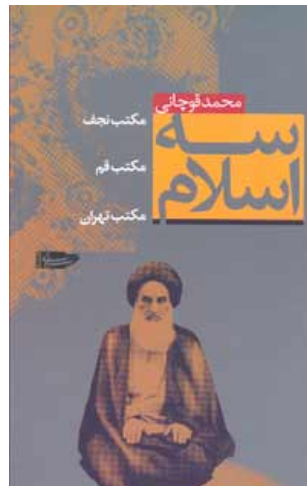


بسم الله الرحمن الرحيم

سه اسلام

مکتب نجف، مکتب قم، مکتب تهران

محمد قوجانی



تهران - سرایی - ۱۳۸۵

۴	دیباچه
	فصل اول - مفاهیم پایه
۶	۱ - اسلام فرهنگی
۸	۲ - اسلام فردی
۱۲	۳ - فقر لیبرالیسم و اسلام آزادی خواهانه
۱۵	۴ - اصلاح طلبی دینی
	فصل دوم - سنت شیعه
۱۹	۱ - از جنبش شیعه تا دولت شیعه
۲۶	۲ - راه دشوار دولت سازی
	فصل سوم - نهاد مرجعیت
۳۰	۱ - احیای سنت نجف
۳۳	۲ - سنت رهایی بخش تجدد
۳۵	۳ - سه اسلام
۳۹	۴ - چهار امام
۴۷	۵ - شاه و فقیه
	فصل چهارم - نهاد روحانیت
۵۸	۱ - مرتضی مطهری: اصلاح طلب یا محافظه کار
۶۲	۲ - گذار از فقیهان کارگزار
۶۶	۳ - دانش و قدرت
۶۹	۴ - عدالتخانه به جای دارالشورا
	فصل پنجم - روشن فکران دینی
۷۲	۱ - قبض و بسط پراتیک سروش
۸۵	۲ - شش نسل فرزندان شریعتی
۹۱	۳ - روشن فکری دینی در عمل



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ پنجم این کتاب تهیه شده است:

سه اسلام: مکتب نجف، مکتب قم، مکتب تهران، محمد فوجانی (تهران، سرایی، ۱۳۸۵)

۲. فهرستی از اسامی اشخاص، مکان‌ها، اصطلاحات، و اعلام دیگر در انتهای نسخه‌ی چاپی کتاب درج شده، که در این نسخه‌ی الکترونیک مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۴. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>



دیباجه

به نام خداوند جان و خرد

افول جنبش اصلاح طلبی دینی در دهه‌ی ۸۰، محدود به حوزه‌ی سیاست نبود. از آن‌جا که این جنبش بر اساس مبانی معرفتی و دینی شکل گرفته و پیروز شده بود، با شکست آن مبانی معرفتی و دینی جنبش نیز مورد تردید قرار گرفت. مهم‌ترین این مبانی، مفهوم «روشنفکری دینی» بود؛ مفهومی که در فاصله‌ی سالیان ۱۳۶۸ - ۷۶، فربه و فره‌مند شد و دل‌ها را ربود. دکترین سیاسی این جریان فکری، «حکومت دموکراتیک دینی» بود و حاملان آن، انقلابیان جوانی که به اصلاح طلبانی میان‌سال تبدیل شده بودند و در گذر زمان دموکراسی خواهی را جانشین انقلابی‌گری کرده بودند. سید محمد خاتمی، به عنوان نماینده‌ی این جریان سیاسی فکری، هشت سال در رأس دولت قرار گرفت و بخشی از صورت‌بندی سیاسی - ایدئولوژی روشنفکری دینی را نشان داد. جنبشی که خیلی زودتر از آن‌چه گمان می‌کرد به پیروزی رسید، در حالی که برای بسیاری از مسائل راه‌حل نداشت، یا درباره‌ی راه‌حل آن‌ها اندیشه نکرده بود. به همین دلیل، به موازات افول اصلاح طلبی سیاسی، اصلاح طلبی دینی هم افول کرد و روشنفکری دینی از سوی روشنفکری عرفی مورد نقد قرار گرفت. روشنفکری عرفی مدعی بود که پروژه‌ی اصلاح طلبی دینی به پایان رسیده و سرمشق جهانی مبتنی بر سکولاریسم و لیبرالیسم می‌تواند راه را ادامه دهد. در این میان، تغییر گرایش برخی روشنفکران دینی سابق یا سکوت برخی دیگر در برابر موج سکولاریسم، روشنفکران عرفی را بدین سو هدایت کرد که خواهان توبه‌ی روشنفکران دینی شوند. اما درست در همین زمان، اتفاق دیگری در همسایگی ایران رخ داد. صورت‌بندی تازه‌ای از ترکیب دین و دولت در افغانستان تحت سلطه‌ی آمریکا و تشیع و تجدد در عراق تحت فرمان آمریکا شکل گرفت که از یک سو در مرزهای شرقی ایران یک «جمهوری اسلامی» دیگر ایجاد کرد و از دیگر سو در مرزهای غربی ما یک «دولت شیعه» به وجود آمد. نقش ویژه‌ی آیت‌الله سیستانی در تحولات عراق نیز نوعی دیگر از رابطه‌ی دین و دولت و مرجعیت و حکومت را در اوج تمایل به سکولاریسم در ایران نشان داد که در عین حال، واجد استقرار نظام دموکراسی در خاورمیانه‌ی جدید بود.

مقالات این کتاب در چنین فضایی نوشته شده است و بازبینی پاره‌ای مفاهیم تاریخی و نظری درباره‌ی نسبت دین و دولت، و به طور خاص تشیع و تجدد است. فرض ما بر این نکته استوار است که بر مبنای اسلام شیعی می‌توان رابطه‌ای میان دین و سیاست یافت که هم سنت‌گرایانه باشد و هم آزادی‌خواهانه. با تبارشناسی اندیشه‌ی شیعه، می‌توان گفت امکان تکوین گونه‌ای و نوعی مدرنیته‌ی بومی در تاریخ این مذهب وجود دارد. چنین قرائتی از اسلام، در حقیقت معطوف به پذیرش چهار مفهوم پایه است: اول، پذیرش اسلام به عنوان یک فرهنگ، نه ایدئولوژی؛ دوم، پذیرش اسلام به عنوان یک انتخاب فردی، نه هنجار حکومتی؛ سوم، پذیرش اسلام به عنوان یک دین آزادی‌خواهانه، نه اقتدارگرایانه؛ و چهارم، پذیرش اصلاح طلبی به عنوان احیای سنت اجتهاد مستمر در مذهب شیعه. این مفاهیم در فصل اول کتاب بررسی شده است. در فصول بعدی، نمونه‌های تاریخی تشیع و عینیت این مذهب در عملکرد نهاد مرجعیت و روحانیت (به عنوان یک نهاد مدنی بومی) بررسی شده و در انتها به پاره‌ای تلاش‌های روشنفکران دینی اشاره شده است.

جان کلام آن که به نظر می‌رسد اگرچه سیاست ما از دیانت ما جدا نیست، دیانت هم عین سیاست نیست. اگر مطالعه‌ی این کتاب نشان دهد که رابطه‌ی دین و سیاست، دست‌کم در تشیع، پیچیده‌تر از نظریه‌های مرسوم است، نویسنده خود را موفق خواهد دانست.

محمد قوچانی - چهاردهم تیر ۱۳۸۴

فصل اوّل:

مفاهیم پایه

۱ - اسلام فرهنگی^۱

گفته‌اند: بزرگ‌ترین هنر شریعتی جز آن نبود که اسلام را از سیمای «فرهنگ» به صورت «ایدئولوژی» دگرگون ساخت. این زندگی را به روش مبارزه تبدیل کرد و ایدئولوگ‌ها را بر جای فیلسوفان نشانده. از تمدن اسلامی عبور کرد و به انقلاب اسلامی رسید و گرچه همواره بر انقلاب بدون آگاهی می‌تاخت، خود پرچم انقلابی شد که سودای آگاهی داشت. بر این آگاهی اما نام ایدئولوژی نهادند: معرفت چهارم؛ فراخ‌تر از معارف سه‌گانه: علم و فقه و فلسفه، که شریعتی آن را با عرفان در هم آمیخت و ایدئولوگ‌های رقیب از آن غافل بودند. و این‌گونه بود که ایدئولوژی اسلامی متولد شد. اسلام‌گرایی بر جای جوهر اسلام نشست که معنایی فراخ‌تر از آن دیانت محمدی داشت. نه فقط توضیح المسائل مؤمنان را تهیه می‌دید، که قانون‌اساسی شهروندان را نیز در کنار داشت. نه فقط انسان اسلامی می‌ساخت، که جمهوری اسلامی نیز تأسیس می‌کرد. فقه اسلامی در صورت ایدئولوژیک خود به تئوری تدبیری تبدیل شده بود که از گهواره تا گور و از گور تا روز رستاخیز را تبیین می‌کرد. این چنین شد که دنیا و آخرت یکی شدند. عرف و شرع آمیخته شدند و عبور از چراغ قرمز همچون نماز قضا شده، مستوجب عقوبت شد. حزب اسلامی شأن نیایش گاه دینی یافت و پوشش مذهبی نه فقط نماد تقوای فردی، که مظهر پرهیزگاری اجتماعی شد. ایدئولوژی اسلامی از معنا عبور کرد و به صورت رسید. در صورت‌ها موی روید و محاسن مؤمن در صورتش تجلی یافت. تسبیح خداوند از سجاده‌ی نماز و صحن مسجد به سرای جامعه تسری یافت و مؤمنان مؤمن به ایدئولوژی اسلامی، دائماً در تسبیح خداوند دیده شدند. زنان مؤمن هم چادر را نه فقط به دستور شارع، که به اشاره‌ی قانون بر سر کردند تا از زنان دیگر متمایز شوند. تکبیر به تحلیل تجهیز شد و آخرین اوضاع جهان سیاست بر دیانت افزوده، تا اسلام، انقلابی و انقلاب، اسلامی شود. اظهار به اسلام که شرط تشرف به دین خدا بود، به تظاهرات فزون‌تری ارتقاء یافت. اینک اما روزی دیگر است. صاحب صلح نوبل که با خیل رجال تا خانه بدرقه شد، در خانه‌اش گفته است:

من مسلمانم. خودم را مسلمان می‌دانم و مهم هم نیست کس دیگری مسلمان بودن مرا تأیید کند. این یک رابطه‌ی قلبی و عقیدتی است که شخص با خدا دارد. نباید که معطل این باشیم که همه‌ی دنیا این رابطه‌ی معنوی را قبول کنند.

و این همان شیرین عبادی است که سربرهنه در برابر دوربین رویتور و فرانس پرس عکس گرفته است، که متدینان برناتفتند. بی‌گمان فقها حجاب را حکم دین و ضروری دین می‌دانند. اما هرگز کسی نمی‌تواند چنان جسور شود که شیرین عبادی را مسلمان نخواند؛ حتی اگر او شرط ضروری اسلام‌گرایی را به جا نیاورد. کسی نماز به جا آوردن او را ندیده، یا روزه‌اش را در جمع به یاد نمی‌آورد. اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید عبادی نماز نمی‌خواند یا روزه نمی‌گیرد. این فضایی است که میان او و خدایی وجود دارد که فرمان لاتجسسوا را داده است. اما از احوال شخصیه که بگذریم، عبادی نه فقط به مسلمان بودنش مفتخر است، که از جمع اسلام و انسان، فقه و حقوق، دین‌داری و دموکراسی سخن می‌گوید. پرسش این جاست که عبادی چرا باید از هر آنچه روشنفکران دینی و حتی دولتمردان دینی دفاع می‌کنند، دفاعی مکرر کند؟ مگر عصر این تلاش‌ها به سر نیامده و روشنفکران دینی به روشنفکران عرفی تبدیل نشده‌اند؟ پس چرا زنی با اشتها به لایسیسم و با حمایت نهادهای عرفی، قدم در راهی دینی می‌گذارد؟

^۱ به مناسبت اهدای جایزه‌ی صلح نوبل به خانم شیرین عبادی، روزنامه‌ی شرق، ۲۴ بهمن ۱۳۸۲

عبادی اما آخرین نعل وارونه‌ی تاریخ ماست. رضاخان سکولار سر ستیز با دین برداشت، اما نتیجه‌ی قهری دین‌ستیزی او دین‌سالاری را رقم زد و دین‌سالاری رقم خورده، آرام در دل دولت عرفی غنود و از کرسی دولت قدسی فرود آمد و اینک روشنفکری عرفی میراث‌دار روشنفکری دینی می‌شود تا دین را بر جایی مستقر کند که هیچ دین‌ستیز و دین‌سالاری نتواند آن را از جای خویش جابه‌جا کند. اسلام عبادی، اسلام فرهنگ است؛ فرهنگی تنیده در پوست و جان و خون او. فرهنگی که نوروز و عاشورا را با هم دارد. به روزگار صفوی که این دو روز یکی شدند، همین فرهنگ بود که روز اول را عاشورا و روز دوم را نوروز گرفت. روز اول را گریست و روز دوم را خندید. به عصر قاجاری، استاد ساز ایرانی، سرود سازش را با سوره‌ای از قرآن تنظیم کرد تا توای قرآن و صدای ساز در هم آمیزد. نه این که به یکی بگریند و به دیگری برقصد؛ که در هر دو آرامش گیرند. به عصری دیگر، در قنوت شعر حافظ خواندند که الا یا ایها الساقی... و هیچ نپرسیدند که این ساقی کیست. در روزگار پهلوی، همان عصر دین‌ستیز سکولار مشرب، ایدئولوگ رژیم، محمدعلی فروغی، رساله‌ای در حقوق اساسی نوشت و بی هیچ زور و نیرنگ نوشت که رضایت خدا و خلق و سعادت دنیا و آخرت، جز در عمل به چنین رساله‌ای نیست که هم شرع است و هم عرف، و سرانجام به روزگار ما این زنی با سری عریان است که بی هیچ دعوی اسلام‌گرایی، از اسلام دفاع می‌کند. شیرین عبادی قدیس یا قهرمان نیست. نمادی است از بازگشت ما از ایدئولوژی به فرهنگ؛ از پوسته به هسته. فرهنگی که تا بن اسلامی است و چه نیکوست که نماد مورد اشاره‌ی ما خودآموخته‌ی علمی است که مرزی میان عرف و شرع اگر می‌شناسد، در ریشه‌ی آن می‌جوید. روزی که قانون را نوشتند، با تار و پود شریعت، قانون نوشتند. دور میزی که از سید حسن مدرس تا علی‌اکبر داور، کرسی داشت. اسلام فرهنگ، آمیخته‌ای از سنت‌ها، تقلیدها، تأسیس‌ها، تعقل‌ها، و تفکرهاست.

پالوده نیست، اما آلوده هم نیست. به نقد مدام تن می‌دهد، اما شالوده‌شکنی را برنمی‌تابد. سودای یکی کردن دین و دنیا، سنت و تجدد، تقلید و تحقیق را ندارد. اما رؤیای هم‌زیستی آنان را در سر می‌پروراند. فسق را رد می‌کند، اما بوالفضولی در میان خالق و مخلوق را هم برنمی‌تابد. به اظهار اسلام بسنده می‌کند و تظاهر را و می‌نهد؛ چه تظاهر به فسق، چه تظاهر بر دین‌دار اسلام فرهنگ، اسلام حوزه‌ی خصوصی است، پیش از آن که مدرنیته آن را کشف کند. اسلام فرهنگ، سال‌هاست که از مدینه‌ی فاضله‌ی خویش بیرون آمده و به جامعه‌ی مدنی پای گذارده است و جامعه‌ی مدنی، یعنی هم‌زیستی نیکی و بدی و تلاش برای فروکاستن از بدی، فساد، فحشا، دروغ، غیبت، جهل، نیرنگ، تهمت؛ تهمت مؤمن به مؤمن، برای نوع ایمانی که دارد یا ندارد.

اسلام فرهنگ، اسلام روشنفکران یا سیاستمداران یا روحانیان نیست. اسلام مردم است؛ مردمی که اگر مستحبات را بر پا نمی‌دارند، واجبات را ترک نمی‌کنند و بر مکروهات چهره ترش می‌کنند. نماز می‌خوانند، اما نه برای تظاهر. روزه می‌گیرند، اما نه برای تفاخر. حجاب می‌کنند، اما نه برای ترس. یا هر یک از اینان را انجام نمی‌دهند، نه برای کفر. اسلام فرهنگ، اسلام خداست و ما اینک به خدا بازگشته‌ایم. سفری از سوی بندگان خدا به جانب خود او؛ از ایدئولوژی به فرهنگ.

۲ - اسلام فردی در برابر اسلام سیاسی و حکومتی^۱

مجادلات بی‌پایان و فرجام‌درباره‌ی صحت و سقم مفهوم روشنفکر دینی در ایران هرگز سبب نمی‌شود هیچ ناظر آگاهی موجودیت جنبش اصلاح‌طلبی دینی را انکار کند. اگر مخالفان روشنفکری دینی معتقدند جزء اول این ترکیب (روشنفکری) مفهومی خاص و منحصر به وارثان عصر روشن‌گری اروپاست، هم ایشان اذعان می‌کنند که مفهوم وسیع‌تر و گویاتر اصلاح‌طلبی دینی نه فقط اختصاص به اروپا ندارد، بلکه به صورت واضح و روشن در جوامع اسلامی از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی تا عصر عبدالکریم سروش قابل مشاهده است. در عین حال، توجه به این نکته ضروری است که اصلاح‌طلبان دینی هیچ‌گاه به اندازه‌ی دهی اخیر مفهوم دولت را از نزدیک لمس نکرده و با چالش‌هایی که این نهاد در نهاد دین افکنده است، آشنا نشده‌اند. تئوری‌های سیاسی اصلاح‌طلبان دینی از نظریه‌ی خلافت اسلامی تا تئوری دموکراسی متعهد، و سرانجام اندیشه‌ی حکومت دموکراتیک دینی، همه در یک نقطه‌ی تاریخی به نام دوم خرداد ۱۳۷۶ در معرض آزمون قرار گرفتند. اصلاح‌طلبان مسلمان از حلقه‌های فکری به در آمدند و در معرض امتحان‌های عینی قرار گرفتند. کتابخانه‌ها را وانهادند و وارد وزارتخانه‌ها شدند. این رخداد به تعبیری، در طول تاریخ صد ساله‌ی اصلاح‌طلبی دینی بی‌نظیر بوده است. اولین بار در سال ۱۳۵۷، مهندس مهدی بازرگان، پدر اصلاح‌طلبی دینی ایران، دمی کوتاه ریاست دولت موقت انقلاب اسلامی را بر عهده گرفت. اما آنچه در عصر او چالش‌برانگیز شد، نزاع دولت و انقلاب بود؛ نه چالش دین و دولت. همتای بازرگان در ترکیه، نجم‌الدین اریکان، هم در مقام رهبری حزب رفاه ترکیه فرصتی نیافت که چالش‌های دین و دولت را تجربه کند و او نیز درگیر نزاع ارتش و دولت شد. سید محمد خاتمی اما دقیقاً وارد بحران شد. دقت روحانیت برای جلوگیری از تبدیل نظام ولایت‌فقیه به دموکراسی دینی، تنها مباحثه‌ی موجود در عصر خاتمی میان اصلاح‌طلبان دینی و محافظه‌کاران مذهبی نبود. طرح موضوعاتی مانند وظایف دینی و اخلاقی حکومت (ولو دموکراتیک دینی)، آن‌گونه که سروش می‌گوید، مواجهه با اقلیت‌های مذهبی و فرقه‌ای، ورود به حوزه‌ی خصوصی معتقدان دینی و ناباوران به آن، نسبت میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی، مسأله‌ی حجاب، ارتداد، تبلیغات دینی، و... همه از جدی‌ترین مباحث نه سیاسی، که فکری اصلاح‌طلبان دینی شد. موضوعاتی که گویی درباره‌ی آن پیش از رسیدن به قدرت و دولت اندیشه نکرده بودند، یا پیروزی زود هنگام، اندیشه‌ی ناتمام ایشان را به کمال نرسانده بود و از همه مهم‌تر، اندیشه‌هایی را که هنوز در عمل آبدیده نشده بودند، در محک تجربه قرار داد. گروهی از اصلاح‌طلبان دینی پس از شکست‌های مکرر سیاسی به این نتیجه رسیدند که به اصلاح مبانی دست زنند. آنان دریافتند که باید گامی به پس بگذارند تا بتوانند به زودی گام‌های بلندتری بردارند. نگرانی از بازگشت به عصر پیش از اصلاحات، گروهی را به نقد شالوده‌شکنانه‌ی مبانی اصلاح‌طلبی دینی وادار کرد و گروهی نیز سعی کردند با نگاهی سنت‌گرایانه به اجتهاداتی نو دست زنند. گروهی دیگر از اصلاح‌طلبان دینی که پیش‌تر به رویه‌های سیاسی این جنبش تعلق داشتند نیز کم و بیش در یکی از این دو طیف قرار گرفتند. پاره‌ای از فعالان سیاسی (هرچند اندک) به تجدیدنظرطلبی روی آوردند و جمعی از آنان سعی کردند با احیای نشانه‌های دینی، با حاکمیت به همان زبانی سخن بگویند که گویی زبان مشترک هر دو جناح قدرت است. اوج مواجهه‌ی این دو جناح در سال ۱۳۸۲ و به هنگام رد صلاحیت گسترده‌ی اصلاح‌طلبان برای جلوگیری از حضور آنان در پارلمان رخ داد.

اصلاح‌طلبان مؤمن وقتی با اتهامات دینی از ورود به مجلس باز ماندند، ترجیح دادند با وجود همه‌ی آن اتهامات، از موضعی دینی با حاکمیت برخورد کنند و ثابت کنند سکولار نیستند. در این هنگام، نمایندگان اصلاح‌طلب به تحصن در مجلس دست زده بودند و گام

^۱ ماهنامه‌ی جامعه‌ی نو، دی ماه ۱۳۸۳

بعدی را اعتصاب غذا می‌دانستند. از آنجایی که آسیب زدن به جسم مؤمن در آیین اسلام پسندیده نیست، پدیده‌ی مدرن اعتصاب غذا جای خود را به برابرنهاده‌ی سنتی آن، یعنی روزه داد. اما این بار روزه آیینی صرفاً مذهبی نبود؛ بلکه «روزه‌ی سیاسی» بود.

نمایندگان متحصن مجلس با آغاز روزه‌ی سیاسی خویش کوشش کردند دگر بار نشان دهند که نه تنها هنوز تمایل دارند از نشان‌های اسلام سیاسی در برابر اسلام حکومتی استفاده کنند، بلکه معتقدند مذهب مهم‌ترین ابزار برای تحول در سیاست است. بازگشت به نشانه‌های اسلام سیاسی البته در تحسن اصلاح‌طلبان، اولین بار با اقامه‌ی نماز جماعت متحصنین در صحن پارلمان آغاز شد. اما پیش از آن، در قالب روزه‌ی سیاسی به مسأله‌ی زندانیان سیاسی نیز پرداخته شده بود و اینک با تکرار این آیین سیاسی جدید در مجلس، به اوج طلوع دوباره‌ی خویش می‌رسید. روزه‌ی سیاسی دمیدن روحی تازه در کالبد اسلام سیاسی است؛ اسلامی که این بار نه از کرسی دولت، که از تریبون حزب سخن می‌گوید. روزه‌ی سیاسی در این وانفسای سکولاریسم از دو سو موقعیت سیاسی و اجتماعی مؤمنان را نشان می‌داد و بر مبنای همین موقعیت، آرایشی جدید از نیروهای سیاسی را در جامعه‌ی ایران به دست می‌داد:

۱ - قدرتمندترین گرایش سیاسی موجود در جامعه‌ی ایران، قائلان به اسلام حکومتی است. اسلام حکومتی فراتر از جناح‌های سیاسی موجود، همان حزب حاکم و ایدئولوژی فائق بر ایران است که بر اساس تئوری ولایت فقیه معتقد است جز از طریق تأسیس حکومت اسلامی نمی‌توان اسلام را اجرا کرد. اسلام حکومتی نه تنها بر حاکمیت دین بر دولت اعتقاد دارد، بلکه از حاکمیت دولت بر دین نیز دفاع می‌کند. از این روست که نه فقط با گرایش‌های سیاسی خارج از سیاست رسمی مبارزه می‌کند، بلکه با گرایش‌های مذهبی خارج از مذهب رسمی (نه فقط مذاهب دیگر، که در درون اسلام شیعه و حتی حوزه) به شیوه‌ای محتاطانه برخورد می‌کند. نهاد شورای نگهبان در این میان، مهم‌ترین نهاد حامی اسلام حکومتی است. فقهای عضو شورای نگهبان، گرایشی در میان روحانیت شیعه را تشکیل می‌دهند که بر فقه سنتی، سیاسی، و حکومتی اصرار می‌ورزند. از این رو حافظ این دستگاه ایدئولوژیک است و با هر گونه انحراف از آن در نهادهای حکومتی مقابله می‌کند. از سوی دیگر، شورای مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم و نهادهای حوزوی چون دفتر تبلیغات اسلامی نیز می‌کوشند حوزه‌ها را همچنان در مسیر این دکتربین سیاسی و مذهبی استوار نگه دارند. شورای ائمه‌ی جمعه به عنوان مهم‌ترین نهاد ناظر بر مساجد و منابر نیز به دلیل انتساب مستقیم خویش با حکومت اسلامی، اسلام حکومتی را در اقصی نقاط ایران می‌گسترانند و توسعه می‌دهند. بدین ترتیب حامیان اسلام حکومتی (همچون جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، جامعه‌ی روحانیت مبارز تهران، حزب مؤتلفه‌ی اسلامی، انصار حزب‌الله و...) با در اختیار داشتن چنین نهادهایی، قدرتمندترین نیروی سیاسی در کشور می‌شوند که نه فقط رفتارهای کلان سیاسی، بلکه جزئی‌ترین هنجارهای مذهبی را تحت نفوذ دارند. در واقع جامعه‌ی مدرسین، شورای نگهبان، جامعه‌ی روحانیت، ائمه‌ی جمعه و جماعات و مساجد و حزب مؤتلفه، ستادهای نماز را در اختیار دارند و معنای چنین نفوذی جز آن نیست که هیچ‌کس حق بدعت‌گذاری در هیچ حوزه‌ای از مسجد محله‌ی خویش تا مصلا‌ی تهران را ندارد. همه‌ی شعارها و شعارها توسط نهادهای متولی اسلام حکومتی بازبینی می‌شوند و سپس اجازه‌ی اجرا می‌یابند. همه‌ی اجتهادات و ابداعات توسط نهادهای رسمی اسلام حکومتی ارزیابی و سپس مطرح می‌شوند. عالی‌ترین نوع تبلیغات اسلامی از سوی نهادهایی در حوزه هدایت می‌شوند که از حکومت حمایت می‌کنند و حکومت نیز در بودجه‌ی سالیانه‌ی دولت برای ایشان بودجه‌ای مقرر می‌کند. اسلام حکومتی اما افزون بر ریشه‌های فقهی و ایدئولوژیک خویش، مبادی حقوقی و قانونی نیز دارد. قانون اساسی سال ۱۳۶۸ جمهوری اسلامی با ادغام دو نهاد مرجعیت و رهبری بر این تئوری مهر تأیید می‌گذارد؛ همچنان که در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ شورای نگهبان با اختیاراتی بی‌بدیل نماد حیات این گفت‌وگو در ساختار حقوقی جمهوری اسلامی بود. بدیهی است اسلام حکومتی دورترین فاصله را با باورهای سکولاریستی دارد. چه، از هر دو ایده، حاکمیت دولت بر دین (همچون جمهوری ترکیه) و دین بر دولت (همچون دولت عثمانی) در قالب ادغام دین و دولت دفاع می‌کند.

۲ - مهم‌ترین رقیب اسلام حکومتی، همان گفتمانی است که اصلاح‌طلبان مذهبی در ایران آن را نمایندگی می‌کنند. اسلام سیاسی جنبشی است که می‌کوشد از ابزارهای مذهبی برای آرمان‌های سیاسی استفاده کند. در واقع اگر اسلام حکومتی در پی بهره‌برداری از ابزارهای سیاسی برای آرمان‌های مذهبی است، جنبش اسلام سیاسی درست در نقطه‌ی عکس آن قرار دارد، با این تفاوت که اسلام

حکومتی یک نهاد است و اسلام سیاسی یک جنبش. اسلام سیاسی البته سالیان دراز است که در وضعیت جنبش به سر می‌برد. انقلاب اسلامی ایران مهم‌ترین عصر حیات این جنبش بود که گرچه به پیروی رسید، شاهد این پیروزی در کام قائلان به اسلام حکومتی رفت. از منظر اجتماعی، هواداران اسلام سیاسی به روشنفکران دینی، دانشجویان مسلمان، و بخشی از سیاستمداران مؤمنی برمی‌گردد که در ۲۵ سال گذشته از متفکرانی چون دکتر شریعتی و دکتر سروش تأثیر پذیرفته‌اند و در پی تأسیس آرمان‌شهرهایی همانند سوسیالیسم اسلامی یا دموکراسی دینی بوده‌اند. مبارزه با استبداد، استعمار، و تلاش برای استقلال و آزادی را با مفاهیم مذهبی سنتی و مدرن (از فقه پویا یا دیالکتیک و هرمنوتیک) تئوریزه می‌کردند و به رفتارهای سیاسی خویش صورتی مذهبی می‌دادند. از نماز نه فقط برای تقرب به خدا، که برای مبارزه با دشمنان خدا استفاده می‌کردند و بر مفاهیم سنتی، قالبی مدرن می‌پوشاندند. روزهی سیاسی از این منظر قرائتی درون‌دینی از اعتصاب غذاست. اگر اعتصاب غذا بر اساس پاره‌ای ارزیابی‌های علمی موجب ضرر به بدن مؤمن و ضرر به بدن مؤمن بر اساس پاره‌ای فتاوی‌های فقهی گناه محسوب می‌شود، روزهی سیاسی قالبی برای جمع این فتاوی‌های فقهی و مبارزه‌ی سیاسی است. بدین معنا، روزهی سیاسی نوعی مبارزه‌ی خاص و ویژه‌ی اصلاح‌طلبان مذهبی است. سکولارها می‌توانند با صدور بیانیه از تحصن نمایندگان حمایت کنند. اما هرگز نمی‌توانند از روزهی سیاسی حمایت کنند. بنابراین روزهی سیاسی یک مرزبندی دوجانبه با قدرت و اپوزیسیون است. این‌گونه است که اسلام سیاسی همچنان در سکولارترین موقعیت‌ها به حیات خویش ادامه می‌دهد. در شرایطی که گروه‌هایی چون حزب مشارکت، مجاهدین انقلاب، نهضت آزادی، کارگزاران سازندگی، حزب همبستگی، و دیگر اصلاح‌طلبان سیاسی از سوی محافظه‌کاران به سکولاریسم متهم می‌شوند، اصلاح‌طلبان با رفتارهای مذهبی نشان می‌دهند که هنوز به رابطه‌ی مذهب و سیاست معتقدند. با این تفاوت که به جای تئوری‌های محدودکننده‌ی آزادی در حکومت، از دموکراسی دفاع می‌کنند. بدین معنا می‌توان گفت اسلام سیاسی تنها با وقوع انقلاب اسلامی در اوج قرار نگرفت، بلکه جنبش اصلاحی اخیر نیز در زمره‌ی دستاوردهای آن است. چه آن روز که پوستره‌های انتخاباتی خویش با شعار «درد بر سه سید فاطمی، خمینی، خامنه‌ای، خاتمی» وارد رقابت‌های انتخاباتی می‌شد و چه اینک که روزهی سیاسی را شیوه‌ی اعتراض خویش قرار داده است.

۳ - در لایه‌های زیرین حکومت دینی، جریانی محدود، اما متفاوت در شرف تأسیس است که گرچه متهم به سکولاریسم است، از جدایی دین و زندگی نیز دفاع نمی‌کند. از نظر این جریان، اسلام به مثابه‌ی یک فرهنگ در جامعه‌ی ایران حضور دارد. فقه سیاسی پایه‌ی حقوق مدنی و فلسفه‌ی اسلامی پایه‌ی اندیشه‌ی ایرانی است. از این رو نه تنها اسلام در فردیت همه‌ی مرمغان بدان حضور دارد، بلکه در جمعیت و جامعه‌ی آنان نیز جریانی مؤثر و مفید دارد. سنت‌های اسلامی از سویی در حکم تاریخ ما به شمار می‌روند و از سوی دیگر می‌توانند پایه‌ای برای آینده‌ی ایران به شمار آیند. بدین معنا، فرهنگ اسلامی از آن حیث که می‌تواند پایه‌ی تمدن اسلامی به شمار رود، می‌تواند مفاهیمی سیاسی و حکومتی را نیز تأسیس کند. اما «اسلام فردی» بدین معنا نخواهد بود که اولاً گروهی خاص حق انحصاری حکومت بر جامعه را دارند، ثانیاً برای حکومت کردن یا تغییر حکومت می‌توان از هر ابزاری استفاده کرد. شعائر دینی در اسلام فردی (آن‌گونه که مرحوم مهندس بازرگان در آخرین خطابه‌ی عمرش خواند)، معطوف به دو مفهوم متعالی «خدا» و «آخرت»ند. با وجود این، پروژه‌ی «اسلام فردی» می‌کوشد حول شعائر مذهبی رابطه‌ای متقابل میان دین و دولت برقرار سازد؛ رابطه‌ای که در آن نه دین بر دولت حاکم شود و نه دولت بر دین. دولت هنجارهای دینی را محترم بشمارد و دین، تنوع رفتارهای سیاسی را به رسمیت بشناسد. این‌گونه است که با وجود این که دولت مذهبی یا مذهب دولتی از پروژه‌ی اسلام فردی نمی‌آید، جامعه‌ی اسلامی و تمدن اسلامی از دل آن متولد می‌شود. جامعه‌ی اسلامی البته طالب رعایت هنجارهای دینی است. در چنان جامعه‌ای نمی‌توان حجاب را همچون فرانسویان حرام کرد. اما هم‌زمان همچون طالبان هم نمی‌توان محاسن را واجب ساخت.

اسلام فردی در مبارزه‌ی سیاسی از روش‌های عرفی استفاده می‌کند. مفاهیم مذهبی را به استخدام نمی‌گیرد و هر دوی آنان (سیاست و مذهب) را در استخدام استبداد قرار نمی‌دهد. اسلام فردی از یک منظر در برابر اسلام سیاسی رفتاری محافظه‌کارانه در پیش می‌گیرد. اگرچه همانند آن در پی دموکراسی است و در درون دموکراسی به دنبال آزادی مذهبی است، می‌کوشد بدون تصرف در مذهب و با اتکا به

عرف، به دموکراسی دست یابد. از سوی دیگر، اسلام فردی در برابر اسلام حکومتی حرکتی رادیکال به حساب می‌آید. چه، اگرچه در حمایت از سنت و حرمت نهادن به مذهب با آن هم‌سو و همراه است، برای نهادهای مذهبی در نظام سیاسی حق ویژه‌ای مقرر نمی‌کند. اسلام فردی از سویی حامی استقلال، آزادی، و حرمت نهادهای سنتی (چون حوزه‌های علمیه) است و از سوی دیگر مدافع حضور نهادهای مدرن (چون مجلس نمایندگان) در قدرت است. از سویی ریشه در میل مؤمنان به آزادی مذهبی دارد و از سوی دیگر از تمایل شهروندان به آزادی سیاسی دفاع می‌کند. اسلام فردی تنها پس از تولد فرد مسلمان متولد می‌شود تا جامعه، دولت، و تمدن اسلامی ساخته شود. فرد مسلمان می‌تواند مؤمن به شرع باشد، اما کسی حق دخالت در شریعت او را ندارد. می‌تواند از مرجعیت شیعه تقلید کند، اما کسی حق تقبیح یا تبلیغ آن مرجعیت را ندارد. اسلام فردی از ایجاد احزاب اسلامی هواداری می‌کند، اما خدفاً احزاب اسلامی را حکومت اسلامی نمی‌داند. در عصر اسلام فردی نهادهای مدنی دینی (مانند مرجعیت) نفوذی بیش از حزب یا دولت بر مؤمنان دارند. احزاب نیز همچون دولت‌های مسلمان نهادهایی برای تدبیر امور و تنظیم قدرتند؛ نه اعمال زور یا عقیده. که هر فرد مؤمن ایمان خود را از خویش می‌گیرد. اسلام فردی تجربه‌های گران‌قدری را در ایران و ترکیه پشت سر می‌گذارد. تلاش حزب عدالت و توسعه برای مؤمنانه سیاست ورزیدن در رژیم سکولار و تلاش برخی اصلاح‌طلبان دینی ایران برای دموکراتیک سیاست ورزیدن در حکومت دینی، دو جاده‌ای هستند که به یک خانه ختم می‌شوند. گویی سرنوشت ما به هم وابسته است؛ چه در عصر سکولاریسم پهلوی و چه در اصلاح‌طلبی دینی. با وجود این، اکنون هنوز هنگامه و عصر دو مفهوم اسلام حکومتی و اسلام سیاسی است. یکی بر سریر نشسته و دیگری می‌کوشد در آن تحول ایجاد کند. هنوز بخش عمده‌ای از نخبگان سیاسی جامعه‌ی ایران در یکی از این دو صف، صف‌آرایی کرده‌اند. اما از یاد نبریم که این آخرین صحنه است. صحنه‌ای که از آن یا اسلام حکومتی کام‌یاب بیرون می‌آید و با تداوم استقرار خویش عصری جدید را آغاز می‌کند، یا اسلام سیاسی پیروز می‌شود و با تداوم حضور خویش در صحنه‌های روشنفکری و سیاست‌ورزی، همگان را به پیروی از خویش می‌خواند. بیرون از این میدان اما اسلامی وجود دارد که با چشم‌های نگران در لایه‌های پنهان جامعه به سوی صحنه می‌نگرد. آن چشمان از آن مردمانی است که به اسلام فردی اعتقاد دارند.

۳ - فقر لیبرالیسم و اسلام آزادی خواهانه: تأملی در امکان جمع دین داری و آزادی خواهی

دموکرات‌های آمریکا در انتخابات سال ۲۰۰۴ ریاست ایالات متحده، بازی را به این دلیل به جورج بوش واگذار کردند که بیش از حد لیبرال بودند و این در کشوری که مجسمه‌ی لیبرالیسم و لیبرالیسم مجسم است، عجیب است. ما ایرانیان معمولاً زندگی آمریکایی و مشرب لیبرالی را یکی می‌پنداریم؛ غافل از آن که به همان اندازه که لیبرالیسم در ایران دشنام است، در آمریکا نیز از آن جر به برچسبی طعنه‌آمیز یاد نمی‌کنند. در برابر سنت‌های اصیل محافظه‌کاری آمریکا، که حزب جمهوری خواه در طول سالیان دراز سلطه بر دولت آمریکا آن را نمایندگی می‌کند، لیبرالیسم معنایی جز چپ‌گرایی ندارد. بدین ترتیب در جامعه‌ای که جنبش چپ به معنای اروپایی کلمه از عرصه‌ی معادلات سیاسی غایب است، لیبرال‌ها رادیکال می‌شوند و دوگانه‌ی راست و چپ را در روایتی با لهجه‌ی آمریکایی زمزمه می‌کنند. در آن سوی آتلانتیک، پسرعموهای انگلیسی روایتی دیگر از لیبرالیسم دارند. گرچه انگلیسی‌ها سنتی محافظه‌کارانه (حتی اصیل‌تر از آمریکایی‌ها) دارند، لیبرال‌های انگلیسی نسبتی با لیبرال‌های آمریکایی ندارند. حزب لیبرال دموکرات انگلیس، پس از ظهور حزب کارگر به چرخ سوم دموکراسی پارلمانی بریتانیا تبدیل شده است و این در حالی است که تونی بلر چپ، متحد وفادار جورج بوش راست شده است. در فرانسه و اسپانیا و آلمان نیز لیبرالیسم به عنوان یک نیروی مؤثر سیاسی از صحنه‌ی رقابت‌های دوقطبی غایب است. گلیست‌های فرانسه به عنوان محافظه‌کارانی دموکرات با سوسیالیست‌های این کشور رقابت می‌کنند و دموکرات مسیحی‌های آلمان در همان نقش محافظه‌کاران خردمند، رقیب سوسیال‌دموکرات‌ها هستند؛ همچنان که سوسیالیست‌های اسپانیا با راست‌گرایان این کشور رقابت می‌کنند. در این میان اما، دست‌یابی به مفهوم یکپارچه و معنایی واحد از لیبرالیسم غیرممکن است. در جایی لیبرال‌ها نمایندگان جناح راست بورژوازی محسوب می‌شوند که برای حفظ مناسبات سرمایه‌داری تلاش می‌کنند و در جایی دیگر جناح چپ دموکراسی طبقه‌ی متوسط را تشکیل می‌دهند که برای بهبود ظاهری و نسبی سرمایه‌داری تلاش می‌کنند. در برخی کشورها لیبرال‌ها شورشیانی عقل‌گرا علیه دین محسوب می‌شوند و در پاره‌ای دیگر از کشورها عقل‌گرایانی معتقد و میانه‌رو خوانده می‌شوند. در خاورمیانه نیز حتی اگر با چراغ به دنبال لیبرال‌ها بچرخید، نشانی از آنان نخواهید یافت. شیوه‌ی تولید آسیایی، کمبود منابع آبی، حکومت‌های مطلقه‌ی فردی، و سرانجام وفور منابع نفتی، مانع از آن شده است که راه رشد سرمایه‌داری در خاورمیانه پیموده شود و مناسبات انتقال قدرت و ثروت از زمین‌داران به سرمایه‌داران در این منطقه شکل گیرد. با وجود این، میل به طی کردن راه رشد غیرسرمایه‌داری، خاورمیانه را کم و بیش هم‌زمان با اروپا، در معرض جنبش‌های چپ قرار داد و از آن پس، چپ‌گرایی به معنای مارکسیستی و سوسیالیستی خود، اسطوره‌ی جوانان خاورمیانه شد. کار بدان‌جا رسید که به مزاح گفتند کسی که در جوانی چپ نباشد، دل ندارد و هم او اگر در پیری چپ بماند، عقل! در یک صد سال حضور مدرنیته در خاورمیانه، از ایران و ترکیه تا مصر و سوریه، همه‌ی اسطوره‌های خاورمیانه‌ی مدرن، دل در رهن سوسیالیسم و ناسیونالیسم داشتند. ملی‌گراترین قهرمانان خاورمیانه نیز سرانجام سر در بالین چپ نهادند؛ همچنان که محمد مصدق را به اتهام حمایت از حزب توده برکنار کردند و جمال عبدالناصر رسماً دوست بلوک شرق شده بود. در این میان فقر لیبرالیسم، خاورمیانه را در یک صد سال گذشته، به شدت از اروپا متمایز ساخته است. در اروپا نیز کم‌تر لیبرال‌های غیرشرمنده یافت می‌شوند. اما ساخت اجتماعی همه‌ی جوامع واقعاً مدرن، در ذات خود و دست‌کم در مرحله‌ای از تاریخ خود، لیبرالی بوده است. مناسبات اقتصادی سرمایه‌دارانه، مناسبات اجتماعی بورژوازی، و مناسبات سیاسی دموکراتیک، مجموع اروپا و آمریکای مدرن را حتی در هنگام حاکمیت چپ‌گراترین احزاب سیاسی در موقعیتی لیبرال قرار داده است. امری که در خاورمیانه‌ی جدید مفقود است و به همین دلیل نخبگان لیبرال نیز در این منطق، اقلیتی بیش نیستند. در ایران مدرن تا پیش از مشروطه، جز محدودی

شاهزاده‌ی مدرن قجری به چشم نمی‌خورند و با پیروزی نهضت مشروطه، آموزه‌های میرزا ملکم خان (که تصویری اولیه از لیبرال‌های کلاسیک بود) تحت الشعاع روشنفکرانی چون آخوندزاده قرار گرفت. انقلاب مشروطه که می‌توانست رنگ و بوی انقلاب بریتانیا را بگیرد، شکل و شمایل انقلاب فرانسه را به خود گرفت و از تلاش برای جمع سنت و تجدد، به سوی حذف سنت و دیانت پیش رفت که اعدام شیخ فضل‌الله نوری و کودتای منجر به سلطنت رضاخان پهلوی، هر دو از نتایج آن بود و در پرتو این نهضت، به چپ چرخید و همه‌ی روشنفکرشهای لیبرالی فراموش شد. حزب اعتدالیون، به عنوان اولین حزب لیبرال ایران، در کوران دیکتاتوری رضاخان حذف شد و رجال طراز اول آن، از جمله علی‌اکبر دهخدا، از مدار سیاست خارج شدند و دوگانه‌ی دیکتاتوری راست‌گرا، جنبش‌های چپ‌گرا شکل گرفت. حزب اجتماعیون عامیون (سوسیال‌دموکرات‌ها)، به حزب دموکرات تغییر نام داد و سپس مغلوب حزب تجدد (اجتماع نخبگان حامی دولت بنایارتی رضاشاه) شد. به تدریج بازار مارکسیست‌ها داغ و حزب توده، کامل‌ترین حزب ایران شد. جبهه‌ی ملی نیز که چندی پرچم و مشی لیبرالی و اعتدالی را برافراشت، با کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به بن‌بست رسید و در دهه‌ی ۴۰ برای همیشه تأثیر خود را از دست داد. کودتا علیه مصدق، کودتای مشترک ارتجاع و استبداد پهلوی علیه لیبرالیسم بود که در یک دست علم آزادی‌خواهی و در دست دیگر پرچم سازش‌کاری را در مذاکره و مبارزه‌ی سیاسی برافراشته بود. از آن پس، هر چه بود، ستم استبداد شاهی و ستم‌ستیزی مخالفان او بود. در هیاهوی فداییان خلق و مجاهدین خلق و مؤتلفه‌ی اسلامی و روحانیت مبارز، ناله‌های نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی به گوش نمی‌رسید. مهدی بازرگان، این وارث لیبرالیسم در هم شکسته‌ی ایران، خود تیر خلاص را به مغز لیبرال‌ها شلیک کرد، وقتی که در دادگاه پهلوی، نسل کسانی را که به زبان قانون با شاه سخن می‌گویند، پایان‌یافته خواند. در این زمان مصدق، این پیر لیبرال، در احمدآباد به فراموشی سپرده شده بود و مهدی بازرگان نیز ترجیح می‌داد برای مبارزان از جان گذشته در جبهه‌های چپ، دعا کند. نه رژیم به علی‌امینی اعتنا می‌کرد و نه مخالفانش به مهدی بازرگان. میانه‌روها در غربت به سر می‌بردند و گرچه حکومت پهلوی در واپسین روزها به یاد شاپور بختیار افتاد و حکومت اسلامی هم در اولین روزها از مهدی بازرگان استفاده کرد، این هر دو دیری نپاییدند. پس از انقلاب اسلامی، شور تحول‌جانشین شراره‌ی شورش بر ستم شد. جوانان انقلابی در نهضت‌های چپ و چپ اسلامی سرود سر می‌دادند و می‌خواندند که عالمی دگر باید ساخت و از نو آدمی. چه، بر این باور بودند که آدمی در این عالم عاکی نمی‌آید به دست. متفکران چپ خواستار انهدام نهاد سستی دولت بودند و اگر نبود دوراندیشی و سنت‌گرایی نهاد روحانیت که ارزش و بوروکراسی سستی را حفظ کرد، مشتاقان انقلاب جهان را از نو می‌ساختند. با وجود این، لیبرالیسم دگر بار از دست رفت و به دشتام بدل شد. چندان دشتام شد که حتی هم‌اکنون با گذشت ربع قرن از سقوط لیبرالیسم و با وجود نفوذ نسبی این ایدئولوژی سیاسی در فعالان سیاسی (به‌خصوص اصلاح‌طلبان)، کم‌تر کسی پروای آن دارد که خود را لیبرال بنامد. خویش را دموکرات خواندن و حتی سوسیال‌دموکرات نامیدن، گویی هنوز شرف دارد بر لیبرال نامید. رقیبان و دشمنان لیبرالیسم نیز سعی و افری دارند تا این ایدئولوژی را دشمن دین بدانند، یا آن که آن را همان آمریکایی شدن بخوانند. غافل از این که می‌توان آزادی‌خواهی، دین‌داری، و ایرانی بودن را با هم جمع کرد. لیبرالیسم در معنای فلسفی خویش، اذعان به اقتدار عقل، استدلال فرد، و اصالت آزادی است. فهم دین بر اساس عقل، اتکا به انسان مؤمن به عنوان سلول سازنده‌ی جامعه، و ارزش آزادی به عنوان ارزشی الهی، می‌تواند در قرائتی بومی، ایدئولوژی آزادی‌خواهی را در ایران تثبیت کند. در واقع اگر قرائت‌های سوسیالیستی و فاشیستی از دین ممکن است، چگونه می‌توان فهمی لیبرالی از دین را رد کرد؟ مسلم است که چنین لیبرالیسمی نمی‌تواند عمل به همان نسخه‌ای باشد که در آمریکا، بریتانیا، فرانسه، یا آلمان بدان عمل می‌شود. چه، به این معنا عملاً نسخه‌ای واحد از لیبرالیسم وجود ندارد. اصرار بر الفاظ نیز جز غرقه کردن مخاطب در پیچیدگی‌های زبانی فرجامی ندارد. اما هر آن کس که تلاش می‌کند: ۱ - وحی را بر مبنای عقل بفهمد و مفاهیم فراعقلی دین را از دایره‌ی کاوش‌های عقلی خارج کند و آن‌ها را به حیطه‌ی سنت‌ها هدایت کند؛ ۲ - فرد را پایه‌ی تشکیل جامعه و حکومت قرار دهد و هر گونه مناسبات دین و دولت را در چارچوب نسبت شهروند (مؤمن) با دولت ببیند؛ ۳ - آزادی را ارزش اصلی بداند و کلیه‌ی ارزش‌های دیگر را بر مبنای فقدان یا بهره‌مندی از آن ارزیابی کند (مثلاً برابری را تلاش برای امکان بروز خلاقیت‌های فرد معنا کند یا تقوا را پرهیز فرد از نقض حقوق و حدود الهی بداند)، آن فرد چه خود بخواند و چه نخواهد، لیبرال مؤمن، یا بهتر بگوییم، آزادی‌خواهی دین‌دار است. لیبرال‌های مؤمن البته در روش نیز تمایزاتی با دیگران دارند: امید به سازش در برابر قاعده‌ی ستیز در مکاتب

چپ سبب می‌شود روش‌های هرمنوتیکی در سیاست جایگزین باورهای دیالکتیکی شود. می‌توان پدیده‌ها را در حالت‌های مختلف تفسیر کرد، نه این که تن به یک «تفسیر کل» داد. می‌توان از راه‌های مختلف به سعادت رسید، نه این که تنها یک راه را مسیر انحصاری پیشرفت دانست. لیبرالیسم البته محتاج فرآیندی تاریخی است که در خاورمیانه، به دلایل ذکر شده در آغاز این مقاله، طی نشده است. مهم‌ترین بخش این فرآیند، پدیده‌ی انباشت ثروت است تا طبقه‌ای متوسط را فراهم آورد و آنان برای به‌سامان کردن حیات خود لیبرال دموکراسی را سازمان دهند. با وجود این، حتی همین تجدد ناتمام خاورمیانه مانع از آن نمی‌شود لیبرال‌های این منطقه از تلاش برای ایجاد مناسباتی متناسب با ایدئولوژی خود دست بشویند.

لیبرالیسم همچنین مفهومی مدرن است که هر گونه تلاش برای قیاس‌های غلط میان سنت‌ها و این ایدئولوژی به بیراهه منتهی می‌شود. اما ضمن انکار تلاش‌های ساده‌دلانه برای پیدا کردن لیبرال‌ها در اعماق تاریخ، می‌توان قابلیت‌های تاریخی خویش را بارور کرد. اگر حقوق مدرن غربی ریشه‌ی رومی - مسیحی دارد، چرا حقوق مدرن اسلامی نتواند ریشه‌ی ایرانی - اسلامی داشته باشد؟ و اگر مسیح با تفکیک امور سیاسی و روحانی پایه‌گذار سکولاریسم غربی فرض می‌شود، چرا محمد با اخلاق کریمه‌ی خود نتواند به آزادی‌خواهی دینی الهام بخشد؟ که اگر چنین شود، چه بسیار کسان که یافت شوند و گردن برافراشته کنند و به آزادی‌خواهی خویش افتخار کنند. آنان پروای لیبرالیسم خواهند یافت. گویی این ندا در سر ما می‌پیچد که جرأت لیبرال بودن داشته باش.

