

بررسی تطبیقی دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی

مرتضی علویان (استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران)

m.alavian@umz.ac.ir

حسین دوست‌محمدی (کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، نویسنده مسؤل)

h_doostmohammadi@yahoo.com

چکیده

انقلاب اسلامی ایران، نقطه آغازینی در تحولات سال‌های پایانی قرن بیستم به شمار می‌آید. انقلابی که مکاتب مختلف سیاسی از جمله لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم و غیره را به چالش کشیده است. پرداختن به اندیشه‌ها و زیرساخت فکری انقلاب اسلامی در فضای تأثیر عوامل مؤثر بر انقلاب‌ها (اندیشه سیاسی، رهبری و مردم) امری ضروری به نظر می‌رسد. انقلاب اسلامی تجربه‌ای است که نخبگان آن از مجموعه‌های دینی و روشن‌فکری برخاسته و هر کدام در راستای رسیدن جامعه به وضعیت مطلوب و اندیشه جایگزین، تلاش‌های فراوانی کرده‌اند. امام خمینی به عنوان بنیان‌گذار انقلاب اسلامی و شخصیت‌های دیگری هم‌چون علی شریعتی در مجموعه‌های روشن‌فکری نقش مهمی را ایفا کرده‌اند. آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، این است که دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد به چه میزانی در انقلاب اسلامی نقش ایفا کرده‌اند و چه‌گونه در پیش‌برد این هدف هم‌افزایی داشته‌اند؟ بر همین اساس، تأثیر هر یک از دو نظریه بر عناصر اصلی شکل‌گیری انقلاب (اعتقادات، رهبری، مردم) بررسی شده و نقاط مشترک و افتراق بیان شده است. به باور نگارندگان، امام خمینی در یک گستره عمومی و علی شریعتی در یک مجموعه خاص نخبگی توانستند از اسلام انقلابی و تشیع راستین علوی در ترسیم وضعیت مطلوب جهت‌گیری با وضع موجود بهره‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، گفتمان انقلاب اسلامی، ولایت فقیه، شریعتی، دموکراسی متعهد

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسأله

انقلاب اسلامی ایران که نقطه آغاز آن را می‌توان از فردای کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دانست، طی ۲۵ سال؛ یعنی تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ هم در شکل‌گیری هم در تداوم هم در رهبری ایدئولوژیک و عملی راهی را

طی کرد که هیچ‌کدام از انقلاب‌های سرآمد سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی طی نکرده بودند؛ همان انقلاب‌هایی که روی دادن هرگونه تحوّل عمیق سیاسی خارج از چهارچوبه‌های خود را محال به شمار می‌آوردند. از این رو، به‌غلط می‌اندیشیدند تنها لیبرالیسم^۱، سوسیالیسم^۲ و ناسیونالیسم^۳ هستند که قدرت بسیج مردم یک جامعه و سرنگونی حکومتی را دارند؛ اما درست از همان نقطه‌ای که یا در برابرش موضع می‌گرفتند و آن را با ضدّ انقلاب پیوند می‌دادند یا با اندکی تساهل آن را رابطه‌ای شخصی بین فرد و خداوند می‌دانستند؛ یعنی دین، تحوّل عظیم شکل گرفت که تمامی محاسبات گذشته را به چالش کشید و به تبع آن، نظریه‌ها و تئوری‌های جدیدی شکل گرفت و سخن از نسل سوّم و انقلاب‌های پست مدرن به میان آمد (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۴۲) و حتّی میشل فوکو^۴ که نظریه تاریخ به مثابه گسل دو گفتمان^۵ را مطرح کرده است، انقلاب اسلامی ایران را گسلی در مسیر تحوّل و تکامل جامعه ایران می‌داند که تاریخ ایران را به پیش و پس از انقلاب تقسیم کرده است (عیوضی، ۱۳۹۲، ص. ۴۱).

اگرچه شناختن این انقلاب که متفاوت از انقلاب‌های دیگر است به قول آصف بیات با معیارهای غربی ناممکن است؛ اما آثاری که از آن در دهه‌های واپسین قرن ۲۰ و آغازین قرن ۲۱ به جای مانده و تأثیری که هم‌اکنون در تحولات منطقه‌ای و جهانی دارد، ما را وامی‌دارد تا نسبت به اندیشه‌هایی که زمینه‌ساز این انقلاب عظیم شدند، بازنگری کنیم و مبانی نظری انقلاب اسلامی را بازشکافیم؛ اما پیش از آن باید تعریف روشنی از گفتمان انقلاب اسلامی داشته باشیم، کلیدواژه‌ای که در این پژوهش با آن بسیار سروکار داریم:

۲.۱. گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟

گفتمان انقلاب اسلامی مجموعه به‌هم‌تنیده‌ای است که از تلاقی سنت و مدرنیته فراهم آمده است. از این روی، هم نمادهای سنت همانند دین و هم نمادهای تجدد همانند جمهوریت را در آن می‌توان یافت به دلیل همین گستردگی موضوع برخی آن را نه یک گفتمان صرف که یک فراگفتمان به شمار آورده‌اند (تاجیک، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۶)؛ اما برای تعریف و مقایسه و آنالیز اجزای آن به‌ناچار این پدیده را گفتمان انقلاب اسلامی می‌نامیم. در یک مقایسه کلی بین این گفتمان با سایر گفتمان‌های تاریخ معاصر می‌توان دریافت که تفاوت اصلی در ابتناء یا عدم ابتناء بر اساس معنویت است، چنان‌که در انقلاب اسلامی بر خلاف دیگر گفتمان‌ها، دالّ مرکزی ارزش‌ها، هنجارها و آموزه‌های دینی و معنوی است، عواملی که زمینه

1. Liberalism
2. socialism
3. Nationalism
4. Foucault michel
5. discourse

شکل‌گیری هویتی جدید به نام هویت دینی را فراهم کرده است (متقی و قره‌بیگی، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۳). در تأیید این تفاوت، می‌توان به این جمله از استاد احمد فردید اشاره کرد که اصولاً «انقلاب یعنی این که انسان رویش را از عالم شهادت برگرداند به سوی عالم غیب» (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸)؛ به عبارت روشن‌تر عصر گفتمان‌های مادی به سرآمده است و زمان، زمان شکل‌گیری انقلاب‌ها و گفتمان‌های معنویت‌محور است. پدیده‌ای که میشل فوکو با اشاره به انقلاب اسلامی ایران آن را انقلاب‌های پست‌مدرن می‌نامد و حتی انقلاب ایران را روح یک جهان بی‌روح می‌خواند (فوکو، ۱۳۹۱، ص. ۶۱). از ویژگی‌های عمده این گفتمان، تأسیس حکومت دینی، نفی سکولاریزم و نفی جدایی نهاد دولت و دین به شمار می‌رود (سمیعی اصفهانی، ۱۳۹۴، ص. ۲۷۴). به هر روی، هر گفتمان دارای اصول و اجزائی است و گفتمان انقلاب اسلامی نیز بر اصولی استوار شده است که می‌توان مهم‌ترین آن‌ها را چنین برشمرد:

- ۱) ابتناء بر معنویت و تأکید بر نقش سازنده دین در شکل‌گیری سرنوشت انسان و جامعه
- ۲) تأکید بر تلازم و هم‌راهی بین دین و سیاست
- ۳) عدالت‌طلبی و نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی
- ۴) آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی و نفی هم‌راه با استبداد و استعمار
- ۵) جمهوریت و حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش
- ۶) تقابل با عقب‌ماندگی و تلاش برای توسعه و ترقی و ساختن ایرانی آباد، آزاد و اسلامی

۳.۱. سؤالات اصلی و فرعی

این پژوهش در پی آن است تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که نقش دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی چیست؟ پرسش‌های بعدی از این قراراند که وزن هر کدام از دو نظریه در این فرآیند چه اندازه بوده؟ تعامل و هم‌افزایی دو نظریه چه گونه شکل گرفته است؟ و نتیجه این تعامل در فضای تحولات اجتماعی و سیاسی ایران معاصر چه گونه قابل ارزیابی است؟

۴.۱. اهداف تحقیق

هدف از انجام این پژوهش این است که روشن شود تغییر ماهیت فرهنگی جامعه ایران طی دو دهه ۴۰ و ۵۰ زمینه شکل‌گیری نظریه‌های آلترناتیو سیاسی جهت جای‌گزینی با نظام سیاسی موجود را فراهم کرده است. هدف دیگر از پژوهش حاضر، بیان اهمیت نقش دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی است تا سهم هر یک در این فرآیند عمیق روشن شود.

۲. مبانی نظری

۲.۱. چهار چوب نظری

انقلاب اسلامی به تعبیر امام خمینی پیش از آن که انقلابی سیاسی باشد، انقلابی فرهنگی است (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۹۵)؛ زیرا بازشناسی و بازنمایی سرمایه‌های فرهنگی بود که زمینه خیزش سیاسی مردم را فراهم کرد؛ اما از آن جایی که گفتمان انقلاب اسلامی، طیف گسترده‌ای از نیروهای مخالف رژیم پهلوی را در بر می‌گرفت و از سوی دیگر، اولویت همه این جریان‌های مبارز، براندازی این رژیم فاسد و ناکار آمد بود، بنابراین، آن بخش از فرهنگ که با سیاست گره خورده بود، در مرکز این تحولات قرار داشت که اصطلاحاً آن را فرهنگ سیاسی می‌نامند. حمید عنایت این واژه را با در نظر گرفتن ارتباط آن با مذهب تشیع چنین توضیح می‌دهد: «انقلاب ایران را باید محصول تحولات فرهنگی اجتماعی در جامعه ایران دانست که مهم‌ترین تحولات که عامل اصلی ایجاد حرکت انقلابی مردم نیز بود، تحولات فکری در اندیشه‌های سیاسی تشیع در دوران معاصر بود» (به نقل از شجاعیان، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۱).

فرهنگ سیاسی واژه‌ای جدید است که پس از جنگ دوم جهانی در ادبیات توسعه به‌ویژه در کشورهای جهان سوم رواج یافته است، اولین اندیشمندی که از این واژه در واژگان جامعه‌شناسی استفاده کرد، گابریل آلموند^۱ بود (به نقل از عالم، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۲) و پس از او سیدنی وربا و لوسین پای دامنه استفاده از آن را گسترش دادند. از مجموع دیدگاه‌ها در حوزه فرهنگ سیاسی چنین برمی‌آید که فرهنگ سیاسی تابعی از فرهنگ عمومی جامعه باشد که نگرش‌ها، ارزش‌ها و اعتقادات مردمی در حوزه سیاست را در بر می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، فرهنگ سیاسی است که جهت‌گیری مردم نسبت به نظام سیاسی و نوع روابط بین مردم و حاکمیت را رقم می‌زند. از نظر تالکوت پارسونز فرهنگ سیاسی با جهت‌گیری جامعه به سوی اهداف سیاسی، ارتباط مستقیم دارد (به نقل از عالم، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۳). این تعریف دیوید رابرتسون یکی از جامع‌ترین تعاریف در باره کلیدواژه فرهنگ سیاسی است. از نظر او «فرهنگ سیاسی عبارت است از انگاره‌ها و ایستارها نسبت به اقتدار، مسؤولیت‌های حکومتی و الگوهای مربوط به جامعه‌پذیری» (قوام، ۱۳۹۲، ص. ۷۱). برخی متأثر از تالکوت پارسونز، برای فرهنگ سیاسی سه نوع جهت‌گیری قائل‌اند: شناختی، عاطفی و ارزشی. براساس جهت‌گیری شناختی، فرد اطلاعات لازم را درباره نظام سیاسی به دست می‌آورد، براساس جهت‌گیری عاطفی فرد روابط احساسی خود را با نظام سیاسی تنظیم می‌کند و جهت‌گیری ارزشی بیان‌گر قضاوت فرد درباره عملکرد و توانمندی نظام سیاسی است.

