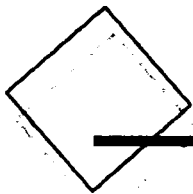


از هیرزای فائینی

تا

امام خمینی



■ حمید پارسانیا

گسل تاریخی دولت و ملت

یکی از جدی‌ترین مشکلاتی که تاریخ گذشته ما را به خود مشغول می‌داشت، حضور اقتدار سیاسی فاقد مشروعیت دینی بود، این مشکل به موازات گسترش و تعمیق باورهای سیاسی تشیع، ظهور و بروز بیش‌تری می‌یافت، قدرت سیاسی جامعه این‌گسل و شکاف اجتماعی را که بین دولت و مردم پدید می‌آمد، از طریق اعتماد به قدرت نظامی خود پوشش می‌داد. به همین دلیل شکل غالب قدرت‌ها به صورت مدینه تغلب یا غلبه می‌باشد که به آن در آثار فارابی^(۱) و خواجه نصیرالدین طوسی^(۲) توجه شده است. انسجام کلان اجتماعی در این نوع از جامعه متکی به پشتوانه قدرت نظامی حاکمان است و حاکمان قدرت نظامی خود را آن‌چنان که در آثار ابن خلدون توجه شده^(۳) از مناسبات ایلات و عشایر تأمین می‌کردند. آنان هرگاه توان نظامی خود را از دست می‌دادند و یا در رقابت با قدرتی دیگر توان مقاومت نمی‌یافتند، از صحنه زندگی مردم خارج می‌شدند.

اندیشه سیاسی تشیع همواره حریم مردم متدین و معتقد را با حاکمان و قدرت‌مندان حفظ می‌کرد. بدین ترتیب در کتاب‌های فقهی شیعه باب‌ها و مسائل مختلف و متنوعی در چگونگی مواجهه و حتی هم‌کاری با ظالمان و جائران شکل می‌گرفت. باب‌ها و مسائلی مانند: حرمت ولایت از قبیل جائر، مستثنیات حرمت قبول ولایت از جانب جائر، اقسام ولایت از طرف جائر، جواز قبول ولایت از جائر برای دفع ضرر از غیر، حکم اخذ مال از جائر، احکام مربوط به جوائز سلطان، رد آن‌چه که از جائر اخذ می‌شود به اهل آن و وجوب فحوص از مالک، مقدار فحوص از مالک و کیفیت فحوص درباره آن‌چه از مردم می‌گیرد.

مسئله فوق یکی از مشکلات جدی بود که جامعه در مسیر رشد و توسعه خود ناگزیر باید به حل آن می‌پرداخت. در دوران قاجار هم علاوه بر این تنها مسئله، مسائل دیگری نیز وجود داشت که مهم‌ترین آن‌ها حضور استعمار در کشور و به طور خاص، قدرت و نفوذ دو کشور روس و انگلیس بود. جامعه در حل این مسائل معادله‌ای چند مجهولی را باید به گونه‌ای حل می‌کرد که در مقابله با یک عامل، سهم عوامل دیگر و تأثیر آن‌ها فراموش نشود.

توجه به مشکل

مشکلی که ذکر شد تنها دلمشغولی عالمان دینی و رهبران مذهبی نبود. همه کسانی که چشم خود را به محیط اجتماعی ایران دوخته بودند، از وجود این مشکل با خبر بودند، فتحعلی آخوندزاده - که از ایرانیان ماورای قفقاز و سرهنگ ارتش دولت مهاجم روس است - در این باره می‌نویسد:

«البته شما را معلوم است که ملت ما کل ارباب خدمت را و کل مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند، مادام که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است، اگر چه موافقت ظاهری مشاهده می‌شود و این مغایرت باعث مفسد عظیمه است که به تعداد نمی‌گنجد و رفعش از واجبات است.»^(۴)

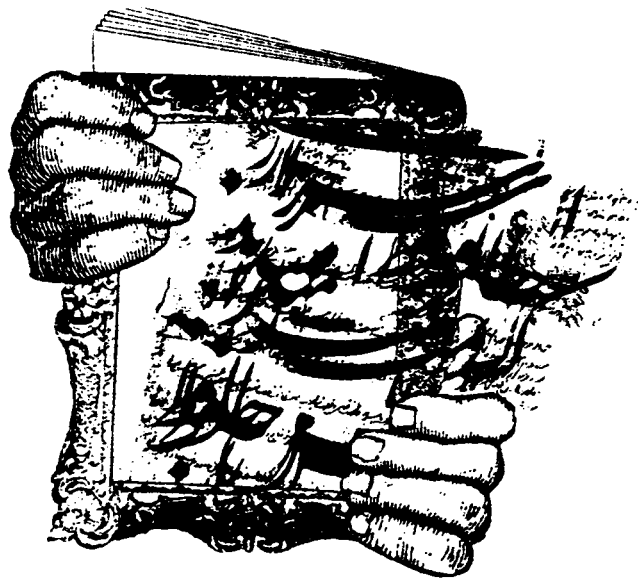
آخوندزاده پس از طرح مسئله، به سبب پیدایش آن نیز اشاره کرده و راه حل خود را برای حل آن ارائه می‌دهد و در ادامه عبارت فوق می‌نویسد:

«سبب این مغایرت فیما بین ملت و سلطنت علماست. آیا به چه سبب علما در امزجه و طبایع مردم آن قدر تصرف دارند که مردم بلابحث و ایراد به حرف ایشان گوش می‌دهند و از سلطنت باطناً تنفر می‌ورزند. به سبب آن که علما مرجع ناس‌اند و آیا به چه سبب علما مرجع ناس شده‌اند؟ به سبب آن که امر مرافعه که اعظم شروط سلطنت است در دست ایشان است و حواجج مردم از علما رفع می‌شود و سلطنت امر عارضی است. در حقیقت عمال سلطنت نسبت به علما به منزله چاکرانند که باید احکام ایشان را مجری بدارند. نهایت منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری پیدا کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره، شریک خود نسازد.»^(۵)

اشاره می‌کند که عالمان دینی نه اقتدار سیاسی حاکمان را مشروع می‌دانند و نه نفوذ پادشاهان را در حوزه قانون‌گذاری و یا حتی قضا می‌پذیرند. البته نظر عالمان دینی به تنهایی مشکل‌ساز نیست. مشکل نفوذ این نظر در بین اقشار مختلف جامعه و حتی در بین درباریان است که گاه به طوع و رغبت و گاه به کراهت آن را می‌پذیرند، بنابراین مشکل اصلی حضور و تحقق فرهنگ دینی در متن حیات و زندگی مردم است.

پس جدایی و گسست اقتدار سیاسی و حاکمیت با مردم ریشه در باور و اعتقادی داشت که به تعبیر آخوندزاده در طبیعت و مزاج مردم جامعه نفوذ دارد. برای حل این مشکل اجتماعی چه باید کرد؟ پاسخ‌های متعددی در طول تاریخ معاصر ایران به این پرسش داده شده است. هر یک از این پاسخ‌ها در مقطعی خاص و براساس برخی از مبانی شکل گرفته و آثاری را نیز به دنبال آورده است.

