

آیا می‌توان به حاکمان سیاسی ایران اعتماد کرد؟

جاوید ملکی

”

در بررسی بنیان‌های نظری و ایدئولوژیک انقلاب ۱۹۷۹ ایران معمولاً سه معمار اصلی برای آن در نظر گرفته می‌شود: خمینی، مطهری و شریعتی. شباهت اندیشه‌های سیاسی آن‌ها بسیار زیاد است. این سه نفر موثرترین افرادی هستند که در ساحت عمل و نظر، اسلام‌گرایی سیاسی را شکل دادند. بدون شک اسلام سیاسی آن هم با قرائت شیعی را باید برجسته‌ترین ویژگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران دانست.

“

چکیده

هدف از این نوشتار کشف و معناشناسی مفاهیم و عقاید یک ایدئولوژی خاص به نام اسلام سیاسی ایرانی از یک‌سو و کنکاش در مورد تأثیر باور به این مفاهیم و عقاید در نحوه‌ی تعامل حاکمان ایران با دیگران، از سوی دیگر است. پرسش بنیادین این مطالعه این است که: اعتقاد به بنیان‌های این نوع اسلام سیاسی چه تبعاتی می‌تواند داشته باشد؟ و اعتقاد به این نوع اسلام سیاسی چه تأثیری بر روابط پیروان و دیگران این ایدئولوژی دارد؟ پژوهش حاضر از منظر روش‌شناسی از نوع تحقیقات کیفی و مبتنی بر پارادایم تفسیری-برساختی است؛ و در میان روش‌های کیفی، به خاطر ماهیت موضوع، پژوهش حاضر از جنس تحقیقات اسنادی است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که ویژگی‌های متمایز و بارز اسلام سیاسی ایرانی سه‌گانه‌ی: تقلید، تقیه و مصلحت است؛ که باور به آن‌ها و رفتار بر اساس آن‌ها، ماهیتاً مانع از یک تعامل صادقانه و صحیح هم در سطح ملی و هم در سطح بین‌المللی است.

مفاهیم کلیدی

اسلام سیاسی، اسلام سیاسی ایرانی، تقلید، تقیه، مصلحت، تعامل تدلیسی.

مقدمه و طرح مسئله

در تاریخ ادبیات سیاسی، قرن بیستم به عنوان قرن ایدئولوژی‌های رادیکال معرفی شده است. به طور مسلم کمونیسم، فاشیسم و ایدئولوژی‌های برآمده از جنبش‌های گسترده‌ی توده‌ای را باید از مصداق‌های رادیکالیسم در قرن بیستم به شمار آورد. اما بدون شک هر عصری دارای سهمیه‌ای از نظریه‌های اجتماعی ریشه‌نگر،

بنیادگرا و رادیکال مخصوص به خود است که خواهان منسوخ کردن رویه‌های موجود به نفع برپایی بدیل‌هایی برای آن‌ها است. برخی از این ایدئولوژی‌ها به روشنی بدیع، ولی به طرز مهلک نگران‌کننده هستند و شمارِ نیز در پی دستیابی به اهدافشان تقریباً از هر وسیله‌ای از جمله خشونت و وحشت استفاده می‌کنند. این ایدئولوژی‌ها به نسبت جامعه‌ی قبل از خود دارای برخی ویژگی‌های غیرعادی‌اند. موج احساسات رادیکال در این نوع ایدئولوژی‌ها، اخلاق ویژه‌ای را نیز مشخص می‌کنند که بازتاب بحث مربوط به ارزش‌های انسانی‌اند. برخی از این ارزش‌ها نیز به شدت مطلق‌نگر و غیرنسبی‌اند (Atwell Zoll, ۱۹۷۴: ۲۳۹-۲۶۰).

گونه‌های مختلف «رادیکالیسم اولیه» که عمدتاً در اروپای قرن ۱۹ سر برآوردند در ابتدا خواهان اصلاحات ریشه‌ای در «پارلمان و مذهب» بودند و از پروتستانیسم دفاع می‌کردند (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۳۱۱). اگر در عصر مدرن و در حوزه‌ی کشورهای اسلامی نیز رادیکالیسم اولیه را به معنای اصلاحات ریشه‌ای در دین و سیاست و رابطه‌ی این دو مفهوم در نظر بگیریم، به ایدئولوژی «اسلام سیاسی» می‌رسیم که نوعی رادیکالیسم دینی قلمداد می‌شود و ابتدا با کار افرادی مانند حسن‌البنا و سیدقطب و مودودی نمود پیدا می‌کند (عمار، ۱۳۹۷). بنابراین در این مقدمه مطالبی مختصر درباره‌ی: اسلام، اسلام سیاسی و اسلام سیاسی ایرانی خواهد آمد.

اسلام یکی از ادیان بزرگ آسمانی است که حدود ۱/۵ میلیارد نفر پیرو در جهان دارد. عمده‌ی پیروان این دین در خاورمیانه هستند. اسلام‌گراها در کل معتقدند که اصول بنیادین اسلام همان اصول درست

حیات بشر است که از طرف «خداوند» آمده و در «کتاب مقدس» متجلی شده است. از طرف دیگر بر این باورند که کل گرفتاری‌ها و مشکلات امروز بشر به دلیل دوری از قوانین درست اسلام است. آن‌ها می‌گویند این اصول از طرف خداوندی آمده است که بدون اشتباه و خطا است؛ شناخت کامل و جامع از انسان دارد؛ آگاه به گذشته و حال و آینده‌ی همه موجودات و انسان‌ها است. بنابراین برنامه‌ی که از طرف او آمده باشد دقیق‌ترین و جامع‌ترین برنامه در «همه‌ی زمینه‌ها» خواهد بود. اما امروزه ما می‌بینیم که تفسیرهای متفاوت و جداگانه از آموزه‌های این دین، خود سبب اختلافات عجیب و غریبی در جهان اسلام شده است و همین امر حتی تنش‌ها و جنگ‌های خونین زیادی را هم در درون مسلمانان و در میان مسلمانان و غیرمسلمانان به وجود آورده است.

این باور (اسلام) در دنیای معاصر و در یک دسته‌بندی، به دو شاخه‌ی «اسلام سیاسی» و «اسلام غیرسیاسی» تقسیم می‌گردد. شاخه‌ی سیاسی آن معتقد است که همه چیز جامعه‌ی انسانی اعم از امور فردی و امور اجتماعی، امور این جهانی و آن جهانی، از امور فرهنگی تا امور اقتصادی همگی باید بر اساس: (۱) اصول بنیادین اسلام و (۲) از راه استفاده از قدرت و سیاست، مدیریت شود. این عده معتقدند که «اسلام» نه تنها توانایی این مدیریت را دارد بلکه به بهترین نحو ممکن می‌تواند آن را اداره کند و این شیوه‌ی مدیریت، تنها شیوه‌ی درست مدیریت بشر است و هر نوع مدیریت دیگر مطلقاً غلط و به ضرر انسان است. این عده بر این باورند که باید این دین و این باور (اسلام) را در جهان ترویج کرد و جا انداخت، حتی به قیمت استفاده از ابزارها و رفتارهای سیاسی مانند خشونت و کشت و کشتار. آن‌ها تلاش در این راه را جهاد و کشته شدن در این مسیر را شهادت می‌نامند. در کل مبانی اسلام سیاسی عبارتند از: (۱) اعتقاد به فراگیر بودن دین: این‌ها معتقدند که اسلام فقط یک اعتقاد ساده نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌ی حیات آدمی را در بر می‌گیرد (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۳۹، ۲) اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست: اسلام سیاسی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره‌ی حکومت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر برنامه‌های خداوند، از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، بهتر و برتر است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷، ۳) اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان: اسلام‌گرایان سیاسی بر این باورند که علت عقب‌ماندگی مسلمانان استعمارگری غرب است و به این شیوه می‌خواهند با دست گذاشتن بر مشکلات خاص امت اسلام، به عقب‌ماندگی مسلمانان پاسخ گویند (روا، ۱۳۷۸: ۲۳، ۴) احکام و نظریه‌های اسلام جامع و کامل و ابدی و ازلی است: اسلام سیاسی معتقد است که تمام احکام و نظریه‌های اسلام از طرف خداوندی آمده است که خالق عالم و بشر است و این احکام و مبانی فارغ از زمان و مکان است؛ همیشگی است و منفعت و مصلحت بشر را برای سعادت دنیا و آخرت در دل دارد و با تغییر زمان و مکان کهنه و ناکارآمد نمی‌شود. برخلاف مبانی و نظریه‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی که زاینده عقل محدود به زمان و مکان بشری است و با تغییر زمان و مکان کهنه و ناکارآمد می‌شود و تمام مصالح و منافع بشری را در همه زمان‌ها و

مکان‌ها در نظر ندارد و باعث سردرگمی، ضلالت و بدبختی دنیوی و اخروی بشر می‌شود؛ گرچه در کوتاه مدت ممکن است ظاهری سعادت‌بخش داشته و خوشبختی از آن تجلی پیدا کند. (۵) اعتقاد به اجرای عدالت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی: آن‌ها می‌گویند اسلام سیاسی در پرتو حاکمیت دین در عرصه‌های عمومی می‌تواند جامعه بشری را به یک عدالت همه‌جانبه و مطلوب سوق داده و بسیاری از جنبه‌های ظلم، فقر و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی را مرتفع نماید. (۶) ارائه‌ی الگوی توسعه‌ی پایدار و همه‌جانبه: اسلام سیاسی معتقد است تمام مدل‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی که به دول اسلامی و غیراسلامی وارد شده است موفقیت نداشته است و با شکست روبرو شده و یا خواهد شد و اسلام سیاسی ناب می‌تواند الگوی توسعه‌ی پایدار و همه‌جانبه ارائه دهد. (۷) مبارزه‌ی آشکار علیه ارزش‌های تحمیلی غرب: اسلام سیاسی معتقد است تمام ارزش‌های غربی مانند حقوق بشر غربی، آزادی‌های غربی، توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی غربی، ارزش‌های غربی در مورد زن، روابط زن و مرد و... باعث انحطاط و فروپاشی فرهنگ و تمدن اسلامی می‌گردد و با نفی و طرد آن‌ها و همچنین جایگزینی ارزش‌های اسلامی به جای آن‌ها می‌توان عقب‌ماندگی مسلمانان را جبران نمود (مرادی، ۱۳۹۳: ۱-۳). اما از طرف دیگر کسانی قرار دارند که منتقد اسلام سیاسی‌اند؛ این عده معتقدند که رابطه‌ی اسلام و سیاست در طول زمان و در طول تاریخ شکل گرفته است و ترکیب اسلام و سیاست، ذاتی اسلام نیست و در منابع اولیه و معتبر اسلامی دلایل محکمی در مورد این ترکیب وجود ندارد (همان، ۱۶۹).

«اسلام‌گرایان غیرسیاسی» بر این باورند که اسلام برنامه‌ی آسمانی و خدایی است که با اخلاق و درون انسان‌ها سروکار دارد؛ در حالی که سیاست و مدیریت جامعه یک امر زمینی و انسانی است و مدیریت این امور در دست خود انسان است. این عده معتقدند که اگر درون انسان‌ها اخلاقی و پاک شود در هر کجا کار و فعالیت کنند به نفع خود و جامعه خواهد بود. در غیر این صورت بهترین سیاست‌مداران اگر با اخلاق نباشد برای خود و جامعه مشکل ایجاد خواهند کرد. این‌ها می‌گویند اگر دین و سیاست در حوزه‌ی وظایف یکدیگر دخالت کنند هم به دین ضربه خواهد خورد و هم به سیاست. محمد عبده، علی عبدالرزاق، شیخ عبدالوهاب خلاف، امین الخولعی، عایشه بنت عبدالرحمن، نصر حامد ابوزید، در کشورهای اسلامی غیرایرانی و مهدی بازرگان، مهدی حائری یزدی، آیت‌الله بروجردی مرجع تقلید شیعیان در ایران، از اسلام غیرسیاسی دفاع می‌کنند (رهنما، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰).

ریشه‌های فکری اسلام سیاسی به احیاگران اسلامی در جهان اسلام برمی‌گردد. در چند دهه‌ی اخیر کسانی مانند: حسن البنا، عبدالقادر عوده، سید قطب، یوسف القرضاوی، محمد الغزالی، مصطفی السباعی، محمد المبارک، روح‌الله خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی از این فکر حمایت کرده‌اند (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۸). بدیهی است که این افراد در اکثر کشورهای اسلامی و از جمله در کشور مورد مطالعه‌ی ما (ایران) طرفدارانی دارند. در ایران معاصر نیز افرادی با دفاع از این فکر در پی تشکیل حکومت اسلامی برآمدند. آیت‌الله کاشانی و نواب صفوی از جدی‌ترین حامیان تشکیل حکومت اسلامی در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰

بودند (همان، ۱۶۹).

در بررسی بنیان‌های نظری و ایدئولوژیک انقلاب ۱۹۷۹ ایران معمولاً سه معمار اصلی برای آن در نظر گرفته می‌شود: خمینی، مطهری و شریعتی. شباهت اندیشه‌های سیاسی آن‌ها بسیار زیاد است. این سه نفر موثرترین افرادی هستند که در ساحت عمل و نظر، اسلام‌گرایی سیاسی را شکل دادند. بدون شک اسلام سیاسی آن هم با قرائت شیعی را باید برجسته‌ترین ویژگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران دانست. اسلام سیاسی دال مرکزی گفتمان انقلابیون ایران بود. حتی در مقطعی از تاریخ پس از انقلاب ایران، بر روی برخی از اسکناس‌های کاغذی به نقل از مدرس نوشته بودند: سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست. این گزاره سمبل تفکیک‌ناپذیری اسلام و سیاست از یکدیگر بود و لذا «حکومت» مورد نظر آن‌ها باید با توجه با معیارها و دستورات «اسلام» (البته با تفسیر خاص آن‌ها از اسلام) تشکیل شود (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۵-۱۶۸).

ظهور اسلام سیاسی به مثابه یک هویت جدید در دین اسلام و به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی رادیکال در این حوزه، سابقه‌ای چند ده ساله دارد (همان منبع). اما دیری نپایید که در اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ خاورمیانه شاهد نمونه‌های جدیدی از رادیکالیسم دینی بود که عمدتاً نه با دین، بلکه با «مذهب و زبان و دیگر عناصر مهم ناسیونالیستی» گره خورده‌اند و در قالب اسلام سیاسی «جدید» بروز و نمود پیدا کردند. در واقع اسلام سیاسی اوّلیه، تقریباً جهانی و یک‌دست، خیلی سریع گونه‌های متفاوتی به خود گرفت و جدای از ویژگی‌های مشترک، هر کدام ویژگی خاص مذهبی، زبانی و منطقه‌ای

خود را یافتند و هر کدام از آن‌ها با انواع دیگر اسلام‌های سیاسی، در برخی موارد و راهبردها، تفاوت اساسی پیدا کردند (شریعتی، ۱۳۸۸؛ قهرمان‌پور، ۱۳۹۴؛ انتخابی، ۱۳۹۲). رفته‌رفته تفکیک این هویت‌ها در خاورمیانه عمدتاً و نه تماماً، وجوه سه‌گانه‌ی عربی، ترکی و فارسی به خود گرفتند؛ یعنی اسلام سیاسی اوّلیه به عنوان یک کل با عناصر ناسیونالیستی (اکثرآ زبان و مذهب) ترکیب گردید و جدا از رنگ بوی خشن و رادیکال دینی، رنگ و بوی راسیستی و فاشیستی به خود گرفت. با کمی اغماض این نمونه‌های جدید را می‌توان در فاز «رادیکالیسم اسلامی متأخر یا نورادیکالیسم اسلامی» جای داد که هر کدام هویت و معنای خاص خود را دارند (شریعتی، ۱۳۸۸؛ قهرمان‌پور، ۱۳۹۴؛ انتخابی، ۱۳۹۲؛ ولدبیگی، ۱۳۹۵؛ السید، ۱۳۹۷). البته نورادیکالیسم اسلامی برعکس دیگر نمونه‌های رادیکال (فاشیسم، کمونیسم و راسیسم) نه در پی ایده‌آل‌های زمینی بلکه با توجهات دینی در پی رؤیاهای متافیزیک و آسمانی‌اند. در هر حال، از این مرحله به بعد ما نه با اسلام سیاسی بلکه با اسلام‌های سیاسی روبرو هستیم که البته در یک دسته‌بندی کلی و با در نظر گرفتن عنصر مذهب، این اسلام‌های سیاسی خود به دو دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شوند که کلی‌ترین این دسته‌بندی‌ها «اسلام سیاسی شیعی» و «اسلام سیاسی سنی» است. اسلام سیاسی ایران از نوع شیعه است که مورد مطالعه‌ی این پژوهش است.

تفکیک هویتی این اسلام‌های سیاسی جدید خاورمیانه (عربی، فارسی، ترکی)، با ظهور جمهوری اسلامی ایران در ۱۹۷۹ و با تعریف جدید این هویت (اسلام سیاسی خمینیستی) از دین و سیاست،

گسترده‌تر و برجسته‌تر شد (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴؛ انتخابی، ۱۳۹۲؛ ولدبیگی، ۱۳۹۵؛ السید، ۱۳۹۷). اکثر ایدئولوژی‌های منفک از اسلام سیاسی اوّلیه، ظاهر و باطن تقریباً نزدیک به هم و تقریباً مشابهی را داشتند به عبارت دیگر وجه اشتراک آن‌ها از وجه افتراقشان بیش‌تر بود. باورهای محوری آن‌ها: تلفیق دین و سیاست، بازگشت به اصول اوّلیه‌ی اسلام، مخالفت با اصول مدرنیسم و سکولاریسم، ایجاد محدودیت برای زنان و رد آموزه‌های فرهنگی و هویتی دنیای مدرن بود (ولدبیگی، ۱۳۹۵: ۳۹-۵۲).

از طرف دیگر، اسلام سیاسی که خود پدیده‌ی مدرنی است، در مرحله‌ی اوّل در برابر «اسلام سنتی و غیرسیاسی» ظاهر شد. بعداً با مدرنیزه‌شدن کشورهای اسلامی و سرازیر شدن پیامدهای مدرنیته به این کشورها، خود را در معرض خطر و تا حدی در معرض نابودی دید و به صف‌آرایی در برابر آن پرداخت. در واقع در مرحله‌ی دوم در مقابل «مدرنیته و دستاوردهای آن» قد علم کرد. اما آن چه که در ۴۰ سال گذشته آن را به شدت تهدید می‌کرد نه اسلام غیرسیاسی و سنتی قبلی و نه سکولاریزم و دستاوردهای مدرنیته، بلکه «ظهور یک اسلام سیاسی ویژه» بود که بنیان‌هایش به شدت متمایز از اسلام سیاسی اوّلیه بود و آن، نوع ایرانی این ایدئولوژی بود (السید، ۱۳۹۸؛ عماره، ۱۳۹۷؛ ولدبیگی، ۱۳۹۵).

اکثریت فقهاء شیعه تلفیق دین و سیاست را امری دیرین و آن را به عصر امامان شیعه پیوند می‌دهند. آنان هم پیامبر و هم امامان شیعه را همزمان مسئول حوزه‌ی دین و حوزه‌ی سیاست معرفی می‌کنند. همچنین معتقدند در «عصر غیبت» یعنی بعد از غیبت امام

دوازدهم، مسئول دین و حکومت در جامعه‌ی اسلامی، فقهاء و مجتهدان هستند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۰۰-۹۳). این باور در دوره‌ی قاجاریه به طرح نظریه‌ی «ولایت فقیه» انجامید که به معنای حکومت مجتهد دینی بر راس حکومت دینی است. در دوره‌ی فتحعلی‌شاه قاجار سه مجتهد این مذهب: ملا احمد نراقی، میرزای قمی و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء در امر حکومت، موضوع نیابت فقیه عالم و عادل را مطرح کردند و در مقام نظر، اصل حکومت را در غیبت امام آخر از آن مجتهد فقیه دانسته‌اند. اما هر سه مجتهد برخلاف نظریه‌ی فقهی‌شان در باب حکومت و ولایت، عملاً با فتحعلی‌شاه (به عنوان یک غیرفقیه) ارتباط بسیار نزدیک داشته‌اند و سلطنت و حکومت او را مشروعیت بخشیده و مورد تایید قرار دادند. این باور و نظریه (ولایت فقیه) بعداً به خمینی هم رسید و ایشان در انقلاب ۱۹۷۹ عملاً و رسماً اوّلین ولی فقیه دستگاه سیاسی ایران یا مجتهد حاکم ایران شد. از این تاریخ به بعد برخی از مفاهیم فقه شیعه که در گذشته تا حد زیادی فقط در حوزه‌ی نظر وجود داشت، با معانی ویژه در جمهوری اسلامی به منصفه ظهور و عمل رسید (آجودانی، ۱۳۸۳: ۷۷-۶۵).

اسلام سیاسی اخیر ایران (خمینیستی) در ابتدا به طور علنی با شعارها و باورهای ویژه، خود را در برابر آموزه‌ها و دستاوردهای فرهنگ غرب و شرق قرار داد که نمود آن در گزاره‌ی «نه شرقی نه غربی جمهوری اسلامی» متجلی شد. این ایدئولوژی همزمان با طرد فرهنگ غرب (نظام‌های لیبرالیستی) و فرهنگ شرق (نظام‌های سوسیالیستی) در قالب گزاره‌ی «ما می‌خواهیم انقلاب خود را به جهان صادر کنیم» برنامه و پروژه‌ی

اصلی خود برای دخالت و نفی پذیرش دیگر هویت‌ها عیان نمود (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴). این انقلاب که بنیانی شیعی داشت و مبتنی بر مقوله‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه بود، با این شعار، حتی در برابر دیگر اسلام‌های سیاسی منطقه قرار گرفت و در صدور انقلاب خود: جهان اسلام غیرایرانی، اسلام غیرسیاسی، اسلام سیاسی تقریباً یک‌دست اولیّه و حتی دیگر اسلام‌های سیاسی منطقه را نیز مستثنا نکرد (همان منبع). این ایدئولوژی در قالب همین گزاره‌ی رادیکال و انقلابی، مشخص کرد که فکر و فرهنگ متمایز خود را برتر می‌داند و آن را صادر خواهد کرد. در واقع با این شعار نوع فعالیت و گستره‌ی فعالیت خود را مشخص نمود. با واکاوی بیشتر این گزاره‌ی (صادر کردن ایدئولوژی خود به جهان) به دنیای اسلام و اسلام‌های سیاسی غیرایرانی اعلام کرد که ما نه تنها نوع اسلامیت و سیاست شما را نادرست می‌دانیم بلکه با صدور این ایدئولوژی انقلابی خود (اسلام سیاسی خمینیستی) در پی تغییر شما و جایگزینی باور و سیاست خود در منطقه و حتی جهان هستیم؛ به طور خلاصه با این اعلان در برابر تمام هویت‌های دیگر قرار گرفت.

