

امت و امامت: شیعی یا مارکسیستی

محمد منصور هاشمی^۱

چکیده

یکی از مشهورترین بازخوانی‌های علی شریعتی از سنت، نظریه «امت و امامت» است. در این مقاله ضمن تحلیل نظر شریعتی درباره امامت، نسبت این نظریه از سویی با آراء متکلمان متقدم شیعه و سنت کلامی این مذهب و از سوی دیگر با نظریه دیکاتوری پرولتاپری در مارکسیسم سنجیده شده و سپس به بررسی و ارزیابی تلاش علی شریعتی برای بازخوانی مفهوم امامت نیز پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: علی شریعتی، نظریه «امت و امامت»، مارکسیسم، دیکاتوری پرولتاپری، کلام شیعه،

امامت

مقدمه

تعيير «امت و امامت» از مشهورترین مصطلحات عطفی برساخته علی شريعيتی است. اين تعبيير عنوان متنی است که به قلم خود شريعيتی بر اساس چهارشتب سخنرانی او در حسینیه ارشاد، از يازدهم تا چهاردهم فروردین ۱۳۴۸، به نگارش در آمده و پس از انتشارهای مستقل، قسمت نهم مجلد ۲۶ مجموعه آثار - با عنوان «علی (ع)» - قرار گرفته است.^۱ اين اثر از زمان انتشار مورد توجه علاقهمندان به اندیشههای شريعيتی بوده است. توجهي که بارتباط با اهمیتی نبوده که خود شريعيتی برای اين نظریهاش قائل بوده است:

«امت و امامت از كهنترین و مشهورترین اصول اعتقادی اسلام است، و به ويژه در تشييع پایه اساسی عقیده ماست...اما از طرفی نويترین بحث است؛ بدین جهت که تا کنون بیشتر علمای ما...در جهت کلامی و اصولی و فلسفی به عنوان یک مسئله اعتقادی صرف و مسئلهای صد در صد مأواه الطبيعی به بحث کشیده‌اند. در حالی که امت و امامت، اگر نگوییم که مبحثی است صد در صد مربوط به زندگی انسان، لاقل باید گفت که برجسته‌ترین خصیصه این بحث و این اصل، خصیصه اجتماعی آن است...و آنچه عرض کردم برجسته ترین وجهه - مقصودم وجهه جامعه شناسی مبحث امت و امامت - است.»^۲

«اعتراف می کنم که پیش از این آنچه درباره امامت و ارزش و اصالت امام و اعتقاد به امام می شنیدم و در کتب شیعه می خواندم همه برایم مبهم بود...به طوری که هیچوقت حاضر نشدم درباره امامت حرفی بزنم و یا چیزی بنویسم، زیرا برایم روشن نبود،

۱ در این مقاله صرفاً به «نظریه» امت و امامت می‌پردازم و وارد جزئیات مطرح شده در این رساله نمی‌شوم. هرچند برخی از مطالب فرعی مطرح شده در این رساله نیز شایان توجه و ارزیابی است. از آن جمله است طرح اندیشه تأمل برانگیز حدایی حقیقت مذهب از شناخت آن، که عملاً مبنای روشنفکری دینی قرار گرفته است (ر.ک. علی شريعيتی، مجموعه آثار، ج. ۲۶، نشر آمون، چاپ پوازدهم، ۱۳۸۲، ص. ۵۷؛ نیز برای توضیحات بیشتر ر.ک: محمد منصور هاشمی، دین‌اندیشان متجلد: روشنفکری دینی از شريعيتی تا ملکیان، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ص. ۶۴-۶۳)، همچنین سخنان ناموجه و نادرستی مثل اگر رفومیسم نمی‌بود رنسانس اولاً به تأخیر افتاده بود، ثانیاً دامنه توفیقی این چنین به دست نیاورده بود، و ثالثاً در چهارچوب یک جناح محدود؛ یعنی روشنفکران و خواص متفکر و دانشمند محبوس مانده بود» (همان، ص. ۳۵۹) که برای آشیانی با جنبش نوزدی و نهضت اصلاح دینی در اروپا اگر به کلی بی‌معنا نباشد، محل مناقشه جدی می‌تواند باشد، و نیز مثلاً طرح اینکه بار منفی تعیير «تعصب» در میان مانندگان فرهنگ غرب به فرهنگ ماست (ر.ک: همان، ص. ۳۹۵-۳۹۴) و عدم توجه به اینکه قرنها قبل مولوی تعصب را در کنار سختگیری آورده و حاصل خامی دانسته است و پیش از عطمار سروده است: «ای گرفتار تعصب ماندهای / دائمآ در بغض و در حب ماندهای - گر تو لاف از عقل و از حب می‌زنی / پس چرا دم در تعصب می‌زنی».