پرسش فوق سؤالی بود که در پاسخ مسئله گسل دولت و ملت در جامعه ایران پدید آمده بود و این جدایی حاصل



گسترش تفکر سیاسی شیعی در جامعه ایران بود و اینک این تفکر نیز باید پاسخ خود را در قبال پرسشی که پدید آورده بود ارائه می‌داد.

مبانی نظری عدالت‌خانه

اندیشه سیاسی تشیع تنها یک اندیشه سلبی نیست و به نفی اقتدارهای سیاسی نمی‌پردازد. تفکر شیعی یک تفکر آنارشستی نیست تا هر نوع حاکمیتی را نامشروع بخواند و فاصله پیروان خود را با اقتدارهای سیاسی برای همیشه نگاه‌دارد، در تفکر سیاسی تشیع، ظرفیت پاسخ‌گفتن به

علمای دین خود را تابع دولت نمی‌سازند، بلکه نایب امام غایب و صاحب الزمان (عج) می‌دانند. حتی روحانیون را به شاهان تفوق است و آن را کلب آستان امام خطاب می‌نماید. سلاطین هم طوعاً یا کرهاً به این امر رضا داده‌اند و هر یک اندیشه نکرده و نفهمیده‌اند که کسی که نسبت به امام درجه کلبیت داشته باشد نسبت به نایب امام درجه آقایی که نمی‌تواند داشت، در واقع هم نایب امام چگونه خود را تابع و محکوم کلب امام بداند.»^(۶)

آخوندزاده در عبارت‌های طعن‌آمیز خود به این نکته

پرسشی که در اثر حضور اجتماعی این تفکر پدید آمده بود، وجود داشت و عالمان دینی با استفاده از همین ظرفیت بود که با حفظ ابعاد سلبی تفکر شیعی، حضور سازنده و فعال مذهب را ابتدا در قالب عدالت‌خانه و سپس با عنوان مشروطه، تئوریزه کردند و این تئوری اولین نظریه‌ای بود که در صدر تاریخ معاصر ایران برای اصلاح مشکلات اجتماعی و تأمین مشارکت فعال شیعیان به عرصه حیات سیاسی جامعه وارد شد. مبانی نظری جنبش عدالت‌خانه را در چارچوب تفکر سیاسی شیعه به صورت زیر می‌توان توضیح داد.

در فقه سیاسی تشیع حاکمیت و ولایت الهی در زمان حیات پیامبر خاتم(ص) به مصداق «اطیعواالله و اطیعوا الرسول» از طریق رسول خداوند و پس از رحلت رسول اکرم از طریق اهل بیت عصمت و طهارت جریان می‌یابد و این

حاکمیت در عصر غیبت از طریق نایبان عام ائمه معصومین که همان مجتهدان جامع‌الشرایط هستند، استمرار می‌یابد. فقه سیاسی شیعه تنها به شیوه حکومت نمی‌پردازد، این فقه علاوه بر شیوه حکومت درباره حاکمان نیز نظر دارد. کسی که بر مسند ولایت می‌نشیند، اگر نصبی الهی نداشته باشد صرف‌نظر از نوع رفتاری که انجام می‌دهد، والی جور و مصداق طاغوت است. حضور همین تفکر در جامعه شیعی ایران، موجب می‌شد تا سلسله‌هایی که در چارچوب مناسبات و رقابت‌های ایلات به قدرت می‌رسیدند غیرمشروع خوانده شوند.

فقه سیاسی شیعه به رغم آن که در تاریخ گذشته خود اغلب، در مقابل قدرت‌های اجتماعی، زبان نفی و سلب داشته است، لکن نگرش آن به حاکمیت و اقتدار سیاسی، ذاتاً منفی نیست و ولایت را ذاتاً حرام نمی‌داند و اگر در مواردی هم فقیهان شیعه از حرمت ذاتی یا نفسی ولایت سخن گفته‌اند.^(۷) مرادشان نفی اصل حاکمیت و ولایت نبوده است، بلکه مراد آن‌ها این بوده است که والی اگر از طریق مشروع بر مسند اقتدار ننشسته باشد، با صرف‌نظر از نوع عمل‌کرد خود، طاغوت است و حکومت او حکومت جور است. به بیان دیگر والی جور تنها به دلیل رفتار جائزانه خود نیست که به جائز بودن متصف می‌شود. او اگر هم در رفتار و منش خود نیز مطابق احکام و مقررات اسلامی عمل کند، به دلیل آن که از ضوابط و مقرراتی که مربوط به اصل حاکمیت می‌باشد تخلف کرده، جائز و ظالم است و هر نوع همکاری و همراهی با آن مصداق موافقت با والی جور است.

فقیهان شیعه، ولایت مشروع را در قبال ولایت جور قرار می‌دهند که آن را ولایت عدل نیز می‌خوانند. آنان همواره در کنار سلب و نفی حاکمیت طاغوت‌ها، یاد و خاطره ولایت الهی را در ظرف ذهن و اندیشه خود حفظ کرده و انتظار آن را در متن باور و اعتقاد مردم حراست نموده‌اند.

مجموعه احکام و قوانین، هرچند هم منطقی و سازگار تنظیم شده باشد، در مقام اجراگاه به تزامم منجر می‌شوند. هنگامی که دو قانون در مقام اجرا تزامم پیدا کنند، عمل به هر یک از آن دو مستلزم دست شستن از دیگری است. تزامم گاه در قلمرو زندگی فردی و زمانی در حوزه مقررات اجتماعی رخ می‌دهد، مثلاً: کسی که نماز می‌خواند و در مقابل او شخصی در حال غرق شدن است، در معرض دو حکمی قرار می‌گیرد که در مقام اجرا تزامم دارند: خواندن نماز و نشکستن آن، یک قانون است و نجات دادن انسان

قانونی دیگر است، این دو در مقام قانون هرگز ناسازگار و متعارض نیستند؛ لیکن در مورد یاد شده به لحاظ اجرا تزامم دارند و انسان در این هنگام برای اجرای هر یک از آن دو از عمل به دیگری باز می‌ماند. در موارد تزامم ناگزیر از انتخاب و گزینش و در گزینش موردی که مهم‌تر است ترجیح داده می‌شود. مثلاً در مورد مزبور، چون نجات جان انسان اهم است، فرد نمازگزار باید نماز را شکسته و جان مورد احترام غریق را نجات دهد.

نامشروع بودن و حرمت همکاری با والی جور نیز از قوانین کلی اجتماعی است که گاه با برخی از قوانین دیگر که در فقه سیاسی شیعه وجود دارد، در مقام اجرا به تزامم کشیده می‌شود. از جمله آن قوانین، سامان بخشیدن به امور مسلمانان و تأمین نیازهای اجتماعی آنان است و نیازهای اجتماعی مسلمانان در شرایطی که والی عدل حاکم باشد از مجرای صحیح خود به انجام می‌رسد، لکن در شرایطی که والی جور حاکم است، این دسته نیازها باید حتی‌المقدور تأمین گردد. نیازها و مصالح اجتماعی جامعه اسلامی دارای مراتب و مدارجی است. برخی از آن مراتب از قبیل: دفع و یا رفع تسلط کفار بر مسلمانان از امور مهم است و بعضی مراتب دیگر کم‌اهمیت‌تر می‌باشد و اجرای این مصالح در بعضی مقاطع و موارد نیازمند پذیرش ولایت جور یا همکاری با آن است. در چنین مواردی است که تزامم پیش می‌آید مردم در موارد تزامم ناگزیرند: یکی از دو حکمی که مهم‌تر از دیگری باشد، اجرا نموده و از اجرای دیگری باز می‌مانند.

