

انسان کامل در مقام حاکم

تکوین تاریخی صورت‌بندی‌های
نظری از حاکمیت انسان کامل

نویسنده:
عباس شهرابی فراهانی

کتاب‌های پروبلماتیکا

۳

پروبلماتیکا

انسان کامل در مقام حاکم

تکوین تاریخی صورت‌بندی‌های نظری از حاکمیت انسان کامل

عباس شهبازی فراهانی

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا

هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

انسان کامل در مقام حاکم

تکوین تاریخی صورت‌بندی‌های نظری از حاکمیت انسان کامل

عباس شهرازی فراهانی

به

مهسا اسدالله‌نژاد

برای دوستی و رفاقت

مقدمه

از یکم تا بیستم بهمن سال ۱۳۴۸، آیت‌الله خمینی سیزده سخنرانی در نجف، با موضوع حکومت اسلامی ایراد کرد. تقریرات این سخنرانی‌ها، پاییز ۱۳۴۹، در قالب رساله‌ای واحد در بیروت منتشر و مخفیانه به ایران ارسال شد.^۱ البته آیت‌الله خمینی پیش از آن بحث ولایت فقیه را در دوران تبعید، در بخشی از کتاب/البیع طرح کرده بود.^۲ رساله‌ی ولایت فقیه نقطه‌ی مهمی در تحول ایدئولوژیک نیروهای سیاسی اسلام‌گرا در ایران بود؛ فارغ از این‌که این رساله، در کوران مبارزات ضد رژیم پهلوی، تا چه اندازه از سوی روحانیون یا روشنفکران ضد رژیم خوانده شد. به‌طور مشخص‌تر، در مورد شخص آیت‌الله خمینی، ولایت فقیه را باید گذار وی از یک مُصلحِ ناصح^۳ به یک ایدئولوگ و رهبر انقلابی دانست. به‌بیانی دیگر، اگر خرداد ۱۳۴۲ را نقطه‌ی جدایی سیاسی آیت‌الله خمینی و پیروانش از نیروهای اصلاح‌طلب بدانیم، انتشار ولایت فقیه نقطه‌ی جدایی ایدئولوژیک اسلام‌گرایان هم از اصلاح‌طلبان و هم از انقلابیون غیرمذهبی است. افزون‌براین، رساله‌ی ولایت فقیه، که با عنوان فرعی حکومت اسلامی نیز شناخته شده است، از دل سنت اندیشه‌ی سیاسی اسلامی برخاسته است. آیت‌الله خمینی در مقام یک شارح ابن عربی^۴، یک شیفته‌ی ملاصدرا^۵ و یک فقیه اصولی،

^۱ «مقدمه ناشر» بر خمینی ۱۳۹۱: ۱.

^۲ جهان‌بزرگی ۱۳۸۹: ۳۳۸.

^۳ <http://www.imam-khomeini.ir/fa/NewsPrint.aspx?ID=3434>

^۴ بنگرید به: خمینی ۱۴۱۰ ه.ق.

^۵ گفته می‌شود آیت‌الله خمینی در یکی از درس‌های خود در واکنش به مخالفان فلسفه‌ستیز و عرفان‌ستیز خود در حوزه گفته است: «ملاصدرا و ما ادریک ملاصدرا؟! او مشکلاتی را که بوعلی به حل

نقطه‌ی تلاقی جریان‌های بزرگ فکری در تاریخ اسلام بوده است. بی‌شک تجربه‌ی او در این مقام، همراه با تجربه‌اش در سیاست انقلابی، نقش عمده‌ای در شکل‌گیری دیدگاه خاص‌اش نسبت به سیاست عملی داشته است.

این نوشتار می‌کوشد با واکاوی ایده‌ی حکومت «انسان کامل» در سنت اندیشه‌ی سیاسی اسلامی، و نیز بررسی تاریخی میدان جریان‌های فکری دوران پهلوی و نیروهای سیاسی مخالف رژیم در دهه‌ی چهل شمسی، نقشه‌ی جهانی را ترسیم کند که ایده‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه در آن پرورانده شد. بدین ترتیب، نخست به پی‌گیری ردپای ایده‌ی حکومت انسان کامل - پیش از آن که به دست آیت‌الله خمینی برسد - خواهیم پرداخت. برای این کار، فراز و فرودهایی را که این ایده در دل واقعیات سیاسی-اجتماعی تجربه کرده و نیز بن‌بست‌هایی را که به آن‌ها برخورد و راهکارهایی را که برای برون‌رفت از آن بن‌بست‌ها عرضه شده، نشان خواهیم داد. با این طرح است که به مفصل‌بندی‌های مختلف حکمرانی انسان کامل از سهروردی تا آیت‌الله خمینی خواهیم پرداخت. نخستین مفصل‌بندی که نوعی گذار از مفصل‌بندی «فیلسوف-شاه» فارابی به حساب می‌آید، «قطب-شاه» سهروردی است. پس از سهروردی به ایده‌ی «انسان کامل» نزد عزیز نسفی می‌پردازیم؛ اهمیت نسفی، در کنار سایر عوامل، به‌خاطر آگاهی او به محدودیت‌های حکمرانی انسان کامل است. در عهد صفوی، مفصل‌بندی جدیدی به دست می‌آید که حاصل همراهی - و نه ترکیب - «مرشد-شاه» و «فقیه» است. ضرورت طرح این مفصل‌بندی، عبور از محدودیت‌های حکمرانی انسان کامل است. همچنین، در این دوره، شاهد ترکیب جریان‌های گوناگون اندیشه‌ی شیعی هستیم. سپس تطور ایده‌ی حکومت مشروعه را در عصر مشروطه دنبال می‌کنیم. تحولات سیاسی ایران پس از صفویه و به‌ویژه وقوع انقلاب مشروطه، بازگشت به نظام سیاسی صفوی را ناممکن کرد. از سوی دیگر، با تحولات سیاسی پس از ۱۳۴۲ و سرعت گرفتن هرچه بیش‌تر موج مدرنیزاسیون پهلوی دوم، روحانیت امید خود را به نوعی

آن در بحث معاد موفق نشده بود حل کرده است!» بنگرید به: مقدمه مترجم بر خمینی ۱۳۷۶: ص.

نظام پادشاهی تحت نظارت فقها از دست داد. علاوه بر این، به لحاظ نظری، سایر مفصل‌بندی‌های پیشین از حکومت انسان کامل - چه حکومت قطب سهروردی، چه تأیید حکومت مرشد به دست فقیه در عهد صفوی - به بن‌بست رسیده بود. در نتیجه، این گرهی که ایده‌ی حکومت انسان کامل دچارش شده بود، با مفصل‌بندی جدیدی از نظام سیاسی اسلامی باز می‌شد که در آن ایده‌ی فلسفی-عرفانی انسان کامل با دریافتی فقهی از ولایت ترکیب - و نه صرفاً همراه - شده باشد. ترکیب این دو خط عرفانی و فقهی را آیت‌الله خمینی در نظریه‌ی ولایت فقیه خود صورت داد.

نکته‌ای که بیان آن در این جا، اهمیتی روش‌شناختی دارد، این است که هدف، نشان‌دادن «خاستگاه‌ها»، «سرآغازها» یا «منابع» نظریه‌ی ولایت فقیه یا چیزی از این دست نیست. به همین دلیل است که از دو منبع و خاستگاه عرفانی و فلسفی آیت‌الله خمینی - ابن عربی و ملاصدرا - کم‌تر بحث می‌شود. همچنین، صحبت چندانی از ریشه‌های نظریه‌ی ولایت فقیه درون سنت فقه شیعی پیش از آیت‌الله خمینی، نمی‌شود. روش حاکم بر این نوشتار، کشف و توصیف نقاطی خاص در فرایند تکوین ایده‌ی ولایت فقیه است؛ نقاطی که نمایانگر مفصل‌بندی‌های نظری ایده‌ی حکومت انسان کامل در پیوند با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره‌ای خاص هستند. در مسیری که این نوشتار بازسازی کرده - حرکت از نوعی عرفان سیاسی ناب به سوی ترکیب فقه شیعه و عرفان سیاسی - این نقاط واجد اهمیت‌اند: سهروردی (مُنادی گونه‌ای عرفان سیاسی ناب)، عزیز نسفی (کاشف محدودیت‌های ایده‌ی عرفان سیاسی ناب)، دوره‌ی صفویه (عصر تأیید متقابل مرشد-شاه و فقیه شیعه به‌عنوان

^۶ گفته می‌شود آیت‌الله خمینی در کشف‌الاسرار حکومت پادشاهی را به شرط این که تحت نظارت فقها باشد می‌پذیرد. (جهان‌بزرگی، همان، ص. ۳۳۹-۳۴۰) کشف‌الاسرار در اواخر دهه‌ی بیست شمسی و در اوایل دوره‌ی پهلوی دوم تألیف شده است. آیت‌الله در بخشی از کشف‌الاسرار می‌نویسد: «ما می‌گوییم مجلس مؤسسانی که تشکیل می‌شود برای تشکیل یک حکومت یا تغییر یک رژیم باید از فقهاء و ملاحای خردمند عالی‌مقام که به عدالت و توحید و تقوی و بی‌غرضی و ترک هوی و شهوت موصوف باشند تشکیل شود تا در انتخاب سلطان مصالح کشور و توده را سنجیده و شاه عدالت‌خواه مطیح قوانین کشوری که همان قانون‌های خدایی است انتخاب کند.» (خمینی، بی‌تا، ص. ۲۳۳)

راه‌حلی برای بحرانِ نسفی، دوران مشروطه و پهلوی اول (عصر بن‌بست گفتمان قدرت موازی) و آیت‌الله خمینی (نقطه‌ی ترکیبِ دو گفتار فقهی و عرفانی در یک نظریه‌ی سیاسی).

واپسین اشاره آن‌که، نوشتار حاضر نوعی «تاریخ حاکمان» عرفان سیاسی است؛ اما تلاش‌اش این بوده که «تاریخ از منظر» حاکمان نباشد. این‌گونه تاریخ‌نگاری اگر موضعی انتقادی نداشته باشد، به راحتی در ورطه‌ی مفروض‌پنداری مسئله‌ی موردنظرش می‌افتد - و در مواجهه با اندیشه‌ی عرفانی، چه نقدی بهتر از نشان‌دادن پیوندهای آن با مناسبات خاص سیاسی-اجتماعی و منافع خاص اقتصادی. باین‌حال، این سویه‌ی انتقادی تکمیل نمی‌شود مگر با نگارش «تاریخ محکومان» و تاریخ سیاسی-اجتماعی مقاومت در برابر سلطه‌ی حاکم.

«قطب-شاه» سهروردی:

نخستین مفصل‌بندی از حکمرانی انسان کامل

با سهروردی، تمرکز فلسفه‌ی سیاسی اسلامی از فیلسوف-شاه فارابی به عارف-شاه تغییر کرد. نزد سهروردی، قطب عرفانی، یا همان انسان کامل، جایگاه ولایت سیاسی نیز پیدا می‌کند. «بدین ترتیب، نظریه‌ی عرفانی ولایت و بحث از انسان کامل و ویژگی‌های آن پس از سهروردی به یکی از اساسی‌ترین مباحث سیاسی بدل می‌شود.»^۷ تا پیش از این الگوی فلسفه‌ی سیاسی در اسلام، مبتنی بر الگوی فارابی بود که در آن «نبی» که با قوه‌ی خیال با عقل فعال مرتبط می‌شود یا فیلسوف که با قوه‌ی عقل، ریاست مدینه را بر عهده دارد. از سوی دیگر، «مدینه» نقش پررنگ‌تری در الگوی فلسفه‌ی سیاسی نزد فارابی دارد. هرچند اختلاف زیادی هست میان مدینه‌ی فارابی با پولیس یونانی، و وجود «مدینه» منوط به وجود رئیس آن است^۸، همین واسطه هم در الگوی فلسفه‌ی سیاسی سهروردی کنار می‌رود و کل نظریه‌ی سیاسی به نظریه‌ای در باب ویژگی‌های انسان کامل یا «قطب» بدل می‌شود.^۹ بدین ترتیب، «اگر فارابی در کنار بحث از رئیس اول و خصوصیات او اشاراتی به انواع مدینه‌ها می‌کند، از طبقات مردم بحث می‌کند یا به قانون و اهمیت آن می‌پردازد؛

^۷ یسنانی ۱۳۸۷: ۳۰.

^۸ همین نکته بطالت و بی‌معنایی تلاش‌هایی را که می‌خواهند از فلسفه‌ی مدنی فارابی، نوعی «جامعه‌شناسی» بیرون بکشند، نشان می‌دهد. اساساً در فلسفه‌ی فارابی نمی‌توان سراغی از ایده‌ی «جامعه» گرفت. نهایت چیزی که می‌توان به دست آورد، نوعی معرفت اجتماعی غیرمتدولولوژیک مبتنی بر هستی‌شناسی اسلامی است.

^۹ واکاوی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی از منظر [فقدان یا کم‌رنگی] ایده‌ی شهر یا مدینه، خود پروژه‌ی بسیار مهمی است.