۴ - اصلاح طلبی دینی

بررسی موردی حادثه‌ی عاشورا^۱

اعلام نظر مراجع تقلید شیعه درباره‌ی شیوه‌ی عزاداری امام حسین، امری بی‌سابقه نیست. در عصر مرجعیت آیت‌الله بروجردی، مرجع عام شیعه:

یک سال مرحوم آیت‌الله بروجردی در روز تاسوعا سردسته‌های قم را دعوت کردند تا به آن‌ها رهنمود بدهند... مرحوم آقای بروجردی در آن جمع شروع به سخن کردند و فرمودند: شیوی شما در عزاداری سیدالشهدا صحیح نیست این که مردان لباس زنان را بپوشند و به شکل اسرا درآیند و شبیه‌خوانی کنند یا طبل و دهل‌ها به کار بیافتند مورد رضایت سیدالشهدا نیست و به یک معنا، معصیت است. عزاداری در حد معمول و معقول همچون سینه‌زنی و زنجیرزنی بلاشکال است. اما فراتر از آن مناسب شؤن امام حسین نیست. جلسه‌ی مزبور به درازا کشید و بعد از آن سردسته‌ها از اتاق آقای بروجردی بیرون آمدند و در قسمت هشتی خانه، فردی که در میان سردسته‌ها از همه بزرگ‌تر بود، خطاب به سایر سردسته‌ها گفت: دوستان، ما در تمام سال از آقای بروجردی تقلید می‌کنیم، اما در دهه‌ی محرم دیگر مقلد ایشان نیستیم. چون امام حسین را نمی‌توان رها کرد. بنابراین ما برنامه‌ها و سنت‌هایمان را تعطیل نمی‌کنیم. (خاطرات آیت‌الله یزدی، ص ۱۳۷)

* * *

۱ - حادثه‌ی عاشورا بزرگ‌ترین رخدادی است که حافظه‌ی تاریخی شیعیان جهان را شکل داده است. عظمت و بزرگی این واقعه‌ی تاریخی به اندازه‌ای بوده است که نه فقط پیروان مذهب اهل بیت، که پیروان ادیان دیگر را در دایره‌ی ملت‌های شیعه (حتی ارامنه و زرتشتیان را) تحت تأثیر قرار داده است. بدین معنا، عاشورا نه یک آیین سیاسی - حکومتی، که سنتی اجتماعی - فرهنگی است. مهری است نشسته به روزگاران، که بیرون نمی‌توان کرد. روش‌ها و شیوه‌های سوگواری در عزای سیدالشهدا را نیز حکومت‌ها تعیین نکرده‌اند. یکی به نوحه‌ای بسنده می‌کند و دیگری سینه می‌زند. یکی زنجیر می‌زند و دیگری بر سر و روی گل می‌پوشاند. رفتارهای اجتماعی البته الزاماً با حساب‌های ریاضی محاسبه نمی‌شوند. سنت‌هایی هستند که عمده‌تاً بیش از «دلیل» بر «علت» متکی هستند. علت‌هایی که آن‌ها را باید با تحلیل‌هایی فراتر از دستگاه‌های فلسفی سنجید؛ ضمن آن که در چارچوب پاره‌ای علوم، به‌خصوص علوم اجتماعی، قابل فهم و درک هستند.

۲ - از سوی دیگر، در حادثه‌ی عاشورا لایه‌های عمیق اخلاقی و عرفانی قابل شناسایی است که در عمده‌ی آیین‌های سوگواری مورد توجه قرار می‌گیرد. مفاهیمی مانند وفای به عهد، استواری بر سر آرمان، تن ندادن به ذلت و خواری، اتکای به امر متعالی و حضرت باری، همه در زمره‌ی آموزه‌های اخلاقی عاشورا است که برای ابد در سینه‌ی تاریخ خواهد ماند و سینه به سینه نقل خواهد شد. بسط و گسترش این آموزه‌ها، البته بر عهده‌ی خطیبان عاشورا است که در سال‌های گذشته بیش از پیش بر آن اتکا کرده‌اند و گاه مرزهای جدیدی را در نور دیده‌اند.

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۱۴ اسفند ۱۳۸۳

بدیهی است ائمه‌ی شیعه عموماً از اولیاءالله بوده‌اند. اولیاءالله در ادبیات دینی، به‌خصوص نزد مؤمنان به ادیان الهی، صاحب کرامت هستند و در ادامه‌ی قدرت اعجاز انبیاء (انجام امور خارج از روال طبیعی و منطقی امور) صاحب قدرت انجام امور با نظر و عنایت خداوند هستند. ایمان، به این معنا، اقرار به امری فراتر از عقل، یعنی وحی، و اذعان به نمودهای عینی آن در زندگی بشر است. از این حیث، تشیع و تصوف در اسلام به یکدیگر نزدیک می‌شوند و در پاره‌ای مقاطع تاریخ ایران، مانند عصر صفویه، اتحاد این دو راه به ایجاد دولت مقتدری انجامید که بدون شک از افتخارات سرزمین ماست.

۳ - با وجود این، علمای شیعه (از حکما تا فقها)، همواره مراقب آن بودند که مرزهای تشیع و تصوف به هم آمیخته نشود. علمای بزرگ عصر صفوی (از میرداماد تا ملاصدرا)، چه بسیار که شاهان ایران را از درویشی پرهیز دادند تا شیعه به عنوان مذهبی عقلانی و این‌جهانی، به دام تعبیری اسطوره‌ای و تعاریفی صرفاً آن‌جهانی نیافتد. تجربه‌ی ادغام مقام نبوت و الوهیت در مذهب مسیح، سبب شد علمای شیعه ضمن حرمت نهادن بر جای‌گاه نبی و امام، هر گونه تعبیر انحرافی درباره‌ی قدرت آن بزرگان را رد کنند. به همین دلیل بود که پس از رحلت پیامبر اسلام، به قوم مویه‌گر عرب گفتند هر کس محمد را می‌پرستید، بداند که او درگذشته است و هر کس خدای محمد را عبادت می‌کرد، بداند که خدای محمد همواره زنده است. مبارزه‌ی علمای شیعه با فرقه‌هایی که از سر انحراف به ائمه‌ی شیعه، به‌خصوص امام اول، مقام الهی می‌دادند از همین جنس است و اکنون که مراجع محترم تقلید نسبت به شرک هشدار می‌دهند، بر همین اصل پای می‌فشارند. چه، ائمه‌ی شیعه در عالی‌ترین رتبه‌ی خویش، واسطه‌های فیض الهی هستند و نه بیش و نه کم. موضع مراجع تقلید در این‌جا همان موضع امیرالمؤمنین است که خطاب به غلوکننده‌ای در حق خویش فرمود: «من فروتر از آن هستم که شما بر زبان می‌آورید و برتر از آن هستم که در دل پنهان دارید.»

۴ - گذشته از وجوه سلبی مورد توجه در آسیب‌شناسی آیین‌های عاشورایی، آنچه قابل اثبات و اتکا است، نگاه عقلانی به این حادثه‌ی بزرگ است. سال گذشته که مباحثه‌ای جدی میان روشنفکران عرفی و روشنفکران دینی درباره‌ی نسبت جنبش روشن‌گری و اندیشه‌ی دینی شکل گرفت، این نکته کم و بیش مغفول ماند که روشنفکری دینی، و بهتر بگوییم، نواندیشی دینی، تلاش برای فهم سنت و دین است در قالب عقل. فاصله‌ی میان ایمان و اعتقاد در این موقعیت، بدین معناست که مؤمن می‌تواند عامل به شریعت باشد، بدون آن که با حساب‌گری عقل خویش به این ایمان رسیده باشد. اما هیچ مسلمی بدون تبیین عقلی از دین نمی‌تواند خویش را معتقد بخواند. تبیین عقلانی حادثه‌ی عاشورا، یکی از مصادیق کام‌یابی یا ناکامی روشنفکری دینی در فهم عقلانی دین (و نه جمع دستاوردهای جداگانه‌ی عقل و وحی) است. سالیان دراز است که قرائت مرحوم دکتر علی شریعتی از قیام عاشورا سکه‌ی رایج محافل عاشورایی شده است. حتی مداحان و مرثیه‌خوانان و خطیبانی که نسبتی با آرای دیگر مرحوم شریعتی ندارند، ناخودآگاه در دایره‌ی نظریه‌ی وی از عاشورا قرار می‌گیرند. بر مبنای این نظیه، «آن شاء الله ان یراک قتیلًا»، یعنی خداوند خواست حسین بن علی را کشته ببیند. بدیهی است حس شهادت‌طلبی امام حسین در راه آرمان خویش و تن ندادن به ذلت، انکارناپذیر است. اما تاریخ روایت‌گر برخورد کاملاً عقل‌گرایانه و منطقی آن حضرت با حوادث منجر به عاشورا است. در واقع امام حسین تنها در پاسخ به نامه‌های کوفیان قیام کرد و هنگامی که از عهدشکنی آنان مطمئن شد، سه راه پیش روی لشکر یزید قرار داد: اول، بازگشت خویش به مدینه بدون بیعت با یزید؛ دوم، خروج از سرزمین‌های تحت سلطه‌ی یزید، تا نیازی به بیعت با وی نباشد؛ و سوم، وانهادن هر دو لشکر حاضر در کربلا و عزیمت امام حسین و عمر بن سعد به شام. در هر سه راه‌حل، دو نکته مورد تکیه‌ی سیدالشهدا بود: اول، پرهیز از جنگ؛ دوم، پرهیز از بیعت. با وجود این، امام زمانی که میان ذلت و زندگی ناگزیر از انتخاب شد، فریاد «یهات من الذلة» سر داد و شهادت را پذیرا شد. چنین قرائت ساده و روشنی از عاشورا، افزون بر درس‌های عرفانی و اخلاقی که پیش‌تر بدان اشاره شد، آموزه‌های سیاسی و عقلانی بسیاری پیش روی ما می‌گذارد و این در سرزمینی که در آن دیانت و سیاست به هم آمیخته است، بیش از هر آموزه‌ی دیگری در عصر ما مفید و آموزنده است. اتکا به مردم، به عنوان مبنای هر گونه حرکت سیاسی و اجتماعی، حفظ عقیده‌ی فردی و شخصی حتی در شرایطی که اکثریت جامعه تن به عقیده‌ای دیگر داده باشند، آموزش اصول مذاکره و گفت‌وگوی سیاسی حتی با پلیدترین دشمنان و خیانتکارترین دوستان، همه از آموزه‌های ارزشمند قیام امام حسین

در عصر عاشورا است که متأسفانه در انتقال آن غفلت‌های جدی صورت گرفته است. بدیهی است در چنین قرائتی از قیام عاشورا، می‌توان ضمن اذعان به «علم امام» و «عرفان امام»، بر «سیاست امام» و «عقلانیت آن حضرت» هم تأکید کرد. رابطه‌ی آن امام با خداوند، رابطه‌ای شخصی است که می‌تواند در شناخت شخصیت ایشان مورد تأکید قرار گیرد. اما آنچه به‌خصوص در شرایط کنونی ضروری است، فهمی عقلانی از رفتارهای دینی است. تلاشی که متأسفانه در سوگواری‌های ما غایب است و از آن غفلت می‌شود.

۵ - نهادهای «جامعه»، بر خلاف «حکومت»، ساختاری فراخ دارد. هیچ‌کس جای کس دیگر را تنگ نمی‌کند. عزاداران امام حسین هر یک می‌توانند به زبانی عزاداری کنند. همچنان که مولوی بت‌پرستی در دیاری دور را در فراخواندن خدایی که بیش از همه به جهل او از مفهوم خداوندی آگاه بود، کام‌یاب‌تر از برخی مؤمنان می‌دانست.

ممکن است ما برخی سنت‌های آیینی را نپسندیم. اما تا زمانی که شکل به تحریف محتوا منجر نشود، باید تن به آیین‌ها داد و دست کم وجود و حضور آن‌ها را در عرصه‌ی عمومی پذیرفت. سینه زدن، زنجیر زدن، گل گرفتن به سر، مویه کردن و شمع روشن کردن، همه انوار یک طیف از آیین‌های مذهبی است که در جامعه‌ی شیعه جاری و ساری است. اما گونه‌هایی از رفتارها هم وجود دارند که به نقض غرض منتهی می‌شوند و حرمت دین را مخدوش می‌کنند. قمه زدن از جمله‌ی این سنت‌ها بود که چندی قبل، توسط عالی‌ترین مقام سیاسی - مذهبی ایران، منع شد و آمیختن اشعار با عباراتی که شائبه‌ی شرک را (به گفته‌ی آیت‌الله فاضل لنکرانی) بر می‌انگیزاند، یا عباراتی که به هتک حرکت مؤمن منتهی می‌شوند (مانند برخی عبارات در کوچک کردن مقام شیعیان و تشبیه وفای ایشان به وفای پاره‌ای موجودات)، و نیز از همه مهم‌تر از فرط عشق، وصف اولیای خدا همچون عشاق عادی، همه از انحراف‌های عاشورا است که گویی باید «مطهری» جدیدی ظهور کند و از متن «سنت» به پیرایش‌گری بپردازد.

بدیهی است در این اصلاح‌طلبی دینی (که بسیار سخت‌تر از اصلاح‌طلبی سیاسی است)، باید از یک سو نگران از دست رفتن ایمان مردم بود و از سوی دیگر نگران زیر سؤال رفتن ایمان خویش شد. ایمان مردم با انحراف آیین‌های عاشورایی یا تعطیل سنت‌های این حافظه‌ی تاریخی در خطر قرار می‌گیرد. اما ایمان اصلاح‌طلبان با خیال تجدیدنظرطلبی دیگران درباره‌ی ایشان، در معرض تهدید واقع می‌شود.

تنها چاره‌ی کار، ورود علمای شیعه به این عرصه است؛ علمایی که ایمان ایشان یک فرض از پیش پذیرفته شده است و نمی‌تواند به آسانی مورد انکار قرار گیرد و علم ایشان نیز در خروج از انحراف راه‌گشا خواهد بود. عزاداران عام امام حسین باید این اطمینان را پیدا کنند که اصلاح‌طلبی دینی به هیچ‌وجه آیین‌های دینی را زیر سؤال نخواهد برد. قرار نیست به جای صدای سنج و آوای طبل، نوای پیانو و غوغای ارگ در گوش عزاداران بیچد و مناسبات زن و مرد در ایام عاشورا تغییر کند. هر گونه تلاش برای مدرنیزه کردن سنت‌های آیینی عاشورا نه تنها کمکی به زدودن انحراف آن نخواهد کرد، بلکه ممکن است راه آسیب‌شناسی را هم مسدود کند. در عین حال، این عزاداران باید درک کنند که پیروی از مذهب شیعه و نهاد مرجعیت تعطیل‌بردار نیست؛ حتی اگر آن یک روز، عاشورا باشد.

فصل دوم

سنت شیعه

۱ - از جنبش شیعه تا دولت شیعه

طرح نظری سیاست‌ورزی شیعیان^۱

سال گذشته، هنگامی که شیعیان عراق پس از سالیان دراز اجازه یافتند مراسم ماه محرم را به مثابه‌ی یک میتینگ مذهبی احیا کنند، نخستین پوسترها و شمایل‌های که روی دست‌ها بالا رفت، تصاویر نقاشی شده‌ی امام علی و امام حسین بود. بدین ترتیب هزار و چند صد سال پس از روزگار حیات آن دو امام شیعه، هنوز این خانواده رهبری سیاسی و دینی پیروان خود را بر دوش دارند و هیچ سیاستمداری نتوانسته است جای آنان را اشغال کند؛ مگر آن که خویش را نایب و خلیفه‌ی ایشان بداند و این گونه است که شیعه نه به عنوان یک مذهب، که افزون بر آن به شکل یک حزب جلوه‌گر می‌شود. شیعیان بدین معنا وارثان سنت ابراهیمی هستند که مقام «نبوت / امامت» را با امر «سیاست / حکومت: درمی‌آمیزد. انبیای بنی‌اسرائیل به‌خصوص از عصر یوسف و آن‌گاه در دوره‌ی داوود و سلیمان، مفهوم تازه‌ای را در جهان باستان پایه گذاشتند که به «شاه - نبی» شهرت یافت؛ پیامبرانی که فرمانروا هم بودند. در «عهد عتیق» آیه‌ها و قصه‌های بسیاری از پادشاهان الهی آمده است که به امر خداوند هر دو مقام سلطنت و نبوت را با هم عهده‌دار شدند و این درست همان قصص قرآن است که در آن آیه‌های بسیاری آزادی‌های شاهان نبی نازل شده است. «عهد جدید» نوعی سنت‌شکنی در این مدل سیاسی بود. در جهان باستان، به جز شاهان بنی‌اسرائیل که مؤمن و موحد بودند، دیگر شاهان ملحد و کافر به حساب می‌آمدند. به جز ایرانیان باستان که ذیل نبوت زرتشت، به توحید گرویده بودند، در شرق و غرب جهان کافران حکومت می‌کردند. در چین و هند، «اسطوره» مذهب حاکم بود و در یونان و روم «فلسفه». در عراق و مصر نیز صور دیگری از کفر و شرک حکومت می‌کردند. این تنها حاکمان اورشلیم بودند که بر مذهب پدر توحید، حضرت ابراهیم زندگی و حکم‌روایی می‌کردند و مرزی میان دین و سیاست نمی‌شناختند. اما ظهور عیسی در عهد جدید، سنتی تازه را رقم زد. اگر در گذشته توحید، سنتی بنی‌اسرائیلی بود و قوم یهود تلاشی برای توسعه‌ی توحید (حتی در عراق و مصر و ایران) نمی‌کرد، پیامبر جدید سر توسعه‌ی دین خدا را داشت و چون از ایمان آوردن بنی‌اسرائیل ناامید شد، راه روم و یونان در پیش گرفت و بی آن که اهل سفر باشد، دین و آیین خود را به سفر فرستاد، با این پیام که «کار قیصر را به قیصر و کار مسیح را به مسیح بسپار». برای اولین بار مردی از سلاله‌ی قوم ابراهیم، راه سکولاریسم را در پیش گرفت و دین و دولت را از هم جدا کرد. دین به مجموعه‌ای از احکام اخلاقی و فردی تبدیل شد و حکومت به فن تدبیر و اداره‌ی جامعه تعبیر شد. زمانی نه چندان کوتاه لازم بود تا پیام مسیح فهمیده شود و کنستانتین، امپراتور روم، خواب صلیب ببیند و به مذهب توحید بگردد، اما سنت مسیحی به تدریج شکل گرفت و گسترش یافت. پاپ‌های کلیسای کاتولیک روم، بر خلاف ارتودوکس‌های اروپای شرقی که کار قیصر و مسیح را جدا کرده بودند، به ادغام این دو مقام دست زدند و پدر روحانی واتکیان، همان «شاه / نبی» یا «شاه / وصی» قوم بنی‌اسرائیل شد. از سوی دیگر، از تبار فرزندان ابراهیم، از نسل اسماعیل، و در جوار بنی‌اسرائیل، رسولی دیگر زاده شد که هم‌زمان نبی و ولی بود. ظهور محمد احیای سنت ابراهیمی برای جمع دو حوزه‌ی دین و حکومت بود. ملت ابراهیم در مهبط اسماعیل بار دیگر حکومتی همچون دولت داوود و سلیمان نبی تأسیس کرد تا اگر پرچم دولت دینی از دست فرزندان اسحاق و اسرائیل افتاد (در این زمان قوم یهود در اسیری و سرگردانی به سر می‌بردند)، فرزندان اسماعیل بتوانند عهد عتیق را احیا کنند. محمد مصطفی (ص) اما فرزند پسری نداشت تا بتواند رهبری الهی را در نسل ذکور خود ادامه دهد (آن‌چنان که داوود و سلیمان چنین کردند). پس مسلمانان دو شعبه شدند؛ گروهی در جناح اکثریت قرار گرفتند و نظریه‌ی خلافت را تداوم نبوت بخشیدند و

^۱ سال‌نامه‌ی شرق، نوروز ۱۳۸۴

گروهی در جناح اقلیت قرار گرفتند و تئوری امامت را تداوم نبوت دانستند. گروه اخیر خویش را شیعه (پیرو) علی نامیدند و حزبی سیاسی و مذهبی به نام شیعه بنا کردند و حتی گفتند به شهادت غدیر خم، محمد مصطفی هم شیعه بوده است. شیعه در صدر اسلام کم‌تر از یک دهه حکومت را در زمان دو «حاکم / امام» علی و حسن در دست داشت و سپس سراسر تاریخ کهن خویش را به مخالفت با حکومت، به عنوان اپوزیسیون سپری کرد. تئوری خلافت اسلامی به تدریج به سلطنت اسلامی (بنی امیه و بنی عباس) تبدیل شد و شیعه همچون حزبی تمام، فرزندان علی و محمد را به عنوان جایگزین‌های واقعی حکومت غصب‌شده مطرح می‌کرد. با درگذشت امام یازدهم و غیبت امام موعود، مجتهدان شیعه نامزد تصدی این مقام شدند. اما در دو سوی جهان اسلام، دو سلطنت اسلامی شکل گرفت که هر یک مذهبی جداگانه داشتند. دولت عثمانی بر مذهب اهل سنت بود و دولت صفوی بر مذهب اهل بیت. در عصر غیبت ائمه‌ی شیعه، دولت صفویه بزرگ‌ترین اجتهاد سیاسی فقه شیعه بود. چهار مقام دینی و دنیوی از هم اما پیوسته با یکدیگر، ذیل یک حکومت به وجود آمد:

اول، شاه به عنوان رئیس حکومت، که خون، او را به عشیره و قبیله به عنوان نهاد (حزب) مؤسس و حامی حکومت منسوب می‌کرد. دوم، شیخ یا فقیه به عنوان ناظر حکومت، که علم و آگاهی او از دین و آموزش و تحصیل در حوزه‌های علمیه، به عنوان نهاد تولیدکننده‌ی دانش، وی را در مقام رئیس مذهب تثبیت می‌کرد.

سوم، وزیر که رئیس دیوان و مسؤول امر اجرا بود.

چهارم، امیر که رئیس لشکر و امر دفاع بود. تعادل میان این چهار ضلع در مهم‌ترین حکومت شیعه در عصر غیبت، سبب شد صفویه در کنار دولت‌های ساسانی و هخامنشی، به عنوان مقتدرترین دولت‌های تاریخ ایران جلوه‌گر شود. در عین حال، رابطه‌ی دین و دولت در این حکومت چنان مهندسی شده بود که نه می‌توان نام آن را حکومت دینی گزارد و نه حکومت غیردینی. مجتهدان و فقیهان گرچه حکومت را به نیابت از خدا و پیامبر و امام در عصر غیبت از آن خود می‌دانستند، به قهر و غلبه‌ی سلاطین صفویه رضایت دادند تا شیعه را دست‌کم در «حکم»، نه «حکومت»، حاکم کنند. نقش منحصر به فرد حوزه‌های علمیه، به عنوان تنها نهادهای تولیدکننده‌ی دانش در آن روزگار سبب می‌شد دانش‌های راهبردی مانند حقوق، سیاست، اقتصاد، و... در اختیار روحانیت به عنوان تنها نهنگان موجود جامعه قرار گیرد و شاه نیز گذشته از امر دفاع (که به امیران لشکر محتاج بود)، در همه‌ی امور قضا و آموزش محتاج شیوخ شیعه شود؛ بدان‌سان که حتی وزرای شاه از میان شیخ‌الاسلام‌ها یا دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه انتخاب شوند. در این زمان، جهان میانه (از ایران تا اروپا) هم‌زمان تجربه‌های متفاوتی را از حکومت دینی تجربه می‌کرد. به جز آسیایی‌های تحت حکومت «شاه - خدایان» (در چین و ژاپن)، در هند مغولان مؤمن تحت نفوذ معنوی فرهنگ ایران سلطنت می‌کردند. در ایران «شاه - شیوخ» حکمرانی می‌کردند، در سرزمین‌های عربی - ترکی (عثمانی) خلفایی که هر دو مقام سلطنت و جانشینی پیامبر را داشتند حاکم بودند و را اروپا شاهان کوچک بسیار، تحت لوای یک پاپ حاکم بودند. شیخ‌الاسلام‌های ایران برای رفع حرمت حکومت غیرمجتهد بر شیعه، نیابت عامه‌ی خود را از امام معصوم به کار می‌گرفتند و شاه را به سلطنت منصوب می‌کردند و پاپ‌های روم بر سر پادشاهانی چون شارلمانی و حتی ناپلئون تاج می‌گذاشتند. در غیبت یهودیان سرگردان، دیگر موحدان از مسلمانان تا مسیحیان، سخن مسیح را به کار می‌بستند و کار پاپ را به قیصر واگذار کرده بودند تا در عهد جدید، عصر جدیدی فرا رسید. پروتستان‌ها در اروپا قدرت پاپ‌ها را اندک کردند و پادشاهان در ایران قدرت شیوخ را. فاصله‌ی نهاد دین و نهاد دولت چنان شد که دولت‌های شبه‌دینی بی‌معنی شدند. ظهور رضاخان پهلوی در ایران سنت‌های تأسیس‌شده در عصر صفویه را زیر پا نهاد. او که خویش را ناپلئون بنایارت ایران، محصول منطقی انقلاب مشروطه و تالی ناپلئون فرزند انقلاب فرانسه می‌دانست، مناسبات نهادهای چهارگانه‌ی حکومت ایران را بر هم زد:

اول، رضاخان به معنای دقیق کلمه شاه نبود. شاهان ایران در طول تاریخ، همه از قبایلی برآمده بودند که پشتوانه‌ی ایشان در حکومت محسوب می‌شدند. نسلی از اشراف و ایلات که کارکردی همانند احزاب در کسب کرسی‌های ریاست‌جمهوری یا نخست‌وزیری در دموکراسی‌های مدرن داشتند. رضاخان از این جهت به نادرشاه شباهت داشت و از چنین پشتوانه‌ای محروم بود. اشراف‌زاده نبود و به طبقه‌های فرودست جامعه تعلق داشت. قبیله‌ای نداشت و ایلی از او حمایت نمی‌کرد. اتکا به نیروی خارجی، انتخاب نام‌خانوادگی و حذف

القاب اشرافی و برگزیدن افرادی چون محمدعلی فروغی به عنوان پدرخوانده‌ی سلطنت، مهم‌ترین نشانه‌های تلاش رضاخان برای حذف سنت‌های سلطنت در ایران بود. ضمن آن که جمهوری‌خواهی ناکام وی نشان از شناخت نسبی او از موقعیت تاریخی خود داشت. این شناخت البته کمکی به رضاخان نکرد و او که زمینه را مساعد دید، سرانجام راه سلطنت در پیش گرفت و با «برساختن» اشرافیتی فرمایشی، خاندان پهلوی را تأسیس کرد؛ اشرافیتی جدید که به دلیل فقدان اصالت، انحراف‌های جدی در نهاد سلطنت ایجاد کرد و این فرجام خاندان‌سازی پس از سلطنت است.

دوم، رضاخان درست برعکس صفویه، سعی کرد با حذف نهاد روحانیت و ایجاد نهادهای جدید آموزشی مانند دانشگاه، پیوند نسبی میان نهاد دولت و نهاد دین را از بین ببرد. او که از تقسیم قدرت با روحانیت راضی نبود، کوشید با ایجاد یا تقویت مدارس مدرن در حوزه‌ی سیاست، حقوق و اقتصاد، نفوذ روحانیت در دولت، قضا، آموزش، و معاملات را از بین برد و نخبگان جدیدی ایجاد کند که همچون اشراف تازه، وابسته به وی باشند. تأسیس دانشگاه تهران، نهادینه کردن تاریخی و غیر قابل بازگشت شکاف سنت و تجدد در ایران بود و آغاز فروپاشی قابل پیش‌بینی نهاد سلطنت در ایران. آن‌گاه که مدارس و مکاتب قدیمی، محضرها و محکمه‌های سنتی از دست روحانیت خارج شد، مشروعیت سلطنت نیز به پایان رسید.

سوم، این مشی و مشرب در مورد وزرا هم ادامه یافت. وزرای پهلوی نسبتی با نهادهای سنتی نداشتند و به تبع شاه، مشروعیتی دینی خود را از دست می‌دادند؛ همچنان که امیران لشکر نیز چنین بودند. رضاشاه که از حمایت قبایل و ایلات محروم بود، دست به تأسیس نهاد ارتش مدرن در ایران زد. در گذشته شاهان با جلب نظر قبایل در برابر پول یا زمین، از آن‌ها جنگاوری و دفاع از سلطنت را طلب می‌کردند. اما رضاشاه با ایجاد دولت مطلقه در ایران و تأسیس دیکتاتوری مدرن، همه‌ی نیروهای نظامی پیرامونی را از بین برد و از طریق ارتش مدرن آنان را سرکوب کرد. این گونه شد که شیعه، به مثابه‌ی یک جنبش سیاسی و مذهبی بار دیگر در مقام اپوزیسیون قرار گرفت. در فاصله‌ی سلسله‌ی صفویه تا سلسله‌ی پهلوی، شیعه کم و بیش احساس حکومت می‌کرد. پاره‌ای اعمال خلاف شرع، شاهان صفوی (کاهل‌الصوة بودن، شراب‌خواری و...)، تلاش نادرشاه افشار برای کاهش نفوذ مذهب شیعه (که در حکومت کوتاه او بی‌تأثیر نبود)، درویش‌مسلمکی کریم‌خان زند، قساوت قلب آقا محمد خان و بی‌کفایتی دیگر شاهان قاجار، هرگز مانع از آن نمی‌شد که آنان خود را شاه شیعه بدانند و ملت خویش را در مقام اکثریت و حکومت ببینند، ولو آن که میان دین و دولت فاصله‌ای باشد. اما حکومت پهلوی این فاصله را عمیق کرد. از عصر فترت سقوط رضاشاه تا نهضت ملی، جوانی پهلوی دوم و پختگی آیت‌الله بروجردی، این فرصت را ایجاد کرد که رابطه‌ی نهاد سلطنت و نهاد روحانیت تا حدی اصلاح شود. اما شاه جدید و جوان نیز چون قدرت مطلقه شد، راه پدر را ادامه داد و جنبش شیعه رادیکالیزه شد. بررسی یک نماد، در فهم این فرآیند نقشی مهم دارد و آن میتینگ اتریشی، سیاسی، و مذهبی دهه‌ی محرم در ایران است. با شهادت سومین امام شیعه، حسین بن علی (ع) در قرن اول هجری، شیعه از حزب مغلوب به حزب مظلوم تبدیل شد و از آن پس حفظ یاد این فاجعه در ذهنیت تاریخی شیعه ضروری شد. حادثه‌ی عاشورا ظاهراً با فجایعی مانند کشتار ارامنه به دست ترکان عثمانی یا نسل‌کشی یهودیان در آلمان نازی قابل مقایسه است. اما ریشه‌های مذهبی و افق‌های آرمانی بلندی دارد که توانسته است به عنوان حافظه‌ی تاریخی شیعه هر ساله پاس داشته شود.

دولت صفویه، به عنوان دولتی متکی به ایدئولوژی شیعه، اهمیت این مسأله را بیش‌تر کرد و عزاداری دهه‌ی محرم، به‌خصوص دو روز تاسوعا و عاشورا (روز نهم و دهم) را از صورت جنبشی مخالف حکومتها به صورت آیینی حکومتی درآورد. شاهان صفویه در این مراسم شرکت می‌کردند و آن را گرامی می‌داشتند. کار بدان‌جا رسید که به هنگام تقارن دو روز ملی و دینی تاریخ ایران، یعنی نوروز و عاشورا، صفویه روز اول را به سوگ و روز دوم را به سرور نشست. ایجاد تکیه‌های دولتی در سلسله‌های بعدی هم رعایت شد تا جایی که حتی رضاخان هم برای ورود به مقام حکومت، ناگزیر از گل بر سر مالیدن، سینه زدن، زنجیر زدن، و پابرنه شدن شد. اما رضاشاه در مقام رئیس حکومت، اولین کار خویش را حذف مراسم سوگواری قرار داد. در کنار حذف همه‌ی سنت‌های دینی مانند حجاب، هیأت‌های مذهبی را هم تعطیل کرد. بیست سال قدرت پهلوی اول فرصت خوبی بود تا بار دیگر آیین عاشورا از صورت نهادی حکومتی به جنبشی

ضدحکومت تبدیل شود. به تدریج همین هیأت‌های مذهبی در بازارها و مساجد به سلول‌های تشکیلاتی اقدام مسلحانه علیه سلطنت تبدیل شدند و از جمله، هیأت‌های مؤتلفه‌ی اسلامی شکل گرفتند. از سوی دیگر، بازخوانی‌های جدی درباره‌ی قیام امام حسین در میان شیعیان شکل گرفت. پیش از این، لبه‌ی تیز این مراسم به سوی اهل سنت بود که با وجود شهادت امام حسین، چون معاویه بن ابی‌سفیان را «خال‌المؤمنین» (دایی مؤمنان) و او و فرزندش را امیر مؤمنان می‌دانستند، حاضر به پذیرش اشتباه تاریخی خلفای بنی‌امیه نبودند. صفویه برای حفظ خود به تداوم ضدیت شیعه با اهل سنت نیاز داشت و از این رو آن را تشویق می‌کرد. در دوره‌ی پهلوی اما به تدریج این موضوع از سوی مخالفان حکومت شکافته می‌شد که نه فقط اهل سنت، که برخی از شیعیان هم ظالم و غاصب حکومت حق هستند. مصداق این گروه، حکام پهلوی بودند. از سوی دیگر، جنایات اسرائیل در فلسطین و مظلومیت اهل سنت سبب پیوند دو جناح اسلامی می‌شد. این‌گونه بود که نظریه‌ی سیاسی شیعه احیا شد. با درگذشت آیت‌الله بروجردی، امید به بهبود مناسبات بین دو نهاد سلطنت و روحانیت از بین رفت و این شایعه درگرفت که آیت‌الله فقید خود را سید حسنی و آیت‌الله خمینی را سید حسینی خوانده است؛ دو امامی که یکی به صلح و دیگری به جهان مشهورند. خطبای شیعه نیز این نظریه را تقویت می‌کردند. در این میان، نقش سه تن از همه برجسته‌تر است. نخست، علی شریعتی که امام حسین را در مقام یک شهید تثبیت و به عنوان یک الگوی ابدی تأیید می‌کرد. او گفت حسین به فرمان خدا رفت تا شهید شود: ان شاء الله این پیراک قتیلاً (خداوند خواست که تو را کشته ببیند). در تعبیر شریعتی آموزه‌های مادی و معنوی، سیاسی و عرفانی ادغام شده بودند. نفر دوم، نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی بود که در رساله‌ی شهید جاوید کوشید صورتی عقل‌گرایانه و سیاست‌ورزانه از امام حسین ارائه کند. او گفت آن امام نه برای شهادت، که برای حکومت به سوی عراق رفته بود و سومین متفکر در این عرصه، مرتضی مطهری بود که راهی میانه در پیش گرفت و در حماسه‌ی حسینی، ضمن نقد صورت‌های سنتی و خرافی عزاداری، کوشش کرد هویت سیاسی و دینی قیام عاشورا را در هم آمیزد. در چنین فضایی، آیت‌الله خمینی نیز حسین زمان شد. نامیدن ایشان به عنوان امام در سال‌های بعد، اوج این شبیه‌سازی بود. از دو رساله‌ی مهم در تبیین مسأله‌ی امامت، یکی متعلق به خود امام خمینی است که درسهای وی درباره‌ی ولایت‌فقیه را در بر می‌گیرد و دیگری از آن علی شریعتی است که تحت عنوان *امت و امامت* تدوین و منتشر شد. هرچند تفاوت محتوایی این دو اثر بسیار بود، هر دو رساله نشان می‌داد که متفکران شیعه در پی احیای رابطه‌ی ابراهیمی دین و دولت هستند. تفکیک کار قیصر و مسیح را به کنار نهادند و بار دیگر الگوی خاورمیانه‌ای «حاکم / امام» و «شاه / نبی» طرح شد. چنین اندیشه‌ای با در نظر گرفتن سیره‌ی دوازده امام شیعه می‌توانست برای همیشه الگوی توضیح‌دهنده داشته باشد: اگر همکاری با حکومت مصلحت بود، ولایت‌عهدی امام رضا، اگر سکوت در برابر قیام‌های مسلحانه مصلحت بود، امامت امام سجاد، اگر فعالیت علمی معیار بود، رفتار امام صادق، اگر صلح جایز بود، امامت امام حسن، اگر جهاد لازم بود امامت امام حسین، و اگر تقیه ضروری بود روش امام عسکری می‌توانست مورد استناد قرار گیرد. در عصر جدید نیز آنچه مورد توجه شیعیان قرار گرفت، استقرار حکومت روحانیت بود. ترجمه‌ای دقیق از ولایت‌فقیه که در آن مجتهد جامع‌الشرایط جانشین امام و امام جانشین نبی و نبی جانشین خدا در زمین می‌شود. بدیهی است در چنین نظامی جایی برای شاه وجود ندارد.

بدین ترتیب سلطنت پهلوی که به طمع پسته آمده بود، بر شکر افتاد. آنان که می‌خواستند روحانیت را از حکومت خارج کنند، خود ناگزیر به اخراج شدند. جنبش شیعه همچون حزبی مدرن حکومت را سرنگون کرد. در رأس این حزب کامل، نهاد مرجعیت به عنوان رهبر حزب قرار داشت که توسط مقلدان به صورت غیرسیستماتیک انتخاب می‌شد. آن‌گاه گروهی متمول‌تر، از مقدان، با پرداخت سهم امام یا سهم سادات، مالیات‌های شرعی خود را به فقیه می‌پرداختند و استقلال مالی او را تأمین می‌کردند. این مبلغ عمدتاً صرف تربیت دانش‌آموختگان جدید می‌شد که در آینده یا مرجع و مجتهد می‌شدند یا معلم و مبلغ و لایه‌ی میانی جامعه را می‌ساختند. در حالی که تحصیل مدرن امری گران محسوب می‌شد و بخش عمده‌ای از طلاب به طبقه‌ی فرودست تعلق داشتند و در حالی که دانشگاه نهادی شهری حساب می‌شد، روستاییان به راحتی می‌توانستند فرزندان خود را راهی حوزه کنند. سه ماه محرم، صفر، و رمضان زمان گردهمایی سران و بدنه‌ی جنبش شیعه بود. در روزه‌ها و در فقدان کنسرت‌های موسیقی، این مداحی‌ها و سوگواری‌ها بود که به نیاز معنوی شیعیان

جواب می‌داد. حتی رادیو و تلویزیون نیز نتوانست جای روضه را بگیرد. تلاش پهلوی‌ها برای تبدیل هنر سنتی ایران به هنر مدرن، فرجانی نیافت.

تجزیه به تئاتر و نقاشی قهوه‌خانه‌ای به کوبیسم و مرثیه و مداحی به شعر نو و سپید تبدیل نشد و مردم، آن هنرهای مدرن را جدی نگرفتند. این چنین شد که شیعه از جنبشی محکوم، به نهضتی پیروز تبدیل شد. «آیت‌الله خمینی» در مقام «امام خمینی» رهبری سیاسی و دینی را یکی کرد و حکومت مستقیم روحانیت را ایجاد کرد. در این فاصله‌ی تقریباً پنجاه ساله از سلطنت پهلوی تا ولایت‌فقیه، تعبیری مدرن از نهضت شیعه و قیام امام حسین صورت گرفته بود. در یک مورد گفته می‌شود که یکی از متفکران سنت‌گرا (سید حسین نصر) وقتی شنید که علی شریعتی در حسینیه‌ی ارشاد امام حسین را با ارنستو چه‌گوارا مقایسه می‌کند، از جلسه برخاست و دیگر به حسینیه نرفت. امام خمینی نیز چنین حساسیتی داشت. بر خلاف گروه‌های روشنفکری دینی که آیین‌های سنتی عزاداری را به مجالس عقل‌گرایانه‌ی دینی و کلامی تبدیل می‌کردند، آیت‌الله خمینی خواستار حفظ شکل سنتی مراسم عاشورا و تاسوعا شد. جمله‌ی کلیدی وی این است که «همین عاشورا و تاسوعاست که اسلام را زنده نگه داشته است» و او راست می‌گفت. در طول ۱۴۰۰ سال، تنها تظاهرات سیاسی و دینی شیعه این مراسم عزاداری بود. خطیبان، تاریخ را مرور می‌کردند، شخصیت‌های تاریخی را بازسازی می‌کردند، پایگاه اجتماعی خود را بسیج و آنان را تهییج می‌کردند. آمیختن عرفان و سیاست، دین و دنیا در طول هزار سال، سنت شیعه شده است.

این گونه است که جمهوری اسلامی پس از هزار سال «جنبش شیعه» را به «دولت شیعه» تبدیل کرد. در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، سنت‌های شیعی به نحو فزاینده‌ای از صورت نهضتی اجتماعی به نظامی حکومتی تغییر شکل داد. نظریه‌ی ولایت‌فقیه به عنوان فلسفه‌ی سیاسی حکومت جدید، مجتهد جامع‌الشرایط و دانش‌آموخته در حوزه‌های علمیه را حاکم اسلامی می‌دانست. اما آنچه این تئوری را در عمل وارد مرحله‌ای تازه کرد، ادغام آن با فلسفه‌ی سیاسی مدرن بود. پذیرش مسأله‌ی تفکیک قوا و اتکای قوای حکومتی به آرای مردم، مهم‌ترین مسأله‌ی مورد توجه قائلان به نظریه‌ی ولایت‌فقیه در عصر جدید بود. در ابتدای امر، آیت‌الله خمینی یک دهه پس از تدریس ولایت‌فقیه، ترجیح داد به جای این نظریه از شعار جمهوری اسلامی در هنگامه‌ی سرنگونی رژیم پهلوی استفاده کند. شیوه‌ی آیت‌الله در برخورد با نظریه‌ی خویش تا آن حد گشاده‌دستانه بود که به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی، پس از مدتی کوتاه از پایتخت دور و راهی قم شد. در قم مفاد پیش‌نویسی از قانون اساسی را تأیید کرد که در آن نامی از ولایت‌فقیه نبود. با وجود این، او مناسبات قدرت را به دقت تحت نظر داشت. وقتی در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ وارد تهران شد، در اولین سخنرانی عمومی خود گفت: «من به پشتوانه‌ی ملت، دولت تعیین می‌کنم.» اما هنگامی که مهدی بازرگان را به مقام ریاست دولت موقت تعیین کرد، بر حق شرعی خویش در انتصاب رئیس دولت نیز تأکید کرد. این تأکید در هنگام تنفیذ حکم ریاست جمهوری ابوالحسن بنی‌صدر بیش‌تر جلوه‌گر شد. ابوالحسن بنی‌صدر اقتصاددانی بود که با استفاده از مناسبات نزدیک خود با رهبر انقلاب اسلامی و با رأی مستقیم مردم به ریاست جمهوری رسید. اما آیت‌الله خمینی از حق تنفیذ (و طبیعتاً عدم تنفیذ) حکم وی برخوردار بود و به هنگام این کار، از واژه‌ی نصب برای بنی‌صدر استفاده کرد. در آغاز به نظر می‌رسید بنیان‌گذار جمهوری اسلامی به نظامی عرفی و با نظارتی شرعی معتقد است که در رأس آن رئیس‌جمهور منتخب ملت با قدرتی نه چندان زیاد قرار دارد، اما عمده‌ی قدرت در اختیار پارلمانی است که رئیس دولت (نخست‌وزیر) را برمی‌گزیند. در کنار این دو مقام، یک مقام عالی معنوی، یعنی مرجع تقلید قرار دارد که خطوط کلی نظام سیاسی را تعیین می‌کند و در برابر انحراف از آن اصول، هشدار می‌دهد یا برخورد می‌کند. با وجود این، روحانیون جوان‌تری که به پیروی از آیت‌الله خمینی راهی مجلس تدوین قانون اساسی شده بودند، به همراه پاره‌ای سیاستمداران غیرروحانی، ترجیح دادند قدرت این مقام دینی را تثبیت کنند و واژه‌ی «رهبر» را وارد ادبیات سیاسی ایران کنند. از سوی دیگر، در قانون اساسی نظام سیاسی جدید، نهادی به نام شورای نگهبان پیش‌بینی شد که عمل به وعده‌ی فرو گذارده شده‌ی مشروطه‌خواهان بود. در نهضت مشروطه، گرچه روحانیون از رهبران انقلاب سیاسی - اجتماعی ایرانیان بودند، نتوانستند جای‌گاه تثبیت‌شده‌ای به جز هیأت مجتهدان ناظر بر مصوبات مجلس به دست آورند. این هیأت نیز که به پیشنهاد شیخ فضل‌الله نوری تشکیل شده بود، با اعدام شیخ فراموش شد و اجرا نشد. شورای نگهبان برای اولین بار کنترل مذهبی دولت را از قالب یک فرد

(شیخ الاسلام عصر صفویه و ولی فقیه عصر جمهوری اسلامی) فراتر برد و هیأتی از علمای شیعه را در کنار نهادهای سیاسی دیگر قرار داد. شورای نگهبان گرچه در اصل، گریته‌برداری از شورای قانون اساسی در جمهوری فرانسه بود، در فعل و انفعالات تدوین قانون اساسی مبتنی بر ولایت فقیه، به پارلمانی شرعی در کنار پارلمان عرفی (مجلس) تبدیل شد. اعضای شورای نگهبان نمایندگان جمهور علمای شیعه بودند و به تدریج، با بر عهده گرفتن نظارت بر همه‌ی انتخابات ایران (خبرگان رهبری، مجلس قانون‌گذاری، ریاست جمهوری به جز شوراهای محلی) به قدرتمندترین نهاد نظارتی کشور تبدیل شد که هیچ مقامی (مستقیم یا غیرمستقیم) نمی‌توانست بدون نظر آن موفق به کسب مقام خویش شود. در دهه‌ی ۶۰ مباحثه‌های جدی در باب ولایت فقیه، اجتهادات سیاسی شیعه را فزون‌تر کرد. اولین مسأله انتخاب قائم مقام رهبری توسط مجلس خبرگان بود. آیت الله خمینی هرگز در انتخاباتی برگزیده نشده بود و حتی قانون اساسی در مقدمه‌ی خویش، شکل ورود ایشان به این مقام را طبیعی و بالذات دانسته بود. اما جانشین وی باید بر اساس مکانیسمی قانونی (و نه کاریزماتیک) برگزار می‌شد و آن گزینش توسط خبرگان و نخبگان روحانیت بود و این گونه آیت الله منتظری قائم مقام رهبری شد. آیت الله منتظری هرگز به مقام رهبری نرسید، اما شیوه‌ی گزینش وی فقه سیاسی شیعه‌ی را وارد مرحله‌ی تازه کرد. از سوی دیگر، در میانه‌ی دهه‌ی ۶۰ گفت‌وگویی جدی میان سران جمهوری اسلامی درباره‌ی حدود و اختیارات ولی فقیه در گرفت و آیت الله خمینی نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه را تکمیل کرد؛ ولایتی عام و جامع‌القوا که به گفته‌ی ایشان می‌توانست بسیاری از احکام ثانویه‌ی فقهی را به جهت مصلحت‌های سیاسی و حکومتی موقتاً تعطیل کند. چنین قدرتی در تاریخ شیعه بی‌سابقه بود. چه، تاکنون مقامات عرفی (پادشاهان، نخست‌وزیران، یا رؤسای جمهور) تنها در حوزه‌ی مسائل دنیوی حق اعمال قدرت داشتند. اما «ولی فقیه» همچون امام معصوم و نبی منصوص، تنها مقاماتی شدند که در هر دو حوزه‌ی دین و دنیا حق دخل و تصرف داشتند. آیت الله خمینی البته در اجتهادات سیاسی خویش سعی وافری در پیش بردن فقه شیعه از خویش نشان می‌داد و قله‌هایی را فتح کرد که حاکمان قبلی به دلیل فقدان مشروعیت دینی نمی‌توانستند به دامنه‌ی آن‌ها قدم بگذارند. صدور مجوز حضور زنان در سیاست، چه به عنوان انتخاب‌گر چه به عنوان انتخاب‌شونده، تأیید اصلاحات ارضی، ایجاد نهادهایی همچون مجمع تشخیص مصلحت نظام که فراتر از شورای نگهبان به عنوان نماینده‌ی طبقه‌ی روحانیت سخن می‌گفتند، ترجیح اکثریت دو سوم نمایندگان مجلس عرفی در برابر شورای نگهبان، اعلام حلیت موسیقی و شطرنج و مخالفت با انحصار حق رأی ملت، از جمله‌ی مهم‌ترین موارد اجتهادی فقه شیعه در عصر آیت الله خمینی بود. آیت الله همچنین اعلام کرد اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نیست و خواستار گسترش مبانی اجتهادی فقه شیعه شد. اما مهم‌ترین رخداد در اواخر عمر بنیان‌گذار جمهوری اسلامی رخ داد. در عصر ماقبل انقلاب اسلامی جدایی دولت و دین در جدایی دو مقام حاکم و فقیه تجلی می‌یافت. با ظهور آیت الله خمینی دین و دولت و حاکم و فقیه یکی شدند. اگر در گذشته رئیس حوزه‌ی علمیه رئیس مذهب بود و رئیس حکومت فردی جداگانه به شمار می‌رفت، در جمهوری اسلامی مردی از حوزه‌ی علمیه رئیس حکومت شد. اما آیت الله خمینی با وجود جای‌گاه فقهی بلندمرتبه‌ی خود، ریاست حوزه را به فقهای دیگر، به‌خصوص آیت الله گلپایگانی سپرد. این گونه شد که با وجود همه‌ی نفوذ معنوی و مذهبی آیت الله خمینی، تفکیکی نسبی میان نهاد ولایت فقیه و نهاد مرجعیت دینی به وجود آمد. با درگذشت بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و تغییر شرایط رهبری در دومین قانون اساسی این نظام جدید، این پدیده تثبیت شد. آیت الله خمینی در آخرین وصایای خویش و واپسین فرمان خود درباره‌ی بازنگری قانون اساسی، تأکید کرده بود مرجعیت شرط ضروری رهبری نیست و صرف اجتهاد برای رهبری کفایت می‌کند. با این تعریف، رهبری جدید پس از استعفای آیت الله منتظری از قائم مقامی رهبری از میان مجتهدان و فقیهان جوان‌تر برگزیده شد. نظریه‌ی آخر آیت الله خمینی چندان جا افتاده بود که پنج سال بعد که عمده‌ی مراجع تقلید کهن سال درگذشتند، موضوع ادغام دو نهاد مرجعیت و رهبری چندان پی‌گیری نشد. در ابتدا دو گروه سیاسی روحانی، یعنی جامعه‌ی روحانیت مبارز و جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، نام رهبری جمهوری اسلامی را در فهرست مراجع تقلید قید کردند. اما پس از مدتی اعلام شد که شخص ایشان مسئولیت رهبری را سنگین‌تر از حتی چند مرجعیت می‌داند و تنها در مورد مقلدان خارج از ایران حاضر به پذیرش این موقعیت هستند. بدین ترتیب ولایت فقیه نهادی در کنار مرجعیت تقلید شد. شیوه‌ی اداره‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی قم به عنوان مغز متفکر نظام اسلامی هم بر اساس یک اشتراک نظر میان مراجع تقلید و مقام رهبری مقرر شد. اما مجتهدان تازه‌ای در قم ظهور، و سعی کردند بر اساس تئوری ولایت فقیه اجتهاداتی نو در فقه شیعه ارائه کنند. در این زمان، در حوزه‌ی جغرافیای سیاسی

شیعه تحولاتی دیگر نیز در شرف وقوع بود. حکومت صدام حسین در عراق هر روز متزلزل تر می شد و شیعه در آن قدرتمندتر. سرانجام با حمله ای ایالات متحده ای آمریکا در سال ۱۳۸۱، رژیم صدام حسین فرو پاشید و شیعیان عراق شریک طبیعی پیروزی آمریکا شدند. اکثریت نسبی شیعیان در عراق در سال ۱۳۸۳ توانست اکثریت پارلمان را به دست آورد و دولت شیعه ای ایران از تنهایی رهایی یافت. پیش از این با استقلال جمهوری آذربایجان، یک کشور شیعه در شمال ایران ایجاد شده بود. اما از بین رفتن هویت های روشن دینی در جمهوری های سابق اتحاد شوروی، مانع از احساس حضور شیعیان در کشورهای همسایه ای ایران بود. همچنین حضور قدرتمند حزب الله لبنان در جنوب لبنان، که آشکارا از نظام ولایت فقیه در ایران پیروی می کردند، می توانست جغرافیای سیاسی شیعه را گسترش دهد. اما ورود عراق پس از سالیان دراز حاکمیت اقلیت اهل سنت، چیز دیگری بود. مهم ترین نکته آن که حوزه علمی نجف به عنوان پایگاه باسابقه تر تولید دانش در نهضت شیعه، از چنبره دیکتاتوری خارج و به نهادی مؤثرتر تبدیل می شد. این حوزه در انقلاب مشروطه ای ایران نقشی بی بدیل بازی کرده بود و اینک در آستانه حرکتی تازه قرار دارد. در ۲۵ سال تأسیس حکومت شیعه در ایران، علمای حوزه علمی نجف زیر سایه استبداد صدام ترجیح می دادند درباره سیاست سکوت اختیار کنند. به همین جهت، حتی مرجع تقلید بزرگی مانند آیت الله خویی راه سکوت در پیش گرفته بود. آیت الله سیستانی، به عنوان وارث او، اما چنین نکرد. راه اندازی جبهه ای از احزاب شیعه، تأکید بر برگزاری انتخابات و مبارزه با افراطیوگری از مهم ترین محورهای فعالیت های سیاسی آیت الله سیستانی بود. شیعیان عراق تجربه ای متفاوت از ایران پیش روی داشتند که فقدان اکثریت مطلق و نیز حضور ایالات متحده سبب می شود دولت شیعه در عراق به الگویی «نه مذهبی / نه غیرمذهبی» تبدیل شود. شیعیان عراق نیز همچون شیعیان ایران، فعالیت های سیاسی خود را در صورت های آیینی و مذهبی مستتر کرده اند. درست به همین دلیل است که با اهدای کوچک ترین جنبه های آزادی مذهبی به شیعیان، این ائمه شیعه هستند که به اصلی ترین سیاستمداران آنان تبدیل می شوند و توده های شیعه به جای عکس سران احزاب، تصاویری از امام علی و امام حسین را در دست می گیرند.

۲ - راه دشوار دولت سازی^۱

عراق ۱۳۸۳، شباهت بسیاری به ایران ۱۳۵۹ دارد. در این دو سال، دو انتخابات پارلمانی در دو کشور شیعه برپا شد که در هر دو، فهرست مورد حمایت روحانیت شیعه پیروز شد. در ایران اولین انتخابات مجلس پس از سقوط دیکتاتوری پهلوی با پیروزی حزب جمهوری اسلامی پایان یافت که پنج روحانی بانفوذ (آقایان بهشتی، هاشمی، خامنه‌ای، باهنر، و موسوی اردبیلی) مؤسس آن بودند و با نامیدن خود به عنوان «خط امام»، عملاً حمایت از آیت‌الله خمینی، رهبر انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ را در افکار عمومی برای خویش ثابت شده دانستند. در عراق نخستین انتخابات مجمع ملی بعد از فروپاشی دیکتاتوری صدام با پیروزی ائتلاف عراق متحد به پایان رسید که گروه‌های پرنفوذ مذهبی، مانند مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق (به رهبری برادران حکیم) در صدر آن نشسته‌اند و از سوی دیگر، رسماً و علناً، به عنوان «فهرست آیت‌الله سیستانی» مشهور و پیروز شده است. در عین حال، تفاوت‌های روشن و آشکاری نیز میان این دو موقعیت تاریخی شیعه برای تأسیس دولت وجود دارد که بی‌توجهی به آن‌ها می‌تواند سبب سوء تفاهم در درک وقایع تاریخی شود:

یکم، به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان شیعه در ایران (سال ۱۳۵۷)، محصول انقلابی تاریخی بود که بدون شک، موتور محرکه‌ی آن روحانیت شیعه و بازوی عملیاتی‌اش، توده‌های شیعه بود. اما قدرت یافتن اسلام‌گرایان شیعه در عراق (سال ۱۳۸۳) نتیجه‌ی جنگی خارجی است که حداکثر با سکوت یا تدبیر مناسب و هوش‌مندانه‌ی شیعیان مواجه شد. بدیهی است مشروعیتی که یک انقلاب ملی می‌تواند برای حکومت پس از خود ایجاد کند، به‌هیچ‌وجه قابل مقایسه با مشروعیت ناشی از تهاجم خارجی برای حکومت جدید عراق نیست؛ حتی اگر انتخاباتی شکوهمند پشوانه‌ی این انتقال قدرت باشد.

