی حکومت مطلقه را بگیرد و آن را مهار کند (عطایای انقلاب فرانسه به انقلابیون روشنفکر ایرانی). خودمختاری ایلات نیز عاملی دیگر بود که تحمیل موفقیت‌آمیز حکومت مطلقه قاجاریه بر تمامی جامعه ایران را با مشکل مواجه می‌ساخت. بنابراین جریان‌های گوناگونی مشروعیت این سلسله را زیر سؤال بردند و زمینه اقدام را برای نهضت اجتماعی اواخر دوره قاجار فراهم کردند.^(۴)

اما سلسه قاجار، عناصر انحطاط و مرگ را همواره و از آغاز در دامن خود داشت. به عبارت دیگر، ساختار ویژه دولت قاجار، نظمی خودکاهنده را به ذهن هر ناظری متبادر می‌نمود. ساختار قدرت سیاسی قاجاریه شبیه منظومه‌ای بود که دارای یک هسته اصلی یعنی شاه و اقماری از شاهزادگان اصلی و بزرگ است که





هر یک والی بخش عمده‌ای از کشور هستند. اقمار کوچک‌تر، درباریان، عناصر بالای دیوان سالاری، رؤسای ایلات و خوانین و حکام ایالات و ولایات کوچک تر بودند. اقمار قدرت هریک به میزان دوری و نزدیکی به مبدأ قدرت به گونه‌ای خاص استقرار یافته بودند. نقش شاهزادگان اصلی به عنوان اقمار نزدیک به شاه قابل تأکید است. احتمالاً شاهان قاجار میان ارتباط نزدیک تر نژادی و خونی شاهزادگان با خود و تداوم حکومتشان رابطه نزدیکی قائل بودند. «واتسن» درباره فتحعلی شاه می نویسد: «شاه چهار پسر رشید و دلیر داشت که برای نگهداری ایالت‌های متعدد قلمروی خود به یاری آنها متکی بود».^(۵) امین الدوله نیز در خاطرات خود به این واقعیت اشاره دارد. جیمز فریزر نیز در مورد فتحعلیشاه نوشته است که او «افراد خاندان خود، پسرها و دامادها و نوه‌های خود را به حکومت ایالات و ولایات شاهنشاهی می‌گمارد».^(۶) کریمی زنجانی اصل، از این شیوه ایلی حکومتداری به قاجاری نمودن ایران تعبیر کرده و اضافه می‌کند که این شیوه حکومتداری مؤلفه تازه‌ای در «سنت استبداد کهن ایرانی» است.^(۷)

در زمان ناصرالدین شاه عده شاهزادگان به دوهزارتن بالغ شده بود و طبیعتاً نظام حکومتداری عهد قاجار پیچیدگی بیشتر و به همان میزان آسیب‌پذیری بیشتری یافت. در رأس شاهزادگان جانشین مشخص سلطان قرار داشت که در کودکی انتخاب و به مقام حکومت آذربایجان،

ایالت عمده ایران در آن دوران، منصوب می‌شد. ولیعهد، بزرگ‌ترین قمر قدرت و نیز نزدیک‌ترین قمر به هسته منظومه یعنی شاه بوده است. شاهزادگان در مناطق تحت حکومت خود به ایجاد دربارهای ایالتی و ولایتی دست می‌زدند که گاه از نظر شکوه و جلال از دربار شاه کم قدرتر نبود. باید یادآور شویم که انجام این کار بار مالی سنگینی داشت که همواره بر دوش مالیات دهندگان ایالات و ولایات بود و نتیجه چنین اوضاعی جز «نفرت کامل عامه از نسل و نژاد قاجار»^(۸) نمی‌توانست باشد.

پادشاهان قاجار برای تأمین مخارج گزاف شاهزادگان و شاهزاده خانم‌ها، املاک و مزارع خالصه حکومتی را به ایشان می‌بخشیدند و بدین ترتیب آنان گذشته از داشتن عنوان شاهزادگی و مقام حکومت ولایات و ایالات در ردیف زمینداران بزرگ نیز قرار می‌گرفتند.^(۹) به ساده‌ترین وجه، قدرت سیاسی به ثروت اقتصادی منجر می‌شد. شاهزادگان عامل بی‌ثباتی سیاسی نیز بودند. می‌توان گفت یک نتیجه «قاجاری نمودن ایران» بحران زایی شاهزادگان بود. این مسئله در دو جا رخ می‌نمود: (۱) در ولایات، در پی تلاش برای چنگ انداختن به سرزمین‌های بیشتر و (۲) به هنگام روی کار آمدن شاه جدید که هر بار طی آن منازعات قدرت گریزناپذیر بود.

به طور کلی، افزایش شگفت‌آور تعداد شاهزادگان و وابستگان از نتایج مهم دوران طولانی سلطنت فتحعلی شاه است که سپس



در ادوار بعدی قدرتمندانه ادامه می‌یابد. این نکته به اندازه‌ای اهمیت دارد که می‌توان ادعا کرد هرچند و مرج ناشی از کشاکش شاهزادگان تا پایان حکومت قاجارها از معضلات خاص نظام قاجاریه به شمار می‌آید.

درباریان و عناصر بلند پایه دیوانی که مهم‌ترین ارکان حکومتی قاجارها به شمار می‌آمدند، آمیزه‌ای از سه گروه ذیل بودند: (۱) خانواده سلطنتی، (۲) صدراعظم و درباریان، (۳) مأموران عالی‌رتبه دیوانی و لشکری. منظور از خانواده سلطنتی، آن‌گونه که اعتمادالسلطنه نیز اشاره دارد، شاه و حرمسرای وی و رؤسای ایل قاجارند که در آن دوران نبض حکومت در دست ایشان بوده است. گروه عظیم دیوان سالاران، یعنی صدراعظم و جمع درباریان نیز که همراه مأموران عالی‌رتبه دیوانی اداره امور کشور را برعهده داشتند، بیشترین نفوذ را بر حکومت اعمال می‌کردند.

در زمان قاجاریه، مأموران عالی‌رتبه لشکری، گروه دیگری از درباریان بودند که از بین شاهزادگان و نیز از میان عناصر دیوانی انتخاب می‌شدند و با دریافت عناوین نظامی به مراحل و مدارجی دست می‌یافتند. با آن‌که عناوین نظامی توسط بخش بزرگی از سردمداران قاجاری، بدون داشتن کمترین تبحر و مهارتی در رشته‌های مورد نظر یدک کشیده می‌شد، اما نظامیان صلاحیت‌داری هم وجود داشتند که از درون طبقه خویش بالا آمده و جایگاهی در سامان سیاسی قدرت برعهده گرفته بودند.^(۱۰)

رؤسای ایلات بزرگ نیز از متغیرهای ساختاری دولت ایران در عصر قاجاریه بودند. دگرگونی‌های جمعیتی متعددی که ایران در طول تاریخ خود با آن مواجه شد، سبب گردید که جمعیت ایلات بر دیگر بخش‌ها فزونی گیرد. پیامد این دگرگونی در ساختار جمعیتی، تسلط ایلات بر سیاست ایران بود. قدرت سیاسی تا هنگام حکومت رضاخان میان رؤسای ایلات دست به دست می‌شد. برای توضیح نحوه به قدرت رسیدن ایلات، شاید بهترین راه توجه به ساختار درونی آنهاست. منابع عمده استواری پایه‌های اقتدار سیاسی ایلات عبارت بود از همبستگی فراوان درون گروهی که در اقتدار رؤسای ایلات تبلور ویژه می‌یافت و مظهر همبستگی اجتماعی و سیاسی آنها به شمار می‌آمد و پایه توانایی ایشان را برای کسب قدرت فراهم می‌نمود. دوم، برخورداری ایلات از گروه‌های مسلح قدرتمند برای محافظت از افراد خود بود؛ افرادی که در قیاس با شهرنشینان از روحیه و جنگاوری بالاتری برخوردار بودند. وظایف گروه‌های مسلح ایلات دفاع از تمامیت ایل در مواقع ضروری و نیز به دست آوردن سرزمین‌های تازه برای آن بود.

ترکیب این دو پایه اقتدار سیاسی یعنی وجود رهبری سیاسی - نظامی و برخورداری از نیروهای مسلح قدرتمند، امکانات لازم را برای قبضه کردن قدرت در اختیار رؤسای ایلات که همواره دنبال فرصت بودند، می‌نهاد. این ویژگی‌ها در ایل قاجار هم موجود بود. لاجرم



در قبال پرداخت میزان معینی مالیات و ایجاد نظم در آن مناطق می توانستند در همان جا فرمانروایی کرده و حقوق و مواجب خود را از همان ناحیه تأمین نمایند.

نکته بسیار واضح اما خطیر و اساسی آن است که در چنین ساختاری، ناتوانی و فساد شاه همچون سنگی که بر برکه راکدی می افتد، امواج فساد و ناتوانی در اداره امور مملکت را به اطراف کشوری گسترده از زمره آشکارترین امواج

فساد و ضعف، اخذ مالیات های کمر شکن و فزاینده و ظلم و جور خوانین و حکام محلی بود که به روشنی از پایتخت و شخص شاه ریشه می گرفت. پایان سلسله قاجار را فساد و ناتوانی رقم زد، همچنان که آغاز آن را خشونت برهنه.

شاه قاجار با وجود عدم صلاحیت اخلاقی و سیاسی و حتی با وجود آن که به عنوان یک

ویژگی ساختاری بسیار پراهمیت هیچ گاه حالت کانونی نداشت و نسبتاً منزوی بود،^(۱۴) عامل بقا و دوام ساختار سیاسی دولت بود و این ممکن نبود مگر به نیروی یک استبداد مخفی و خشن.

سرجان ملگم درباره استبداد مطلق قاجاریه نوشته است: «قاعده ای است در مردم این ملک (ایران) که پادشاه هر چه بخواهد می تواند بکند و هر چه بکند براو بحثی نیست. در عزل و نصب وزرا و قضات و صاحب منصبان از هر قبیل و

ضبط اموال و سلب ارواح رعایا از هر صنف علی الاطلاق مختار است».^(۱۵) استبداد فاحش شاهان قاجار و به خصوص ناصرالدین شاه، گاه می تواند صرافت مقایسه و سنجش این استبداد

آنها با تکیه بر قدرت ایلیاتی خود بر ایلات لک و لر چیره گشتند و قدرت سیاسی را به دست آوردند.^(۱۱) وظایف عمده رؤسای ایلات در برابر حکومت عبارت بود از تأمین نیروهای نظامی برای ارتش شاه و گردآوری مالیات. رؤسای ایلات در قبال انجام وظایف یاد شده از امتیازات زمینداران بزرگ بهره مند می شدند.^(۱۲) ایلات در عین حال، همچون همیشه از خاصیت گریز از مرکز و تمرد نیز برخوردار بودند.

بنابراین نقش های دوگانه رؤسای ایلات در برخورد با حکومت مرکزی عبارت بوده از حامی حکومت بودن از سویی، و رودرروی قدرت مرکزی قرار گرفتن از سوی دیگر. با همه اینها سرانجام قاجارها حمایت بخش قابل ملاحظه ای از ایلات کشور را در طول دوران حکومتشان جلب کردند.^(۱۳)

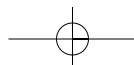
حکام ایالات کم اهمیت تر، در واقع اقمار دورتر و کوچک تر منظومه قدرت در ایران دوره قاجاریه را تشکیل می دادند. اینها والیان مناطق کم اهمیتی بودند که تعیین حکمران برای آنها از حساسیت خاصی برخوردار نبود. در این موارد، حکمران غالباً توسط صدراعظم و عناصر دیوانی به شاه پیشنهاد می شد و او نیز آنها را منصوب می کرد. مناطقی مانند یزد و قزوین از جمله این مناطق بودند که حاکمانشان از نفوذ اندکی در ساخت قدرت برخوردار بوده و اغلب نیز در معرض جابجایی قرار داشتند. حکام این دسته ولایات که اغلب خویشان دورتر پادشاه و یا شاهزادگانی دارای مادران غیر قاجار بودند،





خواهیم کرد. نکته شایان ذکر آن است که اگرچه به انحایی می توان قاجاریه را تداومی برای دولت ایرانی انگاشت، اما با این حال قاجاریه وارث سنت قابل اتکایی از حکومتداری ایرانی نشده بود. «از بخت بد قاجاریه، آنان وارث دستگاه حکومتی ای بودند که کلیدهای آن یا به دور انداخته شده و یا گم شده بود».^(۸) شاهان صفوی نتوانسته بودند «زیربنای استواری برای نظام اداری و تقسیمات کشوری به وجود آورند. این نقصان بزرگی بود که به میراثی برای شاهان قاجار بدل شد و فروپاشی سرزمینی ایران را در ادوار بعد زمینه سازی کرد»؛^(۹) چیزی که از زمان فتحعلی شاه شروع شد و در زمان ناصرالدین شاه به اوج خود رسید. با این حال عدم موفقیت صفویان فقط در ساختن دولت بود. برعکس، در ملت سازی و نیز در بازخیزی سرزمینی ایران، کارنامه آنان بسیار درخشان بود. «صفویان نخستین سلسله ای بودند که هویتشان برخاسته از قدرت ایلی و عشیره ای نبود، بلکه از ایدئولوژی- مذهب خاص زمان خودشان مایه می گرفت. به همین دلیل نیز موفق شدند پس از چند قرن گسستگی سیاسی، یکپارچگی و هویت سیاسی ملی را به ایران بازگردانند».^(۱۰) «صفویان توانستند با پیوند دادن ایرانی تباران فلات ایران به یکدیگر در چارچوب حکومت تازه ایرانی [دولت ایرانی رایج تر و مرجح تر است]، مفهوم ملت ایران را واقعیتی تازه بخشند، مفهوم «سرزمین» یا کشور ایران را دوباره زنده کنند و