سهروردی تحلیل خود را صرفاً بر فردی که حق حکومت از آن اوست متمرکز می‌کند.^{۱۰} بدین ترتیب، در فلسفه‌ی سیاسی فارابی، می‌توان از نسبت حاکم با محکوم سخن گفت - نسبتی که عمودی است و از بالا بر مدینه اعمال می‌شود - اما در اندیشه‌ی سیاسی سهروردی، اساساً جایی برای محکوم در نظر گرفته نشده است.

در مجموع فلسفه‌ی سیاسی سهروردی پیرامون خصوصیات حاکم - حاکم بامرالله - می‌چرخد. حاکم بامرالله به واسطه‌ی سلوک‌اش در عالم خیال - اقلیم هشتم - سزاوار حکومت کردن شده است. پس، از ارکان فلسفه‌ی سیاسی اشراقی این است که حکیم الهی چگونه می‌تواند خود را بپروراند تا «پذیرای الهام الاهی شود و ... بتواند ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به کرسی نشانند.»^{۱۱} نزد سهروردی، حکیمی که از یک سو هم‌زمان اهل شهود و بحث است، و از سوی دیگر صاحب کرامات و خوارق، شایستگی «ریاست تامه» را دارد، زیرا «صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد.»^{۱۲} باین حال، فوراً ادعا می‌کند که این ریاست، از راه چیرگی و تغلب حاصل نمی‌شود. «گاه باشد که امام متألّه در ظاهر و مکشوفاً مستولی بود و گاه به‌طور نهانی و آن همان کسی است که همه وی را قطب خوانند و او راست ریاست تامه اگرچه در نهایت گمنامی بود.»^{۱۳} بدین ترتیب، هر چند سهروردی «نورانی شدن» زمانه را منوط به «ریاست واقعی» حکیم الهی می‌داند، خلافت و ریاست

^{۱۰} بستانی ۱۳۸۹: ۶-۷.

^{۱۱} ضیایی ۱۳۷۸: ۱۰۷-۱۰۸.

^{۱۲} سهروردی ۱۳۹۰: ۲۰. به تعبیر حسین ضیایی، حکمای الهی بدون تفکر متمدن در زمان معقولات را درمی‌یابند و نیز چون در مقام «کن» قرار دارند، واجد قدرت خلاقه‌ی غیرمعمولی هستند و می‌توانند هر صورتی را بخواهند، ایجاد کنند. (ضیایی ۱۳۷۸: ۱۱۸) بستانی این ویژگی‌های حکیم الهی را این‌گونه صورت‌بندی کرده: «نخست تعلیم از روح‌القدس یا دریافت حقایق در مدتی کوتاه که همان "قوه حدس" نامیده می‌شود؛ دوم مطیع‌گشتن عالم عنصری در برابر او و توانایی یافتن او برای تأثیر بر ماده؛ و سوم آگاهی از کائنات و جزئیات عالم در گذشته یا آینده.» (بستانی ۱۳۸۹: ۱۷)

^{۱۳} سهروردی ۱۳۹۰: ۲۰.

تامه‌ی او لزوماً ریاست دنیوی نیست، بلکه بیش‌تر به ایدئالی صرف برای به‌چالش کشیدن وضع موجود می‌ماند. به همین دلیل – در کنار امتناع پروراندن نوعی تفکر انتقادی درون مختصات اندیشه‌ی عرفانی، تفکر انتقادی به‌معنای اندیشیدن به افق‌های امکان و امتناع – به امکان‌ها و محدودیت‌های تحقق حکومت قطب کامل فکر نشده است.^{۱۴}

عزیز نسفی: محدودیت‌های حکمرانی انسان کامل

عزیز نسفی، عارف قرن هفتم هجری، در مجموعه رسائلی که *کتاب الانسان الکامل* نام گرفته، به مسئله ریاست انسان کامل می‌پردازد. او در فصل دوم این مجموعه رسائلی، از نام‌هایی که برای انسان کامل برمی‌شمرد، «مکمل» است؛ می‌توان گفت ولایت انسان کامل دقیقاً در همین «مکمل» بودنش، کارکرد سیاسی می‌یابد. یکی از جنبه‌های تعریف ولایت در سنت عرفانی نیز تعریف از منظر کارکرد ولایت بوده است. از این جنبه، ولایت، تصرف باطنی در خلق به حق است طبق فرمان خداوند. به بیانی دیگر، ولایت تبلیغ نفس کلی است به نفس جزئی تا آنجا که نفس جزئی استعدادش را دارد. همه‌ی این تعاریف بر کارکرد ولایت در میان خلق دلالت دارند.^{۱۵} با انسان کامل – که مراحل سلوک را پیموده و به تعبیر خود نسفی سه رکن «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» را در خود جمع کرده است – این جنبه‌ی کارکردی ولایت محقق می‌شود.^{۱۶} عزیز نسفی می‌نویسد: «ای درویش! انسان کامل

^{۱۴} از جمله انتقاداتی هم که این باجه اندلسی از منظر منطق اسلام مغربی به شناخت عرفانی می‌کرد، امتناع و تعطیلی فعالیت‌های عملی انسان بود، زیرا روش شناخت عرفانی، اگر هم امکان‌پذیر باشد، خارج از طبع بشر است و مدینه‌ای از آن شکل نمی‌گیرد و قوای حسانی و عقلانی انسان را تعطیل می‌کند. بنگرید به: فیرحی ۱۳۸۲: ۷۱-۷۲.

^{۱۵} روحانی‌نژاد ۱۳۸۷: ۳۶-۳۷.

^{۱۶} از راهی که سالک برای نیل به مقام انسان کامل می‌پیماید، عمدتاً با عنوان «سفر» یاد می‌شود. عبدالرزاق کاشانی در معجم *اصطلاحات الصوفیه* در تعریف سفر می‌نویسد: «سفر، توجه قلب است به حق.» (کاشانی ۱۴۱۳ هـ.ق: ۱۲۲) او از چهار سفر نام می‌برد که بعدها مورد استفاده‌ی ملاصدرا قرار

هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند. و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد، و مردم را بخدای خواند...»^{۱۷} سفری که انسان کامل را به این مقام می‌رساند - مقامی که با نیل به آن سزاوار «تکمیل» خلق می‌شود - در حکم گذر و تعالی از تمامی منظرهای فردی و هرگونه واسطه‌ای در شناخت است؛ همانطور که برای سهروردی کسی شایسته‌ی مقام خلافت بود که حقایق را بی‌واسطه از «مصدر جلال» دریافت کند، برای عزیز نسفی هم انسان کامل «اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی می‌داند و می‌بیند.»^{۱۸} بدین ترتیب، انسان کامل به واسطه‌ی این که جمع «قوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف»^{۱۹} و قادر به درک حکمت حقیقی امور است، شایستگی راهبری خلق را پیدا می‌کند؛ خلقی که در انسان‌شناسی بدبینانه‌ی نسفی، اکثرشان تنها «صورت آدمی دارند و معنی آدمی ندارند و به حقیقت خر و گاو و پلنگ، و مار و کژدم‌اند»^{۲۰}. آنچه در فهم نسفی از ریاست انسان کامل برای این نوشتار اهمیت دارد، توجه او به محدودیت‌های اعمال قدرت از سوی انسان کامل است. این امر را می‌توان نوعی نقد درونی بر مسئله‌ی ریاست انسان کامل و سیاست عرفانی دانست؛ نقدی که بر مقتضیات خود‌اندیشه‌ی عرفانی مبتنی است. در اندیشه‌ی نسفی، انسان کامل با تمام کمال و قربی که به حق دارد، فاقد قدرت است. در واقع، او «از روی علم

می‌گیرد: «سفر اول، حرکت به سوی الله، از منازل نفس تا رسیدن به افق آشکار»؛ که این نهایت جایگاه قلب است و آغازگاه تجلیات اسماء. «دوم، حرکت در الله است با اتصاف به صفات او» و نیز تحقق به اسماء او تا افق اعلی و نهایت حضرت واحدیت. سفر سوم که مقام قاب قوسین و او ادنی و نهایت ولایت است، «پیشروی تا عین الجمع و حضرت احدیت» است. سرانجام، سفر چهارم یا مقام بقای بعد از فنا و فرق بعد از جمع، «سیر با الله از الله است برای تکمیل»، «همان: ۱۲۲) که این «تکمیل» را تکمیل خلق دانسته‌اند. بُعد سیاسی انسان کامل در همین ایفای نقش «مکمل» برای خلق است.

۱۷ نسفی ۱۳۹۲: ۷۶.

۱۸ همان: ۷۵. این ایده را نزد ابن عربی هم می‌توان یافت. در ادامه، به هنگام بررسی کتاب کشف‌الاسرار آیت‌الله خمینی، به این نکته باز خواهیم گشت.

۱۹ نسفی ۱۳۹۲: ۷۴.

۲۰ همان.

و اخلاق کامل است، اما از روی قدرت و مُراد ناقص است.»^{۲۱} البته، نسفی امکان به قدرت رسیدن انسان کامل را منتفی نمی‌داند، اما در نهایت - به گفته‌ی لویید ریجون - عملاً به نوعی «اندرزگویی» بدون ضمانت اجرایی می‌رسد.^{۲۲} انسان کامل چون به این نتیجه می‌رسد که آدمی از قدرت دستیابی به آنچه باید باشد و رفع آنچه نباید باشد، برخوردار نیست، قناعت پیشه می‌کند، در طلب قدرت سیاسی نمی‌رود و به نوعی نصیحت‌گویی حکیمانه بسنده می‌کند.^{۲۳} بدین ترتیب، نسفی، از جهت واکاوی محدودیت‌های به‌ریاست رسیدن انسان کامل، در نقطه‌ی مقابل سهروردی قرار می‌گیرد؛ در حالی که سهروردی در تصویر ایدئالی که از ریاست قطب ترسیم می‌کند، توجهی به محدودیت‌های استقرار این ریاست ندارد، نسفی تاحدی بر محدودیت‌های قدرت دست می‌گذارد و آن‌ها را ذاتی زیست این جهانی می‌داند که در نهایت انتظار چیزی بیش از «راحت‌رسانیدن به همه‌کس و آزار نرسانیدن به هیچکس» در حیات اجتماعی انسان کامل ندارد. حداقل زیست سیاسی عارف نزد نسفی، نه لزوماً با اعمال «از بالا به پایین» لطف و محبت سلطان کامل، که عمدتاً با مشارکت ناصحانه‌ی انسان کامل در حیات اجتماعی ممکن می‌شود.^{۲۴}

عصر صفوی: همراهی «مرشد-شاه» و فقیه، و ادغام جریان‌های فکری

عصر صفوی، برای این نوشتار، از جهت راه برون‌رفتی که برای معضل حکومت انسان کامل ارائه داد و بستری که برای تحولات آتی آن فراهم کرد، واجد اهمیت است. در دوره‌ی صفوی، از یک‌سو، با استقرار حکومتی شیعی در ایران توسط خاندانی با خاستگاه‌های

^{۲۱} نسفی ۱۳۹۲: ۷۶.

^{۲۲} ریجون ۱۳۷۸: ۳۱۴.

^{۲۳} نسفی ۱۳۹۲: ۷۷؛ ریجون ۱۳۷۸: ۳۱۵.

^{۲۴} البته، این که عرفان نسفی، در عمل، تاحدی نسبت به حیات عمومی رویکرد روادارانه‌ای دارد، نافی این نیست که انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی او - به تبع سنت عرفانی - در ضدیتی جدی با زیست مدنی و عمومی است.

صوفیانه، عملاً مرشد نقش شاه را پیدا کرد و این خود آشکار شدن بن بست‌های دیگر حکومت صوفی کامل را در پی داشت. برای فراروی از این بن بست‌ها بود که پادشاهان صفویه به فقیهان شیعه روی آوردند؛ روی آوردنی که روزبه‌روز بیش‌تر می‌شد. از سوی دیگر، در این عصر، با نزدیک شدن گفتمان‌های علوم اسلامی به یکدیگر، در چارچوبی شیعی و در نتیجه، شکل‌گیری تیپ «فقیه-عارف»، زمینه‌های معرفتی برای ظهور تیپ «فقیه-عارف-حاکم» فراهم شد. در دوره‌ی صفوی، شاهد فرایندی از ادغام جریان‌های فکری گوناگون هستیم.

حکومت صفوی به پشتوانه‌ی جنگاوران صوفی و در بستر سده‌ها گسترش اسلام شیعی در قالب آیین‌های عامیانه، به قدرت رسید. راجر سیوری مشروعیت حکومت صفوی را بر سه رکن استوار می‌داند؛ تشیع دوازده‌امامی، پیوند تشیع و تصوف و پایگاه شاه در مقام مرشد کامل، و حق الهی شاهان ایران بر اساس ایده‌ی «فرآیندی».^{۲۵} این نکته، اگر صرفاً آغازگاه‌های حکومت صفوی را ملاحظه کنیم، درست به نظر می‌آید، اما برای تبیین تحولات و تنش‌های بعدی، بیش از اندازه سطحی و نسبت به نزاع‌های درونی میان این عناصر، کور است. شاه اسماعیل برای استحکام بخشی به بنیان‌های حکومت شیعی صفوی، مقام «وکیل نفس نفیس همایون» را ایجاد کرد که صاحب آن، در مقام نایب شاه، نماینده‌ی او بود هم در امور دینی و هم در امور عرفی. از سوی دیگر، مقام «صدر» را - که پیش از عصر صفوی نیز وجود داشت - بدل به برگزیده‌ی سیاسی کرد که در حکم رابط میان دستگاه سیاسی حکومت صفوی و رسته‌ی علما بود.^{۲۶} مناصب حکومتی صفویه در آغاز کار خود عمدتاً در

^{۲۵} سیوری ۱۳۷۲: ۲۶.