حال پرسش بنیادین این است که: ویژگی‌های اساسی اسلام سیاسی ایرانی چه هستند؟ روابط بین‌الملل ایرانی‌ها با دیگر ملت‌ها و کشورها بر اساس این ایدئولوژی به چه شکلی درخواهد آمد؟ آیا می‌توان به گفته‌ها، نوشته‌ها، قراردادهای و تعاملات حاکمان ایرانی معتقد به این اسلام سیاسی ویژه، اعتماد کرد؟ اسلام سیاسی خمینیستی تعاملات خود را بر پایه‌ی چه اصولی طرح‌ریزی و مدیریت می‌کند؟

رهیافت‌های نظری و ادبی به مثابه پشتوانه‌ی بیش‌تر ادبیات موضوع

اگرچه در تحقیقات کیفی محقق عمدتاً در پی فرضیه‌آزمایی و نظریه‌آزمایی نیست و بیش‌تر بر کشف و درک و معناشناسی و/یا نظریه‌سازی تمرکز می‌نماید؛ اما در اکثر این روش‌ها نیز می‌توان از تئوری به مثابه پشتوانه‌ی بیش‌تر موضوع بهره گرفت.

گروهی از متفکرین، اندیشه‌های اسلامی غیراهدانه و غیرایستا را به دو نوع: (۱) اصلاحی، غیررادیکال و غیرریشه‌ای (از ۱۸۵۰ تا ۱۹۴۰) و (۲) احیایی یا بنیادگرا و رادیکال (از ۱۹۴۰ تا حال)، تقسیم می‌کنند. ایده‌ای که بر نوع اصلاحی حاکم است ایده‌ی پیشرفت یا ترقی به سبک اروپایی است. اما در نوع دوم یا نوع بنیادگرا مسئله‌ی اساسی، مسئله‌ی هویت است (السید، ۱۳۹۸: ۷-۹). البته در میان این دو گروه به مثابه دو سر یک طیف (تغییرگرا) معلوم است که تداخل و درهم تنیدگی نیز وجود دارد و گاهی هر دو اندیشه (ترقی‌خواه و هویت‌خواه) در فرد یا افرادی ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ مثلاً محمد رشیدرضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) یکی از شاگردان عبده، در دوره‌ی حیات استادش اصلاح‌گرا و به تدریج و با تغییر اوضاع سیاسی جهان، به سمت گرایش سلفی و هویت‌گرا تغییر می‌یابد. دغدغه‌ی اصلی اصلاح‌گراها این است که چگونه از رکود و تقلید از غرب خارج شویم و از نوزایی غربی یاد بگیریم و با یادگیری و استفاده از امکانات غرب با او به رقابت بپردازیم و در مرحله‌ی نهایی در برابرش مقاومت کنیم تا از وابستگی و استعمار نجات پیدا کنیم. بنابراین در دیدگاه این گروه (اصلاح‌گرا) رقیب اصلی غرب و کشورهای غربی و ایده‌آل نهایی رهایی از استعمار و

وابستگی است. در این اندیشه چیزی به نام برخورد خشن یا رفتار خشن با غرب و/یا هویت‌های دیگر دیده نمی‌شود. اما دغدغه‌ی اصلی بنیادگراها مسئله‌ی هویت و فرهنگ است. در این جا رقیب (یعنی تنها غرب) جای خود را به رقیبان (تمامی هویت‌های دیگر) می‌دهد، چرا که بحث هویت برجسته می‌گردد. هر نوع هویت متمایز و متفاوتی به عنوان رقیب دیده می‌شود. برای گروه دوم مسئله‌ی «رقابت» غیررادیکال با غرب، به مسئله‌ی «ستیز» با غرب و با هر هویت رقیب دیگر مطرح می‌شود. گروه دوم در پی «شکست» الگوهای رقیب و توجه به جایگاه ویژه‌ی خود است و از دین به عنوان ایدئولوژی سیاسی و منبع عظیم انرژی سیاسی و اجتماعی بهره می‌گیرند (السید، ۱۳۹۸: ۷-۱۳).

موریس باریبه (Maurice Barbier) یکی از پژوهش‌گران علوم سیاسی است که تحقیق جامعی را در خصوص رابطه‌ی دین و سیاست و تغییر و تحولات این رابطه در طی ۵ سده (از سده‌ی ۱۵ تا سده‌ی ۲۰) انجام داده است (باریبه، ۱۳۹۵: ۲۳-۱۳). در کل او معتقد است که در مورد رابطه‌ی دین و سیاست چهار برداشت کلی پدید آمده است:

برداشت اول از آن اندیشمندانی است که معتقد به تلفیق دین و سیاست و غلبه‌ی دین بر سیاست در این تلفیق هستند. او چهره‌های شاخص این رویکرد را لوتر، کالون، بُدن، بوسوئه و دومیستر می‌داند. این افراد معتقد به برتری مطلق دین بر سیاست هستند و در نتیجه تبعیت بی‌چون و چرای سیاست از دین را باور دارند. این برداشت به برداشت «دینی» مشهور شده است. این گروه بر تفوق قدرت پاپ بر شهریان تاکید می‌کنند

و تا حدی از استقلال اقتدار سیاسی در قبال کلیسا نیز دفاع می‌کردند. در واقع شخصیت‌های برجسته‌ی این گروه گرچه این دو قلمرو یا دو قدرت (امر اخروی و امر دنیوی) را از هم متمایز می‌ساختند، اما هر دو قدرت را به کلیسا و در نهایت به پاپ اعطا می‌کردند. قدرت اولی (در امور آن جهانی) را پاپ به طور مستقیم اعمال می‌کرد و قدرت دوم (در امور این جهانی) را شهرباران، اما زیر ولایت پاپ؛ و این باور به تبعیت قلمرو سیاسی از قدرت روحانی انجامید و بر تفوق امر روحانی تاکید کرد و خود را بر دنیای مسیحی سده‌های میانه تحمیل نمود. متفکرین این حوزه گرچه از تقدم دین بر سیاست و امر معنوی بر امر دنیوی تاکید دارند ولی اندیشه‌ی آنان در این زمینه با هم متفاوت است زیرا باورهای شخصی و وضعیت اجتماعی و تاریخی‌شان موجب شده بود که آنان برداشت واحدی از دین و سیاست نداشته باشند. اما آنان با همه‌ی تفاوت‌ها به دنبال حفظ تفوق امر معنوی و تمکین سیاست از آن بودند (باریبه، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۲۷).

برداشت دوم نیز مربوط به متفکرانی است که معتقد به تلفیق دین و سیاست هستند اما غلبه‌ی سیاست بر دین را باور دارند. شخصیت‌های مطرح این رویکرد ماکیاولی، هابز، اسپینوزا، منتسکیو و روسو هستند. طرفداران این رویکرد معتقدند که دین از سیاست تبعیت می‌کند. این برداشت به برداشت «بزاری» معروف است. متفکران این گروه در رابطه‌ی دین و سیاست اهمیت زیاد را به سیاست می‌دهند و دین را تنها به عنوان ابزار سیاست و قدرت، تلقی می‌کنند. البته در میان طرفداران این گروه، ماکیاولی و منتسکیو موضع‌شان محتاط‌تر و معتدل‌تر از بقیه است چرا که معتقدند که دین

در خدمت جامعه و دولت است ولی در هر حال تحت سیطره‌ی سیاست است. اما هابز و روسو به شیوه‌ای رادیکال‌تر معتقدند که دین به طور کامل و بی‌چون و چرا از سیاست تبعیت می‌کند و اولی کاملاً در دومی ذوب می‌شود. موضع اسپینوزا به این دو نزدیک است. این گروه بی‌آن‌که اهمیت اجتماعی دین را انکار کنند، می‌دانند که دین برای ثبات دولت و اعمال قدرت چه سودی دارد، به همین دلیل می‌خواهند دین را ابزار سیاست و وسیله‌ای برای حکومت سازند. این گروه معتقدند که دین معمولاً منشاء مناقشات و منازعات مختلف است و باید تابع قدرت سیاسی قرار گیرد تا از آیین‌هایی که به کشور لطمه می‌زند جلوگیری شود (باربیه، ۱۳۹۵: ۲۰۳-۱۱۹).

برداشت سوم از آن کسانی است که اعتقاد به تفکیک این دو حوزه (دین و سیاست) دارند. نظریه‌پردازان بارز این حوزه افرادی مانند لاک، کنستان، لامنه و توکویل هستند. برعکس گرایش‌های افراطی گروه اول و دوم در مورد تلفیق و تبعیت دین و سیاست از یکدیگر این گروه معتقدند که در همه‌ی عرصه‌ها و به‌ویژه در عرصه‌ی دین و سیاست جدایی و آزادی وجود دارد. این برداشت به جدایی دین از سیاست می‌انجامد و بر استقلال هر دو تأکید می‌ورزد و هر یک را از قیمومیت دیگری مصون می‌دارد. این برداشت به برداشت «لیبرالی» معروف است (باربیه، ۱۳۹۵: ۳۱۹-۲۰۷).

برداشت چهارم مربوط به کسانی است که اساساً به این رابطه (رابطه‌ی دین و سیاست) انتقاد دارند. باربیه اندیشه‌ورزان این رویکرد را افرادی مانند سن‌سیمون، کنت، پرودون، مارکس، انگلس و گرامشی معرفی می‌کند. این روش به رابطه‌ی

دین و سیاست به شیوه‌ی کلاسیک که موافق تفوق یکی بر دیگری یا وحدت درونی یا جدایی کامل این دو حوزه بود نمی‌اندیشد بلکه به رابطه این دو در کل انتقاد دارد. این گروه خود به دو رویکرد: انتقادی معتدل و انتقادی رادیکال، تقسیم می‌شود. سن‌سیمون و پرودون و کنت در گروه معتدل و مارکس و انگلس و گرامشی در گروه رادیکال جایی می‌گیرند (باربیه، ۱۳۹۵: ۳۸۸-۳۲۳).

لوتر (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳) در رابطه‌ی بین دین و سیاست، از طرفداران تفوق دین بر سیاست است. گرچه او بیش‌تر یک اصلاح‌گر دینی است تا یک نظریه‌پرداز سیاسی ولی نتوانست از برخورد با مسائل سیاسی اجتناب کند. در دوران او بین امر سیاسی و امر دینی نه تنها روابطی تنگاتنگ که اختلاطی واقعی وجود داشت. اما سیاست از دین بهره نمی‌برد زیرا کلیسا وسیعاً در امور دنیا غوطه‌ور بود. بنابراین پروژه‌ی لوتر به طور مشخص رهایی کلیسا از این وضعیت حقارت‌آمیز و برگرداندن آن به خلوص اولیّه‌ی انجیل بود. وی با هجوم به سلسله مراتب کلیسای کاتولیک به ضرورت می‌بایست با قدرت سیاسی که کلیسا با آن رابطه داشت نیز، برخورد می‌کرد. به همین خاطر بود که لوتر را فقط پاپ لئون دهم در ۱۵۲۰ محکوم نکرد بلکه مجلس ورمس هم در ۱۵۲۱ او را از حقوق و امتیازاتش محروم کرد؛ یعنی تکفیر مذهبی به طور طبیعی موجب طرد سیاسی می‌شد. از نظر لوتر رابطه‌ی دین و سیاست رابطه‌ای انتزاعی نبود. وی از ساخت و پاخت بین کلیسا و قدرت دنیوی شخصاً در رنج بود و باید پروژه‌ی او مقامات سیاسی را در نظر می‌گرفت (باربیه، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۲). لوتر ضمن تلاش برای آزاد کردن مقامات دنیوی از قیمومیت روحانیون،

ابتداً در فکر مستقل ساختن آن‌ها از دین نیست. در واقع لوتر هم به تمایز این دو قلمرو (دین و سیاست) و هم به ارتباط آن‌ها می‌اندیشید. او تا قبل از ۱۵۲۳ بر رابطه‌ی تنگاتنگ دین و سیاست تأکید می‌ورزید و موافق دخالت قدرت دنیوی یا سیاست در کلیسا بود و این دخالت را برای اصلاح کلیسا تجویز می‌کرد. اما بعد از آن تاریخ بر تفکیک دو قلمرو خدا و دنیا اصرار می‌ورزد و معتقد است که قدرت نباید در قلمرو ایمان مداخله کند و مردم را به ایمان آوردن مجبور سازد. به نظر لوتر انسان مسیحی (انسان دینی) از قدرت نه به نفع خود بلکه برای خدمت به دیگران و در نهایت خدمت به خدا استفاده می‌کند. به عقیده‌ی او قدرت دنیوی می‌تواند شه‌ریاران (حاکمان) مسیحی داشته باشد هرچند به نظر وی شه‌ریاران حکیم و پارسا بسیار نادرند. شه‌ریار مسیحی یا حاکم دینی باید از فکر سلطه‌گری و اعمال خشونت چشم‌پوشی کند. یک شه‌ریار باید از قدرت خویش دل برکند تا به فقر و بدبختی اتباعش کمک کند و طوری رفتار نماید که گویی این فقر و بدبختی خودش است. در نهایت لوتر بر این باور است که سیاست باید در خدمت دین قرار می‌گیرد و دین برای خدمت به دیگران (همان منبع: ۴۰ - ۴۳).

ماکیاولی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۹) رابطه‌ی دین و سیاست را آن‌طور که در سده‌های میانه بود و آن‌گونه که در آن دوران درک می‌شد، کاملاً وارونه می‌کند. اعتقاد سده‌های میانه سیاست را کاملاً تابع دستورات دین و اخلاق مسیحی می‌کرد. ماکیاولی برعکس، می‌خواهد به دولت استقلال تام بدهد و آن را فی‌نفسه هدف سازد. ابتدا آن را از الزامات اخلاق و دین آزاد می‌سازد. او با رد الگوی سده‌های

میانه، به رهایی سیاست از اخلاق و دین توجه می‌کند. سپس سیاست یعنی کسب و حفظ قدرت، به تنهایی هدف می‌شود و دین و اخلاق به ابزارهای ساده و تابع، تقلیل می‌یابند. این نشان از نااخلاق‌گرایی عمیق ماکیاولی است. او می‌خواهد اخلاق دور از سیاست باقی بماند. در سیاست ماکیاولی، هدف وسیله را توجیه می‌کند و برای قوام و اداره‌ی کشور هر وسیله‌ای مشروع می‌شود. رعایت اخلاق در سیاست حتی می‌تواند خطرناک باشد و تخطی از آن برای شه‌ریار گاه ضرورت تام دارد، زیرا او برای پاسداری از دولت خود اغلب مجبور است درست‌پیمانی و نیکوکاری و مردم‌دوستی و دینداری را زیر پا نهد. بنابراین شه‌ریار باید هم احتراز از اخلاق را بداند و هم احترام به آن. او باید، اگر می‌تواند جانب نیکی را فرو نگذارد؛ اما هرگاه ضرورت باشد، باید به شرارت دست بزند (باربیه، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۲۲). از دید او شه‌ریار می‌تواند بی‌آنکه در قید و بند دین باشد، حتی برضد دین هم عمل کند، به شرط آن که ظواهر را که منحصرأ اهمیت دارند، حفظ کند. اما ماکیاولی فقط سیاست را از قید دین و اخلاق آزاد نمی‌کند بلکه دین را نیز تابع دولت می‌کند و آن را ابزار قدرت می‌سازد. او به جای آنکه آن دو را از هم جدا کند، بر این مبنای جدید آن‌ها را کاملاً متحد می‌سازد. دولتی که او توصیه می‌کند، همچنان به حمایت دین که الگوی آن را از بت‌پرستی باستان گرفته است. نیازمند است (باربیه، ۱۳۹۵: ۱۲۶).

صفر ولدببگی (۱۳۹۵) در کتاب: «تأثیر اندیشه‌های سیاسی اسلامی بدیع‌الزمان سعید نوری بر اسلام سیاسی ترکیه با تأکید بر حزب عدالت و توسعه» قرائت‌های چهارگانه‌ای را از اسلام سیاسی به میان

آورده است: به نظر این پژوهش‌گر، اسلام سیاسی در ابتدا به دو طیف «اسلام سیاسی انقلابی» و «اسلام سیاسی میانه‌رو» تقسیم می‌گردد و سپس هر کدام از آن‌ها به دو گروه فقه‌گرا و غیرفقه‌گرا (به قول او، روشنفکری) دسته‌بندی می‌شوند. در اسلام سیاسی انقلابی، همچنان که از عنوان آن پیداست اعتقاد به عمل انقلابی، مجوز استفاده از روش‌های رادیکال و برنتافتن تجدد و غیریت از مشخصه‌های بارز آن است. اما اسلام سیاسی میانه‌رو برخلاف اسلام سیاسی رادیکال با سه مشخصه متفاوت شناخته می‌شود: عدم اعتقاد به عمل انقلابی، ابتدا بر مهندسی تدریجی به جای روش‌های رادیکال و تلائم با تجدد، گروه میانه‌رو تغییرات تدریجی و گام‌به‌گام را توصیه می‌کنند و درصدد نشان دادن سازگاری بین علم و دین هستند. میانه‌روها از یک سو به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و از سوی دیگر به آزادی و دموکراسی اعتقاد دارند. او سعید نورسی را در ترکیه و مهدی بازرگان و مرتضی مطهری در ایران را جزو گروه میانه‌رو معرفی می‌کند (ولدبگی، ۱۳۹۵: ۴۸).

رحمن قهرمان‌پور (۱۳۹۴) در فصل پنجم کتاب «هویت و سیاست خارجی در ایران و خاورمیانه» در مورد هویت ویژه‌ی اسلام سیاسی ایرانی و نحوه‌ی تعامل این ایدئولوژی با کشورهای و هویت‌های دیگر، بحث مفصلی دارد. او معتقد است که ظهور گفتمان‌های مسلط: بومی‌گرایی، غرب‌ستیزی و اسلام‌گرایی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ هجری شمسی ایران، پاسخ‌های مختلف به بحث هویت و هویت‌خواهی بودند؛ و پیامد کشمکش و رقابت در میان هویت‌های مسلط آن موقع ایران (چپ‌گرا، اسلام‌گرا و قوم‌گرا)، به مسلط شدن هویت اسلام‌گرایان سیاسی انجامید.

قهرمان‌پور بر این باور است که جنگ ۸ ساله‌ی ایران و عراق موقتاً بحث‌های هویتی را پایان داد اما بعد از جنگ گرایش هویتی جدید در میان طرفداران هویت مسلط (اسلام‌گرایان سیاسی) پدیدار شد که می‌توان آن‌ها را «پسا‌اسلام سیاسی» نامید که خواهان بازتعریف هویت مسلط متناسب با مقتضیات داخلی و خارجی شدند. او معتقد است که تحولات هویتی سه دهه‌ی گذشته به نوبه‌ی خود سیاست خارجی را نیز تحت تأثیر قرار داده است، چرا که هویت اسلام سیاسی ایرانی درصدد هدایت سیاست خارجی بوده است (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۰). او می‌گوید عده‌ای معتقدند که سیاست خارجی مبتنی بر این هویت، پیش‌بینی‌ناپذیر است. این محقق بر این باور است که سیاست خارجی ایران که مبتنی بر اسلام سیاسی ویژه‌ی خود می‌باشد الزاماً تابع سود و زیان مادی نیست و برای اثبات ادعای خود به هزینه‌هایی اشاره می‌کند که از سوی ایران در سوریه و لبنان و... پرداخت می‌شود. مقوله‌ی «سیاست خارجی ایدئولوژیک» دقیقاً به این نوع رفتارها اشاره دارد که در روابط خارجی آن ایدئولوژی مقدم بر منافع است. از طرف دیگر، ویژگی درونی این هویت باعث می‌شود که هویت‌های دیگر امکان مسلط شدن پیدا نکنند زیرا جامعه هر روز بر اساس بنیان‌های این هویت دینی‌تر می‌شود و منظور از دینی کردن صرفاً داشتن باورهای دینی در بین مردم نیست بلکه وجود نهادهای متعددی است که این دین را نمایندگی و تبلیغ می‌کنند و آن را رواج می‌دهند. در واقع تعامل حاکمان با مردم داخل هم عمدتاً از طریق این نهادها صورت می‌گیرد که همگی در پی بازتولید و تثبیت آن هویت‌اند.

بر اساس این پژوهش نمونه‌هایی از ویژگی‌های این هویت (اسلام سیاسی جدید ایران) که در گفتار و نوشتار و رفتار رهبران و عاملیت‌های استراتژیست این ایدئولوژی انقلابی متبلور است عبارتند از: (۱) تأکید بر اسلام سیاسی شیعی با همه‌ی معیارهایش، (۲) ولایت فقیه و جایگاه محوری روحانیت، (۳) استقلال فرهنگی و بومی‌گرایی. نویسنده اذعان می‌کند در حالی که این اسلام سیاسی در سیاست خارجی خود بر اسلامی بودن نظام و لزوم وحدت بین مسلمانان برای مقابله با توطئه‌های خارجی تأکید می‌کند در سیاست داخلی تشیع را دین رسمی اعلام می‌کند و سیاست‌های فرهنگی خود را بر این اساس تنظیم می‌کند. در سیاست خارجی و تحت تأثیر سیاست موازنه‌ی منفی شعار نه شرقی نه غربی سر می‌دهد اما در عمل و به‌ویژه در سه دهه‌ی گذشته روابط با شرق را بر روابط با غرب ترجیح داده است. حمایت از مسلمانان جهان یکی از ستون‌های سیاست خارجی این هویت معرفی شده است و در این راستا از مسلمانان فلسطین و بوسنی و هرزگوین حمایت می‌کند اما درباره‌ی سرکوب مسلمانان چچن توسط روسیه سکوت می‌کند (همان منبع، ۱۶۰-۱۶۵).

روش‌شناسی

روش‌شناسی را می‌توان منطق کار پژوهش تعریف کرد که در برگزیده‌ی تکنیک‌ها، شیوه‌های نمونه‌گیری، نوع مواجهه و تعامل با داده‌ها و تحلیل آن‌ها با توجه به پارادایم مورد نظر پژوهشگر است. روش‌شناسی در جامعه‌شناسی عموماً منتهی به گمانه‌زنی، تأیید، رد، تقویت و/یا تولید نظریه (بعضاً موقت) می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۲).

پژوهش حاضر در میان سه حوزه‌ی کلان پژوهشی (کمی، کیفی و ترکیبی) از نوع کیفی است. از منظر پارادایمی، تحقیق کیفی عمدتاً مبتنی بر پارادایم تفسیری - برساختی است و این پارادایم همه‌ی مراحل تحقیق را جهت می‌دهد (محمدپور به نقل از: مای، ۲۰۰۲ و دیگران). محقق کیفی می‌تواند با اهدافی اکتشافی، توصیفی، تبیینی و/یا پیش‌بینی کار تحقیق را شروع کند. زبان پژوهش کیفی، زبان مفاهیم، بیانات، روایت‌ها و مقوله‌ها است. در روش‌های کیفی یکی از شیوه‌های گردآوری داده‌ها «بازنگری دقیق اسناد» است (محمدپور، ۱۳۹۲: ۹۴). در جامعه‌شناسی می‌توان پژوهش‌ها را به لحاظ سطح و درجه‌ی برخورداری از دو بُعد نظری و انضمامی، به سه دسته: پژوهش‌های دارای بُرد کوتاه (Micro)، متوسط (Meso) و کلان (Macro) تقسیم‌بندی کرد. هر اندازه که به پژوهش‌های کلان نزدیک شویم، سهم مفاهیم و مباحث نظری افزایش می‌یابد و از وجه انضمامی آن‌ها کاسته می‌شود. در پژوهش‌های با برد کلان، محقق در اوج نظری قرار گرفته و به مباحث عمده و روندهای اجتماعی تاریخی می‌پردازد (توکل، ۱۹۹۰: ۴۷-۴۶). این دسته از پژوهش‌ها بیش از پژوهش‌های دارای برد کوتاه و متوسط با مفاهیم و نظریات سروکار دارند. حتی پژوهش‌های غیراسنادی با برد کلان و با برد متوسط نیز در ارائه نظریات و گزارش پژوهش خود، عمدتاً از روش پژوهش اسنادی استفاده می‌کنند. پژوهش حاضر از نوع برد کلان است چرا که در سطح فرد یا گروه‌ها و سازمان‌های کوچک انجام نمی‌گیرد بلکه معطوف به نوع سیاست یک کشور (ایران) است. به‌کارگیری روش پژوهش اسنادی

یکی از ویژگی‌های عمده‌ی روش‌شناختی در پژوهش‌های علوم انسانی و به‌ویژه در مطالعات جامعه‌شناختی با بُرد کلان به شمار می‌رود. منابع و اسناد مطالعاتی به مثابه ابزاری برای پی‌بردن به معانی، مقاصد و انگیزه‌ی عاملان اجتماعی و اطلاع از پدیده‌های اجتماعی تلقی می‌شوند. در علوم اجتماعی، پارادایم‌ها و مکاتب پژوهشی متعددی با بررسی متون و اسناد سروکار دارند و روش اسنادی به منزله‌ی روشی مشترک در میان آنها قرار گرفته است. به عنوان مثال، اصحاب پارادایم‌های هرمنوتیک، تفسیرگرایی و روش‌شناسی مردم‌نگارانه در مطالعات و تحلیل‌های خود از اسناد و مدارک استفاده می‌کنند. در این بین، برخی از پارادایم‌ها سهم بیش‌تری در به‌کارگیری و توسعه‌ی تکنیکی روش اسنادی داشته‌اند.