درست به همین دلیل است که وارثان انقلاب اسلامی تردیدی در استقرار «جمهوری اسلامی» به عنوان نوع جدید حکومت دینی نیافتند تا بتوانند به مطالبات مردمی که در راهپیمایی‌های قبل از انقلاب مدل ایده‌آل حکومت خود را جمهوری اسلامی می‌نامیدند، پاسخ گویند. وارثان جنگ عراق با آمریکا اما چاره‌ای جز تعامل با مفهوم «دموکراسی نمایندگی» به عنوان بدیل دیکتاتوری تک‌حزبی صدام حسین ندارند. این امکان وجود دارد که نام حکومت جدید، همچون افغانستان پس از جنگ، «جمهوری اسلامی» باشد یا در قانون اساسی آن عدم تعارض قواعد حکمرانی جدید عراق با اصول شریعت اسلامی مورد توجه قرار گیرد. اما این قرائت‌های جدید از نسبت حکومت و دین در عراق، تنها اشتراکی لفظی با «جمهوری اسلامی» ایران خواهد داشت و بس.

دوم، ساختار موزاییکی جامعه‌ی عراق، حتی در انتخابات اخیر نیز خود را بر واقعیت‌های سیاسی آن تحمیل کرد. فهرست پیروز (عراق متحد) اکثریتی شکننده را به دست آورد که برای تشکیل دولت نیاز به ائتلاف با دیگر گروه‌های قومی یا سیاسی دارد و این بر خلاف پیروزی خیره‌کننده و تمام و کمال حزب جمهوری اسلامی در ایران ۱۳۵۹ است. مردم عراق، ناخودآگاه چنان رأی داده‌اند که در پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های جهان رأی می‌دهند. فهرست عراق متحد در حال حاضر دو راه برای ائتلاف پیش رو دارد: در حرکت‌های محدود تاکتیکی می‌تواند منفر دین را به سوی خود جلب کند که در این صورت این اکثریت همچنان شکننده خواهد ماند. اما در حرکت‌های گسترده‌ی استراتژیک، شیعیان اسلام‌گرا یا باید به ائتلاف با کردها دست زنند یا رو به سوی شیعیان سکولار کنند. هر دو جریان اما واقعیت‌هایی را در بر اسلام‌گرایان تحمیل خواهند کرد. کردها پدیده‌ی فدرالیسم را وارد ادبیات سیاسی شیعه می‌کنند و سکولارها کفه‌ی

^۱ به مناسبت تشکیل دولت جدید عراق پس از صدام، روزنامه‌ی شرق، ۲۷ بهمن ۱۳۸۳

دموکراسی نمایندگی را سنگین تر خواهند کرد. بدین ترتیب از هم اکنون باید در انتظار تعیین خطوط راهبردی قانون اساسی آینده عراق بود. پیروزی ائتلاف عراق متحد این ضرورت را گریزناپذیر می کند که حرمت روحانیت و مرجعیت شیعه، حجیت ولو نسبی و کلی شریعت اسلامی و اکثریت و نفوذ مذهب شیعه در دولت آینده عراق تضمین شود. در صورت ائتلاف دو جریان اسلام گرا و سکولار، گرایش های عرفی در قانون اساسی عراق تقویت خواهد شد و در حالت ائتلاف دو جریان شیعه و کرد، گرایش های فدرالیستی، عراق جدید را شکل خواهد داد. اما حتی اگر این ائتلاف ها هم اکنون شکل نگیرند، در درون پارلمان جدید ناگزیر خواهند بود؛ ائتلاف هایی که آینده را رقم می زنند.

سوم، در درون ائتلاف عراق متحد نیز بحث هایی جدی معنای جدیدی از اسلام گرایی شیعیان را شکل خواهد داد. فهرست ائتلاف در بر گیرنده ی طیف رنگارنگی از علمای دینی و روشنفکران شیعه است که گرچه هم اکنون متحد یکدیگر محسوب می شوند، به لحاظ تاریخی و اجتماعی خاستگاه های متفاوتی دارند. در درون ائتلاف عراق متحد، مثلثی سرنوشت ساز در شرف تکوین است:

الف - مرجعیت شیعه که در صورت رهبری معنوی آیت الله سیستانی متجلی شده است، در نوک هرم قرار دارد. به یاد داریم که آیت الله خمینی نیز در ایران، با وجود همه ی برتری های سیاسی و انقلابی خود، ترجیح داد راهی حوزه ی علمیه ی قم شود و از دور انقلاب اسلامی ایران را اداره کند. فهم دلایل واقعی رجوع رهبر انقلاب اسلامی به تهران و اداره ی مستقیم حکومت سبب خواهد شد تا شیعیان عراق در تعیین نسبت خود و نهاد مرجعیت، دقت فزون تری به خرج دهند. این مسأله را تنها زمانی می توان درک کرد که تعداد مراجعات مستقیم آیت الله سیستانی به حوزه ی حکومت، تعدد نیابد که شیعیان عراق عملاً ایشان را در مقام رئیس اجرایی حکومت ببینند. بدیهی است چنین اتفاقی بعید خواهد بود؛ همچنان که آیت الله خمینی نیز هرگز به پیشنهادات برخی گروه های سیاسی برای نامزدی ریاست جمهوری واقعی ننهاد. اما به بن بست رسیدن مناسبات میان نخبگان شیعه کار را بدان جا رساند که بنیان گذار جمهوری اسلامی چاره ای جز حضور مستقیم ندید و عملاً نهاد مرجعیت دینی به نهاد ولایت فقیه تبدیل شد.

ب - روحانیت شیعه به طور مشخص در مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق، به رهبری عبدالعزیز حکیم متمرکز شده اند. گروه اخیر در واقع روحانیانی را تشکیل می دهند که مانند مراجع تقلید «آکادمیسین» و «حوزوی» نیستند. اما سیاستمداران حرفه ای نیز به شمار نمی روند. این گروه از روحانیان معمولاً داعیه ی آن دارند که بنا به ضرورت وارد سیاست شده اند. اما تجربه ی جمهوری اسلامی ایران می دهد ضرورت مذکور تداوم خواهد داشت. با وجود این، روحانیان شیعه در ایران، پس از ۲۵ سال عملاً به مدیرانی جدید تبدیل شده اند که گرچه در آغاز از پذیرش مسؤولیت های اجرایی پرهیز داشتند، به تدریج به مدیران اجرایی تبدیل شدند. توجه به تجربه ی ایران از سوی شیعیان عراق در این باره از آن جهت حیاتی خواهد بود که دراییم آیت الله خمینی در آغاز به صورت جدی طرفدار حضور روحانیت در پارلمان و مخالف حضور ایشان در کابینه بود. در واقع رهبر انقلاب اسلامی فرآیند تقنین را مهم تر از فرآیند اجرایی دانست. از سوی دیگر، در شرایط کنونی، ایالات متحده ی آمریکا نیز به عنوان قیم خودخوانده ی عراق، بعید است حضور روحانیون را در مقام ریاست اجرایی عراق تحمل کند. این گونه است که می توان از هم اکنون حضور پررنگ تر روحانیت سیاسی را در نهادهای پارلمانی نسبت به نهادهای اجرایی پیش بینی کرد. حتی اگر شیعیان برای به دست آوردن مقام نخست وزیری، ریاست مجلس را به دیگران هبه کنند، حضور عبدالعزیز حکیم در مجلس ملی یادآور حضور آیت الله کاشانی در پارلمان پهلوی خواهد بود؛ امری که هر گونه خروج آن از این مهندسی، به بر هم خوردن همه ی بازی منتهی خواهد شد.

ج - روشنفکران شیعه اما در بغرنج ترین موقعیت قرار دارند. این گروه در ائتلاف عراق متحد، به دو جریان تقسیم شده اند: برخی مانند احمد چلبی به دلیل روابط مناسب با ایران، خلاف علایق ایدئولوژیک خود عمل کرده اند و از آروی سکولارها وارد اردوی اسلام گرایان شده اند. این گروه، کم و بیش در جست و جوی فرصت های ارتقای سیاسی خود برخواند آمد و اعتمادی را بر نخواهند انگيخت. گروه های دیگر مانند حسین شهرستانی، به عنوان مشاوران سیاسی آیت الله سیستانی، نقشی مشابه مهندس مهدی بازرگان در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ را بازی خواهند کرد. بدین ترتیب پیوند دو نهاد آموزشی سنتی و مدرن، حوزه و دانشگاه، در مذهب شیعه بار دیگر مورد آزمایش

قرار خواهند گرفت. این رابطه یک بار در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ از اعتماد به عدم اعتماد تبدیل شد؛ اتفاقی که نباید تکرار شود. مهم‌ترین دغدغه‌ی روحانیت گویا مشورت مدام با این نهاد و حفظ حرمت شریعت است. در این صورت، هیچ مخالفتی با دموکراسی یا تجدد برانگیخته نخواهد شد. در عین حال، تجربه‌ی ایران نشان می‌دهد دو جریان سیاسی هستند که رابطه‌ی روحانیت شیعه و روشنفکران مؤمن را مخدوش می‌کنند:

اول، گروه‌های پیرامونی روحانیت که معمولاً نه مانند مراجع تقلید مردان حوزه‌اند و نه مانند روحانیان سیاسی مردان سیاست‌ورزی. از پنجاه سال گذشته، این گروه در قالب‌هایی مانند فداییان اسلام به رهبری مجتبی نواب صفوی در ایران، یا جیش‌المهدی به رهبری مقتدی صدر در عراق، نه فقط با روشنفکران سکولار و مؤمن، که با مرجعیت (از آیت‌الله بروجردی تا آیت‌الله سیستانی) و روحانیت شیعه (از آیت‌الله کاشانی تا عبدالعزیز حکیم) در چالش بوده‌اند. نکته‌ای که همواره مرجعیت شیعه متوجه آن بوده و حتی در فهرست عراق متحد هم جایی برای این گروه در نظر نگرفت.

دوم، گروه‌های پیرامونی روشنفکران مؤمن، که نه دانشگاهیان تمام و کمالند و نه سیاستمداری حرفه‌ای؛ مجاهدین خلق، در انقلاب اسلامی چنین نقشی داشتند و آتش برخورد میان روحانیت و روشنفکری را شعله‌ور ساختند. تعیین مرز با این گروه‌های حاشیه‌ای، بیش از همه بر عهده‌ی روشنفکران شیعه‌ی عراق است تا تاریخ تکرار نشود.

شیعه تاکنون دو بار پس از صدر اسلام دولت ساخته است؛ حزبی که همواره تاریخ را در اعتراض گذرانده و همواره اپوزیسیون بوده است. یک بار در عهد صفویه و دگر بار در عصر انقلاب ۱۳۵۷ ایران به قدرت رسید و یک بار سلطنت اسلامی و بار دیگر جمهوری اسلامی ایجاد کرد. تعیین مناسبات دقیق میان «شاه، شیخ، امیر، و وزیرم در حکومت صفوی آن را به یکی از مقتدرترین دولت‌های ایران تبدیل کرد و آثار تمدنی عظیم بر جای نهاد؛ محاسبات دقیقی که شاهان سلسله‌ی پهلوی با عدول از آن، زمینه‌ی فروپاشی نهاد سلطنت را در برابر روحانیت فراهم آوردند.

تجربه‌ی عراق اما در مقایسه با ایران، تجربه‌ای متفاوت است.

حاکمیت مطلقه‌ی مذهب شیعه در میان مردم، نخبگان، و حاکمان ایران هرگز اندیشه‌ی سیاسی شیعه را دچار چالش جدی نکرد. به همین دلیل، تنها باید به استقرار دولت شیعه منجر می‌شد و بس. اکنون اما مجمع ملی عراق باید به گونه‌ای حق شیعه را ادا کند که نه دولت شیعه تشکیل شود و نه دولت ضدشیعه. ساختار متکثر چندقومینی و چندمذهبی عراق می‌تواند نام شیعه را برای همیشه در تاریخ عراق ثبت کند؛ شیعه‌ای که دموکراسی را برای عراق به ارمغان می‌آورد و یا تجربه‌ای به تجارب ناتمام گذشته می‌افزاید. کار سختی است. اما اندکی تأمل، تدبیر، و خویشتن‌داری در کنار توجه به تجربه‌ی دیگران، تنها چاره‌ی کار است.

فصل سوم

نهاد مرجعیت

۱ - احیای سنت نجف^۱

ظهور آیت‌الله سیستانی به عنوان بانفوذترین مرجع تقلید شیعه در عراق پس از دیکتاتوری، احیای سنت دیرینه‌ای است که در ۲۵ سال گذشته از دامان روحانیت شیعه برچیده شده بود.

مرجعیت به مثابه‌ی نهادی سنتی و مدنی در اسلام شیعی، پیش از آن که پروژه‌ی تجدد به پایگاه اصلی این مذهب یعنی ایران برسد، از ارزش‌هایی دفاع می‌کرد که می‌توانست پایه‌گذار «تجدیدی دیگر» در این حوزه‌ی مذهبی (ایران و عراق و لبنان و آذربایجان) شود. نهاد مرجعیت گرچه پایی در سنت دارد و مهم‌ترین نماد آن به شمار می‌رود، هم‌زمان به دلیل ماهیت مستقل و حتی منتقد خویش نسبت به نهاد قدرت، ظرفیت‌های متناسبی برای تأسیس دموکراسی در جامعه‌ی شیعه ایجاد می‌کرد که نمونه‌ی عالی آن در جنبش مشروطه‌ی ایران به وقوع پیوست. در این جنبش که نه فقط روشنفکران، که روحانیون حامی ایجاد دموکراسی در ایران بودند و روحانیون مخالف مشروطه تنها به این دلیل حذف شدند که مراجع تقلید، حامیان اصلی مشروطه‌خواهی ایرانیان بودند. در واقع، اهمیت علمی و فقهی و مذهبی مراجعی چون آخوند خراسانی و علمایی مانند علامه نایینی بود که توانست پاسخی استوار برای مخالفت‌های شیخ فضل‌الله نوری باشد. مهم‌ترین نکته در آزادی‌خواهی علمای شیعه اما معمولاً فراموش می‌شود و آن جز این نیست که علمای مذکور نه به معنای مدرن کلمه خواستار آزادی سیاسی بودند، که بنا به یک ضرورت ناگزیر، قصد صیانت از مفهومی مهجور اما مهم به نام آزادی مذهبی داشتند. آزادی مذهبی در این‌جا البته به معنای قرائت مذهبی از آزادی یا آزادی انسان از مذهب نیست. بلکه معنایی مترادف با آزادی مذهب از دخالت دولت دارد. مراجع شیعه در واقع خواهان آن بودند که حوزه‌های علمیه به عنوان نهادهایی مستقل، منتقد، و مؤثر باقی بمانند. بدین معنا، اگر فقها به دخالت در امر سیاست نیز می‌پرداختند، قصد به قدرت رسیدن نداشتند. چنان‌که در قیام تنباکو یا جنبش مشروطه، هیچ فقیهی خواهان تأسیس دولت فقهی نشد و حتی بنا به پاره‌ای اسناد معتبر، آخوند خراسانی با ادله‌ای روشن با تأسیس چنین دولتی مخالفت کرد. با وجود این، روحانیت و مرجعیت احساس می‌کرد چاره‌ای جز برای تغییر ساختار حکومت ندارد تا در پناه ایجاد آزادی عمومی، حوزه‌های علمیه نیز از دخالت دولت در امان مانند. در واقع، این نقش اجتماعی مراجع تقلید را می‌توان با نقش روشنفکران غرب مقایسه کرد که هر گونه مشارکت در قدرت را به صورت تأسیس دولت رد می‌کنند، اما منتقدان ابدی قدرت باقی می‌مانند. از سوی دیگر، جنبش مشروطه (که بدون شک مرهون حمایت‌های بی‌بدیل و بی‌دریغ حوزه‌ی نجف بود) نیز با حرمت نهادن بر نظریه‌ی ولایت فقیه کوشید اطمینان فقها را برای تأسیس دموکراسی در ایران به دست آورد. در پناه همین حرمت بود که حضور مجتهدان در پارلمان، تدوین قانون مدنی بر مبنای فقه اسلامی، و از همه مهم‌تر، تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم مهیا شد. بخش عمده‌ای از این اتفاقات البته در همان عصر رضاخانی انجام شد که به یک معنا، قاصد سکولاریسم آمرانه و دولتی در ایران بود. با وجود این، پس از درگذشت آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی، مرجع تقلید عام شیعه در نجف، پوشش این حوزه به اتمام رسید و حوزه‌ی علمیه‌ی قلم، ساخته شده به دست آیت‌الله حائری یزدی، در عصر رضاخان پهلوی طلوع خویش را آغاز کرد. با مرجعیت آیت‌الله بروجرودی، مرجعیت شیعه به موقعیتی بی‌بدیل و بی‌نظیر دست یافت. اما آن مرجع تقلید هرگز در وسوسه‌ی قدرت گرفتار نیامد. قدرت او نه در سیاست، که در مذهب نهفته بود. هرچند که از همین نهاد می‌توانست مهم‌ترین بحران‌های سیاسی را به نفع مذهب مهار کند. آیت‌الله بروجرودی در عصر مرجعیت خویش می‌کوشید ضمن تفکیک نهاد دین از نهاد سیاست، از هر گونه رفتار غیردینی در حوزه‌ی دولت و هر گونه رفتار سیاسی در حوزه‌ی مذهب جلوگیری کند. او هم‌زمان با

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۱ بهمن ۱۳۸۲

رادیکالیسم فدائین اسلام و اباحه‌گری پهلوی دوم مقابله می‌کرد و هرچند در کنار نهضت ملی ایران قرار نگرفت، برای صیانت از آزادی حوزه‌های علمیه و جلوگیری از دخالت دولت در آن کوشش بسیار کرد. از سوی دیگر، آیت‌الله بروجردی برای اولین بار به عنوان مرجع مطلق شیعه کوشید مقام رئیس مذهب را مستقل از مقام رئیس دولت بنا کند و در جهان خارج به گفت‌وگوهایی مؤثر با مذاهب رقیب دست زد. تأسیس مرکز اسلامی در هامبورگ آلمان و مذاکره با شیخ الازهر برای به رسمیت شناختن شیعیان در جهان سنیان، از مهم‌ترین اقدامات دیپلماتیک آیت‌الله بروجردی بود. گفته می‌شود در عصر مرجعیت ایشان، طلاب از ورود به دانشگاه و نیز علما از تدریس فلسفه نهی می‌شدند. اما به یاد داشته باشید که فقه مهم‌ترین عامل بقای حوزه، و حوزه نهاد نماینده‌ی سنت بود و از این جت، بر اساس مبدأ آیت‌الله (حفظ حوزه) او آن‌گونه عمل کرد که پیش‌بینی می‌شد. با درگذشت آیت‌الله بروجردی، عصر مرجعیت عام به پایان رسید. سنت فقه و حوزه و روحانیت شیعه برای حضور مستقل از قدرت سیاسی، با ظهور آیت‌الله خمینی متحول شد و در عصر ایشان، دو نهاد مذهب و دولت ادغام شدند و حتی تداوم روش آیت‌الله بروجردی در صورت اقدامات آیت‌الله شریعتمداری، مانع از وقوع این تحول مهم نشد. در واقع، فره‌مندی سیاسی آیت‌الله خمینی چنان بود که روش‌های آیت‌الله شریعتمداری در محاق فرو رود. تأسیس دارالتبلیغ اسلامی و برقرار ساختن روابطی مستقل و متقابل با دولت از سوی آیت‌الله شریعتمداری، در حالی انجام می‌شد که هر دو نهاد سنتی مذهب شیعه و دولت سلطنتی، رو به رادیکالیزه شدن می‌گذاشتند. افراط محمدرضا پهلوی در سکولاریسم دولتی، آمرانه، و غربی، سبب شد آن روایت اجتماعی، مختارانه، و شرقی از جدایی دین و دولت، جای خویش را به تئوری‌های انضمامی دهد. گسترش فساد اجتماعی، روحانیت را به واکنش‌هایی بی‌سابقه کشاند؛ به گونه‌ای که احساس کرد جز با تأسیس دولت نمی‌تواند از فساد جلوگیری کند. از سوی دیگر، محمدرضا پهلوی نیز با حمله به حوزه و کشته و اسیر ساختن طلاب در ۱۵ خرداد ۴۲، در واقع تیر خلاص بر روابط تاریخی دو نهاد سنتی زد و به تدریج در موقعیتی قرار گرفت که گویی این تیر را بر مغز خویش شلیک کرده است. گذشته از مناسبات سازمان‌یافته‌ی روحانیت و دولت در هر دو دولت مقتدر تاریخ ایران، ساسانیان، و صفویان، هرگز شاهان اجازه‌ی ستیز با روحانیون را به خود نداده بودند و این مهم‌ترین خبط پهلوی دوم بود؛ خطایی که حتی پدرش نیز مرتکب آن نشده بود.

با وجود این، حتی تأسیس دولت شیعه در ایران، مانع از هویت مستقل نهاد حوزه نشد. با تأسیس جمهوری اسلامی، آیت‌الله خمینی گرچه هر دو کرسی رهبری سیاسی و مرجعیت دینی را بر عهده داشت، عملاً امور حوزه‌ی علمیه‌ی قم را به آیت‌الله گلپایگانی سپرد و بر رعایت نظرات ایشان تأکید کرد. بنا به همین نقطه‌نظرات بود که شروطی چون رجلیت برای ریاست‌جمهوری یا تشیع برای این مقام در قانون‌اساسی جدید تضمین شد و نیز داماد رئیس حوزه، آیت‌الله صافی گلپایگانی، دبیر شورای نگهبان شد. آیت‌الله گلپایگانی اما همچنان مدافع کلیت حوزه بود. با وجود اعتقاد وی به تئوری ولایت‌فقیه، هم ایشان بود که در دیداری با نمایندگان مجلس شورای اسلامی، از طرح شعار «مرگ بر ضد ولایت‌فقیه» انتقاد کرد، چرا که ممکن است برخی علمای حوزه به این تئوری باور نداشته باشند. همچنین ایشان از پاره‌ای روش‌های چپ‌گرایانه در اقتصاد ایران انتقاد می‌کرد. به تدریج اما پایه‌های تئوری ولایت مطلقه‌ی فقیه تقویت شد. دبیر شورای نگهبان استعفا کرد و آیت‌الله خمینی در نامه‌ای به رهبری آینده‌ی کشور، خبر از توان ولی‌فقیه برای دخالت در حوزه‌ی احکام اولیه داد. با وجود این، درگذشت رهبر و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، مانع از آن شد که تئوری ولایت مطلقه‌ی فقیه همه‌ی ابعاد خویش را نشان دهد. تنها در وصیت بنیان‌گذار جمهوری اسلامی به هیأت بازنگری قانون‌اساسی پیشنهادی وجود داشت که نشانه‌ی ده سال تلاش ایشان برای جمع‌بندی دو نهاد حوزه و حکومت بود. با وجود این، آیت‌الله پیشنهاد کرده بود با حذف شرط مرجعیت از شروط رهبری، در واقع این دو نهاد از یکدیگر جدا شوند. این پیشنهاد نه فقط در قانون، که در عمل طی پنج سال محقق شد. در این پنج سال، آیت‌الله گلپایگانی همچنان مرجعیت فقهی را بر عهده داشت. اما با فوت ایشان و اندکی بعد فوت آیت‌الله اراکی، بار دیگر نسبت دو نهاد روحانیت و دولت به بحثی متبلا به تبدیل شد. در واقع این آیت‌الله خمینی بود که پس از سقوط سلطنت و تأسیس دولت فقهی از طرح چنین مسئله‌ای به قدرت کاریزماتیک خویش جلوگیری می‌کرد. اما با فوت آیت‌الله اراکی عصر مراجع تقلید معمر شیعه به پایان رسید. دیگر هیچ مرجعی در این حوزه هم‌عصر یا هم‌سن آیت‌الله خمینی نبود. از سوی دیگر، شاخه‌ی دیگر مرجعیت شیعه در حوزه‌ی نجف هم که همچنان بر سنت‌های فقهایی چون آخوند خراسانی، سید اصفهانی، و آیت‌الله بروجردی تأکید می‌کردند، در محاق به سر می‌بردند. استبداد صدام حسین سبب

شده بود آیت الله خویی در نجف جز به سکوت روزگار را سپری نکند. آیت الله خویی در عین حال، ون نه تنها فقیهی انقلابی نبود، که بعضاً با نهاد سلطنت نسبتی اندک برقرار کرده بود، از سوی افکار عمومی شیعیان ایران چندان مورد توجه قرار نمی گرفت. به تدریج در ایران مراجع تقلید جوان تری به صحنه آمدند. بار دیگر سخن از ادغام دو نهاد رهبری و مرجعیت بر زبان آمد. برای اولین بار در فقه شیعه دو گروه سیاسی مذهبی در پاسخ به عامه‌ی مردم نامزدهایی برای مرجعیت معرفی کردند. با وجود این، اکنون بار دیگر سنت فقهی نجف احیا شده است. مرگ آیت الله خویی به انتقال مرجعیت از ایشان به آیت الله سیستانی منتهی شد. در حالی که در ایران بیش از هر زمان دیگر مراجع متعدد شیعه زندگی می کنند. وحدت مرجعیت در عراق و آزادی آن کشور از استبداد، سبب شده پس از سالیان دراز بار دیگر نجف به دامن شیعه بازگردد. نیم قرن پیش، با عزیمت آیت الله بروجردی از حوزه نجف به بروجرد و سپس قم، قدرت مذهبی نیز از این حوزه رفت و ۲۵ سال پیش، با به قدرت رسیدن آیت الله خمینی در ایران، قدرت سیاسی نیز به ایران کوچ کرد. اینک در نجف و کربلا و همه‌ی عراق، میلیون ها نفر به هواخواهی آیت الله سیستانی راهپیمایی می کنند. خواست آیت الله همچون مراجع صدر مشروطه، آزادی سیاسی و نیز آزادی مذهبی است. در واقع، ایشان از همبستگی نهاد مذهب و دولت دفاع می کنند، اما به جای تأسیس دولت مذهبی از ایجاد دولتی دموکراتیک بر مبنای انتخابات آزاد دفاع می کنند که تنها مطالبه‌ی مذهبی آن، عدم ستیز با مذهب است. آمریکایی ها گرچه از نتیجه‌ی انتخابات در جامعه‌ای به شدت عقب نگه داشته شده و توسعه نیافته در هراسند، به درستی می دانند که در عراق تنها باید با یک نفر مذاکره کنند و او هم آیت الله سیستانی است؛ آیت الهی که خواستار استقلال نهاد دین از نهاد دولت، توجه نهاد دولت به نهاد دین، و بنای نهاد دولت بر اساس دموکراسی است.

بدین ترتیب احیای آیت الله سیستانی در جهان شیعه، احیای سنت مذهبی اصیلی است که سالیان دراز در محاق فرو رفته بود: احیای سنت نجف، سنت رهایی دین از دولت.

۲ - سنت: رهایی بخش تجدد^۱

سید سیستانی به نجف بازگشت. در میان خیل شیعیان و پیروان خویش با قدم‌هایی آهسته اما پیوسته، از بصره (پایتخت اقتصادی شیعیان عراق) تا نجف (پایتخت مذهبی ایشان)، در حالی که گاندی‌وار شیعیان را به همراهی آرام با خود فرا می‌خواند. چون به نجف رسید، نظامیان آمریکا و شبه‌نظامیان صدر، هر دو را پشت سر نهاد و رو به سوی حرم کرد و بدون آن که کلید حرم امام علی را از کسی تحویل بگیرد، اختیاردار آن شد تا بار دیگر ثابت کند نهاد مدنی و سستی مرجعیت، حتی در غیرحکومتی‌ترین موقعیت خویش، یک نهاد اجتماعی بانفوذ است. نهاد اجتماعی و نه نهاد حکومتی، چون مراجع تقلید شیعه (از جمله آیت‌الله سیستانی) هرگز در رفراندوم یا انتخابات عمومی برگزیده نمی‌شوند، اما منتخب مردمند؛ مردمی که با خرید رساله‌های عملیه و عمل به آنان، و نیز پرداخت سهم امام، مرجع تقلید خویش را انتخاب می‌کنند، بدون آن که نام او را بر برگ رأی بنویسند یا در صندوق انتخابات بیاندازند. آیت‌الله سیستانی رهبری سیاسی عراق، رئیس‌جمهوری، یا نخست‌وزیری این کشور، و نیز هیچ مقام رسمی دولت عراق را بر عهده ندارد. اما به تنهایی نفوذی بیش از همه دارد؛ نفوذی که سرانجام، دیروز به مسأله‌ی مقتدی صدر پایان داد؛ مسأله‌ای که در انتهای مسیر خود به بن‌بست رسیده بود. درست در شرایطی که نه آمریکایی‌ها جسارت نفوذ و ورود به حرم امام علی را داشتند و نه صدری‌ها جرأت عبور و خروج از آن مکان محترم را در خود می‌دیدند، این تنها سید سیستانی بود که می‌توانست به ماجرا خاتمه دهد. آیت‌الله سیستانی اگر جز این نبود، هرگز چنین نفوذی نمی‌یافت. چه، در آن صورت خود یک سوی نزاع بود؛ همچنان که ایاد علاوی و ابراهیم جعفری شیعه چنین هستند. مرجعیت همچنین نهادی سیاسی نیست. نهاد سیاسی ام در این معنا، همان احزاب سیاسی یا گروه‌های فشاری هستند که به دنبال کسب، حفظ، و توسعه‌ی قدرتند. برای اداره‌ی دولت، کادر حرفه‌ای تربیت می‌کنند و سیاستمداران حرفه‌ای را به قدرت می‌رسانند. نهاد مرجعیت به این معنا (که معنای اصیل سیاست‌ورزی نیز هست)، نهاد سیاسی نیست. ممکن است گروهی از مؤمنان یا شیعیان به سوی سیاست‌ورزی از این جنبش هدایت شوند و به تأسیس احزاب و گروه‌هایی با ایدئولوژی شیعی (اعم از سنت‌گرایی یا نوگرایی دینی) همت کنند؛ همچنان که سید عبدالعزیز حکیم، رئیس مجلس اعلای شیعیان است و ابراهیم جعفری، رئیس حزب الدعوه الاسلامی. اما هر دوی این گروه‌های میانه‌روی شیعه، در جلب نظر سید مقتدی صدر و میانجی‌گری میان او و دولت آمریکا ناکام ماندند. این گونه شد که تنها گزینه‌ی عراق و نجف، آیت‌الله سیستانی شد. مرجعیت شیعه اما تاکنون تکنیک‌های پرداختن خویش به امر سیاست را حول دو محور تلخیص کرده است: اول، حفظ اسلام به مثابه‌ی ایدئولوژی یا آموزه‌ی محوری حیات سیاسی شیعه؛ و دیگر، رجوع به مردم به عنوان عامل حفظ اسلام. سنت مرجعیت در تاریخ آن نشان می‌دهد که این نهاد مدنی و سستی همواره به حفظ اسلام نسبت به حفظ هر چیز دیگر (از انسان تا دولت) حساسیت فزون‌تری داشته است. تاکتیک‌های سیاسی مراجع تقلید نیز بر اساس همین محور اتخاذ می‌شد؛ همچنان که آیت‌الله بروجردی سکوت در برابر رژیم سیاسی سابق را به برقراری رژیم کمونیستی یا رژیم لوزان که در آستانه‌ی کمونیسم باشد، ترجیح می‌داد و از همین رو، پهلوی دوم را بر حزب توده مرجح می‌دانسته، ولو آن که از قاعده‌ی دفع افسد به فاسد پیروی کند و این همان تجربه‌ای است که در آیت‌الله سیستانی تکرار شده و سید مقتدی صدر از درک یا پذیرش آن خودداری می‌ورزید. صدر در حالی خروج ارتش آمریکا از عراق را درخواست می‌کرد که عراق به خانه‌ی تروریست‌هایی از نوع القاعده و حزب بعث تبدیل شده است و آیت‌الله سیستانی به خوبی می‌داند که تا زمان استقرار یک دولت واقعاً ملی در این کشور، راه درازی باقی است؛ دولتی که حزب بعث (حتی در صورت انحلال) ساخت اداری

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۷ شهریور ۱۳۸۳

آن را در کنترل نداشته باشد. پس سید سیستانی نیز به قاعده‌ی دفع افسد به فاسد می‌اندیشد و چون مقتدی صدر در فکر سرنوشت جیش‌المهدی و سهم آن در قدرت سیاسی نیست. آن‌چه آیت‌الله به آن فکر می‌کند، سهم همه‌ی شیعیان در دولت آینده است. این‌گونه است که به پشتوانه‌ی کاریزمای آیت‌الله سیستانی برای اولین بار رئیس دولت، شیعه، ولو سکولار می‌شود و معاون رئیس‌جمهور از شیعیان انتخاب می‌شود. بیش از نصف افراد کنفرانس ملی عراق و اکثریت دولت موقت این کشور از شیعیان گزینش می‌شوند و آزادی مذهبی حتی در وضعیت اشغال نیز به دست می‌آید. دورنمای سید سیستانی البته همچون هر انسان آزاد دیگر، خروج اشغال‌گران از عراق است؛ اما نه با حرکت‌های شبه‌نظامی، که با جنبش‌های توده‌ای. در این‌جا نیز نهاد مرجعیت به روش خود سیاست‌ورزی می‌کند؛ اتکا به توده‌ها، همان مقلدان و مؤمنانی که سهم امام می‌دهند، بدون توجه به گرایش‌های حزبی و تفاوت‌های سیاسی. مرجعیت نافی تحزب نیست. اما مرجعیت همان تحزب نیست و سید سیستانی به خوبی این نکته را درک می‌کند. پس به جای جیش‌المهدی، خیل شیعیان را مورد خطاب قرار می‌دهد و آنان را به حرکت سوی نجف فرا می‌خواند. نجف برای سومین بار شاهد رفت‌وآمد مردمان می‌گردد؛ اول، زمانی که نظامیان آمریکا به اطراف حرم رسیدند؛ دوم، زمانی که شبه‌نظامیان صدر داخل حرم شدند؛ و اینک که جماعت شیعیان، برادران و خواهران مذهبی خود را درمی‌یابند. یاران صدر می‌توانند در این جمع مستحیل شوند. ارتش آمریکا می‌تواند آنان را نظاره کند و سید سیستانی بار دیگر به خانه‌اش در نجف بازگردد؛ خانه‌ای که قریب به یک دهه از آن خارج نشده بود. اما چون خارج شد، نجف را آشوب فرا گرفت و اکنون که بازمی‌گردد، آشوب از نجف می‌گریزد. شیعه، چون نهادی اجتماعی و نه سیاسی، نهادی مدنی و نه حکومتی، بنیانی توده‌ای و نه نخبه‌گرا، به پس‌زمینه‌ی همه‌ی تحولات عراق تبدیل شده است. در این نبرد نه مقتدی صدر پیروز شد و نه ایالات متحده‌ی آمریکا. پیروزی اصلی از آن سیستانی بود که به موقع از نجف خارج شد و به هنگام، بدان‌جا بازگشت. نه شورش را تأیید کرد و نه اشغال را. اما آرامش را با خود به همراه آورد. چون در آرامش بازگشته بود. این‌گونه است که همه‌ی مفاهیم سنتی شیعه، از تقیه یا گریز از فتنه و نیز تلاش برای حفظ بیضه (جوهر) اسلام به کار سیستانی می‌آید تا او در مدرن‌ترین عصر حیات سیاسی عراق، سنتی‌ترین مفاهیم را به استخدام گیرد؛ سنت احتیاط‌های واجب و مستحب در برابر نوآوری‌های شورش‌گرایانه و نهضت‌های چریکی؛ سنت دفع افسد به فاسد و سنت حفظ حوزه تا روش شورش و سنت حفظ دین تا روش حضور در حکومت عراق. این همه، سبب می‌شود که صادقانه اعتراف کنیم سنت نه تنها دشمن تجدد نیست، بلکه دست‌کم این بار در عراق این سنت شیعه است که به یاری تجدد شتافته است. چه، تنها کسی که می‌توانست کلید حرم را از مقتدی صدر تحویل بگیرد، کسی جز آیت‌الله سیستانی نبود؛ حتی اگر ایالات متحده جهان را به یاری فرا می‌خواند.

۳ - سه اسلام^۱

آیت‌الله سید علی سیستانی، فراگیرترین مرجع تقلید حال شیعیان جهان، اعلام کرده‌اند که با عضویت روحانیان در دولت آینده‌ی عراق مخالفند. بدین ترتیب ایشان پای در راهی می‌گذارند که پیش از این یک بار، در دیگر دولت شیعه‌ی معاصر، یعنی ایران، پیموده شده بود؛ گرچه ناتمام ماند. ربع قرن قبل، آیت‌الله سید روح‌الله خمینی، پرنفوذترین رهبر تاریخ شیعه، در شرایط تأسیس دولت قرار گرفت.

با وجود آن که ایشان احیاگر نظریه‌ی ولایت‌فقیه در عصر جدید بودند و در عهد تبعید این تئوری را تدریس کرده بودند، اما به هنگام قرار گرفتن در کرسی قدرت ترجیح دادند که از تصدی دولت توسط روحانیت جلوگیری کنند. آیت‌الله خمینی راهی قم شدند تا نشان دهند نه فقط تاریخ، که جغرافیا را نیز بر مبنای موقعیت کلاسیک روحانیت، خوب درک می‌کند. چه، حضور ایشان در تهران نه فقط واجد معنایی سیاسی برای سلطه بر دولت بود، بلکه صورتی تازه از نهاد روحانیت را نیز تأسیس کرد که به زودی در برابر «روحانیت قم»، به «روحانیت تهران» معروف شد. آیت‌الله خمینی در همه‌ی ایام اقامت در قم، بر این نظر خوشی پای فشرد. نه تنها مهندس مهدی بازرگان را به ریاست دولت موقت برگزید، که با نامزدی آیت‌الله محمد بهشتی برای ریاست جمهوری نیز مخالفت کرد. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی البته در همین دوره از بازگشت مجتهدین به نظام قضایی کشور حمایت می‌کرد تا اقدام مؤسس سلسله‌ی پهلوی در عرفی کردن دادگستری و خروج آن از نفوذ روحانیت را خنثی کند و به همین دلیل، آیت‌الله بهشتی را رئیس دیوان عالی کشور قرار داد. همچنین به تشویق آیت‌الله خمینی، رهبران روحانی حزب جمهوری اسلامی، نامزد پارلمان شدند و در رأس آن قرار گرفتند؛ اما از ورود به دولت منع شدند.

عقیده‌ی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی البته عمدتاً مکتوم ماند و تنها پاره‌ای از شاگردان ارشد او، از جمله آیت‌الله مرتضی مطهری، آن را وارد حوزه‌ی عمومی می‌کردند. آیت‌الله مطهری، انگیزه‌ی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی را از مخالفت یا حضور روحانیت در دولت، اعتقاد ایشان به ولایت ایدئولوژیک و نه پراتیک روحانیت می‌دانست و بر این باور بود که رهبر انقلاب در واقع خواستار نوعی نظارت فقیه است. آیت‌الله شهید مطهری البته زنده نماند تا تحولات آینده را ببیند. او نخست‌وزیری مهندس بازرگان را سفارش کرده بود، اما به زودی دولت موقت سقوط کرد و در گام اول، روحانیت در مقام معاونت و وزارت قرار گرفت. وزارتخانه‌های کشور و دفاع دارای معاونانی روحانی (آقایان هاشمی و...) شدند و سپس حجت‌الاسلام باهنر به وزارت آموزش و پرورش و آیت‌الله مهدوی کنی به وزارت کشور رسیدند. در این دوره دو نخست‌وزیر روحانی نیز برگزیده شدند و سرانجام، آیت‌الله خامنه‌ای به ریاست جمهوری رسیدند. این در حالی بود که آیت‌الله امام خمینی در مقام رهبری از قم به تهران آمده بودند و ریاست دو قوه‌ی مقننه و قضائیه نیز بر عهده‌ی روحانیان بود. به تدریج موقعیت تازه‌ای از نسبت روحانیت و دولت شکل گرفت که در آن نهاد روحانیت صاحب شعبه‌ای تازه شد. پیش از این، دو مکتب اصلی در این نهاد وجود داشت: مکتب نجف، که تا دوره‌ی آیت‌الله بروجردی بی‌بدیل می‌نمود، و مکتب قم، که از دوره‌ی همین مرجع عالی رونق گرفت. این دو مکتب گذشته از رقابت علمی، به نوعی موقعیت‌های متفاوت سیاسی را نیز رو در روی یکدیگر قرار می‌دادند. مکتب نجف رهبری جنبش مشروطه را بر عهده داشت و مکتب قم، به دلیل تأسیس در شرایط استبدادی رضاشاه پهلوی، در حوزه‌ی سیاست، سیاست سکوت را برگزیده بود. در دوره‌ی آیت‌الله بروجردی، ایشان این سیاست را در قم ادامه داد، اما از نظارت بر دولت غفلت نمی‌کرد. در حالی که مکتب نجف عملاً عصر سکوت را سپری می‌کرد. آیت‌الله بروجردی اما نسبت به فعالیت‌های روحانیت تهران چندان همراهی نشان نمی‌داد. گرچه حرمت آیت‌الله کاشانی را به عنوان رئیس مجلس و عضو برجسته‌ی نهضت ملی ایران پاس می‌داشت و هرچند که با

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۱۳ خرداد ۱۳۸۳

اعدام سید مجتبی نواب صفوی مخالفت می کرد، هرگز خواستار ادغام دولت و روحانیت نبود و با جنبش و شورش گروه فداییان اسلام در قم مخالف، و خواهان خروج ایشان از این شهر بود؛ شهری که قلب مکتب قم بود. با فوت آیت الله بروجردی مکتب قم دچار بحران رهبری شد. از سویی آیت الله شریعتمداری از تداوم این سنت دفاع می کرد و از سوی دیگر آیت الله خمینی مدافع تحول در آن بودند. مراجعی چون آیت الله گلپایگانی نیز در میانه میانه میدان ایستاده بودند. دست روزگار اما آیت الله خمینی را تبعید و از قم دور کرد. آیت الله خمینی که در دوره ی جوانی از شیفتگان یکی از مشهورترین روحانیان تهران، یعنی آیت الله مدرس بودند و افزون بر منبر آیت الله شیخ عبدالکریم حائری در قم، پای خطابه ی آیت الله مدرس در تهران نیز می نشستند، ابتدا به تهران، قیطریه آمدند و سپس پس از دوره ای کوتاه بازگشت به قم، راهی نجف شدند و در تبعید نجف (که همچنان مدافع سیاست سکوت بود) به جای سیاست عملی به سیاست نظری پرداخته و فلسفه ی سیاسی دولت آینده ی خود را تکمیل کردند و آن گاه اولین فقیه عالی رتبه ی شیعه شدند که با فشار دولت عراق توفیقی اجباری راهی غرب شده و چندی مقیم فرانسه گشتند. آیت الله خمینی در پاریس تجربه ی بی واسطه ای از تمدن جدید یافتند و به ایران بازگشتند. در ایران، همان گونه که گفتیم، آیت الله خمینی ابتدا ساکن قم شدند. اما به زودی بنا به وضعیت جسمی و ضرورت نظارت مستمر پزشکی بر ایشان، از قم برای طولانی ترین و آخرین بار به تهران عزیمت کردند. افکار ایشان نیز برای همیشه از قم عزیمت کرد و روحانیت تهران پس از سال ها برای انگشتی خود نگین بزرگی یافت. مکاتب دوگانه ی قم و نجف، سه گانه شدند؛ در حالی که هر یک در برخورد با دولت و قدرت روش جداگانه ای اختیار کردند:

مکتب نجف به محوریت آیت الله خویی، همچنان در تقیه به سر می برد. نه در سیاست دخالت می کرد، نه به حکومت امتیاز می داد، و نه برای دولت آرمانی خویش نظریه پردازی می کرد. اسلام نجف، اسلام فردگرایانه و محافظه کارانه ای بود که رساله های عملیه، مهم ترین اسناد و اعلام آن بودند.

مکتب تهران، به محوریت آیت الله خمینی در اوج اقتدار به سر می برد. رأساً دولت تشکیل داده بود و روحانیت در صدر دولت بود. سران قوای سه گانه ی حکومت ایران از میان سران جناح های روحانیت برگزیده می شدند و زیر نظر رهبری روحانی فعالیت می کردند. اسلام تهران، اسلام جمع گرایانه و رادیکالی بود که رساله های عملیه را برای ارتباط روحانیت با مردم کافی نمی دانست و به صدور بیانیه و اعلامیه و نیز اقدام عملی مبادرت می ورزید.

مکتب قم، به محوریت آیت الله گلپایگانی، اما همچنان در میانه بود. حکومت تشکیل نداده بود، اما از اتحاد و انتقاد با آن خودداری نمی کرد. آیت الله گلپایگانی درباره ی قید شرط رجلیت و نیز شیعه ی جعفری بودن ریاست جمهوری در قانون اساسی اظهار نظر می کرد تا نقش خود را در نظام ولایت فقیه ایفا کند. اما هم زمان از نمایندگان مجلس می خواست در به کار بردن شعار مرگ بر ضد ولایت فقیه دقت کنند تا آن گروه از روحانیت را که پیرو این نظریه نیستند، علیه خود نشوراندند. بدین معنا، اسلام قم جانب هر دو برادر خود در تهران و نجف را گرمی می داشته، اسلامی فردگرایانه اما معتقد به نظارت بر دولت، تا مبدا محوریت فرد شیعه در دولت تضعیف شود.

این سه اسلام، هنوز نیز حیات دارند. در قم داماد آیت الله گلپایگانی در مقام مرجعیت قرار گرفته است؛ ضمن آن که مراجعی چون آیت الله بهجت محوریت این مکتب را بر عهده دارند. محوریت این مراجع در شرایطی قابل توجه است که گروهی از روحانیان مکتب تهران در سال های اخیر راهی قم شده اند (همانند آیت الله موسوی اردبیلی و آیت الله صانعی) تا افزون بر موقعیت سیاسی خویش، فاصله ی فقهی خود را با روحانیت تهران بیش تر کنند. در واقع، اگرچه موقعیت سیاسی مکتب تهران فزون تر از قم است، هنوز موقعیت فقهی قم فراتر از مکتب تهران است.

در تهران نیز ولایت فقیه به عنوان یک نهاد حکومتی تثبیت شده و در مقابل، از مسؤولیت ها و اختیارات بیش تری نسبت به نهاد مرجعیت برخوردار شده است. نه فقط حاکمان تهران، که مشهورترین منتقدان قدرت نیز به یک معنا در زمره ی اصحاب مکتب تهران قرار دارند. در حالی که به نظر می رسد روحانیان عالی رتبه ای چون آیت الله خزعلی و آیت الله مهدوی کنی قدرت سیاسی را تحت نفوذ خود

دارند، روحانیان منتقدی چون شیخ مهدی کروب‌ی و سید محمد خاتمی نیز در زمره‌ی روحانیت تهران هستند؛ حتی اگر عضو جامعه‌ی روحانیت مبارز تهران نباشند. در واقع، پرخروش‌ترین مباحثه‌ی سیاسی میان دو جناح اصلی روحانیت هنوز در تهران جریان دارد.

در نجف اما آیت‌الله سیستانی به عنوان شاگرد آیت‌الله خویی، محوریّت مکتب منسوب به این شهر را بر عهده دارد. آیت‌الله سیستانی در حالی به سیاست فراخوانده می‌شود که سیاست برای ایشان تجربه‌ی تازه‌ای است. موقعیت کنونی آیت‌الله سیستانی شباهت بسیاری به موقعیت آیت‌الله بروجردی در دهه‌ی ۴۰ دارد. در حالی که گروهی از روحانیان سیاسی میانه‌رو، مانند عبدالعزیز حکیم وی را به حمایت از دموکراسی فرا می‌خوانند (مشابه آیت‌الله کاشانی)، گروهی از طلاب سیاسی تندرو، مانند سید مقتدی صدر، خواستار تأسیس حکومت اسلامی هستند (مشابه سید مجتبی نواب صفوی). آیت‌الله سیستانی اما احتمالاً روش سلف خود را در پیش خواهد گرفت؛ نه از این دو حمایت می‌کند و نه علیه آنان فتوا می‌دهد. خواستار تأسیس حکومت اسلامی نمی‌شود، اما با تأسیس یک حکومت غیراسلامی نیز مخالفت خواهد کرد. صورت‌های سه‌گانه‌ی اسلام شیعی در عصر ما، بیان‌گر سه روایت از حیات مذهبی است.

روایت اول، اسلام سیاسی است؛ اسلامی که تئوری اداره‌ی اداره‌ی جامعه از گهواره تا گور را ارائه می‌کند و برای همه‌ی موضوعات فردی، اجتماعی، و سیاسی، تئوری دارد. این اسلام در تهران حضور دارد و ظاهراً در قالب دو جناح محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، با هم رقابت می‌کنند. اصلاح‌طلبان و محافظه‌کاران بر سر گستره‌ی ولایت‌فقیه با یکدیگر مباحثه دارند. اما در اعتقاد به آن هم‌زادند و این مهم‌ترین تئوری بقای اسلام سیاسی است؛ چه حاکم باشد چه محکوم، چه در مقام اپوزیسیون باشد چه پوزیسیون. اسلام سیاسی می‌تواند مدافع دموکراسی دینی باشد یا مدافع ولایت‌فقیه، از اقتصاد آزاد دفاع کند یا از اقتصاد بسته، اهل تساهل و تسامح باشد یا اهل تعقیب و مراقبت، احمد جنتی باشد یا علی‌اکبر محتشمی، در هر دو صورت اسلام سیاسی است.

روایت دوم، اسلام اجتماعی است؛ اسلامی که حوزه‌های علمیه را به عنوان مهم‌ترین نهاد اسلامی تلقی می‌کند و در حفظ آن می‌کوشد. اگر در اسلام سیاسی دولت اسلامی ضامن بقای اسلام است، در اسلام اجتماعی این روحانیت اسلامی است که از چنین موقعیتی برخوردار است و از این رو، حفظ حوزه از اوجب واجبات است. اسلام اجتماعی در سیاست دخالت می‌کند، اما تا حدی که به حوزه آسیب نرساند. این روایت از اسلام نیز دارای شعبه‌هایی است: گروهی چون آیت‌الله بهجت و آیت‌الله وحید خراسانی اهل گوشه گرفتن از قدرتند و گروهی چون آیت‌الله فاضل لنکرانی یا آیت‌الله صافی گلپایگانی مدافع حکومتند. اما گروهی همانند آیت‌الله صانعی و آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز وجود دارند که منتقد قدرت به حساب می‌آیند. با وجود این، همه‌ی ایشان در قم ساکن هستند و این دوری از نهاد قدرت یکی از عوامل تمییز اسلام اجتماعی از شعب دیگر است.

روایت سوم، البته به تازگی درخشش خویش را آغاز کرده است. آن زمان که پرهیز از فعالیت سیاسی و اجتماعی نزد انقلابیون گناه به حساب می‌آمد، این روایت شرعی از اسلام، پایه‌ی فعالیت خود را بر مفهوم اسلام فردی قرار داده بود. مخاطب اصلی مرجع تقلید در این روایت از اسلام معاصر، نه دولت است نه جامعه، که فرد است؛ مقلدی که بنا به ایمان خود می‌خواهد بر اساس شریعت عمل کند. از این روست که آیت‌الله سیستانی نه احزاب را به حضور می‌پذیرد و نه دولت‌ها را. از نظر ایشان هویتی به جز فرد شیعه وجود ندارد. این افراد هستند که جامعه و دولت را می‌سازند و این رساله‌ها هستند که افراد را می‌سازند. پس باید افراد را ساخت تا بتوان فراخنای جامعه و دولت را شیعه و مؤمن ساخت.

بنابراین حفظ نفوس مؤمنین ضرورت دارد و حفظ مؤمن از حفظ دولت، ولو دولت اسلامی، مهم‌تر نمایش داده می‌شود.

اقتدار هر یک از این سه روایت از اسلام، به اقتدار پیشوایان فکری ایشان بستگی دارد. در عصر مشروطه که هنوز مکتب قم شکل نگرفته بود و حوزه‌ی اصفهان رقیبی مهم برای نجف به حساب نمی‌آمد، تحت نفوذ روحانیت نجف، به‌ویژه آخوند خراسانی، اقتدار بی‌سابقه‌ای برای ایشان شکل گرفت. در آن عصر سیدین تهران، آیات بهبهانی و طباطبایی، در کنار شیخ فضل‌الله نوری نمایندگی مکتب تهران را بر عهده داشتند. اما سرانجام، این نجف بود که با حمایت خود از تهران، مشروعیت مشروطیت را تعیین می‌کرد.

