

گفتمان سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی ایران

تألیف: نیکی، آر. کدی.

ترجمه و تلخیص: اصغر افتخاری*

مقدمه مترجم

انقلاب اسلامی ایران علاوه بر آنکه در عرصه سیاست عملی پیامدهای شگرفی داشته است، و توجه تمامی تحلیلگران سیاسی و فعالان حوزه سیاست در گستره جهانی را به خود جلب نموده است، تجلی عملی گفتمانی به شمار می‌آید که از پیشینه تاریخی‌ای به بلندای ۱۴۰۰ سال برخوردار است. به همین خاطر بُعد نظری این انقلاب دارای حساسیتی به مراتب بیشتر از نمودهای ظاهری آن می‌باشد.

از این منظر، پرسش از چگونگی رویش آموزه‌های انقلابی از درون تفکر شیعی مطرح می‌شود که خود بحث جدی‌ای در حوزه مطالعات به عمل آمده درباره انقلاب اسلامی است. برای پاسخ دادن به این پرسش مهم لازم است تا به تأمل در مبانی و معانی‌ای بپردازیم که اصول گفتمان سیاسی تشیع را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر باید اقدام به «گفتمان شکنی» نمود. منظور از «گفتمان شکنی» فرآیندی است که طی آن سه عمل مهم زیر به انجام می‌رسد:

اول: فهم یک گفتمان چنان که در بستر تاریخی ساخته و پرداخته شده و در نهایت مجال بروز یافته است. شایان ذکر است که هر گفتمان در چشم‌انداز تاریخی، رخ می‌نماید و از این رو می‌توان با مراجعه به تاریخ و سیر تحولات ناشی از حاکمیت هر گفتمان به چیستی آن چنان که در آیینۀ تاریخ، رخ نموده است؛ پی برد.

* دکتر اصغر افتخاری، معاونت دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) و سردبیر فصلنامه مطالعات راهبردی

دوم: تجزیه و تحلیل گفتمان به اصول مهمی که بر آن استوار است. برای این منظور باید تا مرحله‌ای پیش رفت که بتوان ادعا نمود به سرچشمه اصلی کلیه مدعیات گفتمان مزبور، دست یافته‌ایم. بر این اساس هر گفتمان را می‌توان در دو یا چند «مفهوم بنیادین» تلخیص نموده که شالوده آن را تشکیل می‌دهد.

سوم: تأویل تاریخی؛ بدین معنا که در مرحله سوم باید از رابطه موجود بین سه عامل مختلف پرده برداشت و نشان داد که چگونه از تعامل بین «معانی» و «شرایط» در نهایت «واقعیت» تاریخی تازه‌ای متولد می‌شود.

«نیکی. آر. کدی» از جمله پژوهشگران فعال در زمینه «انقلاب اسلامی» در نوشتار حاضر چنین روشی را دنبال نموده است. وی در مواجهه با پرسش از ماهیت و چیستی آموزه‌های سیاسی‌ای که به بروز انقلاب اسلامی از متن تفکر شیعی منجر شد، به این توجیه متمسک می‌شود که: هر گفتمانی مبتنی بر اصول بنیادینی است. تغییر تلقی ما از آن اصول می‌تواند، علی‌القاعده در حوزه عمل سیاسی با توجه به شرایط مؤثر آفند.

از این دیدگاه وی به فهم تاریخی گفتمان سیاسی اسلام پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه رویکرد شیعی توانسته است در این میان برای خود جایگاهی بیابد. متعاقباً اصول گفتمان شیعی را استخراج کرده به دو اصل «مهدویت» و «شهادت» می‌رسد. با این توصیف وی در بستر تاریخی عمل گروه‌های مختلف شیعی، به بازشناسی تلقی‌های متفاوتی از این دو مفهوم می‌رسد و نشان می‌دهد که شیعه امامیه در میان دو قطب افراطی قرار دارد: گروهی که صبغه رادیکال گرفته و خط مشی صرفاً انقلابی را مد نظر دارند و گروهی که به شدت محافظه‌کار شده و پیوسته در پی حفظ وضع موجود بوده‌اند. در این میان تلقی امامیه از آن حیث که جامع دو تفسیر فوق‌الذکر بوده، توانسته است با صیانت از مبانی انقلابی خود که از درون دو مفهوم «انتظار» و «شهادت» می‌روید، در مقاطع مناسب و حساس تاریخی، انقلابی ظاهر شود و در غیر آن با استعانت از مفهوم «تقیه» که آن هم مبنای دینی دارد، سکوت پیشه نماید و خط مشی محافظه‌کارانه‌ای را به اجراء گذارد.

تحلیل «کدی» اگرچه ممکن است در بسیاری از موارد، مطابق با واقع ارزیابی نشود، اما از آن حیث که در «گفتمان شکنی» انقلاب اسلامی و درک علت اصلی رویکرد

انقلابی امام خمینی(ره)، قوی ظاهر شده است، در خور تأمل می‌باشد. بدیهی است که مطالعاتی از این قبیل در شناساندن واقعیت انقلاب اسلامی، نسبت به سایر پژوهش‌های تاریخی - سیاسی، از توفیق بیشتری برخوردار است و برای همین توجه به آن توصیه می‌شود.

الف - یک گفتار دو تفسیر: انقلابی‌گری و محافظه‌کاری

امروزه از تشیع معمولاً به مثابه مکتبی یاد می‌شود که مؤید و مشوق «نارضایتی‌های سیاسی» (مانند لبنان، عراق، عربستان، پاکستان) و یا حتی «حرکت‌های انقلابی» (مانند مورد ایران) می‌باشد. حال آن که از حیث تاریخی این مسأله قطعیت ندارد و مقاطع زمانی‌ای را می‌توان سراغ گرفت که این ایدئولوژی خط مشی محافظه‌کارانه‌ای داشته است. «تشیع» چونان دیگر مسالک و فرقه‌های مذهبی و حتی می‌توان گفت همانند سایر «آموزه‌های سیاسی»، از منظر پیروانش، ضرورتاً غیرقابل تغییر می‌نماید و همین ویژگی است که دو سیاست انقلابی‌گری و محافظه‌کاری را موجه می‌ساخته است. به طور کلی می‌توان چنین گفت که: رهبران شیعی هرگاه که فضا مساعد بوده و امکان وقوع یک انقلاب در آن می‌رفته است، برای نیل به آرمان‌های خود از [ابزار] انقلاب بهره جسته‌اند و بالعکس هرگاه که شرایط مساعد نبوده و هرگونه تحرکی سرکوب می‌شده است، سکوت را پیشه نموده [و با تمسک به اصل تقیه] به گونه دیگری سعی در حفظ خود داشته‌اند. همین ویژگی بارز است که امکان طرح تعداد متنابهی از مکاتب و دیدگاه‌های مختلف سیاسی را در ذیل عنوان کلی تشیع فراهم آورده است و ما اکنون که پس از [هزار و چهارصد] سال به تأمل در عملکرد سیاسی این مکتب می‌پردازیم؛ مشاهده می‌کنیم که طیف متنوعی از دستجات سیاسی در این حوزه حضور دارند.

همزمان با رشد سیاست‌های اسلامی در گسترهٔ مردمی (تعبیری که من برای اصطلاح احیاء اسلام به کار می‌برم)، تمایلی در میان برخی از گروه‌های شیعی پیدا شده است که حکایت از تلاش ایشان برای طرح نکات مثبت سایر مکاتب و دیدگاه‌ها - از سوسیالیسم گرفته تا توتالیترانیسم - در ذیل عنوان «تشیع» دارد. گفتنی است که این گرایش در درون سنت اسلامی نیز ریشه دارد و گاهی مشاهده شده است که برخی از اندیشه‌ورزان مسلمان سعی نموده‌اند به نوعی به آرمان‌های فردی و اجتماعی روز

انسان - که معمولاً در قالب مکاتب مختلف تجلی می‌نموده - صبغه‌ای اسلامی ببخشند. [تولد گروه‌های اسلامی‌ای که بن‌مایه‌ای سوسیالیستی، کاپیتالیستی و... دارند، تماماً در همین راستا توجیه و تفسیر می‌شود.]

به همین علت است که یکی از پژوهشگران حوزه دین چنین اظهار داشته است که: «هر مذهبی را می‌توان چنان بیان داشت که معانی مختلفی را افاده نماید.» اگرچه این دیدگاه قدری بدبینانه می‌نماید، لیکن سیر تاریخ اندیشه - اعم از دینی و غیردینی - آن را تأیید و اثبات می‌کند.