روش اسنادی یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات درباره‌ی پدیده‌ای است که قصد مطالعه آن را داریم (بیلی، ۱۹۹۴). روش اسنادی مستلزم جست‌وجویی توصیفی و تفسیری است. در این روش پژوهشگر به دنبال واکاوی مقاصد ذهنی و ادراک انگیزه‌های پنهان یک متن نیست. به همین دلیل نمی‌توان توسعه تکنیکی روش اسنادی را چندان به سنت هرمنوتیک متصل کرد. در روش اسنادی، علاقه پژوهشگر این است که از فهم مقاصد و انگیزه‌های اسناد و متون یا تحلیل‌های تأویلی یک متن خارج شده و آن را به عنوان زبان مکتوب و گفتمان نوشتاری نویسنده پذیرفته و مورد استناد قرار دهد. بنابراین بستر معرفت‌شناختی و تکنیکی در روش اسنادی بیشتر به پارادایم تفسیری نزدیک است (مگالاکوی، ۲۰۰۶: ۲۲۲).

در پارادایم تفسیری واقعیت‌های

اجتماعی ساخته‌ی انسان هستند. پس توجه به معانی کنشگران اهمیت دارد زیرا انسان موجودی: خردورز، برخوردار از زبان، قادر به برقراری ارتباط، اجماع‌کننده، اندیشه‌ساز و معناساز بوده و باید به بافت تعاملات پویای اجتماعی، امور بین‌الذاتانی، فرهنگ، نظام باورها و ارزش‌ها توجه کرد. از نظر بنتون و کرایب، پارادایم تفسیری سهم عمده‌ی را به برساختن معانی نزد کنشگران در قالب واژگان اختصاص می‌دهد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۱۴۹). در این پارادایم پژوهشگران برای مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی نیازمند مفاهیم و نظریه‌ها هستند (بلیکی، ۱۳۹۲: ۱۶۳). نظریه‌ها و مفاهیم در پارادایم تفسیری اگر به درستی صورتبندی شوند، عینیت کار پژوهشی را نیز افزایش می‌دهند. در روش اسنادی، استفاده پژوهشگر از سنخ‌شناسی‌های متنوع و ایجاد طبقه‌بندی بین نظریات و رویکردهای متعدد جایگاه ویژه‌ای دارد. در پژوهش‌هایی که از روش اسنادی استفاده می‌کنند، مفاهیم و واژگان رکن اصلی برای نمایاندن تفسیری است که محقق از پدیده‌ها و موضوعات اجتماعی بیان می‌کند؛ لذا دقت مفهومی و انتخاب واژگان متعلق به یک سنت و پارادایم فکری حائز اهمیت است (برایمن، ۱۹۸۸: ۶۸).

گلاسر معتقد است که در تحقیقات کیفی همه چیز داده است. او داده‌های متنی را یکی از داده‌های اصلی تحقیق کیفی می‌داند (Glaser, ۲۰۰۱: ۱۴۵). در پژوهش‌های کیفی می‌توان از «اسناد و مدارک» به منزله‌ی داده استفاده کرد (Flick, ۲۰۰۶: ۲۷۵) و یادداشت‌ها، پیش‌نویس‌ها، اظهارنظرها، بیانات رسمی، سخنرانی‌ها، خاطرات و نامه‌ها، همگی جزء اسناد و مدارک به حساب می‌آیند

(Wolff, ۲۰۰۴b: ۲۸۴). همان‌گونه که پریور نیز خاطرنشان می‌کند می‌توان تمامی انواع اسناد مربوط به اعمال یا فعالیت‌ها را به کار گرفت (ادبیات گفتاری و نوشتاری، عکس، فیلم، داده‌های اینترنتی و شبکه‌های جهانی، سخنرانی‌های رسمی و غیررسمی) و از همه‌ی آن‌ها برای تجزیه و تحلیل استفاده کرد (Prior, ۲۰۰۳: ۲). ما در این تحقیق از اسناد و مدارک مکتوب موجود در کتاب‌ها، مقاله‌ها و سایت‌های اینترنتی که سخنرانی‌ها و فتاوی‌های مراجع و نوشته‌های مربوط به موضوع (اسلام سیاسی ایرانی) را در بر می‌گیرند، استفاده کرده‌ایم.

در مورد گزینش اسناد باید به اصالت سند (تردید در باره‌ی منشاء آن وجود نداشته باشد)، اعتبار سند (تحریف و دستکاری نشده باشد)، نمایا بودن سند (نمونه‌ی بارزی از سندهای شبیه به خود باشد) و معنای سند (روشن و قابل فهم باشد) توجه شود (Scott, ۱۹۹۰: ۶). این روش می‌تواند چشم‌انداز جدید و فیلترنشده‌ای را به روی میدان و فرایندهای جاری در آن بگشاید. از این رو، معمولاً اسناد و مدارک، امکان فراتر رفتن از دیدگاه‌های اعضای میدان را فراهم می‌کنند (Flick, ۲۰۰۶: ۲۸۲). در این نوع پژوهش‌ها محققان به جای آن که اسناد و مدارک را تنها به عنوان بسته‌های حاوی اطلاعات بدانند آن‌ها را به عنوان ابزارهای ارتباطی نیز به شمار می‌آورند (Ibid, ۲۸۲). در بررسی اسناد باید به پاسخ این سؤالات توجه شود: این سند را چه کسی، برای چه منظوری و برای چه کسانی تهیه کرده است؟ چه قصد و منظوری از تولید و ذخیره‌ی این نوع سند یا اسناد وجود داشته است؟ چه ویژگی‌هایی دارند؟ در چه شرایطی تولید شده‌اند؟ بنابراین اسناد

و مدارک داده‌های ساده‌ای برای منبع تحقیق نیستند (Flick, ۲۰۰۶: ۲۷۷). باید اسناد را بر اساس میدان‌ها، چارچوب‌ها و شبکه‌های کنش مدنظر قرار دهیم. در حقیقت منزلت دادن و دادن عنوان سند برای پدیده‌ها دقیقاً به شیوه‌ای بستگی دارد که طی آن این اشیاء در میدان‌های کنش جای می‌گیرند و اسناد تنها بر اساس این میدان‌ها قابل تعریف‌اند (Prior, ۲۰۰۳: ۲). وقتی که محقق تصمیم می‌گیرد به تجزیه و تحلیل اسناد بپردازد باید دو چیز را از یکدیگر متمایز نماید: یا می‌تواند از اسنادی استفاده کند که از قبل سفارش آن‌ها را داده است و یا از اسنادی استفاده می‌کند که سفارش آن‌ها را نداده است (Flick, ۲۰۰۶: ۲۷۶). اسناد این پژوهش از نوع غیرسفارشی است.

روش پژوهش اسنادی هم به منزله‌ی روشی تام و هم به منزله‌ی تکنیکی برای تقویت سایر روش‌های کیفی در پژوهش‌های علوم اجتماعی مورد توجه بوده است. در این روش پژوهشگر از بین منابع و اسناد، داده‌های پژوهشی خود را درباره‌ی کنشگران، وقایع و پدیده‌های اجتماعی جمع‌آوری می‌کند. بخش قابل توجهی از پژوهش‌های نظری در جامعه‌شناسی، خواسته یا ناخواسته از روش اسنادی بهره می‌برند. چنین روشی می‌تواند تکنیک‌های لازم برای بررسی پیشینه‌ی پژوهش‌ها را فراهم آورد (استیوارت و کمیس، ۱۹۸۴: ۱۱). بخش قابل ملاحظه‌ای از داده‌ها در سنت نظریه‌پردازی جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر، بر مبنای اتخاذ روش اسنادی استوار بوده است (مک‌کالوک، ۲۰۰۵: ۱۸). متن در روش اسنادی به منزله‌ی نوعی زبان و ابزار نگریسته می‌شود که

بازگوکننده‌ی واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی است (وبر، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۲). متن، رسانه‌ای بین نویسنده و خواننده است. گاسفیلد معتقد است نگرستن به اسناد همچون نگرش از پشت پنجره‌ای است که پژوهشگر از طریق آن، افراد، کنش‌ها و واقعیت‌ها را نظاره می‌کند (فلیک و دیگران، ۲۰۰۴: ۲۸۵). سند را نیز می‌توان متن یا نوشته‌ی حاوی داده‌ها و اطلاعاتی درباره‌ی یک موضوع یا پدیده دانست. انواع اسناد را حداقل می‌توان براساس پنج مؤلفه تقسیم‌بندی کرد: (۱) شخصی/غیرشخصی، (۲) دست اول/دست دوم، (۳) اولیّه/ثانویه، (۴) نوشتاری/غیرنوشتاری، (۵) محرمانه/غیرمحرمانه. برخی از موضوعات متناسب با روش اسنادی عبارت‌اند از: نقد یک نظریه، جمع‌آوری نظریات متفکران اجتماعی یا مکاتب مختلف، مقایسه‌ی تطبیقی رویکرد نظریه‌پردازان یا مکاتب مختلف، تحلیل روندهای کلان اجتماعی-تاریخی، گزارش‌های ساده درباره‌ی یک مسئله‌ی اجتماعی. موضوع ما در این پژوهش همچنان که از عنوان آن پیداست تحلیل یک وضعیت کلان اجتماعی تاریخی به نام اسلام سیاسی ایرانی است. روش اسنادی در مقام یک روش مستقل، می‌تواند از تکنیک‌های پژوهشی متعددی از جمله فراتحلیل‌های کیفی، تحلیل محتوا، تحلیل مجدد آمارها، تحلیل ثانویه، کدگذاری و طبقه‌بندی، بهره بگیرد. در این مقاله عمدتاً از تکنیک‌ها: تحلیل محتوا، تحلیل ثانویه، کدگذاری و طبقه‌بندی استفاده می‌شود. در روش اسنادی، نمونه‌گیری عمدتاً به دو شیوه انجام می‌شود: (۱) اکثر نمونه‌گیری‌ها به شیوه‌ای «نظری» و «عمدی» انجام می‌شود (فلیک،

۱۳۹۲: ۲۷۹)؛ یعنی با توجه به محورها و اهداف پژوهش و با عنایت به رویکرد نظری خاص، پژوهشگر دست به انتخاب از بین منابع می‌زند. (۲) در مواردی که در مرحله‌ی بررسی‌های اکتشافی منابع معدودی شناسایی شده باشد، باید از نمونه‌گیری «انباشتی» (گلوله برفی) استفاده کرد؛ یعنی با استفاده از فهرست منابع و مآخذ پژوهش‌های مشابه، محقق به سمت منابع بیشتر هدایت می‌شود. به عبارت دیگر در تحقیقات کیفی به طور عام از نمونه‌گیری هدفمند یا معیارمحور استفاده می‌شود؛ و در روش کیفی مبتنی بر داده‌های اسنادی که در این پژوهش مورد استفاده می‌باشد، «سند» واحد تحلیل و نمونه‌ی انتخابی از نوع تأییدی/غیرتأییدی و یا همگون/ناهمگون است. تعداد نمونه در تحقیقات کیفی از پیش تعیین نمی‌شود بلکه بر اساس ماهیت این نوع تحقیقات، نمونه‌گیری و فعالیت پژوهشی بر روی نمونه‌ی پایا تا رسیدن به مرحله‌ی اشباع نظری ادامه پیدا خواهد کرد. در این پژوهش از منابع غیرشخصی، دست اول و دسته دوم، منابع اولیّه و ثانویه، نوشتاری و غیرمحرمانه استفاده شده است. منابع علمی دست اول در تحلیل، شامل کتاب، مقاله و سخنرانی‌های رسمی و مکتوب بودند. هر مطالعه‌ی اسنادی نیازمند تعیین واژگان کلیدی است که دامنه‌ی محتوایی آن، با توجه به گستره، محورهای موضوع تحقیق و عمق مطالعه، متغیر است. واژگان کلیدی به مثابه راهنمایی هستند که پژوهشگر را در رویارویی با منابع به سمت مطالعه‌ی هدفمند و مرتبط جهت می‌دهد. کارکرد اصلی واژگان کلیدی، پاسخ به این سؤال است که چه باید خواند؟ در منابع الکترونیکی نیز همین حکم صادق

است اما جست‌وجو با سرعت بیش‌تر و با کمک رایانه انجام می‌شود. در این مطالعه مهم‌ترین واژگان کلیدی عبارت بودند از: تقلید، تقیه، مصلحت، حکم حکومتی، نورادیکالیسم دینی، تعامل تدلیسی و چندوجهی. مرور اسناد در این روش به دو شیوه است: مرور نظام‌مند (مرور سیستماتیک) و مرور غیرنظام‌مند. در دومی پژوهشگر منابعی را که براساس آن‌ها نظر یا نتیجه‌ای بیان شده، بدون دخل و تصرف ذکر کرده و از اعمال نقطه‌نظر شخصی اجتناب می‌کند. از این رو، فرآیندی ذهنی شکل می‌گیرد که در آن پژوهشگر آرای موافق با خود را جمع‌آوری کرده و امکان تورش را به وجود می‌آورد. در مقابل، با کمک مرور نظام‌مند می‌توان به دقت شواهد را بررسی و ارزیابی کرد و با شناسایی دقیق، منظم و برنامه‌ریزی‌شده تمام مطالعات مرتبط، می‌توان نقد عینی‌تری انجام داد. به عبارت دیگر، نوعی دیالوگ با مهم‌ترین آثار یا مؤلفان در یک موضوع تخصصی برقرار می‌شود که به پویایی و خصلت نقادانه متن کمک می‌کند. در این مرور، آرای ناهمخوان معرفی شده و دلیل ناهمخوانی ذکر می‌شود و به هر یک از منابع پیشین وزن خاصی داده شده و کیفیت آن‌ها ارزیابی می‌شود. مرور نظام‌مند مانند یک غربال عمل می‌کند. بیان منطقی و روش‌مند مشکلات پژوهش نیز در پرتوی مرور نظام‌مند بیان می‌شود. با مرور نظام‌مند، موضوع و سؤالات پژوهش نیز مجدداً بازبینی و تدقیق می‌شوند. تقلیل داده مرحله‌ی بعدی پژوهش است که این مراحل شامل ویرایش اطلاعات، تجزیه کردن و خلاصه کردن متون فاقد ساختار است (تش، ۱۹۹۰: ۹۷). در روش اسنادی، فنون تقلیل داده‌ها شامل: انواع کدگذاری

و سنخ‌شناسی است.

در این روش باید مطالب یک مبحث را تا حد امکان با «جداول مفهومی» تلخیص نمود. استراتژی ایجاد چنین جداولی، طبقه‌بندی و دسته‌بندی نظرات، دیدگاه‌ها، راهکارها، عوامل، مؤلفه‌ها، بازه‌های زمانی ارائه شده از پدیده‌ها و مفاهیم اجتماعی است. کارکرد چنین جداولی، یافتن «نشانه‌های ساختاری متن» است که از ایده‌های مندرج در متن استخراج شده‌اند. در این خصوص، مطالعه‌ی مؤلفه‌ها، باز تعریف پدیده و تجدید روابط احتمالی انجام می‌شود تا رابطه‌ی عام و کلی محرز گردد (برگس، ۱۹۸۴: ۱۷۹).

کدگذاری هم در مرحله‌ی مطالعه و هم در مرحله‌ی نگارش قابل اجراست. در روش اسنادی، کدگذاری به معنای یافتن واژگان کلیدی پژوهش در هر متن و سپس تجمیع آن‌ها در قالب یک محور اصلی (مفاهیم کلیدی) در مرحله‌ی نگارش است. کدگذاری خود می‌تواند همان تحلیل یا مرحله‌ای از تحلیل تلقی شود (پانچ، ۱۹۹۸: ۲۰۴). واحد کدگذاری می‌تواند کلمه، عبارت و جمله را شامل شود. سنخ‌شناسی با طبقه‌بندی‌های معمول متفاوت است. در سنخ‌شناسی تلاش می‌شود تا امکان‌های عینی توسط محقق بر ساخت شوند. یعنی حالات عقلانی ممکن که می‌توانند به وقوع یک پدیده اجتماعی بینجامند (وبر، ۱۳۹۰: ۷۸-۷۶). یکی از راهبردهای تقویت اعتبار در روش اسنادی، سه‌سویه‌سازی است. اعتبار روش اسنادی در گرو استفاده از منابع معتبر (به ویژه دست اول) ایجاد تنوع در منابع، بررسی منابع متعدد، کیفیت خواندن و انجام پژوهش، مشورت با متخصصان و رعایت موازین اخلاقی است.

اسناد این پژوهش را قبل از هر چیز باید در پیام‌ها، سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها، اعلامیه‌ها، کتاب‌ها، مقاله‌ها، فتاواها و نوشته‌های رهبران و طرفداران این ایدئولوژی (اسلام سیاسی ایرانی) جست‌وجو کرد. در پژوهش حاضر با استفاده از مطالعه‌ی این ادبیات (گفتاری و نوشتاری)، سعی در کشف و شناسایی عناصر اصلی و پایه‌های تشکیل‌دهنده‌ی این نوع «اسلام سیاسی» را داریم؛ که منظور از آن، اسلام سیاسی پیرو ولایت مطلقه‌ی فقیه در چهار دهه‌ی اخیر ایران است.

جهت تحلیل اسناد و مدارک مربوط به «اسلام سیاسی ایرانی» عمدتاً به سه نوع دیتا مراجعه گردید: (۱) نوشته‌ها و رساله‌های مراجع تقلید حکومتی یا نزدیک به حکومت که مدافع این نوع اسلام سیاسی هستند؛ (۲) سایت‌ها و پایگاه‌های اینترنتی که سخنان این نوع مراجع را ثبت و پخش می‌کنند؛ و (۳) کتاب‌ها و مقالات مربوط به افراد روحانی غیرمرجع و غیرروحانی که از این نوع ایدئولوژی دفاع می‌کنند. در واقع ما در بررسی این اسناد به دنبال کشف وجوه متمایز این نوع اسلام سیاسی با اسلام‌های سیاسی دیگر منطقه از جمله «اسلام سیاسی عربی» و «اسلام سیاسی ترکی» بودیم. نوع ایرانی این عقیده غیر از این که از نظر مذهبی (شیعی) با دو مورد عربی و ترکی (سُنی) تمایز معنادار دارد از نظر سیاسی نیز با آن‌ها تفاوت‌های ریشه‌ای دارد.

کشف و واکاوی مفاهیم بنیادین اسلام سیاسی ایرانی

اگر چه تمایزات ایدئولوژی اسلام سیاسی ایرانی با دیگر اسلام‌های سیاسی موجود در خاورمیانه: ترکی و عربی و... فراوان و

متفاوت هستند اما چند ویژگی اسلام سیاسی ایرانی این تمایزات را پُررنگ‌تر و برجسته‌تر کرده است. به عبارت دیگر چند مفهوم در این نوع اسلام سیاسی بیش‌تر خودنمایی می‌کنند و به نظر می‌رسد که بیش از بقیه‌ی مفاهیم بر رفتار حاکمان کنونی ایران و پیروان آنان تأثیر گذاشته‌اند. این مفاهیم همان‌هایی هستند که به صورت مستقیم و غیرمستقیم در ادبیات گفتاری و نوشتاری طرفداران این ایدئولوژی تکرار می‌شوند که ممکن است افکار و رفتار حاکمان و نیز پیروان را به صورت خودآگاه و ناخودآگاه مدیریت کند. در این نوشتار سعی بر شناسایی مفاهیم بنیادین این عقیده، به عنوان محور این اندیشه را داریم. بعد از آن ضروری به نظر می‌رسد که هم خود این مفاهیم معناسناسی و واکاوی شوند و هم چرخش معنایی آنها بررسی گردد. تلاش بر این است تا کشف گردد که منابع اصلی یا مفاهیم صورت‌بندی‌کننده‌ی این هویت، مبتنی بر کدام مفاهیم دینی است.

تقلید

مفهوم «تقلید» یکی از پایه‌های اساسی اسلام سیاسی ایرانی و یکی از مفاهیم محوری این ایدئولوژی است که آن را از دیگر هویت‌های رقیب تفکیک می‌کند. بنابراین جا دارد که مورد بررسی معنایی قرار گیرد. تقلید یک مفهوم عربی و از باب تفعیل و «ضد ابتکار» است (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۱۴۸). در این ایدئولوژی جامعه به دو گروه «مرجع و مقلد» تقسیم می‌گردند که مرجع نقش مبتکر و متفکر و مبدع را دارد و مقلد نقش پیرو و تابع و دنباله‌رو. مرجع حتماً باید روحانی و مجتهد باشد و مقلد همیشه یک غیرمجتهد و اکثراً یک غیرروحانی است. نام دیگر این دو

گروه، «گروه خواص و گروه عوام» است. منظور از خواص همان ملای مرجع است و عوام همان غیرملا و غیرمرجع است، حال این غیرمرجع می‌خواهد درجه‌ی پروفیسوری داشته باشد، چندین زبان بلد باشد، چندین کتاب و مقاله‌ی علمی با گرید بالا را نوشته باشد، استاد معتبرترین دانشگاه‌های دنیا باشد، حتی متخصص ادبیات عرب و تحلیل‌گر قرآن و حدیث باشد، با داشتن همه‌ی این ویژگی‌ها باز در مقایسه با مرجع، او یک عامی به حساب می‌آید، چرا که مرجع و ملا نیست و چنین افرادی باید تقلید کنند. در این دیدگاه برای رسیدن به حکم شرعی تنها راه برای عوام راه تقلید است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۴۶).