1. Gabriel Almond

فرهنگ سیاسی را در مجموع می‌توان به سه شاخه اصلی تقسیم کرد: ۱) فرهنگ سیاسی محدود که در آن مردم خود را در شکل‌گیری یا دگرگونی اهداف سیاسی مؤثر نمی‌دانند ۲) فرهنگ سیاسی تبعی که در آن مردم خود را از جمله شرکت‌کنندگان فعال در فرآیند سیاسی نمی‌دانند و این نقش را بیش‌تر به نخبگان واگذار می‌کنند؛ به عبارت دیگر، مردم اتباع و پیروان دولت به شمار می‌روند. ۳) فرهنگ سیاسی مشارکتی که در آن مردم بر این باوراند که می‌توانند در شکل‌گیری یا دگرگونی اهداف سیاسی مؤثر باشند (قوام، ۱۳۹۲، ص. ۷۲).

فرهنگ سیاسی دارای سه سطح کلان، میانی و خرد است و هرگاه نظام سیاسی نتواند بین این سه سطح هماهنگی و توازن برقرار کند، مشروعیت و اقتدار قانونی خود را از دست می‌دهد و به تبع آن، شرایط برای بروز انقلاب فراهم می‌شود. همان‌گونه که در تعریف رابرتسون به آن اشاره رفت، اقتدار یا مشروعیت یکی از ارکان عمده فرهنگ سیاسی است از نظر ماکس وبر^۱ سه گونه مشروعیت وجود دارد: سنتی، کاریزمایی و قانونی (به نقل از شاکرین، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۲). از این دیدگاه می‌توان دریافت که مشروعیت نظام پادشاهی ایران از نوع مشروعیت سنتی قانونی بوده که با اتکا به دو عنصر تابعیت از شرع مقدس و پیروی از اراده عمومی تعریف می‌شود. این نظام یک سیستم مشروطه سلطنتی بوده، نه یک نظام مطلق تمامیت‌خواه. از این رو، زیرسؤال رفتن اقتدار و مشروعیت قانونی نظام سیاسی پادشاهی یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی است که از قضا همه گروه‌های انقلابی در آن اتفاق نظر داشتند؛ اما باید به یک مسأله مهم در این‌جا اشاره و تأکید کرد و آن نقش مذهب در این گفتمان است. نقش عنصر مذهب در تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به قدری مؤثر است که ماکس وبر با اذعان به استقلال مذهب از سایر نهادها، برای آن نقشی فراتر از سایر عوامل در نظرمی‌گیرد. او بر این باور است که در کنش و واکنش عناصر مختلف فرهنگی مذهب دست بالا را دارد. گفتمان انقلاب اسلامی نتیجه تغییر ماهیت فرهنگ سیاسی جامعه ایران طی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ است و در این فرآیند هم نظریه ولایت فقیه و هم تئوری دموکراسی متعهد هر کدام در اندازه خود مؤثر واقع شده‌اند. این دو نظریه نیز اولین گام خود را از تلاش در راه تغییر فرهنگ منحصراً جامعه آغاز کردند و طی دو دهه توانستند فرهنگ سیاسی جامعه را از حالت انفعال خارج کرده و به آن پویایی و تحرک بدهند؛ تغییری که به تحولی عظیم و تاریخی انجامید؛ به عبارت دیگر، گفتمان انقلاب اسلامی نتیجه چرخش از فرهنگ سیاسی محدود به فرهنگ سیاسی مشارکتی بود (به نقل از دهشیری، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۸).

۳. پیشینه پژوهش

بیش تر پژوهش‌های انجام شده در این باره کلی و عام‌نگر هستند و معمولاً در حواشی حوادث مهم تاریخ انقلاب اسلامی به آن اشاره‌ای کوتاه رفته است. از این رو، هیچ تحقیق ویژه‌ای در خصوص مقایسه تطبیقی این دو نظریه و نوع اثرگذاری و تعامل آن‌ها در انقلاب انجام نشده است یا در ترکیب با سایر موضوعات پراکنده به آن پرداخته شده است. این پژوهش به نیت رفع این نقیصه انجام شده است.

۴. روش تحقیق

روشی که برای پژوهش حاضر در نظر گرفته شده است، روش نظری تحلیلی است و برای گردآوری اطلاعات و داده‌های آن از روش کتاب‌خانه‌ای بهره‌برداری شده است.

۵. یافته‌های تحقیق

۵.۱. عناصر اصلی شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی

هر تحوّل اجتماعی و سیاسی که در جامعه روی می‌دهد، حداقل دارای سه ضلع است: الف) عقیده، مرام، مکتب، ایدئولوژی؛ تفکری که بستر اصلی شکل‌گیری آن، تحوّل است. ب) رهبری؛ یعنی فرد یا افرادی که براساس آن مکتب به هدایت پیروان آن فکر و اندیشه می‌پردازند.

ج) مردم: همان کسانی که با قبول آن مکتب و رهبری آن، زمینه تحوّل عینی در جامعه و تاریخ را فراهم می‌کنند.

این مثلث استراتژیک را در روند شکل‌گیری انقلاب اسلامی می‌توان چنین ترسیم کرد:

الف) غلبه تفکر پیوند دین و سیاست و استیلای گفتمان اسلام انقلابی بر اسلام سازش‌کار، زمینه شکل‌گیری دیدگاهی را فراهم آورد که در آن فرهنگ اسلامی- شیعی به عنوان مجموعه‌ای به هم‌تنیده و منسجم که می‌تواند مدیریت جامعه را بر عهده داشته باشد، تحت عنوان «مکتب اسلام» یا مرام انقلاب اسلامی به مردم عرضه شد. در این فرآیند نقش دو تن از اندیشمندان معاصر؛ یعنی مرتضی مطهری و علی شریعتی برجسته‌تر است.

ب) تفکر انقلاب اسلامی و تأسیس حکومت دینی شاید قرن‌ها سابقه ذهنی و تاریخی داشته باشد؛ اما فقدان رهبری کارآمد، مدیر، آگاه، شجاع و مردمی تمامی این حرکت‌ها و اندیشه‌های انقلابی را ناکام گذاشت؛ اما حضور امام خمینی در فرآیند شکل‌گیری، گسترش، تعمیق و پیروزی آن نقش بسیار

برجسته‌ای داشت. رمز این توفیق امام خمینی را مرتضی مطهری چنین بیان می‌کند: «مردم او را آینه تمام‌نمای فرهنگ و هویت اسلامی خود که تحقیر شده بود، دیدند. مردم در امام ذوب شدند و امام در برابر این لبیک بزرگ تاریخ چه کرد؟ او به این ملت گم‌نام شخصیت داد» (مطهری، ۱۳۷۱، ص. ۲۲).

ج) مردم که بستر اصلی اجرای مکتب هستند و با بودن آنهاست که رهبر می‌تواند تحولات عمده‌ای را در جامعه ایجاد کند، سوّمین و شاید مهم‌ترین ضلع این مثلث هستند. جایگاه مردم در اندیشه اسلامی و فضای فکری انقلاب اسلامی به قدری بالاست که رهبر انقلاب خود را خدمت‌گزار آنها می‌داند و این جمله تاریخی را در حق مردم بیان می‌کند: «انصافاً آن کسی که از اوّل انقلاب تا کنون کارش را درست انجام داده، مردم بوده‌اند» (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۴). مردم شرط کافی؛ یعنی زمینه‌ساز عینیت‌بخشیدن به اندیشه حکومت دینی‌اند.

بدون در نظر گرفتن این مثلث راه‌بردی، نه تنها شکل‌گیری تحولات سیاسی و اجتماعی که حتی در صورت وقوع احتمالی، واکاوی و بررسی آنها نیز با مشکل مواجه خواهد شد.

۲.۵. بخش اوّل: نظریه ولایت فقیه

الف: نقش اعتقادات دینی در شکل‌گیری نظام سیاسی

بستر تاریخی شکل‌گیری نظریه ولایت فقیه به تکوین یا تولّد دین سیاسی یا پیوند دین و سیاست؛ یعنی به تئوکراسی بازمی‌گردد. اگرچه اوّلین بار ژسفوس فلاویوس بود که از این واژه در قرن اوّل میلادی استفاده کرد (هزارجریبی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹)؛ اما ریشه‌های این اندیشه را باید در ادیان توحیدی یافت. بر این اساس، اصول اوّلیه ادیان الهی همانند توحید و نبوت علاوه بر صبغه عقیدتی و فلسفی، رنگ و بوی سیاسی و اجتماعی نیز می‌یافتند. حضور پیامبران سرآمدی همانند حضرت ابراهیم (ع) حضرت موسی (ع) حضرت عیسی (ع) و رسول مکرّم اسلام (ص) که ضمن زیرسؤال‌بردن ایدئولوژی حاکم بر جوامع عصر خود، اقدام به مبارزه عملی با خودکامگانی هم‌چون نمرود و فرعون و غیره کردند، بزرگ‌ترین دلیل و شاهد پیوند بین دین و سیاست است؛ زیرا هدف اصلی در تقابل بین انبیا و خودکامگان تاریخ چیزی جز کنترل یا هدایت قدرت آنها به صراط مستقیم نبوده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۵، ص. ۸۰) و اصولاً سیاست مستقل از دین برای بسیاری از فلاسفه و متکلمان غیرقابل تصوّر و قبول بوده است. این جمله از ملّاصدرا مؤید این ادعاست: «سیاست مجرد از شرع چونان جسد بی‌روح است» (فیرحی، ۱۳۹۲، ص. ۳۵۱).

با ظهور دین اسلام در مکه و تأسیس اولین حکومت اسلامی در مدینه توسط رسول اکرم (ص) پیوند دین و سیاست استحکام بیش تری یافت و موضوع ولایت و سرپرستی به عنوان اصلی از اصول اولیه آخرین دین مطرح و معرفی شد تا پس از طی عصر نبوت جامعه دینی - سیاسی اسلام دچار سردرگمی و چندپارگی نشود. از این رو، از فردای رحلت رسول مکرّم اسلام (ص) و پایان ولایت تشریحی که حقّ ذاتی خداوند است و تحت شرایطی آن را به پیامبران خود می سپارد تا آغاز عصر غیبت کبری جامعه با حضور شخصی اولیای خدا هدایت و مدیریت می شد؛ اما با آغاز عصر غیبت کبری که همان آغاز ولایت در تشریح است که در چهارچوب اصول، هنجارها و قوانین ابلاغی پیامبر اسلام (ص) به انجام می رسد (امامی و بخشی، ۱۳۹۴، ص. ۶۷)، این سؤال به وجود آمد که تکلیف دین و زندگی مردم در حوزه اجتماعی و سیاسی چه می شود؟ این جاست که بحث رهبری جامعه اسلامی در عصر غیبت مطرح می شود. یکی از متأخرترین نظریه ها در این زمینه، نظریه «ولایت فقیه» است که در اندیشه امام خمینی تجلی می یابد. او می گوید ولایت فقیه از نوع ولایت اعتباری جعلی است همانند جعل امام علی (ع) توسط رسول اکرم (ص) به جانشینی خود (بیات، ۱۳۹۳، ص. ۲۴). بنابراین، حاکمیت ولی فقیه نیز نوعی جعل اعتباری عام است که توسط ولی عصر (عج) نه به نام که به نشان و شرایط بیان شده است. امام خمینی با تأکید بر لزوم استمرار خط ولایت می افزاید: «امروز و همیشه وجود ولی امر؛ یعنی حاکمی که قیّم و برپانگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد» (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۰).