ب - مفاهیم بنیادین گفتمان سیاسی شیعه: مهدویت و شهادت

ظرفیت و قابلیت بالای مذهب تشیع برای ایفای دو رسالت فوق‌الذکر را می‌توان با رجوع به دو مفهوم اساسی این کتب، درک نمود و بیان داشت. در واقع این قابلیت نوعی «انعطاف‌پذیری»^۱ مثبت را برای این مذهب به ارمغان آورده است که نمونه آن را کم و بیش در سایر مکاتب نیز می‌توان دید.

۱. مهدویت

یکی از این دو، مفهوم متعالی [و غایت‌انگارانه] «مهدویت» است: اعتقاد به این که [حضرت] مهدی [عج] خواهد آمد و زمین را پر از عدل و داد می‌نماید؛ چنان که امروزه پر از ظلم و جور شده است.^۲ اگر چه اهل تسنن نیز بر این باور هستند، اما مبانی این اندیشه در بستر تفکر شیعی قرار دارد و از این ناحیه بیشترین تأییدات را می‌گیرد. مفهوم «مهدویت» به خاطر بار معنایی خاصی که دارد و از رفع ظلم و فتنه حکایت می‌کند، از توان بالایی برای معارضه‌جویی با حکام [غیرمشروع] برخوردار است. برای همین است که می‌توان شورش‌های متعددی را در طول تاریخ سراغ گرفت که تماماً مؤید به آموزه «مهدویت» هستند....

نکته محوری و مشترکی که در تمامی این جنبش‌ها وجود دارد این است که، رهبر [اصلی] این حرکتها شخص [حضرت] مهدی موعود معرفی می‌شود و داعیه رهبران جنبش آن است که خواهان براندازی ظلم و بنای عدالت به تاسی از آرمان مهدی موعود هستند.^۲ گروه مردم به این گونه جنبش‌ها حکایت از نابسامانی اجتماعی جامعه در آن

زمان دارد و این که ایشان حاکمان خود را بر حق ندانسته و غاصب می‌پنداشته‌اند. خلاصه کلام آن که، نفس وجود تعداد زیادی از این گونه شورش‌ها که معمولاً در میان شیعیان - که معتقدترین گروه به آموزه مهدویت هستند - مصداق دارد، حکایت از نکته مهمی می‌کند که توجه به آن ضروری است و آن این که: «مهدویت» از توان بالایی در ایجاد «شورش» و حتی «انقلاب» برخوردار است [که انقلاب ایران نمونه‌ای از آن در عصر حاضر است].

البته توسعه مفهومی آموزه مهدویت نزد شیعه «امامیه» (دوازده امامی) که اکثریت آن‌ها در ایران ساکن هستند، در مقایسه با سایر گروه‌های شیعی متفاوت است و می‌توان چنین ادعا کرد که همه گروه‌های شیعی به طور یکسان از توان «انقلابی‌گری» این مفهوم بهره‌مند نشده‌اند. در این میان و با تحلیل جریان تاریخی پیدایش امامیه معلوم می‌شود که این گروه از شیعیان به شکل کامل‌تری در جمع بین ابعاد مختلف مفهوم مهدویت - یعنی انقلابی‌گری و در عین حال تقیه، سکوت و رضایت به وضع موجود - توفیق داشته‌اند...

از این منظر مقطع تاریخی امامت، امام جعفر صادق [علیه‌السلام] حائز اهمیت بسیار می‌باشد. در این زمان است که شکاف‌های ضمنی ادوار پیشین نمود بارز یافته، شیعه هفت امامی که به اسماعیلیه شهرت دارد، در مقابل «امامیه» مطرح می‌شود. شاخصه بارز سیاسی این تفکیک دقیقاً در آنجا بود که؛ اسماعیلیه متمسک به بُعد شورشی و انقلابی مفهوم مهدویت متمسک شده و صرفاً آن را ملاک عمل قرار داده بود. حال آن که پیروان امام صادق [علیه‌السلام] اگرچه در بحث از مشروعیت، خلفا را تأیید نمی‌کردند اما با توجه به ضرورت و اصل تقیه، سکوت پیشه ساخته بودند و معنای دیگری از انتظار را مد نظر داشتند... این تلقی دوم از انتظار با تاریخی شدن مقوله انتظار، تثبیت می‌شود. بدین صورت که، برخلاف توقع اولیه مبنی به ظهور عاجل [حضرت] مهدی موعود، زمان نشان داد که این واقعه در فردایی رخ خواهد داد [که هیچ کس جز خدای متعال از آن آگاه نیست]. از این منظر شیعه امامیه با انتظاری بی‌پایان خُو می‌گیرد و متعهد می‌شود تا نهایت با این آرمان دمساز باشد، آرمانی که «فردایی آرام» را در «آینده» به او وعده می‌داد. البته این آرمان می‌توانست بار «غیرانقلابی» هم داشته باشد، چنان که گروهی [بنام «حجتیه»] اصل را به نفی هرگونه تلاش و فعالیتی در راستای

تحقق نظام اسلامی در زمان زودتر از ظهور [حضرت] مهدی موعود گذاشته، این حرکت را نفی کردند.

بدین ترتیب «مهدویت» نزد ایشان به شکل افراطی‌ای، غیر انقلابی تعبیر و تأیید می‌شود برای پرهیز از شورش برضد نظام حاکم. با توجه به دو تلقی به عمل آمده از مهدویت [- که شکل رادیکالی آن را می‌توان نزد اسماعیلیه و حجتیه مشاهده کرد -]، معلوم می‌شود که دو معنای متضاد از این اصطلاح در گستره مکاتب اسلامی به وجود آمده است که یکی «شورشی» و دیگری «ضد شورشی» می‌باشد.^۴ [و در این میان امامیه در واقع به نوعی بین این دو جمع کرده است].

۲. شهادت

در ایران نیز، طی یک دوره دو ساله (۱۹۷۸-۱۹۷۹)، شاهد تغییر در تفسیر مفهوم دیگری از دو مفهوم بنیادین مکتب تشیع می‌باشیم که توانست زمینه را برای بروز انقلاب هموار سازد. تا قبل از سال ۱۹۷۸ از این مفهوم معمولاً تفسیری سازشکارانه ارائه می‌شد، حال آن که انقلابیون بر معنای دیگری از این مفهوم تأکید داشتند که در نهایت همان هم مقبول عموم مردم افتاد. این مفهوم عبارت است از «شهادت فرزندان [حضرت] علی [علیه‌السلام]» که از جمله رخدادهای محوری در حیات سیاسی - اجتماعی شیعه و تفکر شیعی به حساب می‌آید.

واقعه عاشورا در ایران از جایگاه رفیعی برخوردار است و به صورت سنتی، همیشه بزرگ داشته می‌شود.

طی پژوهشی که «ماری هوگلتد» انسان‌شناس معروف به انجام رسانیده، یافته‌های قابل توجهی در این ارتباط به دست آمده که در خور توجه است. وی در پی آن بود تا از معنای «شهادت امام حسین [علیه‌السلام]» نزد روستائیان ایرانی، اطلاع حاصل نماید. بنابراین پس از نشست‌های زیاد با ایشان و مطالعه در احوال روستائیان به این نتیجه رسید که: تا قبل از انقلاب سعی بر آن بود تا امام حسین [علیه‌السلام] به عنوان یک رابطه بین مردم و خدا معرفی شود. ایده‌ای [یکسویه] که در آن شهادت امام و یارانش به عنوان فدیة‌ای برای رهایی دیگران تفسیر می‌شد... اما گروه انقلابی [که کارشناسان دین بودند] تفسیری تازه از «شهادت» را ارائه دادند که مبتنی بر «نبرد» [بین حق و باطل] بود

و ماهیتی «انقلابی» داشت. از این منظر امام حسین [علیه السلام] رهبری شجاع می باشد که برضد «نابرابری‌ها» و به منظور برپایی «عدالت» قیام کرده و در راه خدا به شهادت می رسد. در این تفسیر آنچه نمود بیشتری دارد «مبارز» بودن امام است تا «رابطی» معنوی [که خونش ریخته شد تا دیگران خیالشان آسوده باشد که در قیامت شفیع آنها خواهد شد].

نکته جالبی که در انقلاب ایران و سایر مبارزات شیعی می توان مشاهده کرد آن است که در تمامی این رخدادها، شاه و اطرافیان‌ش به یزید که در مقام شهادت امام حسین [علیه السلام] برآمد، تشبیه می شوند و مخالفان شاه با امام حسین [علیه السلام] و جمع یاران وی که بی گناه و نکوکار بودند، مقایسه می شوند.