با استبداد در کشورهای دیگر را در ذهن ایجاد نماید. به چنین پرسش ممکن، ملوک پیشاپیش جواب می دهد: «پادشاه ایران، گفته شده است که از جمیع سلاطین عالم به رعایا مطلق العنان تر و مقتدرتر است.»^(۱۶) چنین داوری سخت و بی پیرایه ای از سوی فردی به هر حال مطلع و دنیا دیده قابل تأمل است و حتی می تواند ایرانیان کنونی را به ناگاه متوجه وضعیت خاص و متمایزی سازد که تاریخ سیاسی کشورشان در قیاس با ساختارهای سیاسی- تاریخی دیگر کشورهای منطقه از آن برخوردار است. درباره خشونت، فساد و عدم صلاحیت ساختاری دولت قاجاریه می توان همچنان سخن گفت، اما باید توجه داشت این که آغاز سلسله قاجار فقط مولود خشونت و آن هم خشونت مفرط بود و نه چیز دیگر، از نظر دکترونی می تواند ارتدادی و یا انحرافی برای سیاست و دولت تاریخی ایران تلقی شود که در آن دو جنبه ملکوتی و مردمی [واقعیت باشد یا وجهه نظر] همواره وجود داشته است؛^(۱۷) یعنی حقیقتی کاملاً متفاوت با آنچه که از اصطلاح «استبداد ایرانی» به ذهن متبادر می شود. در این سلسله، هر دو ویژگی کهن تاریخ ایران به زوال رفتند. در بخش های انتهایی دوره قاجاریه، مفاهیم ریشه ای شاه همچون سایه خداوند، عدالت، راستی و رعیت پروری که از گونه ای وحدت کهن دین و دولت در ایران حکایت می کرد، از کوچک ترین جنبه های انضمامی بهره داشتند. به این مسئله در دنباله بحث، توجه بیشتری





یکپارچگی سرزمینی ایران را تقریباً در چارچوب مرزهای ساسانی محقق سازند».^(۲۱) از نظر نمودبخشی خارجی نیز «اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران، دیوار استواری در برابر زیادخواهی‌های امپراتوری روبه‌گسترش عثمانی پدید آورده بود».^(۲۲)

بد نیست اضافه نماییم، اگر از دید تاریخی به مسئله بنگریم، تشکیل دولت صفوی دوازدهم اساسی و حیاتی برای ایران داشته است: نخست آن که توانست ملتی واحد با مسئولیتی واحد در برابر مهاجمان و دشمنان و نیز سرکشان و عاصیان حکومت مرکزی ایجاد کند، و دوم آن که ملتی ساخت دارای مذهبی واحد و خاص که بدان شناخته می‌شد و به‌خاطر دفاع از آن مذهب، خواه از روی نیت و اراده و خواه به دلیل گرایش‌های ساختاری، دشواری‌های بزرگی را در برابر هجوم دو دولت نیرومند شرقی و غربی تحمل نمود. در این زمینه باید گفت مذهب حقه شیعه اثنی‌عشری شبیه همان کاری را برای دولت صفوی انجام می‌داد که در سده‌های اخیر ایدئولوژی‌های سیاسی در تشکیل دولت‌های ملی، گو این که با میزان قابل توجهی تفاوت، انجام می‌دادند. در هر صورت با تشکیل دولت صفوی گذشته دیرباز از گسیختگی پیوندهای

ملی ایرانیان به دست فراموشی سپرده شد و بار دیگر به گفته ادوارد براون از ملت ایران ملتی قائم به ذات، متحد، توانا و واجب‌الاحترام ساخت.^(۲۳) «لطیفه‌های نهفته در تاریخ نشان می‌دهد که با وضعی که ایران در آن ایام داشت، یعنی در

ادوار کشاکش‌های سخت با امپراتوری عثمانی که دولت‌های اروپایی را یکی پس از دیگری از پای درمی‌آورد، هیچ عامل دیگری جز مذهب تشیع نمی‌توانست رشته اصلی و اساسی این پیوند ملی گردد و چنین تأثیری در بازگرداندن آن پیوند و همبستگی داشته باشد».^(۲۴)

قول شتابزده خانم کدی به این که در زمان قاجاریه بود که ایران دوباره یکپارچه شد و جنگ‌های داخلی و سایر جنگ‌های پیاپی گرفت،^(۲۵) بیانی زیاده نمود گرایانه و به عبارت دیگر فقط به ظاهر درست است، زیرا قاجاریه از ذخیره ثبات سلسله صفویه بهره‌برداری می‌کردند. به علاوه در نظر خانم کدی رخوت و زوال فعالیت‌های خودجوش در زمینه‌های مختلف حیات جامعه ایرانی در عهد قاجار، صلح و وحدت تلقی شده است. اما پژوهشگران دیگر، واقعیت را بهتر می‌نمایانند. یرواند آبراهامیان می‌گوید: «قاجاریه بر جامعه‌ای ضعیف و تکه پاره شده فرمان می‌راند که به موجب سیاست تفرقه بینداز و حکومت کن! در حال تعادل نگه داشته می‌شد و چنین امری، نیاز به ارتش دائمی یا دیوان سالاری کاملاً مجهز را از میان می‌برد در نتیجه دولت قاجار در مقایسه با دولت صفوی کوچک‌تر و فاسدتر بود».^(۲۶)

ایل قاجار نوعی انحصار ایلاتی جدید در ساختار سیاسی ایران پدید آورد که با ساختار قدرت ایلات حکمران قبلی کاملاً فرق می‌کرد. قاجار برای تثبیت خود از طریق واگذاری مسئولیت اداره سیاسی مالی ایالات و ولایات



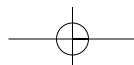


شاید اگر شاه می‌توانست در برابر تجاوز و تعدی نیروهای خارجی به ساحت «مذهب حقه تشیع و شیعیان امیرالمؤمنین» دفاع مؤثری نماید، تحول سال ۱۹۰۲ (سال ولادت امام) رخ نمی‌داد و در علمای تشیع احساس جداسازی خائنه سیاست از دین توسط شاه قاجار پدید نمی‌آمد. اما به هر حال شاه نتوانست چنین کند. این ناتوانی اصولاً ریشه در یک ویژگی ساختاری بسیار پراهمیت در دوران قاجاریه داشت که طی آن شاه، چنان که یاد شد، کمتر حالت کانونی در سطح ملی داشت و درون دربار خود- از نظر ارتباط ساختاری باشبکه‌های جزئی تر حکومت- نسبتاً منزوی بود.^(۲۸) گویی نام «شاه» بیشتر از شخص شاه ایفای نقش می‌کرد. «قاجاریه خودکامانی بدون ابزار خود کامگی بودند. این سایه‌های خدا بر روی زمین، فرمانشان در مناطق دور از پایتخت نادیده گرفته می‌شد. شاه شاهان در برابر تظاهرکنندگان مسلح بر خود می‌لرزید.»^(۲۹)

می‌توان گفت دولت ایران در عصر قاجاریه ترکیبی از ناتوانی و خیانت بود و امام خمینی نیز چنان که خواهیم دید، در ارزیابی خود از این دوران بر این ویژگی دوگانه انگشت می‌نهد. حقیقت اندوهبار، متناظر با این ناتوانی و خیانت در ایران آن است که همزمان با این دوران، یعنی مقارن با ظهور سلطنت قاجاریه، اروپا به دوران انقلاب صنعتی وارد شده و بر اثر نتایج آن، علاوه بر آن که به لحاظ سیاسی سایر ملل را تهدید می‌کرد، شدیداً نیازمند بازار و نیز تهیه

به شاهزادگان به انحصاری کردن حکومت در خاندان شاهی متوسل می‌شد. نتیجه، ظهور حکومت‌های محلی متعدد و قدرتمند در سراسر کشور بود که در تاراج و ستم بر رعایا اتحاد داشتند. شاهزادگان والی، گرچه نظر به قرابت‌های نسبی از همپرسه (دیالوگ) و مفاهمه نسبی برخوردار بودند، اما عطش قدرت آنان، به ویژه در مواقع خلأ قدرت وضعیت سکون سیاسی دولت قاجار را برهم می‌زد.

نقطه آغاز برای پایان این روند و وضعیت اسفبار، تصادفاً در سال ولادت حضرت امام، چنان که دیدیم، پدید آمد که در بیانات و مواضع برخی علماء، میل به اقدام در ابتدا علیه دولت (نه در طول دولت و نه علیه نیروهای خارجی و بیگانه) هویدا شد. این تحول حاصل جداشدن منابع مشروعیت مذهبی و سیاسی قاجاریه از هم بود که در نیمه اول سده نوزدهم (۱۱۷۹ تا ۱۲۷۹ شمسی) روی داد. تا قبل از این دوران، علماء و مجتهدان بزرگ با تصور شاه همچون سایه خدا بر روی زمین مخالفتی نمی‌کردند. اما در عین حال او را عاری از صفات خدایی گونه می‌دانستند. شاه نایب امام‌زمان (عج) هم نبود.^(۳۰) به هر حال، با جداشدن سیاست و مذهب یا جدایی دولت و روحانیت، رویارویی این دو نیز مانند همکاری‌شان ممکن شد. انقلاب مشروطیت در آخرین تحلیل حاصل ابداع تازه سلسله قاجار یا واگشت آن از تاریخ ایران، یعنی جداسازی منابع مشروعیت مذهبی و سیاسی یا جداسازی سیاست از دین بود.





مواد خام بود. به عبارت دیگر، اقتصاد کشور در زمانی که خود به اندازه کافی گرفتار ناکارآمد بودن ابزار و روش‌های تولید و عدم امنیت لازم بود، مورد تهاجم اقتصادهای مجهز به تکنولوژی پیشرفته و آماده تصرف بازارهای جدید کشورهای اروپایی نیز قرار گرفت. واقعیت انقلاب صنعتی که سیاست‌های خارجی برخی دول غربی و به طور غیر مستقیم روسیه را تحت تأثیر مستقیم و عمیق خود قرار می‌داد، خود گویای ظهور یک قدرت اساسی تأثیرگذار بر سیاست ایران است و آن قدرت روبه رشد یک گروه غیر بومی و غیر سنتی است که به نحو چشمگیری از فاصله دور بر جامعه تأثیر می‌گذارند. آنان نمایندگان دولت‌های خارجی و گروه‌های اقتصادی بیگانه بودند. در شهرهای ایران حضور خارجیان کمتر از شهرهای حوزه دریای مدیترانه و یا ترکیه بود اما تأثیرات آنان به همان اندازه بود.^(۳۰) وضع به آنجا انجامید که در اواخر قرن نوزدهم هم انگلیسی‌ها و هم روس‌ها آنچنان منافع اقتصادی و سیاسی عظیمی در ایران داشتند که در بعضی زمینه‌ها در حقیقت صورت تسلط و کنترل داشت.

نتایج انقلاب صنعتی، راقم بن بست سختی برای اقتصاد سنتی ایران شد. این عامل بیرونی همراه با دیگر عوامل درونی بر سرعت سقوط و رکود اقتصادی کشور افزود. انعقاد معاهده‌هایی نظیر معاهده بازرگانی با انگلیس در سال ۱۲۱۵ ه‍.ق و معاهدات گلستان و ترکمانچای در سال ۱۲۲۸ و ۱۲۴۲ ه‍.ق با روسیه و معاهده بازرگانی بدین گونه اقتصاد سنتی ایران در شرایط نابرابر وارد بازار جهانی شد و این ورود نابرابر سرآغاز پاشیدگی بازارهای کوچک و غیرقابل انعطاف محلی، رشد تجارت خارجی، تخصص در تولید و صدور مواد خام، زوال صنایع دستی، اعتیاد به مصرف مصنوعات غربی و به طور کلی وابستگی اقتصادی به قدرت‌های استعماری بود. از مشخصات وضع تازه، برهم خوردن وضع تراز پرداخت‌ها، افزایش قرضه‌های خارجی، سلطه قدرت‌های استعماری بر مؤسسات اقتصادی مانند بانک‌ها، گمرک‌ها و بازارهای محلی و همچنین تسلط آنان بر بازرگانان و اصناف بود.^(۳۱)

اشارات فوق، یعنی طرح نظرگاه اقتصادی درنگرش به تاریخ ایران عصر قاجار که حاوی اهمیت و برجستگی فراوانی است و بخش عمده‌ای از تحولات این دوره را از ناحیه خود توضیح می‌دهد و منبعی عمومی برای اخذ نتایج اساسی است، با این حال نهایتاً در خدمت توصیف





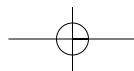
طبیعی برای فحوای درونی سیاست تاریخی ایران نیست که در آن عمیقاً تصور وحدت دین، دولت و ملت جاری بود. قاجاریه دو تأثیر مخرب بر استمرار تاریخی ایران گذارد و آن به لحاظ زمانی این است که ابتدا این شقاق را عینی و عملیاتی ساخت و سپس عملاً بستری فراهم آورد که این جدایی در قالب تفکرات ایدئولوژیک مدرن، محتوای انقلاب مشروطه را نیز رقم زند و به صورتی تازه به خود تداوم بخشد؛ انقلابی که در اصل برای اصلاح این انحراف و بازگشت به سرچشمه دیرین یگانگی میان مصلحت دولت و مصلحت دین رخ نموده بود.