دین مبین اسلام براساس قرائت شیعی بر پنج پایه استوار است و یکی از این اصول مسلم، اصل امامت است. بر این اساس، خداوند هم به دلیل این که عادل است و در حقّ انسان ها ستم روا نمی دارد و به دلیل این که لطیف است و لطفش شامل حال همه موجودات و از جمله انسان است، بعد از رسالت رسول اکرم (ص) امت را بدون رهبر و سرپرست رها نمی سازد و چه گونه ممکن است خداوندی که درباره کوچک ترین مسائل زندگی شخصی مؤمنان احکام مترقی دارد. درباره امر خطیر ولایت که سرنوشت امت اسلامی به آن بسته است، بی تفاوت باشد (فیرحی، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۸). بنابراین، شیعه معتقد است رسول اکرم (ص) با دستور خداوند که فرمود: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک» (مائده، ۶۷)، در روز غدیر خم، ولایت و سرپرستی خود بر جامعه اسلامی را به امیرالمؤمنین (ع) واگذار کرد و این سلسله تا ولی عصر (عج) ادامه یافت؛ اما پس از طی مدّت کوتاه غیبت صغری که نواب اربعه واسطه مردم مسلمان و امام زمان بودند، دوره غیبت کبری فرا رسید که دوره مأموریت نواب عام آن حضرت است. از این رو، آن بزرگوار فرمودند: «فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا» (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۷۹) و در

زمانی که من در پس پرده غیب هستم، فقها و محدثین شیعه که احادیث و احکام اسلامی را از سوی ما برای شما بیان می‌کنند، مرجع شما درباره امور دین و دنیا واز جمله حکومت و مدیریت امت اسلامی هستند. از این روست که باید دریافت که بنای نظریه ولایت فقیه بر پایه‌های محکم امامت و ولایت ائمه معصوم (ع) بنا نهاده شده است و در واقع، تداوم هدایت الهی است که بر زبان رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) و فقها جاری است. بی‌جهت نیست که امام خمینی می‌فرماید: «ولایتی که در حدیث غدیر است به معنای حکومت است نه معنای مقام معنوی» (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۰) و این نوع ولایت که مفهوم زمام‌داری است، به فقهای واجد شرایط انتقال می‌یابد؛ اما مقامات دیگر که مختص امامت بالاصالة معصومین است، فقط ویژه آنهاست و قابل انتقال نیست؛ به عبارت ساده‌تر، دال مرکزی در نظریه ولایت فقیه، زمام‌داری نیابتی از سوی ولی عصر (عج) در عصر غیبت است.

ب: نظریه ولایت فقیه دال مرکزی امامت شیعی

ولایت فقیه که نام دیگر حکومت اسلامی است، پدیده جدیدی نیست که نیاز به معرفی داشته باشد و می‌توان تکوین آن را با تأسیس نظام حکومتی رسول اکرم (ص) در مدینه مقارن دانست. براساس این دیدگاه، هر حکومتی که دارای این سه ویژگی باشد، حکومت اسلامی است: ۱) قائل‌بودن به محوریت حاکمیت خدا بر جهان و انسان ۲) اجرای احکام اسلامی ۳) پذیرش و بیعت مردم با این نظام و همراهی و نظارت مستمر بر آن (شاکرین، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۲). یکی از ویژگی‌های عمده این نظام حکومتی، حضور امام و رهبری است که برخاسته از متن امت است. این فرد دارای سه خصوصیت اصلی است: فقاہت، عدالت و کفایت. رهبر امت اسلامی براساس این خصوصیات از توانمندی لازم جهت مدیریت جامعه اسلامی برخوردار می‌شود (شاکرین، ۱۳۹۱، ص. ۶۸).

نظریه ولایت فقیه اگرچه تداوم حکومت اسلامی رسول خدا (ص) است؛ اما برای مقطع خاصی از زمان طراحی شده است، از این رو، دال مرکزی در آن تأکید بر واژه «نیابت» است به این مفهوم که ولی فقیه نایب آن امام برحق است که زنده است؛ اما به دلایلی این بخش از صلاحیت‌های خود را به نایب واگذار کرده است و شخص نایب پیش از هر چیز و هر کس باید خود را پاسخ‌گوی او بداند. این موضوع را حکیم ابونصر فارابی چنین تبیین کرده است که در مدینه فاضله به ترتیب، سه رئیس حضور دارند؛ رئیس اول، رئیس ممالک و رئیس سنت (هزارجریبی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲). رئیس اول پیامبر خداست. رئیس دوم ائمه اطهار هستند و رئیس سوم فقها هستند؛ همان کسانی که صلاحیت دارند از جانب رؤسای اول و دوم احکام اسلام را استنباط کنند. عمید زنجانی درباره بحث نیابت می‌گوید: «فقیه واجد شرایط اسلامی به

عنوان نیابت از امام (ع) می‌تواند احکام الهی را اجرا و به شکایات و تظلمات رسیدگی و به حلّ و فصل امور بپردازد» (عمیدزنجانی، ۱۳۶۶، ص. ۱۷۸). در مجموع، نظریه ولایت فقیه دارای دو دو رویکرد عمده است: الف) ولایت انتصابی فقیهان که در آن فقها عموماً منتصب امام زمان هستند و بدون مراجعه به آرای مردم مشروعیت دارند و می‌توانند اعمال ولایت کنند. ب) ولایت انتخابی فقیهان که در آن فقها از طریق نصب عام توسط ولی عصر ولایت دارند؛ اما مشروعیت ولایت نیابتی آن‌ها بر مقبولیت مردمی استوار شده است و تا زمانی که مردم به آن رأی و رضایت نداده‌اند، عینیت نمی‌یابد (ایزدی، ۱۳۹۳، ص. ۵۳).

تاریخچه طرح نظری ولایت فقیه، گذشته از موارد مستدل تاریخی در سنت رسول اکرم (ص) مانند ولایت دادن به سلمان فارسی در مدائن یا مواردی در سیره امام علی (ع) همانند دادن ولایت مصر به مالک اشتر (شاکرین، ۱۳۹۱، ص. ۶۶) بیش‌تر به عصر غیبت بازمی‌گردد. اندیشمندان بسیاری نیز در تکوین، تبلیغ، گسترش و تکمیل آن همت گماشته‌اند؛ شخصیت‌هایی همانند شیخ مفید، سید رضی، محقق کرکی، ملّا احمد نراقی، عبدالحسین لاری، صاحب جواهر، امام خمینی (ره) و غیره؛ به عنوان نمونه می‌توان به این جمله از سید عبدالحسین لاری اشاره کرد: «ولی فقیه از جانب امام معصوم (ع) نیابت و خلافت عامه دارد» (شاکرین، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۹).

در دوران معاصر، امام خمینی بود که نظریه ولایت فقیه را با در نظر گرفتن همه ابعاد کلی و جزئی شامل مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، مدیریتی، نظامی و امنیتی و غیره مجدداً احیا کرد و آن را در قالب دیدگاهی منسجم، موجز و مؤثر که قابلیت پیاده‌شدن داشته باشد، به جامعه ارائه کرد.

ج: جایگاه مردم در نظریه ولایت فقیه

• اطاعت: در این نظریه، ولی فقیه فقط مجری احکام اسلام است و حقّ قانون‌گذاری ندارد و حتی مردم هم حقّ قانون‌گذاری ندارند؛ زیرا «شارع مقدّس اسلام یگانه‌قدرت مقننه است، هیچ‌کس حقّ قانون‌گذاری ندارد» (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۴). بنابراین، اطاعت از ولی فقیه به معنی اطاعت از شخص نیست؛ بلکه به معنی اطاعت از قانون الهی است؛ زیرا قوانین اسلام توسط مسلمین مطاع شناخته شده است. بستر شرعی این حکم، آیه ۵۹ سوره نساء است که اطاعت از اولی الامر را واجب کرده است. امام خمینی در تأکید بر اطاعت مردم از ولی فقیه می‌گوید: «اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت (علم و عدالت) باشد، به‌پا خاست و تشکیل حکومت [اسلامی] داد... بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۵۰).

• نظارت: به نظر امام خمینی اولاً مردم در چهارچوب احکام اسلامی آزاداند. ثانیاً هنگامی که از شرایط عزل ولی فقیه سخن می‌گوید، تلویحاً نظارت مردم بر زمام‌دار اسلامی را به رسمیت می‌شناسد، این‌جا استدلال امام خمینی در عزل خودبه‌خودی ولی فقیه از ولایت امت اسلامی به همان روایت العلماء ائمه‌الرساله بازمی‌گردد؛ زیرا حکومت در امت اسلامی امانتی است که رسول خدا (ص) به ائمه اطهار و فقها سپرده است. پس ولی فقیه تا زمانی مشروعیت دارد که امانت‌دار خوبی باشد و اگر خیانت در امانت کرد، شرط عدالت را از دست می‌دهد. نظارت بر استمرار شرایط ولی فقیه نیز وظیفه مردم است که از راه وکالت علمای هر شهر صورت می‌گیرد. این حق مردم از طریق مجلس خبرگان رهبری اعمال می‌شود. اصل ۱۱۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نظارت بر استمرار شرایط رهبری را بر عهده مجلس خبرگان نهاده است «اگر فقیهی [ولی فقیهی] بر خلاف موازین اسلام کاری انجام داد، نعوذ بالله فسقی مرتکب شد، خودبه‌خود از حکومت منزل است؛ زیرا از امانت‌داری ساقط شده است» (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۷۳).

امام خمینی نظارت بر استمرار شرایط اصلی ولایت؛ یعنی علم و عدالت را وظیفه مردم می‌داند که البته باید با قانون؛ یعنی فرمان و حکم خدا تطابق داشته باشد.

• بیعت: ولی فقیه عالم عادل چنانچه با اقبال مردمی مواجه نشود، نمی‌تواند حکومت اسلامی تأسیس کند و حضور او که شرط لازم است، باید با شرط کافی؛ یعنی قبول مردم همراه شود تا حکومت اسلامی شکل عینی پیدا کند. بیعت به کسی که از نظر اسلام واجد شرایط بود، قدرت مردمی می‌دهد و فرد صلاحیت‌دار به وسیله بیعت شناخته می‌شود و معلوم می‌شود که هم او مصداق درست خلیفه و امام واجد شرایط است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۸).