مورد اهم در شرایط و موقعیت‌های مختلف درباره افراد و اشخاص گوناگون تفاوت پیدا می‌کند، لکن نکته مهم این است در همه مواردی که یک حکم از باب تزاحم اجرا نمی‌شود، در اصل صحت و اعتبار آن به قوت خود باقی است و به همین دلیل هر گاه امکان و زمینه اجرای آن فراهم شود، اجرا خواهد شد.

باتوجه به مسائل فوق، در فقه سیاسی شیعه فاصله بین ولایت عدل و ولایت جور فاصله همه یا هیچ نیست، بلکه عالمان شیعه در مقاطع مختلف تاریخی به مراتب متفاوتی از همکاری با آنان نیز تن در می‌داده‌اند و در همه حال این نوع از همکاری‌ها را دلیل بر مشروع بودن حاکمیت موجود نمی‌دانسته‌اند، بلکه در همه حالات یعنی حتی در حال همکاری نیز سیاست صبر و انتظار را درباره ولایت عدل دنبال می‌کرده‌اند.

دو سیاست منفی و مثبت

در یک تقسیم‌بندی کلی، عمل‌کرد شیعیان در قبال نظام جور دو نوع است:

اولی خاموش و منفی است و این نوع عمل مربوط به زمانی است که والی جور با استفاده از برخی امکانات اجتماعی بر عرصه قدرت تکیه زده است و راهی برای مخالفت با آن و یا ساقط کردن آن وجود ندارد. در این مقطع سیاست صبر و انتظار، صورت سلبی دارد و مسلمانان با پرهیز و دوری از دولت و اقتدار اجتماعی در انتظار فرج، دولت آرمانی را در باور و اندیشه خود گرامی می‌دارند. همراهی و همکاری مردم با دولت در این هنگام به ضرورت‌های اولیه زندگی فردی و از باب الزام و اجبار و در حد تقیه و مانند آن است. در این شرایط با آن که دولت دارای اقتدار است، از هر نوع مشارکت و همراهی مردم در مسائل اجتماعی محروم است. اقتدار دولت موقعی که مشارکت و همراهی مردم را در کنار خود نداشته باشد، به زور و عواملی از این قبیل مستند خواهد بود.

نوع دوم، عمل‌کرد مثبت و فعال است و آن در زمانی است که به رغم نامشروع بودن حکومت، زمینه عمل فعال اجتماعی برای تأسیس عادلانه مصالح اجتماعی مسلمانان و برای تحصیل نیازهای ضروری جامعه اسلامی وجود داشته باشد. در این شرایط با آن که نظام بر مجرای صحیح خود قرار نگرفته و ولایت اجتماعی بر مدار سالم نیست به عللی مختلف، امکان عمل اجتماعی عادلانه برای مسلمانان هست. در این حال عمل اجتماعی فعال دو صورت می‌تواند داشته باشد: نخست مربوط به زمانی است که عمل

مزبور مستلزم همکاری با نظام و ولایت جور نیست. دیگری مربوط به زمانی است که عمل مستلزم همکاری و پذیرش نظام جور است، اگر عمل اجتماعی و فعال مستلزم همکاری با ولایت جور نباشد، دلیلی بر خودداری از آن نیست و اگر عمل اجتماعی مثبت و فعال مستلزم همکاری با نظام ظلم و پذیرش آن باشد در این صورت انجام عمل در تزاحم با حکم حرمت همکاری با ولایت جور قرار می‌گیرد و در هنگام تزاحم عمل در صورتی جایز است که مفاسد آن کمتر از مصالح آن باشد. بنابراین اگر همکاری به تسدید و استحکام ارکان ولایت و نظام غیرمشروع منجر شود، بدون آن که ضرورتی فراتر از آن وجود داشته باشد، انجام آن جایز نیست و اگر مشارکت و حضور فعال در عمل اجتماعی در جهت تحکیم نظام ظلم نباشد، بلکه تنها زمینه گسرسر معروف را فراهم آورد و مانع از منکر گردد و به کنترل و

محدود کردن ظلم منجر شود، انجام آن جایز و گاه واجب است.

نظریه مشارکت رقابت آمیز

شیعیان براساس اندیشه سیاسی فوق در مقاطعی از تاریخ گذشته در بخش‌های وسیعی از دنیای اسلام با گریز از مراکز قدرت، سیاستی منفی را در پیش گرفته‌اند و در مقاطعی دیگر نیز به سوی سیاست‌های مثبت و فعال گام برداشته‌اند. با استفاده از همین مبانی بود که عالمان شیعه در دوران قاجار ابتدا طرح عدالت‌خانه و سپس مشروطه را برای تأمین مشارکت فعال و در عین حال رقابت‌آمیز مردم با دولت قاجار را عنوان کردند. جنبش تنباکو تجربه موفق بود که امکان حضور فعال مردم را در عرصه سیاست اثبات کرد. این جنبش گرچه سیاستی منفی بود که در قالب تحریم تنباکو انجام شد، لکن یک عمل انفعالی و سلبی محض نبود، بلکه یک مقاومت منفی و در حد ذات خود یک عمل فعال اجتماعی بود. این مقاومت به رهبران مذهبی نشان داد که امکان رقابت فعال نیز وجود دارد و مشروطه نظریه سازمان یافته این رقابت بود.

در این نظر گسل دولت و ملت به طور کامل حذف نمی‌شد، لیکن حضور مردم در بخشی از اقتدار اجتماعی برای مشارکت رقابت‌آمیز با دربار قاجار تئوریزه می‌گردید.

برداشت عالمان -ینی از مشروطه چیزی جز صورت مدون و تغییر نام یافته عدالت‌خانه نبود. عدالت‌خانه عنوانی بود که مشروطه با تقاضای آن آغاز شد. مشروطه لفظی بود که از سوی برخی از دیگر نظریه پردازان، عنوان

شد و رهبران دینی، این لفظ را به معنای مورد نظر خود به کار بردند.

مشروطه یک نظام مطلوب دینی نبود و نیز هنگامی که لفظ مشروعه در کنار آن گذارده شد، گروهی از عالمان دینی از اضافه کردن این قید با این استدلال خودداری کردند، که می‌گفتند: مشروطه هرگز مشروعه و دینی نیست. این استدلال را همان کسانی به کار می‌بردند که هم متدین بودند و هم از مشروطه دفاع می‌کردند.

هنگامی که بعضی از مراجع طرف‌دار مشروطه، آن را غیرمشروع می‌خواندند، مرادشان جدایی دین از سیاست و یا مطلوب بودن یک حاکمیت غیردینی و غیرشرعی نبود، بلکه می‌گفتند مشروطه یک نظام در حد ذات خود غیرمشروعی است که در شرایط فعلی همراهی و مشارکت با آن مشروع بوده و مطابق با دیانت است.