در عصر نهضت ملی اما چیرگی با قم بود. آیت‌الله بروجردی در چند ده کیلومتری تهران نگذاشت گفتمان قم مغلوب گفتمان تهران شود. حتی وقتی آیت‌الله کاشانی از قدرت خارج شد، کسی نگفت اقتدار روحانیت فروخته است. چرا که آیت‌الله بروجردی در قم بر سریر اقتدار بود. او اسلام اجتماعی را نمایندگی می‌کرد. در عصر انقلاب اسلامی نوبت اسلام سیاسی بود که متولد شود؛ نه در قم و نجف، که در تهران. آیت‌الله خمینی با رهبری قیام مردم، رهبری روحانیان را نیز بر عهده گرفت و سپس با تأسیس دولت، حاکمیت مکتب تهران را تثبیت کرد. اکنون اما اسلام فردی رخ نشان داده است؛ اسلامی که اقتدارش در گرو پابندی آیت‌الله سیستانی به سنت و مکتب نجف است. مخالفت ایشان با تأسیس دولت ایدئولوژیک در عراق و منع حضور روحانیان در دولت و نیز عدم حمایت از حرکت‌های رادیکال از نوع سید مقتدی صدر، همه از جمله‌ی علایق ایشان به تداوم سنت نجف است. اما آیا بار دیگر این راه ناتمام خواهد ماند؟ آیا بار دیگر اسلام فردگرا تحت‌الشعاع اسلام سیاسی یا اجتماعی خواهد شد؟ تحولات آینده‌ی عراق اینک قلب تحولات آینده‌ی تشیع است؛ تحولاتی که ما در آینده‌ی آن سرنوشت خویش را خواهیم دید.

۴ - چهار امام

گذار از سلطنت شیعه به ولایت فقیه^۱

ظهور آیت الله خمینی در تاریخ معاصر ایران، از شگفت‌انگیزترین تحولاتی است که حتی دوران‌دیش‌ترین محققان و مورخان هم از پیش‌بینی آن در آغاز سده‌ی جدید هجری شمسی عاجز بودند. امام خمینی در شرایطی توانست انقلاب اسلامی را رهبری و جمهوری اسلامی را تأسیس کند که ایران در تب و تاب تجدد می‌سوخت. نهضت مشروطه در تبعیت از سرمشق بنیادین تاریخ، اگرچه از ایجاد دموکراسی عاجز مانده بود، قدرت را به سرداری نظامی واگذار کرد که از نظام قدیم ایران کاملاً دور بود. او در آغاز قصد داشت که شکل حکومت را مانند محتوای آن نو کند و از قالب سلطنت به جمهوریت تغییر دهد. اما روحانیت که پس از مشروطه به تغییراتی از این دست مشکوک شده بود، با جمهوری رضاخان مخالفت کرد و او توانست فاصله‌ی دولت مشروطه تا دولت مطلقه را بدون گذار از جمهوری طی کند. رضاخان در دوره‌ی سلطنت خود زمینه‌ی تغییرات مهم‌تری را فراهم آورد و قصد داشت فلسفه‌ی تاریخ ایران را واژگونه کند. از میان نهادهای مدنی که او ساخت، از همه مهم‌تر «دانشگاه» بود. دانشگاه، به عنوان نهاد آموزش دانش جدید، قرار بود نخبگان تازه‌ای را تربیت کند که جانشین نخبگان قدیم می‌شدند. پیش از رضاخان نیز مدارس جدید در عهد ناصری شکل گرفته بود، اما هرگز چنان که باید و شاید در نظام اداری کشور به کار گرفته نشده بودند و دیگر آن که دامنه و گستره‌ی آموزش در آن مدارس به وسعت و انسجام دانشگاه تهران نبود. دانشگاه تهران می‌کوشید عالمی نو تعریف کند و آدمی نو بسازد. این «عالم نو» از یک سو پایی در تاریخ ایران باستان (پیش از اسلام) داشت و از سوی دیگر پایی در تاریخ اروپای مدرن (پس از روشن‌گری)، و آن «آدم نو» همان روشنفکران و کارگزاران تازه‌ای بودند که قرار بود نظام جدید را اداره کنند. مهم‌ترین اجزای نظام جدید، پس از دانشگاه، از یک سو «ارتش» بود که جایگزین نظام ایلی دفاع و جنگ در ایران می‌شد و از سوی دیگر «دادگستری» که جانشین ساخت روحانی قضاوت و مجازات بود. قانون مدنی ایران با نظر مشترک روحانیت و حکومت تدوین شده بود. اما هنگامی که دادگاه‌های مدرن جانشین محکمه‌های سنتی شدند، روحانیت به درستی دریافت که حکومت قصد مقابله با حوزه را دارد. پیش از استقرار دولت پهلوی در یک دوره‌ی زمانی طولانی، نظریه‌ی سیاسی حاکم بر فقه شیعه، نظریه‌ی سلطنت اسلامی بود. پس از آن که فقهای شیعه دریافتند در جهان اسلام غلبه با اهل سنت است و امامان و فقیهان راهی به نهاد خلافت ندارند، گوشه‌ی عزلت در پیش گرفتند و راه دوری از قدرت را انتخاب کردند. رشد سلسله‌های صوفی‌گرایانه در این زمان، بیش از همیشه شد و اگر هم امیرانی شیعه‌مذهب یا نزدیک به شیعه در خاورمیانه (حمدانیان سوریه، فاطمیان مصر، آل‌زیار و آل‌بویه گیلان و مازندران) به قدرت رسیدند، چندان عمر نیافتند که برای دولت خود ایدئولوژی بجویند. تنها سریداران خراسان بودند که برای استواری حرف خود به راز رابطه‌ی دانش (دین) و دولت (سلطنت) پی بردند و برای تنظیم روابط دو نهاد، راهی یافتند. آن‌ها فقیهانی را که حکومت را در غیبت امامان از آن خود می‌شمردند و شاهان را غاصبان مقام رسالت و امامت می‌دانستند، به همکاری با دولت و سلطنت فرا خواندند و خواجه علی مؤید، امیر دولت سریداران، در نامه‌ای به فقیه شیعه، محمد بن مکی، نوشت:

به عرض آن جناب که پیوسته قبیله‌ی صاحب‌نظران است می‌رسانیم که شیعه‌ی خراسان که خدا (آن را) در پناه خویش گیرد، تشنه‌ی دیدار شماست و فیض بردن از دریای فضل و دانشتان. بزرگان علمی این دیار از بد روزگار پراکنده گشته و بیش‌تر و یا همه‌شان تار و مار شده‌اند. و امیرالمؤمنین سلام الله علیه می‌فرماید شکست برداشتن دین مرگ دانش‌مندان است. ما در میان خویش کسی را که به

^۱ یادنامه‌ی شرق، شماره‌ی ۲، خرداد ۱۳۸۴

فتوایش به لحاظ علمی بتوان اعتماد کرد یا مردم بتوانند عقاید درست را از وی فرا گیرند، نمی‌یابیم و از خدای متعال مسألت چنین داریم که حضرتت به ما افتخار حضور و افشاندن نور بخشد تا از علمش پیروی کنیم و از راه و رسمش رفتار آموزیم.

آن فقیه البته از شام به خراسان نیامد. اما رساله‌ای به نام «لمعه» در جواب هدیه و نامه‌ی امیر ایرانی نوشت و فرستاد که اولین میثاق حوزه و حکومت شد و هنوز حوزه‌ها به شرح و حاشیه‌نویسی بر آن سرگرمند. دولت سربداران البته دیری نپایید و فقه شیعه همچنان روزگاری را در بی‌دولتی گذراند تا صوفیان صفوی به قدرت رسیدند و به رابطه‌ی دین و دولت، دانش و سلطنت، نیازمند شدند. دولت صفوی دست‌کم برای بقای خود دو برابر دولت عثمانی محتاج منابع مشروعیت جداگانه بود. نقش گسترده‌ی دین در جهان سستی، مانع از آن بود که دولت ایران خود را مستغنی از دستگاه رسمی دینی ببیند. دین در چنین جهانی، منبع انحصاری دانش بود. مکتب‌خانه‌ها و مدارس متوسطه و عالی به اختیار علمای دین بود. دین تنها دستگاهی بود که می‌توانست خوب و بد اخلاقی را به صورت حلال و حرام عملی درآورد. در مدارس دینی نه فقه الهیات و کلام، که فلسفه و فقه و حتی نجوم و طب آموزش داده می‌شد. علوم قدیم، در عناوین کلی تفاوتی با علوم جدید نداشت. تنها پیش‌فرض معرفت‌شناختی آن تفاوت داشت. اگر علم جدید در عصر روشن‌گری هدف خود را شناخت انسان معرفی کرد، علم قدیم در عصر ماقبل روشن‌گری، هدف عالیه‌ی خود را شناخت خدا معرفی می‌کرد. علم جدید راه رسیدن «به ابرانسان» را طی می‌کرد و می‌کند و علم قدیم راه رسیدن به «خداوند» را. علم قدیم اما همه نیازهای انسان سستی را برآورده می‌کرد: فیلسوفان مسلمان خداوند را اثبات می‌کردند، متفکران مسلمان به اثبات نبوت می‌پرداختند، فقیهان مسلمان آداب زندگی فردی و اجتماعی را به مؤمنان به خدا و رسول می‌آموختند، و منجمان مسلمان تقویم و گاه‌شمار زندگی را تنظیم می‌کردند. علمای اخلاق و طب و رجال و عروض، بر جای فلاسفه‌ی اخلاق و پزشکان و مورخان و زبان‌شناسان نشسته بودند. حوزه‌ها در این ایام تنها مراکز علمی جهان اسلام بودند و صفویه که حکومت را به شمشیر گرفته بود، راهی جز تکیه بر حوزه برای حفظ حکومت نداشت. کار بدان‌جا رسید که شاه صوفیان، شاه طهماسب، پس از آن که دهان از شراب بست و توبه پیشه کرد و زاهد شد، نامه به علمای شیعه‌ی لبنان نوشه و از آنان دعوت کرد تا به ایران سفر کنند و شریک سلطنت باشند. حوزه‌های علمیه، به‌ویژه در اصفهان، پایتخت ایران، رونق گرفتند و نظریه‌ی سلطنت شیعه در این زمان شکل گرفت. شاهان برای آن که فقیهان را قانع کنند که سلطنت نامشروع نیست، خود را نایب مجتهدان خواندند و به جز دربار و قشون، دیگر امور از آموزش تا قضاوت را به روحانیت سپردند. وزیران خود را از میان علما انتخاب کردند و فقیهان را ایدئولوگ دولت ساختند. این سنت در دومین دولت فراگیر پس از اسلام، یعنی قاجاریه نیز دوام یافت. فتحعلی‌شان قاجار تئوری سلطنت اسلامی را تداوم بخشید و خود را شاه شیعه خواند. با وجود این، ورود امور مدرن به ایران، روحانیت را نیز دگرگون ساخت. ظهور مدارس جدید و ورود علوم نوین، مدارس قدیم و علوم کهن را در محاق انداخت و علمای شیعه که حریم دانش سستی را در خطر می‌دیدند، سری به کوره‌ی آموزه‌های جدید زدند. از سوی دیگر، ضعف نهاد سلطنت سبب تقویت نهاد روحانیت شد و روحانیون هم مانند روشنفکران، مشروطه‌خواه شدند تا شراکت نقض شده در حکومت را این بار در قالبی جدید احیا کنند. غافل از آن که حضور آنان در این ائتلاف جدید (با روشنفکران)، ائتلافی را می‌پاشد که رمز اقتدار نیم هزاره روحانیت شیعه بود. در میان علمای عصر مشروطه، هوش‌مندتر از همه، شیخ فضل‌الله نوری بود که دریافت در سلطنت مشروطه، این روشنفکرانند که در نهایت شریک شاهان خواهند شد؛ نه روحانیان که در سلطنت مشروطه متحد پادشاهانند. پس بر مشروطه‌خواهی در برابر مشروطه‌خواهی اصرار ورزید و سرخویش را بر دار دید. در حالی که با اعدام شیخ، این نظریه‌ی سلطنت اسلامی بود که بر دار می‌رفت. اندکی بعد همان شد که شیخ از پیش می‌دید. ران شاه تراز خویش را بر تخت نشاندند و رضاخان هم با ایجاد نهاد دانشگاه به آنان ادای دین کرد. رضاخان اما هم‌زمان دست به کاری زد که تومار حکومت او را نیم قرن بعد در هم پیچید. در ایامی که دانشگاه تهران اولین سالیان حیات خود را سپری می‌کرد، در مسافتی نه چندان دور، در قم، حوزه‌ی علمیه‌ای شکل می‌گرفت که شاه پهلوی با شرط دوری از سیاست گمان کرده بود می‌تواند آن را تحمل کند. هم‌عصر بودن پیدایش و رشد این دو نهاد آموزش، گره کور تاریخ تجدد ناکام ماست که هنوز از درک ابعاد آن غافل هستیم. در جهان مدرن همه‌ی دانشگاه‌های جدید ادامه‌ی منطقی نهادهای آموزشی سنتی هستند که در گذر زمان به تغییر پیش‌فرض‌ها و نتایج علمی و عملی خود دست یافته‌اند. نه تنها دانشگاه‌های آلمان و فرانسه و انگلیس، که دانشگاه الازهر مصر نهادی بدون تاریخ نیست. اما دانشگاه تهران نهادی بدون تاریخ است.

رضاخان گمان می‌کرد راه اصلاح از حذف حوزه می‌گذرد. پس در آغاز به خلع لباس روحانیت دست زد و سپس از آنان در امر آموزش و قضاوت خلع ید کرد.

آموزش‌های سنتی را به سرزمینی گرم و خشک، قم، تبعید کرد و در تهران نهال آموزش‌هایی نوین را کاشت. این دو نهاد به سرعت از هم فاصله گرفتند. اگر در اروپا مبنای حقوق مدرن بر حقوق سنتی، و مبدأ حقوق بشر بر حقوق طبیعی، و مأخذ انسان‌گرایی مذهب مسیح است، در ایران رابطه‌ی فقه (علم اداره‌ی جامعه‌ی سنتی) و حقوق (علم اداره‌ی جامعه‌ی مدرن) گسسته شد. علمای دین به تبعیت از مسیحیت، روحانیونی نامیده شدند که تنها به کار آخرت می‌آمدند و به دنیا کاری نداشتند. مدرنیسم وارداتی پهلوی رابطه‌ی دیالکتیک و تکاملی سنت و تجدد را قطع و قصد کرد، جامعه‌ای را که می‌توانست با تداوم «مشروطه‌خواهی دینی» به دموکراسی و توسعه‌ای ملی برسد، در راه غربی شدن قرار دهد. در این زمان گروهی از علمای شیعه چندی دل‌خسته از تجربه‌ی مشروطه‌خواهی دینی، به نظریه‌ی سلطنت اسلامی توجه نشان دادند. کتاب مهم کشف‌الاسرار اثر آیت‌الله خمینی، از جمله‌ی مهم‌ترین کتاب‌های این عصر است که در آن، از قول بنیان‌گذار آینده‌ی جمهوری اسلامی می‌خوانیم:

هیچ فقهی تاکنون نگفته و در کتابی هم ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ماست. آری... اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود هر خردمندی تصدیق می‌کند که آن خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است. البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن را از آن‌ها نمی‌پذیرند این‌ها هم با این نیمه‌ی تشکیلات هیچ‌گاه مخالفت نکرده و اساس حکومت را نخواهند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده از باب آن که بودن او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند. وگرنه با اصل اساس سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده، بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی‌مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی کردند. مانند خواجه نصیرالدین و علامه حلی و محقق ثانی و شیخ بهایی و محقق داماد و مجلسی و امثال آن‌ها و هر قدر هم دولت یا سلاطین با آن‌ها بدسلوکی کردند و به آن‌ها فشار آوردند باز با اصل اساسی تشکیلات و حکومت مخالفتی از آن‌ها بروز نکرده. تواریخ همه در دست است و پشتیبانی‌هایی که مجتهدین از دولت کردند در تواریخ مذکور است. اکنون شما می‌خواهید دولت را به آن‌ها بدبین کنید. (امام خمینی، کشف‌الاسرار، ۱۸۶ - ۱۸۷)

کشف‌الاسرار، این کتاب مهجور مانده‌ی آیت‌الله خمینی، چهره‌ای از ایشان را به ما نشان می‌دهد که به جا است آن را «امام قم» بنامیم. «امام قم» فقهی است منتقد به سلطنت پهلوی، اما معتقد به نظریه‌ی سلطنت اسلامی که آن را در نبود شرایط تحقق امامت معصوم و ولایت فقیه، عملی‌ترین شیوه‌ی حکومتداری می‌داند. آیت‌الله خمینی (همان‌گونه که در عبارات فوق آمده است) البته حملات شدیدی به رضاخان می‌کند، چرا که شخص او را مشروع و کارآمد نمی‌داند. اما بار دیگر یادآوری می‌کند که مشروعه بودن محتوای حکومت را، نه شکل آن را، مهم‌تر از هر چیز دیگری می‌داند. شیوه‌ی پیشنهادی ایشان برای مشارکت علما در حکومت نیز از جمله‌ی جوانب مغفولی است که در تحلیل آرای امام نادیده گرفته شده است. در کشف‌الاسرار طرحی پیشنهاد شده که نشان از دوراندیشی امام دارد. این طرح پس از به حکومت رسیدن آیت‌الله خمینی اجرا شده است. طرح اولیه‌ی آن در زمان نگارش کشف‌الاسرار به این شرح است:

ولایت مجتهد که مورد سؤال است، از روز اول میان خود مجتهدین هم بحث بوده، هم در اصل داشتن ولایت و نداشتن و هم در حدود ولایت و دامنه‌ی حکومت او و این یکی از فروع فقه است که طرفین دلیل‌هایی می‌آورند... ما که می‌گوییم حکومت و ولایت در این زمان با فقه است، نمی‌خواهیم بگوییم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است، بلکه می‌گوییم همان‌طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود از افراد یک مملکت و همان مجلس تشکیل یک حکومت و تغییر یک سلطنت می‌دهد و یکی را به سلطنت انتخاب می‌کند و همان‌طور که یک مجلس شورا تشکیل می‌شود از یک عده اشخاص معلوم الحال و قوانین اروپایی را بر یک مملکت که هیچ‌چیز آن‌ها مناسب با وضع اروپا نیست تحمیل می‌کند و همه‌ی شماها کورکورانه آن را مقدس می‌دارید و سلطان را با قرارداد مجلس مؤسسان سلطان می‌دانید و به هیچ جای عالم و نظام مملکت بر نمی‌خورد، اگر یک همچو مجلسی از مجتهدترین دین‌دار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند و از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای حکم خدا غرضی نداشته باشند تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آن‌ها تجاوز نکند. به کجای نظام مملکت برخورد می‌کند و همین‌طور

اگر مجلس شورای این مملکت از فقهای دین دار تشکیل شود یا با نظارت آنها باشد چنانچه قانون هم همین را می گوید به کجای عالم برخورد می کند. (کشف/السرار، ص ۱۸۵)

پیشنهاد آیت الله خمینی نشان می دهد تجدد سیاسی، این فقیه علاقه مند به مبارزات پارلمانی آیت الله مدرس را به این نتیجه رسانده که می تواند با ایجاد مجلسی از فقها قدرت را کنترل کند؛ مجلسی که بعداً در قانون اساسی جمهوری اسلامی به نام مجلس خبرگان مشهور شد. آیت الله خمینی پس از سقوط رضاخان مدتی را ذیل این تئوری سپری کرد. در این سالها همت ایشان مصروف تقویت نهاد روحانیت شد. طبق همه ی اسناد، امام خمینی در تشویق آیت الله بروجردی برای عزیمت به قم و ریاست حوزه ی علمیه قم نقش برجسته و ممتازی داشته است و تا مدت ها در بیت ایشان چنان جای و مقامی داشته که امام را وزیر خارجه ی آیت الله بروجردی می خواندند. آیت الله خمینی در این سالها به نمایندگی از سوی مرجعیت شیعه، به دیدار شاه می رود و پیام رئیس مذهب را به رئیس دولت می رساند. شاه جوان و ضعیف نیز چون پدر قلدر خویش، در آغاز قصد ستیز با نهاد روحانیت را نداشت و بیش تر سرگرم ستیز با روشنفکرانی بود که دوباره علم مشروطه خواهی برداشته بودند تا روحانیانی که در پی مشروطه خواهی بودند. از این دیدارها گزارشی در دست نیست. اما پس از مدتی آشکار شد که آیت الله خمینی بیش از پیش از نظریه ی سستی سلطنت مشروطه فاصله گرفته است. پیش از این، ایشان در همان رساله ی کشف/السرار به چهار دلیل نقلی درباره ی اثبات ولایت فقیه (حکومت فقیهان در عصر غیبت امامان) اشاره کرده بود. اما همه ی آن دلایل را درباره ی مشارکت روحانیت به کار برده بود، نه حذف سلطنت. پس از درگذشت آیت الله بروجردی، بیش از پیش انگیزه ی آیت الله خمینی برای حذف سلطنت، ولو مشروطه، افزایش یافت. در این زمان محمدرضا پهلوی که از هراس مشروطه خواهان (نهضت ملی) رهیده بود، راه و روش پدرش را در برخورد با مشروطه خواهان (که چندان دل خوشی از نهضت ملی نداشتند)، در پیش گرفت. اگر در گذشته ائتلاف رضاشاه و روشنفکران، نهاد روحانیت را هدف گرفته بود و اگر در عصر نهضت ملی عدم ائتلاف روشنفکران و روحانیان محمدرضا شاه را پیروز ساخته بود، اکنون محمدرضا پهلوی احساس می کرد که نه نیازی به روشنفکران مشروطه خواه دارد و نه نیازی به روحانیان مشروطه خواه؛ به ویژه آن که این دو جریان در ستیز با هم به سر می بردند. هر دو نهادی که در عصر رضاخان پا گرفته بودند (دانشگاه تهران و حوزه ی قم)، به عنوان اپوزیسیون حکومت شناخته می شدند و دو نماد این دو نهاد، «دکتر مصدق و آیت الله خمینی»، در تبعید بودند. سیر تغییر نظریه ی امام از سلطنت مشروطه تا ولایت فقیه را می توان در لحن و ادبیات ایشان مشاهده کرد. یکی از اولین مکاتبه های انتقادی امام خمینی خطاب به شاه، این چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

حضور مبارک اعلی حضرت همایونی

پس از اهدای تحیت و دعا، به طوری که در روزنامه ها منتشر است، دولت در انجمن های ایالتی و ولایتی «اسلام» را از رأی دهندگان و متخبین شرط نکرده و به زن ها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علمای اعلام و سایر طبقات مسلمین است. بر خاطر همایونی مکشوف است که صلاح مملکت در حفظ احکام دین مبین اسلام و آرامش قلوب است. مستدعی است امر فرمایید مطالبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه های دولتی و حزبی حذف کنند تا موجب دعاگوئی ملت مسلمان شود.

الداعی: روح الله الموسوی (صحیفه ی امام، ج ۱، ص ۷۸)

شاه اما خیره سرتر از آن بود که به لحنی این چنین مشفقانه تن دهد. در نتیجه، همراه با مصداق، اصل نهاد سلطنت را از هستی ساقط کرد.

لحن امام نیز در مراحل بعدی تندتر و رادیکال تر شد:

ما تا به حال با اینها ممایشات نموده و به نصیحت و تذکر اکتفا کردیم و نگذاشتیم ملت عصبانی شود و اگر یک روز ملت با حالت عصبانی از خانه خارج شود، مطلب صورت دیگری پیدا خواهد کرد. آن روز است که سرباز به نفع اسلام سرنیزه را بیاندازد و ژاندارم تفنگ را. آن روز است که دیگر نه کاخی برای علم باقی خواهد ماند و [نه] کاخی مرتفع تر از آن. من که با شاه ارتباطی ندارم، لذا

شفاهاً پیام می‌دهم که مملکت در معرض خطر است. به آقای علم امر کند که به خواسته‌های ملت توجه کند یا به کنار رود تا ما با خود آن‌ها مذاکره نماییم و اگر می‌خواهد لجاجت کند، بداند که چند نفر معدود نمی‌توانند با یک ملت لجاجت کنند. (صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷)

امام خمینی همچنین سعی می‌کرد با یادآوری رابطه‌ی سنتی حکومت و روحانیت، از آخرین شاه ایران بخواهد قدرت ناشی از این رابطه را از دست ندهد.

من به شاه مملکت نصیحت می‌کنم این قوه را از دست ندهند. دو قضیه را همه دیدیم. یک قضیه‌ی فوت آیت‌الله بروجردی، که دیدند. از آن‌ها هم فوت واقع می‌شود، از ما هم فوت شد. می‌گویند آخوند چیزی نیست. چطور آخوند چیزی نیست؟ می‌گوید: من با آخوند کار ندارم.

آخوند با تو کار دارد. نصیحت از واجبات است. ترکش شاید از کبایر باشد. از شاه گرفته تا این آقایان، تا آخر مملکت، همه را باید علماً نصیحت کنند. (همان، ص ۱۲۱)

سرانجام کار به ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ رسید. بر امام خمینی مسلم شد که محمدرضا پهلوی به راه پدرش می‌رود. این امر زمانی مسجل شد که طرح دولت پهلوی برای ایجاد نهادی به نام دانشگاه اسلامی فاش شد. ظاهراً محمدرضا قصد داشت کار ناتمام بنیان‌گذار سلسله‌ی پهلوی را در حذف حوزه، با تبدیل آن به دانشگاه الهیات و حذف آخرین نهاد آموزش علوم قدیم، کامل کند و این همان خطری بود که هشدار امام خمینی را سبب شد:

مگر می‌شود با دانشگاه اسلامی، اسلام را شکست داد؟ مگر ما می‌گذاریم شما «دانشگاه اسلامی» درست کنید؟ ما تفسیق می‌کنیم آن که وارد بشود در آن دانشگاه، دین ملت از بین خواهد رفت. مگر این‌ها می‌توانند که اسلام و مسلمین و علمای اسلام را تحت وزارت فرهنگ قرار بدهند؟ غلط می‌کند آن وزارت فرهنگی که دخالت در امر دیانت و اسلام می‌کند. مگر ما می‌گذاریم این مطالب بشود. مگر خمینی بمیرد، نعوذ بالله مراجع اسلام هم خدای نخواست از بین بروند. وقتی رفتیم ما دیگر تکلیفی نداریم، لکن ملت اسلام هست؛ ملت اسلام باز زنده است. الآن زندگی [را] از سر گرفته است، «بارک الله فیکم!» (همان، ص ۳۰۳)

با تبعید امام خمینی به نجف، ما با امام دیگری مواجه هستیم که می‌توانیم او را امام نجف بخوانیم. امام نجف در پایان امام قم متولد می‌شود. آن‌جا که مشروعیت نظریه‌ی سلطنت شیعه از نظر آیت‌الله خمینی به پایان می‌رسد و ایشان درس‌های ولایت فقیه را آغاز می‌کنند. ولایت فقیه نظریه‌ای است که پیش از تشکیل دولت صفویه، رایج‌ترین تئوری سیاسی شیعه بوده است. بر اساس این نظریه، فقها در غیبت ائمه مسؤولیت اداره‌ی جامعه را بر عهده دارند. قبلاً آیت‌الله خمینی چهار سند فقهی را برای اثبات این تئوری در کشف‌الاسرار/برشمرده

بود: (کشف‌الاسرار، ۱۸۷ - ۱۸۸)

اول، روایت شیخ صدوق به نقل از امام زمان بدین شرح:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواه أحادیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم.

دوم، شیخ صدوق به نقل از امیرالمؤمنین، بدین شرح:

إنه قال قال رسول الله أرحم خلفائی قیل یا رسول الله و من خلفائک قال الذین یأتون بعدی و ویروون حدیثی و سنتی.

سوم، مقبوله عمر بن حنظله، بدین شرح:

و فیها من کان منکم قدروی حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضو بحکما فانی قد جعلته علیکم حاکماً فإذا حکم بحکما فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله.

چهارم، تحف‌العقول به نقل از سیدالشهدا، بدین شرح:

و فیها و ذلک بأن مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامنا علی حلاله و حرامه.

این چهار سند در دومین رساله‌ی مهم آیت‌الله خمینی، یعنی «ولایت‌فقیه» یا حکومت اسلامی، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته و بسط داده شده است. به گونه‌ای که اگر کشف‌الاسرار کتاب راهنمای امام اول (قم) است، ولایت‌فقیه کتاب راهنمای امام دوم (نجف) است. با وجود این، امام دوم مدتی در محاق ماند. چه، عزیمت ایشان به پاریس و شتاب گرفتن انقلاب اسلامی سبب شد امام خمینی توجه بیش‌تری به نقش مردم در تحولات سیاسی نشان دهند. امام خمینی در این دوره (امام سوم، امام پاریس) پیش از آن که به اثبات ولایت‌فقیه بپردازد، در رد سلطنت مطلقه سخن می‌گوید و مهم‌ترین فقیه معاصر و مخالف سلطنت می‌شود:

سلطنت از اول یک امر باطلی بود. بلکه اصل رژیم سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی است و خلاف حقوق‌بشر است. برای این که ما فرض می‌کنیم که یک ملتی تمامشان رأی دادند که یک نفری سلطان باشد؛ بسیار خوب. این‌ها از باب این که مسلط بر سرنوشت خودشان هستند و مختار به سرنوشت خودشان هستند، رأی آن‌ها برای آن‌ها قابل عمل است. لکن اگر یک ملتی رأی دادند - ولو تمامشان - به این که اعقاب این سلطان هم سلطان باشد، این چه حقی [است؟] ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است. ما، در زمان سابق - فرض بفرمایید که زمان اول قاجاریه - نبودیم. اگر فرض کنیم که سلطنت قاجاریه به واسطه‌ی یک رفتاردومی تحقق پیدا کرد و همه‌ی ملت هم - ما فرض کنیم که - رأی مثبت دادند، اما رأی مثبت دادند بر آغا محمد خان قجر و آن سلاطینی که بعدها می‌آیند. در زمانی که ما بودیم و زمان سلطنت احمد شاه بود، هیچ‌یک از ما زمان آغا محمد خان را ادراک نکرده. آن اجداد ما که رأی دادند برای سلطنت قاجاریه، به چه حقی رأی دادند که زمان ما احمد شاه سلطان باشد؟ سرنوشت هر ملت دست خودش است. (صحیفه‌ی امام، ج ۶، ص ۱۱)

از پیوند دو نظریه‌ی حکومت مشروعه و مشروطه در این زمان، مفهوم جمهوری اسلامی خلق می‌شود. امام در بین سال‌های ۱۳۵۶ - ۱۳۵۸، بیش از هر زمان دیگر، در اثبات صورت جمهوری در مقابل سلطنت سخن گفته است. در این زمان برخی نظریه‌پردازان مسلمان مانند مرتضی مطهری نیز با تفکیک صورت و محتوا در جمهوری اسلامی، کوشیدند نظریه‌ای دموکراتیک از حکومت اسلامی طراحی کنند. با وجود این، آیت‌الله خمینی هنوز بنیان‌های اولیه‌ی اندیشه‌ی خود را حفظ کرده بود. او مخالف حضور روحانیت در دولت بود و ترجیح می‌داد دولت تحت نظارت روحانیت قرار گیرد؛ نه آن که روحانیت رسماً در آن دخالت کند. از این رو، حتی خود نیز از پذیرش مسئولیت سر باز می‌زد:

ما نامزدی برای ریاست‌جمهوری معرفی خواهیم کرد که باید به وسیله‌ی ملت انتخاب شود... من شخصاً رئیس‌جمهوری نخواهم شد و هیچ پست دولتی هم نخواهم پذیرفت. (صحیفه‌ی امام، ج ۵، ص ۴۱۴)

امام خمینی همچنین سعی می‌کرد اقتدار روحانیت را به عنوان عامل مشروعیت همچنان حفظ کند. همچنان که قبلاً پیشنهاد کرده بود، شاه منتخب مجلس فقها باشد، درباره‌ی اولین رئیس دولت پس از سقوط سلطنت نیز تأکید می‌کند:

من که ایشان را حاکم کردم یک نفر آدمی هستم که به واسطه‌ی ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. (صحیفه‌ی امام، ج ۶، ص ۵۹)

این تعبیر در هنگام تنفیذ حکم ابوالحسن بنی‌صدر نیز تکرار شد؛ هرچند که او بر خلاف مهدی بازرگان با رأی مستقیم مردم انتخاب شده بود. امام خمینی درباره‌ی وی گفت:

بر اساس آن که ملت شریف ایران با اکثریت قاطع، جناب آقای دکتر سید ابوالحسن بنی‌صدر را به ریاست‌جمهوری کشور جمهوری اسلامی ایران برگزیده‌اند، و بر حسب آن که مشروعیت آن باید به نصب فقیه جامع‌الشرایط باشد، این‌جانب به موجب این حکم، رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به این سمت منصوب نمودم. (صحیفه‌ی امام، ج ۱۲، ص ۱۳۹)

به تدریج تفاوت میان دانش‌آموختگان دو نهاد آموزشی ظاهر شد. در ابتدا به نظر می‌رسید که «حوزه» مشروعیت حکومت جدید و «دانشگاه» بوروکراسی آن را اداره می‌کند. اما پس از مدتی، هم روشنفکرانی که خود را متکی به رأی مستقیم مردم می‌دانستند گمان بردند که میزانی به منبع جداگانه‌ی مشروعیت ندارند و هم روحانیانی که به تدریج وارد دستگاه دولت می‌شدند، دریافتند که برای مدیریت نیازمند غیر روحانیان نیستند. آیت‌الله خمینی نیز به تدریج به عصر نجف بازگشت. و «امام دوم» احیا شد. امام خمینی از سال ۱۳۶۰ حضور روحانیت در سطوح مختلف اجرایی را تأیید می‌کرد و در عین حال، بر به‌کارگیری پاره‌ای روش‌های مدرن مانند انتخابات برای ایجاد پیوند روحانیت و ملت تأکید می‌کرد. مجلس خبرگان مهم‌ترین نهادی بود که بر اساس پیش‌بینی دوران‌دیشانه‌ی آیت‌الله خمینی شکل گرفت و نفوذ روحانیت در نهاد پارلمان نیز فزونی یافت. با وجود این، ایشان هم مانند حاکمان پیشین ایران به سرعت دریافت که باید نسبت نهادهای تولید علم و نهادهای اداره‌کننده‌ی جامعه تعیین شود.

دعوت به وحدت حوزه و دانشگاه از نخستین حرف‌های آیت‌الله خمینی به هنگام پیروزی در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ بود:

من بزرگ‌ترین پیروزی را آشتی بین دانشگاه و مدارس علمی می‌دانم. اگر ما هیچ پیروزی پیدا نکرده بودیم، الا همین معنا که بین

دانشگاه و طبقه‌ی روحانی نزدیک کردیم و تفاهم حاصل شد [مطلوب بود]. (صحیفه‌ی امام، ج ۶، ص ۲۱)

امام چهارم، امام تهران، در همین دهه‌ی ۶۰ شکل گرفت. آیت‌الله خمینی که در قم به ضرورت حکومت، در نجف به ضرورت شریعت حکومت، و در پاریس به ضرورت مقبولیت حکومت پی برده بود، در تهران دریافت که مشکل اصلی همه‌ی نزاع‌های قرن اخیر ایران، وجود دو گروه نخبه‌ی کاملاً متفاوت است که ائتلاف‌های آنان با هم یا علیه هم می‌تواند تاریخ را تغییر دهد. آیت‌الله خمینی هرگز در سطح فقهی کلاسیک باقی نمانده بود. او حتی هنگامی که مجتهدانی نامزد مرجعیت پس از آیت‌الله بروجردی می‌شدند، سعی کرد از رقابت‌های کناره‌گیری کند و تنها هنگامی که مراجع تقلید دیگر جان ایشان را در خطر دیدند، با انتشار نامه‌ای مرجعیت آیت‌الله خمینی را تثبیت کردند. اما وجه رهبری آیت‌الله خمینی در سال‌های بعد، او را متوجه این نکته کرد که ضروری است تغییراتی اساسی در ساختار آموزشی حوزه‌های علمیه صورت گیرد؛ به گونه‌ای که ایشان مصطلح حوزه‌ها را کافی ندانسته و خواستار تحول در فقه شیعه شدند. تحت تأثیر همین سخنان بود که دو مفهوم فقه سنتی و فقه پویا شکل گرفت و طرفداران امام خمینی خود را در برابر فقیهان سنتی، طرفدار نوآوری خواندند. واقعیت این است که آیت‌الله خمینی به دلیل موقعیت سیاسی و فقهی خود، تنها مرجع تقلیدی بود که می‌توانست احکام تازه‌ای درباره‌ی فروع فقهی، از جمله موسیقی و شطرنج، بدهد. از سوی دیگر او تنها مصلحی بود که می‌توانست معنای اصلی «دانشگاه اسلامی» زمان پهلوی را درک کند و به دوپارگی نهادهای آموزشی ایران پایان دهد؛ امری که با درگذشت امام خمینی ناتمام ماند.

* * *

ظهور آیت‌الله خمینی در تاریخ معاصر ایران، محصول خطای تاریخی شاهان سلسله‌ی پهلوی در روش مدرن کردن ایران بود. مدرنیسم پهلوی به جای مدرن کردن سنت‌های ایرانی، سعی کرد سنت را منهدم و تجدد را وارد کند. واردات تجدد در ایران نهادهایی ایجاد کرد که موازی نهادهای سنتی ایران بود. مهم‌ترین نهادهای موازی دانشگاه و حوزه بودند که دو گروه نخبه‌ی متفاوت را پرورش می‌دادند. اگر در گذشته میان حوزه و حکومت رابطه‌ای متقابل و محترمانه وجود داشت، پهلوی‌ها قصد از بین بردن این رابطه را کردند و در واقع، قصد جان خود کردند. نظریه‌ی سلطنت شیعه به دلیل انحرافات اخلاقی، استبداد فردی، و مشورت‌ناپذیری دو پهلوی باطل شد و نظریه‌ی ولایت فقیه جایگزین آن شد. ولایت فقیه اما در طول زمان عملاً بار همان ضرورت تاریخی را بر دوش کشید که حکومت مشروطه از عهده‌ی آن برنیاورده بود. نظام دادگستری پذیرفته شد، نهاد دانشگاه با قوت بیش‌تری به حیات خود ادامه داد، و از همه مهم‌تر حوزه‌های علمیه که به نظر می‌رسید هیچ حکومت غیرروحانی توان تحول در آن‌ها را ندارد، به مدد رهبری یک مرجع تقلید، در معرض تغییر قرار گرفت. جنبش مشروطه‌خواهی به جنبش جمهوری‌خواهی تغییر شکل داد و نهاد پارلمان تثبیت شد و اولین مقام اجرایی کشور با رأی

مستقیم مردم انتخاب شد. کار بدان جا رسید که طرح تئوری ولایت مطلقه از سوی پاره‌ای روشنفکران دینی و اصلاح‌طلبان مذهبی، به عنوان تئوری ایجاد دولت مدرن، ارزیابی شد.

بدین ترتیب باید اذعان کرد گذار از سلطنت به جمهوریت و از حکومت مطلقه به حکومت مشروطه، گویی جز با مشارکت روحانیت در این جنبش تاریخی ممکن نبود؛ مشارکتی که از روحانیت دریغ کرده بودند و قیام امام خمینی محصول همین دریغ بود.

۵ - شاه و فقیه

زندگی‌نامه‌ی سیاسی آیت‌الله بروجردی^۱

شاه برای ایشان پیغام داده بود که همه‌ی دنیا... اصلاحات ارضی را انجام داده‌اند، ما هم ناچاریم انجام دهیم... آقای بروجردی پیغام داده بودند به ایشان بگویند: (در) دنیا کارهای دیگری هم کردند، آن‌ها سلطنت را هم کنار گذاشتند و جمهوری به وجود آوردند.

(خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۶۲)

و این شیوه‌ی سخن گفتن مردی است که پانزده سال تمام (از ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۰) «رئیس مذهب ایران» بود؛ بدون آن که پدرش چنین میراثی برای او گزارده باشد یا در انتخاباتی مستقیم و غیرمستقیم از سوی مردم و مجلس به چنین مقامی برگزیده شود و حتی بدون آن که شورای روحانیت یا رؤسای سابق مذهب او را به مرجعیت منصوب کرده باشند. با وجود این، آیت‌الله سید حسین طباطبایی بروجردی، به مرجعیت عام شیعیان ایران و جهان رسید و در عصر او این نهاد و مقام مذهبی، مقتدرترین و بانفوذترین چهره‌ی خویش را معرفی کرد.

مرجع مطلق

آن‌چه مرجعیت آیت‌الله بروجردی را هموار کرد، ظاهراً چیزی جز یک بیماری نبود:

در سال ۱۳۲۳ برای عمل جراحی از بروجرد به تهران آمدند و در بیمارستان فیروزآبادی شهر ری بستری شدند و تحت عمل جراحی قرار گرفتند. بعد از بهبودی می‌خواستند به بروجرد برگردند، ولی بعضی از آقایان علمای قم، از جمله امام خمینی که از مراتب علمی

ایشان اطلاع داشتند، در صدد برآمدند که ایشان را به قم بیاورند. (خاطرات حجت‌الاسلام فلسفی، ص ۱۷۱)

حوزه‌ی قم در آن زمان نسبت به حوزه‌ی کهن سال نجف نهادی جوان بود. آیت‌الله حائری آن را در آغاز سلطنت پهلوی تأسیس کرده بود و تا پایان حیات خویش، ریاست آن را بر عهده داشت. اما حتی موقعیت شیخ مؤسس چیزی از اعتبار حوزه‌ی نجف کم نمی‌کرد. از زمان تمرکز مرجعیت شیعه و پیدایش مراجع عام و مطلق، هفت مرجع بزرگ، همه از عراق، بر مذهب ریاست می‌کردند: شیخ مرتضی انصاری، میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، کاظم طباطبایی یزدی، میرزا محمدتقی حائری شیرازی، شیخ فتح‌الله شریعت اصفهانی، و سید ابوالحسن موسوی اصفهانی، این هفت تن بودند (میراث آیت‌الله بروجردی، فصل‌نامه‌ی گفت‌وگو، ش ۳۲). آیت‌الله بروجردی نیز عمری را در نجف سپری کرده بود. او پس از تحصیل در حوزه‌ی علمیه‌ی بروجرد و اصفهان، پنج سال پیش از پیروزی نهضت مشروطه‌ی ایران راهی نجف شد. در این زمان میرزای شیرازی، رئیس حوزه‌ی سامرا، درگذشته بود و آخوند خراسانی در مقام رئیس حوزه‌ی نجف، با ۱۲۰۰ نفر طلبه‌ی دینی، رئیس مذهب شده بود. آیت‌الله بروجردی ۲۸ سال داشت و پای درس آخوند بزرگ می‌نشست. خاطره‌ی برخورد این دو، چندان در جان طلبه‌ی جوان نشست که سال‌ها بعد در شیوه‌ی مرجعیت او هم اثری شگرف نهاد:

روزی که به حوزه‌ی درس مرحوم استاد وارد شدم، در عداد کم‌سال‌ترین و جوان‌ترین طلاب حوزه‌ی بحث ایشان بودم. مرحوم آقای آخوند که با مهابت خاصی آن حوزه‌ی بزرگ و پرچنجال را اداره فرمودند، زیاد به اشکالات اشخاص توجه نمی‌کردند و من هم چند روزی حرفی نزدیم، ولی همه‌ی اشکالاتی را که به نظرم رسیده بود، در کاغذی نوشته همراه خود داشتم... در جلوی ایشان به زمین نشسته و کاغذ را به دست ایشان دادم. بعد از این که نگاه دقیقی به صورتم نمود، کاغذ را از دستم گرفت... فرمودند حرف خوبی

^۱ مجله‌ی جامعه‌ی نو، دی ماه ۱۳۸۳

است، فردا در مباحثه به من بدهیم تا جواب بدهم... بعد از این که تمام شد فرمودند من اشکالات شما را تقریر می‌کنم تا آقایان خوب توجه کنند، چون اشکال مفیدی است. (زندگانی آیت‌الله بروجردی، به قلم داماد ایشان، ص ۳۱)

آیت‌الله بروجردی با چنین سابقه‌ای از تحصیل علوم دینی، چندی بعد از نجف بازگشت. اما به جای قم یا اصفهان، راهی بروجرد شد؛ شهری که مذهب و جامعه در آن پیوندی استوار داشت؛ پیوندی چنان استوار که حتی رضاشاه پهلوی به هنگام خلع لباس روحانیت، مهم‌ترین خانواده‌ی بروجرد، سادات طباطبایی، را از این حکم معاف کرده بود (همان). این خانواده همچنین یک بار فرزند مشهور خویش را از حبس رهانیده بودند و آن زمانی بود که آیت‌الله بروجردی در بازگشت از سفر حجاز و عراق در تهران توقیف شد. اما رضاشاه به هنگام شرکت در مجلس ختم یکی از سرداران خود در بروجرد...

از سید سؤال کردند در بین سلسله‌ی شما چند نفر به نام سید حسین هست؟... سید هم در جواب عرض کردند در بین طایفه سید حسین طباطبایی فقط یک نفر هست که مردی عالم و بزرگوار و از مراجع تقلید و فعلاً هم در مراجعت از مکه‌ی معظمه چند ماهی است در نجف اشرف اقامت فرموده‌اند. ولی شاه... بلافاصله در جواب گفتند خبر ایشان فعلاً در تهرانند... چون موجباتی بود که ایشان را از سرحد به تهران برده‌اند... این خبر غیرمنتظره در آن محیط عجیب آن‌چنان عکس‌العملی ایجاد نمود که در ظرف چند دقیقه در همه‌ی مسجد منتشر و همه‌ی قیافه‌ها را بهت‌زده کرده بود... مگر آقا چه کرده است؟ آقا در امور غیردینی مداخله نمی‌کند... شاه... در دنبال بیانات خود اضافه کردند یقین دارم سوءتفاهمی ایجاد شده است چون خود من هم ایشان را می‌شناسم و به حدود ایشان واقفم. البته بعد از مراجعت تهران ایشان آزاد خواهند بود. (همان، ۲۴۷)

برخی منابع شفاهی اعلام کرده‌اند در طی این بازداشت دیداری میان رضاشاه و آیت‌الله بروجردی نیز انجام شده که شرح آن نمونه‌ی رابطه‌ی مستقل دو رئیس بوده است: رئیس وقت دولت و رئیس آینده‌ی مذهب.

آیت‌الله بروجردی در بازگشت از سفر حج مجبور به عبور از کردستان شد، درست در همان زمان رضاشاه نیز در آن‌جا بود... رضاشاه ترتیب ملاقاتی را داد... در محل ملاقات یک صندلی قرار دادند. آیت‌الله بروجردی زودتر آمد نشست. همه فکر می‌کردند با آمدن رضاخان ایشان از صندلی بلند می‌شود و به جای او رضاخان بر صندلی خواهد نشست و به این ترتیب، آیت‌الله بروجردی مجبور خواهد شد سرپا بایستد. با آمدن رضاشاه، مرجع بزرگ هیچ حرکتی نکرد، بنابراین رضاشاه جفت آیت‌الله بروجردی نشست. (خطرات آیت‌الله خزعلی، ص ۶۳)

آیت‌الله بروجردی پس از بازگشت به بروجرد، همچنان بی‌توجه به مرجعیت عام، در این شهر ماند تا به سنت شیعه در برابر خانواده و مردمی که از تحصیل و آزادی او دفاع و حمایت کرده بودند، پاسخ‌گو بماند و حوزه‌ی بروجرد را به عنوان تنها مرکز دانش این شهر، اداره کند. در واقع تا آن زمان هنوز عصر مراجع محلی پایان نیافته بود و تلگراف، با همه‌ی نفوذش، نتوانسته بود مرجعیت عام را حاکم سازد. قوم لر به عنوان یکی از اقوام ایرانی، مرجع خویش را داشتند و از این رو علمای قم، به هنگام اصرار برای اقامت آیت‌الله بروجردی در حوزه‌ی علمیه‌ی این شهر، با مقاومت مردم لر مواجه شدند. اما مصلحت بزرگ‌تری در کار بود و آن، تقویت حوزه‌ی علمیه‌ی قم بود تا فقط حوزه‌ی علمیه‌ی نجف منبع منحصر به فرد دانش شیعه نباشد. در حالی که همه‌ی منابع تاریخی از اصرار آیت‌الله خمینی برای حضور آیت‌الله بروجردی در حوزه‌ی قم روایت می‌کنند، آیت‌الله منتظری به عنوان یکی از نزدیکان این دو مرجع تقلید، روایتی دقیق‌تر ارائه می‌کند:

قبلش به آقای خمینی می‌گفتم که از آقای بروجردی بخواهیم به قم بیایند و ایشان گفتند می‌ترسیم سه تا آقا چهار تا بشود. (خطرات، ص ۱۱۱)

مقصود از سه تا آقا، سه مرجع تقلید کم‌تر بانفوذ آن زمان قم؛ آقایان حجت، صدر، و خوانساری بودند که با حضور آقای بروجردی عملاً ریاست حوزه‌ی علمیه‌ی قم را به ایشان واگذار کردند. آیت‌الله بروجردی در هنگام جلوس به کرسی مرجعیت، به اصلاحاتی اساسی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم دست زد. مهم‌ترین اصلاح وی برقراری امتحان برای تعیین سطح علمی طلاب بود:

یکی از حجرات مدرسه‌ی فیضیه را برای این منظور در نظر گرفتند... نحوه‌ی امتحان هم بدین شکل بود که طلاب ضعیف را از میان دیگر طلبه‌ها جدا می‌کردند... وقتی در موعد مشخص بر سر قرار حاضر شدم مشاهده کردم که مرحوم آیت‌الله بروجردی در آن‌جا هستند... برای آشنایی هرچه پیش‌تر آقای بروجردی از وضعیت طلاب، از تنی چند از طلبه‌های اصفهانی، از جمله بنده، دعوت شده بود تا در حضور آقای بروجردی به چند سؤال پاسخ بدهیم... کتاب را باز کردند و گفتند بخوانید... صفحه‌ای مقابل دید من آمد که مطالب آن خارج از ادب بود. به بحث عورت و حرمت نظر به آن و از این قبیل اختصاص داشت. من یک لحظه اراده کردم که صفحه را عوض کنم، ولی مرحوم آیت‌الله بروجردی فرمودند بگذار همان جای اول را بخواند. (خاطرات آیت‌الله یزدی، ص ۴۲)

با وجود این که امتحان، حوزه‌ی علمیه‌ی قم را همتای دانشگاه تهران معتبر می‌ساخت، حوزه‌ی علمیه‌ی نجف چندی در برابر این اصلاح آیت‌الله مقاومت کرد. اما سرانجام ناگزیر از پذیرش این شیوه شد؛ به‌خصوص آن که آیت‌الله بروجردی پرداخت شهریه به طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی نجف را موکول به برگزاری امتحان در آن‌جا کرده بود. از سوی دیگر اما آیت‌الله بروجردی در برابر پاره‌ای سنت‌ها در حوزه‌ی علمیه اصرار و ابرام داشت. حوزه‌های علمیه‌ی شیعه که تا هفتاد سال قبل تنها نهادهای آموزشی ایران در سطح آموزش متوسطه و عالی بودند، در فلسفه‌آموزی احتیاط به خرج می‌دادند و سعی وافر در تولید فقه (علم حقوق اسلامی) داشتند. در واقع نظام سنتی بازار و حوزه نیازمند دانشی بود که در پرتو یقین برآمده از ایمان، قانون تجارت و زناشویی و قضاوت تنظیم کند؛ نه این که با پول سهم امام به ترویج شک ناشی از فلسفه پردازد. درست به همین دلیل است که علم فقه بیش از اخلاق، عرفان، کلام، تفسیر، و فلسفه در حوزه‌های علمیه رشد کرد و آیت‌الله بروجردی به علامه طباطبایی دستور داد که درس اسفار را تعطیل کنند و از آیت‌الله منتظری نیز خواستند که نه تنها از تدریس منظومه (یکی از متون اسلامی آموزش فلسفه) خودداری کنند، بلکه با اعلام نام شاگردان علامه طباطبایی، شهریه‌ی ایشان را قطع کنند. آیت‌الله بروجردی در پاسخ به اعتراض آیت‌الله منتظری البته متذکر می‌شود که این اقدامات ناشی از فشار حوزه‌ی فلسفه‌ستیز مشهد به ایشان است. اما سرانجام، تنها به تدریس محدود فلسفه از سوی علامه طباطبایی رضایت داد (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۳۶). با چنین اصلاحاتی آیت‌الله بروجردی به راستی رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم شده بود. اما هنوز با ریاست مذهب شیعه فاصله داشت. شیعه در جهان اسلام، البته از اقلیتی بزرگ فراتر نمی‌رود که در ایران و عراق و لبنان نفوذ دارد و علویان شام و فاطمیان مصر نیز با ایشان نسبت‌هایی دارند. اما آن زمان آیت‌الله بروجردی هنوز علمای اهل سنت، شیعه را همچون یک مذهب به رسمیت نشناخته بودند. تلاش آیت‌الله از ناحیه‌ی همکاری وی با مؤسسه‌ی دارالتقریب مذاهب اسلامی شروع شد؛ نهادی که کار آن در قاهره و با حمایت دانشگاه الازهر آغاز شد و به قم و رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی آن نیز رسید. آیت‌الله بروجردی نماینده‌ای برای این مؤسسه تعیین، و مکاتباتی با شیخ الازهر آغاز کرد تا سرانجام شیخ محمود شلتوت، شیخ الازهر، رسماً فتوا داد که اهل سنت می‌توانند به فتوای فقهای شیعه نیز عمل کنند:

مکتب جعفری معروف به مذهب امامی اثنی عشری مکتبی است که شرعاً پیروی از آن مانند پیروی از مکتب‌های اهل سنت جایز است.

با این فتوا، عملاً آیت‌الله بروجردی از سوی شیخ شلتوت، همتای اهل سنت خویش، به عنوان رئیس مذهب شیعه‌ی جعفری اثنی عشری شناخته شد و قدرت آیت‌الله افزون شد. تأسیس مسجد هامبورگ و تعیین امام‌جمعه‌ی شیعه برای آن و نیز تأسیس مسجد اعظم قم، از جمله‌ی مهم‌ترین اقدامات اجرایی آیت‌الله بروجردی بود. گفته می‌شود آن‌گاه که آیت‌الله پاره‌ای خانه‌های پیرامون حرم را برای ساخت‌وساز مسجد اعظم از صاحبانشان خرید، برای توضیح حق دخالت خود در این کار گفته است، پس ولایت‌فقیه چه می‌شود؟ اما آیا آیت‌الله بروجردی در مقام مرجع عام، مطلق، و فراگیر شیعه که طی پانزده سال هیچ اقدام مذهبی بدون نظر وی رخ نمی‌داد، در پی تأسیس حکومت مذهبی بود؟ پاسخ این پرسش را باید در روابط شاه و فقیه جست.