۳.۵. بخش دوم: تئوری دموکراسی متعهد

این تئوری نیز همانند نظریه ولایت فقیه حاصل پیوند دین و سیاست است و با اندکی دقت می‌توان دریافت که تئوری دموکراسی متعهد چیزی جز تبیین فلسفه امامت شیعی نیست که با زبان و ادبیات روز و با جامه‌ای نو معرفی شده است یا به تعبیر نصر حامد ابوزید قرائتی از گذشته در حال و از حال در گذشته (ابوزید، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۲). ریشه تفکر امامت شریعتی را می‌توان در اندیشه‌های افلاطون و تئوری فیلسوف شاه او جست‌وجو کرد؛ زیرا او معتقد بود فضیلت شناخت، خیر یا امر نیک است. دنیای بیرون چون در معرض تغییر است، اعتبار ندارد و معرفت واقعی به اعیان ثابت یا مثل است. هر کس که به این دانش دست یابد، می‌تواند جامعه‌ای سالم بنا کند. او چنین فردی که دارای فضیلت بود و بر دنیای مثل احاطه داشت را

فیلسوف شاه می‌نامید (پولادی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶). افلاطون برای فیلسوف شاه مقامی فراقانونی قائل است؛ زیرا او از دانش و فضیلتی برخوردار است که دیگران برخوردار نیستند: «او فیلسوف شاه یا حاکم حکیم خود را هم چون پزشکی می‌داند که برای بیمار خود [جامعه] هر آنچه صلاح بداند، تجویز می‌کند و بیمار باید دستورات او را بی‌چون و چرا قبول کند» (پولادی، ۱۳۹۲، ص. ۵۹). هم‌چنین، رد پای تئوری امامت شریعتی را در اندیشه‌های حکیم ابونصر فارابی نیز می‌توان یافت. فارابی که از پیروان نحله فکری افلاطون در فلسفه بود، فیلسوف شاه را با ادبیات اسلامی و شیعی معرفی می‌کند و او را رئیس اول می‌خواند: «پس رئیس اول علی‌الاطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلاً اتفاق می‌افتد که انسانی بر او ریاست کند... او قدرت زیادی در ادراک جزئیات چیزهایی دارد که سزاوار است به آن‌ها عمل کند... و چنین انسانی در حقیقت، همان پادشاه در نزد قدماست و کسی که شایسته است گفته شود به او وحی می‌شود» (فیرحی، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۶).

جامعه مورد نظر فارابی یک جامعه افقی مبتنی بر برابری انسان‌ها در عرصه اندیشه و توانایی‌های روحی و ظرفیت‌های معنوی نیست. از این رو، او نقشه امت را عمودی ترسیم می‌کند که رئیس اول یا امام در رأس این هرم قرار دارد و حتی رئیس را به لحاظ وجودی مقدم بر جامعه می‌داند؛ به عبارت دیگر، این جامعه است که به رئیس وابسته است نه رئیس به جامعه. این همان برداشتی است که رضا داوری دارد؛ زیرا او بر این باور است که رئیس اول مدینه مانند موجود اول علت موجد و علت مبقیه مدینه است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۲). آرای شریعتی در این موضوع به‌ویژه آن‌جا که به تعهد امت در برابر امام اشاره می‌کند، بسیار به اندیشه‌های فارابی مشابهت دارد؛ زیرا او هم مانند فارابی امت را وابسته به امام می‌داند.

الف: جامعه اعتقادی

علی شریعتی با برشمردن انواع جوامع انسانی؛ همانند ملت، قبیله، قوم، شعب، طبقه، طائفه، نژاد، توده و غیره به هسته اصلی شکل‌گیری آن جوامع اشاره می‌کند؛ به عنوان مثال، او ریشه ملت را در زادن و هم‌نژادی، ریشه طبقه را در اشتراک کار و درآمد و ریشه توده را در انباشتگی و بی‌شکلی می‌داند، در حالی که ریشه «امت» یا همان جامعه اعتقادی را واژه «ام» می‌داند که مفهوم عزیمت کردن را در خود دارد. بنابراین، معتقد است امت دارای چهار ویژگی است که این چهار ویژگی در هیچ کدام از انواع جوامع جمع نشده است؛ شامل انتخاب، حرکت، مقصد پیش روی. امت؛ یعنی اشتراک در اندیشه و در عمل. دکتر شریعتی تفاوت اصلی امت با سایر جوامع را در عنصر حرکت می‌داند و معتقد است امت پویا و دینامیک است، در حالی که سایر جوامع ایستا و استاتیک هستند. پس می‌توان امت را این‌گونه تعریف کرد: «امت آن

جامعه انسانی است که همه افرادی را که در یک هدف مشترک اند و گرد هم آمده‌اند تا براساس رهبری مشترک به سوی ایده‌آل خویش حرکت کنند، در بر می‌گیرد» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۳۸۹).

در جامعه اعتقادی مورد نظر شریعتی شدن بر بودن، رفتن بر ماندن، ایده‌آل بر آزادی، حقیقت بر مصلحت، کمال بر سعادت، هدایت بر مدیریت و اصلاح بر خدمت دارای رجحان و برتری است. از آنجایی که علی شریعتی در یک تقسیم‌بندی کلی جوامع را به ایستا و پویا یا استاتیک و دینامیک تقسیم می‌کند، واژگان را نیز به فراخور این دو بینش به دو گروه تقسیم می‌کند؛ مثلاً او معتقد است «پولیتیک» ایستاست؛ زیرا هدف آن مردم‌داری است؛ یعنی اداره کردن زندگی زمینی مردم؛ اما سیاست به مفهوم شرقی و اسلامی آن عبارت است از حرکتی پویا که هدف آن مردم‌سازی است و قصد اصلاح زندگی مردم و حرکت دادن آن به سمت فضیلت و کمال را دارد. شریعتی در این جا به آرای افلاطون نزدیک می‌شود.

ب: رهبری

رهبری ایدئولوژیک نام دیگر فلسفه امامت است. شریعتی بر این باور است که چنانچه خواهان روشن شدن رهبری در جامعه اسلامی هستیم، ابتدا باید امام را بشناسیم و تفاوت امام با حاکم زمام‌دار، پیشوا، رئیس، پادشاه و غیره را درک کنیم.

شریعتی معتقد است از لفظ و معنی امت امامت نیز استخراج می‌شود، فلسفه امامت نیز همانند امت بر اصولی همانند حرکت، هدف، پیش روی استوار است. از این رو، امامت را چنین تعریف می‌کند: «امامت عبارت است از هدایت امت به طرف آن هدف که از این نظر در خود اصطلاح امت و وجوب و ضرورت امامت صد در صد نهفته است» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۰۳).

علی شریعتی در تبیین و تشریح امامت و رهبری ایدئولوژیک پای سه نوع تعهد را میان می‌کشد تا از گریز سه عنصر فرد، جامعه و ایدئولوژی جلوگیری کند؛ زیرا او معتقد است که این سه قابلیت تغییرات شگرفی را در خود دارند. بنابراین، تعهد فرد در مقابل جامعه، تعهد جامعه در مقابل ایدئولوژی و تعهد ایدئولوژی در مقابل آرمان را مطرح می‌سازد. طبق تعریف این اندیشمند از امامت: «امامت عبارت است از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد، به هر قیمت ممکن؛ اما نه به خواست شخص امام؛ بلکه براساس ایدئولوژی ثابتی که امام نیز بیش‌تر از هر فردی تابع آن است و در برابرش مسؤول» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۲۱). اگر رسالت چنین رهبری را راندن جامعه از آنچه هست، به سوی آنچه باید باشد بدانیم، این سؤال پیش می‌آید که نقش مردم در تشخیص مقصد و راهی که باید طی شود تا به مقصد نائل شود، چیست؟ صادق زیباکلام معتقد است این نقطه ضعف در اندیشه

شریعتی بسیار مستعداً تولّد دیکتاتوری است: «آنچه شریعتی می‌گوید نسخه تمام و کمال برای برقراری یک دیکتاتوری تمام‌عیار است» (زیباکلام، ۱۳۹۰، ص. ۵۵). شریعتی خواست شخصی امام را در فرآیند اداره جامعه اصلاً دخالت نمی‌دهد و تأکید دارد که خود امام یا رهبر متعهد بیش از هر کسی خود را ملتزم به مکتب می‌داند؛ اما در برابر این سؤال اساسی سکوت می‌کند که چه کسی مکتب را تفسیر و معرفی می‌کند؟ آیا کسی غیر از امام این وظیفه را بر عهده دارد؟ اکنون که دانش و حکمت که از ویژگی‌های رئیس اول است، در اختیار اوست، لاجرم مفسر مکتب هم خود اوست و او مکتب را آن‌گونه که می‌فهمد، تفسیر می‌کند و خود نیز در همان چهارچوب عمل می‌کند. این همان آسیبی است که زیباکلام به آن اشاره دارد.

او با برجسته کردن نقش ایدئولوژی در تعریف فلسفه امامت از افتادن امامت به دامن دیکتاتوری یا عوام‌زدگی پیش‌گیری می‌کند و می‌افزاید: «امامت هدفش را براساس پسند عوام یا منافع خواص انتخاب نمی‌کند؛ بلکه براساس رسالت و هدف و آن‌چه که باید باشد برمی‌گزیند نه براساس مصلحت که براساس حقیقت. کدام حقیقت؟ حقیقتی که ایدئولوژی و مکتبی که افراد امت بدان معتقداند نشان داده است» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۴). نکته جالبی که در اندیشه سیاسی شریعتی خودنمایی می‌کند و البته آبشخور اصلی فکری او؛ یعنی ارتباط با اندیشه فیلسوف‌شاهی افلاطونی را متجلی می‌سازد این است که همان‌قدر که از دیکتاتوری واهمه دارد، به همان میزان و حتی بیش‌تر از خطر عوام‌زدگی دغدغه دارد؛ زیرا تسلط عوام بر مقدرات جامعه را فاجعه‌آمیز می‌داند؛ چون آن‌ها از دانش و حکمت بی‌بهره‌اند. پس به هر بادی به هر سویی رانده می‌شوند. شاید علت اصلی مخالفت شریعتی با دموکراسی و ترجیح نسبی رهبری رئیس اول بر ریاست عمومی و جمهوریت در همین حساسیت او نسبت به سلطه عوام بر جامعه باشد؛ زیرا نتیجه این سلطه، انحراف مکتب است و مکتب منحرف نمی‌تواند انسان و به تبع آن، جامعه را به کمال برساند و کمال خط قرمز اندیشه فلسفی شریعتی است.

علی شریعتی برای روشن شدن تفاوت بین فلسفه امامت و رهبری این جهانی به دو بینش اشاره می‌کند: بینش اداره جامعه و بینش هدایت جامعه؛ در بینش اداره جامعه هدف آزادی، رفاه و سعادت و خوش‌بختی است، در حالی که در بینش هدایت جامعه هدف پیشرفت، کمال و حرکتی دائمی است به سوی ایده‌آل‌ها و امامت از نوع هدایت جامعه است، اگرچه اداره جامعه نیز به عنوان اولویت دوم در آن نهفته است.