هنگامی که در جنبش عدالت‌خانه لفظ مشروطه مطرح شد، اغلب و یا همه مراجع نجف از قبول آن استنکاف ورزیدند، حتی عالمانی که در تهران بودند. در گفت‌وگوهای بعدی آنان را مجاب کردند که مشروطه چیزی از سنخ همان عدالت‌خانه است؛ یعنی نظامی است که گرچه ولایت جور در آن حضور دارد، لکن مردم با حضور در بخشی از اقتدار به کنترل ظلم پرداخته و لاقبل مانع از رفتار و عمل ظالمانه آن می‌شوند.

در نظام مشروع دینی هم ولایت باید نصیبی و الهی و هم والی باید رفتاری عادلانه و در چارچوب شریعت داشته باشد.

مشروطه نظامی بود که در شرایط محرومیت از خصوصیت نخست، دست کم ویژگی دوم را تأمین می‌کرد. شیخ فضل‌الله نوری درباره مخالفت اولیه عالمان نجف، و همراهی بعدی آنان با مشروطه، می‌گوید:

«علمای بزرگ که در مجاور عتبات عالیات و سایر ممالک هستند هیچ یک همراه نبودند، همه آن‌ها را با اقامه دلائل و براهین من همراه کردم.»^(۸)

هنگامی که شیخ فضل‌الله نوری لفظ مشروعه را در کنار مشروطه گذاشت، مرادش این نبود که مشروطه می‌تواند یک حکومت مطلوب شرعی باشد، بلکه می‌گفت مجلس نباید نقش پارلمان‌های غربی را ایفا کند و خود را در حکم مقنن بداند. مجلس باید، نقش عدالت‌خانه را ایفا کرده و راه‌کارهای اجرای شریعت را دنبال کند. این قید را شیخ فضل‌الله به این دلیل افزود که احساس می‌کرد برخی از نظریه‌پردازان مشروطه چنین نقشی را برای مجلس قائل

نیستند. میرزای نائینی نیز که در حوادث بعدی مشروطه رساله «تنبيه الامه و تنزیه الملة» را برای تبیین تشویریک آن نوشت، در این اثر ارزش‌مند خود، ضمن تصریح بر این که حکومت مشروع در عصر غیبت با ولایت فقیهان جامع‌الشرایط است، مشروطه را نوعی سلطنت جائز و غاصب خواند که اجرای آن از باب تزاحم و دفع افسد به فاسد لازم است. ایشان درباره نیابت فقیهان در عصر غیبت، درباره تصدی همه اموری که حفظ و نظم ممالک اسلامی وابسته به آن است، چنین می‌نویسد:

«اهمیت وظائف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور و حسیبه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.»^(۹)

میرزای نائینی حکومت مشروطه را حکومت غاصبانه‌ای می‌داند که در آن گرچه حاکمیت غاصبانه است، لکن تلاش می‌شود تا عمل‌کرد غاصب کنترل شود، ایشان در تشبیهی راجع به این حکومت می‌نویسد:

«چنان‌چه غاصبی عدواناً وضع ید نماید و رفع یدش رأساً ممکن نباشد، لکن با ترتیبات عملیه و گماشتن هیأت نظاری توان تصرفش را تحدید و موقوفه معضوبه را مثلاً از حیف و میل و صرف در شهواتش کلاً ام بعضاً صیانت نمود، البته وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علمای متشرعین، بلکه از عقلاء دهرین هم هیچ متصور و محتمل نخواهد بود.»^(۱۰)

همو در تشبیهی دیگر در باره مشروطه می‌نویسد:

«مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است. مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند. چه قدر این مثال مبارک منطبق بر مطلب و چه سهل ممتنع است! .. سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اصل تصدی و آلودگی دست اشاره به همان غصب زائد، مشروطیت چون مزیل آن است، لذا به شستن ید غاصبانه متصدی تشبیهش فرموده‌اند.»^(۱۱)

عدالت‌خانه و مشروطه طرحی بود که با استفاده از اندیشه سیاسی تشیع شکل گرفت، لذا می‌توانست موضع‌گیری سلبی و خاموش و منفعلانه جامعه شیعی را که بر گسل دولت و ملت دامن می‌زد به سوی رفتاری فعال و رقابت‌آمیز هدایت کند و راه‌کارهای حضور و مشارکت مردم را در بخش‌هایی از فعالیت‌های اجتماعی تأمین نماید. در پرتو این طرح بود که در شرایط قابل دسترس نبودن نظام



ایده‌ال، تلاش برای تحقق مشروطه غیرمشروعه یک وظیفه دینی، مشروع و بلکه لازم شمرده می‌شد.

نظر فوق علاوه بر آن که ریشه در مبادی فرهنگی جامعه دینی ایران داشت، ناظر به مسائل تاریخی این جامعه نیز بود. مطابق این نظر مسئله استبداد که حریت انسان‌ها را در برابر حاکمان و مساوات آنان را در برابر قانون مخدوش ساخته بود، حل می‌شد.

هویت بومی و فرهنگی این طرح حمایت مردمی گسترده و چشم‌گیری را در پی داشت و تشیع را که بیش‌تر موضعی سلبی به سیاست داشت، در صحنه سیاست، فعال کرد.

دو قرائت از مشروطه

جنبش عدالت‌خانه کوششی فقیهانه برای تأمین حضور دیانت در عرصه سیاست بود. صاحبان آن نظر چون حذف کامل استبداد و تحقق حاکمیت آرمانی دینی را ممکن

استدلال‌های فقهی این اثر را فقیهی توانمند رقم زده است و اصل آن را نیز دو مجتهد نام‌دار - آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی - تقریظ کرده است و در هر دو تقریظ به ریشه‌های فقهی، رساله اشاره شده است.

مشکل نویسنده رساله در آشنایی او به مبانی فقهی شیعه نیست، بلکه در آگاهی به وقایع و حوادثی است که رساله ناظر به آن حوادث نوشته شده است.

رساله در ربیع‌الاول سال ۱۳۲۷ یعنی زمانی نوشته شده است که سه سال از امضای فرمان مشروطیت گذشته است، هنگامی که نزاع‌های پس از مشروطه به اوج خود رسیده است. روزهایی که عده‌ای از عالمان مشروطه‌خواه رقیبان سکولار خود را در مذاکره‌های مجلس اول از نزدیک آزموده و به جدایی مسیر و مقصد خود با آنان پی‌برده و راه خویش را از آنان جدا کرده‌اند.