چنان که «هوگلند» اظهار داشته، واقعه کربلا [نیز همانند مهدویت] از استعداد معنایی دو گانه‌ای برخوردار است که نباید آن را نادیده انگاشت. بنابراین چنین نتیجه گرفته می شود که مفاهیم مذکور می توانند و قابلیت آن را دارند تا به دو صورت «انقلابی» و «سازشکارانه» تفسیر شوند و این روند می تواند سریع و یا به صورت تدریجی رخ دهد.^۵

ج - تجربه تاریخی گفتمان سیاسی شیعه

بررسی تاریخی و کسب اطلاعات تاریخی می تواند ما را در فهم این مهم یاری دهد. از این دیدگاه، در تاریخ سیاسی شیعه سه مورد را می توان سراغ گرفت که در آنها، شیعیان با استعانت از مفهوم «مهدویت» موفق به برقراری سلسله‌های حکومتی تازه‌ای شده‌اند... این سلسله‌ها عبارتند از: فاطمیان که در سال ۹۰۹ (ب.م) در شمال آفریقا پا به عرصه سیاست گذاشته و به سال ۹۶۹ قاهره را پایتخت خود قرار دادند. خلفای عباسی در مجموع که از سال ۷۵۰ (ب.م) تا ۱۲۵۸ (ب.م) حکومت کرده و بغداد مرکز اصلی‌شان بود، دومین سلسله به حساب می آیند. و بالاخره صفویه که در ایران طی سالهای ۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ (ب.م) حاکمیت داشته‌اند. اگرچه این سه سلسله تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند، اما از حیث شیوه دستیابی به حکومت و سیاست‌های اعمال شده، شباهت‌های زیادی با هم دارند.

۱. فاطمیان

فاطمیان در حقیقت یکی از شعب «اسماعیلیه» یا همان «قرامطه» بودند و لذا نخست چونان سایر گروه‌های اسماعیلی رفتار می‌نمودند. با این تفاوت که قرامطه به طور اعجاب برانگیزی توانستند در اتخاذ مشی «بنیادگرایی» در مقام تأسیس حکومت‌های کوچک، موفق عمل نمایند، حال آن که فاطمیان مدعای وسیع‌تری داشتند و با تمسک به اصل «امامت»، اظهار می‌داشتند که: حکومت «بر روی زمین» جزئی از رسالت اصلی آنهاست. لذا اگرچه حکام اولیه فاطمیان ادعای مهدویت داشتند، اما با شکست این سیاست، آن را وانهاده و این منصب را «منصبی معمولی» تعریف نمودند. به همین علت بود که نتوانستند از گروه‌های افراطی حمایت نمایند و در نهایت برخلاف قرامطه، نوعی «سلطه‌گری» را پیشه نمودند. بنابراین اگرچه توفیق روزافزون فاطمیان در پیشرفت علوم، ادبیات و فعالیت‌های اقتصادی غیر قابل انکار می‌نماید، اما باید پذیرفت که موفقیت آنها در حد بنای چارچوب‌های اولیه و کلان یک حکومت اسلامی عرفی بود و در تأسیس یک حکومت ایده‌آل و ایدئولوژیک ناکام بودند.^۶

۲. عباسیان

از این غم‌انگیزتر جریان روی کار آمدن عباسیان می‌باشد. کسانی که روی کار آمدن زورمندان آنان در بخش عظیمی از جهان اسلام به «انقلاب عباسیان» مشهور است.^۷ اگرچه پیروزی عباسیان مدیون مساعدت گروه‌ها و دستجات مختلفی بود، اما در این واقعیت که شیعه سهم بسزایی داشته است، نوعی اجماع وجود دارد. تنفر شیعیان از امویان - به خاطر ظلم و جور بی‌اندازه‌شان - به علاوه تأثیرات ناشی از دستگاه تبلیغاتی وابسته به عباسیان، در واقع شیعیان را متقاعد ساخته بود که عباسیان در راستای بازگرداندن جریان قدرت به مجرای اصلی‌اش - یعنی خاندان عصمت و طهارت - تلاش می‌کنند. به همین علت هم است که مشارکت وسیعی در جنبش عباسی دارند و قاطعانه در مقام امویان می‌ایستند. با این حال واقعیت تاریخی به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد. شیعیان اگرچه در کنار گروه‌های غیرشیعی متنفر از امویان، قرار گرفته و جبهه واحدی را شکل دادند که در نهایت به پیروزی آنها و زوال بنی‌امیه منتهی شد؛ اما به زودی توسط بنی‌عباس سرکوب شده و مورد بی‌مهری قرار گرفتند.

بنی عباس با حفظ ظاهر شیعی که نمود آن را می توان در استفاده از القابی همچون «المهدی» و یا انتصاب امام رضا(ع) از جانب «المأمون» به عنوان «ولیعهد» مشاهده کرد، سعی داشتند مقبولیت خود را حفظ نمایند و در عین حال شیعیان انقلابی واقعی را به شدت سرکوب نیز می نمودند. لذا شاهد بسته شدن فضای سیاسی می باشیم و به همین علت شیعه معتقد است، سایر امامان ایشان نمی توانستند در این دوره سیاسی مؤثرتر از تقیه برای پیشبرد اهداف عالی شان اتخاذ نمایند. به عبارت دیگر سیاست های بنی عباس از حیث ماهیت همچون سیاست های حکام و خلفای پیشین ارزیابی می گردد. این وضعیت برای چندین قرن ادامه داشت تا اینکه شرایط متحوّل شد و فضا برای فعالیت مساعد گردید.

۳. صفویه

اولین جنبش های شیعی مجدداً از درون گروهی از شیعیان برخاست که قایل به حضور امام دوازدهم بودند. یعنی توسط شیعیان ایرانی و نه علمایی که در سوریه یا بحرین حضور داشتند و به اقتضای شرایط به نوعی به سیاست محافظه کاری خو کرده بودند. سلسله صفویه همچنین بستری است که شکل می گیرد و تأثیرات چشمگیری را در تاریخ تحولات ایران از خود به جای می گذارد. به گونه ای که در رأس حرکت های شیعی قرن پانزدهم قرار می گیرد.

این فصل از تاریخ تحولات ایران، برای درک گفتمان سیاسی شیعه حائز اهمیت بسیاری می باشد. منابع تاریخی موجود حکایت از آن دارند که حکام این سلسله و از آن جمله شاه اسماعیل در ابتدا برداشتی انقلابی از آموزه ها و مفاهیم اصلی گفتمان سیاسی شیعه داشته اند. نکته جالب آن که طبق معمول با استحکام یافتن مبانی این سلسله، حکام صفوی نیز نسبت به افراد یا گروه هایی که سعی در بسط آموزه های انقلابی چونان قبل داشتند، سیاستی خصمانه پیشه کرده و مانع از این کار شدند. اگرچه بروز چنین رخدادی عجیب نیست و منحصر به ایران و یا حتی ایدئولوژی اسلامی نمی باشد و می توان سراغ آن را در کلیه جنبش های انقلابی در گستره تاریخ گرفت، اما امری که در جهان اسلام برجسته و در خور تأمل می نماید این است که، این گروه که دائماً سرکوب شده اند و علی رغم نقش برجسته شان در شورش ها و انقلابها در نهایت

مورد بی‌مهری قرار گرفته و به کناری گذارده شده‌اند، معمولاً از شیعیان بوده‌اند و اغلب با تمسک به القابی چون افراطی، در فردای پیروزی جنبش‌های ضد استبدادی، به حاشیه رانده شده‌اند.^۸

۴. قرامطه

حکومت کوچک قرامطه در بحرین تا حدودی از این حکم استثناء است. به گونه‌ای که مشاهده می‌شود، ایشان چه در قبل و چه در بعد از پیروزی جنبش‌شان، سیاست ایجاد مساوات در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی را به صورت پی‌گیری در دستور کار داشته‌اند و همچنان انقلابی مانده بودند... به طور کلی می‌توان ادعا کرد که حکومت‌های قرامطه در مقایسه با همتای اسماعیلی‌شان، در حمایت از فقرا و جلوگیری از انباشت ثروت در مراکز خاص، از جهد و کوشش بیشتری برخوردار بوده‌اند و همین امر ایشان را از جنبش‌های اسماعیلی تا حدودی متمایز می‌سازد. مثلاً حکومت کوچک بحرین سیاست عدم دخالت در امور اقتصادی را به اجرا گذارد تا از این طریق میزان تولیدات افزایش یابد و بدین ترتیب نمودهای فقر کاهش یابد. در همین راستا مالکیت مراکز مهم اقتصادی کلان را نیز خود به عهده گرفت تا بتواند از آنها در راستای رفاه عموم بهره‌گیرد.^۹

مسائل فوق از آن حیث مهم می‌نماید که مقوله مساوات اقتصادی از جمله محورهایی بوده که جنبش‌های بسیاری را در ایران در زمان ظهور اسلام، برانگیخته است و در این میان سهم اندیشه و رزان و بزرگان شیعه کاملاً در خور توجه می‌نماید. البته چنان که ویژگی دوران ماقبل نوگرایی اقتضاء دارد. این حرکتها مقطعی بود. و معمولاً در گستره زمانی و مکانی محدودی تأثیر گذار بوده‌اند.^{۱۰} به گونه‌ای که حتی در مواردی که آرمانهای انقلابی، انقلابیون پس از پیروزی همچنان باقی مانده است، مشاهده می‌شود که بنیان اجتماعی و اقتصادی نظام‌های تازه تأسیس بسیار محدوده بوده و چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی در آن حدی نیست که بتواند به عنوان یک الگوی عملی در سطح کلان مطرح باشند و معمولاً به عنوان یک مورد تاریخی فرد به حیات خود در گوشه‌ای از جهان ادامه می‌داده‌اند.