تقلید به معنای «به گردن انداختن، به گردن آویختن و پیروی کردن از کسی بدون تأمل و اندیشه است و گویا شخص تقلیدکننده، گفتار و عمل دیگران را همچون قلاده به گردن خویش می‌آویزد و از آن پیروی می‌کند» (جرجانی، بی‌تا: ۲۹؛ رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳). تقلید «عمل کردن به قول دیگری بدون دلیل و برهان» است (تهاتوی، ۱۹۹۶: ۵۰۰). تقلید یعنی «پیروی کردن از گفتار و کردار انسانی دیگر، با این اعتقاد که او برحق است، بدون آن که در حجت و دلیل او تأمل کنید، گویا مقلد گفتار یا کردار او را همانند گردن‌بندی به گردن انداخته است» (جرجانی، ۱۹۹۸: ۶۴؛ فکری، ۱۹۷۵: ۳۴۱). رضانژاد در کتاب «چرا تقلید» می‌گوید: فقیه‌هان و مراجع تقلید بر مردم حجت‌اند و حجت به معنای دلیل و برهان است؛ یعنی آنان خودشان دلیل و برهان هستند و وقتی در مسئله‌ای به نزد آنان می‌رویم نیاز به اقامه‌ی دلیل و شک و شبهه نیست چراکه خود آنان حجت و دلیل بر مردم هستند (رضانژاد،

۱۳۹۰: ۱۳۷). در جای دیگری تقلید به معنای «بر گردن شتر ریسمان قرار دادن و او را تحت فرمان و اختیار خود گرفتن، یعنی همان افساری که به گردن حیوانات می‌بندند» آمده است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳). تقلید در لغت به معنای «افسار بر گردن انداختن است. در اصطلاح فقه نیز به همین معناست و وقتی می‌گویند عامی از مجتهد تقلید می‌کند، یعنی گفتار او را همچون قلاده‌ای بر گردن خود می‌اندازد. عامی مقلد و مجتهد مرجع نامیده می‌شوند» (محمدی، ۱۳۸۳: ۳۶۳). در واقع تقلید در فقه یعنی عمل کردن طبق فتاوا و نظرات و گفتار یک «مجتهد».

آن‌چنان‌که از این ادبیات پیداست تقلید نقش افسار را دارد که یک طرف آن در گردن مقلد و طرف دیگر آن در دست مرجع است. ممکن است در موقعیت‌های خاص سیاسی این افسار را از گردن او برگیرد و به‌جان هر شکاری بیندازد و مقلد مجبور به اجرای دستور و عمل است، چرا که مقلد در «فرایند پیروی» حق تأمل و تدبیر را ندارد (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳)، چرا که تدبیر جزو کار مقلد نیست و مقلد متخصص این حوزه قلمداد نمی‌شود. در واقع عمل کردن به قول و دستور مرجع نباید براساس دلیل و برهان و استدلال باشد زیرا مرجع نقش سر و مقلد نقش تن و تابع را به دوش می‌کشد و تن هیچگاه از سر دلیل نمی‌خواهد او محکوم به پیروی است. شک و نقد و پرسش‌گری هم در این بازار جایی ندارد. حسینی معتقد است: اگر چه پذیرش واژه‌ی تقلید به معنای پیروی بدون چون و چرا، نزد افکار عمومی مشکل است، اما در آموزه‌های این نوع ایدئولوژی مقلد کسی است که از حاصل تلاش علمی مجتهد استفاده می‌کند و مسئولیت درستی و نادرستی استنباط

احکام را بر عهده‌ی مجتهد می‌گذارد (حسینی، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۳).

تقلید که در اصل به معنی «پیروی و دنباله‌روی» است در این نوع اسلام به معنی «اجرای حکمی است که مرجع تقلید بیان می‌کند». بیشتر فقها ماهیت تقلید را همان «پیروی عملی از فتوای مجتهد» دانسته‌اند (شب‌خیز، ۱۳۹۲؛ حسینی، ۱۳۸۷: ۲۳). یعنی صرف شنیدن پیام و دستور مرجع و باور به آن کافی نیست بلکه التزام عملی به آن از واجبات است. مقلد باید فرمان مرجع را عملی کند. در این وضعیت «مقلد» مالک و مدیر رفتار خود نیست و از دستور مرجع تبعیت می‌کند. در این جا مقلد یک پیرو ذهنی است و تحت اوامر و نواهی عامل (مرجع) است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۴).

نحوه‌ی تعامل مرجع و مقلد در این مفاهیم و گزاره‌ها بیش‌تر نمایان می‌گردد: تقلید «عامی از فقیه» یکی از مباحث باسابقه و اساسی در علم فقه به شمار می‌آید (ابوالحسنی، ۱۳۸۰). لزوم تقلید «جاهل از عالم» و رجوع «غیرمتخصص به متخصص» از مسائل روشن و بدیهی است (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۴۳۵ و محقق اصفهانی، بی‌تا: ۳۹۹). افرادی که آگاهی از احکام خدا ندارند به افراد آگاه (مجتهد) مراجعه می‌کنند (سبحانی، ۱۳۹۰: ۲۴). ضرورت تقلید «جاهلان به احکام دین از فقه‌ها و عالمان» و رجوع «انسان‌های ناآگاه از مسائل فرعی دین به عالمان و مجتهدان» واجب است (جوادی، ۱۳۷۹). برخی از علما برای جواز تقلید عامی و رجوع «غیرمجتهد به مجتهد» و رجوع «جاهل به اهل علم و خیره» اشاره دارند (خمینی، ۱۳۸۵). تقلید، مراجعه «فرد عامی به مفتی و مرجع» است (مظفر، ۱۳۸۶). فرد «درس‌نخوانده یا ناآگاه» از

کتاب و سنت باید به فرد «دانشمند و عالم» به احکام مراجعه کند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۸۴). در این گزاره‌ها مرجع با مفاهیم: فقیه، عالم، متخصص، آگاه، مجتهد، اهل علم، خبره، مفتی و دانشمند وصف می‌گردد و مقلد با مفاهیم: عامی، جاهل، غیرمتخصص، ناآگاه، غیرمجتهد. آشکارا در این عبارات مرجع نقش یک انسان خودآگاه، خودمختار و متفکر و دانا و مقلد نقش عکس را نمایندگی می‌کند. بر اساس دیدگاه رورتی از روی مفاهیم و صفات و ویژگی‌ها می‌توان «واژگان نهایی» این نوع اسلام سیاسی خاص را کشف نمود. رورتی در تبیین کلیت یک هویت، تلاش نموده است تا آن را از طریق شناسایی و کاربرد واژگان خاصی از سوی اعضای آن گروه تبیین کند. به نظر رورتی «واژگان نهایی» واژگانی است که هنگامی که از کسانی خواسته می‌شود که از عقاید و علایق‌شان تبیین‌هایی ارائه دهند مجموعه‌ای از کلمات و عبارات را در ذهن دارند که بدان‌ها متوسل می‌شوند، این‌ها همان واژگان نهایی هستند (Rorty, ۱۹۸۹: ۷۳). واژگان نهایی این هویت طبق گفته‌ها و نوشته‌های طرفداران آن، همان‌هایی بودند که در سطور بالاتر ذکر گردید.

خمینی در رساله‌ی خود در مورد تقلید گفته است عقیده‌ی مسلمان به «اصول دین» باید از روی دلیل باشد، ولی در «فروع دین» فرد باید یا مجتهد باشد و/یا از مجتهد تقلید کند؛ یعنی به دستور او رفتار نماید، پس کسانی که مجتهد نیستند «واجب» است از مجتهد تقلید نمایند (خمینی، ۱۳۸۵). مقلدان در اصول دین (توحید، نبوت، معاد و غیره) که موضوعات بسیار غامض‌تر و پیچیده‌تری هستند و نیاز به تفکر و تحقیق بیش‌تر دارند باید خود اندیشه کنند و به نتیجه برسند.

مقلدان از یک طرف خود می‌توانند برای وجود خدا و وجود قیامت و غیره استدلال کنند (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۸۳-۱۸۲). مسائل مربوط به اصول دین جای تقلید نیست زیرا انسان باید در پایه‌های دین یا اصول دین خود به یقین برسد (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹۵؛ رضانژاد، ۱۳۹۱: ۱۶۱). اما همین فرد موقعی که نوبت به فروع دین می‌رسد تا این اندازه در اندیشه و فهم ضعیف است که «باید» تقلید نماید (رضانژاد، ۱۳۹۱: ۱۸۴-۱۶۱). فرد باید در فروع (نماز و روزه و حج و...) که به نسبت اصول (توحید و نبوت و معاد و...) بسیار ساده‌تر و ابتدایی‌تر هستند و شاید فقط با خواندن یک کتاب صد صفحه‌ای بشود از همه‌ی زوایای فروع دین سر درآورد تقلید نماید.

برای شناخت و پذیرش اصول دین، یعنی چیزی مانند پی‌بردن به وجود خدا با آن همه پیچیدگی و ابهام، فرد عامی و عادی باید خود به این مرحله از شناخت برسد اما در مورد فروع دین با همه‌ی سادگی و سطحی بودنش، همین فرد نمی‌تواند به شناخت فروع دین برسد. یکی از نویسندگان حوزه‌ی تقلید می‌گوید: عقل از طرفی تقلید را زشت و باطل می‌داند، آن‌جا که تقلید در عقاید و اصول است؛ و از طرفی تقلید را نیکو و واجب می‌داند، آن‌جا که تقلید در احکام و فروع است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۱). این پارادوکس عجیب را شاید منافع و منظورهای دیگری بتواند توجیه کند که «خمس» می‌تواند یکی از آن‌ها باشد. برخی از طرفداران اندیشه‌ی تقلید بر این باورند که رسیدن به مرحله و مقام مرجعیت و شناخت فروع دین، برای همه‌ی مردم قابل حصول نیست و مستلزم سال‌ها تحصیل و تلاش است و تاکید می‌کنند که در این موارد راهی جز تقلید

از مراجع نیست (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۲۸-۲۳). در جای دیگری از همین نویسنده آمده است که: مقلدین دارای پاداش و اجر خواهند بود چرا که اعمال آنان در سایه‌ی تقلید از مراجع، کاملاً به حکم عقل است (همان منبع، ۱۹۰).

خمینی در مسئله‌ی یکم رساله‌ی خود گفته است: تقلید در احکام، «عمل کردن به دستور مجتهد است. باید از مجتهدی تقلید کرد که مرد، بالغ، عاقل، شیعه دوازده امامی، حلال‌زاده، زنده و عادل باشد؛ و بنابر احتیاط باید از مجتهدی تقلید کرد که حریص به دنیا نباشد و از مجتهدین دیگر اعلم باشد، یعنی در فهمیدن حکم خدا از تمام مجتهدین زمان خود استادتر باشد (خمینی، ۱۳۸۵؛ رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۲۹). مرد بودن مرجع در عمل هم عملی شده است و تا به حال هیچ مرجع زنی دیده نشده است. در این سند معلوم نیست که منظور خمینی از بالغ کدام نوع بالغ: جسمی، فکری و/یا عاطفی است؛ اما رضانژاد بالغ بودن مرجع را به بلوغ جسمی تقلیل می‌دهد (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۹۹). منظور از مفهوم عاقل بودن هم هیچ توضیحی داده نشده است. اما در مورد حلال‌زاده بودن مرجع تقلید که منابع دیگری نیز از این شرط به عنوان یکی از شروط مرجع تقلید بحث کرده‌اند (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۰۸)، چند نکته نهفته است: اولاً تشخیص حلال‌زاده بودن یا نبودن مرجع و/یا هر فرد دیگری هیچ معیار مشخصی ندارد؛ ثانیاً احتمال اینکه فردی غیرحلال‌زاده مُلا و حتی مرجع شود وجود دارد؛ ثالثاً از این گفته چنان بر می‌آید که در میان مراجع کنونی تعدادی غیرحلال‌زاده وجود دارد و مردم باید بهوش باشند که از آنان پیروی نکنند.

از طرف دیگر، قانون دینامیک بودن

انسان به مثابه یک گزاره‌ی دیرین علمی به ما می‌گوید که هر انسانی و به تبع آن انسان عادل و صالح و غیره نیز احتمال تغییر دارد. به عبارتی دیگر انسان موجودی انجمادی و لایتغیر نیست و هیچ معلوم نیست که اگر مرجع تا چند موقع پیش عاقل و یا عادل بوده است چه تضمینی وجود دارد که از این به بعد هم همین گونه باقی بماند؟ مگر این که فرض او بر این اصل استوار باشد که انسان موجود لایتغیری است. باور به سیال بودن اندیشه و رفتار انسان حکم می‌کند که امروزه باور به گزاره‌ی «از هر انسانی در هر زمانی احتمال هر چیزی ممکن است»، پررنگ‌تر شود.

در پاسخ به این پرسش که تقلید از مجتهد از چه زمانی شروع شده است؟ نویسندگی کتاب احکام تقلید و بلوغ که برگرفته از نظر ده نفر از مراجع تقلید نوشته شده است، می‌گوید: مراجعه به فقیه و اسلام‌شناس جهت آگاهی از احکام و اطمینان نسبت به درستی اعمال، ریشه در تاریخ صدر اسلام و عصر امامان دارد (حسینی، ۱۳۸۷: ۲۴). از نظر تاریخی مقوله‌ی تقلید و یا رجوع به علماء و فقه‌ها منحصر به زمان ما نیست چرا که در تاریخ نمونه‌های بسیاری از مراجعه به مراجع در عصر امامان شیعه دیده و شنیده شده است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۶۰). اما در زمان حیات امامان شیعه مفهوم تقلید فقط به معنای ارجاع و گرفتن پاسخ سوالات حوزه‌ی دین یا آموزش احکام بوده است نه به معنای امروزی تقلید. قاعده‌ی کلی در آن اوایل به این صورت بوده است که مردم برای گرفتن پاسخ در مورد مسائل دینی و یا برای آموزش احکام به امامان زمان خود مراجعه می‌کردند ولی به خاطر عدم امکان دسترسی آسان به

امامان، آنان اشخاص آگاهی را در زمینه‌ی آموزش احکام و/یا برای پاسخ به سوالات، به مردم معرفی می‌کردند، مانند ارجاع دادن مردم به «یونس بن عبدالرحمن» و «زکریا بن آدم قمی» از طرف امام رضا، یا ارجاع دادن مردم به «معاذ بن مسلم» و «محمد بن مسلم» از طرف امام صادق، یا ارجاع دادن مردم به «ابان بن تغلب» از طرف امام باقر (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹۱). اما نکته‌ی مهم این است که در هیچ‌کدام از این ارجاع‌ها از کلمه‌ی «تقلید» استفاده نشده است و همچنین غیر از پاسخ به سوالات و راهنمایی مردم در حوزه‌ی «دین» به هیچ حوزه‌ی دیگری اشاره نشده است و در هیچ‌کدام از این موارد مجوزی برای اخذ پول و/یا خمس و/یا مورد اقتصادی دیگر، نشده است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۱). بخش تقلید سایت بنیاد دایره‌المعارف اسلامی نیز آورده است که: مفهوم تقلید در ابتدا از عصر امامان شیعه آغاز شده است و به این صورت بوده است که مسلمانان عادی با پرسش از امامان و آشنایان حوزه‌ی دین، مشکلات و مسائل دینی خود را رفع می‌نمودند. مراجعه مردم در عصر امامان و ارجاع آنان به افراد آگاه، بعلت فاصله زیاد میان شهرها، نبود امکانات ضروری برای مسافرت مردم و در نتیجه دشواری دسترسی به امام یا دسترسی نداشتن به وی بوده است (<https://fa.wikipedia.org/wiki>). یعنی ابتدا این مفهوم ارتباط روشنی با آنچه که بعداً مرجع خوانده می‌شود، نداشت. به عبارت دیگر در ابتدای پیدایی مفهوم تقلید، فرد یا افرادی به نام «مرجع» با پیروان مشخص وجود نداشته است و در هیچ‌کدام از منابع اولیه‌ی مربوط به این موضوع، پیروان هیچ‌گاه موظف به پرداخت قسمتی از دارایی خود به مرجع تحت

عنوان خمس یا هر مفهوم اقتصادی دیگر نبودند، یعنی رابطه «کاملاً دینی» بوده است.

اما «تقلید» در کتاب‌های اصول فقه از قرن چهارم هجری به عنوان یک اصطلاح فنی تعریف می‌شود. اولین کسی که در میان شیعیان مقام مرجع یافت، شیخ طوسی در قرن پنجم بود. علمای دیگر خود را پیرو او می‌دانستند و صحبت کردن از افکار او بعدها تعبیر به تقلید از او شد. این تقلید، تقلید عالم از عالم خوانده می‌شود. اما اصول تقلید عامی از مجتهد در سده دهم بود که شکل روشنی به خود گرفت (نیکجو، ۲۰۱۰).

در مورد ضرورت تقلید و پیروی از مرجع، رضانژاد (۱۳۹۰) معتقد است برای آن که در جامعه به تضاد و دوگانگی دچار نشویم باید به نزد شخصیت‌هایی برویم که قوانین منطبق بر دیدگاه توحیدی را بشناسند و صاحب‌نظر در آن حوزه باشند که مراجع تقلید و متخصصان دینی، قوانین الهی را به نحو اکمل و اتم می‌شناسند (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۴۴). نویسنده، راه نجات جامعه از تضاد و دوگانگی را رجوع به مراجع تقلید می‌داند. در جاهای دیگری از همین کتاب آمده است که هر کجا مردم به اعلم زمان خود و علماء و فقه‌های زمان خود رجوع کردند پیروز شده‌اند. این پیروزی در عرصه‌های اخلاقی و اجتماعی در رجوع به مراجع تقلید و فقه‌ها نه یک‌بار بلکه به اندازه‌ی عمر تاریخ مشاهده شده است که در رجوع به مرجعیت پیروزی حاصل شده است (همان منبع، ۴۷-۴۶). در جای دیگری می‌گوید: تمامی قیام‌هایی که در طول تاریخ اسلام برپا شدند، از قیام‌های دوره‌ی حیات امامان شیعه تا قیام‌های بعد از آخرین امام، در صورتی که در سایه‌ی رهبری دینی اعلم زمان خود بوده

باشند به پیروزی رسیده‌اند و در زمان اهل بیت، اعلم زمان، خود اهل بیت بودند و بعد از فوت امامان و در زمان غیبت آخرین امام، اعلم زمان مراجع و فقه‌های دینی هستند (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۹۳). رهایی از تضاد و دوگانگی در جامعه و پیروزی در عرصه‌های مختلف از جمله در حوزه‌ی اخلاقی و اجتماعی در جامعه در سایه‌ی تقلید از مراجع، نوعی تعمیم و بسط دادن قدرت و توانایی مراجع از حوزه‌ی دین به حوزه‌ی اجتماع و سیاست است.

از سوی دیگر در کتاب «چرا تقلید» آمده است امام صادق گفته است: فقه‌ها (مراجع تقلید) حاکم بر شما (مردم) هستند و این حاکمیت از جانب ما اهل بیت است و قبول نکردن حکم فقه‌ها به منزله‌ی قبول نکردن حکم ما اهل بیت است و قبول نکردن حکم ما یعنی قبول نکردن خدا و قبول نکردن حکم خداوند در مرز شرک قرار گرفتن است (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۶۴). مجتهد یا مرجع، صاحب ولایت عامه و حجت و حاکم بر مردم می‌باشند. امام صادق رجوع به فقه‌هایی را دستور می‌دهد که در تمامی مسائل حلال و حرام و احکام الهی واقف و آگاه باشند و این چنین فقه‌هایی از جانب او حاکم بر مردم می‌باشند (همان منبع، ۱۲۶). اگر بر اساس همان ادبیات دینی، فرض را بر متخصص بودن مراجع تقلید در حوزه‌ی دین بگذاریم و آنان را مانند متخصصان دیگر در نظر بگیریم و در مقام مقایسه بخواهیم نظر دهیم، باید گفت که هیچ‌کدام از متخصصان رشته‌های دیگر به صرف داشتن تخصص و ارائه‌ی خدمت به مردم، حق حاکمیت بر مردم را برای خود در نظر نگرفته‌اند.

از نظر تاریخی و در ابتدای امر بعضی از نویسندگان رابطه‌ی مردم و فقه‌های

بزرگ که مرجع نامیده می‌شدند رابطه‌ای نامتمرکز بود و در هر منطقه یک یا چند فقیه محل رجوع مردم بودند. در دوان صفویه با حضور علمای مهاجر از جبل عامل و لبنان در دربار صفوی گزاشی به ایجاد تمرکز در روحانیت شکل گرفت و علمایی پدیدار شدند که شهرتی فراتر از منطقه خود داشتند. نقطه اوج این تمرکز در دوران اقامت آیت‌الله بروجردی در حوزه علمیه قم شکل گرفت، بروجردی مرجع تقلید بدون رقیب شیعیان شد و ثروت بزرگی در این شهر جمع شد. پس از وفات وی دوران تکثر مرجعیت فرا رسید (نیکجو، ۲۰۱۰).

برخی دیگر از نویسندگان بر این باورند که در زمان امامان افراد آگاه به مسائل دین محدود بودند، مردم از نواحی و مناطق مختلف به آن‌ها مراجعه و رفع مسئله می‌نمودند. بعداً در طول تاریخ این افراد لقب مرجع گرفتند. با مرور زمان این افراد به جای مرجع رفع پرسش و مسائل دینی به مرجع تقلید تغییر عنوان می‌دهند (رضانژاد، ۱۳۹۰). سپس با پیدایی مفهوم مرجع تقلید، جمع شدن ثروت به میان می‌آید (در زمان مرجعیت آیت‌الله بروجردی) و پرداخت خمس به عنوان یک وظیفه و تکلیف اقتصادی مقلد به مرجع، واجب می‌گردد که باید پرداخت گردد (فلاح‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۳۲). در برخی منابع آمده است که امامان شیعه (به غیر از امام علی) و علمای شیعه بعد از فوت پیامبر، خواهان کسب قدرت بودند اما نتوانستند حکومت اسلامی تشکیل دهند، بنابراین شیعیان اغلب با روحیات انفعالی، انزواطلبانه و با پروا و پرهیز و گاهی با عصیان و ستیز در مقابل خلافت‌ها و حکومت‌های مذهبی، کوشیدند ارتباط خویش را با علمای مذهب خود حفظ

کنند و علما نیز پاسخگوی مسائل و مشکلات مذهبی آن‌ها شده‌اند و برایشان فتوا داده و رساله نوشته‌اند. کسانی مانند صدوق در قرن ۴، مفید در قرن ۴ و اوایل قرن ۵، طوسی در قرن ۵، طبرسی در قرن ۶ و بعدها خواجه نصیر و علامه حلی در قرن ۷ به ترویج تشیع پرداخته‌اند و از این رهگذر دستگاه فقهی شیعه و حوزه و علمای آن به وجود آمده و با خمس و مال امام و سهم سادات و ... روی هم رفته به نهاد کمابیش مستقل و رقیبی در برابر دولت‌ها مبدل شده است (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۳۴). یعنی به مرور زمان یک کنش «کاملاً دینی و غیراقتصادی» به یک کنش «دینی و اقتصادی» تبدیل می‌شود. بر اساس تحلیل‌های فراستخواه (۱۳۸۸) نیز امامان و فقه‌های شیعه بعد از فوت پیامبر در پی کسب حکومت و قدرت بوده‌اند، و البته در دوره‌هایی از تاریخ به آن دست پیدا کرده‌اند، مانند به خلافت رسیدن «امام علی». اما بعدها در دوره‌ی صفوی راهیابی مراجع و فقه‌های شیعه به دستگاه قدرت بیش‌تر می‌شود مانند ورود «محقق ثانی» به دستگاه سیاسی شاه تهماسب. مقارن با تشکیل دولت قاجاریه نیز قدرت و نفوذ فقه‌های شیعه باز هم افزایش می‌یابد مثلاً «ملا احمد نراقی» صاحب موقعیت و نفوذ فراوان در دستگاه سیاسی قاجار می‌شود و او در مقدمه‌ی کتاب اخلاقی خود «معراج السعاده» با تعبیر متعدد و مکرر و مبالغه‌آمیز فتح‌علی‌شاه و حکومت او را می‌ستاید. اما با ورود مراجع به دستگاه سیاسی در دوره‌ی صفویه، مسئله‌ی مالی و اقتصادی به بخشی از ویژگی‌های مراجع تبدیل می‌گردد. برای نمونه شاه تهماسب صفوی ولایاتی را به محقق ثانی به عنوان مرجع شیعیان واگذار می‌کند و او بلافاصله

آن را می‌پذیرد و مالیات و عوارض آن را هم نمی‌پردازد (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۴۴-۳۳۰). در واقع از دوره‌ی صفویه به بعد بحث اقتصادی و مالی مراجع و دسترسی آنان به اقتصاد و سیاست پررنگ و برجسته می‌گردد.