روزهایی که در آن استبداد با استفاده از فرصتی که در آن کش‌مکش‌های مزبور پیش آمده، آخرین تلاش‌های خود را

نمی‌دیدند، کوشیدند تا از طریق عدالت‌خانه تا آن‌جا که می‌توانند استبداد را به عمل در چارچوب شروط و قیود دینی مقید و مشروط گردانند، نظریه پردازان آن تئوری گرچه لفظ (Constitution) و یا (Constitutional government) را برای مقصود و مطلوب خود نپذیرفتند، لکن به لفظ مشروطه رضایت دادند. این حرکت اصلاح‌طلبانه در رقابت با حرکت دیگری که به موازات آن شکل گرفت، از تداوم باز ماند و به شکست انجامید. آن حرکت دیگر همان جریانی بود که به دنبال تحقق یک نظام سکولار و شبه غربی بود. این حرکت رقیب، مشروطه را از لفظ (Chart) می‌گرفت که به فرانسه «شارت» تلفظ می‌شد و در ترکیه عثمانی از نظر به آن لفظ مشروطه درست شده بود تا این لفظ بر نظام‌هایی دلالت کند که صاحب مجلس بودند. نظام‌هایی که مجلس در آن‌ها مرکز تدوین و جعل قوانین صرفاً بشری بودند و هیچ تعهدی برای تنظیم و تدوین قوانین بر اساس احکام و قواعد دینی و الهی نداشتند و همین جریان بود که مانع از قرار دادن لفظ اسلامی در کنار مجلس شورا شد.

رساله تنبیه‌الامة

نظریه‌ای که عدالت‌خانه و مشروطه را برای حل مسائل و مشکلات ایران پیشنهاد می‌کرد، به لحاظ بنیان‌های معرفتی و نظری خود کاملاً ریشه در ابعاد فرهنگی جامعه شیعی داشت. صلابت و استحکام فقهی این نظر را در رساله فاضلانۀ تنبیه‌الامة و تنزیه‌المله می‌توان دید. این رساله در سال ۱۳۲۷ یعنی سه سال پس از مشروطه نوشته شد.



برای بازگشت مجدد انجام می‌دهد. تلاش‌هایی که دیگر مبتنی بر شمشیر ایل و عشیره‌ای خاص نیست، بلکه متکی بر گلوله‌های توپ‌های لیاخوف روسی است که از زاویه شکافی شلیک می‌شود که در صفوف مشروطه خواهان پیش آمده است.

محمدعلی شاه ضعیف‌تر از آن بود که اقتدار تاریخی خان را با اتکا به بازوی نظامی خود تأمین کند، او تنها در عرصه رقابت بین نیروهای داخلی و خارجی به ایفای نقش می‌پرداخت.

تاریخ ایران در آن روزها نظاره‌گر حضور نیروهای اجتماعی جدید و جریان‌های فکری نوینی بود که برای نخستین بار به این مرز و بوم وارد می‌شدند.

لیاخوف و وپیرم‌خان هر دو بیگانه بودند، لکن این دو بیگانه هیچ شباهتی با بیگانگانی نداشتند که در سده‌های گذشته از فراسوی مرزهای شمالی ایران قدم می‌گذارند. لیاخوف نماینده یک دولت مقتدر غربی بود که در رقابت با دیگر دول مدرن غربی قصد وصول به آب‌های گرم را داشت و وپیرم‌خان عضو یک لژ فراماسونری در ارمنستان بود که آرمان‌های ماسونی خود را با آنچه سیاست انگلستان در ایران تعقیب می‌کرد، هم‌آهنگ می‌یافت.

رساله میرزای نائینی دو ماه پیش از زمانی نوشته می‌شود که دولت متبوع لیاخوف به محمدعلی‌شاه پناهندگی می‌دهد و وپیرم‌خان در توپخانه تهران شیخ فضل‌الله را بردار می‌برد. رساله در روزهایی به نگارش در می‌آید که عین‌الدوله - کسی که حرکت عدالت‌خانه و مشروطه با در خواست عزل او از صدارت آغاز شده بود - نامه‌های دوستانه خود را با تقی‌زاده می‌نویسد تا راه‌های وصول به صدارت را در دوران پس از مشروطه نیز هموار نماید.

بخش‌هایی از این رساله که به تحلیل مسائل ایران می‌پردازد، گواه بر این است که او مسائل و جریان‌های متحول و پرشتاب ایران را در چهارچوب گروه‌ها و نیروهای مرسوم تاریخی آن تحلیل می‌کند، او در تحلیل خود تنها یک جریان اجتماعی را می‌بیند و آن استبداد خان است که براساس فقه سیاسی شیعه هم در ذات خود غیرمشروع است و هم اعمال و رفتار آن غیرشرعی است. او در نظریه خود به دنبال آن است تا اگر ذات استبداد را نمی‌تواند دگرگون کند، رفتار آن را کنترل کند.

مسائل اجتماعی ایران از دیدگاه مرحوم نائینی

مسائل اجتماعی ایران از دیدگاه نائینی همان مسائلی

است که در عهد قاجار و قبل از آن وجود داشته است، نیروهای موجود در جامعه نیز همان نیروهایند. او برخورد‌های موجود در تهران را حاصل مقابله و رویارویی نیروهای موجود در جامعه می‌بیند. در نظر او چون مذهب و جامعه در عمل کرد اجتماعی خود برای کنترل استبداد بسیج شده است، استبداد به تکاپو افتاده و به بسیاری از مغالطات دامن می‌زند، به گمان وی همه آن‌چه در تهران درباره عقاید و آرمان‌های روشن‌فکران و برخی از مشروطه‌خواهان گفته می‌شود، توهمی بیش نیست که به اسم دفاع از دیانت و در اثر توطئه طرف‌داران استبداد انجام می‌شود. در بیان او کسانی که به این توهمات دامن می‌زنند به استبداد تاریخی ایران پوشش دینی می‌دهند، او این نوع پوشش دادن را استبداد دینی می‌نامد و مدعی است همه کسانی که در ایران عنوان مشروطه را به کار می‌برند، چیزی جز آن‌چه که او می‌نویسد نمی‌گویند.

مرحوم نائینی شعارهای آزادی یا مساوات را معنایی کاملاً دینی و بومی می‌کند. او آزادی را به معنای رهایی از استبداد و مساوات را به معنای برابری در قبال قانون شریعت می‌خواند و هر چه را غیر از آن گفته شود، حاصل مغالطه و توطئه مستبدان می‌خواند. او می‌گوید تمام دنیا نیز آزادی و مساوات را به همین معنا در نظر می‌گیرند و تفاوت شرق و غرب در پشت کردن به دین و حدود دینی نیست، بلکه تفاوت آن‌ها در شریعت اسلام و مسیحیت است.

وی مدعی است که در ایران هیچ کس نیست که آزادی را به معنای آزادی از دیانت و مساوات را به معنای نفی هرگونه تفاوت بین مسلمانان و غیرمسلمانان بداند و می‌نویسد:

«ما ظالم‌پرستان هم چنان روزگاری که آزادی از این اسارت و رقیب را لا مذهبیه و یا از دعوت زنادقه و ملاحظه بابیه لعنهم الله تعالی جلوه می‌دادیم... بعد از این مگر در خواب ببینیم!!» (۱۲)

آیت الله طالقانی نیم قرن بعد، در ذیل عبارت نائینی به این نکته اشاره می‌کند که هم غربیان آزادی را به معنای آزادی از دیانت گرفتند و هم رجال سیاسی ایران با شبیه‌سازی تاریخی، راه غربیان را دنبال کردند. ایشان در ذیل عبارت میرزا که می‌گوید: مگر در خواب بتوانیم مدعی شویم کسی آزادی را به معنای لامذهبی به کار می‌برد، چنین می‌نویسد:

«با چشم باز پس از پنجاه سال در بیداری می‌بینیم؛ ولی باید به این حقیقت تلخ و ناگوار اعتراف نمود که آزادی از عبودیت استبداد آزادی از قیود دین را همراه داشت.»