شاه و فقیه

خاندان آیت‌الله بروجردی آن‌گاه که رهایی ایشان را از رضاشاه می‌خواستند، لازم دیدند نکته‌ای را به یاد شاه آورند:

مرحوم سید... چنین اظهار داشت: همان طور که عرض کردم ما (خاندان طباطبایی بروجردی) در ادوار مختلف همواره حافظ و نگاهبان مقام سلطنت بوده و به کرات این علاقه‌مندی خود را نشان داده‌ایم و موجب تعجب است که فرد عالمی از این طایفه با آن مقامات بزرگ علمی در عصر سلطنت آن اعلیٰ حضرت مورد سوءظن واقع شود؛ به نحوی که او را به تهران ببرند. (زندگانی آیت الله بروجردی

به قلم داماد ایشان، ص ۴۷)

گرچه این سخن در سطحی وسیع گویای مناسبات شاه و فقیه این عصر است، با مرگ رضاشاه و به سلطنت رسیدن محمدرضا، دوره‌ی جدیدی از روابط این دو نهاد آغاز شد. شاه جدید، جوان و ضعیف بود و اقتدار و دیکتاتوری پدرش از او برنمی‌آمد. برعکس، فقیه عصر مردی مقتدر و ریش سفید بود که در اوج شکوه و قدرت خویش به سر می‌برد و به همین دلیل، مناسبات دو رئیس مذهب و دولت وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. اولین اقدام آیت الله بروجردی تعیین سفیر بود؛ سفیری که از قلمرو مذهب به دایره‌ی دولت پیام می‌برد.

از طرف ایشان به من تلفن شد و من هم به قم رفتم. قدری با من صحبت کردند و بعضی از مسائل را القا فرمودند تا متقابلاً ببینند من چه می‌گویم. بعد از این که آزمایشی نسبی را تمام کردند، گفتند آمادگی دارید که اگر گاهی مسائلی مطرح بود، شما از طرف من به

مقامات دولتی، از جمله شاه برسانید؟ (خاطرات حجت الاسلام فلسفی، ص ۱۷۲)

شیخ محمدتقی فلسفی از آن پس به عنوان سفیر ویژه‌ی رئیس مذهب در برابر رئیس دولت تعیین شد. در خاطرات حجت الاسلام فلسفی، دست کم از سه مورد برخورد آیت الله با شاید یاد شده است که در هر سه، شاه به فرمان فقیه گردن می‌نهد: اول، به هنگام الزامی کردن تعلیمات ابتدایی، که به درخواست آیت الله بروجردی در این دوره‌ی آموزشی تعلیمات دینی نیز اجباری شد:

(شاه) گفت: آقای بروجردی چه پیغامی داده‌اند؟ گفتیم: ... به وزیر فرهنگ دستور داده شود که در برنامه (تعلیمات ابتدایی)، درس تعلیمات دینی را هم بگنجانند... شاه هم گفت: خیلی خوب، به دکتر شایگان می‌گویم که این را هم اضافه کند. (همان، ص ۱۸۱)

دوم، مخالفت آیت الله بروجردی با حمل مشعل در مسابقات ورزشی، به دلیل تشابه آن با سنت‌های آتش پرستی:

از حاج احمد (پیشکار آیت الله بروجردی) پرسیدم چه اتفاقی افتاده است؟ گفت: دیشب آقا نخواستند، برای این که در روزنامه‌ها نوشته بودند ورزشکارانی می‌خواهند مشعلی را در امجدیه روشن کرده و آن را به دست گرفته و به حالت دو، درب منزل شاه ببرند. آقا فرموده‌اند این آتش پرستی است... به رئیس دفتر شاه تلفن کردم و گفتم... یک پیغام فوری دارم... وقتی رفتم پیش شاه و نشستیم، او به من گفت آقا موضوع چیست؟ گفتم حضرت آیت الله... خیلی ناراحت هستند. زنگ زد که رئیس تربیت بدنی بیاید. به محض ورود، شاه به او گفت موضوع آوردن مشعل را به هم بزنید، لازم نیست. (همان، ص ۱۸۵)

و سرانجام سوم، مبارزه‌ی آیت الله بروجردی با بهائیت: فقیه عصر، زمانی که دریافت شاه چندان اراده‌ای برای حذف بهائیت از سیاست ندارد، به راهی دیگر متوسل شد. سفیرش را در مقام خطیب قرار داد و او را به رادیوی دولتی فرستاد:

عرض کردم که آیا شما موافق هستید مسأله‌ی بهایی‌ها را در سخنرانی‌های مسجد شاه، که به طور مستقیم از رادیو پخش می‌شود، تعقیب کنم؟ ایشان قدری فکر کردند و بعد فرمودند: اگر بگویید خوب است. حالا که مقامات گوش نمی‌کنند، اقلاً بهایی‌ها در برابر افکار عمومی کوبیده شوند. ایشان گفتند لازم است قبلاً این را به شاه بگویید که بعداً مستمسک به دست او نیاید که کارشکنی بکند و پخش سخنرانی از رادیو قطع شود، زیرا این مطلب برای مسلمانان خیلی گران خواهد بود و باعث تجری هر چه بیش‌تر بهایی‌ها می‌شود... در ملاقات با شاه گفتم... آیا اعلیٰ حضرت هم موافق هستند؟ او لحظه‌ای سکوت کرد و بعد گفت: بروید بگویید. (همان،

ص ۱۹۱)

پس از یک ماه سخنرانی فلسفی در مسجد شاه با اجازه‌ی شاه و فقیه، مسأله‌ی بهائیت بار دیگر به کنجی رانده شد و با اتحاد دین و دولت از هویت تنها کشور شیعه‌ی جهان دفاع شد. مناسبات محمدرضاشاه و آیت الله بروجردی اما تنها محدود به روابطی نبود که سفیر آقای بروجردی ایجاد می‌کرد. یک بار پیش از این، هنگامی که آیت الله بروجردی برای درمان راهی تهران شده بود، شاه به دیدار او شتافت و خاضع و خاشع در برابر او نشست (عکس این دیدار در نشریات وقت منتشر شد). شاه در این دیدار کلاه‌شاپوی خویش را از سر

برداشته و دست‌هایش را به هم چسبانده و سرش را به زیر افکنده است؛ بدون آن که در چشم فقیه نگاه کند. اما آیت‌الله خطاب به او چنین می‌گوید:

من خیال می‌کنم موضوعی که باید بسیار مورد توجه اعلی‌حضرت قرار گیرد، ایجاد هماهنگی بین همه‌ی دستگاه‌ها و طبقات است. با توجه به غفلت‌های گذشته، پیشرفت معنویات و تحکیم امور دینی در بین همه‌ی طبقات، به‌خصوص طبقه‌ی جوان، باید از اهم امور نزد اعلی‌حضرت باشد و مطبوعات در انجام این وظیفه می‌توانند نقش بسیار مؤثری داشته باشند... ولی متأسفانه به طوری که مشاهده می‌شود، در صف مطبوعات افراد سودپرست و منحرفی رخنه کرده‌اند که قلم‌های مسموم آن‌ها همه‌چیز مملکت را مورد تهدید قرار داده است و این‌جاست که اعلی‌حضرت برای حفظ مملکت و مردم از قدرت قانونی خود برای جلوگیری از انتشار نشریات مسموم

باید استفاده نمایند. (زندگانی آیت‌الله بروجردی به قلم داماد ایشان، ص ۵۷)

شاه نیز در این دیدار یک ساعته به فقیه قول همکاری داد. گفته می‌شود دیدار شاه و فقیه پس از آن بارها تکرار شد و حتی شاه در سفرهایی به قم، از آیت‌الله بروجردی دیدار کردند.

شیخ صادق خلخالی از این دیدارها چنین می‌گوید:

شاه چندین بار به قم آمد. بار اول به خانه‌ی آقای بروجردی رفت، اما بعد از آن در حرم با ایشان ملاقات نمود، البته با بی‌اعتنایی کامل. این امر برای امام (خمینی) بی‌اندازه گران تمام می‌شد زیرا امام می‌فرمود آیت‌الله و مرجع تقلید باید بنشینند و شاه به دیدن او برود، نه این که آقای بروجردی به حرم برود و حدود دو ساعت به انتظار آمدن شاه بماند. (خاطرات آیت‌الله خلخالی، ج ۱، ص ۴۸)

بی‌اعتنایی شاه به آیت‌الله بروجردی، در هیچ سند و کتاب دیگری نیامده است.

اما آیت‌الله محمد یزدی در خاطرات خویش، روایتی دیگر از دیدارهای شاه با آیت‌الله بروجردی در صحن حرم قم می‌دهد:

مرحوم آیت‌الله بروجردی در این ملاقات به شاه خطاب کرده بودند که سعی کنید مسائل اسلام را بیش‌تر کنید. ظاهراً نحوه‌ی ادای این جمله به گونه‌ای بود که برداشت اولیه این بود که شاه مسلمان نیست، لذا شاه گفته بود آیا حضرت آیت‌الله می‌فرماید که من مسلمان نیستم؟ مرحوم آقای صدر... در مقام توضیح کلام آیت‌الله بروجردی برمی‌آیند که مقصود حضرت آیت‌الله این است که شما ظواهر اسلام را بیش‌تر از قبل رعایت کنید و هرگز منظورشان این نیست که خدای ناکرده شما مسلمان نیستید.

(ص ۱۴۲)

روابط شاه و فقیه اما در این سال‌ها به یک دلیل خارجی، چسبندگی بیش‌تری یافت و ثابت شد که مبانی سیاسی و اجتماعی آیت‌الله بروجردی در تعیین مناسبات نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت چنان استوار است که حتی در هیجان‌انگیزترین ایام تحولات سیاسی نیز از دست نخواهد رفت.

مرجعیت و سیاست

از سقوط رضاشاه و ظهور محمدرضا چندی نگذشته بود که نهضت ملی ایران شکل گرفت؛ نهضتی که در عالی‌ترین سطح خود یادآور نهضت مشروطه بود و آیت‌الله بروجردی نظری مثبت به آن عصر نداشت. آیت‌الله بروجردی شاگرد آخوند خراسانی بود و آخوند بزرگ، در مقام رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی نجف، به پشتیبانی از مشروطه دست زده بود. اما فرجام کار به نفع روحانیت رقم نخورد و این به خاطره‌ی آیت‌الله بروجردی از مشروطه تبدیل شده بود:

جریان مشروطه که پیش آمد، من در نجف بودم. مرحوم آخوند خراسانی که در جریان مشروطه وارد شد، با این که استاد من بود، من

دیگر به منزل ایشان رفت‌وآمد نکردم. (خاطرات آیت‌الله منتظری به نقل از آیت‌الله بروجردی، ص ۱۶۳)

با وجود این احتیاط عملی، در عرصه‌ی نظری آیت‌الله بروجردی به مظلومه‌نگاهی مثبت داشت:

مرحوم آخوند فداکاری کردند. منتها دیگران با ایشان همراهی نکردند. دنیای آن روز داشت عوض می‌شد و شرایط زمانه دیگر اجازه نمی‌داد که یک شاه قلدر و دیکتاتور بخواهد دار و ندار مردم را در اختیار داشته باشد و خودسرانه عمل کند. (همان)

همین زاویه‌ی نگاه آیت‌الله بروجردی، در عصر نهضت ملی نیز تکرار شد:

ظاهراً در ذهن آیت‌الله بروجردی رفته بود که دولت آقای دکتر مصدق، نسبت به مذهب لایشرط است. من شنیده بودم که می‌گفت حکومت نسبت به مذهب نباید لایشرط (بی تفاوت) باشد. به خصوص این که در آن زمان توده‌ای‌ها پر و بال گرفته بودند. ایشان دلش می‌خواست حکومت... مروج مذهب باشد. (همان، ص ۱۶۱)

موضع مختار آیت‌الله بروجردی در برابر نهضت ملی چنین بود:

من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم، وارد نمی‌شوم. قضیه‌ی ملی شدن نفت را نمی‌دانم چیست، چه خواهد شد و آینده در دست چه کسی خواهد بود. البته روحانیت به هیچ وجه نباید با این حرکت مخالفت کند، که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند، در تاریخ ایران ضبط می‌شود که روحانیت سبب این کار شد. لذا، به آقای بهبهانی و علمای تهران نوشتم که مخالفت نکنند. (چشم و چراغ مرجعیت، به نقل از آیت‌الله سلطانی طباطبائی، ص ۴۲)

آیت‌الله بروجردی در این هنگام کوشید به تقیه روی آورد و سکوت پیشه کند. نه تنها در برابر سیاست‌ورزی ملی‌گرایان، که در مقابل سیاستمداران اسلام‌گرا نیز از خود واکنشی هم‌دلانه انجام نداد و در برخورد با رادیکال‌ترین جناح اسلام‌گرایان تردید نکرد. روابط سیاسی آیت‌الله بروجردی را در این دوره، حول سه جناح می‌توان صورت‌بندی کرد:

اول: رابطه با ملی‌گرایان و در رأس آنان با دکتر محمد مصدق، رهبر نهضت ملی، که رابطه‌ای سرد بود. بروجردی و مصدق، هرگز یکدیگر را ندیدند و تلاشی برای ملاقات با هم انجام ندادند. نگرانی آیت‌الله بروجردی از آزادی حزب توده در عصر مصدق، با نگرانی ایشان از فعالیت فرقه‌ی بهائیت در سال‌های قبل قابل مقایسه بود. آیت‌الله خزعلی معتقد است:

در واقع شاه مثل مترسکی بود که با وجودش توده‌ای‌ها شکسته می‌شدند. نظر آیت‌الله العظمی بروجردی این بود که شاه کمی تقویت شود تا حزب توده از صحنه محو گردد. اگر حزب توده قدرت می‌گرفت، نه دین می‌ماند و نه خدا. اما شاه به دروغ نام خدا و اسلام را بر زبان می‌راند. این دروغ آن‌ها از حرف‌ها و شعارهای حزب توده بهتر بود... بعد از کودتا آیت‌الله العظمی بروجردی تلگراف تبریکی به شاه فرستاد. (ص ۶۱)

مخالفت آیت‌الله بروجردی با سرنگونی حکومت به حدی بود که اردشیر زاهدی، فرزند فرمانده کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ادعا کرده است که در آستانه‌ی این کودتا آیت‌الله بروجردی از شاه درخواست عزل مصدق را کرده بود (خاطرات اردشیر زاهدی، ص ۸۲). همچنین روزنامه‌ی لوموند مدعی شده است که شاه در نامه‌ای به آیت‌الله، تصمیم به عزل مصدق را به وی اطلاع داده است (مجله‌ی تاریخ معاصر ایران، ش ۲۶، ص ۵۳). سند دیگری نیز در دست است که نشان می‌دهد آیت‌الله بروجردی ده روز بعد از کودتا با ارسال نامه‌ای به فضل‌الله زاهدی، به تبریک عید غدیر از سوی او پاسخ گفته و برای زاهدی «در انجام وظایف دینی که در این موقع خطیر به عهده گرفته» است، از خداوند عزّ شأنه اعانت طلبیده است (همان، ص ۵۲).

دوم: رابطه با اسلام‌گرایان میانه‌رو، و در رأس آنان، آیت‌الله کاشانی، که می‌توان از آن به حمایت پنهان تعبیر کرد. کمک‌های آیت‌الله بروجردی به آیت‌الله کاشانی البته بیش‌تر مالی بوده است. گفته‌اند آقای بروجردی به آقای کاشانی وجوهات می‌داده و به هنگام ضعف مالی به یاری او می‌شتافته است (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۵۰). با وجود این، وقتی که آیت‌الله کاشانی چند تن از طلاب و اطرافیان آیت‌الله بروجردی (از جمله آیت‌الله منتظری و آیت‌الله مطهری) را برای شرکت در انتخابات مجلس تهییج می‌کند، آقای بروجردی با آن به مخالفت برمی‌خیزد.

سوم: رابطه با اسلام‌گرایان تندرو و در رأس آنان سید مجتبی نواب صفوی، که رابطه‌ای تیره و تار بود. آیت‌الله بروجردی که هرگز گرد بام سیاست و حکومت نمی‌چرخید، به شدت به فداییان اسلام بدگمان بود:

کسانی مثل مرحوم ربانی شیرازی، آشیخ علی لر، و آقای حاج شیخ اسماعیل ملایری مبعوث شدند که به این غائله (فداییان‌اسلام) خاتمه بدهند و بالأخره به این جریان در حوزه‌ی علمیه‌ی قم خاتمه دادند. (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۴۰)

کار به جایی رسید، یک شب بعد از نماز مغرب و عشا که طرفداران مرحوم نواب آمدند در مدرسه‌ی فیضیه شعار بدهند، آقایان تعقیبشان کردند و آن‌ها رفتند تهران. (همان)

آیت‌الله بروجردی اما به هنگام بازداشت فداییان‌اسلام تلاش‌هایی کرد تا از اعدام رهبران آنان جلوگیری کند. درباره‌ی این تلاش‌ها دو روایت وجود دارد. آیت‌الله خلخالی می‌نویسد:

دستگاه شاه فهمیده بود که مرجع تقلید، آیت‌الله بروجردی، با فداییان‌اسلام رابطه و میانه‌ی خوبی ندارد و لذا آن‌ها را گرفت و اعدام کرد و از این حیث نگران نبود....

امام و سایر علما در آن زمان در درجه‌ی دوم قرار داشتند، لذا هر چند نامه نوشتند و به شاه گوشزد کردند... شاه به حرف آقایان گوش نکرد، زیرا می‌دانست که آقای بروجردی اقدام جلدی نخواهد کرد. (خاطرات آیت‌الله خلخالی، ص ۴۸)

اما آیت‌الله منتظری می‌نویسد:

گفتند آقای بروجردی برای آزادی آن‌ها اقدام کرد و حاجی احمد را همراه با نامه‌ای برای ملاقات با شاه فرستاد. ولی آن‌وقت گفته بودند که شاه رفته است آبدلی یا جای دیگر و ایشان را معطل کرده بودند تا وقتی که فداییان را اعدام کرده بودند. بعد نامه‌ی آقای بروجردی را قبول کرده بودند. (خاطرات، ص ۱۴۶)

زیر پوسترهای این نوع سیاست‌ورزی آیت‌الله بروجردی اما شکل دیگری از مرجعیت خفته بود که پس از فوت ایشان شکل گرفت و آن‌گونه مرجعیت آیت‌الله خمینی بود؛ فقیه‌ی که در سال ۱۳۵۷، از آیت‌الله به امام تبدیل شد.

امام و فقیه

آیت‌الله خمینی از جمله کسانی بود که در تشویق آیت‌الله بروجردی برای حضور در قم، نقش مهمی داشت. ایشان با وجود مقام تدریس خود، در درس‌های آیت‌الله بروجردی حاضر می‌شدند و به ترویج مرجعیت آقای بروجردی می‌پرداختند. مقام آیت‌الله خمینی در بیت آیت‌الله بروجردی چنان بود که برخی وی را وزیر خارجه‌ی آقای بروجردی خوانده‌اند و پاره‌ای منابع از ملاقات آیت‌الله بروجردی با محمدرضا پهلوی، به نمایندگی از سوی آیت‌الله بروجردی خبر داده‌اند:

حضرت امام ابراز آمادگی کرده بودند که با شاه ملاقات کنند و با صلاح‌دید مرحوم آقای بروجردی این ملاقات معروف صورت پذیرفت و حضرت امام، شاه را در مقابل یک عمل انجام‌شده قرار دادند. (خاطرات آیت‌الله یزدی، ص ۱۴۴)

با وجود این، آیت‌الله خمینی مشی سیاسی آیت‌الله بروجردی را نمی‌پسندید و اعدام فداییان‌اسلام، نقطه‌ی جدایی ایشان شد:

همین کارها نیز موجب شد که امام از بیت آقای بروجردی فاصله گرفت و دیگر رفت‌وآمد خود را به آن‌جا عملاً قطع کرد. (خاطرات آیت‌الله خلخالی، ص ۴۸)

از سوی دیگر، آیت‌الله بروجردی نیز حمایت آیت‌الله خمینی از فداییان‌اسلام را نمی‌پسندید و می‌گفت:

من نمی‌دانم چرا بعضی از عقلای قم از این‌ها حمایت می‌کردند. (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۴۲)

دامنه‌ی مناسبات دو آیت‌الله، هم‌فکران آنان را نیز در بر گرفت. آیت‌الله مطهری که خود در معرض اتهام حمایت از فداییان اسلام بود، سرانجام ناپار شد از قم به تهران رود. نامه‌ای به آیت‌الله بروجردی نوشت و راهی تهران شد:

من رفتم خدمت ایشان و گفتم آقای مطهری این نامه را دادند خدمت شما و خداحافظی هم کردند. آقای بروجردی نامه را نگرفت. گفتم بالأخره ایشان گفته... با ناراحتی نامه را کنار زدند. (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۴۳)

در تهران به زودی مکتب جدیدی ایجاد شد. گروهی دیگر از روحانیان سیاسی نیز به تدریج علاقه‌ی خود را به آیت‌الله خمینی و فاصله‌ی خویش را از آیت‌الله بروجردی آشکار می‌کردند. حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی در این باره می‌نویسند:

در زمان آیت‌الله العظمی بروجردی حفظ حریم ایشان ضروری بود. هر حرکتی در قم بدون جلب رضایت آقای بروجردی توفیق پیروزی کامل نداشت... اگر امام در زمان آقای بروجردی وارد ماجراهای سیاسی می‌شدند، به دلیل ناهماهنگی با ایشان شکست می‌خوردند و زمینه‌های آینده هم خراب می‌شد... چنین حرکتی نیاز به نیروهای هوادار دارد. در زمان آقای بروجردی اکثریت قاطع طلبه‌ها تابع ایشان بودند... هرچند که بعضی‌ها معتقدند در زمان آقای بروجردی با توجه به نفوذ عمیق مرجعیت، فرصت بزرگی از دست رفت. (خاطرات هاشمی رفسنجانی، دوران مبارزه، ص ۱۰۵)

از همین نسل، آیت‌الله خزعلی معتقد است:

مرحوم آقای بروجردی در مسائل سیاسی دقیق بود. ولی واقعیت این است که درک امام از ایشان بهتر بود. (خاطرات، ص ۵۹)

خزعلی موارد اختلاف‌نظر میان دو آیت‌الله، خمینی و بروجردی را شامل شیوه‌ی تنظیم حوزه، شیوه‌ی مبارزه با بهائیت (از جمله نامه‌ای که به قلم آقای بروجردی توسط آقای فلسفی در رادیو خوانده شد)، و شیوه‌ی مواجهه با حکومت می‌داند. بدین ترتیب به تدریج از دل حوزه‌ای که آیت‌الله بروجردی آن را رهبری می‌کرد، جنبشی از طلاب جوان و مراجع جوان‌تر از مراجع قبلی پدید آمد که گفت‌وگو با حوزه را دگرگون کرد؛ طلابی که به جای فقیهان در پی امامان بودند؛ امامانی همچون امام خمینی.

پایان رئیس مذهب

در دهم فرورداین ماه ۱۳۴۰، آیت‌الله بروجردی پس از نود سال زندگی آرام و پرنفوذ، درگذشت.

تشییع پیکر او نیز سندی بود برای ریاستش بر مذهب، در پانزده سال حضور مستقیم او در قم. شریف امامی و هیأت دولت راهی قم شدند و کلیه‌ی وزارتخانه‌ها را تعطیل اعلام کردند. حسین علاء، وزیر دربار، سه روز را عزای ملی خواند. شهربانی کل کشور همه‌ی کافه‌ها را بست. در مسجد سلطانی از سوی دربار شاهی مجلس ختم اعلام شد. در عراق و پاکستان سه روز عزای عمومی، و در سوریه و لبنان عزاداری اعلام شد. پاپ پیام فرستاد. رادیو مسکو از جانب مسلمانان شوروی تسلیت گفت. سفیر آمریکا ابراز هم‌دردی کرد. روزنامه‌ی تایمز مقاله نوشت. سخن‌گوی دولت فرانسه تسلیت گفت و محمدرضا پهلوی در مجلس ختم آیت‌الله بروجردی شرکت کرد. جاده‌ی تهران - قم بسته، و بازار تهران تعطیل شد. بروجردی اما نه رئیس دولت بود و نه رهبر حزب. جز عراق و حجاز، به کشوری دیگر سفر نکرده بود و هیچ مقام رسمی و دولتی نداشت. شاه از او قدرتمندتر بود و مصدق محبوب‌تر. گفته می‌شود در ادای نماز پاره‌ای عبارات را به دلیل وضع جسمی‌اش درست تلفظ نمی‌کرد:

جلو رفتم و از ایشان پرسیدم: آقا اگر کسی در صحت قرائت امام جماعت شک کند، می‌تواند به او اقتدا کند؟ من مسأله‌ی کلی می‌پرسیدم و نظری نداشت. آقای بروجردی یک نگاهی به من کردند و گفتند: شما به امامی که در قرائتش شک دارید اقتدا نکنید... بعد آقای خمینی به من گفتند: آخه این مسأله را چرا از ایشان می‌پرسی؟ مگر نمی‌دانید بعضی‌ها شایع کرده‌اند آقای بروجردی قرائتش درست نیست، چون ایشان در نماز دندان‌هایش را در می‌آورد. (خاطرات آیت‌الله منتظری، ص ۱۶۸)

اما هزاران نفر پشت سر او نماز می خواندند و راز قدرت بروجردی در همین نهفته بود. آیت الله بروجردی درست به همان اندازه که محافظه کار بود (با دخالت در سیاست مخالفت می کرد، تدریس فلسفه را نهی می کرد، با حضور طلاب در دانشگاه مخالف بود، و...) اصلاح طلب هم بود (به مصر و آلمان سفیر می فرستاد، طرفدار هم زیستی با اهل سنت بود، روش امتحان را در حوزه علمی قم به کار می گرفت و...) آیت الله بروجردی اداره ی مذهب را هرگز واگذار نمی کرد. دخالت دولت در رؤیت ماه شرعی را رد می کرد و با محاکمه ی روحانیان در خارج از حوزه مخالفت می کرد. همانند سازمان های صنفی، هیأت حاکمه ای روحانی ایجاد کرده بود که به جرائم صنفی روحانیت رسیدگی می کرد. نواندیشی را تنها در درون نظام رسیمی دینی حوزه قبول داشت؛ از جمله، شبیه خواهی در عزاداری امام سوم شیعیان را نهی می کرد:

شیوه ی شما در عزاداری سیدالشهدا... صحیح نیست... و به یک معنا معصیت است... (خاطرات آیت الله یزدی، ص ۱۳۸)

آیت الله بروجردی البته در همین مقام بیش ترین نفوذ سیاسی و اجتماعی را اعمال می کرد. در واقع اگر نهضت ملی ایران می توانست حمایت آیت الله را به دست آورد، احتمالاً به دشواری سرنگون می شد. اما نهضت ملی به جلب و جذب آیت الله کاشانی و فداییان اسلام بسنده، و پس از مدتی از آنان هم صرف نظر کرد؛ غافل از آن که اسلام واقعاً موجود، اسلام قم است نه اسلام تهران. آیت الله حفظ دین را وظیفه ی خود می دانست و به دقت جای گاه اجتماعی و موقعیت طبقاتی خود را می شناخت. اگر با بهاییت مبارزه می کرد، از حمایت بازار و حوزه، به مثابه ی دو جزء اصلی حیات روحانیت شیعه برخورددار بود. با اصلاحات ارضی مخالف بود، چون به تشخیص حلال و حرام از سوی برخی زمین داران قائل بود؛ همان زمین دارانی که با پرداخت خمس و زکات و سهم امام اموال خود را مشروع می کردند. تا زمان آیت الله بروجردی، شاه نیز متوجه موقعیت طبقاتی خود بود. در واقع سلطنت بدون حمایت سنت معنا ندارد. سنت در ایران چیزی جز مذهب نیست و رئیس مذهب به غیر از آیت الله بروجردی نبود. شاه هنوز خود را شاه شیعه می دانست و بر خلاف پدرش، همچنان نیازمند حمایت ایدئولوژیک روحانیت بود. تجربه ی آیت الله بروجردی تجربه ی تداوم حیات مذهب در دولتی عرفی است.

دولتی که نه به لحاظ ایدئولوژیک، که به صورت فرهنگی و تاریخی اسلامی محسوب می شود. پانزده سال مرجعیت عامه ی آیت الله بروجردی مصداق عینی آن جمله ی مشهور در عصر ما است: کار قیصر را به قیصر و کار پاپ را به پاپ بسپار؛ تجربه ای که پس از فوت آیت الله بروجردی هرگز تکرار نشد. چه، او آخرین فقیهی بود که تنها مقام ریاست مذهب بدون دولت را بر عهده داشت. پس از آن صبح نوروزی سال ۱۳۴۱، هر کس که به قدرت رسید، هر دو مقام را داشت: رئیس دولت، و رئیس مذهب؛ چه شاه و چه فقیه.

منابع:

۱. خاطرات آیت الله یزدی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰
۲. خاطرات زندگانی حضرت آیت الله العظمی بروجردی، به قلم حجت الاسلام سید محمدحسین علوی طباطبایی، داماد ایشان، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۴۱
۳. خاطرات آیت الله ابوالقاسم خزعلی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲
۴. خاطرات هاشمی رفسنجانی (دوران مبارزه)، دفتر نشر معارف انقلاب، ۱۳۷۶
۵. چشم و چراغ مرجعیت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی علمی قم، ۱۳۷۹
۶. میراث آیت الله بروجردی (مقاله)، نوشته ی رحیم روح بخش، فصل نامه ی گفت و گو، شماره ی ۳۲، ۱۳۸۰
۷. خاطرات آیت الله منتظری، ۱۳۷۹
۸. خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶

۹. خاطرات آیت‌الله خالخالی، نشر سایه، ۱۳۸۰
۱۰. آیت‌الله بروجردی و نهضت ملی (مقاله)، نوشته رحیم روح‌بخش، فصل‌نامه تاریخ معاصر، ش ۲۶، ۱۳۸۲
۱۱. جریان‌های سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، رسول جعفریان، مؤسسه اندیشه‌ی معاصر، ۱۳۸۲
۱۲. مجله‌ی همشهری ماه، شماره‌ی ۱۲، اسفند ۱۳۸۰؛ گفت‌وگو با نوه‌ی آیت‌الله بروجردی.

فصل چهارم

نهاد روحانیت

۱ - مرتضی مطهری؛ اصلاح طلب یا محافظه کار؟

محافظه کاری مدرن^۱

شاید این پرسش پیش پا افتاده به نظر آید که: «اگر مرتضی مطهری در عهد و عصر ما زنده می ماند، اصلاح طلب می شد یا محافظه کار؟» اما پاسخ دادن به این پرسش، در واقع نسبت میان ما و مطهری را روشن می سازد و بی توجه به پیچیده اندیشانی که معتقدند چنین گزینه هایی گویای گذشتگان ما نیست یا اغراق گرایی که گمان می کنند افرادی چونان مطهری می توانستند یک تنه مسیر تاریخ را عوض کنند و گزینه هایی فراخ تر را در اختیار ما قرار دهند، باید اذعان کرد نه مطهری راهی متفاوت از آنچه امروز ما طی می کنیم داشت و نه ما هنوز از عهده ی پاسخ گویی به پرسش هایی که او در طرح آن ها نقش داشت، برآمده ایم.

از سوی دیگر، نقش مرتضی مطهری در شکل گیری مبانی جمهوری اسلامی چندان زیاد است که شکاف ها و چالش های کنونی (در حوزه ی سیاست و دیانت) را بدون رجوع به او نمی توان شناخت. بنابراین جست و جوی نسبت مرتضی مطهری و عصر ما، امری سرگرم کننده و تلاشی بیهوده نیست. بلکه به یک معنا، کلید ورود به مباحثه های معاصر است. از مطهری دو چهره و تابلوی فکر در دست است. یک تابلو در دست اصلاح طلبان دینی است؛ کسانی که روزگاری طولانی زیر عکس مطهری نشستند و عکس های یادگاری گرفتند. می دانیم که مطهری در میان روحانیان معاصر از زمره ی افراد متفاوتی بود که بیش از حوزویان با دانشگاهیان رابطه داشت. آخرین خانه ای که او از آن خارج شد، منزل دکتر یدالله سبحانی بود. از سال ۱۳۳۱ تا سال ۱۳۵۸ در تهران به سر برد و بیش از آن که به عنوان مدرس حوزه ی علمیه ی قم شناخته شود، استاد تمام وقت دانشگاه تهران بود. مطهری پیش از دانشگاهی شدن، مدت زمان کوتاهی را در حوزه ی علمیه ی مشهد (۱۳۱۰ - ۱۶) سپری کرد و آن گاه مدت بیش تری را در حوزه ی علمیه ی قم (۱۳۱۶ - ۳۱) به عنوان یک طلبه ی علوم دینی نزد استادانی مانند آیت الله بروجردی، آیت الله خمینی، و علامه طباطبائی تحصیل کرد. اما دوره ی درخشان حیات فکری مطهری در دوران پایتخت نشینی او بوده است. درباره ی علل مهاجرت وی از قم به تهران، روایت های مختلفی در دست است. یکی از مشهورترین آن ها حکایت از آن دارد که میان شاکرد و استاد، آیت الله مطهری و آیت الله بروجردی، فاصله و گلايه رخ داده بود. مرحوم بروجردی با وجود همه ی روشن اندیشی های خویش، به پاره ای اصلاحات در حوزه ی علمیه ی قم بدگمان بود. مخالفت ایشان با تحصیل دانشگاهی، تدریس فلسفه، و فعالیت سیاسی طلاب، در مجموع تصادم هایی را با دو استاد حوزه و آموزگاران مطهری (یعنی آیت الله خمینی و علامه طباطبائی) فراهم آورد که عواقب آن به آیت الله مطهری هم رسید. مرحوم بروجردی البته در مخالفت با هر یک از این موارد، استدلال و مبنایی داشت که گذر زان زاویه ی نگاه ایشان را نه از منظر جمود، که از منظر استقلال حوزه ی علمیه ثابت کرد. اما در آن زمان، نتیجه ی کار دور شدن علامه طباطبائی از نهاد مرجعیت، سکوت اختیار کردن آیت الله خمینی، و هجرت آیت الله مطهری از قم بود. مطهری، هم مانند علامه طباطبائی اهل فلسفه و حکمت بود و هم مانند آیت الله خمینی اهل مبارزه و سیاست. و بر آن دو، چیزی هم افزود و آن ورود به محیط دانشگاه بود. دانشگاهی که رضاخان پهلوی برای مقابله با نهاد سنتی آموزش، یعنی حوزه ساخته بود، اکنون پذیرای مردی معمم و دانش آموخته در همان نهاد سنتی بود. مرحوم مطهری همچنین پاره ای آداب مرسوم حوزویان را کنار نهاد و همچون یک دانشگاهی زندگی کرد. خانه ای در قلعه ک تهران (منطقه ای خوش آب و هوا) اختیار کرد و از اتومبیل برای عبور و مرور استفاده، و با افراد «فکل کراواتی» رفت و آمد کرد. مهدی بازرگان، یدالله سبحانی، و علی شریعتی، از مشهورترین دوستان مدرن مطهری بودند. مطهری طی اقامت خود در

^۱ یادنامه ی شرق، شماره ی ۱، اردیبهشت ۱۳۸۴

تهران، بیش از پیش چهره‌ی یک استاد دانشگاه را به خود می‌گرفت. به نهادهای مدنی مدرن (مانند انجمن‌های دانشجویی، پزشکی، و مهندسی) می‌رفت. بر بالای منبری که برای او تدارک می‌دیدند، به جای روضه و مرثیه و مدحیه، خطبه و خطابه و سخنرانی علمی می‌کرد. در حوزه‌های علمیه، طلاب دین یا مبلغ می‌شوند یا مدرس یا مرجع تقلید. رسیدن به درجه‌ی مرجعیت، آرزوی هر طلبه‌ی هوش‌مندی است و مبلغ دین شدن کف آمال یک طلبه را تشکیل می‌دهد. اما مطهری هرگز در رؤیای مرجعیت فرو نرفت. پیش از او هم علامه طباطبایی ترجیح داده بود استعداد و توان خود را مصروف فلسفه کند تا فقه؛ همچنان که آیت‌الله خمینی اگر با محدودیت در تدریس فلسفه مواجه نمی‌شود، شاید به راهی دیگر می‌رفت. اما مطهری با همه‌ی توان اجتهادی و فقهی خویش نه فقط مدرس فلسفه، که محقق و مبلغ دین شد. به ساده کردن پرسش‌های دینی پرداخت و سعی کرد پرسش‌هایی صریح و صحیح به آن‌ها بدهد. اولین پرسش‌ها درباره‌ی نظام آموزشی حوزه‌های علمیه بود. مطهری اولین و شاید آخرین حوزوی همه‌ی تاریخ حوزه است که از در نقد حوزه می‌آید تا جایی که آن را «یک درخت آفت‌زده» (پیرامون/ انقلاب/ اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۶) می‌خواند و خواستار شناسایی و حل مشکل اصلی سازمان روحانیت می‌شود. هنگامی که رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم، آیت‌الله بروجردی درگذشت، مطهری به همراه علامه طباطبایی، مهندس بازرگان، آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله طالقانی، و گروهی دیگر از دین‌داران روشن‌اندیش با نگارش و تدوین کتاب «مرجعیت و روحانیت»، خواستار اصلاح نهاد حوزه شدند و نقد را از درون خویش آغاز کردند. بدون شک اگر قرار بر آن باشد که مارتین لوتری برای اسلام پیدا شود، آن لوتر، مطهری است. عمده‌ترین نقدهای مرحوم مطهری بر حوزه‌های علمیه، ارتزاق آنان از راه دین، عوام‌زدگی روحانیت، عدم تعبیه‌ی نهادهایی که ورود طلاب را به حوزه‌ها کنترل کنند، و تورم علم فقه و اصول است. مسائلی که تاکنون چنین به صراحت توسط هیچ روشنفکری بیان نشده و بیان ناتمام برخی از آن‌ها از سوی یکی از اصلاح‌طلبان دینی (عبدالکریم سروش) به بدترین نتیجه‌گیری ممکن (بستن باب بحث) منتهی شد. آیت‌الله مطهری در سال‌های بعد، به اجتهاداتی کامل در مفاهیمی مانند حجاب، عدالت، کار، ریا، آیین‌های عزاداری، ملیت، و... دست زد که هنوز در نوع خود بکر و بی‌نظیر است. او به صراحت گفت که عدالت معیار دیانت است نه برعکس. یعنی دین باید عادلانه باشد، نه عدالت دینی. همچنین مطهری محور نگاه اقتصادی اسلام را از مالکیت به کار منتقل کرد و درابری ربا به گشودن باب تازه‌ای همت گمارد که نگاه بدبینانه‌ی سنتی به بانک‌داری مدرن را منتفی اعلام می‌کرد. مطهری همچنین این شجاعت را داشت که افراط در عزاداری و نسبت دادن امور غلوآمیز به امامان شیعه را نقد کند (امری که حتی آیت‌الله بروجردی در آن ناموفق بود). اهل سنت را نه تنها به رسمیت بشناسد، بلکه خواستار پیوند برادری با آنان شود و در مقابل کسانی که اهل کتاب را به اهل سنت ترجیح می‌دادند، از اهمیت امر فلسطین سخن بگوید. او ابا نداشت که خواستار شناسایی شمر امروز شود و بگوید سنت‌های ظلم‌ستیزانه‌ی شیعه در زمان متوقف نمی‌شود، بلکه می‌توان موشه دایان را امروز بدل از یزید گرفت. مرحوم مطهری همچنین اولین روحانی شیعه بود که مفهوم مدرن ملت را از مفهوم سنتی آن جدا کرد. در گذشته دو ملت بیش‌تر وجود نداشتند؛ ملت اسلام و ملت کفر. اما مطهری درباره‌ی ملت ایران سخن گفت که مفهومی اخص از ملت اسلام بود؛ همچنان که مطهری باب فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی سیاسی را در حوزه باز کرد و اولین کتاب‌ها را در این باره نوشت.

این چهره از مطهری، چهره‌ای اصلاح‌طلب است. مطهری تقریباً تمام سال‌های باروری حیات فکری خود را در قالب این نقش ایفا کرده است. کار او بدان‌جا رسید که به عمومی‌ترین حوزه‌های زندگی شهری مدرن وارد شد. تجربه‌هایی از ژورنالیسم و داستان‌نویسی در مجموعه‌ی مقالاتی که او برای مجله‌ی زن روز درباره‌ی حجاب نوشت، یا مجموعه‌ی داستان‌هایی که در قالب *داستان راستان* به نگارش درآورد، از زمره‌ی فهم عمیق او برای تحت تأثیر قرار دادن طبقه‌ی متوسط جدیدی بود که او نمایندگان را در دانشگاه‌ها دیده بود. مطهری درک کرده بود که با زبان غامض حوزه‌ها (که در آن شمار واژگان فارسی اندک بود) و در قالب مباحث شاذ فقهی و اصولی، نمی‌توان با جوانان طبقه‌ی متوسط ارتباط برقرار کرد. دغدغه‌ی او برای تداوم این ارتباط، تا زمان انقلاب اسلامی ایران پابرجا بود. مطهری یکی از اولین کسانی بود که فهمید ادغام دو مفهوم حکومت اسلامی و حکومت روحانی ممکن است پیروزی انقلاب اسلامی را در معرض تردیدهای جدید قرار دهد. بنابراین به شبهه‌زدایی از مفهوم حکومت دینی پرداخت. تلاش مطهری برای طرح مسأله‌ی آزادی، با وقوع انقلاب شدت گرفت. اگر در گذشته مسأله‌ی عدالت موضوع مکرر مقالات و گفتارهای او بود، به تدریج آزادی در آثار مطهری چنین

مقامی یافت. طرح قاعده‌ی «دموکراسی شکل است و دین محتوا»، میراث مطهری است که هنوز روشنفکری دینی گامی از آن فراتر نرفته است. طرح تئوری «نظارت فقیه» به عنوان معنای اصلی «ولایت فقیه» نیز گرچه به نظر می‌رسد نظریه‌ای جدید است، در واقع بازخوانی آخرین دغدغه‌های مرحوم مطهری است. مطهری در کنار تلاش‌های نافرجام برای طراحی یک فلسفه‌ی سیاسی در سال‌های بعد، نسلی از فعالان سیاسی را با همین آموزه‌ها پرورش داد که اکنون در عصر ما، هسته‌ی مرکزی اصلاح‌طلبان را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین این افراد، عبدالکریم سروش بود. سروش تا مدت‌ها وارث مطهری شمرده می‌شد؛ چه آن زمان که «یادنامه‌ی استاد مطهری» را تدوین می‌کرد و چه زمانی که در سالگرد شهادت او سخنرانی می‌کرد. انقلابیان جوان هم در روزگاری که شریعتی به دلیل پاره‌ای رفتارهای خارج از نظام، هوادانش مورد تأیید حاکمیت نبودند، ترجیح می‌دادند به دامان مطهر پناه ببرند. مطهری در این سال‌ها البته چندان مطلوب سنت‌گرایان نبود. اما روحانی بودنش سبب می‌شد حمایت از او آسان‌تر از حمایت از شریعتی باشد. در عین حال، روابط اخلاقی و عاطفی مرحوم مطهری با روشنفکرانی مانند مرحوم بازرگان، مانع از آن می‌شد که حتی منتقدان روحانیت فضائل مطهری را انکار کنند. اما مطهری نماند تا اصلاح‌طلبی ناتمام خویش را در کوره‌جان‌های پس از انقلاب اسلامی به پایان رساند. از این زمان تابلوی دیگری از آن مرحوم در دست‌ها چرخید و بر دیوارها نصب شد. این تابلو در دست محافظه‌کاران دینی است. محافظه‌کاری در این جا به معنای همه‌ی کسانی است که سنت‌ها را محصول عقلانیت و تجربه‌ی نسل‌های گذشته می‌دانند و هر گونه بازنگری و تجدیدنظرطلبی در آن‌ها را منوط به مقدمات سخت‌گیرانه‌ای می‌دانند که از عهده‌ی هر کسی برنمی‌آید. مطهری البته از جمله‌ی افرادی است که شایستگی چنین اصلاح و بازفهمی را داشت. اما محافظه‌کاران سعی دارند مطهری را از زاویه‌ی مخالفت‌های او با نوگرایی‌های خارج از اصول و ضوابط سنت اسلامی بشناسند.

در صدر این اصول سنتی، دانش فلسفی مطهری قرار داشت. مهم‌ترین مقیاس مطهری برای سنجش حقیقت و حقانیت اندیشه‌ها، نه دین، که «منطق» بود. مطهری در *آشنایی با علوم اسلامی*، یک مبنای ثابت برای جهانی متغیر به رسمیت می‌شناسد و آن پذیرش بدیهیاتی است که در دانش ازلی انسان به رسمیت شناخته شده است. مهم‌ترین این بدیهیات در دستگاه فلسفی مطهری، «فطرت» است؛ فطرتی که مبنای عدالت، حقوق، و آزادی‌ها را تشکیل می‌دهد. مطهری در عین حال، طی سال‌های پایانی عمر خویش، درمی‌یافت که انحراف‌هایی از مسیر نوگرایی و اصلاح‌طلب دینی وجود دارد. مهم‌ترین این انحراف‌ها، رشد و نفوذ چپ‌گرایی اسلامی بود. مطهری متوجه شد تفاسیر عدالت‌خواهانه از اسلام در حال تخفیف این دین به ایدئولوژی جمع‌گرایانه‌ای است که در آن از وجوه فردی و معنوی اسلام خبری نیست. مطهری متفکری صدرایی بود که فلسفه، دین، و عرفان را در هم می‌آمیخت. اما در اندیشه‌ی چپ اسلامی از فلسفه و عرفان خبری نبود و به جای آن ماتریالیسم و اگزیستانسیالیسم مارکس و سارتر وارد اسلام شده بود. به همین جهت، مرحوم مطهری به دفاعی همه‌جانبه از فرهنگ ایرانی - اسلامی برخاست. از حافظ و حلاج دفاع کرد و این تصور که آنان مردانی ده‌ری مسلک بودند و از اسلام همچون پوسته‌ای برای زیربنای الحادی خود استفاده می‌کردند را رد کرد. مطهری در حالی که خطیب مراسم ختم بنیان‌گذار مجاهدین خلق بود و به نشانه‌ی احترام به آن‌ها تا مدت‌ها از خضاب کردن محاسنش خودداری کرده بود و به آیت‌الله خمینی سفارش می‌کرد از اینان دفاع کند، در ادامه‌ی راه دریافت که راه مجاهدین به مارکسیسم ختم می‌شود. درک جدید مطهری او را به نقد قرائت علم‌گرایانه (سایتیستی) مرحوم بازرگان و جامعه‌گرایانه (سوسیالیستی) مرحوم شریعتی هدایت کرد و اگرچه حتی بازرگان هم او را در نقد شریعتی همراهی می‌کرد، مطهری از شریعتی سخت برآشفته بود. تردیدی نیست که مطهری فکر شریعتی را انحرافی می‌دانست. اما نباید کتمان کرد که رویکرد پوپولیستی و عوام‌گرایانه‌ی شریعتی هم او را آزار می‌داد. آن زمان عصر شریعتی بود و مطهری با همه‌ی زوایای روشن‌بینانه‌ای که داشت، در افکار عمومی مقهور شریعتی شد. شریعتی می‌توانست جوانان را هیجان‌زده کندف به خیابان‌ها بریزد، و به شور و شعار وا دارد. اما مطهری قصد داشت آنان را آرام سازد و به آرامش برساند. سخنان شریعتی حماسی بود و خطابه‌های مطهری فلسفی. مطهری سؤال می‌کرد و شریعتی جواب می‌داد. شریعتی درس‌آموخته‌ی نظام تقلید و مقلد نبود و حتی بر آن می‌شورید. اما بیش از مطهری مرجع و مفتی بود و می‌توانست راه را نشان دهد. در این جا بود که مطهری بیش از پیش به فکر احیای نهاد روحانیت افتاد. ارائه‌ی نظریه‌ی نظارت فقیه، جوهر واکنش او در برابر کسانی بود که به تدریج سعی داشتند اسلام خود را از نهادهایی غیر از روحانیت بگیرند. مطهری در *نهضت‌های اسلامی*

صد ساله‌ی اخیر، بر این نکته تأکید می‌کند که رهبری هر نهضت سیاسی و فکری در ایران «باید» بر عهده‌ی روحانیت باشد تا دچار انحراف نشود. مطهری در این کتاب، رهبری را اتفاقاً بر عهده‌ی همان افرادی می‌داند که مورد طعن روشنفکران جدید قرار می‌گیرند.

امروز ما به خواجه نصیرالدین‌ها، بوعلی‌سیناها، ملاصدراها، شیخ انصاری‌ها، شیخ بهایی‌ها، محقق حلی‌ها، و علامه حلی‌ها احتیاج داریم؛ اما خواجه نصیرالدین قرن چهاردهم، نه خواجه نصیرالدین قرن هفتم. (ص ۷۴)

نقدهای مطهری بر مارکسیسم و ماتریالیسم و نیز اندیشه‌های التقاطی میان اسلام‌گرایی و چپ‌گرایی در همین دوره شکل می‌گیرد.

او اولین منتقد مفهوم اسلام انقلابی است، چرا که معتقد است چنین تفسیری از اسلام به قلب ماهیت آن منتهی می‌شود. مطهری ضمن اعتقاد به مفهوم انقلاب اسلامی، از الصاق هر پیوندی به اسلام اجتهادی ابراز نارضایتی می‌کند. نقدهای مطهری در این زمان، در عین حال، رنگ و بوی آزادی‌خواهانه هم دارد. مطهری از معدود مجتهدان مسلمان است که مقالات بسیاری در اثبات معنای آزادی و دموکراسی نوشته است. اگر از پاره‌ای ایرادات فلسفی به او در تمایز آزادی عقیده و آزادی اندیشه بگذریم، مطهری حامی آزادی است. مخالفت صریح و علنی او با «حکومت روحانیت» و این که «روحانیون نباید کار دولت بپذیرند، آنان باید در کنار دولت بایستند (۱۴۸)»، از جمله‌ی درخشان‌ترین فصول اندیشه‌ی مطهری است.

مطهری در این دوره یک محافظه‌کار راستین است؛ محافظه‌کاری همچون آیت‌الله بروجردی که با دولتی شدن، سیاسی شدن، چپ‌گرایی، و انقلابی‌گری روحانیون مخالف است. از التقاط اندیشه‌های اسلامی و غربی در هراس است و هنوز دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه را وارثان اصلی و مفسران رسمی دین می‌داند و بولفضولی دیگران را در کار دین نمی‌پذیرد؛ خاصه کسانی که فلسفه نخوانده باشند، دانش‌آموخته‌ی غرب باشند، و درس اساتید حوزه را ندیده باشند؛ یعنی همه‌ی چیزهایی که شریعتی نماد آن بود!

* * *

ظهور مرتضی مطهری در عصر ما محصول یک چالش درونی در حوزه‌های علمیه بود. مجتهدی جوان از قم به تهران مهاجرت می‌کرد و با به دست آوردن کرسی استادی در دانشگاه تهران، منبر مرجعیت در حوزه‌ی قم را وانهاد. مطهری اگر در قم مانده بود، فقیهی همچون هم‌درس و هم‌بحث خویش، آیت‌الله منتظری می‌شد و هم‌اکنون در ردیف مراجع تقلید به شمار می‌رفت. اما او ترجیح داد در تهران، همراه با طبقه‌ی متوسط جدید، تغییر کند و به نیازهای عصر خویش پاسخ گوید. همین موقعیت جدید اجتماعی و شهری از مرتضی مطهری اصلاح‌طلبی دینی ساخت. اصلاح‌طلبی مطهری از زمانی آغاز شد که او دریافت نظام سنتی تولید دانش در ایران، پاسخ‌گوی نیازهای عصر جدید نیست. مدرنیزه شدن این نظام، البته به معنای افزایش سطح تکنولوژی مورد استفاده در نظام آموزشی حوزه نبود. بلکه مطهری معتقد به طرح نظریه‌های تازه بر مبنای دستگاه سنتی بود. مطهری دریافت پاره‌ای علوم و دانش‌های مدرن اصولاً در حوزه‌های علمیه‌ی ما هم‌تا و همانندی ندارد. با وجود این، اصلاح‌طلبی مطهری در یک حرکت دایره‌وار پس از مدتی به همان نقطه‌ی آغازین حرکت او رسید. مطهری که از اصلاح حوزه به اصلاح دین رسید، وقتی دریافت اصلاح دین ممکن است به انحراف آن منجر شود، به اصلاح حوزه و تلاش برای در دست گرفتن پرچم اصلاح‌طلبی دینی از سوی حوزویان رسید. مطهری در برابر ارتجاع همان واکنشی را نشان می‌داد که روشنفکران انجام می‌دهند و در برابر نوگرایی به روشی پناه برد که محافظه‌کاران به کار می‌گیرند. او همچون محبوب تاریخی خود، ملاصدرا، در پی جمع عقل و دین و ایجاد عقل دینی بود؛ پروژه‌ای که به یک میزان در برابر نوگرایی، محافظه‌کارانه، و در برابر سنت‌گرایی، نوگرایانه است. مطهری یک محافظه‌کار مدرن بود.

۲ - گذار از فقیهان کارگزار

تأملی در میراث سیاسی آیت‌الله بهشتی^۱

حوزه‌های علمیه‌ی شیعه در آموزش‌های رسمی و سنتی خود رشته‌ای به نام «مدیریت» یا «سیاست» به طلبه‌ها نمی‌آموزند. اگر می‌توان علم «فقه» را در علوم اسلامی به علم «حقوق» در علوم انسانی ترجمه کرد، یا میان فلسفه و کلام اسلامی و فلسفه و کلام جدید نسبتی جست، اگر می‌توان علم «رجال» و علم «حدیث» را به دانش‌های مدرن، مانند تاریخ یا زبان‌شناسی ربط داد، در حوزه‌های علمیه هیچ نشانی از علوم سیاسی نمی‌توان جست.