۲ علی شريعيتی، مجموعه آثار، ج. ۲۶، ص. ۳۵۷

نمی‌توانستم هضم کنم، بفهمم که یعنی چه؛ آنچه که در این مورد می‌خواندم و می‌شنیدم با منطق امروز و بینش اجتماعی و حتی روح آزادیخواهی و انسان‌دوستی سازگار نبود. تا اینکه یک مرتبه، مثل یک کشف، یک مکاشفه، دریچه‌ای به سوی یک دنیای کاملاً تازه – که برایم بیگانگی مطلق داشت – در برابر گشود شد. با توجهی به متدهای تحقیق درباره امت و امامت بود که این دریچه باز شد و به دنیابی تازه راه یافتم، آنگاه دیدم که مسئله امامت که از طریق فلسفی و کلامی برایم قابل پذیرش نبود، با دید علمی جامعه‌شناسی سیاسی چنان شکوه و عمق و عظمت و ضرورت حیاتی و اجتماعی و انسانی پیدا کرد که هرگز هیچ مسئله‌ای در برابر من این اندازه قدرت و قاطعیت نداشته است. بعد از این توجه – که به راستی نوعی الهام بود و گونه‌ای توفیق، و بی‌نهایت تحت تأثیر این توجه تازه هستم – حتی بسیاری از مسائلی را که می‌گویند نمی‌شود طرح کرد – که شاید خوب نپسندند و به گوشها سنگینی کند و بخصوص جوانهای امروز و روشنفکران بد تلقی کنند – نیز برای من یک معنی صد در صد علمی امروزی پیدا کرده است.^۱

تبیین مسئله امامت برای شریعتی از دو جهت اهمیت داشت. از سویی او به تاریخ اسلام می‌پرداخت و به عنوان متفکری شیعه‌مدنه ب ناگزیر بود نظر خود را درباره مسئله جانشینی پیامبر اسلام(ص) و رأی شیعیان درباره آن را روشن کند و از سوی دیگر او نظریه‌پرداز احیاء اسلام و ایدئولوگی انقلابی بود که می‌کوشید نظریه‌های انقلابی چپ را با سنت‌های اسلامی پیوند بزند و از این پیوند ایدئولوژی انقلاب دینی را برسازد؛ ایدئولوژی که در رقابت با ایدئولوژی انقلابی غالب در سطح جهان – یعنی مارکسیسم – باید هم در بردارنده اندیشه‌هایی برای رسیدن به انقلاب می‌بود و هم متضمن راهکارهایی برای حفظ آن.

شریعتی تصور می‌کرد با نظریه امت و امامت و درکی که در آن از مسئله امامت و جانشینی پیامبر اسلام و نیز نسبت امت با امام به دست می‌دهد به هر دو هدف دست یافته است. او چنین می‌اندیشید که نه فقط مسئله نسبت امامت را با بیعت امت حل کرده است، بلکه راهکاری اسلامی یافته که به موجب آن نسبت حکومت مطلوب انقلابی و اسلامی با دموکراسی روش می‌شود. شریعتی امامت را حکومت پس از انقلاب یافته بود.

او برای تصویر امامت مطابق این اهداف دو گانه نظریه امت و امامت را مطرح کرد و به تعریف آنها موافق آرمان‌های خود پرداخت.

به بیان شریعتی، امت عبارت است از «جامعه انسانی همه افرادی که در یک هدف مشترک‌اند گرد هم آمده‌اند تا بر اساس یک رهبری مشترک به سوی ایده‌آل خویش حرکت کنند.»^۱

پیوندگاه امت همان «رهبری مشترک» است و به عبارت دیگر امامت چیست؟

«امامت عبارت است از هدایت این امت، به طرف آن هدف، از این نظر در خود اصطلاح امت و جوب و ضرورت امامت صد در صد نهفته است... فرد انسانی وقتی عضو امت است که در برابر رهبری جامعه متعهد باشد و تسلیم، البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است، فرد در امت دارای یک زندگی احتمالی متعهد در برابر جامعه است و جامعه نیز متعهد به ایدئولوژی یا عقیده و ایدئولوژی نیز متعهد به تحقق ایده‌آل و نیل به هدف.»^۲

نقشه اتصال آن امت با این امامت ایدئولوژی است:

«امامت جامعه‌ای است که از افراد انسانی که همفکر، هم‌عقیده، هم‌مذهب و همراه‌اند، نه تنها در اندیشه مشترک‌اند که در عمل نیز اشتراک دارند. افراد یک امت. یک گونه می‌اندیشند و در یک رهبری مشترک اجتماعی، تعهد دارند که... جامعه را به «کمال» ببرند نه به «سعادت»... «امامت» عبارت می‌شود 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 شخصی امام»، بلکه بر اساس ایدئولوژی ثابتی که امام نیز بیشتر از هر فردی تابع آن است و در برابر ش مسئول. و از همین جاست که امامت از دیکتاتوری جدا می‌شود و رهبری فکری انقلابی با رهبری فردی استبدادی تضاد می‌یابد.»^۳

این ایدئولوژی نه جایی برای تکثر و تنوع در جامعه می‌گذارد و نه مجالی برای توقع و خواست مردم:

«امامت جامعه‌ای نیست که در آن افراد احساس راحتی و سعادتی را کد بکنند... زندگی... در امت زندگی آزاد و رها نیست، یک زندگی متعهد و مسئول است... فرد به مجردی که

۱ همان، ص ۲۸۲.