کاستی‌های جنبش مشروطیت

جنبش عدالت‌خانه هنگامی که به صورت مشروطه تبیین و تئوریزه شد، نظریه‌ای را به وجود آورد که در ابعاد فرهنگی خود توانمند بود و این نظریه به دلیل قوت و قدرت بنیادهای فرهنگی به سرعت با اقشار مختلف مردم ارتباط برقرار کرد و جامعه را در سطوح متفاوت به میدان آورد. لکن این نظریه در شناخت موقف تاریخی خود عمیق و دقیق نبود.

نظریه‌پردازان مشروطه از تفکر جدیدی که در ذهنیت بخشی از رجال سیاسی ایران به وجود آمده و با حمایت و پشتوانه فرهنگی - سیاسی و نظامی، سلطه جهانی غرب، به عرصه زندگی ایرانیان وارد می‌شد، غافل بودند. آنان به جای آن که با درک و فهم جریان نوین اجتماعی به تجزیه و تحلیل موقعیت و عمل کرد خود بپردازند و با توجه به امکانات فرهنگی خود رفتار مناسبی را برگزینند تا آخرین لحظه‌ها چشم خود را بر آن چه رخ می‌داد، فرو بستند و حضور آن چه را که با امکانات عظیم جهانی وارد می‌شد، انکار کردند.

هنگامی که بخشی از نظریه پردازان جنبش عدالت‌خانه حضور این نیروی جدید و رقابت آن را احساس کردند. حتی فرصت مفاهمه و گفت‌وگو با هم مسلکان خود را نیز پیدا نکردند، بلکه از سوی آنان با عبارتهایی شنیع طعن و تکذیب شدند.

دوره مشروطه دوره‌ای است که جامعه شیعی ایران برای نخستین بار با جریان‌های اجتماعی و فکری دنیای غرب مواجه می‌شود، از این رو نظریه‌پردازان مشروطه این میدان جدید را تا آخرین لحظه‌ها با صحنه‌های تاریخی که در رقابت، استبدادهای قبیله‌ای و عشیره‌ای داشته‌اند، اشتباه گرفته بودند. مشروطه در حقیقت تئوری مبارزه، با استبداد و ظلم خوانین بود و این نظریه امکانات مذهبی جامعه را با همه زمینه‌های تاریخی و عاطفی آن فعال کرد و از همین جهت نیز پیروز شد.

مشروطه خواهان چشم خود را بر روی رقیبی فرو بسته بودند که با تأثیرپذیری از جریان اجتماعی غرب روند سکولار شدن جامعه را دنبال می‌کردند. در نظریه آنان هیچ برنامه‌ای برای مواجهه با این گروه وجود نداشت. همین امر موجب شد تا حرکت مشروطه در لحظه غلبه بر دشمنی تاریخی به سهولت در اسارت رقیبی قرار گیرد که از حضور و فعالیت آن غافل مانده بود.

برخی از نظریه پردازان مشروطه پس از شکست نیز متوجه عمق حادثه‌ای که رخ داده بود نشدند. آنان نتوانستند

بین ساختار و هویت استبداد قبل و بعد از مشروطه فرق گذارند. آنان بازگشت مجدد استبداد را به معنای شکست مشروطه از همان رقیب تاریخی دانسته و گمان بردند که تلاش مجتهدان برای انتقال حرکت سیاسی شیعه از مبارزه منفی و سلبی به سوی یک حرکت فعال و ایجابی ناموفق بوده است. در حالی که مبارزه مزبور در قیاس با هدف تعیین شده، کاملاً موفق بوده و شکست در قبال استبداد جدیدی بود که ناگزیر در چارچوب یک حرکت استعماری و در روند تلاش برای سکولار کردن یک جامعه دینی شکل می‌گرفت. این استبداد ریشه در مناسبات و روابط ایلات ایران نداشت و اقتدار این استبداد برآیند قدرت‌های غربی در منطقه بود.

بازتاب مشروطیت در مرجعیت شیعه

نظریه‌پردازانی که مشروطه را در چارچوب فقه سیاسی شیعه تفسیر می‌کردند، برداشت دینی خود را از مشروطه بیان می‌کردند، آنان ناآگاهانه مانع از شفاف شدن مواضع کسانی می‌شدند که مشروطه را در بستر اندیشه غربی دنبال می‌کرد. همین مسئله به نوبه خود مشروطه‌طلبان متدین را در شناخت مسائل اجتماعی جامعه به مشکلاتی مضاعف گرفتار می‌ساخت. میرزای نائینی از جمله همین مشروطه‌طلبان متدین بود. او با نادیده انگاشتن تفاوت‌های استبداد قبل و بعد از مشروطه بازگشت استبداد را به معنای شکست حرکت ایجابی و فعال مذهب دانست و از آن پس به همان سیاست منفی و سلبی بازگشت که عالمان دینی در بخش عظیمی از تاریخ گذشته خود از سر ناامیدی و عجز در قبال حکومت‌های غیرشرعی در پیش می‌گرفتند.

مماشات میرزای نائینی -رحمة‌الله- با رضاخان از این جهت نبود که او مشروطه مورد نظر خود را تحقق یافته می‌دید، زیرا در این صورت به جمع‌آوری «تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة» نظر نمی‌داد یا از دیدن دوستان دوران مشروطه خود روی برنمی‌گرداند.

تقدیر الهی چنین بود که میرزای نائینی در مماشات با رضاخان سیاست همان کسانی را در پیش گیرد که در ادبیات انقلابی صدر مشروطه خود آنان را به سختی طعن و طرد می‌کرد.

میرزا در زمانی به سوی سیاست سلبی تغییر جهت داد که بخشی از روحانیت نظیر شهید مدرس هنوز ظرفیت‌های مذهبی جامعه را برای سامان بخشیدن به یک حرکت ایجابی فعال، مناسب می‌دیدند و از آن ظرفیت‌ها استفاده می‌کردند.

وی پس از آن که حرکت فعال و مثبت سیاسی را کنار



گذارد، بر مسند تدریس فقه و اصول قرار گرفت. او گرچه مرجعیت عامه پیدا نکرد، اما در کنار دیگر مراجع حوزه تدریس پر فروغی را دایر کرد و برخی از شاگردانش در ردیف مراجع پرآوازه شیعه قرار گرفتند.

درسی که وی از مشروطه آموخته بود و راهی که او برگزید، پس از وی در مرجعیت شیعه و از جمله در بین شاگردان او به تدریج مقبول افتاد. بدین ترتیب با انزوای مرجعیت شیعه عرصه سیاست جامعه ایران به مدت بیش از نیم قرن در دست سیاستمدارانی قرار گرفت که با الگو قرار دادن کشورهای غربی، روند سکولار شدن جامعه را پی می گرفتند.