۲- تشیع و ایران عصر قاجاریه

انقلاب مشروطه از مبنای جنبش تنباکو آغاز می‌شود. این جنبش که در سال ۱۲۷۰-۷۱ هـ ش (۱۱ سال قبل از تولد امام «ره») صورت گرفت، طبیعتاً آغاز سیاست‌گرایی روحانیون شیعی نبود، اما می‌توان آن را اولین و تا آن زمان مهم‌ترین تبلور عمومی سیاست‌گرایی آنان دانست. این جنبش علاوه بر آن که ظهور قدرت آشکار روحانیت در صحنه سیاست و نقش رهبری آنان را به همراه داشت، اندیشه نفی سیاست موجود را در توده مسلمان مردم و همه آحاد خارج از طبقه سیاسی کشور آفرید و زمینه تحولات گسترده بعدی را پدید آورد. در هر حال، واقعیت سیاسی غیرقابل انکار آن بود که در نخستین سال‌های قرن بیستم علما بیش از پیش رهبری

و قایمی قرار می‌گیرد که سیاسی هستند. سلطه خارجی، استبداد داخلی، حقارت، نابرابری‌ها، استثمار، محو حقوق و آزادی‌های مردم از زمره حقایق سیاسی ای هستند که به نظر می‌رسد در تاریخ عصر قاجاریه مرکزیت و توضیح‌دهندگی بیشتری دارند. از جنبه‌ای دیگر، در دولت قاجار، هم‌چنان که در دوره پهلوی، قدرت به سهولت ثروت می‌آورد. تصور عکس این وضعیت که تصویری ایدئولوژیک است، هر میزان که توسط دانشوران دارای گرایش‌های مارکسیستی مفهوم‌بندی و از اطلاعات آکنده شده باشد، اصولاً به سختی ممکن است. تاریخ ایران بیشتر اولویت امر سیاسی بر امر اقتصادی را به محقق الهام می‌کند.

ساختار هرم قدرت سیاسی در ایران به گونه‌ای بوده است که شاه و نخبگان سیاسی حاکم در یک طرف و کلیت جامعه در طرف دیگر قرار داشته‌اند. در این نسبت و ارتباط اصیل، قدرت اقتصادی هیچ‌گاه نقش متغیر مستقل را ایفا نکرده است. قدرت اقتصادی به سادگی، محصول قدرت سیاسی و صاحبان قدرت اقتصادی یا همانا صاحبان قدرت سیاسی بوده‌اند و یا به شدت مشروط به شرایط تعیین شده از سوی آنان و به هر حال منفعل در برابر آنان بوده‌اند. خلاصه، تقابل دو قطب اصلی توده مردم و خاندان شاهی به قدری اساسی بوده که تصور می‌رود انقلاب اسلامی محصول همین ویژگی ساخت سیاست ایران بوده است،^(۳۴) اما این تعارض آشکار برخلاف تصور، یک ادامه





اعتراض علیه اخذ وام از قدرت‌های خارجی و واگذاری منابع اقتصاد کشور به آنها را به عهده گرفته بودند.^(۳۵) اما گسترش سیاستگذاری‌های روحانیون علاوه بر آن که واقعیت برجسته‌ای بود، از زمینه‌های برجسته‌ای نیز مدد می‌گرفت. ایران در حدود زمانی قرن نوزدهم، شاهد گسترش مضاعف تشیع به صورت‌های گوناگون ظاهری و باطنی، فقیهانه و صوفی مآبانه و عالمانه و عامیانه بود، و به این ترتیب فرآیند وحدت میان ایران و تشیع که در دوران صفویه آغاز شده و در بیشتر سال‌های پس از این دوره مسکوت و غیر متبلور مانده بود، تکمیل شد. به طور کلی، قرن‌های هجدهم و نوزدهم یا ادوار صفویه و قاجاریه مقارن با دورانی بود که در آن تشیع فرآیندی را از سرگذراند که سرانجام به آزاد شدن آن از قید حمایت دولت و آمیزش قطعی با روح ملی ایران منجر شد.^(۳۶) در واقع تاریخ سیاسی تشیع در ایران، گویای حرکتی از دولت به سوی ملت بود.

اما اصلی‌ترین تحول در این فرآیند، پیروزی قطعی مکتب اصولی و اصولیون بر مکتب اخباری‌گری و اخباریون بود. تعارض میان دو مکتب که در واقع دو واکنش ممکن در قبال مسائل فقهی ناشی از غیبت حضرت امام زمان (عج) بوده‌اند، در آستانه ظهور خاندان قاجار پایان می‌گیرد و از آن تاریخ به بعد سرنوشت و آینده سیاسی ایران با تفکر اصولی درباره تشیع پیوند می‌خورد. احتمالاً بدون پیروزی مکتبی اصولیون بر اخباریون، علما به زندگی

حاشیه‌ای و درون‌پردازانه‌ای خو می‌کردند و نهایتاً هیچ‌گونه توانایی‌ای در زمینه ارائه ارشادات مستمر و روشن در امور جامعه و سیاست نمی‌یافتند. مکتب اخباری که خود را وقف نوعی نابگری اعتقادی و تسلیم و تابعیت مؤکد به ظواهر الفاظ ائمه (ع) کرده بود و تمام تعالی و کمال انسان را در تعبد محض و کنار گذاشتن عقل می‌دانست در مقابل مکتبی که شکل زنده‌ای از هدایت جامعه را پیشنهاد می‌کرد، هیچ راهی به جز شکست نداشت. تصادفی نیست که دوره نفوذ اخباریون مقارن با زمانی بود که هویت ایران به عنوان یک کشور یکپارچه شیعی مذهب دچار تزلزل شده بود (مانند دوارن فتحعلی شاه ۱۲۱۳-۱۱۷۶). نقش اصولیون در تثبیت مجدد این هویت قابل انکار نبود.^(۳۷)

تشیع در ایران با این زمینه‌ها و امکانات به پیشواز انقلاب مشروطه می‌رود. «انقلاب» بودن پدیده مشروطه از جمله، گویای آن است که تعداد نسبتاً وسیعی از مردم عادی و توده‌ها در آن مشارکت داشته‌اند. اما این فقط صورت قضیه است. «انقلاب» بودن تحول مشروطه مستقیماً گویای یک الهام‌گری شیعی در خیزاندن توده‌های مردم هم هست. اهمیت این ویژگی توده‌ای در ادوار بعد یعنی در زمینه‌سازی برای یک سیاست مدرن مشخص می‌شود. مجتهدزاده می‌گوید: «انقلاب مشروطه اگر در هر کاری ناموفق بود، حداقل توانست ایده انتخاب کردن و انتخاب شدن را به جامعه ایرانی وارد کند و جایگیر سازد. این کار موجب جفافاندن ایده



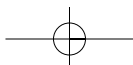


در چنبره تقلید دوگانه‌ای گرفتار کرد که وجهی از آن تقلید از غرب و وجه دیگر تقلید از گذشته بود.^(۴۱)

یک پشتوانه ولو غیر استوار عقلی در ایران یا «تفکر قدیم ایرانی» چه می‌توانست باشد که در انقلاب مشروطه مورد غفلت قرار گرفت؟ آن، وحدت دیرپای اندیشه دین و اندیشه دولت در ایران است. چیزی که حتی انحراف از خود را هم، چنان‌که خواهیم دید، می‌تواند توضیح دهد. نقش روشنفکران و کار ویژه‌های محتوای بخش آنان در انقلاب مشروطه به اجمال مورد اشاره قراگرفت. اینک به شکل یا فرم انقلاب که رهسپاری دسته جمعی بخش‌های عمده‌ای از شیعیان شهرنشین ایرانی آن را سامان داد؛ پردازیم. در انقلاب مشروطه از نیروی جمعی ناشی از نهادها و اعتقادات دینی برای «نه» گفتن استفاده شد. از این رو با اندکی تساهل می‌توان گفت انقلاب مشروطه یک انقلاب اسلامی سلبی بود. مردم مسلمان و علمای دانستند چه چیزی را نمی‌خواهند، اما نمی‌دانستند چه چیزی را می‌خواهند. این خلأ نظری، هم‌زمان با فوران اشتیاق آمیز ایده‌های جدید اروپایی در انقلاب مشروطه بود. صاحبان این ایده‌ها (روشنفکران) برعکس مردم به درستی نمی‌دانستند که چه چیزی را نباید بخواهند - زیرا استبداد، شاهان قاجار، استعمار و بیگانگان و مفاهیم انضمامی و ملموس دیگری از این دست، در زمره آرمان‌های ایدئولوژیک آنان قرار نمی‌گرفتند، امور عینی اهمیت نداشتند، بلکه حقایق ایدئولوژیک

دولت ملی مبتنی بر حاکمیت ملی بود.»^(۳۸) با این حال ماهیت شیعی خیزش تاحدی همگانی مردم، فقط توانست فرم و شکل انقلاب را تعیین کند، اما محتوا را به هر حال روشنفکران جدیدالولاده ایرانی، حواریون «مذهب جدید انقلاب فرانسه» رقم زدند (تعبیری از توکویل). آدمیت این حقیقت دوگانه را بدین‌گونه بیان می‌دارد: «در حکم منصفانه تاریخ، روی هم رفته باید گفت تاریخ نشر اندیشه آزادی‌بیداری افکار باید به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی باید به نام ملایان ثبت شود.»^(۳۹)

نقش روشنفکران ایرانی یا روایت ایرانی «روشنگری فرانسوی» بسیار قابل تأکید است. آنها محتوا و پیام اصلی انقلاب مشروطه را رقم زدند، هم چنان‌که پیشتر از آن روشنفکران فرانسوی محتوای انقلاب کبیر فرانسه را. محتوای انقلاب مشروطه را کارکرد تخریبی ایدئولوژی‌های مدرن در بازسازی ایرانیان از اندیشیدن به عنوان «ایرانی» رقم زد و این سخن سید جواد طباطبایی است. از دید او «جنش مشروطه‌خواهی و انقلابی که به دنبال آن واقع شد، نه بر مبنای تفکر و سنت بلکه بر پایه ایدئولوژی‌ها استقرار یافت. ایدئولوژی مشروطه‌خواهی و ایدئولوژی‌های دیگری که در مخالفت و موافقت با آن در طول زمان حادث شدند، ما را از تفکر بازداشتند و ضربه‌های کاری برپیکر تفکر دوران قدیم وارد کردند.»^(۴۰) مشکل بزرگ محتوایی انقلاب مشروطه «فقدان پشتوانه استواری از اندیشه عقلی» بود که به ناچار آن را





اساس تلقی می‌شدند- اما می‌دانستند که چه چیزهایی را می‌خواهند. نتیجه آن شد که اگر چه «انقلاب مشروطه عمیقاً آکنده از احساسات شیعی بود»،^(۴۲) ولی در عین حال وسیعاً آکنده از تفکرات مدرن و برنامه‌های سیاسی جدید نیز بود. انقلاب مشروطه حاوی ورطه‌ای بین احساس دینی مردم و برنامه سیاسی آنان بود. به عبارت دیگر نقش مردم و علما در انقلاب چندان مبتنی بر ابتکار عمل آنان نبود. گویی پدیده انقلاب بدانان اهدا شده بود و آنان به ناگاه خود را در حال و هوای آن یافته بودند، حال و هوایی کاملاً سیاسی و ضد نظام موجود که گستره شهرهای بزرگ ایران را تحت الشعاع خود گرفته بود. «یحیی دولت‌آبادی» نیز از نگرش ویژه خود همین واقعیت را وصف می‌کند: «صحن مدرسه نظامی پراست از تجار و کسبه و مردم تماشایی. در این مجلس شعفی در مردم دیده می‌شود که هرگز دیده نشده و هیچ‌کس باور نکرده در مملکت ایران به زودی بشود این‌گونه اقدامات را نمود. اما به غیر از معدودی که می‌دانند چه می‌کنند و مقصود چیست، دیگران نمی‌دانند چه خبر است؛ اسم مجلسی می‌شنوند، حرف قانون اساسی و مشروطه به گوششان می‌خورد، اما قانون یعنی چه؟ مجلس کدام است؟ مشروطه چیست؟ نمی‌دانند. کسبه تصور می‌کنند مجلسی برای نرخ ارزاق تشکیل می‌شود، روحانیون تصور می‌نمایند مجلسی است برای رسیدگی به محاکمات و اجرای احکام شرعیه و هیچ‌کدام از آنها که نمی‌دانند حاضر نیستند از

اهلش بپرسند این میهمان تازه وارد شده خصوصیات احوالش چیست.»^(۴۳)

دولت آبادی «میهمان تازه وارد شده» را ارزش‌های سیاسی مدرنی همچون قانون، پارلمان، احزاب و غیره می‌داند. اما از جنبه‌ای دیگر، این حس دینی اعتراض به نظم موجود، متأثر از مضمون غاصب انگاشتن حکام جور است که طی سده‌ها در متن فرهنگ ایرانی درونی شده بود. مضمون شیعی غصب که به صورت بالقوه و ممکن الوقوع از پیش در افکار علمای شیعه وجود داشت، طبیعتاً در دوران قاجاریه امکان تبلور یافت، زیرا در دوران صفویه گرچه تصور «دولت دینی» به طور وسیع وجود نداشت، اما تصور «دولت برای دین» میان برخی علمای بزرگ جا افتاده بود. از این رو در آن دوران، اندیشه غصب، مجال وسیعی برای ظهور نداشت. تصور اعتراض آلود «غصب» در انقلاب مشروطه، یک حس دینی از اعتراض پدید آورد اما در نزد صاحبان آن (مردم و علما)، هنوز به مرحله برنامه سیاسی یا ابتکار عمل ارتقا نیافته بود. مهم است که در انقلاب مشروطه، ارزش‌های سیاسی مدرن، خود پدیده انقلاب (یا به قول دولت آبادی میهمان تازه وارد) نبودند، بلکه زوائد غیر اصیل و یا نطفه‌هایی بودند که قرار بود در بطن پدیده رشد یافته، به ثمر برسند و سپس مالک آن شوند.