نهاد فقه‌های شیعه در فراگرد تاریخی خود، در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم میلادی، تحت تاثیر امکانات تازه‌ی تمدن جدید و گسترش ارتباطات، تشکّل و تمرکز بیش‌تری پیدا کرد و مرجعیت‌ها و زعامت‌های بزرگ و رساله‌های مراجع و حوزه‌های بزرگ نجف و سپس قم پدید آمد. مراجع دارای دستگاه و تشکیلات و اقتدار مالی قابل توجهی شدند ... و خیل مقلدین، سازمان مذهبی/سنتی پرتوانی را برای روحانیت شیعه به وجود آورد ... و رابطه‌ای که در میان بازار و بازرگانان از یک طرف و علما و فقه‌ها از طرف دیگر، از راه جوهرات شرعی، وقف و نظایر آن برقرار شده و استقلالی که از این رهگذر، نهاد دین در برابر نهاد دولت به دست آورد، همگی سبب گردید که علمای دین قدرتی را به موازات قدرت سیاسی دارا شوند. در دوران قاجار علما به پایتخت دعوت می‌شدند و شاهان و شاهزادگان و سران سیاست به بیت آن‌ها رفت و آمد می‌کردند و برای برنامه‌هایشان از آنان فتوا می‌خواستند (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۴۲-۳۴۳).

به دنبال آن مراجع در دوره‌ی قاجار و در زمینه‌ی سیاسی، توانایی و تاثیر بیش‌تری پیدا کردند. یعنی از دوره‌ی قاجار به بعد رابطه‌ی مرجع و مقلد از حوزه‌ی دین به حوزه‌ی سیاست تعمیم و نفوذ جدی پیدا کرد. چند نمونه را ذکر می‌کنیم: (۱) پس از شکست عهدنامه‌ی گلستان، اهانت مسیحیان به مسلمانان

شروع شد که این امر باعث نگرانی مراجع شد و آنان اصرار به جهاد علیه روسیه داشتند (به ویژه سیدهاشم مجتهد و ملا احمد نراقی) و این بود که ایران (به تبعیت و با اصرار مراجع و پذیرش حکومت و مقلدان) به جنگ و دفاع برخاست. (۲) بعد از قرارداد ترکمانچای، گریبایدوف سفیر روس در تهران دو زن ایرانی مهاجر به تهران را در سفارتخانه نگاهداشت، که علما بر اساس حفظ نوامیس مسلمانان در مسجد اجتماع و درخواست آزادی آن دو زن را کردند و چون این درخواست به انجام نرسید عده‌ای از طرفداران و مقلدان با خشم و خشونت به سفارت حمله برده و گریبایدوف و ۳۷ نفر از همراهان او را کشتند. (۳) فتوای میرزای شیرازی در مورد تحریم کشت، استعمال و خرید و فروش توتون و تنباکو نمونه‌ی بعدی است. در سال ۱۸۹۱م یعنی در دوره‌ی ناصرالدین شاه قاجار امتیاز تحویل توتون و تنباکوی ایران به نماینده‌ی انگلیس (تالبوت) واگذار شده بود، که از نظر اقتصادی و سیاسی به طرز وسیعی کشاورزان، تجار، خریداران و فروشندگان عمده توتون و تنباکو و حتی خرده‌فروشان این حوزه را تحت سلطه‌ی انگلیسی‌ها قرار می‌داد، که با فتوای مذکور آن قرارداد لغو گردید. (۴) ترور ناصرالدین شاه به دست میرزا رضای کرمانی (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۴۵-۳۴۴). بر اساس این مطالعه هر چه از نظر تاریخی جلوتر آمده‌ایم نقش مراجع در سیاست و پذیرش فرمان آنان از طرف مقلدین بیش‌تر و رادیکال‌تر می‌شود. مرجعیت شیعه در سال ۱۳۴۲ بار دیگر در حرکتی گسترده شرکت کرد و رهبری دینی و سیاسی را در هم ادغام و آن را نیز مستقیماً در دست گرفت (پارسانیا، ۱۳۹۷: ۲۸۱). در انقلاب ۱۹۷۹ به طور رسمی و عملی این

دو رهبریت (دینی و سیاسی) ترکیب و به دست مرجعیت دینی افتاد که از درون آن اسلام سیاسی خمینیستی بیرون آمد. شاید برجسته‌ترین و قدرتمندترین نقطه عطف این چرخش (چرخش فتوای مراجع از حوزه‌ی دین به حوزه‌ی سیاست) در پنجاه سال اخیر، دخالت و شرکت مراجع و روحانیون در کنترل کامل و همه‌جانبه‌ی قدرت یک کشور یعنی در انقلاب ۱۹۷۹ بود. اگرچه بعد از آخرین امام شیعیان دخالت مراجع در سیاست به شیوه‌ای محدود وجود داشته است اما در نمونه‌های گذشته این دخالت‌ها غیرمستمر و موردی بودند و در مسائل کلان و کلی بود و نه در مسائل خصوصی و جزئی. اخیراً این تعمیم دستور دینی مراجع از حوزه‌ی دین به حوزه‌ی سیاست یا رفتار مقلدانه‌ی مقلدین در برابر خواست مراجع، گسترده‌تر شده است مانند: (۱) سردادن شعار «از تو به یک اشاره از ما به سر دویدن» از طرف طرف‌داران نظام به معنای گرفتن فتوا از مراجع جهت اقدام انقلابی و سیاسی؛ (۲) فتوای مراجع برای وظیفه‌ی شرعی قلمداد کردن شرکت در مراسمات و راهپیمایی‌های حکومتی/سیاسی؛ (۳) نقل گزاره‌هایی مانند حاکم بر مردم بودن مراجع (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۶) در آثار افرادی مانند رضانژاد؛ و (۴) دستور مراجع تقلید به شرکت مردم و/یا شرکت مقلدان در انتخابات (به عنوان یک امر سیاسی)، همگی معنای بیش‌تر سیاسی‌شدن رابطه‌ی مرجع و مقلد و وسیع‌تر شدن دخالت مراجع در امور سیاسی در سال‌های اخیر است. گستره‌ی فعالیت‌های مرجع تقلید با این عبارات بسیار گسترده و تقریباً همه‌جانبه گردید: «فقیه جامع‌الشرایط، چه در زمینه‌های مختلف اجتماعی، چه

در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل‌ها، معادن، دریاها، چه در سیاست داخلی و خارجی مانند روابط بین‌الملل، چه در زمینه‌های نظامی مانند دفاع در برابر مهاجمان، تجهیز نیروهای رزمی و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می‌ورزد (سایت حوزه، بخش تقلید). بنابراین رابطه‌ی مرجع و مقلد اکنون تنها یک رابطه‌ی صرفاً دینی نیست بلکه این رابطه به حوزه‌های دیگر مانند اقتصاد و سیاست کشیده شده است. برخی از نویسندگان پا را از این نیز فراتر گذاشته‌اند و این حق ولایت مراجع را به «تمامی مسائل و امور» تعمیم داده‌اند و می‌گویند: در تمامی مسائل و حوادثی که اتفاق می‌افتد به مراجع رجوع کنید و رجوع به آنان در تمامی مسائل، خود کافی است که بگوییم وظیفه‌ی ما رجوع به آنان است و آنان صاحب ولایت‌اند (شیخ انصاری، ۱۳۸۵: ۵۵۶؛ رضانژاد، ۱۳۹۰: ۱۳۷). رجوع مردم در تمامی جایگاه‌ها به مراجع خواهد بود و این به مانند سدی بزرگ در برابر نفوذ دشمنان است. مرکز ثقل و محل رجوع مسلمین مرجعیت می‌باشد. تنها محل رجوع ما مراجع تقلید می‌باشد (رضانژاد، ۱۳۹۰: ۲۲۲-۲۰۲). در باورهای اعتقادی شیعه، پس از غیبت کبری علمای شیعه، از سوی امام زمان «نیابت عامه» دارند (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۳۴). در کتاب «احکام تقلید و بلوغ» که بر اساس نظر و فتوای ده مرجع تقلید (روح‌الله خمینی، علی خامنه‌ای، محمد تقی بهجت، جواد تبریزی، علی سیستانی، صافی گلپایگانی، فاضل لنکرانی، نوری همدانی، مکارم شیرازی و وحید خراسانی)

نوشته شده است، چندین سوال در مورد رابطه‌ی مرجع و مقلد طرح شده است که ذکر نمونه‌هایی از آن‌ها به درک بیش‌تر موضوع می‌افزاید: (۱) آیا در نظام جمهوری اسلامی، مخالفت با قوانین و مقررات دولت (که به تصویب مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان) رسیده است، جایز است؟ بجز بهجت و سیستانی، هر ۸ مرجع دیگر از جمله خمینی و خامنه‌ای گفته‌اند خیر، مخالفت با آن جایز نیست (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۱)؛ (۲) آیا شخص می‌تواند بدون تقلید و بر اساس عقل و درایت خود به تکلیف شرعی عمل کند؟ هر ده مرجع می‌گویند خیر؛ زیرا تنها راه دستیابی به احکام الهی یا اجتهاد و یا تقلید است؛ یعنی فرد اگر مرجع باشد که بر اساس عقل و فهم خود عمل می‌کند و غیرمرجع نمی‌تواند با تکیه بر عقل و درایت خود به احکام شرعی دست یابد (حسینی، ۱۳۸۷: ۷۱)؛ (۳) آیا در صورت تعارض بین فتوای مرجع تقلید و عقل انسان، کدام یک رجحان دارد؟ هر ده مرجع در پاسخ گفته‌اند باید به نظر مرجع تقلید عمل کرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۷۱)؛ (۴) در پاسخ به سوال: آیا شخص می‌تواند از زن مجتهد تقلید کند؟ هر ده مرجع گفته‌اند تحصیل علم و نیل به مقام اجتهاد مخصوص مرد نیست و زن نیز می‌تواند به این مقام دست یابد ولی تقلید از زن مجتهد جایز نیست؛ (۵) سوال بعدی: آیا زن می‌تواند در مسائل زنان، مرجع آنان شود؟ هر ده مرجع می‌گویند خیر، زن نمی‌تواند مرجع تقلید زنان شود (حسینی، ۱۳۸۷: ۶۰)؛ (۶) آیا تخصصی شدن مراجع تقلید در زمینه‌های مختلف علمی جایز است؟ هر ده مرجع می‌گویند: اگر هر یک از مراجع در بخشی از فقه اعلم باشند، مقلد باید در هر بخشی، از مجتهد اعلم تقلید کند. در جایی دیگر

می‌نویسد: تقلید مجتهد از مجتهد دیگر حرام است، حتی اگر برخی از آن‌ها در برخی از زمینه‌ها تخصص کم‌تری داشته باشند نباید تقلید کنند؛ اما تقلید برای توده‌ی مردم حتمیت دارد، حتی اگر در مسائل فقهی از آگاهی خوبی هم برخوردار باشد (حسینی، ۱۳۸۷: ۳۳-۵۴). در منبع دیگری و در پاسخ به این پرسش که چرا باید مردم عادی تقلید کنند؟ و تحقیق نکنند؟ سبحانی می‌گوید: عوام بر خرد فطری تکیه می‌کند و با بهره‌گیری از این خرد، به این نتیجه می‌رسد که راهی جز تقلید نیست و مجتهدین نیز با استفاده از میانی علمی به این نتیجه رسیده‌اند که نجات عامی در تقلید است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۸۳). البته از طرف دیگر مقلد با عمل تقلید، خود را از زیر بار سنگین آزادی عمل خود و مسئولیت رفتار خود، رها می‌کنند و از دیدگاه خود بار گناه و مسئولیت خود را بر دوش مرجع می‌گذارند. تقلید همان افکندن مسئولیت چیزی به گردن دیگری است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۸). در این عبارات گزاره‌ی «به گردن افکندن» دوطرفه می‌شود: مرجع افسار را به گردن مقلد می‌افکند و مقلد مسئولیت اعمال خود را به گردن مرجع می‌اندازد؛ و آن‌چه در این میان قربانی می‌شود اندیشیدن مقلد است و رهایی مرجع از بار مسئولیت‌ها؛ اما شاید منافعی از جمله منافع اقتصادی سیاسی رفتار هر دو را توجیه می‌کند. اما عمل تقلید مورد نقد هم قرار گرفته است. در مورد نقد تقلید میرزا فتحعلی آخوندزاده آن‌گاه که تقلیدها و اجتهادهای رسمی و فقه سنتی رایج را می‌نگرد هم تقلید و هم اجتهاد را، هر دو را یکجا به باد ناسزا می‌گیرد: ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم، تقلید خانه‌ی ما را خراب کرده

است، حالا در این صدد هستیم که قلاده‌ی تقلید را از گردن خودمان دور انداخته تا از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاد و آزاده خیال بشویم (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۷۵). آخوندزاده رویهمرفته اندیشه‌ی دینی را قابل اصلاح و بازسازی نمی‌داند و به پروتستان‌تیسیم اسلامی نیز خوشبین نیست و در کل دین‌زدایی از اندیشه‌ی ایرانی را ترجیح می‌دهد (همان منبع، ۷۶). سید جمال‌الدین حسینی اسدآبادی هم در نفی تقلید می‌گوید: پیروان ادیان باید خود به اندیشه‌ی خلاق و نگرش انتقادی برخیزند و به تقلید از آباء و گذشتگان و معاصران - هر چند دانایان آن‌ها - بسنده نکنند. جریان اندیشه و تفکر پویا هرگز نباید تعطیل بردارد. سید، تقلید را از آفات تعقل شمرده است. او می‌گوید: درست است که عرصه‌ی ایمان ملازم با نوعی سرسپاری صمیمانه به ساحت قدسی است ولی هیچ به معنی سرسپردگی کورکورانه به این یا آن مفسر یا مجتهد یا متکلم یا حکیم یا مرشد و ولی نیست... قلاده‌ها را باید افکند و تسلیم حق شد (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۶۹). هشام شرابی هم بر این باور است که نخستین گام اصلاح‌طلبی گذر از تبعیت کورکورانه از تفسیر سنتی به رهیافتی نو و آزادتر است. افغانی هم در این باره می‌گوید: به منظور رسیدن به درکی درست از متنی مفروض، انسان باید آزاد فکری داشته باشد (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

تقیه

مفهوم تقیه، مفهوم دیگری است که اسلام سیاسی ایرانی را از دیگر اسلام‌های سیاسی متمایز می‌کند. در برخی منابع آمده است که در معارف شیعه از اواخر سده نخست هجری به بعد، مفهوم تقیه

بدین معنا به کار رفته است که شخص امامی مذهب، برای دفع ضرر از خود یا گروه خود، می‌تواند و یا باید، برخلاف باور خویش در برابر نظر مخالف خود مطلبی اظهار دارد یا عملی را انجام دهد که خود به آن اعتقاد ندارد (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۱: ۲۳۱ - ۲۷۶). تقیه عمدتاً یک مفهوم تعاملی و غیرروان‌شناسانه است که در این ایدئولوژی به نوع رابطه با دیگران (هم در روابط داخلی و هم در روابط خارجی) جهت می‌دهد. این مفهوم به «دورویی پیشگیرانه یا انکار باور» در مواجهه با خطر اشاره می‌کند (نفیسی، بی‌تا: ۱۳). تقیه مصدر ثلاثی مجرد و به معنای «پرهیز از خطر و اجتناب از دشمن و خود را در پناه چیزی حفظ کردن» است و در دین به معنای «مخفی کردن اعتقاد است به قصد حفظ جان از آسیب دشمن» (طبری، ۱۳۷۹: ۱۲۲). معنای دیگری که به این مفهوم اشاره دارد «کتمان (پوشاندن) است که معنای خاص‌تر دورویی از طریق سکوت یا بی‌توجهی» را می‌رساند (دهخدا، ۱۳۲۵: ۸۵۸). تقیه به معنای «سپر» گرفته شده است که انسان به وسیله‌ی آن از جان و دیگر چیزهایی ارزنده‌اش دفاع می‌کند (سایت: Khamenai.ir). بعضی از مدافعان این مفهوم گفته‌اند: تقیه در اصطلاح «انجام دادن کاری است که از روی عقیده‌ی قلبی نباشد و در دل غیر از آن باشد که انجام می‌شود یا به زبان آورد می‌شود» (خمینی، ۱۳۷۱). عده‌ای دیگر بر این باورند که تقیه به معنای «پرهیز کردن و خودداری کردن و در شرع به معنای خودداری از اظهار باور خویش است در مواردی که ضرر مالی یا جانی یا عرضی متوجه شخصی باشد» (صرامی، ۱۳۸۰). گروهی هم معتقدند که تقیه، «مدارا و رازپوشی است و همچنین

پنهان کردن باور خود یا احتیاط در مقابل کسی که باور دیگری دارد» (طباطبایی، ۱۳۵۴). دیگرانی هم گفته‌اند تقیه یعنی «پرهیز گروهی از گروه دیگر و اظهار صلح و سازش با ایشان در حالی که در باطن خلاف آن را در ذهن دارند» (دهخدا، ۱۳۲۵: ۸۵۸). تقیه به معنای همراهی با عامه، در برخی شرایط و برای رعایت مصالح و حفظ آبروی ائمه لازم است و باید در شرایطی در اعمال و احکام با مخالفان همراهی کرد (گواهی، ۱۳۸۲: ۲۷۵). برای شرکت در جماعت اهل سنت چنانچه شخص برای تقیه، مطابق آن‌ها وضو بگیرد و دست بسته نماز بخواند و پیشانی بر فرش بگذارد، نمازش صحیح است و اعاده ندارد (همان، ۲۷۷).

طبق آموزه‌های این نوع اسلام سیاسی افراد مجازند وقتی در معرض تهدید یا اضطرار قرار گرفتند باور خود را مخفی کنند (نفیسی، بی‌تا: ۱۳). در صورتی که کسی از روی تقیه دروغی بگوید برای او گناه محسوب نمی‌شود و در پیشگاه خداوند مجازات نمی‌شود و تقیه واجب است و نباید تا قیام قائم ترکش کرد (خمینی، ۱۳۷۱). بسیاری از روایات این نوع اسلام سیاسی، پیروان را به تقیه امر کرده‌اند، به این گزاره‌ها دقت شود: «تقیه دین من و دین پدران من است. ایمان ندارد کسی که هرگز تقیه ندارد. نه دهم دین در تقیه است» (پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه). در این عبارات «مرجع» رسماً به پیروان خود می‌گوید که تقیه و پنهان‌کاری نه تنها غیراخلاقی نیست و ثواب هم دارد، بنابراین از «پیروان» انتظار رابطه‌ی آشکار و شفاف با دیگران، همچون انتظار انجام یک رفتار غیردینی است. از داده‌های این تحقیق روشن گردید که پیروانی که امروزه در نظام سیاسی کنونی ایران پُست‌های

مختلفی را عهده‌دار هستند (که هر چه پیروتر و تابع‌تر باشند به موقعیت‌های بالاتر و مهم‌تری رسیده‌اند)، رسماً به تقیه امر می‌شوند؛ البته نمونه‌های بیش‌تری در ادامه خواهد آمد. تقیه نه تنها در مقابل کفار بلکه در مقابل مسلمانان دیگر نیز جایز می‌باشد. تقیه به مثابه راهبرد اصلاحی، مبارزه مسالمت آمیز، دفاع و حفاظت از حق حیات، حق کرامت، حق آزادی بیان و اعتقاد، حمایت و حفاظت از اموال و ناموس و دین و حقیقت و دیگر مصالح است (همايون مصباح، ۱۳۹۳: ۱۱۳ - ۱۳۴).

زمانی که در نجف کتاب اسلام‌شناسی شریعتی و حجاب مطهری را به خمینی می‌دهند و از او در مورد تایید یا رد آن‌ها سوال پرسیده می‌شود، وی پس از مطالعه‌ی انتقادات کتاب و رجوع به متن کتاب پاسخ داده بود که آثار شریعتی منافاتی با اسلام ندارد... محمود دعایی در این مورد گفته است چون خمینی متوجه شده بود که منتقدین می‌خواهند او را علیه شریعتی و مطهری تحریک کنند او این‌گونه پاسخ داده است، یعنی در پاسخ تقیه کرده و حقیقت را نگفته است. جلال‌الدین فارسی هم در این مورد می‌گوید خمینی در پاسخ به آن سوالات متذکر شده بود که نمی‌خواهد نوشته‌های شریعتی را تایید کند اما شریعتی هواداران زیادی دارد و در حال خدمت به اسلام است (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۶؛ رهنما، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

آبراهامیان نیز از ارزیابی مشابهی حمایت می‌کند: خمینی کوشید همه‌ی گروه‌های مخالف جز مارکسیست‌های ملحد را پشت سر خود گرد آورد در عین حال مراقب بود که به هیچ گروه خاصی زیاد نزدیک نشود. برای نمونه در سال ۱۳۴۷ وقتی

مطهری از یاران اصلی ایشان در تهران در اعتراض به سخنرانی‌های ضدروحانی شریعتی از حسینیه ارشاد کناره گرفت و از خمینی در نجف خواست در برابر آن به اصطلاح اسلام‌شناس (شریعتی) از او (مطهری) حمایت کند خمینی با علم به محبوبیت شریعتی از این موضع‌گیری امتناع ورزید (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۴۴۲؛ قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۷). در واقع خمینی به عنوان یکی از مراجع شیعه، در این باره عملاً تقیه کرده و خلاف حقیقت رای صادر کرده است.

در مورد توجیهات دینی بیش‌تر تقیه منابع دیگر آورده‌اند که تقیه نوعی سکوت و صلح با ظالم و عقب‌نشینی از معرکه است. در همه‌ی جنگ و صلح‌های مبتنی بر تقیه آنچه اصالت دارد حفظ خود و حفظ موقعیت خود و پنهان‌کاری است. تقیه از نظر آنان درگیری جنود الله است با جنودالشيطان. تقیه خود حالت نگهبانی سربازان اسلام است که با جست و گریزهای گوناگون ریشه اصلی را همچنان نگهبانند و همیشه آماده یورش و جانبازی (جامعه‌ی علوم القرآن پایگاه تخصصی علوم قرآنی). مفاهیم و مقوله‌هایی که امروزه از طرف حاکمان کنونی این اسلام سیاسی به عنوان معنای تقیه به کار می‌برند عبارتند از: صلح، سکوت در برابر دشمن، سپر، نگهبانی از خود، صلح با ظالم، عقب‌نشینی از معرکه، درگیری و یورش، جانبازی و... اکثر آن‌ها مفاهیمی سیاسی نظامی هستند و نه دینی. در این جا نیز همچون مفهوم تقلید، مفهوم تقیه از معنای دینی به معنای سیاسی گسترده شده است. نرمش قهرمانانه نیز معنای امروزین و سیاسی‌شده‌ی همان مفهوم تقیه است.