همین امر بود که این گمان را در اذهان برخی زنده کرد که شاید این انگیزه‌ها اساساً

قابلیت اداره کشورها در سطح کلان و برای مدت زمان طولانی را ندارند و ایدئولوژی‌های موقتی‌ای بیش نیستند. گمانی که تا وقوع انقلاب اسلامی ایران استمرار داشت. آنچه تجربه تاریخی نشان می‌دهد آن است که شورش‌های انقلابی رخ داده تا زمان وصول به اهداف عالی خود، روحیه انقلابی‌شان را حفظ می‌کنند اما به محض پیروزی از فعالیت ایستاده سعی در باز تفسیر مفاهیم انقلابی‌شان می‌نمایند! [توقع بروز چنین رفتاری در انقلاب اسلامی ایران از سوی برخی از تحلیلگران ریشه در همین تجربه تاریخی دارد که حتی هنوز هم از سوی برخی از تحلیلگران غربی اظهار می‌شود].

۵. حشاشین

از جمله جنبش‌های دیگری که تا حدودی از این روند - و آن هم نه به طور کامل - متفاوت می‌باشد، می‌توان به جنبش موسوم به «حشاشین» اشاره داشت. ایشان گروه‌ها بودند که توانستند مراکز و محدوده‌هایی را به صورت پراکنده به زیر سلطه خود در آورند. این اماکن معمولاً در خارج از شهرهای بزرگ واقع بودند و در مناطقی صعب‌العبور قرار داشتند. در سالهای قبل از ۱۰۵۵ با توجه به رخدادهایی چند، چشم‌انداز تازه‌ای از سیاست در حال شکل‌گیری بود که مؤلفه‌های عمده آن عبارت بودند از: روی کار آمدن آل بویه شیعی مذهب در ایران، سلطه فاطمیان به مصر، رشد تدریجی نفوذ شیعه در خاورمیانه، و از آن طرف، تهاجم مژگان سلجوقی سنی مسلک به ایران و ترکیه. مجموع این تحولات حکایت از ظهور دوره‌ای داشت که در آن تنش‌های مذهبی نقش مهمی را ایفا می‌نمودند. اگرچه نزاریون (حشیشیون) حریف تمام عیاری برای سلجوقیان نبودند، اما مبارزات چریکی آنها، ایشان را همیشه در حالت آماده‌باش نگاه می‌داشت و از سلجوقیان سلب آرامش می‌نمود، به عنوان مثال می‌توان به ترورهای به عمل آمده از سوی ایشان اشاره داشت که لطمات بزرگی را به جبهه مقابل وارد آورد. قتل «نظام‌الملک» وزیر بنام سلجوقی از جمله این ترورهاست که تأثیر سیاسی زیادی داشته است. نظر به اهمیت سیاسی این گروه است که حکایت‌ها و افسانه‌های عدیده‌ای درباره آنها نقل و بیان شده است که از آن جمله می‌توان به حکایت باغ بهشت، اشاره داشت. مطابق این حکایت چندین مرد جوان از محل با صفا و خرمی موسوم به «باغ بهشت» بیرون رانده می‌شوند و شرط بازگشت ایشان به این باغ و بهره‌مندی از امکانات آن را،

ترور اشخاصی قرار می‌دهند که هر یک در مسند کاری در آن زمان قرار داشتند و بدین ترتیب ترور به عنوان یک ابزار کارآمد در خدمت حشاشین قرار می‌گیرد. افزون بر آن حکایت سه یار دبستانی - خیام، نظام‌الملک و حسن صباح (رئیس حشاشین) را داریم که به روایت مارشال «هودجستون»، «برنارد لوئیس» و دیگران، بنیان حرکت‌های انقلابی را در آن زمان گذارد. و البته قدری عجیب و غیر واقعی نیز می‌نماید. با عنایت به نفوذ این حکایت‌ها در فرهنگ و ادبیات ایرانی، می‌توان به نقش برجسته حشاشین در حوزه سیاست عملی و قوف یافت.

با توجه به پارادیم (مثل اعلا - سرمشق) سلطنتی حاکم در آن دوره، این که حشاشین توانستند از این الگوی حکومتی احتراز جویند و همچنان روحیه انقلابی را، تا آخر حفظ نموده، از تبدیل شدن به یک جنبش محافظه‌کار بپرهیزند؛ مهم‌ترین نکته این جنبش به شمار می‌آید. البته باید پذیرفت که حشاشین در تأسیس یا زمینه‌سازی برای تأسیس یک دولت وسیع به معنای واقعی آن، موفق نبودند چرا که آنچه در نهایت انجام دادند، تسخیر برخی از مناطق به صورت پراکنده بود که شکل یک نظام نداشت. با این وجود عده‌ای بر این باورند که عملکرد آنها، الگوی حکومتی تازه‌ای را بنا نهاد و آن الگوی حکومتی مبتنی بر وجود مراکز قدرت کوچک و جدا از یکدیگر می‌باشد. الگویی که برای اجرای اصل «جنگ مستمر» کارآتر نیز می‌باشد. نظامی که «فدائیان خلق» در تاریخ معاصر ایران، بیشتر به آن گروش داشته و سعی در اجرای آن داشتند.

گذشته از دو دوره فاطمیان و عباسیان، صفویه و آنچه بعد از آن رخ داد را باید دوره‌ای کاملاً متمایز به حساب آورد. حرکتی که در این دوره بنیان گذارده شد، ذاتاً انقلابی یا محافظه‌کار نبود؛ بلکه به نوعی جامع دو گروش فوق‌الذکر به حساب می‌آمد و مشاهده می‌شود که علمای شیعی توانستند به بهترین وجهی بین این دو تمایل جمع نمایند. به عنوان مثال در سالهای ۱۸۹۱، ۱۱۶-۱۹۰۵، ۱۹۶۳ و دهه ۱۹۷۰ ایشان نقش برجسته‌ای در اقدامات انقلابی داشتند که به هیچ وجه با منش محافظه‌کاری همخوانی ندارد و انقلابی بودن آنها غیر قابل انکار است. آنچه که مسلم است این که، قدرت و حضور علمای شیعی طی زمان افزایش یافت و این علما در ادوار بعد سعی نمودند با توجه به شرایط به نحو احسن از این قدرت استفاده نمایند. لذا مشاهده می‌شود نوعی تنوع در روش در گستره عمل سیاسی دینداران مشاهده می‌شود که البته تماماً در یک

کانون ریشه دارند. بنابراین تنوع در روش نباید ما را از ماهیت واحد این رفتارهای سیاسی غافل سازد...^{۱۱}

د- گروش به انقلابی‌گری

با تمامی این احوال، برای بسیاری از پژوهشگران اراده واقعی‌ای که توانست شیعیان را از سیاست مبتنی بر تقیه و سکوت به سوی سیاست انقلابی و شورش‌گری زهنمون شود، همچنان حساس و مهم می‌نماید. براستی چه شد که شیعیانی که هم از خلفای عباسی و هم حکام آل بویه حمایت کرده‌اند، پس از چندی خط مشی انقلابی پیشه ساخته و مهم‌ترین جنبش‌های انقلابی را پدید آورده‌اند؟ چنان که می‌دانیم شیعیان برای مدت مدیدی در کشورهای چوچون سوریه، عراق، بحرین و ایران مشغول به تأمل و تعلیم و تعلم احادیث پیامبر و ائمه اطهار [علیهم‌السلام] و مبانی فقهی احکام دینی بوده‌اند و این را به سان وظیفه‌ای خطیر و مهم در دستور کار خود داشته‌اند. اما واقع امر آن است که شیعه با توجه به غصبی پنداشتن حکومت‌های وقت همیشه مترصد بوده تا این رسالت دینی خود را با وظیفه‌ای سیاسی که همان انقلاب باشد، تکمیل نماید. بنابراین سکوت شیعیان را نباید به رضایت بل چنان که خود می‌گویند به تقیه، باید حمل نمود. پس در دوره صفویه نیز واقعه‌ای همچون پیش رخ می‌دهد و دوباره تشیع به علت دست نیافتن به الگوی واقعی حکومتی که مد نظر دارد، حالتی انقلابی به خود می‌گیرد.