در اندیشه شریعتی امام یا رهبر متعهد برعکس واژه‌هایی هم‌چون حاکم، پادشاه، پیشوا، رئیس‌جمهور و غیره فقط جنبه سیاسی ندارد؛ بلکه دارای ابعاد گوناگون انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است: «امام عبارت است از یک موجود انسانی که وجودش، روح و اخلاقش شیوه زندگی‌اش به انسان نشان می‌دهد که چه‌گونه باید بود و چه‌گونه باید زیست» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۴۸)؛ اما تعبیر دیگری که شریعتی از امام دارد با کلام اسلامی چندان سازگار نیست؛ زیرا او امام یا رهبر امت اسلامی را انسان برتر می‌داند نه برتر از انسان حال آن‌که بسیاری از فقهای اسلام و از آن جمله امام خمینی مقام و منزلت انبیا و اولیا را بالاتر از استعدادهای انسان عادی برمی‌شمارند. در تعبیر شریعتی انسان این توان و قدرت را دارد که تا آن‌جا پیش برود که امام پیش رفته است؛ یعنی امام صرفاً یک الگوی آسمانی غیرقابل دسترس نیست؛ بلکه یک الگوی زمینی است که انسان باید خود را با آن هماهنگ کند نه آن‌که از فرط فاصله بین خود و امام از الگوبرداری دست بردارد. ناگفته پیداست که از نظر شریعتی مقامات درونی با توانمندی‌های بیرونی امام از نظر کاربرد در مدیریت جامعه متفاوت است و آن‌چه در فلسفه سیاسی شریعتی به عنوان الگوی انسانی مطرح است، ترکیبی از هر دو وجه است.

علی شریعتی نه تنها در تعریف امت و امامت که حتی در تعریف امام هم از عنصر حرکت و پویایی غفلت نکرده است؛ زیرا امام را انسانی می‌داند که حرکت به سمت او ادامه دارد و او خود باید در این مسیر حرکت کند و بشود. او می‌گوید: «امام انسانی است که هست از آن‌گونه انسان‌هایی که باید باشد؛ اما نیست و باید بشود» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۴۹). اکنون که با رهبر متعهد یا امام، آشنایی اجمالی یافتیم، این سؤال پیش خواهد آمد که این فرد را طی چه فرآیندی باید تعیین کرد امام چه‌گونه امام می‌شود؟ شریعتی پس از برشمردن انواع راه‌های رسیدن به رهبری از جمله انتصاب، وراثت، انتخاب، انقلاب، کودتا و غیره عمده این راه‌ها را مبتنی بر فشار، زور، تبار، قدرت و غیره می‌داند و برای تبیین هرچه بهتر بحث برای این نوع تحولات سیاسی، سه چهره طراحی می‌کند:

۱. ایدئولوگ انقلاب

۲. رهبر یا قهرمان انقلاب

۳. زمام‌دار یا سیاست‌مدار

شریعتی سپس مدعی می‌شود همه راه‌های فوق که برای رهبری تعیین و پیش‌بینی شده است، برای تعیین رهبر یا قهرمان و برای تعیین زمام‌دار قابل اجراست نه برای ایدئولوگ، ایدئولوگ نه انتخاب می‌شود نه انتصاب، نه کودتا می‌کند نه انقلاب، نه نامزد می‌شود نه چیزی را به وراثت می‌برد، رابطه او و مردم و

افراد جامعه فقط بر پایه ایمان و باور قلبی استوار است. از این رو، مردم از او پیروی می‌کنند به خاطر ماهیت و هویت پیامی که آورده است، به خاطر اندیشه نو و ارزشمندی که ارائه کرده است. از همین بخش از سخنان شریعتی، می‌توان دریافت که او ایدئولوگ را مافوق رهبر و زمام‌دار می‌داند و این اشاره او مستقیماً به ائمه اطهار (ع) برمی‌گردد.

علی شریعتی در این قسمت از بحث با منطقی شجاعانه از مرزهای کلام شیعی فراتر می‌رود و می‌پرسد: «آیا امام باید به نصب تعیین شود یا به انتخاب یا از طرف پیغمبر (ص) یا امام پیشین نامزد رهبری شود؟» او سپس شجاعانه می‌گوید: «به نظر من پاسخ هر سه منفی است». او ضمن اشاره به مقامات درونی امام می‌افزاید:

«امامت یک حق ذاتی است ناشی از ماهیت شخص که منشأ آن خود امام است.... منصوب بشود یا نشود منتخب مردم باشد یا نباشد امام است» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۷۵).

ج: نقش مردم در تئوری دموکراسی متعهد

▪ تشخیص

از آن جایی که شریعتی معتقد است امام تعیین نمی‌شود نه با انتخاب و نه با انتصاب و نه با وراثت که او خود ذاتاً امام است، اولین نقش مردم در رابطه با او مشخص می‌شود و آن تشخیص است. او بر این باور است که رابطه مردم با رهبر متعهد نه رابطه مردم با حکومت که رابطه مردم با واقعیت است. بنابراین، مردم تشخیص‌دهنده هستند نه تعیین‌کننده. این سخن همان مفهوم امام‌شناسی را در ذهن تداعی می‌کند که نقش اصلی مردم در تئوری و دموکراسی متعهد است: «امام‌شناسی ضروری‌ترین و فوری‌ترین مسأله‌ای است که برای انسان مسلمان در جامعه اسلامی؛ یعنی امت مطرح است» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۵۲۸). منظور شریعتی از امام‌شناسی یا تشخیص امام، حق‌شناسی است؛ یعنی شناسایی استانداردهای حق و این اولین گامی است که باید مردم آن را بردارند و دقیقاً نگرانی او از همین نقطه شکل می‌گیرد که شاید عوام نتوانند از عهده این امر خطیر به‌خوبی برآیند.

▪ تسلیم

برعکس نظام‌های دموکراتیک بشری که در آن رهبر در برابر مردم مسؤول است و نسبت به مردم تعهد دارد؛ زیرا مشروعیت خود را از رأی مردم می‌گیرد در نظریه دموکراسی متعهد چون امامت مشروعیت خود را از ایدئولوژی می‌گیرد نه از آرای عمومی. به طریق اولی هیچ تعهدی به مردم ندارد. تعهد او تنها به ایدئولوژی است و از آن بالاتر این که مردم در برابر رهبر تعهداتی دارند که باید بشناسند و به آن عمل

کنند: «فرد انسانی وقتی عضو امت است که در برابر رهبری جامعه متعهد باشد و تسلیم؛ البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است» (شریعتی، ۱۳۷۲، ص. ۴۹۵)؛ البته به روشنی می‌توان دریافت که این فراز از سخن شریعتی درباره معصومین (ع) بیان شده است. در اندیشه سیاسی شریعتی چون مردم در انتخاب رهبر نقش اساسی ندارند، ممکن است نسبت به آن نظام هم دل‌بستگی پیدا نکنند و این یکی از نقاط ابهام و خلأهایی است که شریعتی نسبت به عملکرد آن اقدام خاصی انجام نداده است؛ به عبارت دیگر، عنصر انتخاب مردمی نقطه ضعف دیگر فلسفه سیاسی شریعتی است که نتوانسته است آن را به خوبی تبیین کند. این همان نقطه ضعفی است که زیباکلام به آن اشاره کرده است. او می‌گوید: «شریعتی انتخاب مستقیم مردم را می‌گذارد کنار؛ اما هیچ چیز منسجم و مشخصی را به جای آن برای انتخاب امام یا رهبر ارائه نمی‌دهد» (زیباکلام، ۱۳۹۰، ص. ۵۵). هم‌چنین، مادام‌العمر بودن مسئولیت رهبر متعهد از دیگر صفات نظریه امامت شریعتی است که می‌تواند مجدداً دیدگاه او را در برابر انتقاد زیباکلام قرار دهد؛ زیرا یک رأی آن هم فقط یک بار در طول زندگی چندان با اصول دموکراسی سازگار نیست و محیط را برای شکل‌گیری استبداد فراهم می‌کند.

■ انتخاب و اجماع

اگرچه در بخش سوّم این پژوهش به نقاط تشابه و افتراق اندیشه‌های امام خمینی و علی شریعتی پرداخته خواهد شد؛ اما در این مبحث ناگزیر از بیان یک تفاوت در این اندیشه‌ها هستیم و آن این است که شریعتی امر تشخیص رهبر و تسلیم به او را فقط درباره امام معصوم به کار برده است، در حالی که امام خمینی در تأسیس حکومت هیچ تفاوتی بین امام معصوم (ع) و ولی فقیه قائل نیست و حکم هر دو را یکی می‌داند؛ اما نکته تشابه این دو اندیشمند، مباحث عصر غیبت است که امام خمینی در این مقطع موضوع نظارت و علی شریعتی موضوع انتخاب و اجماع را مطرح می‌کند؛ زیرا معتقد است آن رهبری ذاتی که در معصومین (ع) هست، با آغاز غیبت کبری پایان می‌یابد تا دوباره با ظهور ولی عصر (عج) بازگردد. بنابراین، در این دوره انتخاب رهبر امت اسلامی با اراده مردم است و این متن امت است که به قدرت رهبر مشروعیت می‌بخشد: «رهبری جامعه در عصر غیبت بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد» (شریعتی، ۱۳۵۸، ص. ۲۲۴).

این سخن شریعتی نباید نزدیک‌شدن ایشان را به مرزهای مردم‌سالاری غربی یا دموکراسی برساند؛ زیرا او یکی از مخالفان سرسخت دموکراسی غربی است و آن را یک رژیم ضد انقلابی می‌داند؛ زیرا دموکراسی یعنی حاکمیت آرای مردم و مردم هم معمولاً در پی آرامش و سکون هستند تا انقلاب و تحرک. از این رو،

رای مردم؛ یعنی تداوم سنت‌ها و درج‌زدن و فاسدشدن؛ اما رهبری ایدئولوژیک یا دموکراسی متعهد؛ یعنی حرکت یعنی پویایی یعنی سرزندگی. بنابراین، واضح است که باید به این امر مسلم پی برد که انتخاب مردم در شکل‌گیری دموکراسی متعهد در چهارچوب ایدئولوژی و مکتب حاکم بر فضای فکری جامعه که توسط امت پذیرفته شده است، می‌باشد: «در زمان غیبت امام معصوم حکومت‌هایی که شیعه می‌تواند بپذیرد، حکومت‌هایی هستند که به نیابت از امام شیعی براساس همان ضوابط و همان راه و همان هدف بر مردم حکومت می‌کنند» (شریعتی، ۱۳۵۸، ص. ۲۱۳). شریعتی در این بیان خود بسیار به قلمرو ولایت فقیه نزدیک شده است؛ زیرا به سه موضوع مشترک اشاره کرده است:

الف: غیبت امام معصوم: پس می‌شود مدعی شد که تئوری دموکراسی متعهد شریعتی صرف نظر از توصیفات امام ناظر به این عصر است.

ب: این نوع رهبری به نیابت از امام معصوم است و در واقع، تداوم رهبری ائمه اطهار (ع) است.

ج: بستر شکل‌گیری این حکومت و روش اداره آن همان اصول حاکم بر اندیشه اسلامی و تفکر شیعی است.