۲ همان، ص ۲۸۳.

۳ همان، صص ۴۰۲-۴۰۳.

خودش را عضو این امت می‌داند باید امامت این امت را پیذیرد.^۱

پشتوانه حقانیت این ایدئولوژی چیزی جز انقلاب نیست. برای رسیدن به وضع مطلوب باید انقلاب کرد و برای حفظ انقلاب باید به شیوه حکومتی انقلابی‌ای متولّ شد که بتواند بقای آن را تضمین کند:

«رژیمهای انقلابی جدید هرگز سرنوشت انقلاب را پس از پیروزی سیاسی که بسیار سطحی و مقدماتی است به دست لرزان دموکراسی نمی‌سپارند.»^۲

اگر کسانی نگران غیر دموکراتیک بودن و به عبارت دیگر بروز دیکتاتوری باشند، شریعتی کوشیده است این نگرانی را رفع کند. با این توضیح که دیکتاتوری در برخی مراحل تاریخی مرحله‌ای لازم است:

«دیکتاتوری یک نظام سیاسی است که اقتضای جبری یک نظام اقتصادی یا استعماری است و به حرف بnde و سرکار هم تغییر رویه نمی‌دهد... برای محکومیت دیکتاتوری ساده‌لوحانه است اگر به شعار دموکراسی امید بندن، فقط به این دلیل که دموکراسی و دیکتاتوری با هم شباهتی در ظاهر ندارند، و از «رهبری ایدئولوژیک» دم نزنیم، فقط به این علت که دیکتاتوری می‌تواند خود را در صورت رهبری نمایان سازد... آنچه رهبری را از دیکتاتوری جدا می‌کند فرم نیست محتوى است.»^۳

مراحله پس از انقلاب از جمله آن مراحل تاریخی است.

«اصل حکومت دموکراسی - بر خلاف این تقدس شورانگیزی که این کلمه دارد - با اصل تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری مغایر است... بنابراین مسئله‌ای که در اینجا مطرح است، مرحله خاصی از تحول یک جامعه است که با دموکراسی سازگار نیست.»^۴ او برای رفع دغدغه دموکراسی همچنین توضیح داده است که دموکراسی در جامعه‌های دموکراتیک هم دموکراسی حقیقی نیست و تا پیش از فرا رسیدن انقلاب رهایی بخش و تحقق آرمان‌های آن و تشیت ارزش‌های آن انقلاب، رأی دهنده‌گان «رأی» ندارند:

«وضع سیاسی امروز اروپا و آمریکا را اگر نگاه کنیم، اهانت بزرگی است اگر بگوییم

۱ همان، ص. ۳۹۰.

۲ همان، ص. ۴۸۰.

۳ همان، ص. ۳۸۹.

۴ همان، ص. ۴۶۶.

کسانی که با «رأی اکثریت» مردم اروپا انتخاب شده‌اند برجسته‌ترین و شایسته‌ترین انسانهای امروز این جامعه‌های نمونه قرن حاضر در تمدن و فرهنگ بشری‌اند.^۱

چرا چنین است؟ به نظر شریعتی چون: «آزادی رأی هست، اما رأی‌ها آزاد نیستند.»^۲

در چنین شرایطی چه باید کرد؟ به مدد ایدئولوگ باید طرحی از یک ایدئولوژی انقلابی در افکند، به پیروی از رهبری انقلاب باید آن را به پیروزی رساند و پس از تحقق آرمان‌های انقلاب باید در انتظار ظهور سیاستمداران انقلاب ماند. بین ایدئولوگ انقلاب و سیاستمدار انقلاب است که رهبر انقلاب می‌آید و نقش خود را ایفا می‌کند.^۳

بنا به تصویری که شریعتی به دست داده رهبر انقلاب در حقیقت همان «امام» است. او برای موجه کردن این تصویر از امامت و پیوند زدن آن با درکی که از حکومت انقلابی داشت تفاوتی هم میان درک شرقیان و غربیان از حکومت قائل شده است که به موجب آن رهبری انقلاب با آسمان پیوند می‌یابد:

«در غرب بیشتر منشأ قدرت حکومت زمینی است و از اراده مردم بر می‌آید یا لاقل چنین می‌نماید و در شرق بیشتر آسمانی است و از اراده خدا ناشی می‌شود و چنین می‌نماید. شاید از همین امکان تبدیل سریع رهبری به دیکتاتوری در فلسفه «سیاست» است که در تاریخ شرق به صورت عمیقترین و بزرگترین و پردوامترین نوعش، هم «نبوت» داریم و هم «سلطنت»... و امروز در شرق است که «رهبریهای انقلابی» به نام دیکتاتوری پروتاریا، حکومت یک حزبی، دموکراسی معهدهد، تعیین رئیس جمهور برای یک عمر... که تمايل به اصل سیاست را حکایت می‌کند — در کنار دیکتاتوریهای فردی ستی به وجود آمده و شکل گرفته است.»^۴

البته او که در آن واحد هم در حال توصیف حکومت مطلوب انقلابی است و هم تبیین نظریه امامت در شیوه مطابق نظر خود، در عین حال تأکید کرده است که «امام را باید نه یک موجود مافوق انسان، بلکه یک انسان مافوق بشناسیم.»^۵

۱ همان، ص. ۴۷۳.