حرکت های سیاسی که در این مدت در قبال جریان حاکم به صورت فعال شکل گرفت، بخشی در پوشش نظری رادیکال و چپ از اندیشه های مارکسیستی الهام می گرفت، این بخش گرچه به لحاظ سیاسی جریان اپوزیسیون و مخالف بود، لیکن به لحاظ فرهنگی و نظری، هویتی غیردینی و سکولار داشت و بخشی دیگر حرکت هایی بود که رنگ دینی و مذهبی داشت و این حرکت ها در افقی پایین تر از سطح مرجعیت شیعه سازمان می یافت، مانند: حرکت های سیاسی فدائیان اسلام و یا آیت الله کاشانی.

آیت الله بروجردی در دو دهه بیست و سی به رغم اقتدار و حضور توانمند خود به سوی یک سیاست فعال و ایجابی گام نگذاشت. البته حضور ایشان مانع از هجوم های گسترده تری بود که جریان های سکولار برای حذف دیانت از صحنه حیات فرهنگی جامعه می توانستند انجام دهند.

مجدد امام خمینی و سیاست فعال

پس از رحلت آیت الله بروجردی حرکت های جدیدی از جانب سکولارها برای جذب و هضم فرهنگ و سیاست ایران در مجرای فرهنگ های حاشیه ای بلوک غرب شکل گرفت و از همین مقطع بود که حرکت نوینی نیز در افق مرجعیت شیعه شکل گرفت.

امام خمینی در آغاز دهه چهل، سیاست منفی و سلبی را که با صبر و سکوت به وعده فرج بستنده می کرد، پس از بیش از نیم قرن، دیگر بار به سوی یک سیاست فعال و در عین حال انقلابی تغییر داد.

آنچه پس از مشروطه و خصوصاً پس از کودتای سیاه سید ضیاءالدین طباطبایی یزدی واقع شده بود، مرجعیت و رهبران مذهبی را به وادی ناامیدی و یأس کشانیده بود. شکست مشروطه این پندار را تقویت کرده بود که زمینه های اجتماعی لازم برای حضور فعال اسلام و تشیع در عرصه



سیاست وجود ندارد و امام در آغاز دههٔ چهل با کوله بار تجربهٔ مشروطیت موسی‌وار دریای یأس و ناامیدی را پشت سر گذاشت.

حرکت ایجابی امام در چهارچوب فقه سیاسی شیعه اهداف مختلفی را می‌توانست تعقیب کند که در طول یک‌دیگر قرار می‌گرفتند. ایشان در گام‌های نخست کنترل ظلم، مقاومت و رویارویی با تسلط کفار بر مسلمانان و حراست از عزت اسلامی را در دستور کار خود قرار داد و همراه آن مشروعیت اصل نظام شاهنشاهی را در معرض پرسش قرار داد و از آن پس در پی تحقق آرمانی برآمد که در طول دوران غیبت در سینه و دل جامعهٔ شیعی مستور و پنهان مانده بود. ایشان می‌توانست حرکت خود را نظیر مدرس و یا آیت الله کاشانی در قالب اصول مشروطیت در جهت کنترل ظلم و استبدادی تبیین کند که به تناسب نیازهای یک دولت استعماری شکل گرفته بود، از این‌رو حرکت ایشان به این مقدار توقف نکرد و ولایت فقیه را برای رسیدن به هدف مورد نظر مطرح نمود.

بنیان‌های فقهی و اجتماعی ولایت فقیه

ولایت فقیه نظریه‌ای است که ریشه در اعماق فقه سیاسی شیعه دارد. نظریات دیگری که در محدودهٔ فقه سیاسی شیعه برای برخورد عمل سیاسی فعال شیعیان در تاریخ غیبت ائمه معصومین اظهار می‌شود، هیچ یک به گونه‌ای نیست که در عرض این نظریه قرار گیرد.

ولایت فقیه تنها ولایت و حاکمیت ذاتاً مشروعی است که در دوران غیبت برای شیعیان قابل تصور است و هر نوع حاکمیتی غیر از آن مصداق حاکمیت طاغوت و یا به تعبیر «نائینی» همان موجود سیاهی است که در برخی از شرایط می‌توان به محدود کردن آن اقدام کرد.

ولایت فقیه نظریه‌ای است که می‌تواند فاصله و گسل دولت و ملت را در جامعهٔ شیعی به طور کامل حذف کند، دیگر نظریه‌ها و از جمله آن‌چه در جنبش عدالت‌خانه و مشروطه مطرح شد، گرچه شیعیان را به سوی نوعی حرکت اجتماعی فعال بسیج می‌کند، لکن فاصله مردم و دولت را به شرحی که پیش از این گذشت به طور کامل حذف نمی‌کند.

مبانی نظری حرکتی که امام خمینی براساس ولایت فقیه سامان داد، ریشه در بنیان‌های فرهنگی جامعه شیعی داشت. در تاریخ فقه شیعه فقهی را نمی‌توان یافت که مسئله ولایت فقیه را طرح و طرد کرده باشد و یا فقهی را نمی‌توان یافت که به مشروعیت حاکمیت دیگری غیر از ولایت فقیه فتوا داده باشد.

مرحوم شیخ محمد حسن نجفی صاحب «جواهر» فقهی است که در احاطه بر فتوای مشهور سرآمد دیگران است، چنان‌که او را لسان مشهور می‌نامند. او در «جواهرالکلام» دربارهٔ ولایت فقیه می‌گوید، اجماع بر این اصل را از تتبع در اقوال فقیهان می‌توان به دست آورد و سپس می‌نویسد:

«شگفت است که برخی از آدم‌ها در این اصل و عموم آن تردید کرده و وسوسه می‌کنند، گویی که آنان چیزی از طعم فقه نجشیده‌اند و لحن گفتار فقیهان و رموز آنان را در نیافته‌اند!» (۱۳)

امام آرمانی را که در متن فرهنگ و اعتقاد مردم ریشه داشت، در ناب‌ترین و عریان‌ترین چهره بیان کرد. ناب بودن بیان امام از این جهت بود که او به هیچ یک از اهداف میانی که در عمل‌کرد فعال نیروی مذهبی می‌توانست مورد نظر قرار گیرد، بسنده نکرد و محدود کردن ظلم و مانند آن را هدف حرکت معرفی نکرد، بلکه تحقق حاکمیت آرمانی را در دستور کار قرار داد و عریان بودن بیان ایشان از این نظر که مفاهیم دینی را هزینه تفسیر و بازخوانی اندیشه‌ها و نظریه‌های رقیب نکرد.

نظریهٔ رقیبی که در مشروطه برای جنبش عدالت‌خانه وجود داشت مشروطه سکولار بود، در آن زمان مفاهیم فقهی در جهت قرائت دینی آن نظریه به کار گرفته شد و این امر بر پیچیدگی مسائل اجتماعی آن زمان افزود، نظریه رقیبی که در دههٔ چهل در قبال حاکمیت موجود به‌عنوان جریان اپوزیسیون فعال بود، نظریهٔ رادیکال و چپ بود که از آموزه‌های مارکسیستی الهام می‌گرفت.

امام خمینی نه اندیشه‌های چپ را تفسیر دینی کرد و نه هنگامی که جاذبه‌های حرکت مذهبی نگاه بخشی از جریان چپ را متوجه مذهب ساخت، به بازخوانی و تفسیر مارکسیستی از اسلام رضایت داد.