جدول ۱. مقایسه نقش و جایگاه مردم در دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد

نظریه ولایت فقیه (امام خمینی)	تئوری دموکراسی متعهد (دکتر شریعتی)
اطاعت	تشخیص
نظارت	تسلیم
بیعت	انتخاب و اجماع

۵. ۴. بخش سوم: بررسی تطبیقی دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد

پیش از تطابق دو نظریه فوق، بیان یک نکته ضروری است و آن این‌که پژوهش‌گر در این تحقیق قصد مقایسه بین دو نظریه‌پرداز را ندارد و این مقایسه را براساس دلایل گوناگون امکان‌پذیر نمی‌داند و از سوی دیگر، به وزن هر کدام از این دو شخصیت انقلابی در تحولات تاریخ معاصر به‌ویژه انقلاب اسلامی آگاه است. از این رو، در این پژوهش صرفاً دو نظریه را با هم مقایسه کرده است تا از راه بازشناسی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها به بررسی میزان اثرگذاری آن دو بر پدیده انقلاب اسلامی بپردازد. حامد الگار در تأیید این مدعا که نقش اول در پیروزی انقلاب را امام خمینی بر عهده داشته و شریعتی زمینه‌ساز گرایش جوانان به این فرآیند بوده، می‌گوید: «آثار دکتر علی شریعتی بود که بسیاری از اقشار تحصیل‌کرده و جوان ایرانی را آماده کرد تا رهبری امام خمینی را بپذیرا شوند. بنابراین، شریعتی در انقلاب اسلامی شخصیتی

است که پس از امام خمینی قرار دارد» (ملکوتیان، ۱۳۸۷، ص. ۸۹). این واقعیت را از زبان استاد محمد تقی شریعتی (پدر علی شریعتی) هم می‌توان شنید: «فراموش نکنیم که در پیروزی نهضت انقلاب اسلامی ایران حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی علت اصلی بوده و هستند و این واقعیتی است که اصلاً بحثی ندارد..... جوان‌های ما ابتدا از طریق علاقه‌مندی به مکتب دکتر شریعتی و مطالعه آثار او و شنیدن سخنرانی‌هایش توانستند با مذهب و اسلام آشنایی پیدا کنند و آن وقت با آگاهی لازم به نهضت پیوستند. نقش دکتر شریعتی را در انقلاب اسلامی می‌باید در همین مرحله جست‌وجو کرد» (رزمجو، ۱۳۶۹، ص. ۳۲).

الف: نقاط مشترک

- ۱) هر دو اندیشمند بر ضرورت تأسیس حکومت اسلامی براساس مبانی دینی تأکید دارند و هر دو برای این حکومت وظایف مادی و معنوی قائل‌اند؛ اما شریعتی بر وظایف معنوی آن (هدایت بشری به سوی ایده‌آل‌ها) و امام خمینی بر وظایف مادی آن (اداره امور اجرایی جامعه) تأکید می‌کند.
- ۲) هر دو بین امام معصوم (ع) و رهبران دینی عصر غیبت کبری در مقامات معنوی و ذاتی تفاوت قائل‌اند؛ اما در وظایفی که با عنوان رهبر امت اسلامی بر عهده می‌گیرند، تفاوتی قائل نشده‌اند.
- ۳) این دو نظریه‌پرداز چهارچوب کلی فعالیت و ایفای نقش امام و امت را قانون الهی یا مکتب می‌دانند که به بیان ساده، همان قرآن و سنت است.
- ۴) هر دو اندیشمند نظریه خود را مخالف دیکتاتوری می‌دانند؛ زیرا معتقداند حاکمیت قانون الهی و ایدئولوژی اجازه بروز هواهای نفسانی و خودکامگی را به زمامدار اسلامی نمی‌دهد.
- ۵) هر دو شخصیت بر این باوراند که در عصر حضور امام معصوم مشروعیت رهبر حکومت اسلامی با حاکمیت احکام مکتب اسلام تأمین می‌شود و مردم منبع مشروعیت نیستند؛ اما شرط کافی برای عینیت یافتن حکومت اسلامی هستند، در حالی که در عصر غیبت امام معصوم (ع) رهبر جامعه اسلامی مشروعیتی دوگانه دارد. هم از مکتب و هم از مردم کسب مشروعیت می‌کند یا از مکتب مشروعیت و از مردم مقبولیت کسب می‌کند.
- ۶) هر دو نظریه‌پرداز معتقداند که امام یا رهبر اسلامی باید دارای علم و دانش کافی در زمینه مکتب اسلامی و هم‌چنین، برخوردار از سجایای اخلاقی متعالی؛ همانند عدالت، تقوا و سایر ارزش‌های انسانی باشد تا در رهبری جامعه اسلامی آن‌ها را به گم‌راهی نکشاند.
- ۷) تقریباً و با اندکی تفاوت هر دو شخصیت برای مردم در حکومت اسلامی نقشی مشابه قائل‌اند.

جدول ۲. نقاط اشتراک دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد

نظریه ولایت فقیه (امام خمینی)	تنوری دموکراسی متعهد (دکتر شریعتی)
تأسیس حکومت اسلامی براساس مبانی دینی	تأسیس حکومت ایدئولوژیک براساس مکتب تشیع
حکومت اسلامی وظایف دینی و دنیایی دارد.	حکومت ایدئولوژیک وظایف معنوی و مادی دارد.
مقام معنوی امام (ع) و دیگران یکی نیست.	انسان تنها می‌تواند به امام گونه‌ای تبدیل شود.
امام و امت در قالب کتاب و سنت تعریف می‌شوند.	امام و امت در قالب مکتب و ایدئولوژی می‌گنجند.
ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است.	دموکراسی متعهد به دور از خودکامگی است.
مشروعیت امام معصوم (ع) دینی است نه اکتسابی	مشروعیت امام معصوم (ع) ذاتی است نه اکتسابی
بیعت مردم عینیت‌بخش ولایت و امامت است.	اجماع مردم در تأسیس حکومت لازم است.
رهبر باید دارای علم و عدالت و کفایت باشد	دانش کافی، تعهد و اخلاق شرط رهبری است
آزادی و اراده مردم در حدود اسلام تعریف می‌شود.	آزادی و اراده مردم مقید به ایدئولوژی است.

ب: نقاط افتراق

۱) امام خمینی در تبیین نظریه ولایت فقیه، نگاه درون دینی دارد و حتی دلایل عقلی و نقلی خود را نیز از کتاب خدا، سنت رسول اکرم (ص) و سیره ائمه اطهار (ع) انتخاب کرده است، در حالی که علی شریعتی تئوری دموکراسی متعهد را از زاویه‌ای برون دینی نگریسته و حتی در اثبات تئوری خود از ادبیات رایج در کلام اسلامی نیز بهره نگرفته است.

۲) امام خمینی نام نظریه خود را ولایت فقیه نامیده؛ به این مفهوم که رهبری جامعه اسلامی حق فقهاست نه دیگران؛ اما شریعتی ضمن اشاره به ویژگی‌های رهبر متعهد، این نوع رهبری را در دایره فقها محدود نکرده است.

۳) امام خمینی نظریه خود را به صورت جزء به جزء بیان کرده و سعی در خردکردن مطالب نظریه ولایت فقیه دارد و از کلی‌گویی پرهیز کرده است، در حالی که شریعتی به جای پرداختن به جزئیات تئوری دموکراسی متعهد، سعی در تبیین کلی آن در قالب مباحث علمی و فلسفی و ارائه یک الگوی قابل تسری دارد.

۴) نظریه ولایت فقیه به منظور ایجاد انقلاب سیاسی و تأسیس حکومت دینی تبیین شده است، حال آن‌که تئوری دموکراسی متعهد به نیت ایجاد انقلاب فکری و زمینه‌سازی جهت تأسیس حکومتی براساس مکتب اسلام شیعی ارائه شده است.

۵) نظریه ولایت فقیه یک نظریه جدید نیست و در هر عصری به ویژه طی دو قرن اخیر بخش‌هایی از آن توسط بعضی از علما و فقها بیان شده است؛ اما کسی که این مباحث را جمع‌بندی کرده و انسجام داد و به جامعه ارائه کرد، امام خمینی بود، در حالی که تئوری دموکراسی متعهد در عرصه سیاسی و فکری ایران معاصر از هیچ پیشینه‌ای برخوردار نیست و یک نظریه جدید به شمار می‌رود، هرچند که در خارج از کشور هم این نوع دموکراسی پس از کنفرانس باندونگ رایج شد.

۶) امام خمینی به عنوان یک عالم دینی و فقیه شیعه، پیرو اندیشه حداثه‌گرایی در اندیشه اسلامی بود. از این رو، معتقد بود مردم اسلام را می‌خواهند و اسلام همه چیز را به مردم می‌دهد. از نظر او هدف، اجرای احکام و معارف اسلامی است. تأکید ایشان بر این سخن شهید مدرس که «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست»، مؤید این مطلب است. او نه تنها مردم را که حتی پیامبران و ائمه اطهار (ع) را وسیله اجرا شده مکتب می‌دانست و آن‌ها را فدایی دین می‌خواند؛ اما علی شریعتی به عنوان روشن‌فکر جامعه‌شناس که در حوزه تاریخ ادیان هم صاحب‌نظر بود، چنین می‌اندیشید که راه اصلاح و به‌کمال‌رساندن جامعه مسلمانان و از جمله جامعه ایران از راه پیاده‌کردن مکتب اسلام می‌گذرد؛ زیرا فرهنگ اسلامی چنان با تار و پود هویت مردم مسلمان و شیعه مذهب ایران درآمیخته که نادیده‌گرفتن این عنصر مهم و پویا می‌تواند هرگونه حرکت فکری و تحولات اجتماعی و سیاسی را به بن‌بست بکشاند؛ به عبارت دیگر، او هم دین و هم جامعه را وسیله‌ای می‌دانست که انسان با استفاده از آن‌ها به کمال می‌رسد؛ یعنی همان مقامی که اولیای خدا داشتند.

۷) از مجموع دیدگاه‌های امام خمینی چنین برمی‌آید که بر نقش رهبری به‌ویژه رهبری سیاسی تأکید ویژه‌ای داشتند، در حالی که شریعتی بیش‌تر بر جنبه ایدئولوژیک بودن امام یا رهبر تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد در این باره مرتضی مطهری هم با علی شریعتی هم‌نظر باشد: «نقش ولی فقیه در یک کشور اسلامی؛ یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم» (مطهری، ۱۳۶۵، ص. ۶۷).

۸) نظریه ولایت فقیه یک گفتمان بسیط و به‌سادگی قابل فهم است؛ چون صرفاً از دیدگاه اسلامی شیعی سرچشمه می‌گیرد؛ اما تئوری دموکراسی متعهد یک گفتمان ترکیبی است. بنابراین، دارای پیچیدگی‌های خاصی است. این نظریه هم تحت تأثیر فرهنگ غرب، هم منبعث از فرهنگ اسلامی - شیعی و هم برآمده از ایدئولوژی جهان‌سوم‌گرایی است.

۹) امام خمینی برای شکل‌گیری انقلاب هیچ پیش‌فرضی قائل نیست و درباره زمان وقوع آن حساسیتی ندارد؛ اما شریعتی رسیدن به خودآگاهی را پیش‌نیاز وقوع انقلاب می‌داند و معتقد است چنان‌چه مردم بدون وصول به خودآگاهی انقلاب کنند، ممکن است فاجعه‌ای روی دهد. از این رو، زمان وقوع انقلاب برای او بسیار اهمیت دارد.

۱۰) عمر پربرکت امام خمینی و کوتاهی عمر شریعتی هم‌چنین، حضور جمع‌کنی از فضلا و روحانیون برجسته در محضر امام و تنهایی شریعتی نیز بر کیفیت این دو نظریه اثر گذاشته است. بنابراین، یکی روشن‌تر و دیگری مبهم‌تر به نظر می‌رسند؛ گویی شریعتی فرصت تکمیل کردن تئوری دموکراسی متعهد خود را نداشته است.