۲ همانجا.

۳ رک به: همان، ص. ۴۴۴-۴۴۱.

۴ همان، ص. ۳۸۸.

۵ همان، ص. ۴۲۹.

امام رهبری است که نیاز به انتخاب ندارد: «امامت یک حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشأ آن خود امام است، نه عامل خارجی «انتخاب» و نه «انتصاب»...»^۱
اما این بی نیازی از انتخاب، جنبه ماورایی و قدسی وجودی خاصی ندارد و صرفاً حاکی از داشتن صلاحیت برای بر عهده گرفتن رهبری جامعه انقلابی است.

اگر از نظر شریعتی بی شک اسلام یک حکومت متعهد و پیغمبر اسلام یک رهبر متعهد است،^۲ از چنین حکومت و چنین رهبری جز این انتظار نمی‌رود که سرنوشت انقلاب را به دموکراسی آزاد نسپرد، و دموکراسی متعهد یا هدایت شده را پاس دارد^۳ و به عبارت دیگر دیکتاتوری انقلابی را فراموش نکند:

«به همان اندازه که پیروزی سیاسی انقلاب سریع است، پرورش فکری یا ساختمان انقلابی جامعه به یک دوران طولانی نیازمند است. لذین می‌گفت نیم قرن و انقلاب فرهنگی چین می‌گوید همیشه!»^۴

«وصایت فلسفه سیاسی یک دوران مشخص انقلابی است به عنوان ادامه رسالت اجتماعی بنیانگذار نهضت فکری و اجتماعی و به عنوان یک مبنای انقلابی در رژیم امامت که مسئولیتش تکمیل رسالت جامعه‌سازی رهبر انقلاب است طی چند نسل، تا هنگامی که جامعه بتواند روی پای خود بایستد و پس از «خاتمیت امامت یا دوران وصایت» (دوران مشخص سازنده‌گی انقلابی) دوران بیعت و شوری و اجماع یا دموکراسی آغاز می‌شود که شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است.»^۵

شریعتی نه فقط ماجراهی خلافت و جانشینی پیامبر اسلام(ص) را بر همین اساس توضیح داده است، بلکه بر آن بود که اگر این رهبری پذیرفته می‌شد طی زمانی محدود - زمان امامت دوازده امام - جامعه به رشد کافی می‌رسید و در این صورت نه تنها غیبت پیش نمی‌آمد که امامت به اتمام می‌رسید.^۶

۱ همان، ص ۴۴۵.

۲ ر.ک به: همان، ص ۴۷۷.

۳ ر.ک به: همان، ص ۴۷۶ و نیز ص ۴۸۳.

۴ همان، ص ۴۷۸.

۵ همانجا.

۶ ر.ک به: همان، صص ۴۸۷-۴۸۸.

به این ترتیب است که امامت در تشیع تبدیل می‌شود به حکومت دوره گذار از انقلاب به تثیت. حکومت دوره‌ای که در آن جامعه هنوز صلاحیت به دست گرفتن سرنوشت خود و داشتن دموکراسی را پیدا نکرده است. شریعتی مانند بسیاری دیگر از اندیشه‌هایش این اندیشه را نیز از مارکسیسم الهام گرفته بود، از «دیکتاتوری پرولتاپیا».

دیکتاتوری پرولتاپیا اندیشه‌ای بود که کارل مارکس کشف (یا در واقع اختراع) آن را خاص خود می‌دانست. در ژانویه ۱۸۵۲ بود که روزنامه‌نگار کمونیست آلمانی – یوزف ویدمیر – مقاله‌ای منتشر کرد به نام «دیکتاتوری پرولتاپیا». در همان سال مارکس در نامه‌ای به او نوشت که طرح مسئله طبقات و تضاد میان آنها کشف او نیست و به تعییر مارکس «مورخان بورژوا» هم به آن اشاره کرده‌اند. او در آن نامه سهم خود را در طرح ماجراهی نزاع طبقات از سه جهت دانسته بود: نشان دادن اینکه وجود طبقات، صرفاً برآمده از مراحل تاریخی مشخص بر مبنای توسعه تولید است، اینکه جنگ طبقاتی ضرورتاً به دیکتاتوری پرولتاپیا می‌انجامد، و بالاخره اینکه خود این دیکتاتوری دوره‌ای گذار است که درنهایت، به محو طبقات و جامعه طبقاتی منجر می‌شود.^۱