یکی از ارزشهایی که سیاست خارجی

ایران را مدیریت می‌کند همین تقیه است. خامنه‌ای در سایت خود معتقد است تقیه سپر است. در جنگ این‌گونه بود، وقتی تقیه می‌کردیم معنایش این بود که ضربه‌ی شمشیر را بر پیکر نحس دشمن وارد می‌کردیم؛ اما طوری که او نه شمشیر و نه دستی که شمشیر را گرفته و نه بلند کردن و نه فرود آمدن آن را ببیند و بفهمد، بلکه فقط دردش را احساس کند، تقیه این بود (سایت: Khamenai.ir). سپر نیز مفهوم و ابزاری جنگی و سیاسی است. پس معلوم می‌شود جنگ و نبردی در کار است، دشمنی درست شده است و اهداف و آرمان‌هایی که باید مخفی و پنهانی باشند. در این اندیشه با صراحت تمام به «پنهان‌کاری و انجام رفتار خشن با دیگری به صورت مخفی» اشاره شده است. در اسلام‌های سیاسی دیگر به این صورت آشکارا از پنهان‌کاری نوع باورها و عقاید و بعد انجام رفتار خشن و مخفی بر اساس آن عقاید، مطلبی یافت نشده است. تنها در اسلام سیاسی خمینیستی است که این باور به یک فتوای دینی بدل می‌شود یعنی بر مقلدان واجب می‌شود که این باورها را به عمل تبدیل کنند و پرهیز از این باور و رفتارها به گناه تبدیل می‌گردد و گناه‌کار مستوجب عقوبت می‌شود.

تقیه در جنگ‌های گذشته مخفیانه و دور از چشم دشمن بود، در خانه‌های پنهان، با هزار ملاحظه و مراقبت. یعنی نمی‌گذاشتیم که دشمن بفهمد چه کاری انجام می‌گیرد. تقیه سپر بود و تقیه‌کننده پشت سپر مخفی می‌شد. معنای تقیه این است. الان هم همین معنا را می‌دهد (سایت: Khamenai.ir). به کاربردن مفاهیم مخفیانه، خانه‌های پنهان، ملاحظه، مراقبه، پنهان‌کاری، سپر و... از طرف مرجع سیاسی مقلدانی که اکثراً به

مقام‌های بالای سیاست رسیده‌اند دستور مستقیم به گفتار و رفتار غیرحقیقی برای رسیدن به منفعت و مصلحت نظام و نه مردم است. بنابراین باور به گفتار و نوشتار و قراردادهایی که این افراد می‌گویند و می‌نویسند و امضاء می‌کنند جای شک و نقد جدی دارد.

خامنه‌ای می‌گوید بعضی از برادران، در جاهایی مطالب و اهداف و آرزوهایی را به زبان می‌آورند و می‌گویند که دشمن از آن سوء استفاده می‌کند. شما باید مراقب باشید که بهانه به دست دشمن ندهید. در این خصوص، وزارت خارجه و کسانی که با سیاست خارجی سروکار دارند و مجلس و بقیه‌ی اجزای دولت و بعضی از ائمه‌ی جمعه، در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارند. پس مسئله‌ی «تقیه» بسیار مهم است که باید در کار سیاست خارجی به آن توجه کنیم (سایت: Khamenai.ir). نام بردن از مسئولین وزارت خارجه دستور مؤکد به پنهان‌کاری در روابط بین‌المللی دارد و دستور تقیه یا پنهان‌کاری به امامان جمعه (به کسانی که قرار است پیام راستین خدا را به مردم برسانند) دستور به جعل پیام خدا با پیام مسئولین این اسلام سیاسی است؛ و ذکر نام نمایندگان مجلس دستور به تصویب و تأیید قوانین خاص و در راستای منافع این اسلام سیاسی است و نه قوانین مردمی. با دستور پنهان‌کاری و تقیه به امامان جمعه و نمایندگان تکلیف تعامل مسئولین با مردم و نفع مردم و صداقت با مردم روشن می‌شود. شیخ انصاری در مکاسب درباره تقیه می‌گوید: تقیه عبارت است از تحفظ از دشمن در مقابل انجام دادن عملی یا قولی که آن عمل یا قول خلاف حق باشد (سایت مربوط به تقیه، زیر نظر دفتر رهبری و حوزه). آن چنان که از این عبارت برمی‌آید بنیان این باور

(تقیه) خود آگاه‌اند که این عمل خلاف حق و حقیقت است اما پیروان را به انجام آن توصیه می‌کنند. یعنی پنهان‌کاری و عوض کردن جای کذب و حقیقت جزو ضروری این نوع اسلام سیاسی و از ارکان واجب آن است.

یکی از تقسیم‌بندی‌هایی که در مورد تقیه می‌توان انجام داد، تقسیم تقیه به دو قسم فردی و سیاسی است. اما نوع دوم که به آن تقیه سیاسی یا تقیه در امور اجتماعی و سیاسی اطلاق می‌شود، به اعتقاد من (شیخ انصاری) نود درصد روایاتی که در باب تقیه و اهمیت آن آمده است، مربوط به تقیه سیاسی است (همان سایت). آن همه توصیه به پنهان‌کاری سیاسی به تنهایی می‌تواند بسیاری از روابط دیپلماتیک و بین‌المللی را خدشه‌دار و در نهایت با بحران مواجه کند.

خامنه‌ای در بحث‌هایی در قبل از انقلاب تقیه را به این صورت معنا می‌کرد: «تقیه یک نوع نعل وارونه زدن است»، چرا که سابقاً وقتی که می‌خواستند به میدان جنگ بروند هلالی نعل اسب‌ها را وارونه می‌زدند تا دشمن فکر کند سپاه از طرف دیگر رفته است (همان سایت). پرسش این‌جاست که چگونه می‌توان سخنان کسی را که قبل از انقلاب یعنی بیش از چهار دهه قبل و در زمانی که بر مسند قدرت نبوده و بر این عقیده و باور بوده است و بر اساس آن نیز رفتار کرده است و پیروان عادی که هیچ‌بلکه کارگزاران سیاست خارجی، نمایندگان مجلس و ائمه جمعه که سه رکن اصلی روابط حاکمیت با مردم داخل و خارج را تشکیل می‌دهند توصیه به این نوع رفتارها می‌کند، امروزه در مورد پدیده‌های سیاسی دیگر مانند حرام بودن ساخت بمب اتم، وحدت مسلمین و... باور کرد.

در لینک تقیه‌ی سایت حوزه‌های علمیه‌ی ایران آمده است: «یکی از مسائلی که در اسلام باید مورد توجه باشد تراحم اهم و مهم است که بر اساس آن، مهم باید فدای اهم شود. یعنی اگر اساس اسلام (اسلام با معنا و تفسیر سیاسی حاکمان ایران) در خطر بود و برای حفظ این اسلام به کشته شدن چندین هزار نفر نیاز بود، چون چند سال بعد جای کشته شده‌ها پر خواهد شد و بدل دارد، لذا لازم است اسلام حفظ بشود؛ یعنی افراد کشته شوند؛ ولی اگر اسلام از بین برود بدل ندارد». وقتی این عبارات در ذیل تقیه قرار می‌گیرد یعنی بر اساس این باور و در این ایدئولوژی، حتی کشتن هزاران انسان می‌تواند قربانی اهدافی خاص شود؛ حتی کشته‌ها می‌تواند خودی‌های دستگاه حاکمه باشند؛ و به صورت پنهانی (بر اساس اصل تقیه) به علت کشته‌ها معنای دیگری بخشیده شود. تاکید می‌شود منظور از اسلام در کل این عبارات همان اسلام سیاسی مورد قبول حاکمان است، چرا که این عبارات از کانال‌های مربوط به این باور ثبت و پخش شده است. کشته شدن هزاران انسان برای حفظ این نوع اسلام سیاسی واجب و ضروری قلمداد می‌شود. معنابخشی کذب به رویدادها در این گزاره‌ها نمایان است به نوعی که برای بقای خود به مفاهیم، پدیده‌ها و رویدادها معانی ایدئولوژیک می‌بخشد.

در ذیل مبحث تقیه تاکید فراوان به پنهان‌کاری و مخفی نگه‌داشتن باورها و عقاید و علایق شده است، تا جایی که خامنه‌ای در سایت رسمی خود آشکارا به اطرافیان خود توصیه می‌کند که آرزوها و عقاید و علایق خود را آشکار نکنید تا از آن سواستفاده نشود. این همه توصیه به مخفی نگه‌داشتن عقاید و باورها در آثار

و نوشته‌ها نیز خود را نشان داده است، به طوری که با سرچ فراوان در سایت‌ها و مراجعه به کتابخانه‌های مختلف، در این باره منابع متعدد و متفاوت چندانی دیده نشد و محقق در این باره خیلی سریع به مطالب تکراری و سطحی و غیرتحلیلی می‌رسد.

مصلحت

مفهوم متمایز دیگر در این اسلام سیاسی، مفهوم «مصلحت» است. در دهه‌های اخیر و به‌ویژه پس از انقلاب ۱۹۷۹ در ایران و قرار گرفتن فقه شیعه بر کرسی حکومت، توجه به مصلحت ضرورت یافته و افزون بر اهتمام عملی جدی به مصلحت، جستارهایی نیز در زمینه‌ی مصلحت‌گرایی و استناد به مصلحت انجام شده است (صابری، ۱۳۸۴: ۱۴). مصلحت در مقابل مفسده به معنای خیر، صلاح و منفعت است (شرتونی، ۱۴۰۳: ۶۵۶ و فیومی، بی‌تا: ۳۴۵). در ادبیات سیاسی سیستم‌های آزاد و مردمی وقتی که از مصلحت صحبت می‌شود به معنای منفعت جمع و جامعه آورده می‌شود. در ادبیات سیاسی ایران پیش از این نوع سیاست به همین معنا به کار رفته است. برای نمونه دهخدا می‌گوید: «مصلح، جمع مصلحت به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود همگان باشد. مصلح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت همگان با آن توأم است (دهخدا، ۱۳۲۵: ۱۸۵). اما با ورود این نوع معنا از اسلام سیاسی (خمینیستی) به ایران، عمده‌ی مفاهیم از جمله مفهوم مصلحت تغییر معنا می‌یابند و منفعت جمع به منفعت نظام و منفعت همان اسلام سیاسی، تغییر پیدا می‌کند. صابری (۱۳۸۴) که با رویکردی

درون‌دینی به موضوع مصلحت نگاه می‌کند، در یک دسته‌بندی، مصلحت را به دو دسته‌ی: دنیوی و اخروی تقسیم‌بندی نموده است. به نظر او هرچند احکام شرع در پی تحقق بخشیدن به هر دو مصلحت است، اما در هنگام تحلیل، میان آن دو تفاوت قائل است. وی معتقد است که: (۱) مصلح دنیوی معمولاً خالص نیستند و ممکن است هر مصلحتی با مفسده‌ای یا هر مفسده‌ای با مصلحتی همراه باشد؛ ولی مصلح اخروی معمولاً ناب و خالص‌اند. (۲) مصلح دنیوی به عقل و عادت و تجربه دانسته می‌شوند، در حالی که مصلح اخروی و چگونگی آن‌ها تنها از رهگذر نقل دانستنی است و به عبارت دیگر عقل در امور اخروی مجالی ندارد (صابری، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۱). در یک دسته‌بندی دیگر مصلحت به سه دسته‌ی: مصلحت عام، مصلحت گروه و مصلحت فرد تقسیم می‌گردد (همان، ۳۲). مصلحت فرد در جوامع بسته و در جوامعی که سازوکار شفافیت، قانون‌گرایی و مطبوعات آزاد وجود ندارد و فرایند نقد و شک و پرسش‌گری، جرم و توهین و تهدید قلمداد می‌شود به آسانی می‌تواند به انحراف کشیده شود. مصلحت گروه نیز در جوامع بسته اکثراً به سکتاریسم و الیگارشیسم منتهی شده است. تنها نوع مصلحت درست، مصلحت عموم یا نفع عامه است آن هم زمانی که تعریف و تقسیم این منفعت از کانال‌های آزاد سیستم‌های باز مانند: پارلمان آزاد، مطبوعات آزاد، جامعه‌ی دموکراتیک و یا فراندوم آزاد، بگذرد.

خامنه‌ای یکی از اصول سه گانه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را «حکمت» می‌داند. وقتی از حکمت صحبت می‌کند، بلافاصله اضافه می‌کند که منظور از حکمت رعایت مصلحت

«نظام» جمهوری اسلامی و ملاحظه‌ی تمام استفاده‌هایی که «این نظام» می‌تواند از ارتباط با دولت‌های دیگر ببرد (سایت: Khamenai.ir). برعکس مسئولین جهان آزاد که بر اساس منفعت جامعه و مردم و مملکت خود، حفظ و افزایش صلح بین‌الملل، گسترش روابط حسنه و چندجانبه در راستای نفع همگانی و ... با دنیا ارتباط برقرار می‌کنند، او مستقیماً از «مصلحت نظام» یعنی مصلحت حکومت و حاکمان ایرانی و اسلام سیاسی مورد نظر خود صحبت می‌کند.

صاحب جواهر می‌نویسد: مصلحت اقتضاء می‌کرد، امامان ما افرادی مانند زراره و محمد بن مسلم و راویان دیگر را سفارش کنند به خاطر «موافقت با عامه» حکم صادرکنند، حتی خروج حدث از نمازگزار در بین نماز را مبطل ندانند تا نظر «گروه ما» معلوم نشود و جانشان در امان باشد (نجفی، ۱۳۹۲: ۱۴). در این نقل قول هم آشکارا مصلحت به معنای نفع یک گروه یا یک باور خاص گرفته شده است نه به معنای نفع همگانی یا دفاع از حق و حقیقت. مقوله‌ی «موافقت با عامه» به عنوان یک نوع پنهان‌کاری، یکی از ویژگی‌های این نوع اسلام سیاسی است. با ورود به عصر مدرن و تشکیل نهادی به نام دادگاه و دادستانی، بشر به این نتیجه رسید که جهت رسیدن افراد به حق و حقوق خود و منفعت و سود افراد یا گروه‌ها، جایگاهی به نام دادگاه و فردی به نام قاضی از او دفاع خواهد نمود. اما در همین راستا این نوع اسلام سیاسی معتقد است «از نظر شرعی قاضی دارای شرایط و صفاتی می‌باشد، ولی در صورتی که «مصلحت» اقتضا کند، می‌توان قضاوت را به فرد فاقد شرایط واگذار نمود همان‌گونه که حضرت علی شریح قاضی را در منصب

قضا ابقا کرد» (نجفی، ۱۳۹۲: ۶۸). همه‌ی این موارد نشان می‌دهد که مصلحت از نگاه حاکمان ایران کاملاً ایدئولوژیک و سیاسی است.

خمینی گفته است ارتباط با سلاطین جور، تعریف و تمجید از سلاطین جور هرچند حرام است، اما در صورتی که «مصلحت»ی اقتضا کند، جایز می‌شود. او همچنین درباره‌ی روشنفکرانی که برخی از علمای بزرگ اسلام را به خاطر ارتباط با سلاطین جور، اعوان ظلمه معرفی کرده بودند، می‌گوید: «یک طایفه از علما گذشت کرده‌اند و با یک مقاماتی متصل شده‌اند یا به یک سلاطینی، با این که می‌دیدند مردم مخالفند، لکن برای ترویج مذهب، این‌ها به این سلاطین متصل شده‌اند و این سلاطین را وادار کرده‌اند برای ترویج مذهب. این‌ها آخوند درباری نبوده‌اند...» (خمینی، ۱۳۷۱: ۲۵۹-۲۵۸). در واقع در اسلام سیاسی خمینیستی مصلحت به معنای منفعت قدرت و نظام و یک هدف پنهانی برای رسیدن به نتیجه‌ی مورد نظر گروه معتقد به اسلام سیاسی مورد نظر دستگاه سیاسی می‌باشد و نه نفع همگانی جامعه.

مهم‌ترین عرصه‌ی جولانگری و نقش‌آفرینی مصلحت، در «احکام حکومتی» است، زیرا احکام حکومتی در دایره‌ی مصلحت‌های نظام و نه جامعه معنا پیدا می‌کند و در خارج از آن هیچ معنایی ندارد. «احکام حکومتی تصمیماتی هستند که «ولی امر» در سایه‌ی قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها بر حسب مصلحت وقت، اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی را وضع و اجرا می‌کنند... مقررات نام برده، لازم‌الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییر است؛ اما

مقررات وضعی حکومتی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشد که آن‌ها را به وجود آورده است» (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۶۴). به روشنی در این عبارات حکم حکومتی به عنوان مصلحتی که ولی امر تشخیص می‌دهد، معرفی می‌گردد و با مقوله‌ی «لازم‌الاجرا بودن مانند شریعت» به سان آیات کتاب مقدس غیر قابل شک و نقد و پرسش و فارع از نفع و ضرر آن برای جمع و جامعه در نظر گرفته شده است. حتی بالاتر از قوانین پارلمان نمود پیدا کرده است.

احکام اسلامی، برخی فردی و برخی اجتماعی است، بعضی مربوط به مردم و بعضی مخصوص مجتهد و حاکم است، در همه‌ی این موارد، «ولی فقیه» باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه‌ی هر فرد یا گروهی را در جامعه‌ی اسلامی مشخص سازد و با هماهنگی ساختن آنان، جامعه را به درستی اداره نماید و با اجرای احکام اسلام و رفع تراحم، هدایت هر چه بیشتر مسلمین و جامعه‌ی اسلامی را محقق سازد» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹: ۲۴۴). مدیریت جامعه در این عبارات نیز آشکارا به ولی فقیه واگذار شده است و ولی فقیه در عبارات قبلی حفظ نظام را به عنوان اهم مسائل معرفی کرده بود. لذا دستوراتی که حاکم اسلامی در ارتباط با اجرای احکام در جامعه و در «تعیین وظایف فرد یا گروه» صادر و وضع می‌نماید «حکم حکومتی» نامیده می‌شود. در احکام شرعی هر فقیه‌ی به نظر خویش عمل می‌کند و مردم نیز از مرجع تقلید خود پیروی می‌نمایند. اما در «احکام حکومتی» همگان باید از احکام وی پیروی کنند، حتی فقیه‌های دیگر نیز موظف به این پیروی می‌باشند. صدر می‌نویسد: «هرگاه حاکم اسلامی، با در نظر گرفتن مصلحت به

چیزی فرمان دهد بر همگان پیروی از آن لازم است، حتی بر کسانی که عقیده دارند مصلحت اندیشی حاکم اهمیت ندارد» (صدر، ۱۴۰۳: ۱۶). خمینی هم در همین زمینه می‌گوید: «حکم میرزای شیرازی چون حکم حکومتی بود، برای فقیه‌های دیگر هم واجب‌التبایع بود» (خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۹). خمینی در جایی دیگر و در همین مورد اظهار می‌دارد «حکومت»، شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی پیامبر است و یکی از احکام اولیّه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است. حاکم می‌تواند از هر امری چه عبادی و چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح است جلوگیری کند. آنچه تاکنون در مورد ولایت مطلقه، اگر خلاف این گفته شده و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه‌ی الهی است» (خمینی، ۱۳۷۱: ۱۷۰).

از جملات خمینی چنین استنباط می‌شود که نفس ادله ولایت مطلقه فقیه دلالت بر این دارد که ولی امر در حوزه‌ی مسائل اجتماعی و در دایره‌ی تشخیص مصلحت دارای اختیارات نهایی و مطلق است؛ و در صورتی که مصلحت ایجاب کند، می‌تواند بر خلاف احکام شرعی، فرمان صادر نماید و مقرراتی وضع کند. مقتضای قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز همین است؛ زیرا در اصل ۱۱۲ قانون اساسی درباره‌ی مجمع تشخیص مصلحت آمده است: «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که شورای نگهبان مصوبه مجلس شورای اسلامی را خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در امور که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که

در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضاء ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضاء تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید» (بنی‌جمالی، ۱۴۰۰). در واقع مجلس شورای اسلامی که قوانین مختلف را تصویب می‌کند برای «تأیید هویتی»، آن مصوبات را به شورای نگهبان می‌دهد معنای تأیید هویتی، تطابق دادن آن مصوبات با احکام اسلامی منبعث از اسلام سیاسی است یعنی اگر قانون یا مصوبه‌ای مبانی هویتی آن اسلام سیاسی مورد نظر آنان را زیر سوال ببرد و یا به چالش بکشد شورای نگهبان که در راس آن فقه‌های شیعه‌ی معتقد به آن اسلام سیاسی قرار دارند باید آن را ملغی کنند. در این اسلام سیاسی قوانین باید مورد تأیید شرعیون برسند و در تأیید و اجرای قوانین شرع نمی‌توان بنا به درخواست و اختیار مردم عمل کرد (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۷۹). اما اگر این دو مجلس (شورای اسلامی و شورای نگهبان) به نتیجه نرسند موضوع به مجمع تشخیص مصلحت داده می‌شود (که همه‌ی اعضای آن منتخب رهبری هستند) لذا در صورتی که مجمع تشخیص مصلحت نظام که منصوب رهبری است، اگر مصوبه مجلس را مطابق با مصلحت نظام تشخیص دهد، می‌تواند بر تصویب و تنفیذ آن نظر دهد؛ اما اگر این مجمع هم به نتیجه نرسد در نهایت فرد یا نهادی به عنوان تشخیص دهنده‌ی مصلحت و تصمیم‌گیرنده‌ی نهایی لازم است که در فقه شیعه این احراز مصلحت به امام یا ولی فقیه واگذاشته شده است (صابری، ۱۳۸۴). بنابراین در مجمع تشخیص مصلحت نظام هر آنچه که رهبر بدان نظر داشته باشد یا بگوید

تصویب می‌شود. حکم حکومتی هم در راستای همین مصلحت حکومتی است و نه مصلحت مردمی. پس این مجمع ابزار سیاست است. در این نگرش اجرای احکام اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، رابطه‌ی تنگاتنگی با امامت و رهبری امت و به تبع آن ولی فقیه دارد. اوست که مصالح جامعه‌ی اسلامی را تشخیص می‌دهد و در نهایت آن‌ها را با احکام اسلام تطبیق می‌دهد. در این دیدگاه حکومت منهای اسلامیت معنا ندارد و حکومت اسلامی بدون قرار گرفتن ولی فقیه در راس آن نمی‌تواند اسلامی باشد.