جدول ۳. نقاط افتراق دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد

نظریه ولایت فقیه (امام خمینی)	تئوری دموکراسی متعهد (دکتر شریعتی)
نگاه درون‌دینی (فقهی)	نگاه برون‌دینی (جامعه‌شناسی)
انحصار رهبری در فقها	عدم انحصار رهبری
بیان جزئی‌نگر مطالب	بیان کلی‌نگر مطالب
اولویت انقلاب سیاسی	اولویت انقلاب فکری
دارای پیشینه کهن چندصدساله	دارای پیشینه کوتاه چندده‌ساله
هدف نهایی: پیاده‌کردن احکام اسلامی	هدف نهایی: رساندن انسان به کمال و سعادت
صبغه اجرایی و مدیریتی آن قوی‌تر است.	صبغه ایدئولوژیک آن قوی‌تر است.
بسیط، ساده و قابل درک است.	مرکب، پیچیده و مبهم است.
قائل به پیش‌شرط برای انقلاب نیست.	قائل به پیش‌شرط خودآگاهی برای انقلاب است.

۵. ۵. تأثیر این دو نظریه در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی

۱. شیوه حکومت پادشاهی در ایران بر سه پیش‌فرض غلط استوار بود:

۲. شاه سایه خداست و اطاعت از او لازم است.

۳. شاه پاس‌دار دین و دولت است و اگر پادشاه نباشد هم دین به مخاطره می‌افتد و هم دولت.

ایران به سیستم پادشاهی خو گرفته است و از پس هزاره‌ها دیگر نمی‌تواند جای‌گزین دیگری برای

حکومت اختیار کند.

این سه پیش فرض ریشه در تاریخ کشورمان داشت؛ زیرا در تاریخ ایران باستان «شاه شاهان نماینده اورمزد در روی زمین است، اورمزد که آفریننده آسمان و زمین است، به نماینده خود نیرو داده است... خدمت به شاه خدمت به خداست و فرمان پادشاه فرمان خدا» (رجایی، ۱۳۷۲، ص. ۸۸). خواجه نظام الملک طوسی در پیوستگی دین و دولت پادشاهی می گوید: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید دین درست است؛ زیرا که پادشاهی و دین هم چون دو برادرند هرگاه که در مملکت [نظام پادشاهی] اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند» (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص. ۶۰). او هم چنین، در جای دیگری با تأکید بر جایگاه رفیع پادشاه، ضمن نفی هرگونه سلطه خواهی بر شاه می گوید: «نباید که زبردستان پادشاه [مردم] زبردست گردند که از آن خلل های بزرگ توکد کند و پادشاهی بی فر و بی شکوه شود» (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص. ۶۹). هم چنین، شیخ الرئیس بوعلی سینا در اثبات برتری و شایستگی پادشاهان، بیانی مشابه دارد؛ این سخن او عمق نفوذ باور به مرام و اندیشه پادشاهی را در فرهنگ ایران به روشنی نشان می دهد: «ملوک کسانی هستند که خداوند حفظ بندگان را به دست آن ها سپرده و تدبیر شهرها و امور مردم را به آن ها وانهاده است» (به نقل از فیرحی، ۱۳۹۲، ص. ۳۴۲).

کاری که روشن فکران و روحانیون روشن بین و آگاه به آن، همّت نهادند. حذف چنین پیش فرض ها و ذهنیت های غلط و بی اعتبار بود. از این رو، اوّل ایدئولوژی پادشاهی را زیر سؤال بردند و ارزش های تاریخی و اخلاقی این نظام را که مشروعیت نظام محمد رضا شاهی بر پایه آن استوار بود، به چالش کشیدند یا به عبارت ساده تر، از سلطنت مشروعیت زدایی یا تقدس زدایی کردند و حساب او را از دین مردم جدا کردند و دست او را از حوزه دین کوتاه کردند. حتّی از این هم فراتر رفتند و او را مخالف دین خواندند. مرتضی مطهری و علی شریعتی در لفافه بسیار شاه را با یزید و شمر مقایسه می کردند تا او را در جبهه مقابل مردم حق طلب قرار دهند: «شریعتی که گویی خصایص رژیم شاه را برمی شمرد، از حکومت یزید به عنوان نظامی موروثی، تجملی، ضد مردمی و ضد اسلامی یاد کرده بود» (به نقل از رهنما، ۱۳۸۹، ص. ۴۴۱).

هم چنین، با برشمردن ناکارآمدی این سیستم حکومتی، زمینه های عبور از سلطنت را در اندیشه مردم آماده می کردند. سخنرانی های اعتراضی امام خمینی از سال ۱۳۴۱ تا سال ۱۳۴۳ نقش زیادی در ناکارآمدنشان دادن نظام شاهنشاهی داشت تا جایی که او شاه را به وطن فروشی متهم می کرد: «ما متأسفیم خیلی متأسفیم از وضع ایران، از وضع این مملکت خراب، از وضع این هیأت دولت، از وضع این وضعیت ها، از همه این ها متأسفیم» (دارینی، ۱۳۸۶، ص. ۳).

هنر امام خمینی و به تبع او، بسیاری از مبارزان و مجاهدان از جمله علی شریعتی تغییر پارادایم حاکم بر فضای روشن فکری و فضای رایج در بین توده‌های مردم بود؛ به نحوی که نظام شاهنشاهی اندک‌اندک از مشروعیت تهی می‌شد و تفکر جای‌گزین؛ یعنی حکومت اسلامی جای آن را می‌گرفت و به جای اثبات حاکمیت رهبری شوونیستی و ملی‌گرایانه، همه همّت مردم به سمت مخالفت با این ایدئولوژی هدایت شد و اقبال مردم به رهبری اسلامی و ایمانی گسترش یافت. شریعتی در مسیر اتصال جوانان به مذهب و اسلام انقلابی، ضمن ردّ هویت باستانی ایرانیان می‌گوید: «ملت ما آن خویشتن را به عنوان خویشتن خودش حس نمی‌کند و قهرمانان، شخصیت‌ها، نبوغ‌ها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند» (رزمجو، ۱۳۶۹، ص. ۱۴۶).

امام خمینی و تبع او خیل عظیم اندیشمندان مبارز و از جمله علی شریعتی با ارائه نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد در واقع، آن پوستین وارونه‌ای که بر تن اسلام پوشانده شده بود و به دینی کاملاً شخصی و بی‌روح و بی‌حرکت تبدیل شده بود را از تن اسلام سنتی خارج کردند و آن را مطابق واقعیت‌های روز بازسازی کردند و با تشخیص درست ذائقه مردم ایران در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ از عامل اسلام انقلابی و مذهب تشیع پویا برای ریشه‌کنی رژیم شاهنشاهی و جای‌گزینی آن با حکومت مورد خواست و علاقه مردم استفاده کردند. نقش برجسته شریعتی در ارائه تعریف کاربردی، جدید و روزآمد از تشیع بود؛ به نحوی که تشیع از یک احساس به یک عمل تغییر ماهیت داد. او می‌گوید: «تشیع به معنای پیروی کردن است و این یک فعل است، عمل است، حرکت عینی جهت‌دار و مشخص است نه یک احساس نه یک اقرار نه یک ذهنیت کلامی و عاطفی» (شریعتی، ۱۳۷۱، ص. ۱۲). او در این جمله و سخنان و آثار قلمی دیگر، کلاً مذهب تشیع سنتی را که دارای قالبی احساسی و عاطفی و در خدمت تخدیر و سکون و تقدیرگرایی بود، به نوعی رفتار آگاهانه که دارای هدفی خاص است [برقراری حکومت عدل علی] متحول کرد و به آن رنگ عمل‌گرایانه داد.

شاید یکی از تناقض‌آمیزترین نقاط اختلاف زبانی و در عین حال، اشتراک فکری امام خمینی و شریعتی موضوع تقسیم روحانیت به دو قشر بود که تا آن هم رفع نمی‌شد تفکر انقلابی به توده‌ها انتقال نمی‌یافت. از نظر این متفکران، روحانیتی که مشروعیت‌بخش نظام پادشاهی باشد و به جای ارائه اصول مسلم تعالیم اسلامی همانند رهبری، حکومت، عدالت و غیره صرفاً به پاره‌ای از فرعیات در فقه و اخلاق اسلامی بسنده کند و مردم را از سرنوشت اصلی‌اش اغفال کند، نه تنها روحانیت نیست که مخالف روحانیت است و بر ضد اهداف امت اسلامی حرکت می‌کند و همیشه با استحمار مردم، زمینه استبداد و در نهایت، تسلط

استعمار را فراهم می‌کند. از این رو، امام خمینی درباره این دسته از روحانیون چنین می‌گویند: «ما پیش از هر چیز لازم است تکلیف خود را با روحانی‌نماها روشن سازیم و دست آن‌ها را از حوزه‌های علمیه، مساجد و محافل اسلامی کوتاه کنیم تا بتوانیم دست تجاوزکار استعمار و مخالفان را از حریم اسلام و قرآن قطع کرده و از استقلال و صیانت کشورهای اسلامی و ملت اسلام دفاع کنیم» (دارینی، ۱۳۸۶، ص. ۶). امام خمینی حتی جوانان مسلمان به‌ویژه طلاب جوان را مورد شماتت قرار می‌دهد که چرا این روحانیون سازش‌کار را رسوا نمی‌کنند: «از این اشخاص بر دین بترسید. این‌ها دین شما را از بین می‌برند. این‌ها را باید رسوا کرد. لگه‌دار و متهم ساخت. تهمت که از گناهان کبیره است، به این نوع از آخوندها لازم است زده شود تا اگر آبرویی دارند، در بین مردم رسوا شوند. ساقط شوند. اگر این‌ها در اجتماع ساقط نشوند، امام زمان را ساقط می‌کنند. اسلام را ساقط می‌کنند. جوان‌های ما باید عمامه این‌ها را بردارند» (به نقل از رزمجو، ۱۳۶۹، ص. ۳۰). این روحانیون دقیقاً همان‌هایی هستند که شریعتی در تثلیث زر و زور و تزویر یا تیغ و طلا و تسبیح با نمادهای تزویر و تسبیح آن‌ها را معرفی می‌کند و بر این باور است که آن‌ها رسالتی جز استحمار مردم ندارند و حساب آن‌ها از روحانیت مترقی که امام خمینی در رأس آن قرار داشت، جداست. شریعتی هنر روحانیت وابسته را فقط تبدیل کردن خون به تریاک می‌داند (رزمجو، ۱۳۶۹، ص. ۲۰۰)؛ اما روحانیت اصیل را چنین می‌ستاید: «علمای شیعه پاک‌ترین گروه یا طبقه روحانی از میان همه ادیان و مذاهب عالم در گذشته و حال به شمار می‌روند» (رزمجو، ۱۳۶۹، ص. ۴۳).