با این حال باید گفت حاملان پدیده انقلاب، یعنی علما و مردم، با وجود احساس مالکیت بر آن، بدان تظن نداشتند. سرپرسی سایکس از





یک وجهه نظر مردمی در طی انقلاب مشروطه یاد می‌کند و از قول مردم عادی می‌گوید: «هیچ کس نمی‌داند مشروطه را چگونه به دست آوردیم، به نظر می‌رسد مشروطه خود به خود از زمین سبز شده است»^(۴۴) [تأکید از ماست]. در واقع ملت ایران فقط می‌دانست که می‌خواهد، اما نمی‌دانست چه چیزی را. اندکی انتزاعی تر بگوییم، ملت ایران با هر بار نفی استبدادگرایی، ناخود آگاه، به دنبال نظمی ایده آل بود و نمی‌توانست نباشد، زیرا هر نفی‌ای توسط انسان، با یک فرض پیشینی از احتمال یا توان اثبات چیزی آغاز می‌شود. چنین فرضی، گو این که نه چندان پرورده، بی تردید در ذهنیت علمای شیعه مجاهد وجود داشت.

ظهور امام خمینی از این رو بسیار اساسی است که جنبه اثباتی این قیام‌ها را آشکار ساخت. ظهور امام خمینی این معنا را در خود نهفته داشت که به فرد ایرانی مدد می‌رساند که بفهمد، در گستره‌ای تاریخی، او حقیقتاً کیست. به یمن تجربه انقلاب اسلامی و با ضرورت کوشش‌های نظری برای تسری تاریخی آن، ایرانی می‌تواند بیاندیشد که او همواره یک سرباز اندیشه خداوند بوده است. در بند سوم مقاله حاضر، این نکته را بهتر در خواهیم یافت.

روشن است که تشیع در ایران فقط در انقلاب مشروطیت متبلور نشد. تشیع از ابتدای ورود خود به سیاست تاریخی ایران، سریعاً تبلور و برجستگی یافت. حافظ ابونعیم مورخ و عالم مشهور شافعی در کتاب خود شرح

می‌دهد که در زمان سلطان محمد خدا بنده به امر شاه مناظره‌ای میان علی بن مطهر حلّی (علامه حلّی) و خواجه نظام الدین عبدالملک مراغی قاضی القضاات شافعی ترتیب داده شد. پس از پایان مناظره، سلطان از همان مجلس به تمام حکام و ولایات اعلام نمود که در تمام مجالس و مجامع خطبه به نام امیرالمؤمنین و ائمه طاهرین بخوانند و فرمان داد بر روی تمام مسکوکات کلمه طیبه لاله‌الا... و محمد رسول... و علی ولی... را در سه سطر موازی نقش کنند. سلطان محمد علامه حلّی را در نزد خود نگهداشت و برای او مدرسه ساخت و او به درس و تدریس اشتغال داشت. این مسئله یکی از عوامل مهم رواج سریع مذهب تشیع از قرن‌ها قبل از صفویان است.^(۴۵)

در هر حال، همگرایی ایران و تشیع همچنان شایسته تأمل است. این دورا می‌توان همچون دو قطره آب، چکانده شده بر روی سطحی روغین تصور کرد که به سرعت یکدیگر را یافته و با هم یکی شدند. پرسش قابل تأمل، همچنان آن است که چرا تقریباً ایران، تماماً تشیع و تشیع تماماً ایران را برای بقای خود برگزیده‌اند؟ چه دلایلی آن قدر عمیق و بنیادین وجود داشت که آینده (یعنی زمانه کنونی ما) را نیز به زیر مهمیز خود برده است؟ همیابی تاریخی ایران و تشیع، علاوه بر دلایل مشهور، به اندیشه توحید و پرستش خدای واحد به عنوان انتخاب تاریخی اولین دولت ایرانی در می‌رسد که سپس خود را در کنش‌های فرهنگی و فکری





تاریخ ایران تسری می‌دهد و طی آن گرایش وحدانی و تک‌خدایی خود را در قالب یک فرهنگ تاریخی درونی می‌سازد. در شرح آرای بابک بامدادان از این ویژگی بیشتر خواهیم گفت. در اینجا بدنیت بگوئیم که به روشنی، اندیشه توحید قرین تصویری از مرد توحید است؛ چیزی که ابتدا در وجود زرتشت و سپس کورش متجسم شد. بر این اساس، یک فرضیه عبارت از این است که ایران‌سرزمینی است فرهنگی، ناشی از ترکیب اندیشه توحید یا گرایش به توحید با اندیشه قهرمان‌گرایی که سمبل یا نماینده توحید است. در این میان پذیرش آیین حقه تشیع حلقه‌ای میانی در تاریخ استمرار فرهنگ تک‌خداوندی «ایران» است و ظهور امام خمینی نیز.

۳- وحدت جهان ایرانی: اتحاد دین، ملت و دولت

ایران شیعی‌هنگامی که به آغاز قرن بیستم می‌رسد، تغییرات گوناگونی را تجربه کرده است، اما یک چیز همچنان تداوم می‌یابد و آن اندیشه وحدت دین و ملیت است. کدی این حقیقت را به صورت دیگر بیان می‌کند: «از سال ۱۵۰۱ میلادی تا قرن حاضر، ایرانی‌گرایی و شیعه‌گرایی در نظر بسیاری از مردم بخشی از یک جریان واحد بودند.»^(۴۶) شاید برخی مایل باشند از وحدت دین ایرانی و ملیت ایرانی سخن برانند. این سخن اندکی مجامله‌انگیز است، اما حداقل این نکته روشن است که «بر پایه داده‌های تاریخی، ملیت ایرانی

هیچ‌گاه با دیانت و اعتقادات مذهبی مردم در تضاد نبوده است. با آن که آن‌ها دو واقعیت مجزای اجتماعی و اعتقادی هستند، اما هیچ‌گاه منفک از یکدیگر و در تقابل با هم قرار نداشته‌اند»^(۴۷) و منافع متعارضی نیز نداشتند و از منطبق واحدی پیروی می‌کردند. این امر گویای وجود بستر یگانه‌ای برای فرهنگ دینی و عمل سیاسی (یعنی عمل معطوف به حیات کلی جامعه) است. بر این اساس، یعنی بر اساس وحدت دین و ملیت در ایران، مآلاً وحدت دین و دولت ممکن می‌شود. زیرا حسب یک باور عمومی جامعه شناسانه، فرهنگ سیاسی و تاریخی یک جامعه تا حد بالایی، مشکل و توضیح دهنده رفتارهای دولت می‌باشد. همچنین به دلایل خاص جغرافیایی و اقتصادی، ایران زمین بیش از دیگر کشورهای منطقه مورد تهاجم، تجزیه و غارتگری قرار گرفت. در هر یک از فجایع تاریخی، دولت، ملت ایران و تشیع در کنار هم با وقایع سخت تاریخی که بر آنان جاری می‌شد مواجه می‌شدند و سرانجام هر یک در اعماق ضمیر ناخودآگاه فرد ایرانی جای گرفته‌اند. این واقعیت به گونه‌ای است که در دوره‌های اخیر، هر گونه ادعای دوگانگی میان ملیت و دین از یک طرف، و دولت و دین (همچون ناسیونالیسم‌های پهلوی و جبهه ملی) از طرف دیگر نهایتاً جز فرض‌هایی انتزاعی از آب در نیامده است.

می‌توان حتی از این موضع نیز فراتر رفت و با توجه به این عبارت آقای کاتوزیان که «گاهی



دولت را و «دیانت»، تشیع را می‌رساند؛ نیز به تصور کشید که توسط برخی از دانشوران به‌رغم گرایش‌های لاییک و ضدانقلابی آنها، تا حدی دکترینی نیز شده و پروردگی بیشتری یافته است. در اندیشه‌های «آرامش دوستدار» که نام مستعار «بابک بامدادان» را برای خود برگزیده است، به‌گونه‌ای ناخواسته «انقلاب به نام خدا» در ایران سال ۱۳۵۷، هزاره‌ای به تاریخی پیوند می‌خورد که آن نیز سراسر «به نام خدا» است. بر وفق آرای او، انقلاب به نام خدا، فقط می‌تواند از تاریخ، فرهنگ و سیاستی «به نام خدا» آغاز شود و فقط فرهنگی که بنیاد دینی دارد، می‌تواند به تحولی اجتماعی منتج شود که آن نیز دارای بنیاد دینی باشد. بامدادان می‌گوید: «اگر فرهنگ دینی آن باشد که از اعتقاد دینی برمی‌خیزد، یعنی از آن حقیقتی که هیئت فرهنگ را می‌سازد، به آن معنی می‌دهد و تجلیات گوناگونش آن را توجیه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز دینی بوده است». شاخص فرهنگ ما این است که رویدادهایش باید همیشه از بنیاد دین فوران کند، حتی به نام‌های ضد دینی و همیشه باید از چنین چشمه‌ای مشروب و سیراب شود». (۵۱) به گمان بامدادان، [دینی بودن یا] دینیت فرهنگی ما با زرتشت آغاز می‌شود: «زرتشت با پیام خود از آغاز و در آغاز تشکل تاریخی ایران، برای همیشه مشی فرهنگی ما، حدود پویش و رویش و غایت آن را مشخص و محرز می‌سازد و همین آغاز ضرورتاً بر این کلیت فرهنگی چیره می‌شود و تا پایان چیره

که به تاریخ ایران می‌اندیشم انگار که همه سال‌ها، سال‌های بحران است و حتی می‌توان از قرن‌های بحران سخن گفت» (۴۸)، به این فرضیه اندیشید که از سه عنصر اساسی مقوم تاریخ ایران در پانصد سال اخیر هرگاه یکی (یا دو تا) به ضعف می‌گراید، دیگری مقتدر می‌شود و با اقتدار خود تداوم حیات ایران را تضمین می‌کند. در زمان قاجاریه، دولت و ملت ایران تضعیف شده بود، اما در «زمان قاجاریه به‌طور کلی ضعف دولت با تقویت روحانیت تشیع همراه بود». (۴۹) این روحانیت، سپس با تقویت حس وجدان جمعی ایرانی یا وحدت فرهنگی ایرانیان (که حاصل کارکردی طولانی بود)، به تقویت مبادی وحدت فرهنگی ملت پرداخت و مآلاً تقویت این دو (اول تشیع و سپس ملت)، ایران را از چنبره ضعف مرگ‌آور «دولت» در انتهای عصر قاجاریه نجات بخشید. می‌توان اندیشید که در دوران پهلوی بر خلاف قاجاریه، شمع وجود تشیع و روحانیت به ضعف گراییده بود. اما وجدان دینی و وحدت ملی ملت ایران که پیش از این بر رسوب و ذخیره فعالیت‌های کهن روحانیت تشیع شکل گرفته بود، زنده و پابرجا بود و می‌توانست با ندایی برای تجدید عهد به بیداری در رسد. (۵۰) وحدت سه گانه دین، دولت و ملت در ایران که می‌توان آن را در قالب انگاره مدرسی «سیاست ماعین دیانت ما و دیانت ماعین سیاست ماست» [و «ما» در اینجا همان ملیت تاریخی ایران است، همچنان که «سیاست» عمدتاً عملکردهای



می‌ماند. زرتشت مسئول پیدایش فرهنگ دینی ماست، چون پندار دینی، خود علت و محملی برای تحرک وجودی این فرهنگ ایجاد کرده است. با «این اقدام تاریخی زرتشت»، جهان‌بینی ایرانی منحصراً بر نبرد دوگانه نیک و بد در لوای صیانت و هدایت الهی مبتنی شد و هستی آن یکسره الهی - اخلاقی گشت. در این پیکرگیری فرهنگی، بد و اهریمنی از پیش مطرود و محکوم به شکست بود و خیر و اهورایی از پیش مقبول، حقیقی و پیروزمند. با این چرخش، «الوهیت اخلاق» بر فرهنگ ایرانی حاکم شد و گردونه فکری و فرهنگی ما را، در «سراسر تاریخ» آن، تعین بخشید. «حفظ این مسیر، تنها زمینه و انگیزه‌ای» است که «قادر است ما را به تفکر و ا دارد».^(۵۲)

از دیدگاه بامدادان «پدیده دولت‌سازی ایرانی» در پیوند مستقیم با سرشت دینی کانون فرهنگی ماست، لذا «اگر زرتشت را آفریننده اندیشه یکتایی خدا بدانیم، باید هخامنشیان را عامل تحقق شهریاری الهی‌بشناسیم».^(۵۳) «تقریباً به موازات رسوخ تدریجی و قاطع چرخش زرتشتین در پندار دینی ایرانیان، امری که در نفوذ دوربرد زمانی و مکانی‌اش این سرزمین رازادگاه یکتایی آفریدگار می‌سازد،... چرخش دیگری در این سرزمین روی می‌دهد که در کارآیی و ابعاد سازمانی‌اش در سراسر تاریخ ایران همانند ندارد. این چرخش که می‌توان آن را چرخش شهریاری الهی نامید، با نیروی کارساز و منحصر به فرد خود اقتدار مطلق الهی را در کلیتی

چنین بود که ماهیت کانون فرهنگی ما بر دو بنیاد دین و دولت شکل گرفت و این ماهیت در سراسر تاریخ پسین، مهر خود را بر هستی اجتماعی، فرهنگی و فردی ما بر جای نهاد. «بدین‌سان زرتشت از یک سو و کورش و داریوش از سوی دیگر لبه‌های یک گازانبرند که بر محور الوهیت فرهنگی ما، این جامعه دینی را در آغاز تکوین‌اش برای همیشه در چنبر اقتدار خود می‌گیرند و می‌بندند. این مدار از چرخش زرتشتین و چرخش هخامنشین - یعنی از تبدیل بینش چندخدایی به یک‌خدایی توسط زرتشت و از استقرار سیاست و سازمان شهریاری به منزله نظام الهی توسط کورش و داریوش - پدیدار می‌گردد و با این چرخش دوگانه احوال شخصی و جمعی ایرانیان و نیز زندگی فردی و اجتماعی آنان یک‌جا در کیش ایمانی و قدسیت شهریاری قبضه می‌شود».^(۵۵) تاریخ ایران پس از این پیکرگیری و در راستای آن استمرار می‌یابد. تشیع نیز در این راستا، نه آن‌که صرفاً پذیرفته می‌شود، بلکه ذاتی این فرهنگ می‌شود. تشیع و اسلام از آن‌رو