او نه مارکسیسم را تفسیر اسلامی کرد و نه تفسیر مارکسیستی از اسلام را پذیرفت. استقبال و حمایت گستردهٔ مردم از حرکت امام نشانهٔ شناخت درست و مناسب ایشان از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی بود که در تاریخ و جغرافیای این مرز و بوم ریشه دوانیده بود. امام در حرکت پانزده خرداد زمینه‌های عاطفی عاشورا و ابعاد کلامی، فلسفی و عرفانی آن واقعه را در بستر ارتباط فقهی مرجعیت با مردم به فعلیت رسانید و از آن پس به مدت پانزده سال، نسلی را در فضای آرمان‌ها و الگوهای دینی پرورش داد. ایشان بالاخره در پایان دههٔ پنجاه در حالی پیروزی سیاسی

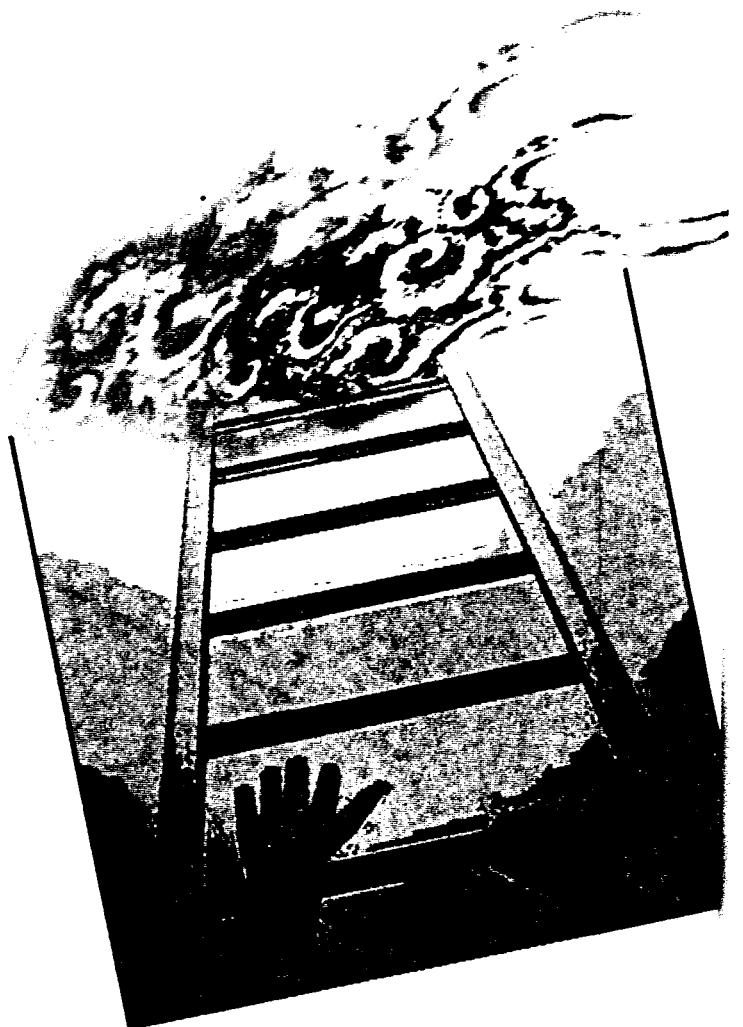
که در فرهنگ عمومی و تاریخی جامعه اسلامی ایران ریشه داشت. امام با دریافت همین حقیقت بود که با حفظ فاصله خود با حرکت‌های سیاسی چپ و راست، تنها به نیروهای مردمی و ذخیره‌ای که در جسم و جان مردم ایران ریشه دوانیده بود، اعتماد کرد و با اعتماد به همین ذخیره الهی بود که انقلاب پس از پیروزی طی دوران جنگ به مدت هشت سال در برابر قدرت‌های جهانی مقاومت کرد.

استقبال و حمایت گسترده مردم از حرکت امام نشانه شناخت درست او از لایه‌های معرفتی جامعه و بهره‌گیری مناسب ایشان از زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی بود که در تاریخ و جغرافیای این مرز و بوم ریشه دوانیده بود.

نکته مهم در حرکت اسلامی امام، اولاً: اعتماد کامل او به نیروهای مردمی و ثانیاً: مقابله حرکت‌های سیاسی چپ و راست با او بود. او هجوم مشترک قدرت‌های جهانی را تنها با استفاده از همان ذخیره الهی که در جسم و جان مردم ایران آمیخته بود به مدت هشت سال در جنگی نابرابر تاب آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. فارابی، السياسة المدینة، المكتبة الزهراء، تهران، ۱۳۶۶، ص ۹.
۲. خواجه‌نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۹۱.
۳. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۶.
۴. آخوندزاده، الفیای جدید و مکتوبات، گردآورنده، حمید محمدزاده، نشریات فرهنگستان علوم شوروی سوسیالیستی، باکو، ص ۲۰۱.
۵. همان، ص ۲۰۲.
۶. آخوندزاده، مکتوبات کمال‌الدوله، ص ۵۷ - ۵۸.
۷. شیخ انصاری، المکاسب المحرمه، الجزء الثانی، تحقیق: مجمع الفکر الاسلامی، لجنة‌التحقیق، چاپ اول، قم، ۱۴۱۷، ه. ق. ص ۷۰.
۸. محمد ترکمان، مجموعه‌ای از رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری. مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۶۲، ه. ش. ج ۱، ص ۲۴۵.
۹. میرزای نائینی: تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة یا حکومت از نظر اسلام، مقدمه و توضیحات، سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۴۶.
۱۰. همان، ص ۴۶ - ۴۷.
۱۱. همان، ص ۴۸ - ۴۹.
۱۲. تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، ص ۶۶.
۱۳. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷.



حرکت خود را می‌دید که نظریه‌پردازان چپ چهار دهه تلاش خود را بی‌حاصل می‌یافتند.

تحلیل حرکت امام براساس موقعیتی سرحدی

پیروزی حرکت امام در سال ۵۷ برخلاف برخی از نظریه‌پردازان سکولار حاصل یک حرکت اپورتونیستی و فرصت طلبانه نبود، او در حاشیه جریان‌های اجتماعی ننشسته بود تا آن‌که در یک فرصت استثنایی بر فراز امواجی قرار گیرد که دیگران پدید آورده‌اند.

گروهی از تحلیل‌گران موقعیت تاریخی امام را یک موقعیت سرحدی می‌دانند، فرد سرحدی بی‌ریشه و در عین حال فرصت طلب است، او از شرایط بحرانی استفاده می‌کند و با از بین رفتن آن شرایط او نیز از بین می‌رود.

حرکت امام براساس یک موقعیت سرحدی حرکتی است که در شرایط استثنایی تاریخی در اثر جمع شدن عوامل اجتماعی و یا حتی فردی از قبیل: زیبایی صورت، و یا کهولت سن و یا به کارگرفتن عبارت‌های عاطفی مبهم، چند بعدی و در عین حال فریبنده و جذاب پدید آمده است. اما در یک نگاه دقیق و منصفانه حرکت امام برخلاف این گونه از تحلیل‌ها از یک مبنای نظری عمیق بهره‌مند بود