علی شریعتی نیز همانند امام خمینی روحانیت را به دو دسته سازش‌کار و پیش‌رو تقسیم می‌کند و درباره روحانیت واقعی می‌گوید: «همیشه قوی‌ترین، مؤمنانه‌ترین و متعصبانه‌ترین دفاع را از روحانیت راستین و مترقی، از این جامعه علمی درست و اصیل اسلامی کرده‌ام... دفاع، نگاهبانی و جانب‌داری از این جامعه علمی نه تنها وظیفه هر مسلمان و مؤمن است؛ بلکه از آن‌جا که آخرین و تنها سنگری است که در برابر هجوم استعمار فرهنگی غرب ایستادگی می‌کند. وظیفه هر روشن‌فکر مسؤول است، ولو معتقد به مذهب هم نباشد» (شریعتی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۰). این استراتژی گام‌به‌گام؛ یعنی ابتدا مشروعیت‌زدایی از باور تاریخی شاهنشاهی، سپس تغییر معنا و مفهوم واژگان و اصطلاحات دینی و مذهبی همانند ایشار، شهادت، جهاد، قیام و غیره و دادن مفهوم انقلابی به آن‌ها و در نهایت، خلع سلاح روحانیت سازش‌کار زمینه‌ساز اوج‌گیری اسلام انقلابی را فراهم کرد. برون‌داد این تحوّل فکری و عقیدتی این بود که اولاً شاه و نظام پادشاهی باید برود و نهاد سلطنت نیز باید واژگون شود و دوم آن‌که حکومت آینده باید براساس ایدئولوژی اسلامی برپا شود. این زمینه فکری تنها منتظر فرصتی مناسب بود تا به منویات خود جامعه عمل

بپوشاند. به گفته نصر حامد ابوزید، بت‌ها نابودشدنی‌اند؛ اما باید فقط در انتظار فرصت بود تا زمان نابودی آن‌ها فرا برسد (ابوزید، ۱۳۸۳، ص. ۶۵). فرصتی که به‌زودی از راه رسید، نویدبخش تأسیس حکومت اسلامی شد. شریعتی درباره این حکومت می‌گوید: «رهبری دموکراتیک انقلابی؛ یعنی حکومت از طرف مردم انتخاب می‌شود... و می‌خواهد هدف‌های ایدئولوژی‌اش را تحقق بخشد... این حکومت انقلابی بر افکار عمومی و پسند عمومی [پوپولیسم = عوام‌فریبی] تکیه نمی‌کند؛ بلکه بر شعارهای مکتبش تکیه دارد و براساس همان‌ها کار و حکومت می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۱، ص. ۲۱۷). امام خمینی درباره ایدئولوژی چنین حکومتی می‌گوید: «اسلام دین افراد مجاهدی است که دنبال حق و عدالت‌اند؛ دین کسانی است که آزادی و استقلال می‌خواهند، مکتب مبارزان و مردم ضد استعماری است» (خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۲۶). واضح است که شعارهای اصلی اسلام، چیزی جز آزادی مردم و ایجاد عدالت اجتماعی و رشد فرهنگی و معنوی مسلمانان و استقلال امت اسلامی نیست؛ یعنی همان اهدافی که انقلاب اسلامی برای تحقق آن به وقوع پیوست.

۶. نتیجه‌گیری

می‌توان از مطالبی که در بخش‌های گوناگون این پژوهش بیان شد، به نتایج ملموس و آشکار زیر دست یافت:

۱. روی‌دادن انقلاب اسلامی، نتیجه طبیعی سیر تحولات سیاسی و اجتماعی کشورمان در ایران معاصر است و البته کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و حوادث پس از آن به این روند شدت بخشیده است.
۲. در روند تکوین، تداوم و پیروزی انقلاب اسلامی، رویکرد اسلام سیاسی محوریت داشته است (باقی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۵) و در رواج این رویکرد در جامعه ایران در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ هم روحانیون و هم روشن‌فکران سهمیم بوده‌اند.
۳. در روند تحولات انقلاب اسلامی از آغاز تا پیروزی، امام خمینی را رهبر انقلاب، مرتضی مطهری را نماینده رویکرد اسلام سیاسی در حوزه روحانیت و علی شریعتی را نماینده اسلام سیاسی در حوزه روشن‌فکران باید دانست.
۴. دو نظریه ولایت فقیه و دموکراسی متعهد در ذیل گفتمان انقلاب اسلامی تعریف می‌شوند که از دو نقطه عزیمت کرده‌اند؛ اما دارای مقصد واحدی هستند، هرچند از یک ادبیات پیروی نمی‌کنند.

۵. این دو نظریه به علت رواج بین روحانیون و روشن فکران و ارتباطات عمیق بین این دو قشر در آن عصر و کنش و واکنش‌های فکری احتمالاً بر یک‌دیگر تأثیر گذاشته و به اكمال هم کمک کرده‌اند.
۶. هم‌عصری شکل‌گیری این دو نظریه، مؤید این مطلب است که فرهیختگان جامعه به نمایندگی از مردم ایران به اتفاق به این نتیجه مهم رسیده بودند که دیگر رژیم پادشاهی پاسخ‌گوی نیازهای روز جامعه ایران نیست و باید با یک سیستم جدید جای‌گزین شود.
۷. براساس این دو نظریه، مدل کلی حکومت ایده‌آل اسلامی که می‌باید جای‌گزین رژیم پادشاهی می‌شد تا حدود زیادی روشن و از قضا بسیار هم مشابه بود؛ اما در جزئیات ابهاماتی به چشم می‌خورد.
۸. نظریه‌های ولایت فقیه و دموکراسی متعهد همان‌گونه که از نامشان پیداست، دو نظریه‌اند و با قرارگرفتن در بوتۀ آزمایش استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران، باید آزموده شوند تا درستی یا نادرستی آن‌ها در عرصه عمل به اثبات برسد. فرآیندی که نیازمند شکیبایی تحلیل‌گران و گذر مدّت مناسبی از عمر این شیوه حکومتی است.
۹. سیستم اولیه سیاسی جمهوری اسلامی ایران با نسبتی متفاوت براساس این دو نظریه تأسیس شده و استقرار یافته است، هرچند که در مسیر تکامل دچار تغییراتی نیز شده است.
۱۰. اقرار به نقش مثبت علی شریعتی در انقلاب اسلامی، باعث تقویت انقلاب و گسترش این گفتمان در بین جوانان به‌ویژه اقشار تحصیل‌کرده جامعه می‌شود.

کتابنامه

۱. ابوزید، ن. (۱۳۸۳). *نقد گفتمان دینی*. (ح. یوسفی اشکوری، مترجم). تهران: نشر یادآوران.
۲. امامی، م. و بخشی، م. (۱۳۹۴). تبیین مدل جهان‌شمول نظام ولایی براساس گفتمان حکومت جهانی اسلام امام خمینی. *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی*، ۵ (۱۵)، ۹۴-۶۵.
۳. ایزدی، س. (۱۳۹۴). *نظم‌های سیاسی در فقه شیعه و ظرفیت‌سنجی آن‌ها در خصوص مشارکت سیاسی*. علوم سیاسی، ۷ (۶۶)، ۵۶-۳۵.
۴. باقی، ع. (۱۳۸۳). *تولد یک انقلاب*. تهران: نشر سرایی.
۵. بیات، م. ح. (۱۳۹۳). ولایت فقیه و جایگاه آن در حکومت اسلامی با تکیه بر براهین عقلی و نقلی. بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۱ (۳۱)، ۴۵-۱۹.
۶. پولادی، ک. (۱۳۹۲). *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*. تهران: نشر مرکز.

۷. تاجیک، ا. (۱۳۸۰). میزگرد گفت‌وگو انقلاب اسلامی. *اندیشه انقلاب اسلامی*، (پیش شماره ۱)، ۱۷۴-۱۴۵.
۸. خمینی، ر. (۱۳۷۶). *کلمات قصار، بندها و حکمت‌ها*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، ر. (۱۳۸۹). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. دارینی، م. (۱۳۸۶). *تحولات اجتماعی و انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. دهشیری، محمدرضا. (۱۳۸۰). تأثیر تحولات سیاسی- اجتماعی بر هویت فرهنگی ایران معاصر. *نامه پژوهش*، ۶ (۲۲ و ۲۳)، ۱۷۸-۱۵۱.
۱۲. رجایی، ف. (۱۳۷۲). *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*. تهران: نشر قومس.
۱۳. رزمجو، ح. (۱۳۶۹). *استاد و فرزند برومند او*. مشهد: انتشارات خاوران.
۱۴. رهنما، ع. (۱۳۸۹). *علی شریعتی مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد*. (ک. قرقلو، مترجم). تهران: انتشارات گام نو.
۱۵. زیباکلام، ص. (۱۳۹۰). *از دموکراسی تا مردم‌سالاری نظری بر اندیشه‌های سیاسی دکتر علی شریعتی*. تهران: انتشارات روزنه.
۱۶. سمیعی اصفهانی، ع. و کیانی، ع. (۱۳۹۴). *پیروزی و ناکامی گفت‌وگو انقلاب اسلامی تجربه متفاوت در ایران ۱۹۷۹ و مصر ۲۰۱۱*. سیاست، ۴۵ (۲)، ۲۸۷-۲۶۹.
۱۷. شاکرین، ح. ر. (۱۳۹۱). *حکومت دینی*. قم: دفتر نشر معارف.
۱۸. شجاعیان، م. (۱۳۸۲). *انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی*. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۹. شریعتی، ع. (۱۳۵۸). *مجموعه آثار*. ج ۹. تهران: نشر سحاب کتاب.
۲۰. شریعتی، ع. (۱۳۷۱). *فرهنگ لغات*. تهران: انتشارات قلم.
۲۱. شریعتی، ع. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج ۲۶. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۲. شریعتی، ع. (۱۳۹۲). *درباره روحانیت*. مشهد: نشر سپیده باوران.
۲۳. شریعتی، ع. (۱۳۹۳). *اقت و امامت*. مشهد: نشر سپیده باوران.
۲۴. شفیعی سروستانی، ا. (۱۳۸۹). *پرسش از غرب*. تهران: نشر موعود عصر.
۲۵. طباطبایی، ج. (۱۳۸۷). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.
۲۶. طباطبائی، ج. (۱۳۶۷). *درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. عالم، ع. (۱۳۸۶). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
۲۸. عمید زنجانی، ع. (۱۳۶۶). *فقه سیاسی، نظام سیاسی و رهبری در اسلام*. ج ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۹. عمید زنجانی، ع. (۱۳۸۵). *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۰. عیوضی، م. ر. (۱۳۹۲). *انقلاب اسلامی و ریشه‌های تاریخی آن*. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

۳۱. فوکو، م. (۱۳۹۱). *ایران روح یک جهان بی روح*. (ن. سرخوش، مترجم). تهران: نشر نی.
۳۲. فیرحی، د. (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
۳۳. فیرحی، د. (۱۳۹۲). *قدرت، دانش و مشروعیت اسلام*. تهران: نشر نی.
۳۴. قوام، ع. (۱۳۹۲). *سیاست‌های مقایسه‌ای*. تهران: انتشارات سمت.
۳۵. متقی، ا. و قره بیگی، م. (۱۳۹۳). *واکاوی گفتمان ژئوپولیتیکی انقلاب اسلامی ایران از نگاه نظریه سازه‌انگاری*. *پرسش‌نامه متین*، ۱۶ (۶۴)، ۱۵۱-۱۳۱.
۳۶. مطهری، م. (۱۳۶۵). *امامت و رهبری*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. مطهری، م. (۱۳۷۱). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. ملکوتیان، م. (۱۳۸۷). *بازخوانی علل وقوع انقلاب اسلامی در سپهر نظریه‌پردازی‌ها*. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. نصری، م. (۱۳۸۷). *ایران، دیروز، امروز، فردا*. قم: نشر معارف.
۴۰. هزارجریبی، ج. (۱۳۸۷). *درآمدی بر نسبت حکومت و مشروعیت*. تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.