^{۲۶} همان: ۳۱. سیوری این دو اقدام شاه اسماعیل را تلاشی برای آشتی دادن میان قزلباشان و سپاهیان ترک و دیوان سالاران و علمای عمدتاً ایرانی می‌داند. او سعی می‌کند بر نوعی تضاد میان عناصر «ایرانی-غیر ترک» و «ترک-غیر ایرانی» تأکید کند، تضادی که در نگاه سیوری گاه رنگ و بویی ذات‌گرایانه به خود می‌گیرد. با این حال، حضور علمای شیعه‌ی غیر ایرانی و عرب در مقامات دولتی، نشان از این دارد که تضاد چیزی بیش از تضاد میان دیوان‌سالاری ایرانی و سپاه‌سالاری ترکی است. این تضاد

دستان ترکان صوفی مسلک بود، از جمله مقام بااهمیت «وکیل نفس نفیس همایون» که در اختیار حسین بیگ‌الله شاملو - از اهل اختصاص طریقت صفوی - قرار گرفت. خود این مقام ریشه‌ی در تصور صوفیانه از وکیل دارد: «قائم‌مقامی که شاه به او قدرت دنیوی و اقتدار روحانی‌اش هر دو را تفویض کرده است.»^{۲۷} با خارج شدن مقام وکالت از دست مُردان خاص شاه و سپردن به امیر نجم‌الدین گیلانی - از اعیان رشت - این مقام، معنای صوفیانه‌ی خود را از دست داد. اگر ابداع مقام وکالت را راه‌حلی برای برون‌رفت از بحران حکمرانی مرشد کامل بدانیم، سپردن تصدی آن به امیر نجم‌الدین سرآغاز شکست این راه‌حل است. لقب «وکیل نفس نفیس همایون» آخرین بار برای امیر عبدالباقی که در جنگ چالدران کشته شد، به کار رفت. دیگر مقام دینی-سیاسی، مقام «صدارت» بود. «صدر» جایگاه و منزلت خود را از نهاد سیاست می‌گرفت و وظیفه‌اش برقراری همگونی عقیدتی و مقابله با ارتداد بود.^{۲۸} باین حال، به واسطه‌ی حضور مقام وکالت، صدر در دوره‌ی اسماعیل اول، جایگاه برجسته‌ای نداشت. با آغاز سلطنت تهماسب و تشدید روند سرکوب صوفیان، بُعد صوفیانه‌ی مشروعیت پادشاهی صفوی، در نقش شاه در مقام مرشد کامل محدود شد.^{۲۹} تا پیش از این

را باید بر در تعارض میل عناصر صوفی مسلک ترک به حفظ نظامات صوفیانه در دل دولت صفوی با مقتضیات نظم دیوان‌سالارانه که هم‌خوانی بیش‌تر با تشیع فقهاتی داشت، جُست.

^{۲۷} سیوری ۱۳۸۰: ۷۰.

^{۲۸} همان: ۷۹-۸۰.

^{۲۹} البته، این به معنای ازمیان‌رفتن مشروعیت صوفیانه شاهان صفوی نیست. اسکندر بیگ ترکمان منشی - نگارنده‌ی عالم‌آرای عباسی - در قسمتی از وقایع‌نگاری مشهور خود، که به هنگام پادشاهی عباس یکم نگاشته شده، همچنان به تئوریزه کردن صوفیانه‌ی سلطنت صفوی می‌پردازد: «شرط اساسی صوفیگری این بود که اوامر مرشد کامل را بی چون و چرا اطاعت کنند و از رضای او تخلف و تجاوز روا ندارند و هرچند که از جانب پادشاه ولی نعمت بی عنایتی مشاهده نموده و مورد قهر و سخط مرشد کامل گردند، آنرا از نقص خود دانسته، موجب تزکیه نفس و پاکی طینت شمرند. به هزار گونه آزار و الم صوری و معنوی صابر بوده، روی از درگاه مرشد کامل نتابند.» (اسکندر بیگ منشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷، ص. ۳۲۵، به نقل از حسینی‌زاده ۱۳۷۹، ص. ۶۶) فهم از شاه به‌مثابه‌ی مرشد کامل را می‌توان با اقتدار سیاسی و قدرت

قدرت معنوی و دنیوی یا در فُرم مرشد-شاه در شاه اسماعیل صفوی یا در فُرمی دیوان سالارانه در مقام وکالت جمع شده بود. از زمان تهماسب، شاهد حضور بیش‌ازپیش فقها در صحنه‌ی سیاسی هستیم. این را می‌توان - در کنار عوامل دیگر - ناشی از ناتوانی نظام فکری تصوف در مواجهه با سیاست عملی دانست. اگر تا در دوره‌ی اسماعیل اول سعی می‌شد قدرت معنوی و قدرت عُرفی را تحت نظامات شبه‌صوفیانه‌ی مرشد-شاه یا وکالت یک‌جا جمع کرد، با پُررنگ‌شدن نقش فقها در عرصه‌ی سیاست در دوره‌ی تهماسب اول، با مفصل‌بندی «قدرتِ موازی حکومت شاه شیعه/ولایت فقیه عادل»^{۳۰} روبرو می‌شویم. به‌عبارتی دیگر، در عصر پسااسماعیلی، پیش‌فرض نظام سیاسی «تفکیک دو حوزه حوزه امور شرعی و امور عُرفی»^{۳۱} و «همکاری و تعامل» میان فقها و پادشاه بود. این همراهی به معنای تأیید حق سلطنت شاه بود. پادشاه صفوی در گفتمان فقه سیاسی این دوره، «بیش از دیگران به سرچشمه دانش مطلق و نهایی نزدیک، و حق او بود که از حکومتی مطلقه برخوردار و دیگران مکلف به اطاعت از وی باشند»^{۳۲} محسن کدیور، دو رکن برای این نظریه قائل است: ولایت شرعی فقیهان و سلطنت عُرفی پادشاه. فقها در حوزه‌ی امور حسیه - تبلیغ شرع، اقامه‌ی نماز جمعه و جماعت، سرپرسی بی‌سرپرستان، قضاوت، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر - از جانب خداوند «نصب» شده‌اند. حوزه‌ی عرفیات - مثل امنیت و نظم عمومی، اداره‌ی جامعه، دفاع در برابر متجاوزان و روابط

اصلاحگری اقتصادی-اجتماعی او نیز در نسبت دانست. هرچند، بنیاد صوفیانه مشروعیت شاهان صفوی، از آنجایی که دستگاه تصوف نتوانسته بود در دیوان‌سالاری ادغام شود، بیش‌تر جنبه‌ی نمادین داشت.

^{۳۰} کدیور ۱۳۷۸: ۹۹. ایراد کار جمیله کدیور این است که گفتمان قدرت موازی را به‌نحوی انتزاعی، به کل دوره‌ی صفوی بسط می‌دهد. در مجموع فهمی به شدت انتزاعی و غیرتاریخی از گفتمان دارد.

^{۳۱} همان: ۱۴۴.

^{۳۲} طباطبایی فر ۱۳۸۴: ۱۳۶. کار طباطبایی فر، همان ایراد کار جمیله کدیور را دارد، با این تفاوت که طباطبایی فر گفتمان «سلطنت شیعی» را نه تنها در کل دوران پادشاهی صفوی، بلکه در دوره‌ی پادشاهی قاجار - تا پیش از انقلاب مشروطه - نیز جاری می‌داند. پس فهم او نیز غیرتاریخی است.

بین الملل - به سلطان مسلمان، قائل به ولایت اهل بیت و صاحب شوکت و اقتدار لازم برای اداره‌ی امور جامعه، تعلق دارد. او همچنین باید به ظواهر شریعت پایبند بوده و حق فقها در شریعت را به رسمیت بشناسد.^{۳۳}

در دوره‌ی صفوی، با روندی در جریان اصلی اندیشه‌ی شیعی روبرو می‌شویم که به ادغام جریان‌های گوناگون کلام، فقه، عرفان و فلسفه گرایش دارد.^{۳۴} «عرفان شیعی مکتب اصفهان ... با میرداماد و صدرا به منظومه‌ای معرفتی مطابق با آرای فلسفی بدل می‌گردد. از سوی دیگر، رفته‌رفته شاهد شکل‌گیری فقه‌ای هستیم که با نظام معنایی باطنی و عقلانی حکمت الهی هماهنگی می‌یابد. این امر به‌ویژه با پیروزی علمای قابل به اجتهاد عقلانی در مقابل محدثان اخباری تسهیل شد.»^{۳۵} جریان فکری‌ای که در عصر صفوی، غالب از کار درآمد، همین جریان ادغامی بود. البته نباید تصور کرد که این پروسه‌ی ادغام، و در کل جریان اندیشه در عصر صفوی، آشتی‌جویانه بوده و در فضایی سرتاسر از معنا و اندیشه صورت گرفته است. رشد اندیشه‌ها بستگی زیادی به حمایت زور حکومتی داشته‌اند.^{۳۶} زور سیاسی و منافع اقتصادی - دست‌کم به‌طور غیرمستقیم - تأثیر زیادی بر فراهم‌شدن فضای رشد جریان ادغام‌گرا داشت. همانطور که فدایی اشاره می‌کند، بیش‌تر سلسله‌های صوفیه سنی مذهب بوده و همچنین رقیب سلسله‌ی صفوی به حساب می‌آمدند. در نتیجه،

^{۳۳} کدیور (محسن): ۱۳۸۷: ۵۸.

^{۳۴} هسته‌ی اصلی مباحث این بخش برگرفته از کتاب حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر، نوشته‌ی مهدی فدایی مهربانی است. اما سعی بر این بوده که فقط داده‌های تاریخی کار فدایی مهربانی اخذ شود، نه تمایلات آشکار او به برداشتی از سیاست که مبتنی بر حکمت الهی است. نوشتار حاضر نه با فهم جکی فدایی از سیاست نسبتی دارد، و نه با تحلیل‌های ضدجامعه‌شناختی او.

^{۳۵} فدایی مهربانی ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۱۸.

^{۳۶} حتی خود فدایی هم به طرد برخی صوفیان و دراویش از دایره‌ی جریان اصلی اندیشه اشاره می‌کند - طردی که گاه با زور فیزیکی و تخریب خانقاه‌ها صورت می‌گرفته - اما به سادگی از کنار این پروسه‌های طرد و حذف می‌گذرد و پیروزی جریان ادغامی را صرفاً ناشی از توان فکری‌اش نشان می‌دهد.

برنامه‌ی تخریب بقعه‌های مشایخ صوفیه و بدین ترتیب از میان بردن سلسله‌های صوفیه آغاز شد.^{۳۷} علاوه بر رقابت سیاسی، صوفیان و دراویش در حفظ نظم اقتصادی نوینی که با حکومت صفوی در حال تکوین بود، نقشی ایفا نمی‌کردند. بسیاری از آن‌ها به کارهای نامولدی چون تکدی‌گری می‌پرداختند. میرفندرسکی، از علما و حکمای جریان اصلی عصر صفویه، آن‌ها را همچون «موی بغل و زهار» می‌دانسته که قتل‌شان واجب است «به منزله ستردن موی».^{۳۸} نقش عامل اقتصادی در حذف تصوف فرقه‌ای در مخالفت محقق کرکی نمایان‌تر است؛ در زمان صفوی، مشاغل و حرفه‌ها سخت با صوفی‌گری درآمیخته بودند، به‌طوری‌که «برخی از اهل فن حالت پیش‌کسوتی و مرشدی در فن خود یافته بودند و اجازه نمی‌دادند تا دیگران در آن حرفه وارد شوند مگر آن‌که از ایشان اجازه بگیرند. در یک پرسش از محقق کرکی وی این کار را مخالف شریعت و فاعل آن را فاسق و فاجر و ملعون دانست.»^{۳۹} فارغ از ریشه‌های اقتصادی-سیاسی حکمت الهی و فقه – که خود باید در پژوهشی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد – جریانی که برای فهم صورت‌بندی آیت‌الله خمینی از ولایت فقیه اهمیت دارد، همین جریان ادغام فلسفه، فقه، عرفان و کلام شیعی است، ادغامی که موفقیت‌اش را بر بستری از طرد و حذف جریان‌های فکری دیگر به دست آورد.

^{۳۷} همان: ۱۳۲.