مارکس در ۱۸۷۵م. در اثر مختصراش «نقد برنامه گوتا» اندیشه دیکتاتوری پرولتاپیا را اندکی بسط داد.^۲ برنامه گوتا طرح میانه‌روانه و سوسیالیستی حزب کارگران آلمان بود که با نقد رادیکال و انقلابی مارکس موافق شد. به علاوه می‌توان گفت در «جنگ داخلی در فرانسه» مارکس یکی از مصادیق دیکتاتوری مطلوب خود را بدون ذکر این عنوان معرفی کرده است: کمون پاریس.^۳ بعداً انگلیس خود تعییر دیکتاتوری پرولتاپیا را هم برای اشاره به کمون پاریس به کار برد^۴ و رفته رفته این اصطلاح به بخش جدایی‌ناپذیری از سنت مارکسیسم بدل شد. امثال لنین و استالین به توضیح و تفسیر آن پرداختند^۵ و همه

۱ Marx to Joseph Weydemeyer In New York, www.Marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52-03-05.htm
البته می‌توان گفت مارکس با این تعییر در این نامه دوستانه در حق خود و اثارش جفا کرده است. آثار و اندیشه‌های مارکس را اگر در امتداد سنت فلسفی آلمان و به طور خاص نقد ایده‌آلیسم از سویی و نقد وضع اقتصادی زمانه خودش از سوی دیگر ببینیم، آنها را، به رغم همه انتقاداتی که می‌شود در موردشان بیان کرد، بسیرتی‌بخش و به لحاظ تاریخی بی‌تردید ماندگار خواهیم یافت. در واقع پیشگویی‌هایی که مارکس به آنها اشاره کرده و مواضع سیاسی رادیکالیش جزء ضعیفترین قسمت‌های اندیشه‌ها و مفهوم پردازی‌های اوست.

۲ Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", www.Marxists.org/marx/works/1875/gotha/index.htm
۳ رک به: کارل مارکس، جنگ داخلی در فرانسه، ۱۸۷۱، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز ۱۳۸۰، ص. ۱۰۵-۱۳۳.

۴ رک به: «مقدمه فردریش انگلیس بر چاپ آلمانی ۱۸۹۱» در جنگ داخلی در فرانسه، ۱۸۷۱، ترجمه باقر پرهام، ص. ۴۷.

۵ این اصطلاح و اندیشه در سنت مارکسیسم (لنینیسم – استالینیسم) بسیار پرکاربرد بوده است. برای برخی از این کاربردها رک

کشورهای کمونیستی مصادیق مختلف و در عین حال مشابه آن را تجربه کردند. مارکسیست‌ها بر آن بودند که دیکتاتوری پرولتاپری مرحله گذاری است که از دل دیکتاتوری بورژوازی یا جامعه سرمایه‌داری ظهور می‌کند. از نظر آنها مالکیت صنایع و منابع به انحصار قدرت می‌انجامید، ولو اینکه جوامع به صورت دموکراتیک و مثلًا با دموکراسی پارلمانی اداره شوند. با انقلاب مارکسیستی طبقه پرولتاپری باید قدرت را به دست می‌گرفت و جامعه را به سوی کمونیسم رهبری می‌کرد.

جالب است که در اصل، خود مارکس هم، چنانکه در مورد شریعتی دیدیم، با رجوع به سنت «دیکتاتوری» پرولتاپری را مشروعيت می‌بخشید. این سنت که اشاره مستقیمی به آن نمی‌شد، اما برای ذهن مخاطبان آشنا و مسبوق به سابقه می‌نمود سنت دیکتاتوری در روم بود^۱. مطابق قوانین روم در مواقعي که بحرانی بر جامعه حاکم می‌شد شخص یا اشخاصی می‌توانستند برای مدت محدودی قدرت را به دست بگیرند و با اختیاراتی ویژه به برقراری نظام پیردازند. آنچه مارکس انقلابی درباره دیکتاتوری پرولتاپری می‌گفت البته درباره «طبقه»‌ای «انقلابی» بود، ولی قاعده‌تاً موجه بودن «دیکتاتوری» این طبقه عاری از پشتونه سنت پرمایه و پیچیده حقوق رومی نبود.

علی شریعتی هم «دیکتاتوری پرولتاپری»‌ای خود را مسبوق به سنت کرده بود، سنت خود: سنت امامت در تشیع. اما آیا امامت و دیکتاتوری پرولتاپری را می‌شد بدیل هم گرفت؟

امامت مابه الاختلاف شیعه با سایر فرق اسلامی است. اگر اهل سنت، خلافت و جانشینی پیامبر (ص) را بر مبنای بیعت جامعه مسلمین و به انتخاب مردم می‌دانند، شیعیان امام را «معصوم» و «منصوص» می‌دانند. به نظر شیعیان خداوند جانشین پیامبر (ص) را مشخص و پیامبر اسلام نام شخص جانشین را اعلام کرده است، چنانکه این جانشین نیز به