یک نظام فاشیستی ممکن است نظامی کاملاً قانونی باشد، اگر منظور از آن وجود موجودیتی سیاسی است که مشخصه‌اش داشتن ابزاری قانونی مانند وجود مجالس گوناگون است؛ اما این قانون‌گرایی هیچ نیروی محدودکننده‌ای برای اراده‌ی رهبران ایجاد نمی‌کند. اغلب دولت‌های فاشیستی مجموعه‌های قانونی نسبتاً مفصلی دارند، ولی این قوانین میزان قدرت حکومت را تعیین و یا محدود نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً وظایف و تعهدات بدنه‌ی سیاسی جامعه یا شهروندان را در قبال دولت بیان می‌کنند. در این گونه سیستم‌ها (فاشیستی) قوانین اساسی و یا قوانین عادی میزان قدرت اجبار فاشیستی را که بنا بر ادعا خیرخواهانه اما به صراحت مستبدانه می‌باشد، محدود نمی‌کند. قدرت دولت در سیستم‌های فاشیستی نه بر مبنای تضمین حق فرد یا تأمین رفاه عمومی بلکه بر پایه‌ی بهره‌مندی دولت از امتیازات ویژه به منظور تعقیب اهداف و مقاصد خاص خود توجیه می‌شود. در نتیجه هیچگونه محدودیتی در راه اعمال قدرت اجبار دولتی وجود ندارد (Atwell, Zoll, ۱۹۷۴: ۸۶-۹۳).

مفهوم مصلحت از آن دسته مفاهیمی است که در منابع دینی هر دو مذهب شیعه و سنی وجود دارد و درباره‌ی خود مفهوم و انواع آن، بحث‌های مفصلی در هر دو سو وجود دارد. آن‌ها به یکدیگر ارجاع داده‌اند و از یکدیگر رفرنس آورده‌اند (صابری، ۱۳۸۴: ۹۶-۶۵). اما همه‌ی این موارد مربوط به قبل از ظهور جمهوری اسلامی است و با ورود به تاریخ جمهوری (از ۱۹۷۹ به بعد) زاویه‌ی مفهوم مصلحت این دو مذهب از همدیگر فاصله‌ی بسیار زیادی می‌گیرد: در ایران برعکس تمام کشورهای اسلامی دیگر مجلس و مجمعی تحت عنوان مصلحت «نظام» تشکیل می‌گردد، تمامی افراد آن توسط ولی فقیه و نه مردم انتخاب می‌گردد، عنوان آن مصلحت نظام است و نه مصلحت مردم، در برنامه‌های آن مصلحت حکومت و نظام برجسته و متورم می‌گردد و مصلحت جامعه و افراد در مقایسه با مصلحت نظام تقلیل و تنزل داده می‌شود، در صورت اختلاف میان مصلحت نظام و مصلحت جامعه و فرد، این دو می‌است که همیشه قربانی اولی می‌گردد. حتی در صورت اختلاف بین مصلحت نظام و مصلحت احکام دین باز دو می‌قربانی اولی می‌گردد. «احکام دینی تابع مصالح است»، «تعبد به شرعیات تابع مصالح است»، «عبادات شرعی، تابع مصالح و الطافی در واجبات عقلی هستند»، «بر مسلک عدلیه، تکالیف، تابع مصالح و مفاسد است» (صابری، ۱۳۸۴: ۵۰-۴۷). اما اکثر بحث مصلحت در دیگر کشورها به معنای مصلحت و منفعت عموم یا جامعه آمده است.

«مصالح مرسله» یعنی مصلحت‌هایی که اختیار آن‌ها به حکومت داده شده است تا طبق تشخیص خودش درباره‌ی آن‌ها تصمیم بگیرد. مصالح مرسله آن است که

هیچ دلیلی ناظر بر اعتبار یا عدم اعتبار آن در شرع نرسیده باشد (همان؛ ۱۳۲-۱۳۱). تفاوت «مصالح مرسله» با قاعده‌ی «حفظ نظام» در این است که طبق اصل مصالح مرسله، حکومت در تعیین اموری که از ناحیه‌ی قرآن و سنت دستوری در مورد آن‌ها نرسیده است، کاملاً آزاد است و هر طور بخواهد عمل می‌کند (مانند امور سیاسی)؛ ولی طبق قاعده‌ی حفظ نظام، حکومت در جایی می‌تواند تصمیم بگیرد که دوام و بقای نظام اسلامی به آن بستگی داشته باشد و به اندازه‌ای می‌تواند تصمیم بگیرد که برای حفظ نظام لازم باشد و نه بیش‌تر (همان؛ ۱۳۴).

بعد از انقلاب ۱۹۷۹ مصلحت از نظر خمینی معنای تازه‌ای می‌یابد و ارتباط تنگاتنگی با مفهوم «ولایت» پیدا می‌کند. او در هر جا از ولایت سخن گفته است، رعایت مصلحت را اصل دانسته‌اند و در تعارض و تراحم میان مصالح، مصلحت مهم‌تر و اجتماعی را بنا به تشخیص حاکم و ولی، مقدم می‌دانند (همان؛ ۱۳۵). خمینی می‌گوید: حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات مختلف طبق صلاح مسلمین یا طبق صلاح حوزه‌ی حکومتی خود عمل کند، از نظر او چنین اختیاری استبداد به رای نیست بلکه عمل کردن طبق صلاح و خیر است و نظر حاکم مانند عمل او تابع مصلحت است. در دیدگاه خمینی وظیفه‌ی ولایت فقیه در صدور احکام حکومتی مقید به عنصر مصلحت است (همان؛ ۱۳۶). آنچه که قابل بحث است پردازش به این موضوع است که مرجع تشخیص مصالحی که عنصر اصلی حکومت است، کیست؟ و پرسش دوم این که ضوابط و اصول کلی تشخیص این مصالح چیست؟ زهرا گواهی در کتاب «مبانی فقهی آراء خاص امام خمینی»، صفحه‌ی ۱۳۷، می‌گوید: واقعیت

آن است که در هیچ یک از کتب متقدم خمینی پاسخ این دو پرسش نیامده است. اما طبق سیره‌ی خمینی مرجع تشخیص مصالح کلی و جزئی، اولاً و بالذات ولی فقیه است، ولی چنانچه ضرورت حکم کند، می‌تواند نهادهای طولی یا عرضی را برای تشخیص مصلحت برگزیند؛ چنانچه این امر طی دوران انقلاب اسلامی واقع شد (همان؛ ۱۳۷-۱۳۶). در موارد تعارض و برخورد بین «مصالح حکومت و نظام» از یک طرف و «حقوق فردی و اجتماعی مردم» از طرف دیگر، حفظ نظام و مقررات آن، حاکم بر مصلحت عمومی و مقدم بر آن است (همان؛ ۱۳۷). طبق نظریه‌ی «ولایت فقیه» تنها قید اختیارات حاکم اسلامی رعایت مصلحت است و تشخیص آن بالذات به عهده‌ی ولی فقیه است (همان؛ ۱۳۸). در تراحم احکام اولیه با احکام حکومتی، اولویت و ترجیح با احکام حکومتی است (همان؛ ۱۴۰). میان احکام ولایی و حکومتی و مصلحت، سازگاری ناگسسته‌ای وجود دارد و هر یک ملازم دیگری است (همان؛ ۱۴۸). خمینی با توجه به اطلاقی که در حوزه‌ی اختیارات ولی امر قائلند... تنها ملاک در همه‌ی موارد رعایت مصلحت نظام و تقدم آن بر دیگر مصالح است. نمونه‌هایی از مصلحت‌کاری یا احکام حکومتی و سیاسی در چهار دهه‌ی اخیر: واگذاری روئیت هلال به ولی امر (گواهی، ۱۳۸۲: ۱۶۱)، تعطیلی مراسم عبادی حج به دلیل مصلحت بزرگ‌تر از سوی خمینی (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۵۲)، حکم تحدید مالکیت مردم از طرف ولی امر به حد محدود و حتی مصادره‌ی اموال مردم (گواهی، ۱۳۸۲: ۱۶۲)، حکم کنترل موالید (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۳)، حکم عفو مجرمان توسط خمینی و خامنه‌ای بر طبق اصل مصلحت (گواهی، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

شیخ طوسی عبادات شرعی تابع مصالح می‌داند. محقق حلی هم می‌گوید: شرایع و احکام تابع مصالح هستند و از دیگر سوی تفاوت و تغییر در این مصالح رواست پس رواست آن‌چه تابع این مصالح است نیز تغییر و تفاوت یابد. در جای دیگری می‌گوید: احکام شرعی، تابع مصالح هستند و امکان دارد که این مصالح نسبت به مجتهدان مختلف، تفاوت پیدا کند؛ یعنی هر مجتهدی بر اساس تشخیص خود مصلحت را در چیزی ببیند. بجنوردی هم می‌گوید: احکام، تابع مصالح و مفاسد است و این مصالح و مفاسد بر حسب تفاوت حالت‌ها تفاوت می‌یابد (صابری، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۴۷). خمینی هم در کتاب صحیفه‌ی نور خود معتقد است: زمان و مکان، دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد هستند؛ یعنی مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر، همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با موضوع قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. این بدان معناست که: تحولات زمانی، دگرگونی شرایط، تغییر عرف، و سامان زندگی در تغییر حکم دخالت دارد (صابری، ۱۳۸۴: ۱۵۲). در میان آرای خمینی، فتاوی‌ی وجود دارد که از نوعی بدعت در نگرستن به فقه و فقاهت و توجه به مصلحت و عرف خبر می‌دهد مانند: مسئله‌ی ولایت فقیه و حدود و اختیارات این مقام، مسئله‌ی اختیارات حکومت حتی در مورد لغو یک‌جانبه‌ی قراردادهای خود با مردم، جلوگیری موقت از حج، جواز

خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزل یا حریم منزل اشخاص است، نظام وظیفه و اعزام اجباری به مرزها و جنگ و صلح، وضع مالیات و قیمت‌گذاری کالاها (صابری، ۱۳۸۴: ۱۵۴-۱۵۳). در همه‌ی این موارد اول مصلحت نظام بعد مردم در نظر است.

نتیجه

در خاورمیانه به طور کلی و در ایران به شکل ویژه در دهه‌های اخیر شاهد پیدایش و رشد ادبیات سیاسی (گفتاری و نوشتاری) پشتیبان بنیادگرایی و به تبع آن شاهد تندروی و افراطی‌گری در سیاست بودیم. شاید سخنرانی‌ها و نوشته‌های علی شریعتی و روح‌الله خمینی و روحانیون طرفدار فداییان اسلام در ایران که هزاران انسان را رادیکالیزه و آماده‌ی انفجار کردند و به باروت یک ایدئولوژی جنگی بدل کردند و هزاران انسان را از جنگ ایران و عراق تا جنگ‌های نیابتی در کشورهای منطقه به کشتن دادند در ابتدا هیچ کسی فکر پیامدهای بحرانی چنین افراطی‌گری‌های ذهنی و سیاسی را نمی‌کرد. در واقع این رویکردهای ایدئولوژیک قبل از هر چیز ویران‌گر فکر و فرهنگ و فلسفه شدند و ویران‌سازی در حوزه‌ی تفکر به همراه احساساتی کردن مردم و به جماعت (Community) تبدیل کردن پیروان، فرایند گسترش رادیکالیسم را اجتناب‌ناپذیر کرد. جماعت برعکس جامعه (Society) یک سازمان زنده‌ی اجتماعی نسبتاً خودسامان است که عمدتاً احساساتی و فارغ از عقلانیت و مدنیت بوده و احساس تعلق به مشارکت در کارهای گروهی ناندیشیده را تا حد بسیار بالایی ارتقاء خواهد داد. با گسترش ادبیات هیجانی اوایل انقلاب هر روز فاصله‌ی میان مدنیت و

مدارا و عمل رادیکالی و هیجانی بیش‌تر و بیش‌تر گردید و حتی فکر و فلسفه به حد رفتارهای شهودی و احساسات و دریافت‌های درونی تقلیل پیدا کرد. اگر نوع انسان بر اثر جبر تاریخ و طبیعت و از سر درماندگی در طول هزاران سال زندگی ناامن و پرمشقت، ناگزیر به اندیشیدن شده بود و توده‌ی انسان‌های ناندیشیده رو به سوی سوساییتی (زندگی بر اساس مدنیت و عقلانیت) نهاده بود به یکباره و در برخی از نقاط دنیا از جمله در ایران، بازگشت به کامیونیتی (زندگی بر اساس شور و احساسات و هیجانات) سبب شکل‌گیری هویت‌های رادیکال و جزمی گردید که اسلام سیاسی ویژه نیز آتش‌بیار اصلی این معرکه گردید. این پروسه‌ی حذف اندیشه و احساساتی کردن جامعه از یک سو و ترویج و توصیه به تقلید و تقیه و مصلحت از سوی دیگر، اسلام سیاسی ایرانی را ویژه کرده است. تفاوت اساسی این اسلام سیاسی برعکس اسلام‌های سیاسی دیگر و حتی

برعکس ادیان سیاسی دیگر از هیچ قاعده و منطق خاصی پیروی نمی‌کند. اگر هر کدام از آن‌ها علناً خود را طرفدار یکی از وجوه چهارگانه‌ی: برداشت اصلاح‌گرا، برداشت بنیادگرا، برداشت دینی و برداشت ابزاری، معرفی می‌کنند، اسلام سیاسی ایرانی هم‌زمان از هر چهار برداشت به نفع نظام خود و بر اساس مصلحت نظام خود استفاده و سواستفاده می‌کند. در حقیقت این ایدئولوژی بر اساس اصول سه‌گانه‌ی تقلید، تقیه و مصلحت، به طور هم‌زمان با یک موضوع در مکان‌های مختلف مواضع بسیار متفاوت اتخاذ می‌کند. برای مثال در مورد رابطه‌اش با سنی‌ها در عین این که از وحدت شیعه و سنی صحبت می‌کند: سنی‌های فلسطین را کمک مالی می‌کند، در برابر ظلم به سنی‌های چین سکوت می‌کند، سنی‌های عربستان را تهدید می‌کند، با سنی‌های رادیکال طالبان رابطه دیپلماتیک برقرار می‌کند و سنی‌های داخل کشور را از حق و حقوق مذهبی خود محروم می‌کند؛ و بر اساس

دسته‌بندی تئوری‌ها و تئوریهین‌های مربوط به رابطه‌ی دین و سیاست و ویژگی‌های متمایز آن‌ها

گروه‌ها	متفکرین	نوع رابطه	نوع برداشت	اندیشمندان جهانی	اسلام سیاسی ایران
گروه اول	متفکرین جهان اسلام	اسلام سیاسی تندرو	برداشت اصلاح‌گرا	رضوی السید، نورسی	
		اسلام سیاسی رادیکال	برداشت بنیادگرا	سیدقطب، حسن البنا، مودودی	
گروه دوم	متفکرین جهان غرب	سیاست ابزار دین	برداشت دینی	لوتر، کالون، بُدن، بوسونه، دومیستر	
		دین ابزار سیاست	برداشت ابزاری	ماکیاولی، منتسکیو، هابز، اسپینوزا، روسو	

تذکره: از هر چهار حالت دین و سیاست هر لحظه هر کدام به مصلحت هم (و نه مردم) باشد به کار گرفته می‌شود

اصل تقلید، به مقلدان خود در تمام دنیا همین روش و منش را تزریق و تحمیل می‌کند.

شاید بتوان گفت که بخشی از پیدایش نوردیکالیسم دینی (عربی و ترکی) موجود در خاورمیانه، واکنشی است به زیاده‌خواهی‌های نظام سیاسی برآمده از انقلاب ایران و اسلام سیاسی خمینیستی که هم‌اکنون به دلیل باور جدی به سه‌گانه‌ی تقلید، تقیه و مصلحت، فعالیت‌های جهانی و منطقه‌ای و داخلی آن عمدتاً به صورت پنهانی و زیرزمینی انجام می‌شود. نتیجه‌ی این باور رادیکال و پنهان: برهم‌زننده‌ی روابط نسبتاً دوستانه‌ی کشورهای همسایه، ایجاد ناامنی‌های ملموس و عینی در منطقه، و ترویج تخم کین و تفرقه در خاورمیانه است. با نگاهی به مسائل سیاسی منطقه و در بخش زیادی از مشکلات خاورمیانه به طور مستقیم یا غیرمستقیم دست پنهان این ایدئولوژی خودمطلق‌بین پیدااست که تبعات گسترده‌ی آن هر روز بیش‌تر و بیش‌تر خود را نمایان می‌نماید. البته به نسبتی که حیات فرهنگی جامعه تحت تأثیر چنین رادیکالیسم ناشی از این نوع اسلام سیاسی قرار گیرد، فعالیت‌های سیاسی خشن و ناامنی همه‌جانبه حتی برای بنیان این تفکر نیز افزایش خواهد یافت.

روحانیون حاکم بر جمهوری اسلامی معتقدند که تنها نظام سیاسی اسلامی واقعی در جهان همین جمهوری اسلامی ایران است و از این رو رسالت تبلیغ و گسترش و حفظ اسلام واقعی در جهان برعهده‌ی آن‌ها است. از این منظر دولت جمهوری اسلامی ایران دارای یک هویت منحصر به فرد و بدون همتا در نظام بین‌الملل است و دولت‌هایی که خود

را دارای هویت منحصر بفرد در نظام بین‌الملل می‌دانند در سیاست خارجی نیز برخی رفتارهای منحصر به فرد از خود بروز می‌دهند که شباهتی با رفتار سایر دولت‌ها ندارد و لذا درک و تحلیل آن‌ها دشوار است (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۷۸).

به طور کلی اسلام‌های سیاسی رسماً و آشکارا اعلام می‌کنند که ما با اسلام‌گرایی زاهدانه، بی‌طرفی سیاسی، دین به مثابه امر خصوصی، باورهای سکولار، آزادی زنان و دستاوردهای فرهنگ غربی مخالف هستیم. آنان این مخالفت را پنهان نمی‌کنند و در پرده و پوشش دین، رنگ و لعاب دروغین به آن نمی‌بخشند و راه‌های مقابله با آن را به عنوان نقشه‌ی راه خود مشخص و مدیریت می‌کنند. اما اسلام سیاسی خمینیستی دو ویژگی متفاوت از این ویژگی‌های کلی داشت: ۱) طرح‌ریزی استراتژی‌هایی در مخالفت با اسلام‌های سیاسی دیگر (عربی، ترکی) از جمله تغییر مذهب مردم منطقه (این در حالی بود که هیچ‌کدام از دیگر اسلام‌های سیاسی منطقه چنین اهدافی را در برنامه‌ی خود طرح‌ریزی نکرده بودند)؛ و ۲) در ابتدا به پیروی از دیگر اسلام‌های سیاسی، باورهایش را علنی کرد و بر عقاید و رفتارهای ویژه‌ی خود آشکارا تأکید گذاشت؛ ولی خیلی سریع و به دلایل متعدد، از جمله: مخالفت اسلام‌های سیاسی رقیب از یک طرف و برنامه‌ریزی برای حیات سیاسی بر اساس سه‌گانه‌ی: تقلید، تقیه و مصلحت از طرف دیگر، باورها و برنامه‌های خود را تا آن‌جا که بتواند به صورت مخفی و پنهانی ترویج و اجرا می‌کنند. به طور کلی تفاوت‌ها و شباهت‌های اسلام سیاسی ایرانی با دیگر اسلام‌های سیاسی موجود در خاورمیانه که از نتیجه‌ی این پژوهش حاصل گردید

در جدول ذیل به طور مختصر آمده است. اسلام سیاسی خمینیستی به دلایل: دفاع مطلق‌گرا از اخلاق و ارزش‌های بسیار متمایز با دیگر هویت‌ها، تمامیت‌خواه بودن، خود مطلق‌پنداری، فقهاتی بودن (برعکس اسلام‌های سیاسی دیگر که بنیادشان بر کتاب مقدس بود، بنیاد این نوع جدید بر حرف فقیه استوار است) هم موجب حیرت و وحشت جهان آزاد شد و هم سبب بیداری هویت‌های رقیب (اسلام‌های سیاسی عربی و ترکی) و رادیکالیزه شدن بیش از پیش آن‌ها در برابر این هویت جدید شد. نتیجه این شد که اگر از دل این نوع، «خمینیسم و خامنه‌ایسم» درآمد از دل آن دو نیز «طالبانیسم و القاعدیسم و داعشیسم عمدتاً عربی» و «اردوغانیسم و اخوانیسم عمدتاً ترکی» سر بر آوردند. ولی این وحشت و حیرت و به‌خودآمدن دیگران (جهان غرب و جهان اسلام غیرایرانی) سبب گشت تا اسلام سیاسی خمینیستی با استفاده از آموزه‌های دینی خود (تقلید، تقیه و مصلحت) سریعاً زبان و ظاهر خود را «عوض» کند و خود را در پوست و پوشش‌های چند لایه‌ی به ظاهر دینی و در بنیان سیاسی (فاشیستی/

الیگارشیک)، پنهان و محفوظ نماید و اصول ویژه‌ای را به عنوان نقشه‌ی راه برای طرفداران خود تئوریزه و بر آنان تحمیل نماید. این نقشه‌ی راه در قالب فرمول ۳ وضعیتی تقلید، تقیه و مصلحت به این صورت تئوریزه می‌گردد:

۱ بخش سیاست‌سازی یا تصمیم‌سازی: در این بخش همه‌ی ورودی‌ها و خروجی‌های این دستگاه ایدئولوژیک باید قبل از هر چیز از فیلتر مصلحت نظام بگذرد، یعنی مورد تایید «لایه‌های مصلحت‌اندیش» قرار بگیرد. لایه‌های مصلحت‌اندیش به صورت طولی و از پایین به بالا شامل: دایره‌ی حراست و گزینش تمام ادارات ایران، مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، بیت رهبری، و در نهایت ولی فقیه یا رهبر. هر پدیده، موضوع و یا مسئله‌ای برای تایید یا رد باید حتماً از این فیلتر رد شود. در صورتی که هر قسمت از این فیلتر، در مورد تایید یا رد یک وضعیت نتواند تصمیم بگیرد موضوع به لایه‌ی بالاتر سپرده می‌شود تا در مورد آن تصمیمی اتخاذ شود که به مصلحت نظام است. تمام این لایه‌ها مستقیم یا غیرمستقیم توسط ولی فقیه

مقایسه‌ی اسلام سیاسی ایرانی با اسلام سیاسی غیرایرانی

شباهت‌ها و تفاوت‌ها	مقایسه‌ی اسلام‌های سیاسی (ایرانی با غیر ایرانی)
شباهت‌ها	<ol style="list-style-type: none"> مخالفت هر دو با اسلام غیرسیاسی و زاهدانه و بی‌طرف مخالفت هر دو با سکولاریزم مخالفت هر دو با آزادی زنان مخالفت هر دو با آموزه‌های فرهنگی دنیای مدرن
تفاوت‌ها	<ol style="list-style-type: none"> وجود مفاهیم و رفتارهایی مبتنی بر تقلید، تقیه و مصلحت با تعاریف ویژه در اسلام سیاسی ایرانی و عدم وجود آن در اسلام سیاسی غیرایرانی برنامه و هزینه مذهب و تغییر زبان دیگر هویت‌ها در اسلام سیاسی ایرانی برنامه و هزینه برای ایجاد هلال مذهبی و زبانی به عنوان سپر در مقابل دیگر هویت‌ها

گزينش و انتخاب می‌گردند و به ادارات و مجالس و در نهایت به مردم تحمیل می‌شوند تا در همه‌ی زمینه‌ها هر آن چه را که به مصلحت نظام یا مورد تأیید رهبر است اخذ و یا طرد شود.

۲ بخش اجراکنندگان: در این بخش افراد و گروه‌هایی قرار می‌گیرند که تصمیمات گرفته شده در بخش اول را اجرا می‌کنند. در واقع افراد و گروه‌های این بخش عمدتاً کل افراد دستگاه مجریه را در برمی‌گیرد. از رئیس‌جمهور گرفته تا آخرین مستخدم این دستگاه همگی در این حوزه قرار می‌گیرند. این عده هیچگونه اختیار عملی خاصی را از خود ندارند و تابع محض بخش سیاست‌گذاری یا تصمیم‌سازی هستند. به عبارت دیگر افراد این بخش، اعضای میدان یا اجراکنندگان تصمیمات گروه اول هستند. اگر گروه اول در حوزه‌ی مصلحت قرار می‌گیرند گروه دوم در حوزه‌ی تقلید قرار می‌گیرند.