^{۳۸} همان: ۱۳۳. مطالعه‌ی مواجهه‌ی اندیشمندان اسلامی با بیکاران یا بدن‌های نامولد، اهمیت بالایی دارد. فارابی اشارات زیادی به این رسته از مردم می‌کند و موضعی به‌شدت خشونت‌بار در برابر آنان دارد. وی آن‌ها را «نوابت» (جمع نوبه به معنای ناخوشی، انگل) می‌خواند، به علف هرز تشبیه‌شان می‌کند، می‌گوید با جانوران هم‌سنگ‌اند: «سزاوار است این آدم‌نمایان جایگزین جانوران باشند، پس برخی از آنان که با مردم و شهروندان دلبستگی دارند و رام و اهلی‌اند در شهرها، شهروندان برای انجام کارها از آنان بهره‌برداری می‌کند ... آنان که سود ندارند، و یا زبان می‌رسانند، شهروندان به آنان همان کاری را می‌کنند که با جانوران زاینبخش انجام خواهند داد...» (فارابی ۱۳۸۹: ۲۶۲)

^{۳۹} جعفریان ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۵۴ به نقل از فدایی مهربانی ۱۳۹۳: ۱۴۷.

عامل دیگری که در شکل‌گیری حکمت سیاسی شیعی و نفوذ عملی آن تأثیر بسیاری داشت، پیروزی اصولیون، در منازعه‌ی اصولی/اخباری میان فقهای شیعه بود. فدایی مهربانی نیز بر این نکته دست گذاشته، اما با رویکرد کاملاً ایدئالیستی، غیرتاریخی، بدون در نظرگیری بُعد سیاسی-اجتماعی منازعه و با شبه‌تبیین نتیجه‌ی منازعه با حواله‌دادن آن به «دست تقدیر» که صفحه‌ی روزگار را به نفع اصولیون چرخانده! به نظر او، اهمیت پیروزی اصولیون بر اخباریون، از آن جهت است که به واسطه‌ی تأکید اصولیون بر اجتهاد [عقلانی]، فضا برای پیوند فقه و دانش‌های باطنی فراهم شد.^{۴۰} هرچند پیوند فقه و حکمت و اجتهاد درباره‌ی امر سیاسی، برای فهم صورت‌بندی آیت‌الله خمینی از ولایت فقیه اهمیت زیادی دارد، اما کل ماجرا را نمی‌توان به ساحت ایده‌ها فروکاست و نقش نیروهای مادی را نادیده گرفت. پیروزی اصولیون، نقش عمده‌ای در استقلال مالی - و به تبع، سیاسی - فقهای شیعه داشت. این استقلال مالی را «جواز جمع‌آوری وجوه شرعی به نیابت از امام غایب» تضمین کرد.^{۴۱} در مقابل، به اعتقاد اخباریون، اگرچه خمس تکلیف مالی مؤمنان است، در زمان غیبت که شیعیان تحت حکومت‌های «طاغوت» هستند، ائمه این تکلیف را از دوش آنان برداشته و حق خود را به آنان بخشیده‌اند.^{۴۲} به اتکای همین استقلال مالی بود که فقها توانستند ریشه‌های خود را در جامعه‌ی مدنی محکم کنند.^{۴۳}

^{۴۰} فدایی ۱۳۹۳: ۱۶۰-۱۵۶.

^{۴۱} Arjomand, Said A. (1988), *The Turban for the Crown*, New York: Oxford University Press. ۱۶۹: ۱۳۸۱. به نقل از کمالی ۱۳۸۱: ۱۶۹.

^{۴۲} نکونام ۱۳۸۵: ۲۵۱.

کتاب/اخباری و اصولی چه می‌گویند؟ اثر محمدرضا نکونام از این آدرس قابل دسترسی است:

<http://nekounam.ir/fa/Library/all/19/index.html>

^{۴۳} بحث از این که در صورت پیروزی اخباریون بر اصولیون، سرنوشت سیاست در ایران چه می‌شد، خود موضوع جذابی برای پژوهش است.

بن‌بست گفتمان قدرت موازی در نزاع با گفتمان دولت مُدرن

از فروپاشی حکومت صفوی تا پیش از پاگیری انقلاب مشروطه، انسدادی در صورت‌بندی نظریه‌ی حاکم الهی رخ داد. در این دوره، در مجموع، شاهد تداوم ایده‌ی قدرت موازی هستیم؛ سلطه‌ی سلطان مسلمان ذی‌شوکت بر امور عُرفی و سلطه‌ی فقها بر امور شرعی. در گفتمان قدرت موازی، با نوعی تقسیم کار اجتماعی روبرو بودیم؛ فقها مشروعیت نظری سلطنت سلطان را تضمین می‌کردند و سلطان نیز دست فقها را در امور حسبیه - که در بسیاری از موارد، عملاً قلمروی فعالیت‌های دولت مُدرن را شکل می‌دادند - باز می‌گذاشت. با ظهور زمینه‌های شکل‌گیری دولت مُدرن در عهد ناصری، تعارضات عملی این گفتمان رفته‌رفته نمایان شد. برخلاف تئوری‌های استبداد ایرانی، که شاه را «در عمل» نیز قدر قدرت می‌دانند، پادشاهان قاجاری عملاً نقشی در ساماندهی و مدیریت امر اجتماعی نداشتند، به واسطه‌ی نبود سازوکارهای دولت مدرن در آن عهد و یکی بودن دولت با اشراف و مقامات درباری که کم‌تر پیوندی با سطوح پایین جامعه داشتند، آن وظیفه بیش‌تر بر عهده‌ی نیروهای مسلط بر جامعه‌ی مسلمان، یعنی فقها و علما، بود. در عهد ناصری و به‌ویژه با ظهور مقدمات انقلاب مشروطه و فراهم‌شدن مقتضیات شکل‌گیری دولت مُدرن - به‌طور خاص، دم‌دستگاه حکومت‌داری^{۴۴} مُدرن در گستره‌ی جامعه، مثل آموزش - نزاعی میان گفتمان حکومت‌داری مُدرن و گفتمان پاسداران نظم سنتی - یعنی شمار خاصی از فقها - شکل گرفت. تا پیش از آن، هرچند فقها حق حکومت‌کردن را - اسماً - برای سلطان شیعه به رسمیت شناخته بودند، اما عملاً خودشان ساماندهی مسائل اجتماعی - از جمله آموزش و قضاوت - را بر عهده داشتند. حضور روشنفکران مُدرن در انقلاب مشروطه، عمدتاً تلاشی بود برای بیرون‌کشیدن تصدی‌گری امر اجتماعی از دست فقها و سپردن آن به دولت مُدرن. در چنین وضعیتی، علما سه واکنش نسبت به نهادهای مشروطه نشان دادند: «پذیرش و

^{۴۴} governmentality

انطباق»، «تکفیر و مبارزه»، «تکفیر و کناره‌جویی».^{۴۵} از نمایندگان جریان نخست، می‌توان شیخ اسماعیل محلاتی، آخوند خراسانی و علامه‌ی نائینی را نام برد. این سه نفر در کلیت سازگاری مشروطیت و اسلام، هم‌نظر بودند. با این حال، تفاوت‌هایی نیز داشتند که در جای خود، واجد اهمیت بسیار زیادی است. شیخ محلاتی با یکی دانستن امور حسبه و امور شرعیه و قرارداد آن‌ها در برابر امور سیاسی/عرفیه، دایره‌ی عمل مجلس را به دومی محدود می‌کرد. این در حالی است که خراسانی و نائینی – همچنین ملاً عبدالله مازندانی – علاوه بر امور عرفی، تصرف در امور حسبه را نیز حق مجلس شورای ملی و نهادهای دولتی می‌دانستند.^{۴۶} مشهورترین نماینده‌ی دومین دسته، فضل‌الله نوری است. مشروعه‌خواهان قائل به نوعی تباین و تضاد ذاتی میان مشروطیت و اسلامیت بودند. ادعای آنان بدین صورت بود که «آزادی و مساوات مخالف اسلام است و چون اساس مشروطه بر این دو اصل استوار است، پس مشروطه مخالف اسلام و حرام است.»^{۴۷} نوری مشکلی با نهادی به نام مجلس نداشت، اما تأکیدش بر «مجلس شورای اسلامی» بود؛ مجلسی که «به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام قائم شده» و هدفش «خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری» است و هیچ اثری از «پارلمنت پاریس و انگلیس» در آن دیده نمی‌شود و «قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایط و احکام ... و افتتاح خمارخانه‌ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات» از آن بیرون نمی‌آید.^{۴۹} تباین این فهم از مجلس – که نقش‌اش به تأیید سلطان شیعه و تحکیم

^{۴۵} تأکید نوشتار حاضر بر دو جریان نخست است، به خاطر اهمیتی که برای اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خمینی پیدا دارند. از جمله نمایندگان جریان سوم، می‌توان از میرزا صادق مجتهد تبریزی نام برد که با تمام مظاهر زندگی مدرن مخالف بود. جمع اندکی از پیروان او هم‌اکنون، به دور از هرگونه آلات مدرن، در روستای ایستا از توابع طالقان زندگی می‌کنند و به اهل توقف مشهورند.

^{۴۶} فیرحی ۱۳۹۲: ۸۰-۲۷۹.

^{۴۷} همان: ۲۷۴.

^{۴۸} منظور از نواب عام امام زمان، فقها است.

^{۴۹} رجبی ۱۳۹۰: ۲۹۵.

نظام تبعیض مذهبی محدود می‌شود - با فهم مشروطه‌خواهان لیبرال و سوسیال‌دموکرات از مجلسی دموکراتیک و نظارت‌گر، از روز روشن‌تر است. از نقاط اساسی و معنادار اختلاف مشروطه‌خواهان با مشروطه، مسئله‌ی مالیات است. برای مثال، محمد حسین بن علی اکبر تبریزی در رساله‌ای با عنوان *کشف المراد من المشروطه و الاستبداد* اساس مالیات را بر ظلم می‌داند.^{۵۰} او همچنین، گرفتن حق گمرکی، وجود قوای مقننه و مجریه، تعیین قیمت اجناس توسط مجلس و سرشماری و جیره‌بندی مواد غذایی را خلاف اسلام می‌دانست.^{۵۱} از آنجایی که مالیات از اساسی‌ترین ابزارهای دولت مُدرن برای مدیریت امر اجتماعی (تصاحب امور حسبیه از چنگ علما) بود، مخالفت مشروطه‌خواهان را برانگیخت.

در دوران سلطنت میرپنج، تلاش برای پایه‌گذاری نهادهای مُدرن با استحکام و تحکّم بیش‌تری صورت گرفت. نوسازی آمرانه‌ی رضاخانی، از جهات گوناگون نقش‌های اجتماعی علمای شیعه را به چالش کشید. این پروژه می‌کوشید مشروعیت خود را بر ایده‌های سیاسی-فرهنگی ایران پیش از اسلام بنا کند. روشنفکران حامی میرپنج وظیفه‌ی همسازی این ایدئولوژی باستانی با ایدئولوژی نوسازی آمرانه را برعهده گرفتند.^{۵۲} علاوه بر ایدئولوژی حاکم، این دوره شاهد رشد یک ایدئولوژی سکولار دیگر نیز هست؛ سوسیالیسم؛ ایدئولوژی‌ای که چه بسا بیش‌تر از ایدئولوژی حاکم برای جوانان جذابیت داشت. اندیشه‌ی سوسیالیستی، اولین پایگاه نهادی خود را در مجله‌ی دنیای ارانی یافت.

نوسازی آمرانه‌ی میرپنج - به مثابه‌ی پروسه‌ای نهادی - می‌رفت که کارکردهای اجتماعی روحانیون شیعه و امتیازات اقتصادی‌شان را مصادره کند. بر اساس ایدئولوژی ترکیبی حاکم، نهادهایی به منظور هدایت افکار جامعه پایه‌گذاری شد. از جمله مهم‌ترین این نهادها، «سازمان پرورش افکار» بود. اساس سازمان، بر «یکسان‌سازی و اجبار فرهنگی» با رویکردی ضد‌مذهبی بود. از جمله پروژه‌های یکسان‌سازانه‌ی نوسازی میرپنجی - که مقاومت

^{۵۰} فیرحی ۱۳۹۲: ۲۷۰.

^{۵۱} دهقانی، رضا، «اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در جنبش مشروطیت»، وبسایت سازمان تبلیغات اسلامی. <http://old.ido.ir/a.aspx?a=1385061502>

^{۵۲} شرح چندوچون این ترکیب، در توان این جستار نیست.