چنان که بیان شد، دولت صفویه به منظور ایجاد نوعی تعادل در درون جامعه نخبگان، اقدام به دعوت نمودن از محققان بنام شیعی [از مناطق مختلفی چون لبنان] نمود تا بدین وسیله در مقابل جریان دیدگاه رادیکال ترک‌ها، مرکز فکری نوینی را بنیان نهد. از آن جا که این محققان در ابتداء به الطاف و کمک‌های مالی صفویه وابسته بود، چنین گمان‌زده می‌شد که گروهی مطیع و فرمانبردار برای نظام حاکم خواهند بود. حال آن که جریان تاریخ به گونه‌ای دیگر رقم خورده و مشاهده می‌شود که علماء شیعه از ظل حمایت‌های حکومتی رهیده، مستقل می‌شوند. همین امر است که زمینه مساعدی را فراهم می‌آورد تا علمای شیعه بدون اتکاء به نظام حاکم بتوانند نقش انقلابی خود را بار دیگر ایفا نمایند.

چنان که «چارلین»^{۱۲} اظهار داشته، در اواخر قرن هفدهم، بار دیگر مجتهدین نسبت

به شیوه‌های ناسالم حکومتی اعتراض کرده و مدعی می‌شوند که علماء [با توجه به شرایطی که دارند] از صلاحیت بیشتری در قیاس با شاهان بی‌التزام به دین، برای حکومت برخوردارند. با توجه به سلطه‌الگوی پادشاهی ایده‌ای تازه شکل می‌گیرد مبنی بر اینکه اگرچه صیانت از مرزها و اداره امور مملکتی، وجود پادشاه را ضروری می‌سازد، اما در عین حال مسایل خاص دیگری نیز وجود دارد که بررسی و حل آنها فقط از مجتهدین ساخته است و پادشاهان در این حوزه مکلف به اطاعت از احکام مجتهدان بوده و ابزاری بیش ارزیابی نمی‌شوند.^{۱۳} [و این چنین بود که ایده پادشاه «ذی شوکت» و «حاکم دینی» پدیدار گشت].

در قرن ۱۸ شاهد نبرد مهم و سرنوشت‌سازی بین دو گروه از اندیشه‌ورزان دینی می‌باشیم. در یک سو اخباریون قرار داشتند که معتقد بودند مؤمنین خود قادرند تا از طریق تفسیر اخبار واصله از پیامبر اکرم [ص] و ائمه اطهار [علیهم‌السلام]، تصمیم‌گیری نمایند، و در طرف دیگر، اصولیون قرار داشتند که این موضع اخباریون را منکر بوده و معتقد بودند که هرکس باید از مجتهدی دانا و آگاه تقلید نماید و بدین وسیله مسایل عملی و نظری خود را حل کند. در اواخر همین قرن بود که بالاخره این نزاع با پیروزی اصولیون به پایان رسید.^{۱۴} قرن ۱۹ از حیث دیگری حائز اهمیت می‌باشد و آن شکل‌گیری نهاد تازه‌ای است که در حوزه دین و عمل سیاسی تأثیرات زیادی داشته است. قبول یک نفر مجتهد عالی مقام که نسبت به سایر مجتهدین «اعلم» می‌باشد و همگان موظف به اطاعت از فرامین [سیاسی-اجتماعی] او هستند، تحویلی است که آینده جوامع اسلامی را تغییر می‌دهد. گفتنی است که ضرورتاً «پیشوا و بزرگ مجتهدان» که در این نهاد می‌نشینند، لازم نیست که یک نفره باشد؛ اگرچه ایده‌آل همین است.^{۱۵}

وظیفه اصلی مجتهدی که در این منصب قرار می‌گیرد، اجتهاد در حوزه مسایل حکومتی و تعیین تکلیف نحوه اداره امور حکومتی می‌باشد. برخلاف ائمه [علیهم‌السلام]، مجتهدین ممکن است در قضاوت‌هایشان دچار اشتباه شده و همچنین ویژگی‌های الهی ائمه را نیز ندارند. به همین خاطر است که مجتهدین، تقلید از مرجع رحلت نموده را جایز نمی‌شمارند و استدلالشان برای این حکم آن است که، چه بسا مجتهد رحلت نموده دچار اشتباه شده باشد، حکمش مطابق شرایطی بوده که فعلاً موجود نیست.

بنابراین لازم می‌آید تا در هر عصر از مجتهدی زنده تقلید شود تا همه شرایط و مقتضیات روز لحاظ شده باشند... چنین مکانیزمی به مجتهدان قدرت بالایی می‌بخشد تا بتوانند در چارچوب اصول دینی و با توجه به مقتضیات زمانی، و مکانی به افتاء و اداره امور بپردازند... در کنار این توسعه نظری مفهوم اجتهاد بود که مجتهدان عالی‌رتبه ایرانی توانستند به نوعی از استقلال از حکومت وقت دست یافته و بدین ترتیب از هم‌تاهای سنی مسلک خویش پیشی گیرند. وضعیتی مشابه آنچه که در کشور عراق از اوائل قرن ۱۸ تا فردای جنگ جهانی اول، قابل مشاهده است.

دو عامل فوق‌الذکر همراه با تضعیف دولت رسمی در سال‌های قبل از ۱۹۲۵ م، موجب شد تا علمای شیعی در ایران از موقعیت ممتازی برخوردار گردند. به عبارت دیگر علمای شیعه به موقعیتی رسیده بودند که از امکان تأثیرگذاری و حتی تحت فشار گذاردن دولت رسمی نیز برخوردار بودند. با رجوع به وقایعی چون جنگ ۱۸۲۶ ایران و روسیه، جنبش‌های ضد بابیت و بهائیت در ۱۸۴۰ و سالهای بعد از آن، برکناری میرزا حسین خان نخست‌وزیر وقت و مقابله صریح علمای شیعه؛ امتیاز رویتر در ۱۸۷۰ و از همه مهم‌تر، حضور پررنگ علمای شیعه در حرکت موفقیت‌آمیز مردم در مخالفت با اعطای امتیاز تنباکو به انگلیسی‌ها در ۱۸۹۱-۲، می‌توان به صحت مدعای فوق پی برد. به عنوان مثال در حرکت اخیر که از بسیاری جهات مهم و شبیه حوادث اخیر ایران می‌نماید، گروه‌های مختلفی اعم از تجار، لیبرالها، رادیکالها و... در کنار علمای شیعی قرار می‌گیرند و با ایشان در معارضه با دولت همداستان می‌شوند. علت این امر ارزیابی گروه مذکور از گستره زیاد نفوذ علمای شیعی دو توده مردم می‌باشد و این که مایل بودند به نحوی از این نفوذ بهره‌برداری نمایند. به عبارت دیگر ایشان برای مبارزه با حکومت وقت از کینه و عداوت دیرینه‌شان با علماء چشم پوشیده و سعی نمودند در این جریان نقشی ایفاء نموده و ثمرهای ببرند. مطلبی که حکایت از اقبال عمومی به علمای شیعی در آن زمان دارد.^{۱۶}

انقلاب مشروطه (۱۱-۱۹۰۵) به یک معنا آیینی واقع‌نمای مدعای ما می‌باشد که در آن می‌توان تفسیر فوق‌الذکر را به بهترین وجهی مشاهده کرد. در انقلاب مشروطه نیز ائتلافی مشابه آنچه در حرکت تنباکو دیده شد، شکل گرفت. نکته قابل توجهی که در خصوص انقلاب مشروطه نباید از نظر دور داشت، آن است که قانون اساسی و مجموعه

قوانین حکومتی دیگری که در پی پیروزی انقلاب مشروطه به تصویب و تأیید رسیدند، در قیاس با قوانین مشابهی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۹۷۹) «ایران نوگرا» شاهد آن هستیم؛ به مراتب «مدرن‌تر» و «غیردینی» می‌باشند. [این مطلب مهمی است که بر نوعی اختلاف ماهوی بین این دو انقلاب اشاره دارد که محتاج تأمل و تحلیلی مستقل است].