به: لنین، مجموعه آثار، ترجمه محمد پورهرمزان، انتشارات فردوس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۹۰-۷۹۰؛ ج ۲، ص ۸۳۹-۸۴۴، ۸۶۲. ۸۷۸، ۹۰۷-۹۲۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۰-۱۳۲۰، ۱۳۴۸-۱۳۲۲، ۱۳۶۳-۱۳۵۷، ۱۴۸۱-۱۴۸۳، ۱۴۰۶-۱۴۱۶، ۱۴۸۳-۱۴۸۱، ج ۳، ص ۵۵-۵۲، ۳۷-۳۹، ۲۸-۳۰؛ استالین، مقدمه همان، ج ۱، ص ۲۰۶۰-۲۰۷۰، ۲۰۸۰-۲۰۸۱، ۱۵۹۶-۱۵۸۳، ۱۵۴۴-۱۵۱۰؛ اسنایلر، مقدمه همان، ج ۱، ص ۲۸-۳۰؛ این فرآیند در تاریخ روم کاملاً آشناست و در همه منابع ناظر به حقوق و سیاست در روم درباره آن توضیح داده شده است. برای اطلاعات بیشتر به عنوان نمونه رک به:

Andrew Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press 1999, p.109 ff.

نوبه خود جانشین خود را که خداوند برگزیده به مردم معرفی کرده است. اینکه ساز و کار این انتخاب و اعلام چگونه است موضوع مباحث و مطالب کلامی فراوانی بوده است و متکلمان نامدار و متقدم شیعه – از جمله ابن قبه رازی، شماری از برجستگان خاندان نوبختی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، و سپس خواجه نصیر و علامه حلی – در این باره بحث‌های قابل توجهی مطرح کرده‌اند که سنت کلامی شیعه را در این باره شکل داده است.

مطابق این سنت، امامت ریاست در امور دین و دنیا است (رئاسة عامه فی الدين و الدنيا) و چنین امر خطیری کار هر کسی نمی‌تواند باشد و باید بر عهده فردی باشد مصون از خطأ و ترک اولی و به عبارت دیگر معصوم. از آنجا که تشخیص عصمت مشکل است نیاز به نص مطرح می‌شود. پیشوانه آن دو هم قاعده لطف است. اقتضای لطف خداست که به واسطه نص، امام معصوم را به مؤمنان معرفی کند تا آنها در شناخت و انجام تکلیف دچار مشکل نشوند.^۱ همین خاص و معصوم و برگزیده از جانب خدا بودن جنبه‌های وجودشناسانه دیگری را هم برای امامان ایجاد کرده است که از آن جمله است مسئله علم امام (که مرجع تفسیر دین است)، مسئله قدرت امام (برای تصرف در عالم به اذن خدا)، و مسائل دیگری مثل نور واحد بودن ائمه عليهم السلام و انتقال آن نور به واسطه رابطه خویشاوندی و مانند اینها. تعداد امامان محدود است (از نظر شیعه اثنی عشری، دوازده) و امام آخر زنده و حاضر، ولی غایب است. اثر وجودی ایشان بر عالم هست و از اثر معرفتی ایشان هم، مؤمنان در موقع لزوم برخوردار می‌شوند.

اماکنی که شریعتی مطرح می‌کرد واجد این شرایط نبود. امامت او صرفاً ناشی از صلاحیت رهبری بود و جنبه وجودشناسانه معنوی و قدسی خاصی نداشت، پس نه عصمت و علم و رابطه خویشاوندی در آن مطرح بود و نه با آن می‌شد ماجراهی غیبت و

^۱ برای نمونه، رک به: ابوالحسن علی بن الحسین بن بابویه، الامامه والتصره من الحیره، قم، ۱۴۰۴؛ شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵؛ شیخ مفید، واژل المقالات، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت، ۱۴۱۴، ص ۳۹-۴۴؛ همو، الارشاد، بیروت، ۱۴۱۴؛ همو، الاقصاح، بیروت، ۱۴۱۴؛ شریف مرتضی، الشافعی فی الامامه، چاپ عبدالزاله رحیمی خطیب، ج ۱ و ۴، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۷، ج ۲، ۱، ۱۴۰۷، ۳؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، قم، ۱۴۰۰، ص ۱۸۳-۲۳۶؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجربه الاعتقاد، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم، ۱۴۱۷، ص ۴۹۰-۵۴۱؛ همو، مناجح اليقين فی اصول الدین، چاپ یعقوب جعفری مراغی، مرکز الدراسات و التحقیقات الاسلامیه، ۱۴۱۵، ص ۴۳۹-۴۸۴؛ ابن میثم بحرانی، التجاھة فی القيامه فی تحقیق امر الامامه، قم، ۱۴۱۷.

لزوم حضور امام غایب را توضیح داد و نه وجود امامان خردسال را. شریعتی امامت را از آنچه رویکرد کلامی – فلسفی می‌نماید تهی کرده بود و سطح ظاهری و پوسته آن را نگه داشته بود تا آن را با محتواهی مارکسیستی آنکنه سازد. در این فرآیند او امامت مورد قبول تشیع را به رهبری اجتماعی ایدئولوژیک فروکاسته بود. طبیعتاً آنچه از این تحويل و تقلیل باقی می‌ماند از پس توضیح تاریخ قدسی شیعیان بر نمی‌آمد. پس او در هدف اول خود؛ یعنی توضیح مسئله امامت و جانشینی پیامبر (ص) موافق رأی شیعه ناکام مانده بود.