نظریهٔ بامدادان مبتنی بر همین «بنیاد نااندیشیده و نیندیشیده»، یعنی «حقیقت» است. (۵۸)

ایرانیان همواره اهل «تعبد فرهنگی» بوده‌اند. آنها حقیقت واحد را می‌طلبیده‌اند و این اصل محور همه تولیدات فرهنگی آنان است. از نظر بامدادان، در حوزه فرهنگی ایران به‌جای اندیشه، بینش دینی حاکم است. (۵۹) البته «بامدادان» نظر به کلی مسلکی خود، ایمان و تعبد را «نیندیشیدن» فرض می‌کند: «سرزمین ما که خود زادگاه یکی از ناب‌ترین و بانفوذترین پندارهای کهن دینی است... چون پگاه فرهنگی‌اش را با بینش زورمند و قاطعی چون جهان‌بینی زرتشت آغاز می‌کند. با همین آغاز، شالودهٔ نیندیشیدن را در سراسر تاریخ ما می‌ریزد». (۶۰) در اینجا اگر بامدادان می‌خواست معنایی مثبت و ایجابی برای «نیندیشیدن» برگزید، بی‌تردید ایمان یا اعتقاد دینی را برمی‌گزید، چنان‌که خود معتقد است ما محکوم به زیست ابدی با «اعتقاد دینی» خود هستیم. (۶۱)

اما از آن سو، طبیعی است که یک نگرش مؤمنانه و دینی به ایران، به تاریخ ایران و محصولات پسینی آن، این «محکومیت» را امر ناخوشایندی نمی‌انگارد و به عکس، با خشنودی با آن مواجه می‌شود. طبیعی است که نگرش مؤمنانه و متأثر از فحای ایده‌آلیستی انقلاب اسلامی، این نتیجهٔ ناگزیر از نظریهٔ بامدادان را نیز نمی‌پذیرد که اندیشیدن دینی یا اندیشهٔ دینی امری ممتنع باشد و این‌که اندیشیدن یا مستقل است یا اندیشیدن

توانست در ایران ریشه بگیرد و بیش از هر جای دیگر شاخ و برگ بگسترده که بستر مساعد آن از پیش فراهم بود: «این زمینه را ما در دینیت فرهنگی خود از پیش ساخته و پرداخته بودیم»، زیرا «ما خود یکی از مبتکران و پیشگامان تاریخی فرهنگ دینی هستیم. در واقع دینیت فرهنگ ایرانی با سقوط آخرین دولت آن از بین نمی‌رود. دینیت فرهنگ ایران، پس از فروپاشی دولت و دین ساسانی مسیر جدید خود را در [فضای دینی جدید] باز می‌کند و در نظامی که براساس تجربهٔ دینی خود به این... [فضای جدید] می‌دهد، ادامهٔ حیات خود را میسر می‌کند. هنری که دینیت ایرانی برای تجدید حیات خود در تلاطم اسلامی به خرج می‌دهد، ارزیابی ناپذیر است». (۵۶)

بامدادان در تعبیری خاص، بدیع و تأمل برانگیز مدعی است تنها رابطهٔ حقیقی ما با ایران باستان، اسلام است. (۵۷) از تفکر بامدادان این نتیجه‌گیری را نیز می‌توان انتزاع کرد که تشیع در ایران - صرف نظر از حقایق مقدس مندرج در آن تنها زنجیرهٔ حقیقی تداوم تاریخ ایران است. همین زنجیره است که «انقلاب اسلامی» را در گسترهٔ تاریخ هزاره‌ای ایران قابل درک می‌سازد. تشیع نامی متأخر برای حقیقت بندگی خداوند، جاری در سراسر تاریخ ایران است که در کنش‌های فرهنگی آن متبلور می‌شده است. در نظریهٔ بامدادان (نظریهٔ کانون دینی فرهنگ تاریخی ایران) کانون تفکر در ایران تاریخی، نه بر استقلال فرد بلکه بر اندیشهٔ بندگی او در برابر حقیقت (یا خداوند) قرار دارد. به بیانی دیگر،





نیست.^(۶۲) این تصور بامدادان، به روشنی، فرضی بسیار مجامله‌انگیز است. مجامله‌انگیز بیشتر از آن روکه اندیشه مستقل، همان اندیشیدن انتزاعی، مستقل از تاریخ و کم ارج است و این که تفکر انتزاعی، تازه هنگامی که میسر شد، مفید و راهبر نیست. تداوم فرهنگ و سیاست دینی ایران در قالب تجلیات گوناگون خود، اصولاً نمی‌توانسته بی بهره از میزان‌های قابل توجهی از خلاقیت، ابداع، ابتکار عمل، جسارت و نوجویی بوده باشد. اندیشه دینی یا اندیشیدن دینی در ایران می‌تواند انتزاعی و حاصل ترکیب همین ویژگی‌ها و ظرفیت‌ها در طول تاریخ آن باشد. پیوند تعبد با عقل فردی یا خلاقیت نه آن که ممکن، بلکه برای تداوم حیات چنین فرهنگ و سیاستی ضروری بوده است. اما این نیز درست است که در این تاریخ، اندیشیدن آزاد برای نفس آزادی، آن گونه که تاریخ لیبرالیزم اروپایی الهام‌گر آن است، وجود ندارد. تاریخ فرهنگی ایران، آزادی برای آزادی را بر نمی‌تابد. تاریخ ایرانی، چنان که بامدادان آن را به درستی فهمیده است، تاریخ آزادی (رهایی) وی نیست، تاریخ اراده [به باور ما، اراده آزادانه یا مثبت] او برای بندگی خدای واحد است.

قبل از دوران امام نیز به طور کلی ایران معاصر (یعنی ایرانی که دوران مدرن خود را تجربه می‌کند) چنان که قابل درک است، همواره آکنده از عمل سیاسی در متن فرهنگ دینی، برای تحقق اصل بندگی بوده است. اگر از کنش‌های روشنفکران و صاحبان ایده‌های اروپایی با مضامینی بیگانه از تاریخ فرهنگی ایران در گذریم، کنش‌های سیاسی مخالف در عصر قاجاریه و پهلوی، مجموعاً در اصل تعظیم و اجرای فرامین خدای یگانه و متبلور کردن آن در سطح جامعه ایرانی مشترک بوده‌اند. اگر نگاهی هم به نظریه بامدادان داشته باشیم، گویی ایرانی در تاریخ خود تابع قراردادی نادانسته با اندیشه خداوند برای اتصال خود و اجتماعش به آن بوده است. گویی مقدر چنین بوده است که این گرایش نهادین تاریخی و این اراده به تعبد، با ظهور امام خمینی به اوج کمال ممکن خود برسد. یا بهتر است بگوییم ظهور امام، گویای اوج خلاقیت و ابتکار عمل در تاریخ تشیع است. با این حال، امام بنیادگذار دولت دینی در ایران است، اما آیا بنیادگذار عمل خلاقانه برای تبلور دین در حیات جامعه کل (یعنی در سیاست) هم بود؟ برای استقرار عملی دین در سیاست ایران - یعنی عالی‌ترین نتیجه ابتکار

اما اراده آزادانه و خلاقیت، چگونه در خلال تاریخ ماهیتاً دینی ایران قابل درک است؟ از طریق تحولات فکری و سیاسی در آغاز تاریخ تشیع در ایران و یا اندکی انضمامی‌تر، از طریق تاریخ روحانیت تشیع. چه این که از طریق آنان، آزادی (در معنای عمل مثبت یا عمل به





روحانیت تشیع، فحوای دینی و فرهنگ ایران را امتداد بخشیده و به نحوی سابقه‌ای در آحاد این ملت تسری داده، به آن شکوه و برجستگی، عمق فکری و گسترش اجتماعی بخشیده و به نحوی بی‌گفتگو، فرهنگ ایران را وسیعاً و عمیقاً شیعی ساخته است. این روحانیت که خود را «سربازان امام زمان» می‌دانستند، همزمان، سربازانی برای حفظ و پیشروی فحوای تاریخ ایران بودند. این روحانیت هنگامی که با امام (۱۲۸۱ شمسی) مواجه شد پیشتر از آن مراحل قابل توجهی از پیشرفت دستگامی، عمق اجتماعی، تعالی فکری و همبستگی درونی را طی کرده بود؛ گویی که همه این زمینه‌ها فراهم آمده بود تا امام خمینی شکوفایی نهایی تاریخ خداوندگرایی فرهنگی-سیاسی در ایران را به انجام رساند.

بی‌مناسبت نیست که در اینجا نگاه مستقلی به روحانیت تشیع - هنگامی که امام بدان چشم گشود - بیافکنیم. زیرا آنان علاوه بر همه حقایق دیگر، حاملان تاریخ ایران می‌باشند.

۴- روحانیت تشیع و ایران

در سطح ساختاری، دستگاه روحانیت شیعی در ایران هم اصلی‌ترین تبلور عینی و هم برجسته‌ترین دستاورد تاریخی پیوند میان ایران و تشیع است. تاریخ سیاسی روحانیت تشیع در ایران را تا رسیدن به مرحله انقلاب مشروطه می‌توان از دو دیدگاه: (۱) سیر مواضع سیاسی و (۲) کارکردهای عمومی در نظر گرفت. قبل از طرح این دو دیدگاه،

عمل و خلاقیت در تاریخ تشیع - امام خمینی تداوم‌دهنده راه علمای شیعی سلف و مخصوصاً مرحوم مدرّس است؛ کسانی که در مبارزات سیاسی خود «ایران» و «دین» را در وحدتشان مفروض گرفته بودند. گویی علمای سلف تمامی میراث و تجارب خود را به شهید مدرس سپرده بودند تا او بانظریه «سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست»، - و این «ما» چنان که گفتیم همان ملت تاریخ‌مند ایران است - آن را یک کاسه سازد. (۶۳) این سنت به امام که رسید، قابل درک شد. نظریه سیاسی امام خمینی عمل سیاسی - یعنی عمل ناظر بر حیات جامعه کل - برای خداوند در متن تاریخی ایران است؛ (۶۴) چیزی به همان اندازه ناشی از تاریخ کهن ایران که ناشی از حقانیت آسمانی اسلام و تشیع. امام هدیه بزرگی از انبان تاریخ کهن ایران را برگرفت و به فرزندان آن در بهمن ۱۳۵۷ اعطا کرد و آن پیوند مجدد اندیشه مصلحت دین و مصلحت دولت بود؛ چیزی که خود به خود انحراف بزرگ قاجاریه از مسیر فرهنگی - آسمانی تاریخ ایران را نیز اصلاح می‌کرد.

چنان که گفتیم، نظریه سیاسی امام (عمل دسته جمعی در گستره سرزمین ایران برای خداوند)، عملاً نظریه سیاسی روحانیت تشیع در تمامیت تاریخی آن نیز بوده است، گویی که نظریه در نزد امام با خودآگاهی کاملی قرین است. به هر حال این نظریه به خوبی وحدت و تمامیت روحانیت تشیع را نیز در طول سده‌های اخیر نمایان می‌سازد و توضیح می‌دهد.





به حکم انصاف باید به حقیقتی ویژه در تاریخ ایران از عهد صفویه به این سواذعان کرد؛ چیزی که مورد تأیید حامد الگار هست و آن این که وقتی در طول سه-چهار سده اخیر به تحولات طبقه علمای ایرانی می‌نگریم و آن را با آمد و شد سلسله‌ها و خاندان‌ها در همین تاریخ مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم که شاهان و خاندان‌ها آمده‌اند و رفته‌اند و در اکثر موارد از خود چیزی فراتر از مشتی واقعیات و حقایق قلب شده تحت عنوان کارنامه اعمال باقی نگذاشته‌اند، ولی طبقه روحانیت شیعه و علمای آن در ایران، تحول و بالندگی مداومی داشته‌اند که کلاً در هیچ جای جهان اسلام نظیر و مشابهی نداشته است.^(۶۵) تکامل شگرف دستگاه روحانیت تشیع در ایران و عدم وجود مشابهی برای آن در میان دیگر جوامع اسلامی، نشانه دیگری برای وجود یک بستر مساعدفکری و فرهنگی است که هم پیوند میان اندیشه قهرمانی (ولایت تامه حضرت امیر «ع») و اندیشه حقیقت را بر می‌تابد و هم می‌تواند تبلور آن را در قالب یک دستگاه اجتماعی یا قشر اجتماعی برای تداوم فحوای خداوندی بپذیرد.