حوزه‌های علمیه‌ی شیعه از آغاز به عنوان نهادی غیرسیاسی تأسیس شده‌اند. غیرسیاسی بودن حوزه‌ها بیش از همه به غیر قابل دسترس بودن حکم‌روایی از سوی علمای شیعه بازمی‌گردد. در آغاز تنها شکل حکومت اسلامی برخاسته از نظریه‌ی خلافت تلقی می‌شد که خود مانعی در راه اجرای نظریه‌ی امامت (تئوری سیاسی شیعه) محسوب می‌شد. خلافت در گذر زمان، خود به نظریه‌ی سلطنت دینی تبدیل شد که در انحصار اهل سنت بود و حتی هنگامی که صفویان در ایران به قدرت رسیدند و نظریه‌ی سلطنت دینی را به زبانی شیعی برگرداندند، روحانیان و علمای شیعه احتمال و امکان حکومت مستقیم را در ذهن نمی‌پروراندند. در این زمان علمای شیعه وظیفه‌ی تولید دانش را بر عهده، و شاهان شیعه مسؤولیت اعمال قدرت را بر دوش داشتند. دانشی که در حوزه‌ها تولید می‌شد، بیش‌تر از آن که از جنس علم «سیاست» باشد، از جنس علم «حقوق» بود. فقها قواعد زندگی فردی و اجتماعی را به مردم و نه شاهان می‌آموختند و در آن جامعه‌ی فاقد قانون‌اساسی، قواعد پایه را می‌نوشتند. اما حاکمان به همان شیوه‌ای حکومت می‌کردند که پادشاهان ایران و روم باستان بر سرزمین‌های خویش حکم‌روایی می‌کردند. در عالی‌ترین سطح تخاصب میان شاه و فقیه، نصیحت‌نامه‌ها و آداب‌الملوک منتشر می‌شد که در زمره‌ی متون اخلاقی به شمار می‌رفت. اما متون سیاسی در عصر صفوی و اعصار قبل از آن، مهجور و مفقود بود. چرا که موضوع اصلی همه‌ی تکاپوهای سیاسی در جهان سنتی، محدود به این مسأله بود که چه کسی باید حکومت کند؛ نه آن که چگونه باید حکومت کند. مباحثه‌های اصلی آن عصر حول پرسش‌هایی از این دست دور می‌زد که: حکومت از آن کیست؟ اگر تنها از آن خدا و رسول و امام است، در عصر غیبت حکومت چگونه باید مستقر شود و اگر نوابی بر آنان متصور است، نسبت شاه و فقیه در حکومت عصر غیبت چگونه است؟ ظاهراً از عصر صفویه با پیوند روحانیت و حکومت، نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در این باره به وجود آمد؛ بدین معنا که شاه به عنوان نایب فقیه و فقیه به عنوان نایب امام، دست در دست هم، حکومت را اداره می‌کردند. امور نظامی و خارجی بر عهده‌ی نهاد سلطنت و امور قضایی و آموزشی بر عهده‌ی نهاد روحانیت بود. امور دیوانی و اجرایی نیز در نسبت و تفاهم میان این دو نهاد شکل می‌گرفت. این صورت‌بندی تا پایان عصر قاجار برقرار ماند. اما با پیدایش نخبگان جدید و تحولاتی که رضاخان در امور دیوانی به وجود آورد، اداره‌ی امور قضایی و آموزشی از روحانیان سلب شد. محاکم شرع و مکاتب درس و حوزه‌های علمیه اگر را به دادگاه‌های عرفی و مدارس جدید و دانشگاه‌های مدرن واگذار کردند. روحانیت ابتدا در نظریه‌ی سلطنت به تجدیدنظر پرداخت و آیت‌الله خمینی به عنوان پرچم‌دار این تجدیدنظرجویی، مشروعیت سلطنت اسلامی را (که دیگر نشانی از اسلامیت آن نمانده بود)، زیر سؤال برد. [درباره‌ی تحول نظر امام خمینی از سلطنت شیعه به ولایت فقیه، در مقاله‌ی چهارم از فصل سوم همین کتاب، سخن گفته‌ایم].

^۱ یادنامه‌ی شرق، شماره‌ی ۳، تیر ماه ۱۳۸۴

اما آنچه در نظریه‌پردازی شیعه مغفول ماند، تئوری مدیریت سیاسی در این نظم و نظریه‌ی سیاسی جدید بود. امام خمینی گرچه مدافع نظریه‌ی ولایت فقیه به عنوان مبنای مشروعیت حکومت اسلامی بود، جز در فلسفه‌ی سیاسی قائل به حضور نهاد روحانیت در قدرت نبود. کارگزاران حکومت اسلامی حتی در شکل ولایت فقیه، رجال و مدیرانی از معتمدان روحانیت بودند که مکلا به شمار می‌رفتند. اما نظارت روحانیت به صورت نهاد ولایت فقیه و مرجعیت سازمان‌یافته را می‌پذیرفتند. مخالفت صریح و علنی آیت‌الله خمینی با ریاست جمهوری آیت‌الله بهشتی، حتی با وجود اصرار و ابرام نزدیک‌ترین یاران بنیان‌گذار جمهوری اسلامی (آقایان خامنه‌ای و هاشمی)، درست به همین دلیل بود. در خاطره‌ها البته آمده است که امام خمینی از حضور روحانیت در نهادهای قضایی و قانون‌گذاری دفاع می‌کرد. در حوزه‌ی قضا، وی با بازگرداندن شریعت به عنوان منبع قضاوت، اقدام رضاخان در ایجاد محاکم عرفی را لغو کرد و چنین تحولی، نه در کوتاه‌مدت، بلکه طی ربع قرن گذشته میسر نشد. اما اصل اجتهاد قاضی و اجتهاد رئیس دستگاه قضایی را برای اولین بار با منصوب کردن آیت‌الله بهشتی به ریاست دیوان عالی کشور به اجرا درآورد. علاقه‌ی آیت‌الله خمینی به نهاد پارلمان و نفوذ کاریزماتیک آیت‌الله مدرس در ایشان نیز سبب شد تا با ریاست روحانیت بر مجلس مخالفت نکند. اما ریاست سه دولت اول انقلاب را به سه غیرروحانی (بازرگان، بنی‌صدر، و رجایی) سپرد. امام خمینی حتی در دهه‌ی ۶۰، هنگامی که دریافت نمی‌تواند به روان برای مقام ریاست جمهوری اعتماد کند، از نخست‌وزیری مهندس میرحسین موسوی حمایت کرد. چرا که گذر زمان ثابت کرده بود کارگزار اصلی حکومت نه رئیس‌جمهور، که رئیس کابینه (نخست‌وزیر) است. بر اساس همین تحول بود که نخست‌وزیری موقت آیت‌الله مهدوی کنی تداوم نیافت. با وجود این، از همان آغاز جمهوری اسلامی؛ آیت‌الله بهشتی نماینده‌ی گرایش دیگری به حساب می‌آمد که معتقد به حضور روحانیت در مدیریت بود. آیت‌الله بهشتی از معدود دانش‌آموختگان حوزه‌های علمیه بود که بدون آموختن علم سیاست یا مدیریت، اهمیت تشکیلات را سال‌ها قبل از ایجاد حکومت جمهوری اسلامی درک کرده بود. مشاهداتش در نهضت ملی به او آموخته بود که جنبش‌های سیاسی بدون تشکیلات سیاسی قدرتمند، مانند جبهه‌ی ملی و حزب توده، بی‌معنا هستند. بر همین اساس بود که به هنگام تأسیس نهضت آزادی، آیت‌الله بهشتی از تشکیل آن ابراز خشنودی کرد. اما هنگامی که دریافت تشکیلات مذکور مستقل از نهاد روحانیت قوام یافته است، ترجیح داد با هیأت‌های مؤتلفه‌ی اسلامی همکاری کند. در پیوند آیت‌الله بهشتی با مؤتلفه‌ی اسلامی، جالب‌ترین نکته آن است که از همان زمان بهشتی دریافته بود مرز باریکی میان امور عرفی و امر قدسی در سیاست وجود دارد که نهاد روحانیت باید به هنگام ورود به عرصه‌ی سیاسی از جای‌گاه قدسی خود چشم‌پوشد. مهم‌ترین سند در این باره، روایتی یکی از سران مؤتلفه‌ی اسلامی از مناسبات روحانیت و این گروه سیاسی مذهبی است. حزبی که در کنار شورای مرکزی خود یک شورای فقهی پیش‌بینی کرده بود تا از آنچه به عنوان عامل انحراف شناخته می‌شد، پیش‌گیری کند:

آقای ابوالفضل توکلی‌بنا در زمینه‌ی رابطه‌ی شورای فقهی [شهید مطهری، شهید مولایی، شهید بهشتی، شهید محلاتی، شهید سعیدی، هاشمی رفسنجانی، آیت‌الله خامنه‌ای، و آیت‌الله انواری] با شورای مرکزی در زمینه‌ی مسائل سیاسی - اجتماعی نظر دیگری دارد: وقتی آقای مولایی پیشنهاد داد که هیأت‌های مؤتلفه‌ی اسلامی مسلح شوند، شورای مرکزی نپذیرفت. شورای مرکزی معتقد بود که در مسائل فقهی دربست در اختیار آقایان (شورای فقهی) است، ولی در مسائل سیاسی - اجتماعی معلوم نیست اعضای شورای فقهی، رجحانی بر اعضای شورای مرکزی داشته باشند. بنابراین در مسائل سیاسی - اجتماعی هر یک از اعضای شورا، اعم از مرکزی یا فقهی، فقط یک رأی می‌توانند داشته باشند. وقتی این موضوع را به شهید بهشتی گفتیم، لحظه‌ای تأمل کرده و بعد فرمود: «دوستان ما (شورای مرکزی) نظرشان صائب است.» و با این فرمایش ایشان به بحث مزبور خاتمه داده شد.^۱

آیت‌الله بهشتی در همه‌ی سال‌های عمر خویش ترجیح می‌داد مستقل از چهره‌ی روحانی خویش به فعالیت سیاسی و اجتماعی بپردازد. در مدارس قم او نه به عنوان آموزگار معارف دینی، که به عنوان آموزگار زبان انگلیسی فعالیت می‌کرد تا به گفته‌ی خویش، از راه دین نان نخورد. در احزاب سیاسی مانند مؤتلفه نیز، بهشتی با وجود آن که به صفت فقهی خود در این حزب عضویت داشت، اما ترجیح می‌داد

^۱ مصاحبه با ابوالفضل توکلی‌بنا با مرکز اسناد انقلاب اسلامی، شماره‌ی بازایی ۱۹۷۲، به نقل از خاطرات محسن رفیق‌دوست، چاپ همین مرکز، پاییز ۱۳۸۳.

مانند یک سیاستمدار عرفی با دیگر سیاستمداران حزبی سیاست‌ورزی کند. حزب جمهوری اسلامی از جهاتی تشکیلات سیاسی ایده‌آل بهشتی بود؛ حزبی که گرچه پنج مؤسس روحانی داشت، اما به روحانیان محدود نبود و همه‌ی طبقات اجتماعی، از بازاریان تا روشنفکران، در آن نماینده داشتند. آیت‌الله بهشتی از همین موضع، اولین «فقیه کارگزار» به شمار می‌رفت.

فقیهان تا پیش از آیت‌الله بهشتی یا مرجع و مجتهد بودند یا محقق و مدرس. مدیریت روحانیت محدود به تدبیر حوزه‌ها بود؛ چنان که آیت‌الله حائری یا آیت‌الله بروجردی حوزه‌ی علمیه‌ی قم را اداره می‌کردند. اما شرایط زمان (تأسیس جمهوری اسلامی) و ویژگی‌های شخصی بهشتی به ما اجازه می‌دهد که او را اولین فقیه مدیر یا کارگزار بخوانیم. به این معنا، فقیهان تنها سیاست‌گذاری نمی‌کنند، سیاستمداری هم می‌کنند. نظریه‌پردازی نمی‌کنند، عمل‌گرایی هم پیشه می‌کنند. آیت‌الله بهشتی در نگارش هم دستی داشت و حتی تألیف کتاب‌های دینی مدارس در حکومت سابق را به عهده گرفته و یا سند مواضع حزب جمهوری اسلامی را به جهت اجرا و عمل نوشته بود. عمل‌گرایی بهشتی البته الزاماً به معنای میانه‌روی وی نبود. آیت‌الله بهشتی در فضای رادیکال عصر خویش، مردی رادیکال به حساب می‌آمد. دیدگاه‌های اقتصادی وی نوعی اقتصاد سیاسی چپ را تداعی می‌کند. اما نگاه بهشتی به امر سیاسی، نگاه زمینی و عرفی بود. بهشتی برای دست‌یابی به قدرت، از عرفی‌ترین روش‌ها بهره می‌جست.

ایجاد حزب، مشارکت در انتخابات، و مبارزه و سخنوری سیاسی، از جمله‌ی این روش‌ها بود. هنگامی که دریافت بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ترجیح می‌دهد وی نامزد ریاست‌جمهوری نباشد، از نامزدی فردی دیگر (جلال‌الدین فارسی) حمایت کرد و هنگامی که آن نامزدی نیز میسر نشد، در فاصله‌ی سکوت و حکایت، عملاً حزب از حسن حبیبی حمایت کرد و هنگامی که ابوالحسن بنی‌صدر اولین رئیس‌جمهور اسلامی شد، حزب از ادامه‌ی سیاست‌ورزی منصرف نشد و اکثریت پارلمان اوّل را به دست آورد. بهشتی در تمام این مدت حزب جمهوری اسلامی را بر اساس یک سنت عرفی اداره می‌کرد. در حزب نهادی مانند شورای فقها پیش‌بینی شده بود و مانند هیأت مؤتلفه‌ی اسلامی، فقهای مؤسس با سیاستمداران مکلاً مساوی بودند و هر یک تنها یک رأی داشتند. حزب جمهوری اسلامی هیچ‌گونه نظام فقهانی و تقلیدی در درون خود برقرار نکرده بود؛ بر خلاف مؤتلفه که در امور شرعی، اعضای شورای مرکزی مقلد شورای فقهی بودند. چه، اعضای حزب جمهوری اسلامی از فقیه یا مرجعی به صورت سازمانی پیروی نمی‌کردند.

برخورد بهشتی با مسائل سیاسی (حتی آن‌جا که او به دانش فقهی خود رجوع می‌کرد) از موضع شرعی نبود. شهید بهشتی درباره‌ی جای‌گاه رهبری می‌گوید:

فردی که می‌خواهد رهبر باشد باید بیاید جایی که وظایف رهبری‌اش را انجام می‌دهد. اگر تخلف کرد با او چه کار می‌کنند؟ می‌گویند کسی دیگر به جای او بیاید. در مورد نظارت باید بگویم شرط و مرز ندارد. (مبانی نظری قانون‌اساسی، ص ۲۸)

در مورد ریاست‌جمهوری زنان، بهشتی می‌گوید:

در قرآن کریم آیه‌ای که با صراحت امکان ریاست‌جمهوری یک زن را نفی کند، نداریم... در قرآن این مسئله نه نفی و نه اثبات می‌شود... وقتی درباره‌ی مسئله‌ای در قرآن با صراحت بحث نمی‌شود، آنوقت نوبت به روشن‌گری سنت می‌رسد... برای خود من دلایلی که در روایات آورده می‌شود که زن نمی‌تواند زمام‌دار و رئیس‌جمهوری باشد، کافی نیست و هیچ‌وقت هم کافی نبوده است. از ابتدا که در این مسئله به صورت بررسی اجتهادی تحقیق کردم، دلایل برایم غیرکافی بوده است... قانون‌اساسی فعلی آن‌قدر مسلم را گفته است، یعنی رجال مذهبی می‌توانند زمام‌دار باشند و فعلاً راجع به زنان مسئله را مسکوت گذاشته تا وقتی که زمینه‌ی فقهانی گسترده‌ی آن، به صورت روشن آماده شود. در آن موقع می‌توان این را مطرح کرد و به تصویب رساند. (همان، ص ۳۴-۳۵)

رویکرد شهید بهشتی در هر دو مسئله‌ی رهبری و زنان، یک رویکرد عقلی و عرفی مستقل از نظام تقلید است. در واقع آیت‌الله بهشتی به عنوان یک مجتهد شیعه، گرچه از خاستگاه فقه اسلامی سخن می‌گفت، در عرصه‌ی عمومی این مبانی را به مصاف اندیشه‌های عرفی هدایت می‌کرد. سیاست‌ورزی آیت‌الله بهشتی در ایران ۱۳۵۷ شباهت‌های انکارناپذیری با سیاست‌ورزی آیت‌الله سیستانی در عراق ۱۳۸۳ دارد. به این معنا که نمی‌توان هیچ‌یک از دو فقیه را معتقد به رویکردی غیرسیاسی به دین دانست. اما نگاه دینی آنان به سیاست، به نحو

آشکاری تابع قواعد مدرن بود. استفاده از پتانسیل‌هایی مانند اکثریت عددی شیعیان در جامعه‌ی ایران و عراق، مبارزه‌ی پارلمانی و حزبی، اتکا به تفسیری عقل‌گرایانه و آزادی‌خواهانه از اسلام، و ائتلاف با چهره‌های میانه‌رو، از جمله‌ی این شباهت‌ها است. در عین حال، میان آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله بهشتی تفاوتی وجود دارد. سیستانی مرجعی است که شأن خویش را نظارت بر دولت می‌داند (فقیه ناظر)، اما بهشتی فقیه‌ی بود که امر اجرا را نیز بر عهده می‌گرفت (فقیه کارگزار).

فقیهان کارگزار معتقد بودند به همان دلیل که دیگران حق دارند جامعه را اداره کنند، روحانیان هم می‌توانند خود را در معرض مدیریت قرار دهند. در این جا تفاوتی روشن میان آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی دیده می‌شود. مطهری به نظارت فقیه اعتقاد داشت، اما بهشتی قائل به مدیریت فقیه بود.

مدیریت فقیه البته از نگاه بهشتی بدان دلیل بر مدیریت دیگران ترجیح داشت که:

در قانون‌اساسی کسانی که در جامعه‌شناسی، اقتصاد، حقوق، و حتی روان‌شناسی اجتماعی تخصص داشته باشند، حضورشان لازم است. منتها همه‌ی این کارشناسان باید این شرط را دارا باشند که کارشناسانی باشند که اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی زنده پذیرفته باشند... این عده می‌توانند جامعه‌شناس، حقوق‌دان، و اقتصاددان باشند و علمای صاحب‌نظر در علوم اسلامی هم باشند. (همان، ص ۶۴ - ۶۵)

این گفته به روشنی نشان می‌دهد چهره‌ی ایده‌آل بهشتی برای اداره‌ی جامعه، افرادی بودند که در دو نهاد آموزشی سنتی و مدرن، یعنی حوزه و دانشگاه، تحصیل کرده باشند. و آیت‌الله بهشتی چنین بود. به عنوان یک روحانی غرب‌دیده (کسی که مدتی در غرب، آلمان، زندگی کرده بود) و دانشگاه دیده، بر این باور بود که مناسب‌ترین مدیران جامعه، تحصیل‌کردگان دو نهاد آموزشی سنتی و مدرن هستند که پایبندی در سنت و دستی در تجدد دارند.

روش آیت‌الله بهشتی پس از شهادت وی، به اشکال دیگر پی‌گیری شد. تعداد مدیران روحانی و فقیهان کارگزار رو به فزونی نهاد و وزیران و مدیران بسیاری از این نهاد وارد قدرت شدند. سه رئیس‌جمهور بعد (آیت‌الله سید علی خامنه‌ای و اکبر هاشمی رفسنجانی و سید محمد خاتمی) از میان روحانیون برگزیده شدند. رؤسای مجلس تا دوره‌ی ششم نیز از میان روحانیان برگزیده شدند (اکبر هاشمی رفسنجانی، مهدی کروبی، و علی‌اکبر ناطق نوری) و ریاست قوه‌ی قضائیه نیز همچنان در اختیار فقیهان باقی ماند (آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله موسوی اردبیلی، آیت‌الله محمد یزدی، آیت‌الله هاشمی شاهرودی). نسل فقیهان کارگزار رو به فزونی نهاد و نهاد روحانیت وارد عرصه‌ی مدیریت شد. در میان مدیران پس از بهشتی، کسی که بیش از همه به او شبیه بود، سید محمد خاتمی بود که هشت سال ریاست دولت را بر عهده گرفت. خاتمی هم مانند بهشتی، تحصیل‌کرده‌ی حوزه و دانشگاه بود و مدتی را در غرب (آلمان)، در همان جایی که شهید بهشتی مسئولیت داشت (مسجد هامبورگ)، گذرانده بود. گرایش‌های تشکیلاتی و مدیریتی بهشتی اما بیش‌تر در هاشمی رفسنجانی تکرار شد که او نیز هشت سال ریاست دولت را بر عهده گرفت. اما اکنون به نظر می‌رسد عصر فقیهان کارگزار به پایان رسیده است. بخشی از روحانیت پس از شکست علی‌اکبر ناطق نوری در انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۳۷۶ به این نتیجه رسیدند که غیرروحانیون را نامزد امور اجرایی کند که نامزدی علی لاریجانی از سوی شورای هماهنگی محافظه‌کاران، و ریاست‌جمهوری محمود احمدی‌نژاد با حمایت ائتلاف آبادگران، مصداق عینی این پایان است. پایان عصر فقیهان کارگزار تا بدان‌جا امتداد یافته که حتی ریاست مجلس شورای اسلامی نیز به غیر روحانیون واگذار شده است. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که ایران در آستانه‌ی عصر تازه‌ای از مناسبات روحانیت و دولت قرار گرفته است؛ عصر گذار از فقیهان کارگزار.

۳ - دانش و قدرت

تأملی در کارکرد مجلس خبرگان رهبری^۱

خبرگان روحانیت فارغ از رقابت احزاب و آسوده از نظارت مطبوعات، در مجلسی دیگر گرد هم آمده‌اند تا به آرامی بار دیگر یادآوری کنند که جمهوریت ایران به حمایت روحانیت نیازمند است. مجلسی از ریش‌سفیدان با عباها و ردهای سیاه و سفید، که در آرامش کامل گرد هم آمده‌اند تا اسلامیت این جمهوریت را تضمین کنند و به مشروعیت آن شرعیت بخشند. از این پارلمان قدسی و مجلس روحانی البته های‌وهو و هیاهویی برنمی‌خیزد. به شیوه‌ی پارلمان‌های عرفی و مجالس جسمانی اقلیت و اکثریتی وجود ندارد و نیز استیضاح و استعفایی برنمی‌آید. روح مجلس روحانیت، همچون جسم و جان آرام و با طمأنینه‌ی آن است: چندان آرام، همچون آرامش سالکان راه و چندان ساکت، همچون تقوای اهل تقیه، که گویی این اجلاس‌های سالیانه به دیدار اعیاد و میهمانی بزرگان نسب می‌برد که دهان را در آن شیرین می‌کنند، نه کام را تلخ، که همه روحانیت یک حزبند: حزب‌الله و هم الغالبون. سیمای آرام این حزب واحد اتم، با سیمای ملتهب سیاستمداران احزاب دیگر متفاوت است. با نشستن و برخاستن، در سکوت و عبادت حرف یکدیگر را می‌خوانند. از این روست که همه‌ی سودای اصلاح‌طلبان مذهبی برای کشاندن پای احاب سیاسی به این پارلمان تک‌حزبی بی‌معنی می‌شود. آن زمان که اصلاح‌طلبان ندای برتری باطن اجتهاد بر ظاهر روحانیت سر دادند و با تفسیر به رأی مفهوم خبرگی و خبرگان، سخن از حضور مجتهدان مکلا و بی‌عبا و بی‌عمامه در مجلس خبرگان بر زبان می‌راندند، خود نیز نیک می‌دانستند که این همه جز بازی با زبان نیست، که شورای نگهبان حتی صلاحیت حبیب‌الله عسکراولادی، این یار غار روحانیت را، برای حضور در انتخابات روحانیت نامزد خبرگان تأیید نکرد و نشان داد که در سنت روحانیت، اتفاقاً همین لباس زیباست نشان روحانیت؛ لباسی که جامعه را به دو بخش می‌کند: روحانی و غیرروحانی. و روحانیت البته به دیگران ولایت دارد. با وجود این، پارلمانتاریسم حتی مرزهای خبرگان را هم فرسخ‌ها به پیش می‌برد. در آن محفل روحانی نیز یسار و یمینی وجود دارد، اقل و اکثری مشاهده و رأس و قاعده‌ای دیده می‌شود:

۱ - گروهی از اعماق سنت برآمده‌اند. مردانی در اوج ورع که هرگز میل حکومت کردن نیافته‌اند. اما تمایلی به حکومت شدن هم ندارند. حتی اگر از جانب برادران خویش باشد. این جماعت شریف، نسب از حواریون عیسی روح خدا، انصار محمد پیامبر خدا، و شیعیان علی جانشین خدا می‌برند. هاله‌ی حول شمع دیانتند و واسطه‌ی خلق و خالق. در حکومت میل به ربانی‌سالاری دارند و در غیاب دولت مستقیم خداوند، بار امانت او را بر دوش نهاد روحانیت می‌دانند. به تصمیم جمعی باور دارند و از اراده‌ی فردی پرهیز می‌کنند. حفظ حوزه را برتر از هر چیز دیگر می‌دانند؛ که اگر حوزه باشد هم اسلام حفظ می‌شود و هم حکومت از کف رفته باز می‌آید. معیار حکومت اما دیانت است و معیار دیانت، روحانیت، که اسلام مجسم است و مجسمه‌ی اسلام. تدبیر سیاسی ربانی‌سالاران، جمعی که در آن همه‌ی جماعت روحانیت به یک میزان اهلیت سیاست و حکومت دارند. از این روست که حتی برخی بزرگان این جمع بر این باورند که چون هر مجتهد معمم و مهذب، نیابت امامت عصر خویش را بر دوش دارد، می‌توان به شیوه‌ی قرعه به کرسی ولایت رسید. با این همه، اکنون عصر پارلمان است. پارلمانی از اشراف الهی و اعیان دینی و نخبگان مذهبی و خبرگان رهبری، که شرافت خویش را با لباس خود و اعیانیت خود را با تحصیل خود، و نخبگی و خبرگی خویش را با منبرهایشان به یاد مقلدان و محصلان خود می‌آورند.

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۳۱ شهریور ۱۳۸۳

۲ - گروهی دیگر اما فرزندان حکومتند. مردان جوان تری که در عصر حکومت اسلامی و ولایت فقیه به لباس فقاها و آموزه‌های روحانیت ملبس و مجهز شده‌اند. این فقیهان جوان، نه تنها از حکومت شدن روحانیت از سوی دیگران ناخشنودند، که در پی حکومت کردن روحانیت بر ایشان هستند. روحانیت البته از نگاه فقیهان جوان بیش از آن که نهاد نماد سنت باشد، نهاد اقامه‌ی عدالت است و عدالت، معیار حکومت است و جوهر دیانت. از این روست که اگر فقیهان پیر به حفظ حوزه و جلوگیری از دخالت حکومت در آن بسنده می‌کنند، فقیهان جوان حفظ حوزه را در گرو دخالت آن در حکومت می‌دانند. فقیهان پیر وارث میراث آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله گلپایگانی هستند که حوزه را در هر دو حکومت قبل و بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، مستقل نگه داشتند. فقیهان جوان وارث میراث آیت‌الله خمینی هستند که حوزه را در دو حکومت مذکور، حاکم بر حکومت می‌خواستند و می‌خواهند.

* * *

قصه‌ی پیران و جوانان البته از نگاهی دیگر هم قابل نقل است: قصه‌ی تهران و قرآن‌مجید پیران حوزه همچنان قم‌نشینند و جوانان حوزه راهی تهران شدند. آن که در قم می‌ماند میل با حوزه ماندن دارد و آن که به تهران می‌آید تمایل با حکومت رفتن. حکومت و حوزه در جمهوری اسلامی البته از هم جدا نیستند؛ که هم حکومت، حوزوی (اسلامی) است و هم حوزه، حکومتی (سیاسی). اما رابطه‌ی حوزه و حکومت، رابطه‌ی دانش و قدرت است. حوزه‌ی علمیه‌ی قم همچون مهم‌ترین نهاد آموزشی روحانیت ایران، برای حکومت مستقر در تهران دانش تولید می‌کند، کتاب می‌نویسد، و طلبه می‌سازد. جمهوری اسلامی هرگز سر آن نداشت که به نظامی پاپیستی تبدیل شود که اسقف و صدراعظم، پاپ و نخست‌وزیر، هر دو در یک شهر زندگی کنند. از این رو مجلسی از خبرگان روحانیت و شورایی از نگاه‌بانان سنت و پیشوایی از برگزیدگان روحانیت قرار داد تا نه در قم، که در تهران حامی حوزه باشند. مجلس خبرگان نماد و نماینده‌ی این رابطه‌ی دانش و قدرت در جمهوری اسلامی است. دانشی که دولت می‌آفریند: توانا بود هر که دانا بود. در واقع اگر دانشگاه‌های مدرن در ایالات متحده و اتحادیه‌ی اروپا دولت‌های لیبرال را تغذیه می‌کنند، حوزه‌های علمیه در جمهوری اسلامی همین کارکرد را دارند. مدرنیته کردن حوزه اما جز پوشاندن لباس نو بر تن این یار قدیمی نیست. افزایش رایانه‌های حوزه و آموزش زبان‌های جدید و سفر طلاب به سرزمین‌های دور، همه در راه کارآمدی نظام سنتی تولید دانش در ایران است که اکنون به قدرت رسیده و دولت ساخته است. رابطه‌ی دانش و دولت اما خود یسار و یمینی دارد؛ اقلی و اکثری ساخته است و رأس و قاعده‌ای تدارک دیده است:

۱ - در حالی که پیش‌کسوتان حوزه، آنان که به ربانی‌سالاری معتقدند و نهاد روحانیت را نماد دیانت می‌دانند، به آموزه‌های سنتی خود سخت سرگرمند، جوانان حوزه در پی آموزه‌های جدیدند. طلاب جوان و مجتهدان جدید سوای دانشگاه رفتن ندارند. اما از آموزه‌های دانشگاهی استفاده می‌کنند. کلام جدید می‌آموزند و فلسفه‌ی غرب می‌خوانند. زبان‌های خارجی می‌آموزند و فیلم‌های سینمایی می‌بینند. علوم سیاسی و اقتصادی را وارد آموزش‌های سنتی می‌کنند و تئوری‌های مدرن را بر نظریه‌های قدیمی اضافه می‌کنند. این گروه البته حمایت‌های رسمی حکومت دینی تهران را پشت سر خویش دارند. برای اولین بار تنها با شهریه‌ی بازار و مردم، حوزه سیراب نمی‌شود. مالیات و ثروت ملی (نفت) نیز در راه دین به کار می‌رود و این همه از برکت ولایت فقیه است. بدیهی است چنین دانشی پیوندی استوار با دولت می‌یابد. دانش، دولت می‌سازد و دانش دینی، دولت دینی.

۲ - اما اصحاب قدیم حوزه که همچنان با شهریه‌های عمومی سر می‌کنند، به کلام قدیم و فلسفه‌ی اسلامی سرگرمند. زبان عربی می‌خوانند و از کار لغو و بیهوده پرهیز می‌کنند. به جای صدا و سیما در منابر مساجد سخنرانی می‌کنند و در محافل مذهبی به وعظ و روضه اشتغال دارند. این بخش از نهاد حوزه به ترتیب خطیب بسنده می‌کند. اما بخش‌های جوان‌تر حوزه مدیر تربیت می‌کنند. خطیبان نمی‌توانند مدیریت کنند. اما مدیران خطیبانی خوبی هم هستند. اگر در گذشته، حوزه تنها فقیه، خطیب، امام جماعت، مدرس، و معلم تربیت می‌کرد، اکنون قاضی و وزیر و روزنامه‌نگار و هنرمند و دانش‌مند هم تربیت می‌کند. همه‌ی نیروهای نظامی و انتظامی، دانشگاه‌ها و آموزشگاه‌ها، وزارتخانه‌ها و اداره‌ها، نیازمند حضور نمایندگان روحانی هستند. همچنین روحانیت در دولت، مجلس و احزاب، نقش مهمی

دارد. بدین ترتیب دستگاه دانش‌ساز حوزه در کار عظیم‌تری افتاده است تا بر یکصد سال جدایی نهاد دانش از نهاد دولت (از مشروطه تاکنون) پایان دهد.

* * *

انطباق این دو موقعیت بر یکدیگر، جغرافیای مذهبی خبرگان روحانیت را در سال‌های دیگر صورتی دیگر داده است. در حالی که گروهی گمان می‌کردند خبرگان روحانیت گرد هم می‌آیند تا جمع‌سالاری روحانی را تجربه کنند، با افزایش قدرت حکومت مذهبی، مجلس خبرگان می‌کوشد هر چه بیش‌تر خود را به محور اصلی این قدرت نزدیک کند.

هدف این محور در گذشته حفظ حوزه و تبعیه‌ی آن در کنار حکومت، به عنوان نهادی مستقل بود که اکنون به رابطه‌ای انضمامی تبدیل شده است. در واقع چیزی به نام حوزه‌ی مستقل، در حکومتی که بر اساس حوزه بنا شده است، قابل پیش‌بینی نیست. رابطه‌ی حوزه و حکومت در چنین حکومتی رابطه‌ی دو حزب، دو نهاد، و دو گروه متفاوت، منتقد و در مقابل هم نیست. رابطه‌ی دو نهاد تغذیه‌کننده‌ی یکدیگر است. حکومت با تخصیص بودجه و سرمایه، به حوزه این امکان را می‌دهد که دانشی تولید کند تا حکومت را اداره کند. به همین دلیل است که معتبرترین نهادهای حوزوی مراکزی هستند که مدیران آن میان تهران و قم رفت‌وآمد دارند.

فیضیه‌ی قم به مؤسسه‌های جدیدی از نوع مؤسسه‌ی آموزش عالی امام خمینی یا دانشگاه باقرالعلوم تبدیل شده است که از میراث سنت، دانش دولت می‌سازند و پیران روشن‌ضمیر را به جوانان چست و چابک تبدیل می‌کنند. این چنین است که کمیسیون‌های مجلس خبرگان به کارگاه‌های تحلیل سیاسی تبدیل می‌شوند و چهره‌های دولتمردی چون علی لاریجانی، در حالی که فقهای جوانی چون صادق لاریجانی در آن جمع حضور دارند، درباره‌ی اوضاع فرهنگی به روحانیت تحلیل می‌دهند و روحانیانی چون حسن روحانی نیز درباره‌ی اوضاع امنیتی سخنرانی می‌کنند. اجلاس‌های مجلس خبرگان کارگاه سالانه‌ی حکومت برای بزرگان روحانیت است تا با سفر از قم به تهران، در جریان نیازهای حکومت قرار گیرند و برای آن چاره‌اندیشی کنند و رابطه‌ی میان دانش و دولت را مستحکم سازند. اجلاس‌های سالانه همواره یادآور این نکته‌ی اساسی است که این حکومت جدای از حوزه نیست. روحانی آن سوی میز و روحانی این سوی میز تفاوتی با هم ندارند. تنها یکی به گفته‌ی دیگری عمل می‌کند. یکی دانش تولید می‌کند و دیگری دولت را اداره می‌کند. بدیهی است خبرگان رهبری در شرایطی معین حق انتخاب رهبری دینی و روحانی را نیز دارند. اما این تنها کارکرد مجلس خبرگان نیست. چه، در آن صورت چه‌بسا سالیان دراز نیازی به تشکیل اجلاس‌ها نباشد. از آن پس رابطه دگرگون می‌شود.

افزایش تعداد خبرگان جوان و حضور مؤثرتر آنان در نهادهایی چون شورای نگهبان این دگرگونی را قوی‌تر می‌کند. بدین ترتیب هر چه پیش می‌رویم، نسل جدیدتری از روحانیت وارد حلقه‌ی خبرگان می‌شوند؛ نسلی که رابطه‌ی دانش و دولت را به خوبی درک می‌کنند.

۴ - عدالتخانه به جای دارالشورا

مشروعیت بر مبنای عدالت^۱

۲۲ آبان ماه، سالگرد پیشنهاد تأسیس «عدالتخانه» به جای مجلس، از سوی مرحوم شیخ فضل الله نوری بود. سال ۱۲۸۷ در چنین روزی پس از به توپ بستن پارلمان و سقوط مشروطه‌ی اوّل، مجمعی در باغشاه، همان قربان‌گاه شهدای مشروطه، تشکیل شد و بررسی حکومت‌های جایگزین مشروطه در دستور کار قرار گرفت. حاصل جلسه، عریضه‌ای بود با امضای شیخ فضل الله نوری، سید ابوالقاسم امام جمعه، و ظهیرالاسلام، که در آن انصارف از مشروطه طلب شده بود. شش روز بعد اعلام شد به خواست رجال سیاسی و علمای دینی از مشروطه صرف نظر شده، اما به جای مجلس شورا (دارالشورا)، مجلس جدیدی (عدالتخانه) برای رسیدگی به شکایات مردم تأسیس می‌شود تا بدین ترتیب مرحوم شیخ بتواند بار دیگر نظریه‌ی سیاسی شیعه را (از نظر خود) احیا کند: عدالتخانه به جای مجلس، عدالت به جای مشروطیت، و...

شیعه را مذهب عدلیه نیز خوانده‌اند. از آن رو که افزون بر سه اصل دیانت محمدی، دو قاعده‌ی دیانت علوی را در زمره‌ی پایه‌های خویش قرار داده است: امامت و عدالت. امام علی را نیز امام عدل نامیده‌اند؛ امامی که عدل را حتّی برتر از جود می‌دانست؛ که جود، امور را از جای خویش جابه‌جا می‌کند، اما عدل هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد. عدل علی خاطره‌ی تاریخی جامعه‌ی شیعی است. شیعیانی که مهم‌ترین شرط بقای دولت را عدالت می‌دانند. حکومت با کفر می‌ماند و با ظلم نه. شیعیانی که سلاطین را نه به سبب سلطنت، که به جهت ستمشان مستحق سقوط و مصداق غضب حکومت ائمه می‌دانند.

اما عدل در معنای شیعی خود (آن‌گونه که فقهایی چون شیخ فضل الله می‌گویند)، معنایی متفاوت از مفاهیم غربی دارد. عدالت شیعی همان عدالت اجتماعی نیست. عدالت اجتماعی در معنای اخیر خود مفهومی مارکسیستی است که بر توزیع عادلانه‌ی ثروت میان همه‌ی جامعه دلالت دارد؛ توزیعی که از راه اجتماعی کردن ابزار تولید به دست می‌آید. شیعه اما در پی نشان دادن هر چیز به جای خویش است: فقه‌های شیعه هرگز با مفهوم مالکیت فردی یا نظام سرمایه‌داری ننجنگیده‌اند، بلکه کوشیده‌اند چهار ارزش مادر: مذهب، خانواده، دولت، و مالکیت را توأمان پاس بدارند.

عدالت اجتماعی درست برعکس، بر این چهار ارزش می‌تازد: مذهب را به حوزه‌ی خصوصی می‌برد، خانواده را در برابر جامعه تحقیر می‌کند، دولت را در برابر شورا تضعیف می‌کند، و مالکیت را چون دشنامی پست به کار می‌برد. عدالت اجتماعی کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی به روشنی معنای سنتی و مدرن عدل را از یکدیگر تفکیک می‌کند: روس‌ها با مذهب جنگیدند، به جای دولت شوراها را برپا ساختند و مالکیت خصوصی را لغو کردند. عدالت اجتماعی سوسیالیستی در سوئد اما گرچه با مذهب ننجنگید، آن را به حوزه‌ی خصوصی تبعید کرد. در کنار دولت، شوراها را مقتدر کرد و تأمین اجتماعی را در کنار مالکیت خصوصی نشان داد و از همه مهم‌تر، خانواده را در برابر جامعه تضعیف کرد. این‌گونه است که در مفهوم مدرن، کلمه‌ی عدالت اجتماعی دخالت دولت است برای جابه‌جا کردن امور، درست برعکس مفهوم سنتی عدل که نقش دولت است برای بازگرداندن هر چیز به جای خود. بدین ترتیب یک مفهوم عدل به معنای تغییر وضع موجود است و معنای دیگر آن، منطقی برای حفظ وضع موجود. مرحوم شیخ فضل الله اما به معنای دوم توجه داشت: ایجاد مجلسی

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۲۴ آبان ۱۳۸۲

معدلتی که «فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می‌شوند، قواعد قرار بدهد که پادشاه و هیأت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید. (مکتوبات شیخ، ص ۲۶۷)

مرحوم شیخ در پاسخ به استفتایی، حدود این مجلس معدلتی (عدالتخانه) را مشخصاً کارهای دولتی و امور سلطنتی می‌داند و تأکید می‌کند دخالت در احکام اسلامی، اعم از معادیه (اخروی) و معاشیه (دنیوی) بالکل از وظایف این مجلس خارج است.

دولت شیعه (از نظر برخی فقها) بدین ترتیب دولتی است که در آن مفهوم عدل، سبب مشروعیت است، نه انتخاب. حاکمان شیعه تنها بدان سبب که عادلند، شایسته‌ی فرمانبرداری‌اند و نه بدان جهت که منتخبند. قاعده‌ی انتخاب دست‌کم درباره‌ی ائمه‌ی شیعه معنایی ندارد. چه، ائمه‌ی هدی با واسطه، همه منصوبان خدا هستند و شیعیان چون به توحید باور دارند و لطف الهی را از ضروریات ذات مبارکش می‌شمارند، پس از امامان عادل پیروی می‌کنند. در عصر غیبت نیز این فقها هستند که بر جای ائمه تکیه می‌دهند. اگر ائمه به سبب عصمت خویش صاحب عدل ذاتی‌اند، فقها باید قوه‌ی عدالت را کسب کنند تا بتوانند صاحب مشروعیت شوند. درست به همین دلیل است که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی بر این نکته تأکید کرده‌اند که مقام ولایت به شرط عدالت فقیه به او تعلق می‌گیرد و در صورت ساقط شدن این شرط، او خود به خود منزل است. پس گروهی از نظریه‌پردازان ولایت‌فقیه تأکید کرده‌اند که رهبری انتخاب نمی‌شود، کشف می‌شود. گوهر عدالت در وجود او مستور است و این ستر با انعقاد مجلس فقها از او برچیده می‌شود. بنابراین رهبری مادام که عادل است بر مدار ولایت باقی است و زمان بر او محدود نمی‌گردد. این‌گونه است که می‌توان دریافت دولت شیعه در نظر چنین نظریه‌پردازانی تنها بر یک قائمه استوار شده و آن عدل است و این عدل نه در برابر استبداد، که مقابل ستم قرار دارد. منشأ مشروعیت این دولت نه نصب است (همچون سلطنت) و نه انتخاب (همچون دموکراسی). این گروه از فقهای شیعه به روش انتخاب حاکم کاری ندارند و روش حکومت او را نیز مهم نمی‌شمرند. بلکه بر نتیجه‌ی دولت وی تأکید دارند: چه نصب، چه انتخاب.

شیعیان اما می‌توانند از هر دو نوع این حکومت‌ها دفاع کنند. چنان‌که علامه محمدتقی مجلسی از سلطنت صفوی حمایت و مرحوم امام خمینی از جمهوری اسلامی جانبداری می‌کرد. اما معیار همان است که بود. دانش‌مندان علوم سیاسی، منابع مشروعیت را یکی از سه گزینه‌ی قانون، سنت، یا کاریزما می‌دانند. فقیهان شیعه اما منشأ مشروعیت را عدالت می‌شمارند؛ حال در هر نظامی که ظهور یابد. بدیهی است که بر مبنای چنین پایه‌ای نهادهای سیاسی در دولت‌های شیعی معنای متفاوت می‌یابند. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری معتقد بود که مجلس حق ندارد بر اساس عرف قانون وضع کند، بلکه باید قانون را بر اساس فقه کشف کند. از این رو بود که برخی در زمان تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی، به جای قوه‌ی مقننه از قوه‌ی کشفیه سخن گفتند. اما مرحوم شیخ از زمان مشروطه‌ی دوم، صراحتاً بر توهمی به نام دارالشورا خط بطلان کشید و از عدالتخانه سخن گفت. جمعی از اصناف چون مجلس اوّل مشروطه، که در آن ریش‌سفیدان هر صنف به جای منتخبان عوام به حکمیت میان مردم پردازند. طرح تئوری عدالتخانه از سوی شیخ فضل‌الله نوری بی‌گمان مهم‌ترین میراث سیاسی آن مرحوم است. در آن زمان البته فقیهان بزرگ دیگری بودند که عدل را جز در آزادی نمی‌جستند و از عدل سستی، معنایی مدرن استنباط می‌کردند. علامه نائینی به عنوان مدافع مشروطه‌ی اسلامی در رأس علمای زمان بود. شیخ در روزگاری که دموکراسی غربی در شکل مشروطه‌ی سلطنتی وارد ایران شده بود، به چاره‌جویی پرداخت و سخن از نظم و نظامی کرد که مخالفت رجال سیاسی و علمای دینی وقت را برانگیخت و سر آن مرحوم را بر دار کرد، اما به یادگار ماند تا در روزگار ما تبدیل به مدخلی تازه در تحلیل فقه سیاسی شیعه شود. در روزگاری که در آن دموکراسی مشروع‌ترین نوع حکومتی تلقی می‌شود، طرح نظامی متفاوت که مشروعیت خویش را از عدالت می‌گیرد، بدیل تازه‌ای است در برابر آن‌چه جهان ما را بدان فرا می‌خواند.

فصل پنجم

روشنگران دینی

۱ - قبض و بسط پراتیک سروش^۱

هنوز اول اسفند ماه ۱۳۸۲ نرسیده بود و اصلاح طلبان راه رفته را تمام شده فرض کرده بودند که شیخ طریقت و مراد معرفت ایشان، دکتر عبدالکریم سروش، حکم رجعت و تئوری بازگشت صادر کرد.

سروش که سالیان اخیر را در سفری مدام سپری می‌کند، بیش از همه‌ی این سال‌ها، سال ۸۲ را در ایران گذراند. تا بدان‌جا که این زمزمه در گوش‌ها پیچید که او قصد بازگشت دارد و یاران او اسباب رجعت، از هجرت به کرسی خطابه و مباحثه در حوزه‌ی حکمت و فلسفه و چه‌بسا دانشکده را برایش فراهم می‌آوردند. تا نه فقط حق از کف رفته‌ی بانفوذترین فیلسوف ایران امروز ادا شود، که در این زمانه‌ی بحران تئوری و عمل روشنفکران دینی، دگربار استاد اعظم و مدرس اعلم اصلاح طلبان، از گوشه‌ای برون آید و راه برون‌رفت را نشان دهد. پس در دیدار یاران، در غیاب اغیار و با حضور احباب، پیشنهادات رنگ دعوت به خود گرفت که حضور سروش بیش از غیبتش و حضر، بیش از سفرش مفید است. چه، آن هنگام که او در ایران بود، یکه‌تاز میدان هم بود و چون اینک در میان نیست، پس شمشیر زبانش هم در نیام است و میدان در میان دو حریف: از سویی بنیادگرایان و از سوی دیگر سکولاران. دیگران گوی سخن را ربوده‌اند و سخن راز قدرت است، نه تفنگ؛ و سروش استاد سخن است.

این‌گونه بود که سروش بازگشت. اما نه برای همیشه، اندکی از تابستان و کم‌تر از آن زمستان را در ایران سپری کرد و یکی از مهم‌ترین سخنان عصر هجرتش را در پلی تکنیک تهران (دانشگاه امیرکبیر، همان‌جا که چند سال پیش حتی ورود بدن را از او دریغ کرده بودند) بر زبان آورد. آن‌جا، این شعر شیخ بهایی را خواند که: چند و چند از حکمت یونانیان / حکمت ایمانیان را هم بخوان. سروش در برابر دیدگان منتظر و نگران و شگفت‌زده‌ی دانشجویان برای اولین بار پس از پانزده سال (از ۱۳۶۷ تاکنون) حکمت یونانیان را واگذارد و از حکمت ایمانیان گفت: «یونانیان در مقام حکمت چه کرده‌اند و چرا دوره‌ای می‌رسد که اشخاص و شخصیت‌هایی در جهان اسلام دعوت به رو گرداندن از حکمت یونانی می‌کنند و ما را به نوع دیگری از حکمت فرا می‌خوانند؟ آن نوع دیگر از حکمت کدام است و حکمت یونانی چه نقصانی داشته است؟... کسانی چون مولوی و بهایی از کلمه‌ی فلسفه هم چندان استفاده نمی‌کردند. برای این که کلمه‌ای بیگانه بود. بل که کلمه‌ی حکمت را به کار می‌بردند، چرا که هم ریشه‌ای قرآنی داشت و هم یک کلمه‌ی اصیل عربی است و محتوا و مفهومش هم چیزی است که ذاتاً محکم است و هم مانع از نفوذ خلل می‌شود... شما می‌توانید حدس بزنید که منطق ایمانیان در این‌جا چیست؟ مطلقاً به معنای دشمنی با خردورزی نیست. اتفاقاً باز نمودن و نشان دادن افق‌هایی است که به روی آدمی باز است. حداقل در تفسیر من به معنای این نیست که عقل را باید تعطیل کرد. اما انتخاب‌های دیگری هم شاید بتوان کرد. عارفان ما آن انتخاب دیگر را عشق یا حسن یا امثال آن نام‌گذاری کرده‌اند. من بر سر اسم آن حرفی ندارم، ولی فقط می‌گویم که این افق خیلی بازتر از افق عقلانی است.»

سخن سروش که پایان یافت، پرسش شروع شد: آیا او بازگشته است؟

^۱ روزنامه‌ی شرق، ویژه‌نامه‌ی نوروز ۱۳۸۳

سروش اول: ۱۳۴۱ - ۱۳۶۷ / ایدئولوگ سنت

در آغاز دهه‌ی ۴۰، اگر کسی می‌خواست جغرافیای سیاسی آینده‌ی ایران را پیش‌بینی کند، می‌توانست سری به مدرسه‌ی علوی تهران بزند. مدرسه‌ای تحت نفوذ انجمن حجّیه، با دانش‌آموزانی که هر یک پس از عضویت در انجمن، توانستند به زبده‌ترین رجال سیاسی و مذهبی آینده‌ی ایران تبدیل شوند: از حداد عادل (رهبر محافظه‌کاران مجلس ششم و هفتم) تا مهدی ابریشم‌چی (نفر دوم سازمان مجاهدین). از کمال خرازی (وزیر خارجه‌ی خاتمی)، تا علی‌اکبر ولایتی (مشاور سیاسی رهبری). از محمدرضا نعمت‌زاده (وزیر تکنوکرات هاشمی رفسنجانی) تا محمود قندی (وزیر انقلابی محمدعلی رجایی). در این جمع اما دانش‌آموزی بود که وزیر و وکیل و چریک و مبارز نشد. نه به حکومت رسید و نه بر حکومت شد. گرچه هم حکومت را تحت نفوذ خویش قرار داد و هم اپوزیسیون را به پیروی از خویش فرا خواند. او حسین حاج فرج دباغ، مشهور به عبدالکریم سروش بود که در بیست‌وپنجم آذر ماه ۱۳۲۴ شمسی، یا شانزده دسامبر ۱۹۴۵ میلادی به دنیا آمد. شانزدهم دسامبر ۱۹۴۵ دقیقاً سال‌روز وفات مولاناست و این روز مطابق با عاشورای سال ۱۳۶۵ قمری، سال‌روز شهادت امام حسین نیز هست. سروش در دبیرستان علوی، ریاضی خواند و در دانشکده‌ی داروسازی دکترا گرفت. در لندن شیمی آنالیتیک (تحلیلی) را آموخت و در همان‌جا فلسفه و تاریخ علم را هم فرا گرفت. در ایران نیز چندی طلبگی کرد و فقه و اصول و فلسفه‌ی اسلامی را در حوزه‌های علمیه‌ی سنتی ایران، بر علم و فلسفه‌ی غربی دانشگاه‌های مدرن انگلستان افزود.

سروش بر خلاف دیگر متفکران معاصر ایران، که هر یک از شهری به تهران مهاجرت کرده‌اند، زاده‌ی تهران، میدان خراسان است. هم پدر و مادرش و هم پدر و مادر ایشان، تهرانی بوده‌اند. پدرش کاسبی شریک و باسواد بود که هر چند تحصیلاتی اندک داشت، شعر بسیار می‌دانست و شعر هم می‌گفت. کاسب شعار ما البته عطار بود و برای درد، درمان و در کنار سیگار، دوا هم می‌فروخت: داروهای قدیمی که به دردهای جدید کارساز باشند. سروش پدر شاید نمی‌دانست که سیگار به مثابه‌ی افیون جهان جدید و بلایی که پس از کشف قاره‌ی آمریکا به جان و ریه‌ی بشر افتاده است، مصداق عینی معایب تجدد است. اما می‌کوشید با فروش داروهای سنتی اندکی از رنج انسان سرگردان ایرانی را که در میان سنت و تجدد حیران افتاده است، بکاهد؛ رسالتی که از پدر به پسر نیز به ارث رسید و همه‌ی عمر، کیمیاگرانه در این راه گام برداشت. پدر سروش اما آن‌قدر مدرن بود که فرزندش را از مدرسه‌ی علوی به دانشکده‌ی انگلیسی بفرستد. فرزند نیز چندان سنتی بود که چون ره‌توشه‌ی سفر ساز می‌کرد، با خود چهار کتار همراه کرد. در اسفند ماه ۱۳۵۱، دانشجوی ما با این چهار کتاب به انگلستان رفت: *سفر اربعه عقلیه صدرالدین شیرازی، المحجّه‌البیضاء محسن فیض کاشانی، مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، و دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*. این همه اما در بر یک نفر بود که بیست سال بعد نوشت، از آن چهار، اولی خوراک عقل و آن سه دیگر خوراک دل بود. تا بدین‌جا آشکار است که سروش خود بیش‌تر اهل دل است تا اهل عقل. اما در آغاز هر چه زمان سپری می‌شد، از دهان او بوی عقل بیش‌تر به مشام می‌رسید تا رایحه‌ی دل.