اما در مورد هدف دوم چطور؟ آیا تصویری که او از رهبری حکومت انقلابی به دست می‌داد تصویر درست و مطلوبی بود؟ اگر برای پاسخ به این پرسش در زمان شریعتی و در اوج غلبه گفتمان چپ رادیکال دشواری‌هایی وجود داشت، خوشبختانه ظاهراً امروزه به لطف اطلاعاتی که در این زمینه انباشته شده است دشواری چندانی وجود ندارد. دیکتاتوری پرولتاریا یا هر قشر و طبقه دیگر – و به عبارت دقیق‌تر دیکتاتوری گروهی خاص به نمایندگی یا به نام طبقات و اقسام مختلف – ممکن است روی کار بیاید، اما به ممکن نیست بدون خشونت و خرابی برود. دیکتاتوری‌ها به خواست خود می‌آیند، اما به خواست خود نمی‌روند. برای همین هم هست که مثلاً حکومت چین پس از این همه سال و با از سر گذراندن این همه تغییر و تحول اقتصادی هنوز طبق قانون اساسی این کشور دیکتاتوری پرولتاریا است. یا در کره شمالی حکومتی موروشی و در حقیقت سلطنتی به نمایندگی از پرولتاریا به دیکتاتوری مشغول است. این مشکلی نیست که در طول زمان برای دیکتاتوری‌ها پدید آید. در آنها از همان نخست به تغییر رنданه جورج اورول «بعضی ها برابرترند».^۱ مشاهدات و خاطرات آنها که دیکتاتوری‌های پرولتاریایی را تجربه کرده‌اند بهتر از هر تحلیل و تفسیری نتایج عملی این «ایده» را آشکار کرده است.^۲

به خلاف آنچه شریعتی تصور می‌کرد دموکراسی نه دیکتاتوری اکثریت است و نه بناست حکومت صالح‌ترین اشخاص باشد. ساز و کاری^۳ است – با همه کاستی‌ها و

۱ در «مزاعمه حیوانات» قانون در ابتدا این است که همه حیوانات برابرند، سپس به این صورت تکمیل می‌شود که همه حیوانات برابرند، اما بعضی برابرترند:

“All animals are equal, but some animals are more equal than others.”

۲ صرف‌آرای نمونه: اما گلدمن آثارشیست تصویری خواندنی به دست می‌دهد از شور و شوق در رفتتن از آمریکای سرمایه‌دار به دامن شوروی انقلابی و مواجهه با قدرت عربان دیکتاتوری پرولتاریا. رک به: اما گلدمن، آن گونه که من زیستم، ترجمه سهیلا بسکی، انتشارات نیوفور، ۱۳۸۸، ص ۴۸۷ به بعد.

۳ برای رساطر شدن مطلب و ترسیم فاصله با تصور شریعتی می‌شود به جای «ساز و کار» همچنین گفت «فرمی» است. اختلاف در

اشکالاتش – برای اینکه نمایندگان اکثریت حکومت کنند و اقلیت هم اجازه فعالیت و مخالفت داشته باشد. دموکراسی حکومت قانون است و البته بخش مهمی از قانون حقوق بشر است. حقوق بشر هم مبتنی است بر بالغ و رشید دیدن و خواستن تک تک شهروندان و این به کلی متفاوت است از تصویری که در «امت و امامت» از جامعه ارائه می‌شود و تمثیلی که شریعتی از آن بهره می‌جوید؛ یعنی قرینه قرار دادن کودک و جامعه و توصیف تربیت از نظر خویش مطلوب^۱. باز بر خلاف تصور شریعتی تکثر و تنوع در جامعه نه فقط نامطلوب نیست، بلکه می‌تواند اسباب رقابت و رشد باشد. هیچ مصلحتی هم بالاتر از پاس داشتن حقوق فرد فرد آدمیان و رعایت آزادی‌های پایه آنها نیست و به امید هیچ فردای مطلوبی نمی‌توان امروز آدمیان را به حالت تعليق و تعطیل در آورد. به این ترتیب در زمینه حکومت‌داری هم، امت و امامت راهکاری راهگشا نیست.^۲

شریعتی در «امت و امامت» در رسیدن به هیچ کدام از اهدافش کامیاب نبود، ولی به سودای وصال به آن اهداف، سنت را نا دیده گرفت؛ سنتی که خرد جمعی پشوانه آن بود و در آن، شرایط ویژه‌ای برای امامت معین شده بود و میان این مفهوم با دیکتاتوری اشخاص و افراد عادی فاصله‌ای چشمگیر ایجاد کرده بود.^۳ امت و امامت شریعتی بخشی از