الف) سیر مواضع سیاسی روحانیت و علمای تشیع: مواضع سیاسی روحانیت، گویای تاریخی تک‌خطی است که از اتخاذ مواضع علما در برابر اولین شاهان صفوی آغاز می‌شود و سه مرحله تأیید، تعامل و تعارض را طی می‌کند. در مرحله اول که دوران کوتاهی را دربرمی‌گرفت، علمای شیعی که هنوز مجهز و مستظهر به یک دستگاه سازمان‌یافته روحانیتی نبودند، به حمایت و پشتیبانی دربار صفویه اتکا داشتند و لذا درجه اطاعت و تأیید علمای شیعه نسبت به حکام سیاسی نسبتاً بالا بود. نمونه بارزی از این اتکا و تأیید را شیخ‌احمد کرکی ارائه می‌کند که در دفاع از تعظیم به سلطان که نه تنها در ایران بلکه در کشورهای سنی همسایه نیز معمول بوده، رساله‌ای نگاشته است. علمای شیعه در آغاز حیات سیاسی خود سلسله مراتب قبلی را به چالش نکشیدند. در رأس سلسله مراتب مذهبی، مقام رسمی و دولتی مشهور به صدرالممالک قرار داشت و وظیفه اش ابلاغ

از نظر تاریخی، هسته‌های اولیه علمای شیعی ایران، طلاب و دانشورانی بودند که در ناحیه حله در جنوب عراق و در جبل‌العامل و دره بقاع (جنوب لبنان و غرب سوریه) و بحرین زندگی می‌کردند. آنان با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران به این کشور دعوت می‌شوند. از





مراحم دولت و حصول اطمینان از تابعیت و وفاداری طبقهٔ علما به دولت بود. این ساختار دین دولتی کلاً دست نخورده و به قدرت خود باقی بود. با این حال این مرحله به گونه‌ای نسبتاً سریع رو به تغییر و دگرگونی گذاشت. در اوج اقتدار صفویه و در خلال سلطنت شاه عباس مشاهده می‌شود که علما برای نخستین بار، در متن تحولات مربوط به ایران، نظریه اساسی شیعه یعنی عدم مشروعیت و حقانیت سلطنت و حکومت موجود را اعلام می‌کنند. یکی از علمای معاصر شاه عباس به نام ملااحمد اردبیلی، در فرصت و مناسبتی با شاه عباس به مقابل می‌ایستد و به او اخطار می‌کند که قدرت و سلطنت او نه حق الهی اوست و نه محصول هیچ‌گونه شایستگی خاصی در او، بلکه تنها امانتی است از جانب امام، و لذا در صورت هرگونه تخطی و تجاوزی به این امانت، که شواهدش موجود بوده، علما حق خواهند داشت این امانت را از سلطان باز ستانند.^(۶۷) از نظر الگار این هشدار و اخطار، احتمالاً طلیعه و نخستین مورد ستیزه و منازعهٔ شیعه بر سر حقانیت اقتدار دربار ایران بوده است.^(۶۸) با این حال دوران صفویه را به طور کلی می‌توان دوران تأیید حکومت از سوی علما دانست. اما اگر نیک بنگریم، در این تأیید، عقل سیاسی قابل توجهی نیز نهفته است، چه این که به یمن تأییدی متقابل، تشیع، ایران را همچون حصنی حصین در خدمت خود می‌گیرد و مهر خود را برآیندهٔ آن حک می‌کند، ایران به

تضمینی برای تداوم تشیع بدل می‌شود و متقابلاً تشیع نیز چنان که دیدیم، به محمل و بستری برای تداوم فحای تاریخ ایران. بسیاری معتقدند که ایران وحدت سیاسی خود را مرهون مذهب تشیع است که در این صورت، عقل سیاسی مندرج در سیاست تأییدآمیز علمای تشیع، باز هم افزایش خواهد گرفت.

مرحلهٔ دوم تعامل، عمدتاً در عصر قاجاریه متبلور می‌شود. در این دوران، می‌توان اندیشید که سیاست پردازی علما خصلت کنش متقابل داشته است. به نظر می‌رسد که علما به طور کلی قاجاریه را به عنوان دولتی به هر حال شیعی پذیرفته بودند و لبهٔ انتقادات خود را عمدتاً به سوی خارج از کشور و دشمنان بیگانه برگردانده‌اند. نگرش به خارج، از ورای جریان تحریم تنباکو، دو دوره جنگ‌های ایران و روس و مساعی بین الملل اسلامی گرایانه سید جمال الدین اسدآبادی به خوبی قابل درک است. در این دوران عباراتی فقهی - سیاسی، شبیه به آنچه که پیشتر آیت الله ملااحمداردبیلی به شاه صفوی گفته بود، به کرات و به میزانی بیشتر یافت می‌شود. با این حال، این مواضع کمتر بنیاد براندازانه و بیشتر باهدف مشروط کردن قدرت بی حد شاه و نیز تمهید عمل سیاسی ضدخارجی در جنب یا در طول مقام شاه بوده است. مسلم آن است که در قیاس با صفویه، روحانیون شیعه در برابر قاجاریه بسیار مستقل‌تر بودند. نتیجهٔ این استقلال نسبی روحانیون در برابر شاهان قاجار دو چیز بود:





که در دعاوی و اختلافات، روحانیت به عنوان قاضی عمل و حکم صادر می کرده است. عرصه قضاوت قبل از دوره صفویه برای روحانیت شیعه وجود داشته، اما هر چه جلوتر می آییم، منصب قضاوت برای آنان نهادی تر می شود. یکی دیگر از کارکردهای حقوقی روحانیت در این دوره، ثبت اسناد است. علما اسناد را با مهر خود رسمیت می بخشیدند، مانند قباله ازدواج، خرید و فروش و وصیت و غیره.

سومین و مهم ترین کارکرد حقوقی روحانیت اجتهاد است که در واقع به مانند اختیار قانونگذاری است. نهادی شدن اجتهاد حاصل غلبه تدریجی علمای اصولی بر علمای اخباری بوده است.

کارکردهای ایدئولوژیک روحانیت شیعه عمدتاً ناظر بر آموزش است. در شرایط نبود نظام مدرن آموزش و پرورش، علمای تشیع از طریق مکتب ها، مدرسه ها و حوزه های علمیه کنترل آموزش جامعه را در اختیار داشتند. چنان که می بینیم این مهم ترین بخش جامعه ایرانی در دست روحانیت تشیع بوده و این روحانیت به این شیوه، اعتقادات خود را ترویج و در گستره وسیع جامعه ایرانی، وضعی خود جوش به آن اعطا نمود. البته باید توجه داشت که تشیع در قالب فقاهتی آن در دوره صفویه است که زمینه و امکانات توده ای شدن را می یابد و تا قبل از این دوران کمابیش مذهب خواص است. در انتقال تشیع از مذهب خواص به مذهب توده ای و همه گیر، نباید از نقش

اول آن که تلاشی برای جلب حمایت علما از سوی شاهان قاجار در پیش گرفته می شد (زیرا حمایت علما از دولت این بار دیگر امری از پیش موجود و مسجل نبود، بلکه می بایست احراز می شد، مضافاً آن که حاکمان قاجاریه فاقد خاستگاه دینی و ایدئولوژیک بودند که پیشتر صفویه از آن برخوردار داشتند) و دومین نتیجه عملی، آن که به دلیل افزایش پتانسیل های سیاسی روحانیت شیعه، شاهان قاجار از تقسیم قدرت با علما خودداری می ورزیدند. بیراه نیست اگر گفته شود در تاریخ معاصر ایران و تا قبل از بهمن ۱۳۵۷، روحانیت تشیع هیچ گاه مقام نخبگان رسمی رادر حکومت نیافته بودند.^(۶۹) از آن سو، شاهان قاجار نیز هیچ گاه عنوان ظل الهی را از سوی علمای شیعی دریافت نکردند.

مرحله سوم، خلق اندیشه نبردمقام سلطنت در ایران بود. این مرحله در عبارات خشمگینانه یکی از علما نمود می یابد که در مورد فتحعلی شاه گفته بود: «اگر شاه حاضر فتوای ما را (در مورد شروع دور دوم نبردها با روسیه) اطاعت ننماید، او را عزل می کنیم و سگ دیگری را به جایش می نشانیم.»^(۷۰)

ب) کارکردهای عمومی: تاریخ سیاسی روحانیت شیعه از نظر کارکردهای عمومی را می توان به سه حوزه حقوقی، ایدئولوژیک و سیاسی تقسیم کرد:

در حوزه کارکرد حقوقی روحانیت ابتدا باید به قضاوت اشاره کرد و آن به این معنی است





گویای اهمیت بالقوه نماز جمعه هم برای نمایش استقلال سیاسی روحانیت از دولت و هم برای گسترش آموزه‌های شیعی در میان مردم بوده است.

کارکرد دیگر روحانیت مخصوصاً در عهد قاجاریه که روحانیت آن را به عنوان امتیازی سیاسی به دست آورد، مصونیت سیاسی بود. عالم روحانی برای اقدامات یا دستورانش مورد بازخواست واقع نمی شد و این در صورتی بود که وی مجتهد بوده یا اجتهاد وی مورد شناسایی واقع می شد. بست نشینی نیز دارای کارکردی سیاسی و هم امتیازی برای روحانیت تشیع بود.

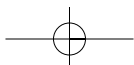
خانه روحانیون بزرگ و مراجع تقلید محل امنی بود که هر کسی برای شکایت علیه شاه یا برای فرار از مجازات می توانست در آنجا بست بنشیند و کسی اجازه تعدی به آنها را نداشت.

با این حال مهم ترین کارکرد سیاسی روحانیت که اغلب مواقع در مجادلات حوزوی به صورت بالقوه مطرح بود، مسئله ولایت است. ولایت (با آن که از نظر علم سیاست به نظر می رسد که به بحث «قدرت» ارجاع دارد)، امپس از قرن ها برای اولین بار توسط امام (ره) بود که به قدرت سیاسی متصل شد در حالی که تا قبل از آن فقط در قالب بحث و نظریه وجود داشت.^(۷۲) درباره گستره اعمال ولایت از حدود جزئی آن تا اعمال مطلقه ولایت، همواره میان علما بحث بوده است. این بحث ها نهایتاً به تصویری از نحوه نیابت امام معصوم در مورد مسائل جمعی ارجاع داشت. برخلاف نظر شیخ مرتضی انصاری،

مرحوم ملا محمد باقر مجلسی غفلت کرد. او تشیع را با عقاید و سنت های مردم گره زد، یعنی از طریق او امامت به اعتقادی روزمره و همگانی تبدیل شد، انتظار برای ظهور امام و دعا های مخصوص آن به صورت مراسم تکرار شونده درآمد و زیارت مقابر ائمه (ع) و امامزاده ها اهمیتی به سزا یافت. مرحوم مجلسی موضوعات دیگری همچون شفاعت، استخاره، دعانویسی و غیره را احیا می کند و طریق شیعه و روحانیت با زندگی روزمره مردم در ارتباط قرار می گیرند و نقش و نفوذی قاطع پیدا می کنند.^(۷۱)

کارکردهای ایدئولوژیک یا مرامی، جبهه گرم تماس روحانیت تشیع با ایران و فرهنگ آن است. روحانیت بانفوذی که بر مردم و فرهنگ آنان اعمال می نمایند، در عین حال خود نیز به محملی برای تداوم فرهنگ دینی ایران یا کانون دینی فرهنگ ایران بدل می شوند.

روشن است که کارکردهای سیاسی روحانیت از تنوع بیشتری برخوردار بوده است. از جمله کارکردهای مهم سیاسی روحانیت مسئله جهاد است که سابقه آن به دوره صفویه می رسد که در آن روحانیون به عنوان نواب عام حضرت امام زمان (عج) دارای حق اعلام جهاد هستند. کارکرد دیگر روحانیت در عرصه سیاسی، نماز جمعه بود. نماز جمعه همواره آیینی عبادی-سیاسی بوده است. در دوره های گوناگون، تلاش هایی از سوی علما برای تثبیت حق برگزاری نماز جمعه صورت گرفته که





بزرگانی همچون نائینی و نراقی معتقد بودند که تمام اختیارات تشریعی امام معصوم (ع) برای فقها نیز وجود دارد. طبیعی است که امام خمینی نیز از همین سنت، میراث می‌برد.^(۷۳) اما این‌گونه اختلاف‌آرا (که بعدها در انقلاب مشروطه ابعادی عینی می‌یابد) وحدت و آهنگ یکنواخت تداوم اثرگذاری روحانیت تشیع بر جامعه ایرانی را، مخصوصاً در ادوار بعد از صفویه، نقض نمی‌کند. الگار به واقعیتی جاری در گستره تحقیقات پیرامون انقلاب مشروطه اشاره می‌کند که در جای خود واقعیتهای در خور توجه است، اما خود می‌تواند مقدمه حقیقت بعدی بزرگ‌تری قرار گیرد که احتمالاً به نظر نمی‌رسد مورد توجه خود الگار نیز واقع شده باشد. حقیقت کم‌اهمیت‌تر اول آن است که محققین انقلاب مشروطه تاکنون اغلب به اختلاف میان علما پرداخته‌اند. باین حال «مطلبی که فوق‌العاده اهمیت دارد، اما همیشه به درستی ارزیابی نشده است، فصل مشترک میان علمای مشروطه خواه و علمای مخالف آنهاست. به عنوان مثال، هر دو طرف توافق داشتند که کارکردهای قانونگذاری مجلس باید محدود باشد.^(۷۴) همگرایی دیدگاه‌های آنان در مورد این مسائل و سایر موضوعات وابسته، در نتیجه شور و هیجان زمانه و این واقعیت که هر یک از طرفین علما، متحدان تاکتیکی خاص خود را داشتند، مکتوم مانده بود. اما حقیقت بعدی و مهم‌تری که عبارات پیشین می‌تواند همچون مقدمه‌ای برای طرح آن باشد آن است که در

انقلاب مشروطه، روحانیت تشیع در ایران اولاً در حالت وحدت خود با اقتضائات مدرن - که اغلب پذیرش‌هایی ایدئولوژیک است و پیشتر، سید جواد طباطبایی وصف خوبی از آن به دست داده بود - مواجه می‌شود و ثانیاً این روحانیت با تمام وحدت خود، نه در عرض بلکه در کنار ایران قرار می‌گیرد، یعنی به عبارت دیگر ضربان‌های تاریخی ایران در آن دوره در تعارض با الهامات دینی روحانیت تشیع قرار ندارد، بلکه در طول آن است. در واقع روحانیت همچون گذشته، در انقلاب مشروطه نیز در کنار «ایران» قرار داشت، نه در مقابل، نه بالا و نه پایین آن، بلکه دقیقاً به عنوان بخشی از تمامیت آن تبلور سیاسی یافت. خانم کدی صورت‌پدیدار شناسانه و خارجی همین حقیقت را بیان می‌کند هنگامی که می‌گوید «هویت ایرانی اغلب اوقات نمودهای دینی داشته است».^(۷۵)

به روایت تاریخ، روحانیت تشیع در ایران، همچنان که در وحدت اصولی خود انقلاب مشروطه را تجربه کرد، در وحدت خود نیز از آن روی برتافت: شور انقلابی علمای مشروطه خواه در نتیجه اعدام شیخ فضل‌ا... نوری که مجتهد بسیار برجسته‌ای بود، به دست نیروهای انقلابی فروکش کرد. آنان این اقدام را اقدام علیه «کل» روحانیت تلقی کردند. ترور آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی، علما را مأیوس‌تر کرد. آخوند خراسانی به دنبال این وقایع، هرگونه حمایتی از مشروطه خواهان را



متوقف ساخت. نائینی کلیه نسخه‌های موجود کتاب خود را به دجله افکند.