کتاب اوّل کار خودش را کرده بود و فیلسوف جوان، شیفته‌ی سلف شریف خویش، ملاصدرای شیرازی شده بود؛ همان که چون او اهل کیمیا بود و در کار جمع عقل و عشق، ایمان و عرفان، فلسفه و دین. در عهد ملاصدرا البته واژه‌ی روشنفکری دینی اختراع نشده بود. اما اگر بتوان مفهوم روشن‌گری را به اعصار ماقبل تجدد تسری داد (که نمی‌توان)، پس می‌توان آن ملا و این دکتر، هر دو را از جنس روشنفکران دینی خواند که جامع ابن‌سینا و شیخ اشراق شدند و دشنام فقها و امرا را خریدند. سروش در باب ملاصدرا می‌نویسد:

کاخ بلند فلسفه‌ی وی از آن روزگار تا کنون در چشم من چهره‌های گونه‌گون یافته است و در قیاس با مولوی بی‌نظیر و بی‌قیاس، وی را رقیبان و مدعیان فحل و فهیم بسیار پدید شده‌اند و چندان بانگ و رنگ به میهمانی سامعه و باصره‌ی من درآمده‌اند و طاووسان و عنده‌لیبان معنا چندان با هم درآمیخته‌اند که بر شهسواری و یکه‌تازی طائر فکرت وی رنگ تأمل افشاندند.

این‌گونه بود که سروش نخستین عشق فلسفی زندگی خویش را فروگذارد و به جانب عشق‌های دیگر رفت. سر پوپر جانشین ملاصدرا شد. با وجود این، «نهاد ناآرام جهان» در شرح و طرح نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، از اوّلین رساله‌های سروش است. سروش در این کتاب نظریه‌ی حرکت جوهری صدرا را با کشق قانون جاذبه توسط نیوتن و تئوری نسبیت اینشتین مقایسه می‌کند و براهین

ملاصدرا را یک به یک تشریح و تأیید می‌کند. مؤلف «نهاد ناآرام جهان»، در مقدمه‌ی نشر دوم کتاب خویش، یاد مرتضی مطهری و مهدی حائری را گرامی می‌دارد که تذکارها و توصیه‌ها به سروش داشتند و از غلامعلی حداد عادل نیز یاد می‌کند که مؤلف را «مدد بسیار رساند و اگر همکاری‌های مشفقانه‌ی او نبود، این دفتر چنان که اینک هست نمی‌بود». سروش در همین مقدمه، تعلق خاطر مطهری به حکمت متعالیه (مکتب فلسفی - دینی ساخته شده توسط ملاصدرا) را می‌ستاید و ذره‌ای از مهر خود به او را می‌نمایاند. مطهری و سروش در آن سال‌ها با رشته‌ای به نام ملاصدرا و حکمت متعالیه به هم پیوند می‌خوردند و همین رابطه بود که مطهری را واداشت که به آیت‌الله خمینی، رهبر انقلاب اسلامی ایران، توصیه کند نهاد ناآرام جهان را بخواند و او هم خوانده و سروش را تحسین کرده بود و تحسین وی سروش را مسرور و مفتخر کرده بود. سروش از زمره‌ی دانشجویان مؤمن لندن بود و با گذار از انجمن حجتیه و تأمل در حکمت متعالیه، به آن بخش از روحانیت که حول این محور می‌چرخیدند، علاقه‌مند شده بود؛ چنان علاقه‌مند که در سال ۱۳۷۳، پس از سال‌ها، همچنان از آیت‌الله خمینی و دکتر شریعتی به مثابه‌ی دو محبوب خویش در قصه‌ی /رباب معرفت نام می‌برد و با زبان عاشقانه می‌نویسد:

امام خمینی را پیش از شریعتی شناختم، وقتی دانش‌آموز دبیرستان بودم... پس از رهایی امام از زندان در خیل مشتاقان و هواداران بسیار او به قم، به خانه‌ی او رفتم و این نخستین بار بود که او را از نزدیک می‌دیدم. سالیان بعد در دوران دانشجویی کتاب مخفی حکومت /اسلامی او را خواندم و در سلک مقلدان او درآمدم. در فرنگ او را بهتر و بیش‌تر شناختم. در بحبوحه‌ی انقلاب که امام به پاریس آمد، مرا توفیق بیش‌تر دیدار وی دست داد. یک بار که در پاریس به ملاقات خصوصی رخصت فرمود، از او در باب آزادی پرسیدم و پاسخ او همان بود که بعدها از او شنیدم: «آزادی آری، توطئه نه.» و بر آزاد فکر و بیان تأکید و تصریح کرد. گفت: «این مارکسیست‌ها نمی‌دانند فلسفه را با ف می‌نویسند یا با ضاد، مع الوصف آثارشان را در فلسفه و خصوصاً در اقتصاد باید خواند.»

سروش البته اخیراً روایتی دیگر از قرائت کتاب حکومت /اسلامی (ولایت فقیه) رهبر انقلاب اسلامی به دست داده است:

زمانی که در انگلستان دانشجوی بودم، کتاب حکومت /اسلامی آقای خمینی را با دقت بیش‌تری خوانده بودم. هرچند قبلاً در ایران نیز به صورت مخفیانه به دست من رسیده بود و من آن‌چنان که باید تعمقی در آن نکرده بودم. اما حقیقتاً در انگلستان این کتاب برای من کتابی دلسردکننده بود. این کتاب را در امر سیاست و حکومت بسیار ساده و بسیط یافتیم.

سروش می‌گوید نقطه‌نظراتش در این باره را با حداد عادل، که «هنوز رشته‌ی دوستی بین ما را سیاست از هم نگسسته بود»، در میان گذاشته و او نیز آن‌ها را تأیید کرده است. اما دست‌کم تا دو ماه گذشته این خاطرات در مجله‌ی نامه منتشر نشده بود، درباره‌ی رابطه و علاقه‌ی سروش و آیت‌الله خمینی تردیدی وجود نداشت. سروش پس از بازگشت به ایران، به هنگام پیروزی انقلاب اسلامی، سعی بسیار کرد که توصیه‌های آیت‌الله را درباره‌ی مارکسیسم جدی بگیرد. در واقع از یک سو این آیت‌الله (مدرس سابق فلسفه‌ی اسلامی و صدرایی) بود که او را به نقد مارکسیسم فرا می‌خواند و از سوی دیگر تأثیرپذیری آشکار سروش از فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی سیاسی کارل پوپر از انگلستان سبب می‌شد که او به عنوان چیره‌دست‌ترین مسلمان منتقد مارکسیسم در ایران پس از ۱۳۵۷ جلوه‌گر شود. در این هنگام رژیم پهلوی سقوط کرده بود و مارکسیست‌ها مهم‌ترین رقیب مسلمانانی به شمار می‌آمدند که پس از انقلاب اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی به حکومت رسیده بودند. نیروهای مذهبی اما مصافی سخت با مارکسیسم را از سر می‌گذراندند. در حالی که هر دو جریان اسلامی و مارکسیستی خویش را رادیکال، انقلابی، و چپ می‌دانستند، اما مسلمانان تلاش می‌کردند از التقاط با رقیب جلوگیری کنند. چه، رقیب تاکنون بارها به آن‌ها خیانت کرده بود. مارکسیست شدن بخشی از سازمان مجاهدین خلق، رواج روایت‌های مارکسیستی از اسلام که حتی متفکران مسلمانی چون علی شریعتی را در معرض تهمت قرار می‌داد، و پیدایش گروه‌های مارکسیستی - اسلامی، از مهم‌ترین نقاط تماس دو جناح اسلامی و مارکسیستی به شمار می‌رفت. سروش البته هرگز چپ‌گرا نشد. آموزه‌های انجمن حجتیه پس از بهائیت، مارکسیسم را دشمن اسلام معرفی می‌کرد و نزدیکی سروش به مطهری، مانع از هم‌فکری او با شریعتی می‌شد. با وجود این، سروش نیز در آن عصر پرجذبه‌ی شریعتی‌گرایی، شیفته‌ی پر حزم و حلم او شد؛ هرچند که او را از راهی غیر از عشق شناخت:

شریعتی را من ابتدا در آینه‌ی مخالفانش مشاهده کردم؛ مخالفانی که نیم پاره از هزاران پاره کمالات او را نداشتند و از اختلاف شدیدی که بر سر او می‌رفت، پی بردم که باید عظمتی در کار او باشد و بیهوده سخن بدین درازی نبود.... سرنوشت چنان خواست که در فرهنگ شاهد مرگ او و از شویندگان جسد او باشم.

سروش در لندن به همراه مجتهد شبستری (دیگر روشنفکر دینی نامور سالیان اخیر) بر جسد شریعتی حاضر شد و در شست‌وشوی جنازه‌ی او شرکت کرد و بارها برای کسانی که شریعتی را شهید خواندند، این روایت را تکرار کرد که کالبدشکافی شریعتی نه نشانی از شهادت داشت و نه نشانه‌ای از جنایت. با وجود این، سروش ناخودآگاه وارث شریعتی شد؛ وارثی که در مکتب بودن، روشنفکر شدن، منتقد روحانیت بودن، و... با سلف صالح خویش نسبت داشت و در چپ نبودن، فلسفه خواندن، مارکسیسم‌ستیزی، و... از او فاصله داشت. چندی بعد مرتضی مطهری، منتقد بزرگ علی شریعتی، هم درگذشت و سروش عملاً عهده‌دار نقش او نیز شد. سروش با مطهری نسبت‌های فکری و شخصی نزدیک‌تری داشت. همچون او دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی اسلامی و شیفته‌ی ملاصدرا‌ی شیرازی بود و از التقاط با مارکسیسم پرهیز داشت. نسبت به غرب منتقد، اما ملترزم به نقد آگاهانه بود و می‌کوشید همانند مطهری، با نگارش آثاری مانند فلسفه‌ی تاریخ، خلأ وجود پاره‌ای ابواب در فلسفه‌ی اسلامی را پر کند. به یک معنا، بر خلاف شریعتی که در پی اصلاح فکر دینی بود، مطهری به احیای اندیشه‌ی اسلامی می‌اندیشید و سروش دست‌کم در دوره‌ی اوّل اندیشه‌ی خود، بیش‌تر محیی بود تا مصلح. با وجود این، سروش اخیراً در گفت‌وگویی، «از نوشته‌های نسبتاً مدرن‌گرای آقای مطهری... مانند همین نوشته‌ی ایشان درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» انتقاد کرده و گفته حتّی در اوان انقلاب این آثار را بسیط و ساده یافته است.

از سال ۱۳۵۸، در فقدان مطهری و شریعتی، مردی بر جای ایشان تکیه زد که نه در اندیشه، که حتّی در قیافه نیز شبیه و برآمده از آن دو بود. معمم نبود، اما محاسن داشت. منبری نبود، اما خطابه می‌خواند. مسلمان بود، اما روشنفکر هم بود. مارکسیست نبود، اما مترقی بود. و این همه در وجود عبدالکریم سروش گرد آمده بود. سروش در این سال‌ها به سرعت مراحل عالی رسیدن به مقام ایدئولوگ ارشد جمهوری تازه‌تأسیس دینی در ایران را طی می‌کند. در سال‌های پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، تنها چند رساله مانند «چگونه باید مبارزه کنیم؟» و در حوالی پیروزی انقلاب برخی کتب فلسفی مانند «نهاد ناآرام جهان» و نیز «علم چیست؟ فلسفه چیست؟» از او منتشر شده بود. کتاب اخیر در حوالی سال ۱۳۵۷ مکرر منتشر شد و سروش در مقدمه‌ی تحریر دوم این کتاب، هدف از انتشار آن را توضیح معنای راستین در نگاه اسلام معرفی می‌کند تا متفکران مسلمان فیلسوفانه در علوم مغرب‌زمینیان بنگرند و غث و ثمین استنباطات آنان را بازشناسی کنند. در چاپ سال ۱۳۶۸، مقاله‌ای از کارل پوپر به نام «کشکول و فانوس» به کتاب اضافه شده که صادق لاریجانی (منتقد بعدی سروش و عضو کنونی شورای نگهبان) آن را ترجمه کرده است. اما سروش در چاپ سال ۱۳۷۱، نام مترجم را از پانوش مقاله حذف کرده است. «علم چیست؟ فلسفه چیست؟» از آن رو مهم است که سروش برای نخستین بار در ایران، فلسفه‌ی علم کارل پوپر را وارد متون آموزشی نه فقط دانشگاه‌ها، که بسیاری از محافل علمی نیروهای مذهبی می‌کند. در این کتاب، قاعده‌ی «ابطال‌پذیری» معیار معرفت می‌شود: گزاره‌ای علمی است که دلیلی بر خلاف آن اقامه نشده باشد. آموزه‌های پوپر طی سال‌های بعد نقش بی‌بدیل در بسط و نفوذ لیبرالیسم در ایران و جدایی سروش از محافظه‌کاران را ایفا کرد؛ بدون آن که کسی معترض آن کتاب پایه، بنیادی، و در عین حال مؤثر شود. در واقع، این اتفاق که سروش مجرای شناخت انقلابیان مسلمان از اندیشه‌ی جدید غربی در سال‌های پس از ۱۳۵۷ شد، می‌تواند گویای اهمیت وی در تحولات سیاسی آتی ایران باشد. جوانان انقلابی، که نه استادان غیرمذهبی دانشگاه‌ها را برمی‌تافتند و نه استادان کهن سال حوزه‌های علمیه را درک می‌کردند، در پی آموزگاری جوان می‌گشتند که جامع هر دو نهاد باشد؛ وارث شور شریعتی و شعور مطهری باشد، رهبری انقلاب را پذیرفته باشد، در برابر خطر ارتجاع و نفاق هر دو هوشیار باشد، و دغدغه‌ی ایدئولوژی و شریعت را با هم داشته باشد. سروش در این سال‌ها خطیبی موفق بود. گذشته از سهم قابل توجه او در رسانه‌های رسمی، باید به هنرمندی و سخنوری و دانشوری او ایمان آورد. صدای سروش به سروشی آسمانی می‌مانست که جان را در اوج آرامش به ارتعاش در می‌آورد. او مانند شریعتی فریاد نمی‌کشید، هیجان‌زده نمی‌شد، شعار نمی‌داد، و با تطویل کلامش جوانان شنونده را در پی خود نمی‌کشید. اما با صدایی آرام، یکنواخت، و دل‌نشین، که نکته‌هایی نادیده، نو، و بدیع را با اشاراتی به‌جا و دقیق تکرار می‌کرد و با این تکرار آن را مله‌ی ذهن جوان می‌ساخت، نبوغ خویش را در سخنوری

به رخ همه می‌کشید. سروش سخنوری را در انجمن حجتیه آموخت (همچنان که دیگر اعضای انجمن سخنورانی شایسته شدند). اما بدون شک حافظه‌ی قوی او و ذهن هوشمندش در به خاطر سپاری شعر مولوی و شعر حافظ و نهج البلاغه و قرآن مجید، در هنر سخنوری سروش نقشی بی‌نظیر داشت. نقطه‌ی قوت سروش بر شریعتی، در شناخت بیش‌تر او از سنت بود. اگر شاه‌کار ادبی شریعتی «کویر» است و تسلط او بر ادبیات جدید ایران کم‌نظیر، سروش بر ادبیات کلاسیک تسلطی شگرف دارد؛ به گونه‌ای که او را می‌توان گذشته از سلطه‌اش بر فلسفه، ادبیی تمام‌عیار نیز خوانده که نثری پالوده، بی‌نیاز از ویرایش دارد و نیکو شعر می‌گوید و مصحح و شارح مثنوی و نیز مفسر و عالم به نهج البلاغه نیز هست. از سوی دیگر، سروش به زبان انگلیسی نیز تسلطی حرفه‌ای در ردیف مترجمان آثار علمی و فلسفی دارد. ترجمه‌ی چند کتاب ارزنده در فلسفه‌ی علم و آگاهی‌اش از متون معتبر و جدید در این حوزه، به همراه علاقه و تبحرش بر فلسفه‌ی سلامی، سروش را نزد جوانان انقلابی همان ساخت که هست. پس سروش نیز به نگارش آثاری انقلابی روی آورد. «ایدئولوژی شیطانی» را در سال ۱۳۵۹ در نقد مارکسیسم نوشت، که بازنویسی چند سخنرانی در دو دانشکده‌ی تهران و نیز چهار سخنرانی در صدای جمهوری اسلامی ایران بود. سروش واژه می‌ساخت و مردان سیاست آن را به کار می‌بردند. دگماتیسم نقاب‌دار، ارتجاع مترقی، ایدئولوژی شیطانی، و... در این کتاب او افزون بر آموزه‌های ضد مارکسیستی، معنایی استراتژیک در اندیشه‌ی لیبرالیستی را نیز آموزش می‌دهد و آن جدایی انگیزه از انگیزه است. این که به جای توجه به پایگاه طبقاتی، اجتماعی، و یا حزبی افراد، اندیشه‌ی آن‌ها را نقد کنیم، بدون شک از نقاط عطف فکر لیبرال در جامعه‌ی مذهبی ایران پس از ۱۳۵۷ است.

سروش همچنین در این سال‌ها تحریر دیگر کتاب ضد مارکسیستی خویش، «نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی» را نو به نو می‌کرد تا نه فقط پاسخ مارکسیست‌ها را بر اساس فلسفه‌ی ملاصدرا بدهد، بل که به «گرایش‌های فکری» افرادی چون ابوالحسن بنی‌صدر پاسخ گوید. بنی‌صدر البته خود از جمله‌ی بازوان جناح مذهبی در ستیز با مارکسیسم بود. مناظره‌های او با سران فداییان خلق، حتی در دوره‌ی ریاست‌جمهوری‌اش، پرسروصدا بود. اما سروش به دلیل تسلط بر فلسفه‌ی اسلامی، از او صالح‌تر می‌نمود. کتاب سروش در این هنگام به مرتضی مطهری تقدیم شده بود تا بار دیگر یادآور شود بر جای چه کسی تکیه کرده و خلأ چه کسی را پر می‌کند. سروش در این سال‌ها نه فقط در رادیوی رسمی به پرسش‌های مکتبی پاسخ می‌گفت، بل که در تلویزیون هم درس مثنوی می‌گفت. درس مثنوی او البته با مخالفت پاره‌ای فقها تعطیل شد. چه، هنوز اتحاد سه صنف اصلی فکر اسلامی (حکیم، فقیه، صوفی) دور از ذهن می‌نمود و فقها هنوز تبلیغ تصوف را از رسانه‌ی دولتی برنمی‌تافتند. سروش اما فرصت‌های عالی‌تری در سیمای جمهوری اسلامی به دست آورد. در مناظره‌های تلویزیونی سال ۱۳۶۰ میان مسلمانان و مارکسیست‌ها، او و مهم‌ترین منتقدش در سال‌های بعد، محمدتقی مصباح یزدی، در سمت چپ مجری برنامه می‌نشستند و احسان طبری و فرخ نگهدار، نماینده‌ی حزب توده و فداییان اکثریت، در سمت راست حضور می‌یافتند. سروش و مصباح اما در جهان واقع، جناح چپ مباحثه را تشکیل نمی‌دادند؛ همچنان که طبری و نگهدار در جناح راست نبودند. مهارت سروش و مصباح در مناظره با چپ‌ها چنان رهبران جمهوری اسلامی را به وجد آورد که هاشمی رفسنجانی در این باره در خاطرات روزانه‌اش نوشته است:

مقداری از مناظره‌ی ایدئولوژیک را تماشا کردم. توده‌ای‌ها و فدایی‌ها خیلی بی‌منطق و ضعیف حرف می‌زنند. حتی نتوانستند تضاد را تعریف کنند. وقتی که تضاد را که جوهر دیالکتیک است نتوانند تعریف کنند، چگونه اثبات می‌کنند؟

همین نگاه مثبت به سروش بود که او را در مقام مؤثرترین دانشور مسلمان به عضویت در ستاد انقلاب فرهنگی درآورد؛ ستادی که پس از تعطیلی دانشگاه‌ها برای بازگشایی آن‌ها تأسیس شد تا از این پس بر روند اسلامی و انقلابی شدن مراکز آموزش عالی نظارت کند. سروش پیش از این، پیشنهاد وزارت علوم را در دولت جمهوری اسلامی رد کرده بود. اما عضویتش در ستادی که متولی انقلاب فرهنگی شد، کافی بود که اپوزسیون جمهوری اسلامی، حتی تا امروز هم او را به حکومتی بودن بنوازند. سروش البته در سال‌های اخیر سعی وافر داشت تا با مصاحبه و خطابه‌ی گاه قانع‌کننده و گاه خشمگینانه، مخالفانش را براند و این اتهام را از دامان خویش پاک کند. اما دو نکته به صورت هم‌زمان انکارناپذیر به نظر می‌رسد: اول، اعتمادی که رهبری و نیز نظام سیاسی به او برای تدبیر امور دانشگاهی ارزانی داشتند و از

دیگران دریغ کردند و دیگر، نقشی که سروش در حفظ و حراست از علوم انسانی پس از بازگشایی دانشگاه‌ها ایفا کرد. شرح این تلاش مهم سروش در کتاب «تفرج صنع» آمده است: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی، که در سال ۱۳۶۶ منتشر شد و در آن سروش مجموعه‌ی دیدگاه‌هایش را در دفاع از علم جدید گرد آورده است:

هفته‌ها و ماه‌هایی که این مصاحبه‌ها در آن انجام می‌شد و تحریر می‌یافت، ایامی توفانی و پرتلاطم بود و نام علوم انسانی در مخاطب ناآشنا نفرت و وحشت را با هم برمی‌انگیخت.

سروش در این کتاب چندان سر ستیز ندارد. اما صریحاً از در مخالفت با کسانی درمی‌آید که به اتکای کارنامه‌ی اندیشه‌ی اسلامی در فقه و فلسفه‌ی اسلامی، خود را از حقوق و فلسفه و جامعه‌شناسی مدرن بی‌نیاز می‌دیدند. سروش همچنین در این کتاب از فیلسوفانی که غرب را کلتی تجزیه‌ناپذیر و ناسازگار با سنت معرفی می‌کنند، انتقاد می‌کند و بر امکان انتخاب مسلمانان از میراث غربیان اصرار می‌ورزد. سروش در نقد اخیر، جبهه‌ای را می‌گشاید که در همان سال‌ها گشوده شده بود و آن سوی جبهه، حلقه‌ای از استادان فلسفه چون رضا داوری اردکانی حضور داشتند که پس از ذبح شدن سر مارکس با چاقوی پوپر، دریافت بودند سر بعدی از آن ایشان است. چاقوی پوپر را سروش تیز می‌کرد و بر آن چنان پیرایه و آرایه بسته بود که گویی دست اسلام از آستین پوپر درآمده است. اینک اما هایدگر به میدان آمده بود. رضا داوری و احمد فردید شیفته‌ی هایدگر بودند و هر دو راه سروش را نادرست می‌دانستند. فردید تاب از کف داده و دشنام می‌گفت. سروش از منابع متقن شنیده که فردید او را فراماسون و یهودی خوانده و قرآن را به شهادت گرفته است. بخشی از دشنام‌های بی‌معنای فردید در تنها کتابش انتشار یافته‌اش، ضبط شده است. اما داوری خویشتن‌دارتر بود. به آرامی سخن از هگل می‌گفت و هایدگر را تفسیر و توصیف می‌کرد. تاریخ سنت را پایان‌یافته می‌خواند و حمل تجدد غربی را بر سنت اسلامی انحراف می‌دانست. اما او نیز با مذهب به جنگ مذهب رفت. به هنگام انتشار اولین ترجمه‌ی کتاب عظیم پوپر در ایران، *جامعه‌ی باز و دشمنان آن*، نقدی سهمگین در *کیهان‌فرهنگی* نوشت: «علم و آزادی آری، التقاط نه.» و فریاد زد:

این پوپر کیست که هم دشمنان انقلاب اسلامی در خارج از کشور اثر او را وسیله‌ی مخالفت کرده‌اند و هم در داخل جمهوری اسلامی گروهی برایش سر و دست و پا می‌شکنند و مخالفت با او را مخالفت با مقدسات می‌شمارند.

مقاله‌ی داوری بازتاب مقاله‌ی قبلی او در همین مجله در نقد پوپر بود که با نقد حامیان پوپر و سروش مواجه شده و او را به واکنش واداشته بود. اما واکنش سروش جالب‌تر بود. او که *کیهان‌فرهنگی* را سخن‌گوی فرزندان فکری خویش می‌دانست، از التقاطی خوانده شدن در چنین نشریه‌ای برآشفته شد. چه، خود سالیان دراز با این مفهوم ستیز کرده بود. پس در نامه‌ای به عنوان «با مسؤولان *کیهان‌فرهنگی* در باب گرافه‌فروشی» نوشت:

دور نمی‌بینم که *کیهان‌فرهنگی* به نیت نیکوی تشدید مواجهات فرهنگی باز هم گام در صراط سنت سابق نهد و ناسزاهای دیگر را از ناسزاگویان رواج و انتشار دهد. اما حاشا که دیگر از این قلق، کلامی در این مقام و مقالی در این مجال، ملال‌افزای ارباب کمال گردد... این برادران از نشر این‌گونه نوشتارها چه مقصودی دارند؟ و کدام خدمت را به کدام قشر می‌خواهند انجام دهند؟... آیا می‌خواهند گوی سبقت را از همه‌ی جراید برابند و نشان دهند که حاضرند هر سخن بی‌دلیل و بی‌مایه و فحش‌آلودی را طبع کنند؟

پیام سروش روشن بود. او و داوری در اقلیمی نمی‌گنجیدند. پس داوری دیگر در *کیهان‌فرهنگی* ننوشت و اکبر گنجی (این یار وفادار دکتر سروش) دو ماه بعد، در مقاله‌ای افشاگرانه، پرونده‌ی داوری را گشود و به سوابق او در رژیم گذشته اشاره کرد و پیوند هایدگر و هگل را با فاشیسم نشان داد.

کیهان‌فرهنگی پس از این واقعه، به ناشر آرای سروش تبدیل شد. همان جوانان انقلابی که از شیفتگی آنان به سروش گفتیم، اینک در *کیهان‌فرهنگی* گرد آمده بودند. برخی از این نام‌ها در سال‌های بعد بیش‌تر به گوش رسید: سید مصطفی رخ‌صفت، رضا تهرانی، ماشاءالله شمس‌الواعظین، اکبر گنجی و... در *کیهان‌فرهنگی* نام مرتضی‌مردیها، مجید محمدی، حمید وحید، و دیگران نیز به چشم می‌خورد: فرزندان

انقلاب اسلامی که به هنگام گفت‌وگوهای سروش با مطهری (در کتاب *پیرامون انقلاب اسلامی*)، به هنگام حمایتش از حسن حبیبی در مقابل ابوالحسن بنی‌صدر (در انتخابات ریاست‌جمهوری)، به هنگام خطابه‌هایش در تجلیل از شریعتی (در دانشگاه‌های تهران) و به هنگام تلاشش در تدوین یادنامه‌ی مرتضی مطهری، و در همه‌ی سال‌های فقدان مطهری و شریعتی، او را ایدئولوگ خود می‌دانستند، اکنون فرصتی یافته بودند تا با افکار سروش دقیق‌تر آشنا شوند و کیهان‌فرهنگی همین فرصت بود.

سروش دوم: ۱۳۶۷ - ۱۳۷۶ / تجدیدنظرطلب

سروش از اردیبهشت ماه ۱۳۶۷ مجموعه‌ی مقالاتی را در ماهنامه‌ی *کیهان‌فرهنگی* به صورت منظم به رشته‌ی تحریر درآورد که گرچه نظریه‌ای فلسفی و کلامی بود، به زودی فضای سیاسی و اجتماعی ایران را دگرگون کرد. این مقالات به هم پیوسته و به فراست تنظیم و تحریر شده، «قبض و بسط تئوریک شریعت» نام داشت که در کتابی به همین نام نیز به چاپ رسید. سروش در این مقالات کوشید با جداسازی مفهوم دین از معرفت دینی، بحث و بررسی اندیشه‌ی دینی را از حوزه‌ی تکفیر و تفسیق خارج و آزاد و رها سازد و با رابطه برقرار کردن میان معرفت دینی و معرفت بشری (علم و فلسفه)، اثرات عقل در فهم وحی را مستقل از عقل دینی بررسی کند. آن‌گاه که سروش قبض و بسط را می‌نوشت، بسیاری به یاد اثر مهم، اما مغفول افتاده‌ی او در صدر انقلاب افتادند که بر جدایی «دانش و ارزش» (علم و اخلاق) تأکید می‌کرد. سروش اینک سخن مهم‌تری داشت و آن تکیه بر عصری فهمیدن دین بود. سروش می‌گفت جدایی دین از معرفت دینی و قرار دادن معرفت دینی در ترازوی معرفت بشری، به معنای آن است که هر تحول در معرفت بشری به تحول در معرفت دینی منتهی می‌شود و این در عمل، به معنای از بین رفتن هر گونه اقتدار مرکزی برای کسانی بود که خود را متولی معرفت دینی می‌دانستند. پس همین متولیان به اعتراض پرداختند. اولین منتقد، قوی‌ترین آنان هم بود و آن کسی جز شیخ صادق لاریجانی نبود. لاریجانی به تبعات کلام سروش، به‌خصوص تلاش جدی وی در جداسازی مفهوم روشنفکری دینی و عالم دینی، پرداخته و در پایان نوشته بود:

این‌گونه طرز تفکر در ایران و نه در غرب، هیچ‌کدام بی‌سابقه نیست و لکن از فاضل بزرگواری که برهه‌ای از عمر خویش را سعی در تحصیل مباحث فلسفی و دینی نموده و طی طریقی استدلالی و برهانی را بر خود فرض دانسته، هیچ‌گاه انتظار این‌گونه هرج و مرج فکری نمی‌رفت.

به تدریج منتقدان دیگر از راه رسیدند. آیت‌الله جعفر سبحانی و آیت‌الله مکارم شیرازی، از مهم‌ترین ایشان بودند. سروش اما در پاسخ، استاد بود. نثری شگرف را به کار گرفت تا برای اولین بار در عمر خویش، با روحانیت از در محاربه درآید. تا آن روزگار حریفانش مارکسیست بودند و او مظهر مسلمانی. اینک اما باید از مسلمانی خویش دفاع می‌کرد. پس قلم در دست گرفت و نوشت: «نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟» بند اول پاسخ او بی‌شک در نثر معاصر پارسی مقامی ارج‌مند دارد و از نظر صنایع ادبی در اوج قله‌ی فصاحت و بلاغت نشسته است؛ آن‌جا که می‌نویسد:

این قلم خود را ناتوان نمی‌بیند که در پاسخ نوشتاری طعن‌آمیز و تمسخرآکند و نیش‌آلود، مقابله به مثل کند و اصناف تعبیرات خصمانه و موهن را در این پاسخ به کار گیرد. اما در این کار فضیلتی نمی‌بیند و هنر را در این بی‌هنری‌ها نمی‌جوید و روحانیون و فقه‌پیشگانی چون حجت‌الاسلام لاریجانی را مشفقانه تذکار می‌دهد که دفتر معرفت را به آتش مخاصمت نسوزانند و در محضر دانش، شرط ادب را فرو نگذارند و جرعه‌ی صحبت را به حرمت نوشند و رقم مغلطه بر دفتر دانش نکشند و سر حق بر ورق شعبده ملحق نکنند و چون از فقه صفا و مروه فراغت حاصل کنند، باری در وادی صفا و مروت نیز گامی بزنند و حال که از قیل و قال مدرسه طرفی بسته و حظی اندوخته‌اند یک چند نیز خدمت معشوق و می‌کنند و...

جنگ سروش شروع شد و سحر سخن او گروهی را مفتون و گروهی را متوحش ساخت. مقالات قبض و بسط ادامه یافت و نقدها نیز. سروش مقالاتی دیگر در باب موانع فهم نظریه‌اش (که آن را نظریه‌ی تکامل معرفت دینی نامید) نوشت و سخن از ظهور فرقه‌ای تازه به نام روشنفکری دینی کرد. حرف‌هایش درباره‌ی شریعتی را صریح‌تر بر زبان راند و یاد کوتاهش درباره‌ی بازرگان در رساله‌ی *تفرج صنع*

را مفصل ساخت. از روشن‌اندیشی علامه طباطبایی و مرتضی مطهری در روحانیت تجلیل کرد و استثنا خواند و آنان را به وادی روشنفکری دینی منسوب کرد. جوانان انقلابی اما مهم‌ترین مدافعان او بودند. در کیهان‌فرهنگی ده‌ها مقاله در نقد و ده‌ها مقاله در تأیید سروش نوشته شد و چون با فوت بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و تحول در قدرت سیاسی، کیهان‌فرهنگی از دست جوانان انقلابی خارج شد، آنان ماهنامه‌ای دیگر به نام کیهان راه‌اندازی کردند تا ناشر آرای سروش شود. اما تحول سیاسی عظیمی در راه بود. آن جوانان انقلابی به تدریج مایل بودند نام خویش را به روشنفکران دینی تبیین دهند؛ روشنفکرانی که پس از خروج از قدرت، به دانشگاه رفتند و علوم انسانی جدید (همان علمی که سروش ناجی و حامی‌شان شده بود) آموختند. اقتصاد و حقوق و تاریخ و سیاست و فلسفه یاد گرفتند و راهی اروپا شدند. جهان مدرن را شناختند و تناقض‌ها را از نزدیک درک کردند. اینان که در جوانی وزیر و معاون وزیر و مدیر کل شده بودند، اینک در میان‌سال‌ی آداب وزارت و وکالت و دموکراسی و بوروکراسی و تکنوکراسی را می‌آموختند. در همین دوره، سروش طی گفتاری از تفاوت مدیریت علمی و مدیریت فقهی سخن گفت و آتش تحول را تندتر کرد.

نظام سیاسی نیز پس از پایان جنگ نظامی با عراق، از تربیت تکنوکرات‌ها برای کارآمدی دولت حمایت می‌کرد. گویی با وجود همه‌ی دشنام‌هایی که برخی روحانیون بر سروش نثار می‌کردند، باز این او بود که از تحول برای تداوم نظام دفاع می‌کرد و برای آن تئوری می‌ساخت. سروش در این مقطع، همچنان حامی ارزش‌های انقلاب اسلامی بود. به هنگام فوت آیت‌الله خمینی، در رثای او سخن گفت و او را آفتاب دیروز و کیمیاى امروز خواند. در مسجد امام صادق، در اقدسیه‌ی تهران، خطابه می‌خواند و به شرح نهج‌البلاغه و با نام به اوصاف پارسایان می‌پرداخت. در کنار این همه، اما مرز او با روحانیت روز به روز روشن‌تر می‌شد. ابتدا در اولین شماره‌ی کیهان، تحت عنوان «تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی»، از دانشجویان خواست که محقق باشند، نه مقلد؛ درخواستی گران که نظام روحانیت شیعه (مرجع و مجتهد و مقلد) را به واکنش برمی‌انگیخت. اندکی بعد، در روز وحدت حوزه و دانشگاه، در اصفهان، تحت عنوان «انتظارات دانشگاه از حوزه» پاره‌ای از سنت‌های حوزوی را به نقد گرفت که با واکنش شدید آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی مواجه شد. بدین‌ترتیب در آذر ماه ۱۳۷۱، روشن شد که پاسخ سروش به صادق لاریجانی و لحن او درباره‌ی فقه، بدان‌جا منتهی می‌شود که سروش پا جای پای شریعتی بگذارد و با گشودن باب نقد دینی از پس تئوری قبض و بسط، قرائت رسمی را به چالش بکشاند و همین تلاش پایان حضور او در تریبون‌های رسمی قم را رقم زد. سروش به کنج خلوت کیهان بازگشت. در آغاز سال ۱۳۷۲، مقاله‌ای مشهور با نام «حکومت دموکراتیک دینی» نوشت، تا فلسفه‌ی سیاسی خویش را روشن سازد. این مقاله در کنار گفت‌وگوی مدیران مجله‌ی کیهان با مهندس مهدی بازرگان، که اولین واضع تعبیر حکومت دموکراتیک دینی در صدر انقلاب بود، چاپ شد و اینک پژوهش‌خواهی مدیران کیهان از بازرگان در مقدمه‌ی گفت‌وگو و چاپ گفتار سروش در کنار آن، معنایی روشن از تحول در نسل جوانان انقلاب داشت. سروش در آن مقاله گفت که دولت‌ها باید بر اساس رأی مردم تأسیس شوند و مردم مؤمن، دولت‌های مؤمن را بر سر کار می‌آورند. چنین دولتی اگر دینی است، مردمی هم هست. پس باید هم‌زمان دو حق را ادا کند. حقوق بشر و حقوق خدا (حدود الهی). آن شماره‌ی کیهان مورد اعتراض واقع شد، اما سروش قدم در راهی بی‌بازگشت نهاده بود. چند ماه بعد سومین نظریه‌ی مهم و تازه‌ی سروش جنجالی تازه آفرید. او در «قبض و بسط تئوریک شریعت» از عصری کردن فهم دین دفاع کرد و در «حکومت دموکراتیک دینی» از دموکراتیک کردن حکومت دینی سخن گفت. در ۱۳۷۱ سروش به نقد شریعتی پرداخت و دین و انسان را فربه‌تر از آن قبایی دانست که شریعتی بر تن ایشان دوخته بود و آن قبا، ایدئولوژی بود؛ قرائتی ثابت و انعطاف‌ناپذیر از دین و انسان. اینک سروش نبرد را در مرزی دیگر گشوده بود: با جناح چپ اسلامی که در دهه‌ی ۶۰ همواره حامی سروش بود. بخش عمده‌ای از این جناح (در لایه‌های جوان‌تر و نوگرا) به سروش پیوستند و بخش دیگری از آن با وجود انتقاد از سروش، در برابر حمله‌ی محافظه‌کاران متحد او باقی ماندند. سال بعد سروش با نگارش مقاله‌ی «مدارا و مدیریت مؤمنان» در مجله‌ی کیهان، تئوری سیاسی خود درباره‌ی دموکراسی دینی را تکمیل کرد. اما جنجال جدید بر سر مقاله‌ی «حریت و روحانیت» پیش آمد. در سال ۱۳۷۳، او طی دو جلسه در مسجد امام صادق، با استناد به آرای مرتضی مطهری و انتقاد او از اتکای روحانیت به سهم امام در ارتزاق و تأکیدش بر ضرورت خروج روحانیت از وضعیت سنتی، کوشش کرد به نقدی ملایم از روحانیت دست زند. پاسخ کوبنده بود. عالی‌ترین مقامات روحانی پاسخ دادند. فرزند آیت‌الله مطهری، علی، و آیت‌الله جوادی آملی به سروش پاسخ گفتند که اولی تاکنون به

حرمت رابطه‌ی پدرش و سروش چیزی نگفته بود و دیگری، به هنگام نقد نوشتن بر قبض و بسط، در مقدمه‌اش خویش را چون ملای فیض کاشانی انگاشته بود که کتاب غزالی را احیا و تهذیب کرده است. با وجود این، آیت‌الله جوادی آملی پاسخ سروش را در نماز جمعه‌ی قم داد. سطح پاسخ‌گویی به سروش هر لحظه بالاتر می‌رفت. سروش می‌نویسد:

از این‌ها مهم‌تر و مسئولانه‌تر، سخنان مقام محترم رهبری بود. مسأله‌ی روحانیت فریه‌تر از آن بود که از نگاه ایشان بگیرد و لذا، ایشان هم در این باب عنایتی عتاب‌آلود کردند که شکری و شکایتی را موجب شد. اظهار رأی در این مقام، عین دعوت مخاطب به توضیح و اذن ورود به عرصه‌ی مخاطبه است. از خواجه‌ی شیرازی آموخته بودم که جور از حبيب خوش‌تر کز مدعی رعایت، و همین تحمل بازیست‌هایی چون ظلم و حق‌کشی و بی‌انصافی را که... آمده بود بهر صاحب این قلم آسان کرد. اما آن‌چه دهان بدخواهان و کژبینان و توطئه‌اندیشان را... بست و دست این قلم را در قلمی کردن این گشود، آن اشارت مسؤولانه‌ی [رهبری] بود که کسانی چون صاحب این قلم نیت‌های بدی ندارند... بلی؛ به حقیقت در ورای حریت و روحانیت جز شفقت بر دین و جز خدمت به خلق و آن جمله به روحانیان غرضی و قصدی نبوده است و به خدمت به هیچ‌روی اهداف خائنانه و ابلهانه‌ای چون جمع کردن بساط روحانیت یا مفت‌خور شمردن آنان و یا تخفیف عالمان دینی... وجهی همت مؤلف نبوده است.

سروش در پایان مقاله‌ی خویش بار دیگر اعلام می‌کند:

بر مقام محترم رهبری پوشیده نیست که در این آراء (اعم از این که حق باشند یا باطل، مقبول... باشند یا مردود) نه کوتاه کردن دست روحانیان از دامن سیاست نهفته است و نه کوتاه کردن دست سیاست از دامن دین.

و از ثمره‌ی نادر و نامنتظر فتح باب دیالوگ با مقام محترم رهبری اظهار خرسندی کرد و نوشت: «باز باش ای باب بر جویای باب / تا رسند از تو قشور اندر لباب»

با وجود این، باب بحث روحانیت بسته شد و مجله‌ی کیان در شماره‌ی بعد، به احترام رهبری، از ادامه‌ی این بحث خودداری کرد و سروش نیز دیگر درباره‌ی روحانیت سخنی به این انسجام نگفت. با وجود این، نوبت بحث‌های عمیق‌تری فرا رسید که در همان مقاله پاسخ به انتقادات هم‌نطفه‌ی آن جوانه زده بود. سروش در همه‌ی مقالات دوره‌ی دوم حیات فکری خویش (حتی حکومت دموکراتیک دینی) با سکولاریسم مخالفت، و از گزاره‌ی «جامعه‌ی دینی، دموکراسی دینی می‌خواهد» دفاع می‌کرد. اما به تدریج با تعمیم مفهوم نقد ایدئولوژی، یکی از اثرات آن را سکولاریزه کردن دین دانست و از مفهوم «دین دنیوی»، یعنی دینی که در خدمت سیاست باشد، انتقاد کرد. سروش از سوی دیگر معنای روشنفکری دینی را در حالی می‌پروراند که می‌کوشید حساب دموکراسی را از لیبرالیسم جدا کند و ضمن تأکید بر مفهوم دموکراسی، اتهام لیبرال بودن را رد کند. چه، استدلال می‌کرد لیبرال بودن به معنای بی‌طرف بودن در برابر همه‌ی عقاید است. اما مؤمن به یک عقیده ایمان دارد؛ چنان‌که روشنفکران دینی به یک دین یقین دارند. با وجود این، محافظه‌کاران هر روز بیش از دیروز، سروش را لیبرال و سکولار می‌نامیدند و بنا به همین باور بود که به هنگام حضور او پس از سال‌ها در دانشگاه تهران برای سخنرانی درباره‌ی مولوی (مهر ماه ۱۳۷۴)، برخوردی سنگین میان بنیادگرایان (انصار حزب‌الله) و اصلاح‌طلبان (انجمن اسلامی دانشجویان) صورت گرفت. نتیجه‌ی برخورد، تبدیل مسأله‌ی سروش به بحرانی سیاسی بود. جناح‌های سیاسی موضع‌گیری، و دانشجویان و روشنفکران از سروش حمایت کردند. او بدون آن که بخواهد، نماد اپوزیسیون شده بود. چند ماه پیش از این حادثه، ۱۰۷ نفر از نویسندگان نسل انقلاب اسلامی طی نامه‌ای به رئیس‌جمهور وقت، هاشمی رفسنجانی، از آشوب در جلسه‌ی سخنرانی سروش در اصفهان انتقاد کرده بودند. اما عصر حاکمیت این انقلابان سابق و روشنفکران امروز سپری شده بود و سروش نیز ترجیح داد چندان در مقام اپوزیسیون قرار نگیرد که نتواند به تألیف و تحقیق بپردازد. تدریس برای او ممنوع شده بود و سخنرانی خطرناک بود و حتی کرسی‌هایش را در انجمن حکمت و فلسفه و فرهنگستان علوم، از کفش خارج ساختند. رضا داوری (همان که سروش درباره‌ی او به مدیران کیهان‌فرهنگی نوشته بود «یکی از عقل می‌لafd یکی طاهات می‌بافد، بیا کاین داوری‌ها را به نزد داور اندازیم») بر جای سروش در شورای عالی انقلاب فرهنگی نشست. کار بدان‌جا رسید که همسر دکتر در پیامی به ستون تلفنی روزنامه‌ی سلام (تنها روزن گشوده به آسمان آن سال‌ها)، گفت:

بنده همسر دکتر عبدالکریم سروش می‌باشم. چندی قبل در بعضی از روزنامه‌ها خواندم که گروه انصار حزب‌الله قصد تحصن در مقابل خانه‌ی دکتر سروش دارند... اگر چنین اتفاقی بیفتد، من به همراه فرزندانم به یکی از مساجد شهر می‌رویم و اعتصاب غذا می‌کنیم.

سروش در این سال‌ها به سختی روزگار می‌گذراند. حتی نوشتن در کیان از او دریغ شد و روابطش حتی با روحانیان صالحی چون محمدتقی جعفری تیره گشت. انصار حزب‌الله او را به مناظره می‌خواندند و او به سؤالات مکتوب آنان پاسخ می‌گفت. تأکید می‌کرد که هوادار جدایی دین از دولت نیست، حامی آزادی‌های غیراخلاقی نیست، لیبرال نیست، سکولار نیست، مخالف شهدا نیست، مخالف امام و انقلاب نیست، دو بار به جبهه رفته و متنی بر سر کسی ندارد و همه‌ی کشور را مدیون رزمندگان اسلام می‌داند. علیه روشنفکران سخن گفته و از آنان انتقاد کرده و گفته است: «روشنفکری علی‌الغلب در دیار ما بر خلاف اروپا، با بی‌دینی و سست‌عقیدگی آغاز شد و با بی‌بندوباری درآمیخت و اغلب به مارکسیسم منتهی شد. میرزا آقا خان و احمد روحی و افضل‌الملک بی‌دین بودند و فروغی سست‌عقیده‌ای عملیه‌ی ظلم و هدایت فرویدیستی بورژوازش و دشتی هوسرانه فرومایه و...» این همه اما هیچ‌یک درمان سروش نبود و او جز سکوت چاره‌ای نداشت. نامه‌هایش به رئیس‌جمهور وقت، هاشمی‌رفسنجانی، فرحانی نیافت و حتی یک بار نامه‌ای از جانب هاشمی به او گشت که کاری از وی ساخته نیست. سفرهای خارجی سروش محدود شد و ویزایش مضبوط. تا دوم خرداد ۱۳۷۶ فرا رسید. سروش بار دیگر شاگردان و هم‌فکران خود را دید که به قدرت بازگشته‌اند؛ با همان آموزه‌ها که او در کیهان و کیهان‌فرهنگی بر آن‌ها دمیده بود. آرمان سروش، حاکمیت روشنفکری دینی و تأسیس دموکراسی دینی بود و خاتمی که به هنگام نامزدی برای ریاست‌جمهوری به دلیل پذیرش جدایی دین از معرفت دینی و تأکید بر عصری شدن فهم دین مورد انتقاد بنیادگرایان و محافظه‌کاران قرار می‌گرفت، نقطه‌ی امیدی برای سروش شد. عصر تجدیدنظرطلبی پایان یافته بود و دوره‌ی ایدئولوگ ما بار دیگر فرا رسیده بود.

سروش سوم: ۱۳۷۶ - ۱۳۸۱ / ایدئولوگ متجدد

با به قدرت رسیدن اصلاح‌طلبان مذهبی در سال ۱۳۷۶، بدون آن که نامی از سروش برده شود، افکار او مورد توجه قرار گرفت. نویسندگان مجله‌ی کیان در دو گروه جداگانه روزنامه‌های جامعه و صبح/امروز را تأسیس کردند. مدعی هفته‌نامه‌ی راه نو به مدیریت اکبر گنجی منتشر شد که سیاسی‌تر از کیهان‌فرهنگی یا کیان، آرای سروش را پی‌گیری می‌کرد و از روشنفکری دینی به عنوان یک نیروی سیاسی نام می‌برد. پیوند روشنفکری دینی البته با جناح چپ اسلامی همچنان پابرجا بود. اما با تأسیس روزنامه‌ی صبح/امروز، نقش روشنفکران دینی در این جبهه‌ی سیاسی بیش‌تر شد. علیرضا علوی تبار طی گفتاری موقعیت سروش را در جامعه‌ی ایران، به موقعیت پوپر در انگلستان تشبیه کرد که هم لیبرال‌دموکرات‌ها به او استناد می‌کنند و هم سوسیال‌دموکرات‌ها. سروش در این مدت اما هیچ فعالیت سیاسی انجام نداد. با وجود این که دانشگاه‌ها در اختیار اصلاح‌طلبان قرار گرفت، اما کم‌تر سخنرانی کرد و بیش‌تر نوشت. او آن‌قدر ثنوری و ایدئولوژی سیاسی ساخته بود که اصلاح‌طلبان و روشنفکران دینی بتوانند روزگار را به آزمون و خطای آن ثنوری‌ها بگذارند. دموکراسی دینی راه را به سختی می‌پیمود و روشنفکری دینی در آماج حملات قرار داشت. هر آن‌چه سروش لاینحل گذارده بود، لاینحل ماند: ثنوری ولایت‌فقیه چون منتقدی مقتدر، نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی را به چالش می‌خواند: انتخاب یا انتصاب؟ مشروعیت یا شرعیت؟ برابری همه‌ی مردم یا برابری همه‌ی مؤمنان؟ خودی یا غیرخودی؟ آیا می‌توان دموکرات بود و لیبرال نبود؟ پس چرا سروش گفته بود مسلمان نمی‌تواند لیبرال باشد؟ آیا می‌توان سیاست را حق انحصاری دیانت ندانست و دولت دینی داشت؟ چرا سروش گفته بود هر جامعه‌ی دینی لاجرم دولت دینی دارد؟ مگر آمریکایی‌ها دین‌دارترین مردم غرب نیستند؟ سروش پرسش‌ها را رها کرده بود و پرسش‌های تازه متولد می‌شد. در سال ۱۳۷۷، کتاب «صراط‌های مستقیم» چاپ شد، در باب پلورالیسم دینی. این که سرانجام حقیقت نزد کدام دین است و اگر همه‌ی حقیقت نزد ماست، پس چرا نباید حق داشته باشیم دیگران را به آن بخوانیم؟ سروش باز هم یک گام جلوتر بود. کتابش با نقدهای همیشگی مواجه شد. اما جنجالی برنیا نگیخت. چه، بازار سیاست داغ‌تر از فلسفه بود. پس سال بعد «بسط تجربه‌ی نبوی» را چاپ کرد؛ کتابی که از نظر اهمیت فلسفی، یازده سال بعد از قبض و بسط، مهم‌ترین کتاب سروش به شمار می‌رود. مدعای سروش شگرف بود:

در قبض و بسط تئوریک شریعت سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفتی دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه‌ی نبوی سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه‌ی دینی می‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب رویه‌ی بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را بدون تعرض به رویه‌ی فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید.

بدین ترتیب سروش گامی بلند به پیش می‌گذارد و با تقسیم دین به ذاتیات و عرضیات، از فربه‌ی آن می‌کاهد و با رجعت به مفاهیم عرفانی، از نو کردن ایمان سخن می‌گوید. بسط تجربه‌ی نبوی نیز با همه‌ی اهمیتش، در هیاهوی سیاست گم شد. سروش نیز در این هیاهوی سیاسی، هر از گاهی در مقام مفتی اعظم روشنفکران دینی ظاهر می‌شد. گاهی در مصاحبه با روزنامه‌های جامعه و نشاط، گاهی در گفت‌وگو با صبح/روز و خرداد. چندی جمعی از هم‌فکران او کوشیدند حزبی به نام «ائتلاف روشنفکران دینی» تأسیس کنند که با مخالفت نمایندگان محافظه‌کاران در کمیسیون احزاب رد شد و اندکی بعد، در انتخابات مجلس ششم، فهرستی با همین نام از نامزدها تهیه شد که نام سروش نیز در آن دیده می‌شد و او که در «رازدانی و روشنفکری و دین‌داری» با اکبر گنجی گفت‌وگو کرده و روشنفکران را قدرتمندان بی‌مسند خوانده بود، آشفته شد و در اطلاعیه‌ای نوشت:

به اطلاع اخوان و احباب می‌رساند که صاحب این قلم، عبدالکریم سروش، از وجود و ماهیت و نیت و فلسفه ائتلاف روشنفکران دینی پاک بی‌خبر است. خدمات آن قوم را به پای این خادم بی‌بضاعت ننویسد.