حال جای طرح این سؤال باقی است که برآستی علت این اختلاف چه می‌تواند باشد و این پارادوکس چگونه قابل حل است. در پاسخ باید به نوع دشمنی که در هر دو انقلاب مد نظر بوده‌اند، نگاهی داشته باشیم. اگرچه در دو انقلاب، عوامل خارجی به عنوان دشمن مقابل جنبش مطرح بوده‌اند، در انقلاب مشروطه مشاهده می‌شود که بسیاری از انقلابیون در مراحل اول انقلاب رابطه نسبتاً دوستانه‌ای با انگلیس - دشمن اصلی آن زمان - داشتند. در انقلاب مشروطه بیشتر نظام سلطنتی حاکم، هدف قرار گرفته بود که به نظر می‌رسید با جریان مدرنیزاسیون ایران نیز مخالف است. چنین تلقی‌ای بود که سلطنت را در کانون امواج انتقادات قرار داده بود و تا حدودی دشمن خارجی را در پرده ابهام گذارده بود. افزون بر آن، پیروزی یک کشور کوچک آسیایی همچون ژاپن به قدرتی بزرگ بنام روسیه، چنین تفسیر می‌شد که با داشتن قانون اساسی به سبک غربی، رمز قدرتی است که نباید آن را از دست داد. از منظر ایشان روسیه مقتدر که از نعمت قانون اساسی به سبک سایر دول اروپایی بی‌بهره بود، در مقابل تنها کشور شرقی‌ای که چنین نظامی را گردن نهاده بود، به زانو درآمد و این دلالت داشت که سایر کشورهای آسیایی نیز باید در این وادی گام نهند. البته باید پذیرفت که این خواست عمومی گروه‌های غیر از علمای شیعه بود. چرا که اکثر علمای شیعه اگرچه در این میدان گام نهاده بودند، اما تقاضای مشخصی برای داشتن یک قانون اساسی به سبک حزبی نداشتند و صرفاً بحث تحدید قدرت پادشاه را که جلوه و نمودی از روح حاکم بر قانون اساسی بود، مورد تأکید قرار می‌دادند. به همین خاطر هم است که در جریان مشروطه پس از پیروزی انقلاب، شکافی پدید می‌آید و مشاهده می‌شود که بسیاری از علما با شیوه غربی حل و فصل مسائل موافقت ننموده، آن را بر نمی‌تابند.^{۱۷}

اما در انقلاب اسلامی (۱۹۷۹) اگرچه سلسله سلطنتی حاکم به عنوان دشمن مورد نظر مطرح است، اما این شاه با دشمن دوران مشروطه متفاوت است؛ چرا که برخلاف آن

دوره، سلسله پهلوی دم از مدرنیزاسیون و تلاش برای رسیدن به تمدن غربی و تحقق آن در ایران می‌زد. پهلوی نشان داده بود که در این کار جدی است و حاضر است به قیمت ارزش‌های اسلامی و سنت‌های قدیمی ایرانی، این کار را به انجام رساند. افزون بر این ارادت خاص پهلوی به دول غربی غیرقابل انکار بود. لذا در آستانه سال ۱۹۷۹ ایرانیان می‌توانستند، نظاره‌گر مظاهر تمدن غربی باشند و نمودهای آن وعده‌های آرمانی را که حکومت کراراً بیان می‌داشت در عرصه‌های مختلفی مشاهده نمایند: در روابط بین زن و مرد، در حضور گسترده خارجی‌ها در ایران، در شکاف اقتصادی و... که همگی به نوعی آرامش و اطمینان خاطر ایرانیان را برهم می‌زد و نوعی درگیری فرهنگی را برای جامعه به ارمغان آورده بود.

خلاصه کلام آن که در دهه ۱۹۷۰، ایران عرصه ظهور و جولان دو فرهنگ است: فرهنگ غرب‌گرایی تازه‌ای که در میان طبقات متوسط پا گرفته بود و فرهنگ سنتی‌ای که از اسلام سرچشمه می‌گرفت و در میان بازاریان، شهرنشینان تازه وارد از روستاها که مهاجرت کرده بودند و تعدادشان هم بسیار زیاد بود و علماء و روحانیون، رواج داشت. تضادی که لاجرم بین این دو فرهنگ رخ داد برای ایران سرنوشت ساز بود. نتیجه آن که نظام با طیف تازه‌ای از مخالفان مواجه بود که در قیاس با سایر گروه‌های مخالف سکولار، بسیار مقتدرتر و غیرقابل کنترل می‌نمود. علت امر آن بود که اساساً نمی‌شد کلیه واعظانی را که آشکارا با بیان سمبل‌های دینی و رمزی چون ظلم و فساد امویان و شهادت امام حسین [ع]، به نحوی به مخالفت با رژیم حاکم می‌پرداختند، زندانی و یا تبعید نمود. نتیجه آن که، گروه‌های مخالف سکولار به زودی پایگاه مردمی خود را با توجه به فاش شدن نقشه‌هایشان و همچنین مخالفت گروه‌های مذهبی با ایشان، از دست دادند.^{۱۸} همین امر منجر شد تا در نهایت باورهای «لیبرال دموکراسی» در مقام مقایسه با آرمان‌های متعالی اسلامی که منادی اولیه آنها شخص [امام] خمینی بود، از رونق افتاده و تأثیرگذار نباشد.^{۱۹} انتقادات دلیرانه [امام] خمینی به رژیم شاه و برنامه‌های آن و همچنین ارادت بیش از حد شاه به آمریکا و رابطه وثیقه‌ش با اسرائیل، در مجموع نیل به این نتیجه را تسریع بخشید و بدین ترتیب جناح مذهبی به رهبری [امام] خمینی (ره)، سردمدار میدان مبارزه با رژیم سلطنتی شد و باور به حکومت اسلامی به عنوان راه حل نهایی، در متن توده‌ها ریشه دوانید. نمود این باور را حتی می‌توان در سال ۱۹۶۳ م -

یعنی دوران تبعید [امام] خمینی (ره) - نیز مشاهده نمود. [امام] خمینی (ره) در همین زمان اعلام داشته بود که: تمامی مشکلات ایران تنها در صورت رجعت به اسلام اصیل قابل حل می‌باشد. این جمله و باور، روان و بسیار ساده و سلیس می‌نمود و به صورت بی‌آلایشی حکایت از دلسوزی گوینده آن داشت و لذا به خوبی مورد حمایت قرار گرفت. آیت‌الله خمینی (ره) هرگز ادعای مهدویت نداشت، اما مشاهده می‌شود که در جریان تحولات تاریخی درگیر حوادثی می‌شود که شباهت زیادی با سایر بزرگان دینی داشت و به همین خاطر در جریان انقلاب از این تشبیه‌ها حداکثر استفاده را برای بسیج مردم برد. مثلاً ایشان همانند بزرگانی چون [امام] علی [ع] و [امام] حسین [ع]، از سوی حکام وقت مورد بی‌مهری قرار گرفته و بالاجبار در دیاری غریب سکنی می‌گیرد تا همچون ایشان به مبارزه‌اش استمرار بخشد، اما این بار جریان تاریخ به شکل متفاوتی رقم می‌خورد و [امام] خمینی (ره) پیروز میدان است. افزودن عنوان روحانی [امام] در ابتدای اسم آیت‌الله خمینی (ره) نشانه آشکار باور فوق است که نزد ایرانیان به خوبی قابل مشاهده می‌باشد.

اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، جریانی مشابه سایر تحولات بنیادین در تاریخ اسلام، در ایران رخ می‌دهد و ائتلاف اولیه دچار بحران می‌شود. بدین ترتیب که برخی از گروه‌هایی که در جریان انقلاب حضور داشتند، راهشان را از جریان اسلام انقلابی جدا می‌کنند. با این تفاوت که این بار با توجه به حضور نسبتاً پررنگ، گروه‌های آگاه سیاسی [مسلمان]، شکاف به صورت عمیق‌تری رخ می‌نماید. تذکار این نکته ضروری است که، برخلاف جنبش‌های فاطمیان، نزاریان و عباسیان که سعی در حفظ چارچوب‌های سنتی اعمال قدرت سیاسی داشتند، [امام] خمینی (ره)، فقه شیعی را با توجه به اصول نوین حکومت داری طرح و بررسی نموده بود و نوعی خاص از حکومت را ارایه داده بود که ضمن بهره‌مندی از اصول حکومتی مدرن مبانی دینی و شرعی را نیز لحاظ می‌کرد. همین نوآوری بود که مخالفت برخی از گروه‌های دینی [متحجر] را نیز به دنبال داشت. در همین راستا می‌توان به گروه‌های لیبرالی و محافظه کار نیز اشاره داشت که در قالب تفکرات دینی، جلوه نموده و در معارضه با حکومت فقهی [امام] خمینی (ره) قرار داشتند.