دستاورد انقلاب مشروطه برای علما که ماندگارترین و قابل توجه‌ترین تجربه آنها از مداخله در امور سیاسی تا آن روز بود، بی‌اعتمادی آنها به مشروطه خواهی و سایر اشکال فعالیت سیاسی وابسته به آن بود.^(۷۷)

در اینجا می‌توان به طرح یک پرسش کلیدی پرداخت: آیا حمایت بخش مهمی از علمای تشیع از مشروطیت دولت در ایران، یک اقدام واکنشی یا انفعال صرف در برابر تحول انقلاب مشروطه بوده است یا نتیجه «عملی و محدود» از دکتترین سیاسی مرکزی تشیع (نامشروعیت همه حکومت‌ها مگر حکومت امام عصر عج) بوده است؟ به عبارت دیگر آیا پذیرش نهضت مشروطه از سوی علما فقط یک توجیه شرعی در برابر عمل انجام شده بود، یا حرکتی بود مبتنی بر اصول و ناشی از نگاهی عمل‌گرایانه از آسمان مشروعات محض، به زمین امکان؟ «علمای شیعه آن عصر معتقد بودند که با توجه به از نظر پنهان بودن مداوم یا غیبت امام زمان (عج) از جهان، قدرت و اقتداری که کاملاً مشروع و برخوردار از حقانیت باشد، فی حد نفسه ناممکن است. اعتقاد ایشان بر آن بود که تمام کاری که در زمان غیبت امام زمان می‌شود انجام داد عبارت است از محدود نمودن عدم مشروعات ناگزیر و اجتناب ناپذیر اقتدار و حکومت موجود... لذا از این رو، اندیشه مشروطه‌خواهی و هواداری از حکومت قانون

که توسط عناصر و افراد آموزش یافته در غرب وارد ایران شده بود، توسط علمای محمل و محتوای خاصی یافت. علمای شیعه، مشروطه خواهی را به عنوان ابزاری برای تحدید قدرت دربار و کاستن از عدم مشروعیتی تلقی می‌کردند که از نظر ایشان کلاً در نهاد دولت (در زمان غیبت امام معصوم «ع») اجتناب ناپذیر بود.^(۷۸)

بنابراین به خوبی می‌توان موضع روحانیت شیعی در برابر ارزش سیاسی مدرن یعنی مشروطیت قدرت دولت از طریق قانون اساسی را تا اندازه زیادی، یک کنش فعالانه و نیز مبتنی بر اصول پیشینی دانست. آنان گام اول و بسیار برجسته‌ای را برای تطابق میان تاریخ کهن و جدید (مدرن) ایران برداشته بودند- یک فلسفه دینی و بنابراین ایرانی برای دولت مدرن- که می‌توانست ذخیره‌ای برای تجارب آینده و اندیشه آتی «دولت مدرن» در ایران باشد. اما متأسفانه سطحی‌پردازی مشهور و بارها-گفته‌شده روشنفکران ایرانی عمدتاً در این وهله به ثمر نشست. آنان برای تحکیم استیلای سیاسی خود و به دلیل داشتن دیدگاهی تحقیرآمیز درباره تاریخ کهن سرزمین خود و از آن جمله دین و مردان دین در ایران، این تجربه تابناک پیوند دین و سیاست مدرن در ایران را به ناکامی کشاندند.

به هر حال در ابتدای قرن بیستم، روحانیت شیعه به نمایندگی از فرهنگ دینی عمومی تاریخ ایران و به تبعیت و در راستای آن، به محتوی ایدئولوژیک و غیر ایرانی- یعنی غیر مستند به



سنت‌های تاریخ ایران- انقلاب مشروطه که نهایتاً محصول انحراف سلسله قاجار از فحوای سیاست مردمی- الهی تاریخ ایران بود، «نه» گفتند. جدایی روحانیت تشیع از انقلاب شبه مدرن و ایدئولوژیک مشروطه بعدها توسعه سیاسی (تکامل عملکردهای حکومتی و رشد حقوق و آزادی‌های شهروندی) در ایران را در سراسر عصر پهلوی دچار بحران کرد. رژیم پهلوی امتدادی برای انحراف بزرگ فرهنگی از تاریخ ایران در عصر قاجاریه بود. از این رو طبیعتاً امکان پاسخ گفتن و اتخاذ مواضع فعالانه در برابر اقتضائات ملت‌سازی و دولت‌سازی در عصر جدید (یعنی توسعه جوامع ملی) در تاریخ اندیشه معاصر ایران به خوبی وجود نداشت. این ناتوانی در باز تطبیق اصولی با اندیشه و سیاست مدرن، در طول سال‌های اخیر، چنان که می‌دانیم، موضوع داغ اندیشه پردازی سیاسی و اجتماعی در محافل فکری و جوامع علمی کشور ماست.

با ظهور امام خمینی در سیاست ایران (و در قالب تفکر ولایت فقیه که به نحو جالبی دو عنصر باستانی مردم‌گرایی در امر حکومت و قدسیّت آسمانی را در خود نهفته دارد) بنیاد سنت ایرانی در تفکر سیاسی و مشخصاً در تفکر برای توسعه احیا می‌شود؛ اگرچه سنت احیاشده، این زمان به نحوی ضروری نیاز به شناسایی و مفهوم‌بندی نظری از سوی روشنفکران ایرانی دارد.

«امام خمینی»، «مذهب تشیع»، «روحانیت تشیع در ایران» «و کانون فرهنگی تاریخ ایران»، چهار حلقه اصلی در زنجیره تداوم خداوندی ایران (تاریخی حاوی کوشش‌ها برای نیل به امر خداوندی) هستند. سلسله تکاملی آنها از آخر به اول است و به عبارتی دیگر «کانون فرهنگی تاریخی ایران» زمینه و آغاز و «امام» اوج آن تلقی می‌شود. تا قبل از ظهور امام خمینی در هیچ یک از سه مرحله پیشین، محتوای تاریخ ایران متبلور نشده و شکل نگرفته بود. فقط توسط امام است که فرهنگ تاریخی ایران در سیاست روز آن جاری می‌شود و زمانه (دوران‌های متمادی) به زمینه پیوند می‌خورد: امام خمینی سراسر ایران انتهای قرن بیستم را عرصه کوشش‌ها برای تبلور خواست‌های خداوند نمود. او فحوای بالقوه و خام تاریخ ایران، کوشش‌ها برای پیوند با حقیقت را، به نهایت ممکن خود رساند و آن را موضوع و ماهیت شکلی از یک دولت مدرن ساخت. اگر در انقلاب مشروطه، چنان که گفتیم، دین یا حقیقت، فرم و شکل را و برخی ارزش‌ها و مفاهیم سیاست مدرن، محتوای آن را تشکیل می‌داد، امام خمینی این معادله را در جمهوری اسلامی کاملاً برعکس ساخت: دین محتوای سیاست شد و از آن سو نهادها، شیوه‌ها و ارزش‌های مدرن شکل و فرم را در «جمهوری برای خدا» ساختند.

امام، بدین طریق همچون اکسیری در تاریخ چند هزار ساله ایران است که وقتی بر آن ظاهر می‌شود فحوای درونی آن را آشکار می‌سازد و ظرفیت‌های آن را به کمال می‌رساند و جاری



می‌کند.

اما در این مقام یک پرسش مطرح می‌شود و آن این که: آیا امام خمینی خود و پیروانشان، این تحلیل از شأن ایشان در تاریخ ایران را می‌پذیرند؟ خیر. مگر به یک شرط: جز خواست و ارادهٔ بالغهٔ خداوند برای اعتلای حقیقت یا دین خود، هیچ ضرورت و موجبتی در تاریخ ایران نمی‌توانست انقلاب اسلامی و رهبری امام را موجب شود و یا به عبارت دیگر، آخرین حلقه و توضیح‌دهنده‌ترین حلقه‌رابه حلقه‌های پیشینی متصل سازد. اما اگر نیک بنگریم، همین باور به اراده و خواست الهی (حسب نظریه کانون دینی) خودبخش عمده‌ای از پویش‌ها و موارث فرهنگی تاریخ ایران را خلق کرده است.

انقلاب مشروطه از منظر امام خمینی

بدیهی است که در سال‌های انقلاب مشروطه، امام خمینی کودکی بیش نبود. با این حال کاملاً روشن است که نگرش حضرت امام به جریانات مشروطه، خنثی و بی‌طرف نیست. ایشان از آغاز کودکی نسبت به تحولات محیط اطراف خود حساس بوده‌اند. این حساسیت در سخنان و یادآوری‌های ایشان از آن دوران نیز به گونه‌ای ناخودآگاه منعکس می‌شود: «... من از زمان قاجار تا حالا مجالس را دیده‌ام و کیفیت این که مردم چه جور انتخاب کردند و چقدر دخالت داشتند... و افرادی که مجلس آمدند چطور بودند.» (۷۹)

طبیعی است که به دلیل ساختار مذهبی محیط زندگی امام، این حساسیت جانبدارانه نیز بوده است. از همین رو، هنگام مطالعه مجموعه بیانات امام پیرامون عملکرد رهبران روحانی در این نهضت (صرف نظر از هر گرایش و عقیده که داشتند) مشخص می‌شود که امام تمایلی ندارند تا درباره اختلافات میان آنها یا اشتباهات آنان داوری نمایند. به عبارتی انتزاعی‌تر، به نظر نمی‌رسد که ملاک در داوری تاریخی امام، رویه‌های سیاسی شخصی علمای سلف بوده باشد. (۸۰) ملاک حضرت امام در نگرش به عملکردها و گرایش‌های این روحانیون و علمای سلف، به طور کلی قیام برای خدا (قیام‌لله) است. چیز دیگری که این ظرافت را تاحدی توجیه می‌کند آن است که شماری از اساتید امام از شاگردان برجسته رهبران روحانی مشروطه از جمله آخوند خراسانی بودند. از جمله این افراد می‌توان از آیات عظام شیخ عبدالکریم حائری، حاج میرزا جواد ملکی تبریزی، سید محمد تقی خوانساری و آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی نام برد. (۸۱) به سهولت قابل درک و نتیجه‌گیری است که ذهنیت حساس حضرت امام از طریق این اساتید به تجربیات علمای درگیر در انقلاب مشروطه، مشروط می‌شد و از آن تأثیر برمی‌گرفت. سخن امام در دفاع از عملکرد رهبران روحانی مشروطیت، هنگامی که سخن از شیخ فضل ... نوری به میان می‌آید شدت و گرمای بیشتری می‌گیرد: (۸۲) زیرا شیخ فضل ... برای امام سمبل تراژیک



کوشش روحانیت برای اسلامی کردن سیاست و جامعه در ایران است. به طور کلی دقت نظر و ظرافت امام در ذکر از رهبران مشروطه، گویای شدت اعتقادی است که امام به عظمت شأن و کارکرد روحانیت شیعه در ایران دارد. با این حال، اشتباه خواهد بود اگر بیندیشیم که کوشش انقلابی حضرت امام برای خلق دولتی اسلامی در اوج عصر مدرن، ادامه منطقی و طبیعی یا محصول ناگزیر کوشش‌های روحانیون صدر مشروطیت یا قبل از آن است. اراده امام به تشکیل دولتی برای خداوند در ایران، هیچ عامل موجه‌ای در تاریخ ایران و نیز تاریخ تشیع نداشته است^(۸۳) و به گونه رازآمیزی یک الهام مستقل است. برای امام تحولات تاریخی منبع درس و عبرت و تَبّه است.^(۸۴) نه منبع درک قوانین لایتغیری که به طور ناگزیر خود را بر واقعیت تحمیل می‌کنند. اما امام با این حال به گونه‌ای پیوستگی در تاریخ سیاست‌گرایی‌های روحانیت معتقد است. ایشان مساعی انقلابی خود را از جنس همان مساعی رهبران مشروطه برمی‌شمارد.^(۸۵) ایشان درباره شباهت انقلاب اسلامی با مشارکت روحانیون در جنبش مشروطه فقط یک باور مرکزی دارد، «آن همه رنج و زحمت که «روحانیت» می‌برد برای اسلام است»^(۸۶) [تأکید از ماست].