نحوه حکومت‌ها عمدتاً ناظر به فرم آنهاست و نه محتواشان. مثلاً حکومت ترکیه در دوره فعلی به لحاظ فرم دموکراتیک است. اما به لحاظ محتوا در دست حزب اسلامی عدالت و توسعه است. این هم که از منظر مذهب کدام «فرم» و ساز و کار می‌تواند در چه شرایط و زمانی مطلوب باشد محل بحث‌های مختلف است. صرفاً برای مثال می‌توان به مفهوم «منطقه‌الفراغ» در اندیشه شیعه اشاره کرد و لازمی که برای نحوه زیستن در دوره غیبت دارد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که اگر دموکراسی را ساختاری مدنی بینیم همان قدر که مثلاً دیکتاتوری خواندن حکومت پیامبر (ص) بی‌معناست دموکراسی خواندن بیعت و شورا نیز بمعناست و آنچه شریعتی دموکراسی تصور کرده، مثلاً آریستوکراسی است یا چیزی از آن قبلی.

^۱ برای تمشیل جامعه و کودک ر.ک: همان، ص ۳۸۴، نیز ص ۴۶۴-۴۶۵.

^۲ البته در مجموعه آثار شریعتی سخنانی دال بر پذیرش تکثر و تنوع در جامعه نیز هست (ر.ک: محمد منصور هاشمی، دین‌آبدیشان متجلد: روشنگری دینی از شریعتی تا ملکیان، ص ۳۰)، اما واقعیت این است که به رغم آن سخنان اندیشه‌های ایشان، مانند اندیشه‌های بسیاری از دیگر متفکرانی که از سوی آزادیخواه بوده‌اند و از سوی دیگر نظریه‌پردازان نحوه‌هایی از حکومت که جایی برای تکثر و آزادی نمی‌گذاشته، درنهایت به جامعه‌ای برخوردار از آزادی‌های مدنی نمی‌اجتمد (ر.ک: محمد منصور هاشمی، همان، ص ۷۶-۸۱، ص ۱۱۲-۱۱۳).

^۳ موضوع این مقاله صرفاً نظریه امت و امامت شریعتی است شاید اشاره به این نکته برای رفع برخی سوءتفاهم‌های احتمالی بد نباشد که شریعتی پیش و پس از «امت و امامت» درباره موضوع امامت رویکردها و تأکیدهای دیگری داشته است. او پیش از این نظریه چنانکه از نقل قول ابتدای این مقاله هم بر می‌آید برای امامت در اندیشه خویش توضیح قانع‌کننده‌ای نمی‌یافته و در مباحث اسلام‌شناسانه خود (مثلاً در مشهد) به آن نمی‌پرداخته است. همین امر انتقادهای تندی را به‌ویژه از جانب روحانیان شیعه‌ عليه او برانگیخته بود. در مرحله بعد او نظریه امت و امامت مذکور را مطرح کرد و بسط داد. برخی به مرحله سومی هم در اندیشه شریعتی اشاره کرده‌اند که پس از امت و امامت مطرح می‌شود. در این مرحله شریعتی به نحو مجمل کوشید امامت را از اشخاص بیرونی به اندیشه‌های درونی تبدیل کند؛ به نحوی که هر کس خودش امام باشد (ر.ک: رضا علیجانی، بیان‌گویی یک

تبديل سنت دینی به ایدئولوژی بود.^۱ تبدیلی که اگر در زمان او به بسط و احیاء می‌مانست، امروزه در چشم ما چیزی جز فرآیند تحويل و تقلیل به نظر نمی‌رسد.

توجیه ناموفق بررسی تحلیلی – انتقادی نظریه امت و امامت دکتر شریعتی، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵-۱۹۰). با صرف نظر کردن از این نکته که اصولاً گزاره‌هایی مانند هرکس باید خودش امام باشد «یعنی» و در حقیقت دال بر نفی امام و امامت است، و نیز با صرف نظر از اینکه برخی از تعابیر این دوره اخیر در حال و هوای شاعراند و امامت در آنها الزاماً ربطی (نفیاً یا اثباتاً) به امامت در نظر شیعه و به این ترتیب امامت در آثاری مانند امت و امامت شریعتی ندارد، باید به خاطر داشت که آنچه از شریعتی به عنوان نظریه امامت و مهجنین نظریه حکومت شهرت یافت و بر گفتمان عمومی اثر گذاشت اندیشه‌های همان «مرحله دوم» او؛ یعنی مرحله مورد بحث در این مقاله است.

۱ در زمینه تحلیل روند ایدئولوژیکاندیشی و ایدئولوژی‌سازی در جامعه ما و از جمله نقد علی شریعتی از این حیث، داریوش شایگان به روشنی بر دیگران فضل تقدم دارد. مفهوم پردازی او: «ایدئولوژی کردن سنت» (L'idéologisation de la Tradition) دقیقاً ناطر بر همین ماجراست. ر.ک به: آمیزش افق‌ها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان، گزینش و تدوین محمد منصور هاشمی، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۹.