شدیدی را نیز برانگیخت - کشف حجاب و ممنوعیت کلاه قجری و لباس آخوندی در ملاً عام بود.^{۵۲} خدمت نظام وظیفه - که قانون‌اش در سال ۱۳۰۴ تصویب شد - علاوه بر این که ارتشی مستقل از فتاوی‌ای جهاد علما تشکیل می‌داد، جوانان را برای چند سال از محیط بسته‌ی محلی و دایره‌ی نفوذ روحانیون بیرون می‌آورد. قوانین قضایی و نهاد دادگستری جدید، پایگاه سنتی علما در قضاوت را سست می‌کرد. بر اساس قوانین جدید، «تمام قضات می‌بایست تحصیل رسمی قضایی داشته باشند»، در نتیجه، «بسیاری از روحانیون که بنا به تحصیلات سنتی تنها به فقه اسلامی آشنا بودند از دادگاه‌ها اخراج شدند».^{۵۴} ساخت مدارس جدید و از رده خارج شدن مکتب‌خانه‌ها و تأسیس مدرسه برای تربیت آموزگاران زن، نقش آموزشی علما را نشانه گرفته بود. این شبکه مدرسه‌ها و مدارس عالی، «انحصار علما بر آموزش و پرورش را شکست».^{۵۵} اما شاید از جدی‌ترین تهدیدی که علمای شیعه در دوره‌ی پهلوی با آن مواجه شدند، هجوم قضایی به املاک و وقف‌هایشان بود. البته، این تهدید هیچ‌گاه - حتی در دوران اصلاحات ارضی و انقلاب سفید محمدرضا - عملی نشد.

علمای شیعه و متولیان اندیشه‌ی دینی سنتی، در این میدان پرمخاطره، به دو صورت واکنش نشان دادند: جریان غالب علمای شیعه به رهبری آیت‌الله حائری که استراتژی «سکوت و تقیه» را پیش گرفتند و در راستای «حفظ و بازسازی حوزه‌ی علمیه» کوشیدند؛ و جریان مشهور به «قرآن‌گرایی».^{۵۶} جریان قرآن‌گرایی - که به تصریح فیرحی، نقشی اساسی در آینده‌ی تشیع سیاسی داشت - بر «عطف توجه از اخبار به قرآن، اعتقاد به

^{۵۲} کمالی ۱۳۸۱: ۱۵۲.

^{۵۴} همان: ۱۵۲-۱۵۱.

^{۵۵} همان: ۱۶۳.

^{۵۶} فیرحی ۱۳۹۲: ۴۶۵. فیرحی در این بخش از کتاب خود، میان «مذهب رسمی» (همان که من «علمای شیعه و متولیان اندیشه‌ی دینی سنتی» نامیدم) و «جریان‌های اعتقادی و غیررسمی» (مثل بهائیت و پاک‌دینی) تمایزی قائل می‌شود. آنچه چنین تمایزی را میان رسمی و غیررسمی مشروعیت می‌بخشد، برای من روشن نیست. آنچه روشن است، همراهی [چه‌بسا ناخواسته‌ی] این تمایز ظاهراً پژوهشی، با تبعیض مذهبی حاکم است.

فهم‌پذیری همگانی قرآن، حذف هرگونه واسطه و تفسیر، و تبدیل قرآن به برنامه‌ی کامل و جاودانه‌ی زندگی و نظام «متکی است.^{۵۷} شاید به دلیل عامل سرکوب سیاسی بود که خطر جدی‌ای از سوی نیروهای اسلامی، حکومت وقت را تهدید نکرد. اما با سقوط رضا میرپنج و به‌قدرت رسیدن پسرش، محمدرضا، وضعیت کمی تغییر کرد. گشودگی نسبی فضای سیاسی - به خاطر از میان رفتن پشتوانه‌ی نظامی سلطنت، جوانی و بی‌تجربگی محمدرضا و حضور نیروهای نظامی خارجی در کشور - موقعیت مطلوبی برای فعالیت جدی گروه‌های مختلف بود. تهدیدات ایدئولوژیک متصدیان تشیع سنتی و تشیع سیاسی، در این دوره، جدی‌تری رخ نمودند. سوسیالیسم در قالب حزب توده - قدرتمندترین و متشکل‌ترین حزب تاریخ ایران - تشکل و تعیین یافت. جریان‌های ضدشيعی - به‌ویژه جریان «پاک‌دینی» کسروی - و ضدسنتی - مثل کتاب *اسرار هزار ساله* حکمی‌زاده - نقش بارز در میدان عمومی ایفا کردند.^{۵۸} *اسرار هزار ساله* از آنجایی که واکنش آیت‌الله خمینی را در قالب کتاب *کشف‌الاسرار* (۱۳۲۲ شمسی) در پی داشت، اهمیت بسیار بالایی دارد. حکمی‌زاده در *اسرار هزار ساله* با دفاع از سیاست‌های رضاخان^{۵۹}، از ناهمسازی فتوا و قانون، و حاکمیت مجتهد و قانون موضوعه سخن می‌گوید.^{۶۰} پاسخ آیت‌الله خمینی - که احتمالاً از سر نارضایتی حوزویان از پاسخ خالصی‌زاده^{۶۱} نگاشته شد - از نخستین مواردی بود که وی ایده‌های سیاسی خود را صورت‌بندی کرد. آیت‌الله خمینی در شرایطی دست به نگارش آثار سیاسی خود زد، که بر اثر عواملی چون فروپاشی حکومت شیعی صفوی، طرح یک

^{۵۷} همان: ۴۷۵-۴۷۴.

^{۵۸} واکنش سنت‌گرایان به این دو جریان ضدشيعی متفاوت بود؛ مثلاً درحالی‌که احمد کسروی - با تأیید ضمنی برخی علما - به دست فدائیان اسلام، بی‌رحمانه به قتل رسید، جواب حکمی‌زاده - که خود سابقه‌ی حوزوی نیز داشت - در قالب کتاب داده شد.

^{۵۹} *اسرار هزار ساله* دو سال پس از سقوط حکومت میرپنج به نگارش درآمد.

^{۶۰} فیرچی ۱۳۹۳: ۴۷.

^{۶۱} پاسخ خالصی‌زاده تحت عنوان *کشف‌الاسرار* منتشر شده بود.

نظام سیاسی نو از عصر مشروطه و پیشروی پروژه‌ی مُدرنیزاسیون پهلوی، گفتمان قدرت موازی عملاً شکست خورده بود.

تطور اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خمینی:

تداوم یک ایده، از مجلس نظارتی مجتهدان تا ولایت مطلقه‌ی فقیه^{۶۲}

کشف *الاسرار* اولین متن سیاسی آیت‌الله خمینی است؛ باین حال، بیش تر خصلت واکنشی دارد؛ واکنش به جریان‌های ضدشيعی و ضدسنّتی زمانه. خود وی هم در سرآغاز کتاب اشاره می‌کند که بنا نداشته هیچ‌گاه «پیرامون این مسائل» بگردد.^{۶۳} از آغاز کتاب مشخص است که هدف، مقابله با جریان اصلاح دینی است، جریانی ضدحدیث و منادی «بازگشت به قرآن».^{۶۴} بدین ترتیب، کشف *الاسرار* با ساختن یک «دیگری» آغاز می‌شود؛ دیگری «وهابی» در مقام دشمن. این دیگری وهابی، در زبان آیت‌الله، با دیگری «شترچران»، دیگری «عاری از دانش و تمدن»، «صحرانشین سیاه بی‌خرد»، «وحشی‌های نجد»، و در یک کلام، تلویحاً با دیگری «عرب» هم‌پوشانی پیدا می‌کند.^{۶۵} در نتیجه، از نظر آیت‌الله خمینی، مصلحین

^{۶۲} در این بخش، تا آنجاکه به آرای آیت‌الله خمینی مربوط می‌شود، کم‌تر ترتیب زمانی گفتارها را رعایت می‌کنم و بین بحث‌های گوناگون در موضوعاتی واحد، حرکتی رفت‌ووبرگشتی دارم. اما بستر کلی بحث، حرکتی است خطی از کشف *الاسرار* به ولایت فقیه با در نظر گرفتن نقش تحولات سیاسی. همچنین، این بخش، در مجموع، ادعا می‌کند که هسته‌ی اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خمینی از نگارش کشف *الاسرار* تا به آخر، ایده‌ی ناب‌گرایی (integrisme) شیعی-فقهی در چارچوبی عرفانی است؛ منتها، فرم پیشنهادی موردنظر او، برحسب مقتضیات زمان، از مجلس مجتهدین تا ولایت مطلقه تفاوت می‌کند.

^{۶۳} خمینی بی‌تا: ۲. تمام ارجاعات به کشف *الاسرار*، مطابق معیارهای امروزی، ویرایش فنی شده‌اند. کتاب را از آدرس زیر می‌توانید دانلود کنید:

<http://bit.ly/IPYehBx>

^{۶۴} از نمایندگان اصلی این جریان، محمدحسن شریعت سنگلجی و سید اسدالله خرقانی بودند.

^{۶۵} همان: ۵.

دینی شیعه و منادیان بازگشت به قرآن در زمان او، رونوشتی کامل از وهاب‌ها هستند. علاوه بر این، «دیگری» دیگری نیز در ضمن حمله به اصلاح‌گرایان ساخته می‌شود: اروپای وحشی. او به مصلحین حمله می‌کند که علت عقب‌ماندگی از اروپا را «عقیده‌ی به دین و پیشوایان آن» می‌دانند و «افسارگسیختگی و ترک مراسم دینی را اسباب تعالی و تمدن می‌شمارند»، حال آن‌که اروپا «تمدن به معنی خود حقیقت ندارد» و «کلمه‌ی توحش به اروپا نزدیک‌تر است از تمدن» و حتی همین اروپاییان هم پیرو مسیح هستند و آداب و دعا را ترک نمی‌کنند.^{۶۶} بنابراین، دوگانه‌ی اساسی در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله خمینی - که تا اواخر عمرش نیز تداوم می‌یابد - دوگانه‌ی تمدن/توحش است؛ در جانب تمدن، ایران شیعی قرار دارد؛ و در جانب توحش، هرآنچه غیر آن است. به تعبیری جهان معنایی ایرانی - شیعی، تجسم حقیقت تمدن و دو جهان معنایی دیگر، یعنی جهان معنایی عربی و جهان معنایی غربی، تجسم توحش. آیت‌الله خمینی علت این را که زمانی به اصطلاح «جهان» اسلام در اوج قرار داشت، تکیه بر همین «خود» و فاصله‌گیری از دیگری «کافر» می‌داند. او در بندی مهم از کشف الاسرار می‌نویسد:

زمامداران آن روز کسانی بودند که در سرتاسر مملکت خود، حدود الهی را اجرا می‌کردند... از اجانب و کفار دوری می‌جستند و احتراز می‌کردند، حتی در لباس و خوراک و مرکوب از آن‌ها تقلید نمی‌کردند و شباهت به آنان را حرام می‌دانستند، در آثار ملی و شعایر مذهبی مستقل بودند و با بیگانگان مودت و مراودت نداشتند.^{۶۷}

آیت‌الله خمینی، بدین ترتیب، پایه‌های ایده‌ی ناب‌گرایی اسلامی را می‌ریزد؛ ایده‌ای برای همیشه با او باقی می‌ماند. از همین روست که به نوگرایان و مصلحین می‌تازد که «قانون هزار سال پیش» را دوی درد امروز نمی‌دانند، درحالی که به باور وی، «خدای محمد (ص)

^{۶۶} همان: ۵-۶.

^{۶۷} همان: ۶-۷.

که قانون گذار است، تکلیف گمرگ و ثبت و هر جزئی از جزئیات بشر را برای همه‌ی دوره‌ها معین کرده».^{۶۸}

ریشه‌ی فهم آیت‌الله خمینی از تام و تمام بودن قوانین اسلامی را می‌توان تا انسان‌شناسی غیراومانیستی وی پی‌گرفت. بر اساس این انسان‌شناسی – که باز هم از مضامین ماندگار اندیشه‌ی اوست – در انسان بُعد شرارت غلبه دارد، و بی‌راهبری بیرونی به ضلالت می‌افتد. او در کشف‌الاسرار می‌نویسد:

آیا خدایی که این جهان را با این نظم و ترتیب بدیع از روی حکمت و صلاح خلق کرده و خود بشر را می‌شناخته که چه موجود عجیبی است که در هریک هوای سلطنت همه‌ی جهان است و هیچ‌یک بر سر سفره‌ی خود نان نمی‌خورد و در نهاد هر کس تعدی و تجاوز به دیگران است، ممکن است آن‌ها را بدون تکلیف رها کند و خود یک حکومت عادلانه در بین آن‌ها تشکیل ندهد؟^{۶۹}

به همین دلیل است که از نظر آیت‌الله، اسلام – به‌عنوان کامل‌ترین دینی که خداوند فرستاده – برای تمامی ابعاد و مراحل زندگی انسان «از قبل از قرار نطفه‌ی آدمی در رحم تا پس از رفتن در تنگنای قبر»^{۷۰} قانون دارد. دقیقاً همین ایده در رساله‌ی ولایت فقیه با صورت‌بندی‌ای مدرن‌تر عرضه می‌شود. نگاه آیت‌الله به به‌اصطلاح «طبیعت» انسانی – که به نحوی جالب توجه با مفهوم مدرن «وضعیت طبیعی» تشابه دارد – در کشف‌الاسرار، در سخنان دیگر او، نیز تجلی می‌یابد. او حدود سی‌وپنج سال پس از نگارش این کتاب و دو سال پس از پیروزی انقلاب ۵۷، در سخنرانی خود در جمع درجه‌داران نیروی دریایی (تیر ۱۳۵۹) می‌گوید:

این انسان اگر سر خود باشد و مهار نداشته باشد، از همه‌ی حیوانات درنده‌تر و موذی‌تر است... این انسان که سیر نمی‌شود؛ این انسانی است که هواهای نفسانیه‌اش آخر ندارد...