خلاصه کلام آن که، ایده حکومت اسلامی‌ای که [امام] خمینی (ره) ارایه نمود،

اگرچه از سوی توده‌های مردم با قاطعیت پذیرفته شد، اما در میان علمای دینی با واکنش‌های متفاوتی مواجه شد که طیف مدافعان اکثریت را دارا بودند. وجود مشاجراتی در خصوص موضوعاتی چون نخست‌وزیری، جانشین [امام] خمینی (ره)، اصلاحات ارضی و... حکایت از وجود تلقی‌های دیگری دارد که سعی در معارضه با دیدگاه [امام] خمینی (ره) داشتند، اما در نهایت به کناری زده شدند.

ارایه تفسیری رادیکالی و به اصطلاح «تفسیر جامعه‌شناسانه» تفکر شیعی از سوی افراد غیرروحانی، ریشه در اواخر دهه ۱۹۶۰ یعنی همزمان با رشد «سازمان مجاهدین خلق» و ارایه سخنرانی‌های پرشور [دکتر] علی شریعتی^{۲۰} در ایران، دارد. این سازمان [که بعداً به منافقان شهرت یافتند] در بیشتر دوران حیاتش به صورت یک سازمان مخفی عمل کرده است. ایشان فکر می‌کردند که می‌توانند شاه را از طریق دامن زدن به یکسری جنگ‌های چریکی درون شهری با اتکاء به حمایت توده‌های ناراضی و با کمک سلاح‌های آمریکایی! سرنگون سازند. تفسیر رادیکالی‌ای که از دیدگاه شیعه توسط این سازمان ارایه شد، بیشتر برگرفته از نظریات [دکتر] علی شریعتی بود. لذا مشاهده می‌شود که هر دو جریان تفکر از سوی قائلان به اسلام ناب، مورد حمله قرار می‌گیرند و به شدت با آنها مقابله می‌شود.

البته این درست است که در برخی از موارد گفته‌های آنها با آنچه [امام] خمینی (ره) می‌گفت، کاملاً تفاوت داشت. به نظر من، اگرچه در این خصوص به شریعتی نقدی وارد نیست - چرا که حتی در صورت قبول نبوت نصوص دینی باز هم باید به تفاوت در تفاسیر تن در داد - اما این نقد بروی وارد است که به جای صرف وقت به منظور تطبیق برنامه‌های پیشنهادی‌شان با احادیث و روایات، بهتر بود به تأمل در ابعاد اجرایی برنامه‌هایشان می‌پرداختند تا از این طریق راه‌حل عملی‌ای برای مشکلات عملی جامعه، ارایه می‌دادند. به عبارت دیگر دغدغه خاطر آنها برای جمع بین دو بُعد متفاوت - یعنی مسایل تازه روز و ایده‌آل‌ها و شعائر اسلامی - چنان خاطر آنها را به خود مشغول داشته بود که جنبه ابتکاری و تأسیسی بودن برنامه‌ها را تحت‌الشعاع قرار داد و به صورت انفعالی و مبهم درآمد.

خلاصه کلام آن که، افراد و گروه‌های لیبرال و چپ‌گرا در پیروزی انقلاب [امام] خمینی (ره) سهیم بودند. به گونه‌ای که می‌توان افراد لیبرالی چون بازرگان... و یا برخی

از اساتید و دانشجویان ایرانی مقیم در خارج چون یزدی، بنی‌صدر و قطب‌زاده را مثال زد که همگی به نوعی همراه [امام] خمینی (ره) بوده‌اند. اما پس از انقلاب، آنچه رخ داد، این بود که: در ابتدا این افراد در هیئت‌های کلیدی حضور یافتند، به جز مجاهدین [منافقین] که این حکم درباره آنها کمتر صدق می‌کند. اما در مرحله بعدی، یعنی زمانی که گروه‌های همراه سعی داشتند چونان تجارب قبلی تاریخی، به نوعی زمام امور را در دست بگیرند، به شدت از سوی [امام] خمینی (ره) طرد شدند. به عنوان مثال می‌توان به برخورد ایشان با مجاهدین (منافقان) و احزاب چپگرا اشاره داشت. تهاجم عجولانه سازمان مجاهدین خلق در تابستان ۱۹۸۱، ضمن آن که تلفات سنگینی برای این سازمان داشت، به پرونده فعالیت این گروه در داخل مهر پایانی نهاد و بدین ترتیب جریان اسلامی توانست از یک گردنه خطرناک با موفقیت بگذرد...

ح - نتیجه‌گیری

در یک نگاه کلی به تاریخ تحولات سیاسی تشیع مشخص می‌شود که، نظریه‌پردازان شیعه فرصت‌های مناسب [اندکی] برای طرح مفاهیم شیعی در عرصه اجتماعی یافته‌اند که بیشتر در قالب شورش و یا انقلاب تجلی یافته‌اند. [انقلاب اسلامی از جمله این فرصتهاست که نسبت به موارد مشابه بسیار حساس‌تر و مهم‌تر می‌نماید.] آنچه از مرور تاریخی تجربه انقلابی ایدئولوژی شیعه برمی‌آید، این است که تشیع (یعنی جریان امامیه) برخلاف سایر گروه‌های مذهبی (چون حشاشین و قرامطه و...) از قابلیت بالاتری در درک تحولات شرایط زمانه داشته است و توانسته به نوعی بین دو بُعد «انقلابی‌گری» و «محافظه‌کاری» جمع نماید. ۲۲ [موضوعی که هنوز هم به عنوان یکی از مسائل عمده در درک ماهیت انقلاب اسلامی ایران، مطرح می‌باشد].

پی‌نوشتها:

1. flexibility

۲. «بیملاء الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً» (مترجم)
۳. درباره تشیع اولیه نگاه کنید به مجموعه مقالات متعددی که «ام‌وات» نگاشته است. از آن جمله مقاله‌ای که راجع به «مذهب و سیاست در ایران» تحریر شده است. در: نیکی، آر. کدی (نیوهاون، انتشارات دانشگاه یال، ۱۹۸۲). و همچنین: ام‌وات، «اسلام و همگرایی جامعه» (لندن، روتلج و کیگال یال، ۱۹۶۱)؛ ام. هودستون، «چگونه تشیع اولیه فرقه فرقه گردید؟» جمله: جامعه‌ای با گرایش آمریکایی، ۷۵ (۱۹۵۵)، صص ۱۲-۱؛ همچنین نگاه کنید به مقالات «ای. کول برگ» و «اف. توکر»، «اعتقاد به دوره هزار ساله مسیح، یک تحقیق درباره منصوریه، جناحیه و تشیع افراطی» (پلومینگتن، دانشگاه هند، ۱۹۷۱)
۴. نگاه کنید به منابعی که «وات» به آنها استناد جسته است. از آن جمله: ساچی دینا، «هزاره اسلامی» (آلبانی، انتشارات سونی، ۱۹۸۱)؛ سی کاهن «تغییرات اجتماعی برخی از نظریه‌های مذهبی» (پاریس، انتشارات دانشگاه فرانسه، ۱۹۶۱).
۵. ماری هولگند (Marry Hogland)، دیدگاه مورد نظر خود را درباره اظهارات نیکی، آر. کدی، به صورت مفصل طرح و بیان داشته است. نک. «مذهب و سیاست در ایران» همچنین نگاه کنید به معانی و کاربردهای متفاوت به عمل آمده از واقعه کربلا که توسط «جی. تیس» و «ار. فرنی» و «اچ. آلجر» بیان شده و تماماً در مقام کدی و کتاب «محققین، حضرات و صوفیه» به طور مبسوط آمده‌اند (جرکلی و لس آنجلس، دانشگاه انتشارات کالیفرنیا، ۱۹۷۲). ام. فلیش نیز در «ایران: از منازعات مذهبی تا به انقلاب» (کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۰) این موضوع را به بحث گذارده است.
۶. درباره اسماعیلیه و فاطمیان نگاه کنید به مقدمه‌ای که توسط «ام. هودستون» در کتاب «شیوه نظم و اداره اسماعیلیه آمده است (هاگیو، موتون، ۱۹۵۵). همچنین: بی لوئیس، «بنیانهای اسماعیلیه» (کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۲۰)؛ ام. استرن، «اسماعیلیه و قرامطیه» در: «روی کار آمدن اسلام».
۷. سی - کاهن وام. آ. شعبان در این پاره تحقیق نموده‌اند. پرفسور ام. پرلمان نیز در یک گفتگو اظهار داشته است که، واژه davla در عربی دارای بار سیاسی بوده است تا زمان جنبش عباسیان. بنابراین اصطلاح «Abbasid davla» به معنای «انقلاب عباسیان» و ایجاد تحول کامل [در جامعه از جانب ایشان] است. (نزدیکترین معنی در انگلیسی برای واژه davla واژه turn می‌باشد بدین معنی که «انقلاب عباسی» - مصاحبه خصوصی انجام شده بوسیله برنارد لوئیس). اما موقعی که عباسیان محافظه‌کاری را پیشه ساختند واژه davla نیز به معنای «حکومت» تبدیل شد بدین معنی که یک استاندارد برای دولت و حکومت در آمد و انقلاب معنی نمی‌داد. تغییر حاصل در عرصه زبان خود مبین تحولاتی است که در رژیم عباسی در خارج رخ داد و از صورت انقلابی به محافظه کارانه‌ای بدل گشت. همچنین ببینید: برنارد لوئیس، «مفاهیم اسلامی موجود از انقلاب»، در اثرش بنام «اسلام در بستر تاریخ» (نیویورک، انتشارات library، ۱۹۷۳)
۸. مباحث رد و بدل شده و منابع بکار گرفته شده از جانب خانم کدی در «ریشه‌های قدرت علماء در ایران مدرن» و، «محققین، حضرات و صوفیه» را ببینید. علاوه بر اینها، مطالعاتی که پیرامون دوره ۱۸۰۰-۱۵۰۱ به توسط سعید ارجمند، اندرو تیومن، راجر ساوری، ا. ساچی دینا، جی کول و دیگران به انجام رسیده است را نگاه کنید.
۹. بایستی از جزئیات آرایه شده از سوی او، حامد، درباره قرامطیه که هنوز به چاپ نرسیده نیز یاد کرده و از ایشان تشکر نمود.