بدین ترتیب آشکار شد همچنان فیلسوفی را بر سیاستمداری ترجیح می‌دهد. هرچند که هر از گاهی با نامه‌نگاری سیاست‌ورزی می‌کند. بر بازداشت مدیران روزنامه‌ی جامعه یا توقیف دفتر مؤسسه‌ی صراط (ناشر آثار خود) نهیب می‌زند یا حتی با یادآوری رفتار رئیس‌جمهور سابق در برابر اعمال فشار بر خویش، بر رأی او در مجلس ششم تأثیر می‌گذارد. آثار سروش در این نوع نامه‌نگاری‌ها عمدتاً از نثرهای درخشان زبان فارسی معاصر به شمار می‌روند. چنان‌که آخرین آن‌ها در باب مهر خاتمیت بر اصلاحات و نیز انتخابات مجلس هفتم، سروصدایی برانگیخت. با وجود این، حتی نامه‌ی سروش گره از کار فروبسته‌ی اصلاحات ناتمام در ایران نگشود. مفتی محبوب ما نتوانست کسی را از رأی دادن وادارد و کسی را به رأی دادن ترغیب کند. سروش سوم از سویی در جهان اندیشه چندان شتابان از هم‌فکران خویش فاصله می‌گیرد که صراط‌های مستقیم و بسط تجربه‌ی نبوی نه انتقاد صادق لاریجانی، که نقد محسن کدیور را برمی‌انگیزد و از سوی دیگر، در جهان سیاست، جز ارجاع به گذشته و ذکر ستم و مصیبتی که بر او رفته یا دفاع در برابر اتهاماتی که بدو نسبت داده‌اند (همانند انقلاب فرهنگی)، سخنی نو نمی‌گوید. سروش البته حرف‌های مهمی هنوز ناگفته و ناخوانده دارد. سروش دوم، به هنگام مرگ مهدی بازرگان خطیب مجلس ختم او شد تا آخرین نظر بازرگان، «خدا و آخرت، تنها هدف بعثت انبیاء» را تشریح کند؛ نظری که حتی بر نهضت آزادی گران آمد و آن را نادیده گرفت تا مردی که چهل سال در پی جمع دین و سیاست بود، به نقض غرض متهم نشود. اما سروش سر خویش را در حدیث بازرگان گفت و رفت. با وجود این تئوری، دموکراسی دینی و حلقه‌ی روشنفکری دینی برای سروش آن‌چنان هویت‌ساز هست که او نخواهد با تجدیدنظر در تجدیدنظرطلبی‌های خویش، همه‌ی هویت و تلاش دست‌کم پانزده ساله‌اش را بر باد سوار کند. پس خود سوار هواپیما و راهی آمریکا شد. به جز «اصناف دین‌داری» (که در قالب مجموعه‌ی سنت و سکولاریسم منتشر شده است)، آخرین اثر مستقل سروش در این دوره، «قمار عاشقانه» است که در سال ۱۳۷۹، قصه‌ی سنت و تجدد را کنار نهاد و به داستان شمس و مولانا پرداخت. سروش سال‌هاست که در ایالات متحده‌ی آمریکا نه درس دین و دموکراسی، که درس شمس و مولوی می‌دهد.

سروش چهارم: ۱۳۸۱ - ۱۳۸۲ / رجعت‌طلب:

سال گذشته سروش به دانشکده‌ی فنی دانشگاه تهران رفت؛ همان‌جا که روزی عینکش را شکستند و جانش را تهدید کردند. این بار اما خبری از جنگ و ستیز نبود. نه بدان جهت که دموکراسی افزون‌تر شده بود، که برخی از هم‌فکران و یاران سروش حتی از آزادی حضور در آن جلسه محروم بودند و در زندان به سر می‌بردند. بدان جهت که سطح مناقشات چنان فراتر رفته بود که سخنرانی سروش با عنوان «تجدید تجربه‌ی اعتزال» نگرانی چندان برنمی‌انگیخت. سروش در این دانشکده از لزوم تأسیس عقلانیتی بومی سخن گفته بود.

سنت عقلی معتزله را به یاد آورده بود و دانشجویان را به بازخوانی و تجدید آن تجربه فرا خوانده بود. امسال او صراحتاً و برای اولین بار (دست کم در پانزده سال اخیر پس از آغاز عصر سروش دوم)، بر عقل، نقدزده و در پلی تکنیک تهران افراط در توجه به حکمت یونانیان را نقد کرده است. سروش در همین سخنرانی، بیعتی دوباره با مفهوم روشنفکری دینی را سامان می دهد و می گوید:

امروز ما در وضعیتی به سر می بریم که شاید در کشاکش میان این دو فکر [ایمانی و یونانی] قرار گرفته ایم. از یک سو کسانی ما را به ایمان می خوانند و از سوی دیگر کسانی ما را به خردورزی دعوت می کنند. برای کسانی چنین فکری پیش آمده که شاید این دو با یکدیگر تعارض یا تناقض دارند.

بدین ترتیب می توان دریافت که سروش پاسخ کدام پرسش را در این دوره ی جدید می جوید. از نظر او روشنفکری دینی در خطر است. جریانی که سنگ زیرین آسیای دموکراسی شد. در فضای جدیدی که از یک سو سرخوردگی سیاسی در آن بیداد و از سوی دیگر آشفتگی فکری غوغا می کند، ممکن است ثمره ی پانزده سال تلاش این جنبش بر باد رود. بسیاری از مفاهیمی که روشنفکران دینی پیام آور آن بودند (دموکراسی، لیبرالیسم، سکولاریسم و...) در دستان اغیار افتاده است. حتی مفهوم ظاهری پاره ای مفاهیم (دموکراسی دینی و روشنفکری اسلامی) غنیمت محافظه کاران از این لشکر تاراج شده است. هوا تازه شده است. ظهور روشنفکران عرفی (جواد طباطبایی، داریوش شایگان) و احیای محافظه کاران مدرن (حسین نصر) از جمله ی مهم ترین نتایج این فضا و هوای تازه است. گذشته از ایشان و مهم تر از آنان، تغییر و تحول در آرای پاره ای از روشنفکران دینی (مصطفی ملکیان، اکبر گنجی) نیز مسأله ای است که پیشوای روشنفکری دینی را می آزد. روشنفکری دینی هیچ گاه محصور و منحصر در سروش نبوده است. اما به هر دلیل، سرنوشت آن به سرنوشت سروش پیوند خورده است. در این فضای مشوش که سکولاریسم از یک سو و بنیادگرایی از دگر سو جولان می دهد، سروش بازگشته است تا از حرمت و حیثیت روشنفکری دینی دفاع کند. سال گذشته در گفت و گو با خبرگزاری جمهوری اسلامی خدمات روشنفکری دینی را در تأسیس دموکراسی دینی یادآور شد و امسال در مصاحبه با همان رسانه، روشنفکری دینی را حذف ناشدنی نامید. اما این همه سبب نمی شود او به پرسش های ناگزیر جامعه ی خویش جواب ندهد.

در حالی که بخشی از محافظه کاران سنتی رندانه خویش را روشنفکران دینی و دولت خود را مردم سالاری دینی نام نهاده اند، گروهی از اصلاح طلبان دینی مشتاقانه به سوی روشنفکری عرفی و دموکراسی غیردینی می شتابند. سروش البته خود روزی از دمنده گان در این آتش بود. آن گاه که در نامه به آیت الله منتظری از ضرورت اجتهاد در اصول به جای اجتهاد در فروع می گفت، بدیهی بود که باید در انتظار اجتهادات عظیم تری می شد. چه، آن اجتهادات و آن مجتهدان در انتظار مفتی خویش نمی مانند.

پروژه ی دموکراسی نتیجه ای جز برآمدن روشنفکران عرفی ندارد؛ روشنفکرانی که دین ستیز نیستند و با حربه ی ماتریالیسم نمی توان آنان را از در راند. گروهی از این روشنفکران عرفی فرزندان روشنفکری دینی هستند و اتفاقاً در سکولاریسم، حتی از دیگران روشنفکران عرفی جازم تر هستند. همچنان که پیکاری های (مجاهدین مارکسیست) از فدایی ها (مارکسیست های اولیه) رادیکال تر بودند و این همه محصول قبض و بسط تئوریک است که در خود سروش به وقوع پیوسته است. طی پانزده سال از عصری شدن معرفت دینی آغاز کرد و به عصری شدن خاتمه یافت. از قبض و بسط شروع و در بسط تجربه ی نبوی تمام شد. سروش البته همواره در پس فلسفه ی عقل گرای خویش انبانی از عرفان پنهان داشت تا در روزگار عسرت عقل بدان پناه آورد. اما آنان که با سروش این راه را آمده اند، تنها چشم به پیر طریقت دوخته بودند و اینک در پایان راه، آن جا که اصلاحات سیاسی به بن بست رسیده و اصلاحات دینی به نقض غرض منتهی شده، دهان این خستگان از تشنگی خشکیده و از خستگی زبان در کام ماسیده است.

سروش اما همچنان می خواهد بی بدیل باشد. پس در اوج توجه به تجربه ی غرب، از تجدید تجربه ی اعتزال سخن می گوید و در اوج توجه به حکمت یونانیان، از احیای حکمت ایمانیان سخن می گوید تا چراغ روشنفکری دینی و هژمونی این نیروی سیاسی را زنده نگه دارد. روشنفکری دینی در انتهای راه تاریخی خویش اما اکنون بیش از یک حزب سیاسی نیست که با جدا ساختن دو نهاد دین و دولت، آخرین کار ویژه ی خود را نیز به دست خود حذف کرده است. جدایی این دو نهاد، از این پس هیچ حزبی را حتی به یاری دین به قدرت

نخواهد رساند. حتی اگر فرزانه‌ای چون سروش رهبر و مقتدای آن باشد. عصر هژمونی‌های بزرگ و پویش جنبش‌های فراگیر پایان یافته است. روشنفکران دینی یا به سیاستمدارانی حرفه‌ای تبدیل شده‌اند یا به روزنامه‌نویسانی حرفه‌ای. گروهی باید اقتصاددانانی کامل شوند و گروهی مدیران لایق. گروهی استاد تمام وقت دانشگاه شوند و گروهی نویسندگان و فیلسوفان مقیم در خانه.

از این جمع، تنها یک روشنفکر دینی مانده است که هم او، آخرین آنان نیز هست. عبدالکریم سروش، پس از ۲۵ سال، تنها کسی است که می‌تواند پاسخ همه‌ی پرسش‌های بی‌پاسخ، پاسخ‌های ناتمام، و انتقادات مانده در نیام را بدهد. عبدالکریم سروش مارکسیسم را از در راند و لیبرالیسم را از پنجره به خانه آورد، آن‌گاه که با سلاح پوپر، مارکس را نشانه می‌رفت. با دست سکولاریسم را پس زد و با پا آن را به پستو آورد، آن‌گاه که معرفت دینی را از دین جدا می‌کرد. با چشم بر سفره‌ی سرمایه‌داری خیره شد و با دهان آن را تف کرد، آن‌گاه که صنعت و قناعت را در تفرج صنع می‌نوشت. اینک بر سر سفره‌ی او بسیار نشسته‌اند: هم روشنفکرانی دینی که سکولار شده‌اند، هم محافظه‌کارانی سستی که روشنفکر دینی شده‌اند، و هم روشنفکرانی عرفی که میهمان ناخوانده‌ی میزبانند. گفتار سروش به تأیید و تقبیح بر زبان همه می‌چرخد. پس او باید بازگردد تا مرزها را روشن کند و به عنوان آخرین روشنفکر بزرگ دینی، گره از این کار فرو بسته بگشاید؛ گره فرو بسته‌ی روشنفکری دینی.

سروش بازگشته است، اما از نه آمریکا، که از حکمت یونانیان. نه به ایران، که به حکمت ایمانیان. این بار ایدئولوگ ما نه تجدیدنظرطلب، که رجعت‌طلب بازگشته است.

۲ - شش نسل فرزندان شریعتی

شریعتی علیه شریعتی^۱

تاریخ را می‌توان دوباره خواند در چهره‌ی فرزندان مطهری و شریعتی، که نه فقط پدرانشان بنیان‌گذار دو گرایش متفاوت در جنبش روشنفکری دینی ایران بودند، که خود نیز امتداد آن دو راه محسوب می‌شوند: علی مطهری، فرزند ارشد مرتضی مطهری، دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی اسلامی است که سهمی از قدرت سیاسی ندارد، اما دست‌کم دو تن از کارگزاران دولت، غلامعلی حداد عادل و علی لاریجانی، با او نسبت (یکی فکری و دیگری خانوادگی) دارند. علی مطهری هر گاه بخواهد مقاله‌ای سیاسی بنویسد، به یکی از دو روزنامه‌ی کیهان و جام‌جم رجوع می‌کند و با یادآوری سنت آیت‌الله مطهری می‌کوشد نسبت جمهوری اسلامی را با وی یادآوری کند. روزی از رابطه‌ی دو آیت‌الله هم‌حجره، مطهری و منتظری، می‌نویسد و به نمایندگی از پدر خویش بر روش هم‌درس او خرده می‌گیرد و روزی دیگر با پاسخ به سید هاشم آقاچری می‌کوشد خاطره‌ی پاسخ‌گویی آیت‌الله مطهری به دکتر شریعتی را زنده کند. علی مطهری البته فرزند وفاداری است. در معرفی آرای پدرش پر بیراه نمی‌رود و از مخالفت آیت‌الله مطهری با حضور روحانیت در مقام مدیریت سخن می‌گوید و حضور ایشان را در مناصب ایدئولوژیک کافی می‌داند. بنا به همین آموزه‌هاست که غلامعلی حداد عادل، اولین رئیس غیرروحانی مجلس شورای اسلامی می‌شود و چه‌بسا پس از بیست‌و‌چهار سال علی لاریجانی نیز اولین رئیس غیرروحانی جمهوری اسلامی شود. علی مطهری اکنون نه فقط ناشر آثار پدر خویش است، که شاهد آرای وی نیز به حساب می‌آید.

شاهد شریعتی نیز فرزند اوست؛ احسان، که پدرش در وصیت‌نامه‌اش نوشته بود همه‌ی امیدم به اوست: «دوست می‌داشتم که احسان متفکر، معنوی، پراحساس، متواضع، مغرور، و مستقل بار آید.» احسان شریعتی نیز همان شده است که پدر می‌خواست: دانش‌آموخته‌ی فلسفه در غرب، که روزگاری را در سیاست سپری کرد و از آرمان مستضعفین سخن گفت و حتی در کرسی شورای اپوزیسیون مقیم پاریس از او یاد شد. اما به سرعت از سیاست فاصله گرفت و راهی حوزه‌ی اندیشه شد. احسان البته بیش از آن‌چه پدر گمان می‌برد اهل فلسفه شده است و هر چه دکتر شریعتی طعنه به فلسفه‌نثار می‌کرد، به جان خریده است. همچون پدر اهل خطبه و خطابه نیست و به جای جملات آسان شورانگیز، کلمات دشوار بحث‌انگیز به کار می‌برد. اگر در افق سنت‌گرایی آیت‌الله مطهری فرزندش راه به سوی محافظه‌کاری گشوده است، احسان در دورنمای رادیکالیسم دکتر شریعتی ایستاده و با زبان پست‌مدرنیسم سخن می‌گوید. اگر جمهوری اسلامی مورد اشاره‌ی مرتضی مطهری به ولایت‌فقیه تعبیر شده است، دموکراسی هدایت‌شده‌ی علی شریعتی نیز از سوی فرزندش به مفهوم جمهوری ارتقاء می‌یابد. به همان نسبت که علی مطهری تعلق خاطری به ائتلاف آبادگران ایران اسلامی یافته است، احسان شریعتی نیز تناسبی با ائتلاف نیروهای ملی مذهبی دارد. با وجود این، اثر آیت‌الله مطهری و دکتر شریعتی در ایران فراتر از گروه‌های سیاسی است. آیا می‌توان گفت علی مطهری و احسان شریعتی، تنها نتایج منطقی اندیشه‌ی پدران خویشند؟ یا آن که می‌توان فرزندان دیگری برای دو متفکر خراسانی عصر ما جست‌وجو کرد؟

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۲۸ خرداد ۱۳۸۳

نسل اول: افسانه‌ی حسن و محبوبه

مجاهدین خلق اولین گروهی هستند که می‌توان مشابهت‌هایی میان ایشان و آرای علی شریعتی یافت. دفاع از اسلام انقلابی، سوسیالیسم اسلامی، اسلام مستقل از روحانیت، انتقاد از سرمایه‌داری، لیبرالیسم و حتی دموکراسی نمایندگی، از ویژگی‌های مشترک این دو جریان سیاسی - مذهبی است. در واقع عموم تحلیل‌گران سیاسی از این دو، به مثابه‌ی خطوطی موازی یاد می‌کنند که در تهییج جوانان به انقلاب اسلامی نقش داشتند و برای اثبات خویشاوندی آنان، به اوج همکاری و هم‌فکری شریعتی و مجاهدین اشاره می‌کنند، آن‌جا که شریعتی «قصه‌ی حسن و محبوبه» را خواند. حسن آلاپوش و محبوبه متحدین، زوج مجاهدی بودند که دکتر شریعتی خطبه‌ی عقد ایشان را خواند. اما پس از تغییر ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق از اسلام به مارکسیسم، هر دو مارکسیست شدند و به سازمان پیکار در راه آزادی طبقه‌ی کارگر (مرتدین مجاهدین خلق) پیوستند. با وجود این، شریعتی از آن دو ستایش ادیبانه‌ای کرده است که سبب شد مجاهدین مسلمان در مارکسیست شدن آن‌ها تردید کنند. اما حتی اگر همه‌ی مناسبات شریعتی و مجاهدین را بپذیریم، نمی‌توانیم همانندی آنان را تأیید کنیم. مجاهدین خلق با وجود گرایش‌های شدید ایدئولوژیک، گروهی به شدت عمل‌گرا بودند که در عطش قیام می‌سوختند. عصر اندیشه‌ورزی را با شمردن ساعات مطالعه‌ی مخفیانه‌ی خویش سپری کردند و با نوشتن انواع کتب علوم طبیعی و انسانی به زبان ساده، وارد حوزه‌ی عمل شدند. نزد مجاهدین خلق، مقام روشنفکری فروتر از چریکی بود و هر از گاهی یکی را به اتهام روشنفکری بدون عمل می‌نواختند. شریعتی اما انقلاب پیش از آگاهی را فاجعه می‌دانست. باب اندیشه را هیچ‌گاه نمی‌بست و عاشق گفت‌وگوهای روشنفکری بود. گرچه امام حسین را ستایش می‌کرد، عاشق نقش زینت در تعزیه‌ی عاشورا بود. شریعتی نماد روشنفکری سیاسی عصر خویش بود. اهل مبارزه‌ی مسلحانه نبود، اما به کسب کرسی دولت یا دانشگاه هم فکر نمی‌کرد. چریک نبود، اما استاد هم محسوب نمی‌شد. کلاس‌های درس او در خیابان‌ها برگزار می‌شد. ساعتی را که با دانشجویانش در محوطه‌ی دانشگاه یا سالن‌های سخنرانی می‌گذراند، بیش‌تر از زمانی بود که مقابل تخته‌سیاه می‌ایستاد. درست به همین دلیل است که درخشش شریعتی در حسینی‌ی ارشاد شروع شد. شریعتی نه محمد حنیف‌نژاد بود و نه سید حسین نصر. تا مرز انقلاب می‌رفت و به میان مردم می‌شتافت؛ اما ناگاه با صدای بلند دغدغه‌ها و تردیدهای روشنفکرانه‌اش را بر زبان می‌راند و همه را در آن دغدغه‌ها و تردیدها شریک می‌کرد. شریعتی جواب نمی‌داد. سؤال می‌کرد. یقین ایجاد نمی‌کرد. شک می‌کرد و دم در حسینی‌ی ارشاد دیگرانی ایستاده بودند که به این سؤالات جواب می‌دادند و این شک‌ها را به یقین تبدیل می‌کردند. آنان اعضای سازمان مجاهدین خلق بودند. کراوات‌هایی که به سان شریعتی بر گردن روشنفکران جوان آویخته شده بود را باز می‌کردند. به جای آن سیگار از دست فرو نیفتاده‌ی شریعتی، اسلحه می‌دادند و آن‌گاه در گوش او می‌خواندند که آری همین است، شریعتی همین را می‌گوید. باید محذورات دکتر را درک کرد. در حسینی‌ی ارشاد نمی‌توان از مبارزه‌ی مسلحانه سخن گفت. اما وقتی دکتر می‌گوید هر که حسینی نیست یزیدی است، ما خود باید منظور او را بفهمیم و.... مجاهدین خلق البته در درون خود منتقد شریعتی بودند. یکی از مؤسسان سازمان می‌گوید: مسعود رجوی بارها از شریعتی به عنوان ساواکی یا فراتر از ساواک نام برده است. اما گذشته از همه‌ی این مرزبندی‌ها، آن‌چه مسلم است آن که مجاهدین خلق به حسینی‌ی ارشاد به مثابه‌ی دانشکده‌ی کادرسازی خویش می‌نگریستند.

نسل دوم: اسطوره‌ی امت و امامت

با وجود این، نباید گمان برد همه‌ی شاگردان شریعتی در حسینی‌ی ارشاد در رده‌ی مجاهدین خلق قرار گرفتند. گروهی از مجذوبان شریعتی نیز بودند که از سرنوشت حسن و محبوبه عبرت گرفتند. خطابه‌های شریعتی ایشان را تهییج می‌کرد. اما در همان حسینی‌ی گوش به سخنان مطهری نیز می‌سپردند. تغییر ایدئولوژی مجاهدین خلق آنان را نگران ساخته بود و به سوی پیوندی دوباره با روحانیت سوق می‌داد. میرحسین موسوی و زهرا رهنورد، از معروف‌ترین این گروه از فرزندان شریعتی در حسینی‌ی ارشاد بودند. اندکی بعد، بخش چپ‌گرای گروهی که پس از انقلاب اسلامی خود را مجاهدین انقلاب خواندند نیز به جمع این فرزندان افزوده شدند و نام بهزاد نبوی، مرتضی الویری، و محمد سلامتی در میان آنان به چشم خورد. اینان می‌کوشیدند با اشاره به نقش انقلابی بخشی از روحانیت شیعه، به‌ویژه آیت‌الله

خمینی، آنان را همان روشنفکران متعهدی نشان دهند که شریعتی از ایشان نام برده بود. در واقع همان گونه که در آثار شریعتی مصالح لازم برای برآمدن حسن و محبوبه وجود داشت، امکان بر ساختن تئوری امت و امامت نیز از آثار او میسر بود. شریعتی که به طراحی اندیشه‌ی اسلام منهای روحانیت مشهور بود، هم‌زمان چنان ستایش‌هایی از روحانیت متعهد (که آن را عالم آگاه می‌نامید) کرده بود که تقریباً در میان روشنفکران، کم‌نظیر به حساب می‌آمد. اشاری او به این نکته که هیچ روحانی‌ای پای هیچ قرارداد استعماری‌ای را امضا نکرده، در حالی که روشنفکران بسیاری در این موقعیت قرار داشته‌اند، کلید رویکرد اخیر سیاست‌پیشگان به شریعتی به حساب می‌آید. شگفت آن که شریعتی با همه‌ی انتقاد به مثلث «زر و زور و تزویر»، یا «ملک و مالک و ملا»، پس از آیت‌الله خمینی دومین مؤلف و نظریه‌پرداز تئوری حکومت دینی در عصر جدید ایران است. در حالی که آیت‌الله خمینی با تدریس ولایت فقیه می‌کوشید حکومت اسلامی را در عصر غیبت برای روحانیت احیا کند، دکتر شریعتی امت و امامت را منتشر کرد که در آن برای روشنفکران مفهومی آرمانی از حکومت دینی توصیف شده بود. همین اثر بود که نسل دوم فرزندان شریعتی را به امام خواندن رهبر انقلاب و امت نامیدن مردم ایران ترغیب کرد. نسل دوم فرزندان شریعتی همچنین به سرعت به قدرت نزدیک شدند. انتخاب میرحسین موسوی به نخست‌وزیری ایران، مهم‌ترین کرسی سیاسی و حکومتی در اختیار فرزندان شریعتی بود و پس از آن به سرعت زبان شریعتی در کام انقلاب قرار گرفت. رهبر انقلاب، با وجود آن که ترجیح می‌داد در مواردی از این دست سکوت اختیار کند و با یاد شریعتی مخالفان او را هم زنده نکند، در ادبیات سیاسی و اجتماعی با شریعتی هم‌زبانی داشت. تا چندی آیین‌های بزرگداشت شریعتی رنگ و بوی رسمی و حکومتی یافت. او را معلم انقلاب می‌خواندند و آثارش را در کتابخانه‌ها به جوانان توصیه می‌کردند. شریعتی در کنار مطهری یکی از دو ایدئولوگ جمهوری اسلامی شد که با وجود اختلاف‌نظرهای جدی به سود جمهوری اسلامی، از آن شکاف‌ها صرف‌نظر می‌شد. یکی از رهبران جمهوری اسلامی نسبت مطهری و شریعتی را به نسبت شعور و شور تشبیه کرد و از جوانان خواست مهارت شریعتی در معماری را با بتون آرمه (یکی از مصالح ساختمانی) آرای مطهری آمیزش دهند. اما نسل جدیدی در راه بود که این سخن را دگرگونه می‌فهمید.

نسل سوم: گمانه‌ی تشیع علوی و تشیع صفوی

در حالی که تئوری امت و امامت شریعتی مصدق‌های عینی خود را جست‌وجو می‌کرد، گروه‌هایی دیگر از فرزندان شریعتی وجود داشتند که تصویری دیگر از مناسبات روحانیت و قدرت داشتند؛ گروه‌های فرقان، آرمان مستضعفان، و موحدین انقلابی با وجود همه‌ی تفاوت‌های خود از این نسل بودند. آنان مقصود شریعتی از روشنفکر متعهد یا عالم آگاه را نه در میان طلاب حوزه یا روحانیت قم، که در میان جامعه می‌جستند. فرقان گروهی به رهبری اکبر گودرزی، طلبه‌ای رادیکال بود که ترور روحانیت را در دستور کار خویش قرار داده بود؛ روحانیتی که از نظر آنان مصداق شیعه‌ی صفوی بودند؛ شیعه‌ای مدافع حکومت و مخالف عدالت. آیت‌الله مطهری مشهورترین شهید ترور شده به وسیله‌ی این گروه بود و در کنار وی نام آیت‌الله مفتاح، آیت‌الله قاضی طباطبایی، آیت‌الله ربانی شیرازی، و نیز سپهد محمدولی قرنی و مهدی عراقی نیز به چشم می‌خورد. شگفتا که مجاهدین، شریعتی را به مخالفت با انقلاب متهم می‌کردند و فرقان از آن مخالف مبارزه‌ی مسلحانه، تروریسم استخراج می‌کرد. گروه آرمان مستضعفین تروریست نبودند. اما همانند فرقان به حذف روحانیت اعتقاد داشتند. حذف مورد نظر آنان البته فیزیکی نبود، فرهنگی بود. از نظر آرمان مستضعفان، باید با رشد آرای شریعتی نسل جدیدی از نخبگان دینی پرورش داده شوند که نه روشنفکر لامذهب باشند و نه روحانی سستی. پایه در توده‌های مردم داشته باشند و نگاه به اسلام اولیه. گروه سوم از این نسل اما بیش از همه اهل فرهنگ بود. موحدین انقلابی با چهره‌هایی که بعدها در تحولات سیاسی ایران نامی یافتند (رضا علیجانی و تقی رحمانی)، بیش از آن که درگیر موجودیت نهادی به نام روحانیت باشند، به اصلاح فکر دینی می‌اندیشیدند. از نظر آنان روحانیت نیز چهره‌هایی بی‌بدیل چون آیت‌الله طالقانی داشت که مصدق عینی تشیع علوی بودند. با وجود این، حتی موحدین انقلابی نیز در زمره‌ی مخالفان نظام سیاسی قرار داشتند. انتظار مجله‌ی مخفی خورشید موحد و نیز فعالیت‌های این گروه در خارج از کشور، سرنوشت آن را به گروه‌هایی چون مجاهدین خلق گره زد و با حذف آنان از عرصه‌ی سیاست، نسل سوم شریعتی نیز منکوب شد. جنگ، داخلی بود. مجاهدین انقلاب اصلی‌ترین مخالفان و بازجویان مجاهدین خلق و گروه فرقان شدند. گویی شریعتی‌ها با هم رقابت می‌کردند. هر کس

دیگری را به شیعه‌ی صفوی بودن متهم می‌کرد. گروهی شیعه‌ی علوی را همواره در اعتراض می‌دانستند و شیعه‌ی صفوی را در حکومت. گروه دیگر اما دوره‌ی پنج ساله‌ی حکومت علی علیه‌السلام را به یاد می‌آوردند و عصر خود را دوام آن عهد نقض شده. زبان حکومت و اپوزیسیون، هر دو از یک الفبا ساخته شده بود. مجاهدین، منافقین خوانده می‌شدند و حزب‌الله به حزب رستخیز تشبیه می‌شد. با جنگ مسلحانه‌ی مجاهدین طومار آنان در هم پیچیده شد و سپس گروه‌های فرقان و آرمان و موحدین حذف شدند. حاکمیت به ظاهر یکپارچه شده بود. اما در واقع، در درون همان جمع نیز یاران شریعتی دیده می‌شدند. با وجود این، به تدریج از تکیه‌ی حکومت بر آرای شریعتی کاسته شد و مراسم رسمی پاسداشت او اندک و کتاب‌های او از کتابخانه کم شد. «تشیع صفوی، تشیع علوی» تجدید چاپ نشد و شریعتی هم معلم انقلاب خوانده نشد.

نسل چهارم: تمنای بازگشت به خویش

در کنار همه‌ی این نسل‌ها اما نسلی وجود داشت که گرچه به لحاظ زمانی زودتر از حتی نسل اول و دوم فرزندان شریعتی از او تأثیر پذیرفته بود، هرگز مجال چیرگی بر خانواده‌ی شریعتی را نیافته بود. با حذف حامیان رادیکال شریعتی و حکومت حامیان میانه‌روی او، نوبت به گروه دیگری رسید که شریعتی هم از مؤسسان آن بود و هم فرزند آن به شمار می‌رفت. اولین گروه سیاسی که شریعتی به آن تعلق خاطر داشت، نهضت خدایپرستان سوسیالیست بود. این نهضت به رهبری محمد نخب به تدریج به صورت‌های دیگری از جمله جنبش مسلمانان مبارز تغییر شکل داد که حبیب‌الله پیمان رهبری آن را بر عهده داشت. پیمان را نمی‌توان فرزند شریعتی دانست. اما در برادری او شکی نیست. با وجود این، اعضای جنبش مسلمانان مبارز را باید در رده‌ی فرزندان شریعتی حساب کرد. این گروه سیاسی خود را جنبشی فکری می‌دانست که به معنای متعارف کار حزبی نمی‌کند. پیمان به عنوان رهبر این جنبش، مرزبندی‌هایی با شریعتی داشت. اما هرگز در مقام رقابت با شریعتی برنیامد و تنها کوشید پروژه‌ی شریعتی را تکمیل کند. تکمیل پروژه‌ی شریعتی همچنین در دستور کار گروهی از عناصر منفرد مشتاق او قرار داشت که حسن یوسفی اشکوری برجسته‌ترین آنان به شمار می‌رود؛ روحانی‌ای که نه شریعتی را ضدروحانیت می‌دانست و نه روحانیت را تنها طبقه‌ی حاکم. از نظر اشکوری بخشی از آرای شریعتی با اندیشه‌های آیت‌الله خمینی و آیت‌الله مطهری نسبت داشت و آن، تلاش هر سه برای احیای اندیشه‌ی اسلامی و بازگشت به خویش بود.

شاید بتوان گفت بر اساس اندیشه‌های این جریان فکری، نسبت شریعتی با مطهری حتی بیش‌تر و عمیق‌تر از نسبت او با اکبر گودرزی یا حبیب‌الله آشوری بود. شریعتی نه فقط نسبتی با تروریسم نداشت، بلکه مخالف هر گونه خشونت‌طلبی بود. تلاش‌های این جریان بعدها در پیوند با خانواده‌ی شریعتی به تأسیس مراکزی برای مطالعه‌ی آثار وی منجر شد.

در سال‌های دهه‌ی ۷۰، با آزادی چهره‌های عضو گروه موحدین (تقی رحمانی و رضا علیجانی)، و نیز حضور افرادی از دیگر گروه‌های تأثیر پذیرفته از شریعتی (مانند مجید شریف، عضو اسبق و جدا شده‌ی مجاهدین خلق)، مباحثی در شناخت شریعتی در دفتر پژوهش‌های آرای وی درگرفت که به ارای‌ی تصویری روشن از شریعتی منتهی می‌شد: شریعتی منتقد مدرنیته اما مخالف ارتجاع، شریعتی منتقد لیبرالیسم اما مخالف مارکسیسم، و شریعتی منتقد روحانیت اما مخالف حذف آن. سید هاشم آقاجری نیز با وجود آن که عضو مجاهدین انقلاب از درون حاکمیت بود، به تدریج به این مباحث پیوست. از نظر او شریعتی متفکری مدرن بود که خواستار اصلاح اندیشه‌ی دینی بود. بازسازی شریعتی حول ایده‌ی بازگشت به خویش او، به تدریج به سطح جدیدی ارتقاء می‌یافت و آن پیوند شریعتی با پست‌مدرنیسم بود؛ جنس غریبی که تاکنون کسی آن را در انبان شریعتی نجسته بود.

نسل پنجم: شورش علیه پدر ایدئولوژیک

بیش از آن که به نسل جدید هواداران شریعتی پردازیم، لازم است گروهی از فرزندان ناخلف او را نیز معرفی کنیم که نسبت عکس با او یافته‌اند. با رشد اندیشه‌ی لیبرالی در ایران و فروپاشی اسطوره‌های چپ، گروهی از فرزندان شریعتی نیز علیه او سر به شورش

برداشتند. اینان که ایدئولوژی اسلام انقلابی را از شریعتی آموخته بودند و به سبب صورت‌بندی دولت ایدئولوژیک از سوی شریعتی شیفته‌ی او شده بودند، با سقوط شوروی تیغ تیز انتقاد خود را متوجه شریعتی کردند. تأسیس ایدئولوژی اسلامی را تعرض به اندیشه‌ی اسلامی دانستند و دموکراسی هدایت‌شده را انحراف از دموکراسی راستین فرض کردند. نقش شریعتی را در ایجاد انسان‌های انقلابی برجسته کردند و چون اسطوره‌ی اصلاح را در سر می‌پروراندند، به مخالفت با آنان پرداختند. پرچم‌دار این شورش، عبدالکریم سروش بود که به نوعی وارث شریعتی به حساب می‌آمد، اما هم او اولین بار در مراسم بزرگداشت شریعتی باب تجلیل را بست و راه تحلیل را گشود. اندکی بعد، اکبر گنجی نیز به سروش پیوست و با سخنرانی در مراسم بزرگداشت شریعتی در شیراز، از پیوند اندیشه‌ی او و راست افراطی ایران سخن گفت. جالب آن که حاکمیت راست‌گرای وقت فرصت را برای احیای شریعتی به نفع دولت دینی مغتنم شمرد و بار دیگر شریعتی به صداوسیما رسمی جمهوری اسلامی بازگشت. گروهی از بنیادگرایان، همانند حسن رحیم‌پور ازغدی و مهدی نصیری به شریعتی رجوع کردند و بخشی از جبهه‌ی راست، مانند جمعیت دفاع از ارزش‌ها در نشریه‌ی ارگان خود به دفاع از شریعتی در مقابل سروش پرداختند. مقالات علی شکوهی در نشریه‌ی ارزش‌ها در شرایطی دفاعیه‌ای مهم برای هواداران شریعتی محسوب می‌شد که نه فقط سروش، که سید حمید روحانی، از روحانیان مورخ جمهوری اسلامی، شریعتی را به باد انتقاد می‌گرفتند. بخشی از حکومت، شریعتی را به همکاری با ساواک متهم می‌کرد. روشنفکران جدید اما جدی‌ترین منتقدان شریعتی بودند.

نسل ششم: در جست‌وجوی شریعتی فرامدرن

با اوج‌گیری اقبال دکتر عبدالکریم سروش در جمع روشنفکران دینی، به نظر می‌رسید عصر شریعتی پایان یافته است؛ همان‌گونه که او پایان عصر بازرگان را مدت‌ها قبل از درگشت آن پدر روشنفکری دینی ایران اعلام کرده بود. با وجود این، همان‌گونه که بازرگان در واپسین سالیان عمر با طرح اندیشه‌ی «خدا و آخرن، تنها هدف بعثت انبیاء» نشان داد هنوز زنده است، شریعتی نیز در اوج انتقاد روشنفکران به وی، در صورتی تازه زنده شد.

شریعتی این بار فرامدرن بود. فرامدرن نه به معنای پست‌مدرن، که به معنایی نامعلوم اما دل‌انگیز که باز شریعتی حرف تازه زده است. او منتقد تجدد و سنت بود. اما در نظر گروه تازه‌ی فرزندان، او را می‌توان نیای متفکرانی دانست که به نام پست‌مدرن مشهورند. اگر در گذشته با نگارش «چه باید کرد: می‌شد در چهره‌ی شریعتی با آن سر بی‌مو، سیمای لنین ایران را دید، اکنون فرزندان شریعتی در همان انسان اسطوره‌ای، سیمای مذهب‌تر از میشل فوکو را می‌بینند. رضا علیجانی، هاشم آقاجری، و نیز احسان شریعتی، نسل تازه‌ای از فرزندان شریعتی‌اند که روایتی تازه از او به دست می‌دهند. در حالی که موج نئومارکسیسم (مارکسیسم فلسفی) و پست‌مدرنیسم در ایران اوج گرفته است، گروهی می‌کوشند با تکیه بر درون‌مایه‌های اگزیستانسیالیستی شریعتی، مشابهت‌های او را با آدورنو و مارکوزه نشان دهند و گروهی دیگر وی را مانند دریدا و بودریار تحلیل می‌کنند. محصول سیاسی چنین تصویری از شریعتی، البته فراتر از الگوی جمهوریخواهی نخواهد بود. چه، حتی پست‌مدرن‌ها نیز تصویری از جهان سیاست جز در قالب دموکراسی ندارند. اما اکنون باید در انتظار تأویل آرای شریعتی بر مبنای این دو مکتب فکری مد روز باشیم. شریعتی جدید دیده‌بان هوش‌مندی است که پیش از غریبان زوال آنان را فهمیده است. تئوری‌های پست‌مدرنیسم و پست‌مارکسیسم نشان‌گر این داوری درست شریعتی فرض می‌شود که غرب رو به زوال است. اما نتیجه‌ی زوال، احیای انحطاط پیش‌مدرن نخواهد بود. شریعتی در عالم عمل از جدایی دین و دولت، استقرار دموکراسی و جدایی آن از ایدئولوژی دفاع می‌کند. اما در عالم نظر منتقد مفاهیم مدرن است؛ منتقدی که از سنت گذشته، مدرنیته را درنوردیده و به آسیب‌شناسی هر دو رسیده است.

* * *

مجموعه‌ی آثار شریعتی دانش‌نامه‌ای وسیع از آرای متفاوت را در اختیار ما قرار می‌دهد. گاه او را در نسل اول، مدافع انقلاب می‌بینیم و گاه در نسل چهارم، پیرو اصلاح می‌یابیم. نسل دوم شریعتی را معتقد به حکومت دینی می‌دانند و نسل پنجم از آثار او میل به دولت سکولار را استخراج می‌کنند. گروهی در نسل سوم از رساله‌های شریعتی راه ترور استخراج می‌کنند و نسل آخر مخالفت او با خشونت را محور قرار می‌دهند. شریعتی خود البته اهل خشونت و ترور نبود. لحظه‌های عارفانه‌ی او در هبوط در کویر و گفتارهای مهربانانه‌ی او در باب ایمان و انسان، انکارناپذیر است. شریعتی همچنین به مثابه‌ی بزرگ‌ترین منتقد لیبرال دموکراسی، هرگز رؤیای دیکتاتوری در سر نمی‌پروراند. اما شگفتا که این همه رأی متضاد در پنج نسل پس از او سر برآورده‌اند. اکنون هم نهضت آزادی او را از رهبران خود می‌داند و هم مجاهدین انقلاب یادش را گرامی می‌دارند. انصار حزب‌الله هم که در بنیادگرایی نسبتی با شریعتی ندارند، عدالت‌طلبی او را تأیید می‌کنند و ملی‌مذهبی‌ها که سنت نوگرایی را از شریعتی دارند، به او اقتدا می‌کنند. شریعتی چهار فرزند داشت: احساس، سوسن، سارا، و مونا. اما فرزندان شریعتی به این چهار نفر محدود نمی‌شوند. شریعتی فرزندان بسیاری داشته است که هر یک او را در آینده‌ی خویش می‌بینند. گاهی مبارز، گاهی معلم، گاهی اسلام‌گرا، گاهی ملی‌گرا، گاهی دموکراسی‌ستیز، گاهی جمهوری‌خواه. نسل شریعتی بسیار است؛ شریعتی هم. در واقع ما به جای یک شریعتی، با چند شریعتی زندگی می‌کنیم. چند شریعتی که با هم رقابت می‌کنند، از هم سؤال می‌کنند، به هم جواب می‌دهند. شورش می‌کنند، بازجویی می‌کنند، و همان بازجویی‌ها را افشا می‌کنند. زندانی می‌شوند و زندانی می‌کنند. یکی روحانیت را به قدرت می‌رساند و دیگری آنان را ترور می‌کند. ما یک شریعتی نداریم. شریعتی‌ها داریم. شریعتی‌هایی که با هم می‌جنگند. شریعتی که مذهب علیه مذهب را چون جوهر همه‌ی آثارش قرار داده بود، اینک خود در چنبره چنین موقعیتی قرار گرفته است. اکنون این شریعتی است که علیه شریعتی به پا خاسته است.

۳- روشنفکری دینی در عمل

ما و ترک‌ها^۱

تناقض‌های دیپلماسی ایران گویی پایان ندارد. روابط ایران و ترکیه درست در زمانه‌ای بحرانی می‌شود که بهترین دوستان ما در آنکارا و استانبول حکومت می‌کنند: حزب اسلامی عدالت و توسعه، همانانی که در ایران به نام روشنفکران دینی شناخته می‌شوند، و البته دولت یافتن روشنفکران دینی در جمهوری لائیک ترکیه مغتنم است. حتی اگر در تحلیل نهایی، امید جمهوری اسلامی به الگوهای از گونه‌ی حزب‌الله ترکیه باشد. اما حتی حزب‌الله ایران می‌داند که در ترکیه روشنفکری دینی غنیمت است، ولو آن که در ایران اصلاح‌طلبان مذهبی نزد محافظه‌کاران و بنیادگرایان محبوب نباشند. از همین رو بود که به هنگام پیروزی رجب طیب اردوغان و سلف اسلام‌گراتر او، نجم‌الدین اربکان، جمهوری اسلامی ایران هورا کشید و کوشید یادآوری کند که در صحرای سکولاریسم هم گل اسلام‌گرایی می‌روید. ایرانیان که آتاتورک را آموزگار نابکار رضاشاه می‌دانستند، خویش را معلم موفق اردوغان می‌شمردند. گویی این بار از شرق به غرب وزیدن گرفته است. کار بدان‌جا رسید که ائتلاف آبادگران پس از تصرف شهرداری تهران، کوس هم‌سرشتی با حزب عدالت و توسعه زد که در پناه پیروزی‌های آن اردوغان از شهرداری استانبول به نخست‌وزیری ترکیه رسید. اینک نیز گرچه حکومت ایران پارلمانی نیست که حزب حاکم بر مجلس هفتم دولت را در دست گیرد، آبادگران دور نمی‌بینند که در خرداد ماه سال آینده چنین کنند. با وجود این، گردش چرخ زمان ائتلاف آبادگران ایران را رو در روی حزب عدالت و توسعه‌ی ترکیه قرار داده است. محافظه‌کاران و بنیادگرایان نه فقط در تهران میانه‌ی خوبی با نوگرایان و اصلاح‌طلبان مذهبی ندارند، بلکه ایدئولوژی خود را تا ترکیه نیز امتداد داده‌اند. روشنفکران دینی ترکیه، آینده‌ی روشنفکران دینی ایران هستند و این پایانی بر تصور حاکمیت اسلام‌گرایی بر ترکیه است. آنچه امروز بر آنکارا حاکم است، در دهه‌های گذشته به نحو آشکاری از ایران تأثیر پذیرفته و به شکل کنونی درآمده است. چه حزب رفاه و چه حزب فضیلت و نیز سران حزب عدالت و توسعه، همه آموزه‌های هم‌تایان ایرانی خود را از سر گذرانده‌اند. کتاب‌های علی شریعتی، مهدی بازرگان، و عبدالکریم سروش در ترکیه خوانده شده‌اند. به هنگام درگذشت مهدی بازرگان، رهبر نهضت آزادی ایران، از سوی نجم‌الدین اربکان پیام تسلیتی ارسال شد و روشنفکران ترک (همچون نیلوفر گوله، جامعه‌شناس)، به هنگام رونق مباحثه‌ی نسبت دین و دموکراسی در محافل روشنفکری دینی (همانند حلقه‌ی کیان)، از ایران دیدار کردند. با وجود این، روشنفکری دینی ترکیه اکنون جنبشی بر سریر قدرت است. اگر روشنفکران دینی ایران هنوز به فلسفه‌ی سیاسی و تعریف مدل حکومتی سرگرمند، روشنفکران دینی ترکیه در رأس دولتی مستقر قرار گرفته‌اند. در ایران البته قوه‌ی مجریه و تا چندی پیش قوه‌ی مقننه تحت تأثیر روشنفکری دینی قرار داشت. رئیس دولت، سید محمد خاتمی، و حزب حاکم بر مجلس ششم، جبهه‌ی مشارکت، خویش را نماینده‌ی سیاسی روشنفکران دینی جلوه داده‌اند. اما هر دو نظام سیاسی در ایران و ترکیه، همچنان تمام و کمال در اختیار روشنفکران دینی قرار ندارند. در ایران نهاد روحانیت، به عنوان نهاد رسمی تفسیر دین، و در ترکیه نهاد ارتش، به عنوان نهاد رسمی تفسیر جمهوری، حافظ کلیت نظام و نظام سیاسی هستند. اگر در ایران روشنفکران دینی باید هر از گاهی التزام عملی خود را به اسلام اعلام کنند تا با مخالفان حکومت یکی انگاشته نشوند، در ترکیه هم‌تایان ایشان باید هر از چندی التزام عملی خود را به لائسیته اعلام کنند تا توسط ژنرال‌ها از قدرت حذف نشوند. با وجود این، ترک‌ها نسبت به ایرانی‌ها عمل‌گراتر محسوب می‌شوند. به دلیل ماهیت پارلمانی نظام ترکیه و این که اکثریت حاکم بر پارلمان، دولت و حکومت (به جز ارتش) را عملاً در اختیار دارد،

^۱ روزنامه‌ی شرق، ۶ مهر ۱۳۸۳

تئوری‌های آنان بیش از دیگران در معرض آزمون قرار گرفته است. اصلاح‌طلبی مذهبی ترک‌ها از کتاب‌ها به در آمده و وارد جامعه شده است:

اولین بحران روشنفکران دینی ترکیه، مسأله‌ی حجاب بود. آنان در مقام دولت، البته قصد اجبار حجاب را نکردند. اما تا چندی مجبور شدند حتی حجاب همسران محجبه‌ی خویش را در مقابل هیاهوی لائیک‌های تندرو حفظ کنند. کار بدان‌جا رسید که اردوغان اعلام کرد برای حفظ حجاب دختر دانشجوی خود، مجبور شده فرصت ادامه‌ی تحصیل او را در ایالات متحده‌ی آمریکا فراهم کند که در آن‌جا محجبه و بی‌حجاب برابرند، نه فراتر و فروتر.

بحران دیگر سلطه‌ی سازمان اوقاف ترکیه بر مساجد این کشور بود. آتاتورک برای جلوگیری از تأسیس دولت دینی در ترکیه، با استیلا بر مراکز مذهبی این کشور، دینی دولتی را سامان داد که این با تمایل حزب عدالت و توسعه به آزادی دینی تضاد داشت. رهبر حزب عدالت و توسعه مساجد را سنگر خوانده بود و درست به همین دلیل، چندی از پست ریاست دولت در عین رهبری حزب حاکم، محروم شده بود.

و سرانجام، بحرانی که گویی در نهایت دامن همه‌ی دولت‌های مسلمان را در بر می‌گیرد: بحران اسرائیل؛ دولتی که در خاورمیانه هرگز محبوب نبوده. اما ترکیه‌ی لائیک حساب خود را از اعراب جدا ساخته بود. اردوغان کوشید راه میانه را در پیش بگیرد؛ مبتکر طرح صلح شود و دستی در دست فلسطینی‌ها و دستی در دست اسرائیلی‌ها داشته باشد. هر دو طرف نزاع البته این دست را پس زدند. اما به راستی یک روشنفکر دینی که دلی در گرو دین و دلی در مهر دموکراسی دارد، جز این چه می‌تواند بکند؟ انفجار مرکز یهودیان ترکیه و نیز حمله‌ی ماسون‌های این کشور نیز روابط اسرائیل و ترکیه را حساس‌تر ساخت و اردوغان تیغ بنیادگرایی را بر گلوی خود حس کرد. اردوغان اکنون در حالی از سوی برخی ایرانیان به پیوند با اسرائیل متهم می‌شود که در بدترین دوره‌ی روابط ترکیه با اسرائیل، ریاست دولت را بر عهده دارد.

ترکیه همچنین در برخورد با آمریکا و اروپا عصر سختی را سپری می‌کند. روشنفکران دینی ترکیه برای اثبات کارآمدی دولت خود در تلاشند تا کوشش ناکام لائیک‌ها برای الحاق به اتحادیه‌ی اروپا را با دموکراسی‌خواهی خویش به فرجام برسانند. اما اروپایی‌ها فقط از ترکیه دموکراسی نمی‌خواهند که تسهیل فعالیت سیاسی کردها، کلید عضویت در اتحادیه‌ی اروپا شود. آنان به رهبری فرانسه، خواهان لائیسیته هم هستند که لغو حکم اعدام و تغییر مجازات جرایم اجتماعی (از جمله زنا) نیز در زمره‌ی این موارد است. این‌جاست که بار دیگر روشنفکری دینی در چالشی تئوریک و عملی قرار می‌گیرد که عامل آن نه فقط ژنرال‌های محدودکننده‌ی دموکراسی، که افکار عمومی مسلمانان است. چاره آن که یک بار اردوغان به طنز و حسرت گفت: اگر اتحادیه‌ی اروپا ما را نپذیرد، از ایالات متحده خواهیم خواست ترکیه را وارد نفتا (اتحادیه‌ی آمریکای شمالی) کند. چه، در آن سرزمین مذهب به نفع دموکراسی عقب‌نشینی نمی‌کند. اما این رؤیایی بیش نیست. ترکیه اگر به مدد خاک اندک خود در اروپا بتواند خود را اروپایی بخواند، هرگز هیچ بهانه‌ای برای انتقال به قاره‌ی آمریکا نخواهد یافت؛ حتی اگر عضو ناتو باشد. و این هرگز به معنای بندگی ترکیه در مقابل آمریکا نیست. ترکیه، این عضو مؤثر ناتو، به رهبری روشنفکران دینی توانست افکار عمومی (اسلام‌گرایان عضو پارلمان و ژنرال‌های مخالف کردها) را به دخالت در عراق راضی کند و مرزهای شمالی عراق را بگشاید؛ حتی اگر هم‌کانون یکی از آمریکایی‌ترین اعصار حیات سیاسی ترکیه باشد.

روشنفکران دینی ترکیه در برخورد با کشور دوست و برادر، ایران، نیز دچار بحران شده‌اند. قراردادهای ترک‌سل و تاو از سوی مجلس ایران لغو شده و سفر سید محمد خاتمی به تعویق افتاده است. اردوغان تجربه‌ی اربکان را نیز تکرار نکرد و اولین سفر خود را به تهران اختصاص نداد. اما گویی سفر دیر هنگام او نیز به جایی نرسیده است. حاکمیت دینی ایران که در عصر اربکان، همراه او گروه هشت را تأسیس کرد تا قطبی اسلامی را در برابر قطب غربی تشکیل دهد، اکنون حتی به اندازه‌ی دیدار سران دولت‌های غربی به این روشنفکر دینی بها نمی‌دهد.

ترک‌ها البته تجربه‌ی گران‌قدری را سپری می‌کنند. اسلام‌گرایان ترک که چندی به روشنفکران دینی و سپس به سکولارهای مؤمن و مسلم تبدیل شده‌اند، هم‌زمان با تغییر نام و عنوان، در معرض آزمون آموزه‌های نوگرایی دینی قرار گرفته‌اند. کار آن‌ها از تئوری‌پردازی درباره‌ی نسبت دین و دموکراسی گذشته و به عمل‌گرایی درباره‌ی موضوعاتی چون مسأله‌ی حجاب، مسأله‌ی اعدام، مسأله‌ی مجازات زنا، حقوق اقلیت‌ها، رابطه با اسرائیل، رابطه با آمریکا، نسبت مسجد و دولت، نسبت اخلاق فردی و جمعی، موضوع تروریسم و... رسیده است؛ پرسش‌هایی که دیر یا زود پیش روی روشنفکری دینی ایران قرار خواهد گرفت. بدین ترتیب کم‌تر از یک سده پس از ایجاد جمهوری در ترکیه، بار دیگر استانبول و تنگه‌ی بسفر و داردانل، به مجرای تعیین نسبت شرق و غرب (دست‌کم خاورمیانه و غرب) تبدیل شده است. با این تفاوت که اکنون به جای کمال آتاتورک، ژنرال لائیک، مردی از تبار روشنفکران دینی، رجب طیب اردوغان نشسته است. در این سو نیز به جای سکولارهای عصر پهلوی، مؤمنان جمهوری اسلامی قرار گرفته‌اند. نتیجه هر چه باشد، مهم‌تر از لغو یا انعقاد عهدنامه‌هایی چون ترک‌سل است. عقایدی مبادله می‌شوند که عقده‌های جدیدی را شکل می‌دهند و این همان نکته‌ای است که آلن تورن، جامعه‌شناس فرانسوی، در سفر دو سال قبل خود به ایران مطرح کرد: راه تجدد از مرزهای ترکیه عبور می‌کند. ترکیه برای ما آزمایش‌گاه است؛ آزمایش‌گاه خوبی‌ها و بدی‌های تجدد، چالش‌ها و برون‌رفت‌ها روشنفکران دینی از آن. بدین ترتیب اگرچه رئیس‌جمهور خاتمی سفر خود را به ترکیه به تعویق انداخته است، بهتر است پیشنهاد کنیم این بار نه برای عقد قرارداد ترک‌سل، که برای درک چالش‌های هم‌تایان ترک خود رهسپار سفر شود. با این تفاوت که این بار به جای سخن گفتن باید به شنیدن دل سپرد و داستان روشنفکری دینی از نظر تا عمل، از حرف تا واقعیت را شنید و خواند و دید.



تهیه شده در سایت گرداب - مرداد ۱۳۸۷
اگر مایل به خطایابی املایی از این کتاب هستید، ما را مطلع فرمایید.

« برخی دیگر از محصولات سایت گرداب »