^{۶۸} همان: ۸.

^{۶۹} همان: ۱۸۳.

^{۷۰} همان: ۱۸۴.

اینطور نیست که حدود داشته باشد آمال انسان. ... انسان اگر به حال خودش باشد در شهوت غیرمتمناهی است آمالش و در غضب هم غیرمتمناهی است و در حس سلطه‌جویی هم غیرمتمناهی است. ... اینطوری انسان خلق شده است؛ غیرمتمناهی در غضب، غیرمتمناهی در شهوت، غیرمتمناهی در خودخواهی. هیچ چیز انسان را سیر نمی‌کند مگر این که تربیت بشود که با این تربیت به منتها سیری که در این سیر آن منتها تمام چیزهایی است که انسان می‌خواهد، و آن رسیدن به کمال مطلق [است]. به کمال مطلق اگر رسید این طمأنینه برایش حاصل می‌شود.^{۷۱}

بدین ترتیب، خیر بالقوه‌ی انسان محقق نمی‌شود مگر به مدد قانونگذاری و پرورش اسلامی. غفلت از تربیت و راهبری انسان همانا و درنده‌خویی او همان. در بیان آیت‌الله خمینی، فعلیت انسان مساوی است با «حیوانیت»، که ویژگی بارزش این است که «تحت هیچ میزان جز شریعت حیوانات، که اداره‌ی شهوت و غضب است، نیست.»^{۷۲} با این حال، آنچه او را از سایر حیوانات جدا می‌کند، «قابلیت انسانیت»^{۷۳} است؛ «یک مرتبه‌ی باطن، یک مرتبه‌ی عقلیت، یک مرتبه‌ی بالاتر از مرتبه‌ی عقل [که] در انسان به‌قوه هست. از اول در سرشت انسان هست که این انسان از عالم طبیعت سیر بکند تا برسد به آنجایی که وهم ماها هم نمی‌تواند برسد و همی این‌ها محتاج به تربیت است.»^{۷۴} به همین دلیل اشاره می‌شود که «در جانب کمال، احدی از موجودات هم‌ترازوی این اعجوبه‌ی دهر [انسان] نیست»^{۷۵}. استعداد انسان برای رسیدن به کمال، نوعی بالقوگی درون ساختار وجودی او است،

^{۷۱} خمینی ۱۳۸۶: ۱۰-۹.

^{۷۲} همان: ۳ (برگرفته از شرح چهل حدیث، نگارش در سال ۱۳۱۸ شمسی)

^{۷۳} همان.

^{۷۴} همان: ۴. (سخنرانی در جمع ایرانیان مقیم خارج، آبان ۱۳۵۷ شمسی)

^{۷۵} همان: ۸-۹. (برگرفته از شرح چهل حدیث، نگارش در سال ۱۳۱۸ شمسی)

در حالی که به اصطلاح «حیوانیت» و ددمنشی‌اش بالفعل است. به بیانی دیگر، فقط با تحدید و کنترل فعلیت انسان است که می‌توان از او انسان - به معنای دقیق واژه - ساخت.^{۷۶}

از این رو، حکومت و قانونگذاری نباید در کنترل انسان باشد،^{۷۷} چرا که به واسطه‌ی فعلیت پُر از «خُذعه»‌شان، نمی‌توانند از منافع شخصی خود فراتر روند و «منافع دیگران را فدای منافع خود می‌کنند.»^{۷۸} این نکته نیز واجد ریشه‌هایی محکمی در عرفان اسلامی است. انسان کامل - که نقش برجسته‌ای در فهم آیت‌الله خمینی از سیاست دارد، اما در کشف‌الاسرار اشاره‌ی چندانی به آن نشده - کسی است که از تمامی چشم‌اندازهای خاص - اعم از منافع شخصی و تجارب تکین - فراتر رفته است. ابن عربی انسان را به آینه تشبیه می‌کند و ظهور حق را در این آینه، برحسب استعداد آینه، متفاوت می‌داند. به بیانی دیگر، هر نفس کاملی حق را برحسب میزان معرفت خود می‌بیند. هر عارفی حق را برحسب صفتی که بر وی ظاهر شده می‌بیند، حال «عارف اکمل از همه عوالم باشد، اگر ببیند حق را به جمیع صفات.»^{۷۹} آیت‌الله خمینی نیز در اثری که در سنین جوانی - بیست‌و‌نُه سالگی - به نگارش درآورد (مصباح‌الهدایه / الی‌الخلافة و الولایه) انسان کامل را چون آینه‌ای

^{۷۶} سوبیه غیراومانستی انسان‌شناسی آیت‌الله خمینی، گاهی از این هم نمایان‌تر می‌شود: «انسان [یک حیوانی است که هیچ افساری ندارد، یک حیوانی است که اگر رها کنند، خونخوارترین موجودات است.» خمینی ۱۳۸۶: ۸ / برگرفته از سخنرانی در جمع معلمان کشور، مرداد ۱۳۵۸ شمسی) «انسان چون یک موجودی است که به حسب خلقت از همه‌ی موجودات بالاتر هست، در طرف آن طرف، شهوت و غضب و طرف شیطنت و این‌ها می‌تواند تا تقریباً لامتناهی برود، حد ندارد.» (همان / برگرفته سخنان آیت‌الله خطاب به حامد الگار، دی ۱۳۵۸ شمسی) «[این انسان که حیوان بالفعل است] اگر تحت تأثیر مربی و معلمی واقع نشود، پس از رسیدن به حد رشد و بلوغ یک حیوان عجیب و غریبی شود که در هریک از شئون مذکور گوی سبقت از سایر حیوانات و شیاطین ببرد، و از همه قوی‌تر و کامل‌تر در مقام حیوانیت و شیطنت شود.» (همان: ۳ / برگرفته از شرح چهل حدیث، نگارش در سال ۱۳۱۸ شمسی) برای ریشه‌های چنین انسان‌شناسی‌ای، رجوع کنید به بخش عزیز نسفی.

^{۷۷} فیرحی ۱۳۹۳: ۹۴.

^{۷۸} خمینی بی‌تا: ۱۸۲.

^{۷۹} ابن عربی ۱۳۶۷: ۷۲.

بی‌کدورت می‌داند که تمامیت اسم اعظم الله را در خویش منعکس می‌کند.^{۸۰} پس انسان کامل نه تنها به تعبیر ابن عربی «حق را به جمیع صفات» و به تعبیر نسفی «اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی» می‌بیند، خود نیز کامل‌ترین مظهر خداوند است؛ زیرا «کامل‌ترین اسم الهی [آ]، اسم جامع همه کمالات است و مظهر آن، انسان کامل است که جامع همه صفات و اسمای الهی بوده، و مظهر همه تجلیات جامع است.»^{۸۱} در نتیجه، همانطور که اسم اعظم بر سایر اسماء الهی حکومت دارد «عین ثابت انسان کامل بر سایر [حکومت] دارد»^{۸۲} بدین ترتیب، هر موجودی که واجد صفت الهیت ذاتی باشد، «در این عالم»^{۸۳} "خلیفه" خواهد بود.^{۸۴} اما حاکمیت انسان کامل – که بعدها در کالبد فقیه-عارف تجسد می‌یابد – به نحو ایجابی در کشف/السرار طرح نمی‌شود. حتی در ولایت فقیه هم بیش‌تری نقش پس‌زمینه را برای حکومت‌داری فقهای ایفا می‌کند.

هر چند آیت‌الله در کشف/السرار قائل به ظالم‌بودن تمامی حکومت‌های انسانی و غیر الهی عصر غیبت است، اما راهکار او، در آن بُرهه‌ی تاریخی، حداقلی است و از سطح مجلسی ناظر متشکل از مجتهدین فراتر نمی‌رود؛ البته حکومتی که چون از خدا و تحت نظارت نمایندگان با واسطه خدا – مجتهدین – است، در هر چه تصرف کند و از هر که بگیری، در مال خود تصرف کرده و از مال خود گرفته:

تنها حکومتی که خرد حق می‌داند و با آغوش گشاده و چهره‌ی باز آن را می‌پذیرد حکومت خداست که همه‌ی کارش حق و همه‌ی عالم و تمام ذرات وجود حق خود او است، به استحقاق او در هر چه تصرف کند در مال خود تصرف کرده و از هر کس هر چه بگیرد مال خود را گرفته و هیچکس انکار این سخن را نتواند کرد مگر آن به اختلال دماغ دچار باشد... نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون

^{۸۰} خمینی ۱۳۸۷، ص. ۱۷

^{۸۱} همان: ۲۴-۲۵.

^{۸۲} همان: ۱۶.

^{۸۳} تأکید از من است.

^{۸۴} همان.

خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود و این بی نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد.^{۸۵}

ما که می‌گوییم حکومت و ولایت در این زمان با فقها است، نمی‌خواهیم بگوییم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است، بلکه می‌گوییم همانطور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود از افراد یک مملکت و همان مجلس تشکیل یک حکومت و تغییر یک سلطنت می‌دهد و یکی را به سلطنت انتخاب می‌کند و همانطور که یک مجلس شورا تشکیل می‌شود از یک عده اشخاص معلوم‌الحال و قوانین اروپایی یا خودداری را بر یک مملکت که هیچ چیز آنها مناسب با وضع اروپا نیست تحمیل می‌کنند و همه‌ی شماها کور کورانه آن را مقدس می‌شمرد و سلطان را با قرارداد مجلس مؤسسان سلطان می‌دانید؛ به هیچ جای نظام بر نمی‌خورد اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دیندار تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد و به مال و جان و ناموس آنها تجاوز نکند.^{۸۶}

آیت‌الله خمینی در سال‌های ۱۳۲۷ و ۱۳۲۹، به ترتیب دو رساله به نام‌های «بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر» و «اجتهاد و تقلید» نگاشت. او در این دو رساله به نکات فوق‌العاده مهمی برای صورت‌بندی تئوریک ولایت مطلقه‌ی فقیه می‌پردازد. وی در رساله‌ی نخست، سه شأن «متفاوت» برای نبوت پیامبر اسلام می‌شناسد: شأن رسالت و ابلاغ احکام الهی؛ شأن سلطنت و سیاست؛ شأن قضاوت.^{۸۷} نکته‌ی قابل توجه برای مفصل‌بندی نظریه‌ی حکومت اسلامی، تفکیک و استقلال این شئون از یک‌دیگر است. مقام سلطنت غیر از مقام رسالت است؛ «زیرا پیامبر به عنوان مبلغ و رسول نمی‌تواند امر و نهی کند و در صورت اتفاق هم امر و نفی او در احکام الهی خصلت ارشادی دارد...» الزام‌آوری حکم پیامبر در مقام قاضی نیز نه

^{۸۵} خمینی بی‌تا: ۲۲۲.

^{۸۶} همان: ۱۸۵.

^{۸۷} فیرحی ۱۳۹۳: ۲۷۲.

به واسطه‌ی سلطنت‌اش، «بلکه از آن روست که قاضی و حاکم شرعی است.»^{۸۸} به عبارتی دیگر، احکام الهی، احکام رسول‌الله و امامان در مقام قضاوت و سلطنت نیست و این دو نوع از حُکم کاملاً از هم متمایزند.^{۸۹} در رساله‌ی «اجتهاد و تقلید» بیان دیگری از این ایده طرح می‌شود. به باور آیت‌الله خمینی، تنها خداست که به واسطه‌ی خالقیت - و در نتیجه، مالکیت - بر خلاق سلطنت دارد و «نفوذ حکم و قضاوت دیگران محتاج جعل خداوند است.»^{۹۰} او بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که حُکم هیچ کس - به‌خودی‌خود - بر دیگری نافذ نیست، حتی اگر نبی و وصی و امام معصوم باشد. «صرف نبوت، رسالت، وصیت یا علم ... موجب نمی‌شوند که حُکم و قضاوت دارنده‌ی این فضایل نافذ و مشروع باشد، مگر آن که دلیلی بر جعل این مناصب از جانب خداوند وجود داشته باشد.»^{۹۱} این بحث واجد بالاترین اهمیت برای مشروعیت‌بخشی به ایده‌ی حکومت شیعی در عصر غیبت است، چراکه اساساً پیوند میان سیاست اسلامی و عصمت را قطع می‌کند. اجرای قوانین اسلامی در جامعه دیگر نیازمند پیوند بی‌واسطه‌ی حاکم با الوهیت یا معصوم‌بودن او نیست؛ تنها کافی است «دلیلی بر جعل این مناصب از جانب خداوند وجود داشته باشد»، که آن هم با واسطه‌ی احادیث و اخبار درباره‌ی شأن و جایگاه والای فقها فراهم می‌پذیرد.^{۹۲} در این مرحله نیز آیت‌الله خمینی با بسط حوزه‌ی کاربرستی تعبیراتی چون «دژ اسلام»، «جانشین پیامبر»، «امانتدار

^{۸۸} همان.