۱۰. نگاه کنید به: «مذهب ایرانیان» (میلان، ساجی یتور، ۱۹۵۹)، و چاچ، صادقی، «حوادث مذهبی ایران در قرن دوم تا چهارم هجری» (پاریس، انتشارات مدرن، ۱۹۳۸).

۱۱. در مقالات و کتب اس. ارجمند، ان، کدی، اچ، عنایت، و دیگران به دیدگاه‌های مختلفی درباره موقعیت اکثریت علماء برمی‌خوریم. همچنین در کتاب «دولت و مذهب در ایران» نوشته اچ. آلجر، ۱۹۰۶-۱۷۸۵ (برکلی و لوس آنجلس: دانشگاه انتشارات کالیفرنیا، ۱۹۶۹) درباره قدرت علماء نگاه کنید به: «ریشه‌های قدرت علما در ایران جدید» نوشته کدی. درباره اسماعیلیه نواریل نیز نگاه کنید به: «نظم و شیوه اداره اسماعیلیه» نوشته ام. هودستون (لندن، ۱۹۶۷).

12. Chardin

۱۳. سفرهای آقای شاردن در ایران، ج ۲ (آمستردام ۱۷۱۱)، صص ۲۰۸-۲۰۶. جزئیات بیشتر و کاملتر درباره علماء صفویه را می‌توانید در «رساله‌ای پیرامون پیشرفت» (V.C.L.A.) نوشته آندرو تیومن ببینید.

14. *Intorno alla Controverise tra ahbarie v svli presso gli imamiti dispersia "Rivista degli studi orientali, december 1958, p.33.*

و در مقاله جی. کول که در کتاب «مذهب و سیاست در ایران» زیر نظر خانم کدی، آمده است؛ و همچنین در کتاب اچ. آلجر، «مذهب و دولت در ایران» ۱۹۰۶-۱۷۸۵ این مطلب آمده است.

۱۵. کول، همان.

۱۶. خانم ان. ار. کدی، «مذهب و شورش در ایران» (لندن، کاس، ۱۹۶۶) با «مذهب و بی‌مذهبی در ناسیونالیسم اولیه ایران»، که در کتاب «مذهب، سیاست و جامعه» خانم کدی آمده است (لندن، کاس، ۱۹۸۰)؛ و سید جمال‌الدین «الافغانی»: بیوگرافی سیاسی (برکلی و لوس آنجلس، دانشگاه انتشارات کالیفرنیا، ۱۹۷۲). در اینجا مجال بررسی حرکت‌های مخالف شیعی در قرن نوزدهم نیست، تحلیل‌های خوبی در این ارتباط در کتاب ام. بیات تحت عنوان «اسطوره پردازی و اختلاف عقاید: اندیشه‌های اجتماعی مذهبی درباره ایران دوران قاجار آمده است. (سیراکوس، انتشارات دانشگاه سیراکوس، ۱۹۸۲) آثار فوق‌الذکر مراجع خوبی هستند که درباره ایران آن زمان نگاشته شده‌اند و پاورقی‌ها مفیدی هم دارند.

۱۷. اچ. براون، «انقلاب ایران به سال ۱۹۰۹-۱۹۰۵» (کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۱۰)؛ اس. ارجمند، «مذهب و ایدئولوژی در انقلاب قانون اساسی»، مرکز مطالعات مربوط به ایران، ۳-۴ و ۱۲ (۱۹۷۹)، ۲۹۱-۲۸۳ و «مخالفت سنتی علماء با پارلمان‌تاریسم»، مرکز مطالعات خاورمیانه، ۱۷ و ۲ (آوریل ۱۹۸۱)؛ و ا.کاس. لامتون، «علمای ایرانی و اصلاحات قانون اساسی»، شیعه امامیه، (پاریس، PUF، ۱۹۷۰) آثار مهم نگاشته شده ایرانی مهم در این زمینه عبارتند از: کسروی، تقی‌زاده، آدمیت، ملکنزاده، رضوانی و نائینی.

۱۸. ان. ار. کدی، ریشه‌های انقلاب: یک تفسیر تاریخی از ایران جدید (نیوهاون، انتشارات دانشگاه یال، ۱۹۸۱)؛ «ایران بررسی تطبیقی انقلاب‌ها، AHR، ۸۸، مجله مطالعات مربوط به خاورمیانه، ۱۱، (۱۹۵۰)، ۴۲-۵۲۷.

۱۹. نگاه کنید به، کدی، ریشه‌ها؛ اف. کاظمی در کتاب «بازتاب و چهره انقلاب ایران در آثار نویسندگان ایرانی»، که زیر نظر او نگاشته شده است، ۴-۱ و ۱۲ (۱۹۸۰)؛ مترجم اچ. آلجر، و کتاب «اسلام و انقلاب: نوشته‌ها و سخنرانی‌های امام خمینی (ره)» (برکلی، انتشارات میزان، ۱۹۸۱)، و جورج رُز، «ولایت فقیه و بیان هویت اسلامی در اندیشه‌های آیت‌الله خمینی»، در کتاب «مذهب و سیاست در ایران» زیر نظر خانم کدی.

۲۰. گفتنی است که تفسیر مؤلف از دیدگاه مرحوم دکتر علی شریعتی، جای تأمل بسیار دارد و یکسویه می‌نماید. (مترجم)

۲۱. تحلیل‌های مربوط به آثار شریعتی در کتاب «ریشه‌های انقلاب» خانم کدی بخشی که توسط یان ریچارد نگاشته شده، آمده است، همچنین: اس. اخوی، «مذهب و سیاست در ایران معاصر» (آلبانی، انتشارات سونی، ۱۹۸۰) و مقاله نگاشته شده به وسیله خود کدی در کتاب «مذهب و سیاست در ایران»، آثار برگزیده‌ای از شریعتی نیز توسط حسینیه ارشاد و جاهای دیگر ترجمه شده است. که معتبرترین آنها عبارت است از: علی شریعتی، مارکسیسم و دیگر فلسفه‌های سفیسطه‌آمیز غربی: یک بحث انتقادی» مترجم آر. کمبل (برکلی، انتشارات میزان، ۱۹۸۰) و «جامعه‌شناسی ایران» مترجم، اچ. آلجر (برکلی، انتشارات میزان، ۱۹۷۹). درباره‌ی مجاهدین نیز نگاه کنید خصوصاً به: ای. ابراهیمیان، «حرکتهای چریکی در ایران، ۱۹۷۷-۱۹۶۲»، گزارشها MERIR، ۸۶ (مارس - آوریل، ۱۹۸۰)، ۲۱-۳. در ضمن جزوات، روزنامه‌ها و مصاحبه‌های متعددی از مجاهدین به زبان انگلیسی موجود است.
۲۲. تحلیل‌های بیشتر درباره‌ی سیاست شیعی را می‌توانید جی، آر. ای، کول و ان. آر. کدی، در کتاب «تشیع و اعتراض اجتماعی» (نیوهاون، انتشارات دانشگاه یال، ۱۹۸۶) ببینید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علومو انسانی