۱- منتهی شدن آن به استبداد فردی

۲- ضعف در تداوم حضور مردم

آنچه که در بیان حضرت امام دارای وزن بیشتری به نظر می‌رسد، عامل دوم است. در مورد این عامل باید به خاطر داشت که امام ضعف حضور مردم را آن سوی کاهش نقش علما در تداوم نهضت مشروطیت می‌داند. در شیوه‌نگارش امام به تاریخ معاصر ایران، قانونی جاری است که عبارت از این است: هرچه نقش روحانیون فزون‌تر، مشارکت توده‌های مردم نیز بیشتر. به بیانی سلبی‌تر، هر میزان که مشارکت روحانیون در نهضت‌ها و جنبش‌های جامعه ایرانی بر اثر توطئه‌ها نقصان پذیرد، به همان میزان ابعاد مردمی آن تحرکات، کمتر وضعی‌تر می‌شود و بر همین اساس، مرگ نهضت‌ها و زوال آنها رقم می‌خورد. چنین روندی به بهترین وجه در این عبارت امام خمینی خود را نشان می‌دهد: «در جنبش مشروطیت همین علما در رأس بودند و اصل مشروطیت اساسش در نجف... و در ایران به دست علما شروع شد. در این قدری که آنها می‌خواستند مشروطه تحقق پیدا کند و قانون اساسی در کار باشد، شد؛ لکن بعد از آن... دنباله‌اش گرفته نشد. مردم بی طرف بودند و روحانیون هم رفتند هر کس سراغ کار خودش. از آن طرف، عمال قدرت‌های خارجی و





زمستانی، ترجمه منوچهر امیری، (تهران: توس، ۱۳۶۶) ص ۸۵

۷- محمد کریمی زنجانی اصل، «ناسازگی در قدرت سیاسی، نگاهی گذرا به ساختار قدرت در عصر قاجار» اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره پنجم و ششم (بهمن و اسفند ۱۳۷۵) ص ۸۸

۸- فریزر، پیشین، ص ۸۶

۹- کریمی اصل، پیشین، ص ۸۹

۱۰- همان.

۱۱- همان.

۱۲- همان، ص ۹۰.

۱۳- همان.

۱۴- پیتراوری، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، جلد اول (تهران: عطایی، ۱۳۶۹) ص ۱۶۰.

۱۵- سرجان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، (تهران: سعدی، بی تا) ص ۳۹۸.

۱۶- همان.

۱۷- پیروز مجتهدزاده، «پیدایش و بنیان‌پذیری حکومت و مرز در ایران»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره پنجم و ششم، (بهمن و اسفند ۱۳۵۷) ص ۶۷.

۱۸- راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، (تهران: سحر، ۱۳۶۶) ص ۲۲۸.

۱۹- پیروز مجتهدزاده، «ایران و ایرانی بودن در آستانه سده بیست و یکم، بخش دوم»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۵۰-۱۴۹، (بهمن و اسفند ۱۳۷۸) ص ۹.

۲۰- داود هرمیداس باوند، «چالش‌های برون مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ» اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۳۰-۱۲۹، (خرداد و تیرماه ۱۳۷۷) ص ۲۷.

۲۱- مجتهدزاده، ایران و ایرانی بودن، ص ۶

۲۲- همان، ص ۷.

۲۳- ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، جلد ۴ (تهران: سعدی، بی تا) ص ۱.

خصوصاً در آن وقت انگلستان در کار بود که اینها را از صحنه خارج کنند، یا به ترور یا به تبلیغات. گویندگان و نویسندگان آنها کوشش کردند به این‌که روحانیون را از دخالت در سیاست خارج کنند و سیاست رابدهند به دست آنهایی که می‌توانند به قول آنها یعنی فرنگ رفته‌ها و غرب‌زده‌ها و شرق‌زده‌ها و کردند آنچه را کردند. یعنی، اسم مشروطه بود و واقعیت، استبداد. آن استبداد تاریک ظلمانی شاید بدتر از زمان [قبل] و حتماً بدتر از زمان‌های سابق... بود.» (۸۷)

از نظر امام، انقلاب اسلامی پایان زنجیره ناکامی در تحركات سیاسی ایران عصر مدرن است. (۸۸)

پانوشته‌ها

۱- حامد الگار، «نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم»، در سلسله‌پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۲) ص ۲۳۴.

۲- جان فوران، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸) صص ۱-۲۲۰.

۳- همان، ص ۲۲۱.

۴- همان.

۵- رابرت گرت واتسن، تاریخ ایران در دوره قاجاریه، ترجمه ع. وحید مازندرانی، (تهران: سیمرغ، ۱۳۵۴) ص ۱۶۵.

۶- جیمز بیلی فریزر، سفرنامه فریزر معروف به سفر





- ۲۴- محمد ترابی، «گفتار پیرامون هویت ملی ایران»، سیاست خارجی، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۸) صص ۲-۵۲۱.
- ۲۵- نیکی آر-کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی (تهران: قلم، ۱۳۶۱) ص ۷۳.
- ۲۶- فوران، پیشین، ص ۲۱۷.
- ۲۷- همان، ص ۲۲۰.
- ۲۸- مصطفی تقوی مقدم، «ایران در آستانه رویارویی با غرب»، تاریخ معاصر ایران، (تابستان ۱۳۷۵) ص ۱۱۲.
- ۲۹- فوران، پیشین، ص ۲۱۹.
- ۳۰- کدی، پیشین، ص ۶۸.
- ۳۱- چارلز عیسوی، تاریخ اقتصادی ایران: قاجاریه ۱۳۳۲-۱۲۱۵ ه.ق، ترجمه یعقوب آژند (تهران: نشر گسترده، ۱۳۶۲) صص ۲۴-۵.
- ۳۲- محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیس، جلد اول (تهران: پایروس، ۱۳۶۶) ص ۷۲.
- ۳۳- برای مطالعه بیشتر اوضاع اقتصادی ایران در زمان قاجاریه ن.ک. تقوی مقدم، پیشین، صص ۱۱۴-۱۱۱.
- ۳۴- علیرضا ازغندی، ناکارآمدی نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۶) ص ۱۸۵.
- ۳۵- الگار، پیشین، ص ۲۶۶.
- ۳۶- همان، ص ۲۶۳.
- ۳۷- همان، صص ۸-۲۳۷.
- ۳۸- مجتهدزاده، ایران و ایرانی بودن...، صص ۱۱-۱۰.
- ۳۹- فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، (تهران ۱۳۴۰) ص ۲۴۷.
- ۴۰- جواد طباطبایی، درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، (تهران: کویر، ۱۳۷۲) ص ۲۶.
- ۴۱- جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، (تهران: کویر، ۱۳۷۳) صص ۲۸۹-۲۸۸.
- ۴۲- الگار، پیشین، ص ۲۶۷.
- ۴۳- یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۲ (تهران، ۱۳۳۹) صص ۸۴-۸۳. به نقل از احمد اشرف «چهار روایت از
- انقلاب مشروطه»، اکبر گنجی (به کوشش)، ایرانیان خارج از کشور، جلد دوم (سنت و تجدد) (وزارت ارشاد ۱۳۷۳) ۴۴- سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، جلد دوم (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۰) ص ۵۳۲.
- ۴۵- کدی، پیشین، ص ۳۲.
- ۴۶- همان، ص ۴۹.
- ۴۷- ناصر تکمیل همایون، «سیمای ملی مدرس»، تاریخ معاصر ایران، کتاب نهم، (پاییز ۱۳۷۴) ص ۲۵.
- ۴۸- محمدعلی همایون کاتوزیان، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲) ص ۱۳۲.
- ۴۹- فریبرز راستی، «تحلیل از روحانیت شیعه در دوران مشروطیت» در گنجی، پیشین، صص ۳-۹۲۲.
- ۵۰- به همین منوال، اینک پس از گذشت دو دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، به نظر می‌رسد آینده یا تقدیر اقتدار «دولت در ایران» در حال شکل‌گیری است. زمانه کنونی در سیاست کشور ما، زمانه حقوق و آزادی‌های فردی و سیاسی، تأکید بر گسترش فعالیت‌های احزاب، تعمیم مشارکت سیاسی و غیره و از آن سو، زمانه غفلت از تکالیف فرد نسبت به دولت، فراموشی وحدت جمعی، غفلت از اجتماع تاریخی و نیز از قدرت متمرکز دولتی است. نتایج هرج و مرج آلود ناشی از این تفکر، دیر یا زود اندیشه یک دولت مقتدر را در فکر سیاسی کشور ما جا خواهد انداخت. بابک بامدادان، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، الفبا، دوره جدید، شماره ۱، ص ۱۵.
- ۵۱- الفبا، دوره جدید، شماره ۲، (بهار ۱۳۶۶) ص ۲۶.
- ۵۲- همان، شماره ۱، ص ۱۷.
- ۵۳- همان، شماره ۲، ص ۷.
- ۵۴- همان، ص ۸.
- ۵۵- الفبا، دوره جدید، شماره ۳، (تابستان ۱۳۶۲) صص ۱۰-۹.
- ۵۶- همان، شماره ۱، ص ۱۲.

- ۸۰- مشخصاً ن.ک. به این عبارت... باعث تعجب و تأسف است که نظام آموزشی کشور اسلامی ایران نسبتی به مرحوم سید عبدال... بهیانی -رحمة ا... علیه- می دهد که حتی کسروی با آن سوابق ضد اسلامی درباره ایشان نمی دهد. **صحیفه نور**، ج ۲۱، ص ۱۰۲، (۶۷/۱۲/۴)
- ۸۱- رضا استادی، «مشایخ امام خمینی»، **کیهان فرهنگی**، شماره ۳ (خرداد ۱۳۶۸)، ص ۹.
- ۸۲- برای مثال ن.ک. به: سخنرانی امام در تاریخ ۵۹/۸/۲۷. **صحیفه نور**، ج ۱۳، ص ۱۷۵.
- ۸۳- این بحث در مقاله ذیل مورد شرح و بسط بیشتری قرار گرفته است:
- سید جواد طاهایی، «آیا از جامعه شناسی انقلاب اسلامی می توان به فلسفه آن راه برد؟»، **نامه پژوهش**: شماره ۱۱-۱۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷)، صص ۲۵-۵.
- ۸۴- **صحیفه نور**، ج ۱۸، ص ۱۳۵.
- ۸۵- «در آن وقت سید عبدال... بهیانی را کشتند، مرحوم نوری را کشتند و مسیر ملت را از آن راهی که بود برگرداندند به راهی دیگر. الان همان نقشه است که مطهری را می کشند. فردا هم شاید من را و پس فردا هم یکی دیگر را. مسیر، غیر مسیر ماست». ن.ک. به: **امام و روحانیت**. (مجموعه دیدگاه ها و سخنان امام درباره روحانیت). (سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، دفتر سیاسی، ۱۳۶۲)، ص ۲۸۶.
- ۸۶- همان.
- ۸۷- **صحیفه نور**، ج ۱۵، ص ۲۰۲.
- ۸۸- مثلاً، «در تمام طول مشروطیت، این مجلس به این ترتیب که تمام افرادش تقریباً متدین و معتقد به این که باید اسلام حکومت کند، در تمام دوره ها نبوده است این». **صحیفه نور**، ج ۱۷، ص ۶۰ (۶۷/۱۷/۴). عباراتی از این دست که طی آن، امام خمینی انقلاب اسلامی را پایان ابعاد متنوعی از ناکامی ها، ضعف ها و خیانت ها در ایران تلقی کرده اند، به کرات به چشم می خورد.
- ۵۷- درخشش های تیره، (کلن: اندیشه آزاد، ۱۳۷۰) ص ۱۶۱.
- ۵۸- همان، ص ۱۸۶.
- ۵۹- همان، ص ۱۳۹.
- ۶۰- همان، ص ۱۳۱.
- ۶۱- همان، ص ۱۱۸.
- ۶۲- شرح و بررسی آرای بابک بامدادان از مقاله ذیل گرفته شده است: عبدال... شهبازی، «دین و دولت در اندیشه سیاسی (نقدی بر آرا و دیدگاه های بابک بامدادان)، **مطالعات سیاسی**، کتاب دوم (پاییز ۱۳۷۲) صص ۱۹۱-۳۲۷.
- ۶۳- در این باره نگاه کنید به: تکمیل همایون، **پیشین**، ص ۴۴.
- ۶۴- جواد طاهایی، «مقدمه بر گفتگوی امام (ره) و دو توکویل»، **نمایه پژوهش**، شماره ۸-۷ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷) صص ۷۴-۶۴.
- ۶۵- حامد الگار، **انقلاب اسلامی در ایران**، ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیدری (تهران: قلم، ۱۳۶۰)
- ۶۶- راستی، **پیشین**، ص ۹۱۲.
- ۶۷- الگار، **انقلاب اسلامی در ایران**، همان، ص ۲۶.
- ۶۸- همان، ص ۲۷.
- ۶۹- از غندی، **پیشین**، ص ۷۹.
- ۷۰- الگار، **انقلاب اسلامی در ایران**، همان، ص ۳۰.
- ۷۱- راستی، **پیشین**، ص ۹۱۷.
- ۷۲- همان، صص ۱۹-۹۱۸.
- ۷۳- همان، ص ۹۱۱.
- ۷۴- الگار، **نیروهای مذهبی در قرن های هجدهم. همان**، نوزدهم، صص ۷۱-۲۷۰.
- ۷۵- نیکی کدی، «چرایی انقلابی شدن ایران»، ترجمه فردین قریشی، **متین**، شماره ۲ (بهار ۱۳۷۸) ص ۲۲۴.
- ۷۶- عبدالهادی حائری، **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰) ص ۱۵۱.
- ۷۷- الگار، **نیروهای مذهبی... همان**، ص ۲۷۲.
- ۷۸- الگار، **انقلاب اسلامی در ایران**، همان ص ۳۱.
- ۷۹- **صحیفه نور**، ج ۱۷، ص ۱۶ (۶۷/۱۷/۴).