^{۸۹} همان: ۲۷۳.

^{۹۰} همان: ۲۷۴.

^{۹۱} همان.

^{۹۲} نکته‌ی جالب‌توجه این‌جاست که تفکیک قائل شدن میان الوهیت و سیاست نبوی، لزوماً به تصدیق حکومت اسلامی در دوران معاصر نمی‌انجامد. علی عبدالرازق (۱۹۶۶-۱۸۸۸) فقیه نوگرای مصری نیز با تمایزگذاری میان رسالت پیامبر و حکومت او، و تاریخی کردن مسئله‌ی حکومت، خلافت و حکومت را اساساً جزئی از اجزاء اسلام به حساب نمی‌آورد.

پیامبر»، «حجت و حاکم از جانب امام» و «وراثت پیامبر» به قلمروی حکومت و سلطنت^{۹۳}، زمینه را برای مفصل‌بندی نهایی نظریه‌ی ولایت مطلقه و انتصابی فقیه آماده می‌کند. یک سال پس از تالیف و انتشار کشف‌الاسرار، در اردیبهشت ۱۳۲۳ شمسی، آیت‌الله خمینی، نخستین اعلامیه‌ی سیاسی خود را صادر کرد. او در این اعلامیه که خطاب به علما و مردم ایران، آنان را به اتحاد و حساسیت نسبت به اوضاع سیاسی کشور دعوت می‌کند. اما لحن آیت‌الله در این اعلامیه فاقد امید به بروز انقلابی فراگیر است.^{۹۴} او در این اعلامیه، پس از ترسیم بحران‌های اجتماعی، از منظر یک عالم شیعی، قیام برای خدا را راهکار برون‌رفت می‌داند.^{۹۵} این قیام – باز هم به تأسی از سنت عرفانی – نه تنها قیامی سیاسی-اجتماعی، بلکه قیامی شخصی و مستلزم انقلاب در خود نیز هست.^{۹۶} آیت‌الله خمینی در دوران ملی‌شدن صنعت نفت نیز فعال بود و از حامیان کاشانی به شمار می‌آمد. از مجموعه پیام‌ها و برخی سخنان پراکنده‌ی او در آن دوره و پس از آن، چنین برمی‌آید که از ابتدا علاقه و اعتمادی به ائتلاف نیروهای ملی و مذهبی نداشته است.^{۹۷} در تیر ماه ۱۳۴۲، لایحه‌ی «انجمن‌های ایالتی و ولایتی» در کابینه‌ی اسدالله علم تصویب شد. بر اساس این لایحه، سه شرط مسلمان‌بودن، سوگند به قرآن و مردبودن رأی‌دهندگان و انتخاب‌شوندگان از قانون انتخابات حذف شد. ماجرای لایحه بسیاری از روحانیون غیرسیاسی را نیز به میدان کشاند. بابایی به درستی اشاره می‌کند که ماجرای انجمن‌های ایالتی و ولایتی بهانه‌ای شد برای طرح مطالباتی که بسیار کلی‌تر از موضوع خود لایحه بود. «داستان انجمن‌های ایالتی و

^{۹۳} برجی ۱۳۹۰: ۲۹۱.

^{۹۴} بابایی، رضا، «کارنامه نور (زندگینامه امام خمینی)»، فصل‌نامه حضور، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۳۸: <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/130/3630/17845/>

^{۹۵} صحیفه نور، جلد اول، ص. ۲۲.

<http://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh?volume=1&tid=7>

^{۹۶} آیت‌الله در همین اعلامیه می‌گوید: «قیام لله است که موسی کلیم را با یک عصا به فرعونیان چیره کرد و تمام تخت و تاج آنها را به باد فنا داد و نیز او را به میقات محبوب رساند و به مقام صُغ و صُخو کشاند.»

^{۹۷} بابایی، همان.

ولایتی، آغاز قصه بلند انقلاب اسلامی شد.^{۹۸} اما آن واقعه‌ای که منجر به گسست جدی آیت‌الله خمینی از سنت اندیشه‌ی سیاسی شیعی شد و وی را به رهبری انقلابی بدل کرد، مرگ آیت‌الله بروجردی - که علاقه‌ی کمتری به فعالیت‌های سیاسی داشت - و ماجرای پانزدهم خرداد بود.

محمدرضا پهلوی در ۲۱ دی ماه ۱۳۴۱، در کنگره‌ی ملی کشاورزان، خبر طرح موسوم به «انقلاب سفید» را اعلام کرد. از محورهای اساسی انقلاب سفید، اصلاحات ارضی بود.^{۹۹} فوت آیت‌الله بروجردی - که پیش‌تر مخالفت خود را با اصلاحات ارضی اعلام کرده بود - اعلام کرد. او می‌گفت دشمنان اسلام می‌خواهند از راهی دیگر اغراض لایحه‌ی لغوشده‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی را اجرا کنند و آن را مقدمه‌ای برای ازبین‌بردن مواد مربوط به مذهب در قانون اساسی خوانند.^{۱۰۰} اعتراض به برنامه‌ی اصلاحات ارضی و دستگیری مخالفین همچنان ادامه داشت تا در فروردین ۱۳۴۲، به مناسبت رحلت امام صادق مراسمی در مسجد فیضیه‌ی قم برگزار شد. در طول مراسم، نیروهای امنیتی به مسجد حمله کردند، و در جریان این حمله، یک طلبه کشته و حجره‌های طلاب غارت شد. پس از این واقعه، لحن اعلامیه‌های روحانیون، تغییر کرد و این بار مستقیماً شاه و اسرائیل را هدف گرفت.^{۱۰۱} اعلامیه‌ی آیت‌الله خمینی از همه شدیدالحن‌تر بود. او با تعبیراتی چون «شاه‌دوستی یعنی غارتگری» موضع سیاسی خود را تندتر کرد و گفت «من اکنون قلب خود را برای سرنیزه‌های مأموران شما حاضر کرده‌ام». ^{۱۰۲} با آغاز ماه محرم، آیت‌الله خمینی با صدور اعلامیه‌ای خواستار استفاده از این ایام در جهت مبارزه با نظام حاکم شد و با کاربست

^{۹۸} بابایی، همان.

^{۹۹} بخش عمده‌ی انگیزه‌های انجام این طرح، مقابله با رشد جریان‌های سوسیالیستی بود.

^{۱۰۰} روحبخش، رحیم، مدخل «پانزده خرداد» در *دانشنامه جهان اسلام*:

<http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=2648>

^{۱۰۱} همان.

^{۱۰۲} همان.

نمادهای بامعنا در ادبیات سیاسی شیعی، تأکید کرد که خطر ضدیت حکومت شاه با اسلام «کمتر از خطر بنی‌امیه نیست». او در سخنرانی مشهور خود در مدرسه‌ی فیضیه، گفت نظام ایران با اساس - یعنی اسلام - مخالف است و همچنان بر نقش اسرائیل در معادلات سیاسی رژیم تأکید کرد.^{۱۰۳} با این حال، همچنان لحن ناصحانه‌ی خود را نسبت به شاه کنار نگذاشته بود. به دنبال این سخنرانی، آیت‌الله خمینی در بامداد پانزده خرداد دستگیر شد. قیام پانزده خرداد - و سرکوب وحشیانه‌ی آن توسط رژیم - به دنبال این واقعه شکل گرفت و نقطه‌ی گسست آیت‌الله از وضع موجود شد. تبعید آیت‌الله خمینی پس از اعتراضاتش به کاپیتولاسیون، با دور کردن او از بحبوحه‌ی مبارزه‌ی سیاسی، فرصتی فراهم کرد تا ایده‌هایش را درباره‌ی حکومت اسلامی و ولایت فقیه بازصورت‌بندی و تندروتر کند. دو اثر اصلی آیت‌الله خمینی در دوران تبعید *تحریر الوسیله* و *کتاب البیع* است که اولی را در ترکیه و دومی را در نجف به رشته‌ی تحریر درآورده است. این دو کتاب، فرصتی شدند تا آیت‌الله نظریه‌ی ولایت فقیه خود را در چارچوب فنی فقه صورت‌بندی کند. در *تحریر الوسیله* که «رساله‌ی عملی» او خوانده می‌شود، در مبحث شرایط نماز جمعه، اسلام را «دین سیاست» خوانده و در مبحث امر به معروف و نهی از منکر، فقهای جامع‌الشرایط را نمایان‌عام امام زمان دانسته که در همه‌ی امور، مگر جهاد ابتدایی - که آن هم جای بحث دارد - جانشین ائمه هستند.^{۱۰۴} در *کتاب البیع* حکومت اسلامی را در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها ضروری دانسته و با اشاره به جامعیت اسلام، حکم به تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت داده است.^{۱۰۵} فقیه «عادل» و «عالم به قانون» مسئولیت تشکیل حکومت اسلامی را بر دوش دارد.^{۱۰۶} از مسائل مهمی که در این‌جا پیش می‌آید، مسئله‌ی «مزاحمت فقیه با فقیه دیگر» است. به بیانی دیگر، کدام فقیه شایسته‌ی حکومت است؟ اگر فقیهان

^{۱۰۳} همان.

^{۱۰۴} برجی ۱۳۹۰: ۲۹۱-۲۹۰.

^{۱۰۵} همان: ۲۹۱.

^{۱۰۶} فیرحی ۱۳۹۳: ۲۷۹.

متعددی واجد شرایط باشند، همه‌ی آن‌ها حکومت دارند یا فقط یکی از آن‌ها؟ اگر یک فقیه می‌تواند در کار فقیه دیگر دخالت کند؟ در این جا هم آیت‌الله خمینی پاسخی می‌دهد که هم برای صورت‌بندی نهایی نظریه‌ی ولایت مطلقه و انتصابی «یک» فقیه و هم برای تثبیت جایگاه شخص او، اهمیت بسیاری دارد. او «مزاحمت» را به دو نوع «مزاحمت در اصل کار» و «مزاحمت در مقدمات کار» تقسیم می‌کند و مداخله‌ی دیگر فقها در ولایت فقیه‌ی دیگر را در هیچ‌یک از مراحل مجاز نمی‌شمارد.^{۱۰۷} «مزاحمت در اصل کار» برای توجیه نظری جایگاه ولی فقیه دوران تثبیت ولایت فقیه، و «مزاحمت در مقدمات کار» برای توجیه نظری دوران مبارزه در راستای استقرار حکومت اسلامی واجد اهمیت است.

دهه‌ی چهل، دوره‌ی بازآرایی و تجدید قوای جریان‌های سیاسی مخالف رژیم بود. در جناح چپ مخالفان، با وجود تضعیف شدید حزب توده، نیروهای چریکی و انقلابی - همگی در مخالفت با حزب توده، خواه با انشعاب (مثل توفان) خواه با انتقاد از بیرون (مثل چریک‌های فدایی) - ظهور کردند، که هم از بُعد مبارزاتی و هم از بُعد نظری تأثیرات زیادی داشتند. نیروهای ناسیونالیست سکولار و مذهبی نیز در قالب جبهه‌ی ملی و «نهضت مقاومت ملی» به فعالیت خود ادامه می‌دادند، هرچند رفته‌رفته نیروهای مذهبی - تیپ بازرگان و طالقانی - به آیت‌الله خمینی نزدیک‌تر می‌شدند. پروژه‌های نظری طیف مذهبی‌های ملی‌گرا عمدتاً توسط مهدی بازرگان، یدالله سبحانی، محمود طالقانی، پیش‌رانده می‌شد و پیرامون اثبات سازگاری اسلام و مقتضیات جهان‌مُدرن، از جمله علم جدید، عدالت و دموکراسی

^{۱۰۷} برجی ۱۳۹۰: ۳۱۹. آیت‌الله خمینی «معتقد است هرگاه فقیه‌ی به اعمال ولایت در کاری پرداخت، بر فقیهان دیگر جایز نیست در کار او دخالت کنند... در صورت تشکیل حکومت عدم جواز مزاحمت شامل تمام حوزه‌ی فعالیت حکومت خواهد بود... اگر یکی از فقیهان موفق به تشکیل حکومت شود، برای دیگر فقیهان جایز نیست که در کار او مداخله کرده و موجب ایجاد مزاحمت در راه انجام وظیفه‌ی او شوند. خواه مزاحمت به صورت دخالت در اصل حکومت و تشکیل حکومت عرضی باشد و خواه به صورت دخالت در برخی از شئون حکومت.» (همان) او درباره‌ی مزاحمت در مقدمات کار هم بر این باور است که همانطور که در صورت ورود پیامبر به کاری، دیگران حق مزاحمت در آن را ندارند، همین شأن به «مقتضای وراثت و جانشینی»، به فقیه هم منتقل می‌شود. (همان: ۳۲۴)

می‌چرخید. ناسیونالیست‌های سکولار اما فاقد هرگونه نوآوری نظری بودند. علی شریعتی نیز از دیگر ایدئولوگ‌های برجسته‌ی این دوران بود، که می‌کوشید خوانشی انقلابی و عدالت‌خواهانه از اسلام عرضه کند که جایگاه روشنفکری انقلابی در آن، برجسته‌تر از جایگاه روحانیت بود. در چنین میدانی بود که آیت‌الله خمینی پس از طرح فنی و فقهی نظریه‌ی ولایت مطلقه و انتصابی فقیه واحد، در کتاب‌های *کتاب‌البیع و تحریر‌الوسیله*، در سال ۱۳۴۸، در نجف سخنرانی‌های ولایت فقیه را ایراد کرد^{۱۰۸}، که بیش‌تر چیزی مثل دولت و انقلاب بود تا *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم*. این کتاب را می‌توان «چه باید کرد؟» انقلاب اسلامی و ولایت فقیه دانست. رساله‌ی ولایت فقیه در تنش با جریان‌های مارکسیستی و مذهبی‌های ملی‌گرا و تشیع انقلابی روحانیت‌گریز نوشته شد، و می‌توان ادعا کرد که دست آخر بازی سیاسی-قانونی را بُرد.

در همان جملات آغازین رساله، بر بداهت ولایت فقیه – البته به شرط پذیرش مبانی اسلامی – تأکید می‌شود: «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود، و چندان به برهان احتیاج ندارد»^{۱۰۹} پرسشی که پیش می‌آید، و آیت‌الله خمینی نیز آن را می‌فهمد، این است که چرا این نکته‌ی بدیهی، تعیینی در طول تاریخ نداشته است؟ آیت‌الله این پرسش ضمنی را با نوعی «دیگری» سازی پاسخ می‌دهد. بدین ترتیب، ولایت فقیه نیز همانند کشف *الاسرار*، با ساختن یک «دیگری» آغاز می‌شود؛ با این تفاوت که در کشف *الاسرار* این «دیگری» – یعنی وهابیت – دشمنی بود که در لحظه‌ای مشخص از زمان حاضر بود و باید برای مقابله با آن گام‌های عملی مشخص برداشته می‌شد، اما «دیگری» در ولایت فقیه در «سرتاسر» تاریخ اسلام حاضر بوده است؛ تا یک جایی دشمن «یهود» بوده و از جایی به بعد «استعمار»^{۱۱۰}. تمام کوشش آن‌ها این بوده که اسلام سیاسی

^{۱۰۸} در سال ۴۹، سخنرانی‌ها پیاده و چاپ شد.

^{۱۰۹} خمینی ۱۳۹۱: ۹.

^{۱۱۰} همان.

و انقلابی را به انحاء گوناگون سرکوب کنند.^{۱۱۱} تفاوت دیگر این است که این دشمن جدید، دیگر فقط یک خارجی نیست، بلکه دشمنی داخلی است و درون حوزه‌های علمیه و درون خود روحانیت رخنه کرده. در مجموع، وضعیت بحرانی که دشمن خارجی و درونی پدید آورده اینطور خلاصه می‌شود: «[اسلام] در میان مردم دنیا به وضع غربت^{۱۱۲} زندگی می‌کند.» با توجه به عُلقه‌های عرفانی-اشراقی آیت‌الله خمینی، کاربست اصطلاح «غربت» در این جا بی‌معنا نیست؛ اسلام راستین، اسلام سیاسی، اسلام انقلابی، در «غربت» به سر می‌برد، و راه برون‌رفت از این غربتِ غربی، چیزی جز انقلاب، «قیام برای خدا» و گسست از وضع موجود نیست؛ وضع موجود به معنای عام کلمه، چه نظام سیاسی، چه جامعه‌ی روحانیت، و چه «خود» فعلی.

مضمون ناب‌گرایی اسلامی در اینجا طنینی مدرن‌تر می‌یابد. در واقع، قوانین فقهی قرار است در خدمت نوعی دم‌ودستگاه حکومت‌داری قرار بگیرد:

[اسلام] برای قبل از انجام نکاح و انعقاد نطفه قانون دارد و دستور می‌دهد که نکاح چگونه صورت بگیرد، و خوراک انسان در آن هنگام یا موقع انعقاد نطفه چه باشد، در دوره‌ی شیرخوارگی چه وظایفی بر عهده‌ی پدر و مادر است، و بچه چگونه باید تربیت شود، و سلوک مرد و زن با همدیگر و با فرزندان چگونه باشد.^{۱۱۳}

^{۱۱۱} افزون‌براین، مضمون دوگانه‌ی تمدن(اسلام)/توحش(غیراسلام) همچنان باقی است. «آن روز که در غرب هیچ خبری نبود و ساکنانش در توحش به سر می‌بردند و امریکا سرزمین سرخپوستان نیمه‌وحشی بود، دو مملکت پهن‌اور ایران و روم محکوم استبداد و اشرافیت و تبعیض و تسلط قدرتمندان بودند و اثری از حکومت مردم و قانون در آنها نبود؛ خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم (ص) قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می‌آید.» (همان: ۱۲) «آنها یعنی غربی‌ها» به کره مریخ هم بروند، به کهکشان‌ها هم بروند، باز از سعادت و فضایل اخلاقی و تعالی روانی عاجزند.» (همان: ۲۰)

^{۱۱۲} تأکید از من است.

^{۱۱۳} همان: ۲۹.

باین حال، در این جا تنها فقه و حکومت‌داری مُدرن دست‌اندرکار نیستند، بلکه پای فهم عرفانی از انسان و تربیت نیز باز می‌شود: «برای همه‌ی این مراحل دستور و قانون دارد تا انسان تربیت کند - انسان کامل و فاضل - انسانی که قانونی متحرک و مجسم است و مجری دواطلب و خودکار قانون است.»^{۱۱۴} در واقع، هدف چیزی جز ساختن انسانی نو، انسانی کامل، نیست. این هدف با یکی شدن انسان و قوانین فقهی، با درونی شدن فقه در انسان، با اطاعت محض، ممکن می‌شود، و همه‌ی این فرایندها هم در چارچوبی از حکومت‌داری مُدرن است که صورت می‌پذیرد. در این جا، آرمان انسان کامل، که رسیدن به آن پیش‌تر محدود به خواص بود، عُرفی و همگانی می‌شود؛ پروژه‌ی دولت اسلامی، رساندن آدمیان به جایگاه انسان کامل است.^{۱۱۵}

پس از انقلاب ۱۳۵۷، ایده‌ی ولایت فقیه در اصل پنجم قانون اساسی ۱۳۵۸ گنجانده شد.^{۱۱۶} باین حال، ولایت فقیه‌ی که در قانون اساسی گنجانده شد - احتمالاً به واسطه‌ی موازنه‌ی نیروهای سیاسی در مجلس خبرگان قانون اساسی - با آنچه مدنظر آیت‌الله خمینی بود، تناسبی نداشت. از کلام خود آیت‌الله این‌طور برمی‌آید: «این‌که در این قانون اساسی یک مطلبی - ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای این‌که خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند یک مقداری کوتاه آمدند - اینکه در قانون اساسی هست، این بعضی شئون ولایت فقیه هست نه همه شئون ولایت فقیه.»^{۱۱۷}

^{۱۱۴} همان.

^{۱۱۵} بقیه‌ی بخش‌های رساله به دلایل عقلی و نقلی تشکیل حکومت اسلامی، و راه‌های مبارزه با رژیم پهلوی و همین‌طور تصفیه‌ی حوزه‌های علمیه از آخوندهای غیرسیاسی می‌پردازد.

^{۱۱۶} «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند، و در صورتی که یک فرد چنین اکثریتی نداشته باشد شورائی مرکب از فقهای واجد شرایط بالا، عهده دار آن می‌گردند.»
^{۱۱۷} صحیفه نور، جلد ۱۱: ۴۶۴.

ایده‌ی حکومت انسان کامل، آنطور که در سیر صورت‌بندی‌های گوناگون خود نمایان شد، عمدتاً تلاشی است برای حکومت بر ذهن‌ها^{۱۱۸} برحسب یک نظام معنایی واحد؛ خواه این نظام معنایی مطلقاً عرفانی باشد، خواه حاصل ترکیب فقه و عرفان. بالاین حال، سوژه‌های تحت حُکمرانی، محکومین محض و پذیرندگانِ منفعل چنین طرح‌هایی نیستند. به همین خاطر، تأکید بیش از حد بر تاریخ صورت‌بندی‌های نظری از «حاکم» کامل، بی‌توجهی به بخش دیگری از ماجرا، یعنی تاریخ مقاومت مردمی در برابر طرح‌های حکومتدارانه است. از همین جاست که نگارش تاریخ اجتماعی-سیاسی مقاومت مردمی در برابر سلطنت‌ها و حکومت‌های تاریخ جوامع خاورمیانه - همانطور که در ابتدا ذکر شد - اهمیت بالایی پیدا می‌کند؛ مقاومت‌هایی که از نیروی زایای زندگی جمعی برآمده بودند و می‌توانند معطوف به رهاسازی و آزادسازی سوژه‌ها باشد.

¹¹⁸ govern-mentality

منابع

کتاب

- برجی، یعقوبعلی (۱۳۹۰)، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، تهران: دانشگاه امام صادق و انتشارات سمت، چاپ دوم.
- حسینی زاده، سید محمدعلی (۱۳۷۹)، *علماء و مشروعیت دولت صفوی*، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۱)، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (س)، چاپ بیست‌وهشتم.
- _____ (۱۳۸۷)، *امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (س)*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (س)، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۶)، *انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی (س)*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (س)، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۶)، *شرح دعای سحر، ویرایش و تصحیح حسین استاد ولی*، ترجمه سید احمد فهری، انتشارات فیض کاشانی.
- _____ (۱۴۱۰ ه.ق)، *تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام، قم، طبعه‌الثانی.
- _____ (بی تا)، *کشف‌الاسرار*، بی جا، بی نا.
- رجیبی (دوانی)، محمدحسن (۱۳۹۰)، *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار*، تهران: نشر نی.
- روحانی نژاد، حسین (۱۳۸۷)، *ولایت در عرفان*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ریجون، لوید (۱۳۷۸)، *عزیز نسفی*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۰)، *حکمه‌الاشراق*، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دهم.

- سیوری، راجر (۱۳۷۲)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- سیوری، راجر (۱۳۸۰)، *در باب صفویان*، ترجمه‌ی رمضان علی روح‌اللهی، تهران: نشر مرکز.
- قارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳)، *حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران*، از *مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر*، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۲)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۳)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی*، تهران: نشر نی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳ ه.ق)، *معجم الاصطلاحات الصوفیه*، قاهره: دار المنار.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: انتشارات طرح نو.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی، چاپ هفتم.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، *جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر*، ترجمه‌ی کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۸۴)، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۲)، *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه از ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوازدهم.
- مقاله و فصل کتاب**
- ابن عربی، شیخ اکبر محی‌الدین (۱۳۶۷)، «حقیقه الحقائق» در *رسائل ابن عربی*؛ ده رساله فارسی‌شده، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، صص. ۷۴-۶۳.

بستانی، احمد (۱۳۸۷)، «مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی (بحثی تطبیقی در اندیشه سیاسی سهروردی و ملاصدر)»، *دانشگاه اسلامی* ۳۹، سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۷، صص. ۲۱-۴۵.

بستانی، احمد (۱۳۸۹)، «حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی»، *جاویدان خرد*، دوره‌ی جدید، شماره‌ی چهارم، پائیز ۱۳۸۹، صص. ۵-۳۱.

جهان‌بزرگی، احمد (۱۳۸۹)، «اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی» در *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی (جلد سوم: فقه سیاسی شیعه)*، به اهتمام محسن مهاجرنیا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، صص. ۳۳۵-۴۳۲.

ضیایی، حسین (۱۳۷۸)، «سهروردی و سیاست: بحثی درباره‌ی آیین سیاسی در حکمت اشراق» در *منتخبی از مقالات فارسی درباره‌ی شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سید عرب، تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۷۸، صص. ۱۰۵-۱۲۵.

فیرحی، داود (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، *علوم سیاسی سال ششم*، شماره‌ی بیست‌ودوم، تابستان ۸۲، صص. ۶۷-۹۵.

منابع اینترنتی

بابایی، رضا، «کارنامه نور (زندگینامه امام خمینی)»، فصل‌نامه حضور، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۳۸.

<http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/130/3630/17845/>

خمینی، روح‌الله، تلگرام امام به شاه و علم در اعتراض به لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی (۱۳۴۱).

<http://www.imam-khomeini.ir/fa/NewsPrint.aspx?ID=3434>

_____، صحیفه نور، جلد اول و جلد یازدهم:

<http://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh?volume=1>

<http://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh?volume=11>

دهقانی، رضا، «اندیشه‌ی مشروعه‌خواهی در جنبش مشروطیت»، وبسایت سازمان تبلیغات اسلامی.

<http://old.ido.ir/a.aspx?a=1385061502>

روحبخش، رحیم، مدخل «پانزده خرداد» در *دانشنامه جهان اسلام*.

<http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=2648>

نکونام، محمدرضا (۱۳۸۵)، *اخباری و اصولی چه می‌گویند؟*، قم: ظهور شفق.

<http://nekounam.ir/fa/Library/all/19/index.html>