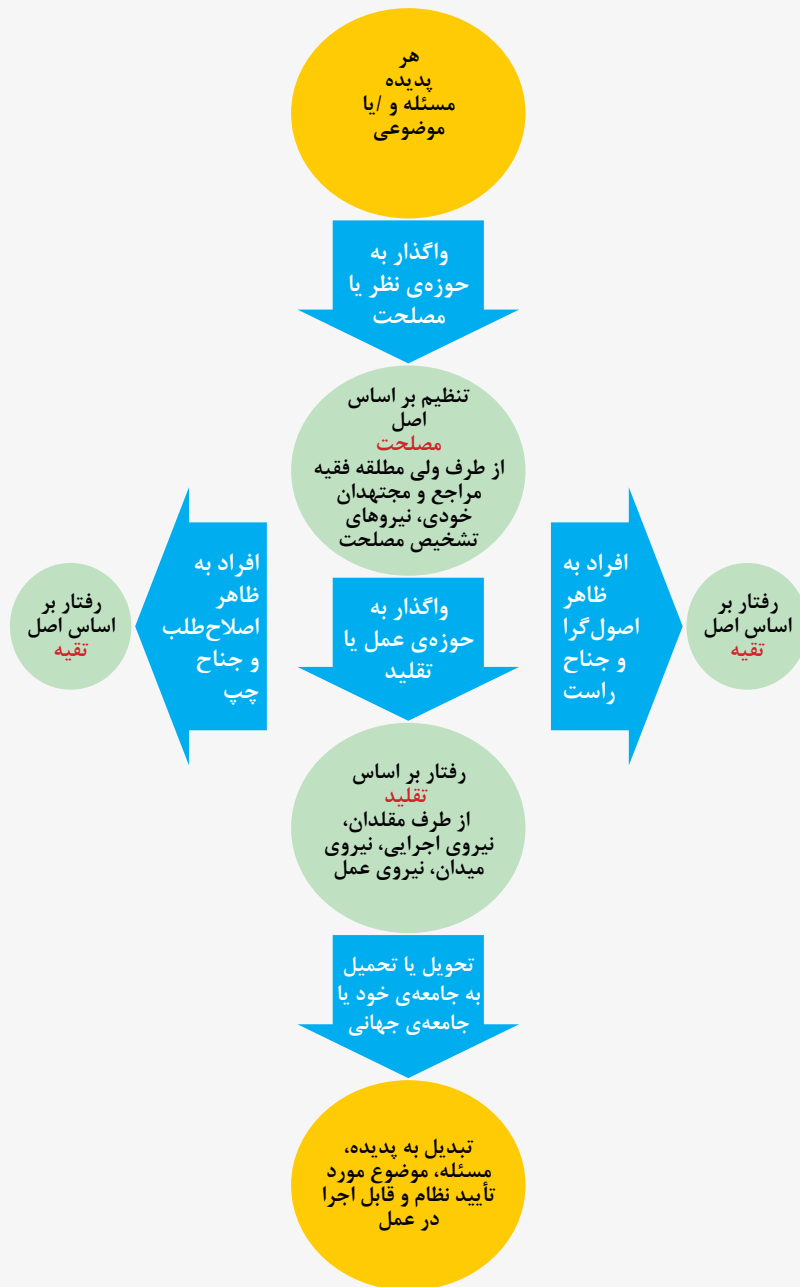
۳ بخش پنهان‌کار یا توجیه‌گر: اعضای این گروه کل افراد وابسته به این نظام سیاسی را در بر می‌گیرد. افراد وابسته به این سیستم شامل: تمام افراد وابسته به نظام در قوای سه‌گانه، کل افراد وابسته به سیستم در نیروهای نظامی و انتظامی، تمامی افراد وابسته به حکومت در درون احزاب و انجمن‌ها و اصناف، و کل وابستگان پنهانی دستگاه حاکم می‌شود که بر اساس اصل تقیه موظفند تصمیمات بخش تصمیم‌سازی یا مصلحت و اعمال بخش اجرا یا تقلیدکنندگان را پنهان و یا توجیه کنند. نمودار (۱) شمای کلی این وضعیت را نشان می‌دهد.

اخیراً ادبیات رادیکال و جزمی این اسلام سیاسی به شکل سیطره‌ی نورادیکالیسم دینی درآمده است که عمدتاً حاکی از بازآرایی عقاید، نیروها و مسائل

سیاسی جاری و تئوریزه کردن آن‌ها در قالب شکل‌هایی جدید بنیادگرایی است و اگر امروز نیز به درستی تحلیل نشوند و تبعات آینده‌ی چنین عقایدی جدی گرفته نشوند احتمالاً در آینده‌ای نه‌چندان دور جهان را با بحران جدی روبرو خواهد کرد. در واقع استیلاي خردستیزی، مطلق‌گرایی مذهبی، خودمطلق‌بینی، عدم باور به نسبی‌گرایی و پولوالیسم و انسداد ریه‌های تنفسی مدنیت و مدارا سبب بیداری هویت‌های رقیب و کشمکش میان رادیکالیسم‌های رقیب می‌گردد که هر یک در بردارنده‌ی یک اخلاق مطلق‌گرای ستیزه‌جویانه خواهند بود.

امروزه حتی اکثر مراجع تقلید شیعه در برابر رهبر این ایدئولوژی بحران‌زا یا سکوت کرده‌اند و یا آن را به صورت ضمنی تأیید می‌کنند و/یا به صورت آشکار با آن همراهی و همکاری می‌کنند. برعکس گذشته، امروزه دیگر هیچ‌کدام از آن‌ها نمی‌خواهند و یا نمی‌توانند در برابر حکم حکومتی بایستند. در واقع خود مراجع تقلید به مقلد فردی دیگر تبدیل شده‌اند و مرجع آن‌ها ولی مطلقه‌ی فقیه یا رهبر نظام است. این ولی مطلقه هم آشکار اعلام کرده است که مصلحت نظام و نه مردم، در اولویت است یعنی همگی مراجع و مردم برای حفظ نظم مورد نظر ولی مطلقه به گروگان گرفته شده‌اند. اما ولی فقیه برای تبرئه‌ی خود از مسئولیت‌ها و بار مشکلاتی که با تصمیمات خود و از طریق بخش مصلحت‌اندیش می‌گیرد به این شیوه اعمال خود را توجیه می‌کند: تصمیمات این دستگاه دینی باز به صورت طولی از طرف خدا (در قرآن) و پیامبران (در احادیث) و امامان (در روایات) شروع و ولی فقیه به عنوان جانشین موقت امام غایب این برنامه‌ها را ادامه می‌دهد. همه‌ی این

نمودار ۱: ویژگی‌ها و نوع رابطه‌ی مفاهیم سه‌گانه‌ی اسلام سیاسی ایرانی



رفتارها زیر لوای گزاره‌ی توجیهی «انجام وظایف و فرایض دینی» قرار می‌گیرد؛ که از طریق نیروهای خودی یا نیروهای مصلحت‌اندیش گرفته شده و برای اجرا به نیروهای میدان یا مقلدان، فرمان داده می‌شود. غالب تصمیمات در راستای مصلحت نظام و در مرحله بعد در راستای مصلحت جامعه‌ی خودی و در نهایت در راستای افراد خودی است. نمودار (۲) این رابطه را نشان می‌دهد.

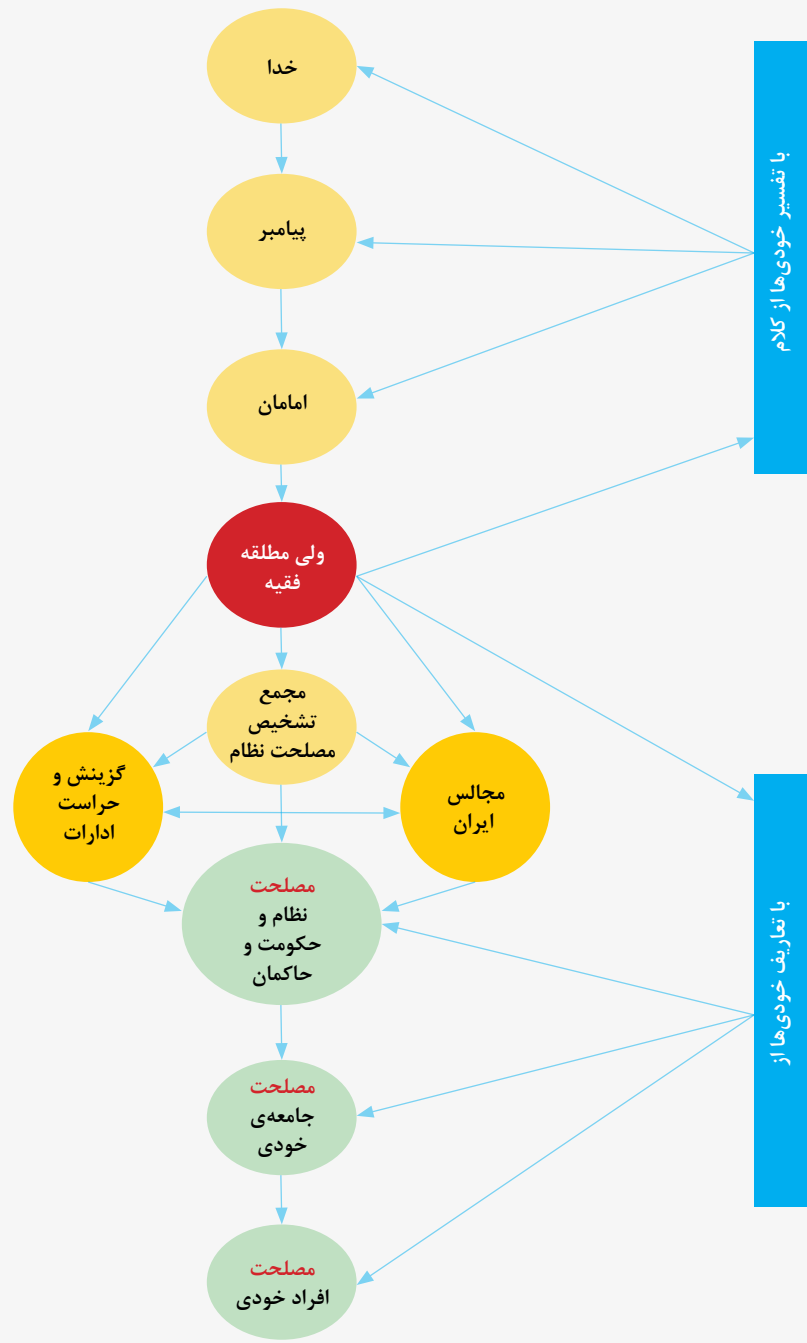
طبق باورها و فرمان این مرجع و بر اساس حکم حکومتی یا دستورات ولی مطلقه، بودجه کشور به مثابه شاه‌رگ حیات جامعه به جای این که در اختیار مردم جامعه قرار گیرد برای مواردی که «نظام» یعنی اسلام سیاسی خمینیستی برای بقای خود بیش‌تر بدان نیازمند است، به‌ویژه از لحاظ فرهنگی و نظامی بکار برده می‌شود. بر اساس باور به اصول تقیه و مصلحت حتی اگر از همان بودجه در راه ساخت بمب اتم و سایر وسایل دفاعی بحران‌زا، استفاده شود از نظر ایمان‌داران به این باور سیاسی توجیه دینی و سیاسی دارد. در هر صورت آنان برای رسیدن به اهداف خود نیاز به منابع اقتصادی جدید و تمام‌نشدنی دارند که خمس یا حق مرجعیت یکی از آنهاست. برای این امر

رابطه‌ی مرجع و مقلد را از حالت صرف دینی به حالت دینی اقتصادی و بعداً به حالت دینی اقتصادی سیاسی تغییر دادند تا هم منبع اقتصادی و هم نیروی رزمی در میدان‌های جنگ را با توجیه دینی تولید و تکثیر کنند. جدول ذیل به طور خلاصه این تغییرات را نشان می‌دهد.

هم‌اکنون پرسشی مطرح است: آیا اگر بهایی‌ها، یهودی‌ها یا دیگر اقلیت‌های ایران و/یا حتی مسلمانان غیرولایی مقیم ایران، امروزه همین کارها را با حکومت بکنند مثلاً تقیه کنند و باور خود را مخفی نگهدارند و وارد کابینه شوند و کارهای ویژه‌ای را پنهانی به نفع مردم یا گروه خود انجام دهند، این‌بار حکم آن‌ها در مورد دروغ و دورویی و تقیه به همین منوال و تعریف باقی خواهد ماند؟ چگونه با آن‌ها برخورد می‌کنید؟ آیا سیاسیون و زندانیان سیاسی اگر تقیه کردند و به خاطر حفظ جان، باور و عقیده‌ی خود را پنهان کردند برخورد حاکمان این دستگاه سیاسی با آن‌ها چگونه خواهد بود؟ آیا اگر با حاکمان کنونی این ایدئولوژی، طبق همین باورها و قوانین برخورد شود واکنش آن‌ها به این تقیه‌کنندگان غیرخودی چگونه خواهد بود؟

اگر امروزه می‌بینیم اکثر کشورهای

نمودار ۲: مدیریت مصلحت (به لحاظ نظری) از دیدگاه اسلام سیاسی ایرانی: مدیریت طولی



مراحل و نوع رابطه‌ی مرجع / مقلد از نظر تاریخی

مراحل رابطه	رابطه‌ی مرجع و مقلد	رابطه‌ی مرجع و مقلد از نظر تاریخی
مرحله‌ی اول	رابطه‌ی کاملاً دینی	از اوایل ظهور امامان شیعه تا قرن دهم
مرحله‌ی دوم	رابطه‌ی دینی - اقتصادی	از قرن دهم تا به امروز
مرحله‌ی سوم	رابطه‌ی دینی - اقتصادی - سیاسی	عمدتاً از انقلاب مشروطه شروع و در انقلاب اسلامی شدت گرفت و تا به امروز ادامه دارد

عرب منطقه به دلیل شناخت هویت ویژه‌ی این نوع اسلام سیاسی: با اسرائیل روابط دوستانه و دیپلماتیک برقرار کرده‌اند؛ اگر دست دخالت ایران در کشورهای دیگر از جمله در عراق و سوریه و لبنان و یمن و افغانستان و حتی آمریکای لاتین و آفریقا بر کسی پوشیده نیست؛ اگر حذف و ترور مخالفان با نام «جنایت مقدس» و آدم ربايي‌های گوناگون از نقاط مختلف دنیا با نام «عملیات فریب» و اگر انفجارها و انتحارهای زیادی در دیگر کشورها با نام «جهاد مقدس» از طرف پیروان این سیاست در دنیا روی داده است؛ همه‌ی این اعمال خرابکارانه نتیجه‌ی باور به این اسلام سیاسی ویژه و فعلاً کم‌توان است در صورتی که در برخورد با آن غفلت و تأخیر شود و این سیستم به یک نیروی عمده‌ی نظامی بدل شود، آن وقت احتمالاً هیچ کس در هیچ جای جهان در امان نخواهد ماند.

* Ahmed, J. U. (2010). Documentary Research Method: New Dimensions. Indus Journal of Management & Social Sciences. Volume 4. pp 1-14. * Atwell Zoll, D. (1974), Twentieth Century Political Philosophy. Prentice Hall.

* Eliot, T. S. (1948), Notes Toward a Definition of Culture, New York: Harcourt, Brace.

* Flick, U. (2006), An Introduction to Qualitative Research, 3rd ed. London: SAGE.

* Glaser, B. (2001), The Grounded Theory Perspective I: Conceptualization Contrasted with Description, Sociology Press.

* Jaspers, K. (1957), Man in the Modern Age (trans. By E. and C. Paul) New York: Anchor Books (Doubleday), 1957 (orig. pub. 1931).

* Kirk, R. (1953), The Conservative Mind, Chicago: Henry Regnery.

* Prior, L. (2003), Using Documents in Social Re-

search. London: SAGE.

* Scott, J. (1990), A Matter of Record-Documentary Sources in Social Research, Cambridge: Polity.

* Wolff, S. (2004b), «Analysis of Documents and Records.» in U. Flick, E.v. Kardorff and I. Steinke (eds), A Companion to Qualitative Research, London: SAGE. pp. 284-290.

* آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه‌ی: کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، نشر مرکز، تهران.

* آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، مشروطه‌ی ایرانی، نشر اختران، تهران.

* آخوندخراسانی، محمد کاظم (بی‌تا)، کفایه الصول با حاشیه نویسی مشکینی، نشر...، ج ۲، ص ۴۳۵، قم.

* ابن منظور (۱۹۸۸)، لسان العرب، نشر دارالجلیل، ج ۵، ص ۱۴۸، قم.

* ابوالحسنی، سیدرحیم (۱۳۸۰)، فلسفه تقلید، مجله رواق اندیشه، شماره ۳، تهران.

* السید، رضوان (۱۳۹۷)، اسلام سیاسی معاصر: در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه‌ی: مجید مرادی رودپشتی، انتشارات دانشگاه مفید، قم.

* انتخابی، نادر (۱۳۹۲)، دین دولت و تجدد در ترکیه، انتشارات هرمس، تهران.

* انصاری، عبدالله و مصطفی آخوندی (۱۳۸۰)، بررسی تاریخی و فقهی خمس، قم، ناشر بوستان کتاب قم.

* باربیه، موریس (۱۳۹۵)، دین و سیاست در اندیشه‌ی مدرن، ترجمه‌ی: امیر رضایی، نشر قصیده‌سرا، تهران.

* بیبی، ارل (۱۳۸۸)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، جلد دوم، ترجمه‌ی: رضا فاضل، تهران، نشر سمت.

* بلیکی، نورمن (۱۳۹۲)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه‌ی: هاشم آقابیک‌پوری، تهران، نشر جامعه‌شناسان.

* بلیکی، نورمن (۱۳۸۷)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه‌ی: حسن چلوشیان، تهران، نشر نی.

* بن بیه، علامه شیخ عبدالله (۱۳۹۰)، صنعت فتوا و احکام اقلیت‌ها، مترجم: عبدالظاهر سلطانی، تهران، نشر احسان.

* بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۶)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه‌ی: شهناز مسماپرست و محمود متحد، تهران، نشر آگه.

* پارسانیا، حمید (۱۳۹۷)، حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی، ناشر دفتر نشر معارف، قم.

* پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، مجله‌ی: راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳.

* پایگاه اینترنتی اطلاع‌رسانی حوزه، بخش احکام اجتهاد و تقلید.

* پایگاه اینترنتی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی بخش تقلید.

* پایگاه اینترنتی آثار و اندیشه‌های روح‌الله خمینی.

* پایگاه اینترنتی آثار و اندیشه‌های علی خامنه‌ای.

* تهاتوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلم، مکتب لبنان، ج ۱، ص ۵۰۰، بیروت.

* جرجانی، ... (۱۹۹۸)، التعریفات، انتشارات ناصر خسرو، ص ۲۹، تهران.

* جعفری‌هرندی، محمد (۱۳۹۱)، تقیه ابزار سیاسی شیعه در ایجاد حکومت، مجله‌ی: علوم سیاسی، شماره ۸، صص ۲۳۱ تا ۲۷۶، تهران.

* جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، ولایت فقیه، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، قم.

* حسینی، سیدمجتبی (۱۳۸۷)، احکام تقلید و بلوغ مطابق با نظر ده تن از مراجع عظام، نشر دفتر نشر معارف، قم.

* خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، الرسائل، چاپخانه مهر، چاپ اول، تهران.

* خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، تحریر الوسیله، نشر مکتبه‌الاعتدال، چاپ چهارم، شهر... .

* خمینی، روح الله (۱۳۷۱)، صحیفه‌نور، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران.

* خمینی، روح الله (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم، تهران.

* دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۲۵)، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

* راوندی، سعید بن هبیه‌الله (۱۴۰۵)، فقه القرآن، نشر ... کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم.

* رحمانی، محمد (۱۳۸۰)، حکم حکومتی در فقه علوی، فصلنامه فقه اهل بیت، قم.

* رضانزاد، لقمان (۱۳۹۰)، چرا تقلید، انتشارات ارنواز، رشت.

* رهنما، علی (۱۳۸۹)، علی شریعتی: مسلمانی در جستجوی ناکجایاد، ترجمه‌ی: کیومرث قرقلو، نشر گام نو، تهران.

* سعادی، جعفر (۱۳۸۱)، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، فصلنامه فقه اهل بیت، نشر...، فصل بهار، تهران.

* سنجانی، علیرضا (۱۳۹۰)، رساله‌ی اجتهاد و تقلید، نشر موسسه‌ی امام صادق، قم.

* شب خیز، محمدرضا (۱۳۹۲)، اصول فقه دانشگاهی، نشر لقاء، چاپ اول، قم.

* شرتونی، سعید (۱۴۰۳)، اقرب‌الموارد، نشر مکتبه‌ایة الله مرعشی، چاپ اول، قم.

* شریعتی، علی (۱۳۸۸)، بازشناسی هویت ایرانی‌اسلامی، مجموعه آثار، جلد ۲۷، انتشارات الهام، تهران.

* صابری، حسین (۱۳۸۴)، فقه و مصالح عرفی، نشر موسسه‌ی بوستان کتاب، قم.

* صادقی فسایی، سهیلا و ایمان عرفان‌منش (۱۳۹۴)، مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی، مجله‌ی: راهبرد فرهنگ، شماره ۲۹.

* صدر، محمد باقر (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحه، نشر دارالتعارف للمطبوعات، چاپ هشتم، بیروت.

* صرّامی، سیف‌الله (۱۳۸۰)، احکام حکومتی و مصلحت، نشر

مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران.

* طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۴)، معنویت تشیع، اندیشه، قم.

* طبری، ... (۱۳۷۹)، جامع البیان و چند گفتار، نشر نقاش، گفتار هفتم و هشتم: بحثی در تقیه، ج ۱۴، ص ۱۲۲، قم.

* علی‌بابایی، غلام‌رضا (۱۳۸۴)، فرهنگ سیاسی آرش، انتشارات آشیان، تهران.

* عماره، محمد (۱۳۹۷)، افراط‌گرایی، نشر احسان، تهران.

* فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸)، سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران، انتشارات شرکت سهامی انتشار.

* فکری، احمد و عبدالنبی، قاضی (۱۹۷۵)، دستور العلماء، نشر موسسه‌ی الاعلی للمطبوعات، ج ۱، ص ۳۴۱، قم.

* فلاح‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۰)، آموزش فقه: مطابق با فتاوی ۱۳ تن از مراجع تقلید، انتشارات الهادی، قم.

* فلیک، اووه (۱۳۹۲)، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه‌ی: هادی جلیلی، تهران، نشر نی.

* فیرحی، داود (۱۳۹۰)، فقه و سیاست در ایران معاصر، نشر نی، تهران.

* فیومی، احمد (بی‌تا)، مصباح‌المنیر، نشر دارالکتب العلمیه، چاپ هفتم، قم.

* قهرمان‌پور، رحمن (۱۳۹۴)، هویت و سیاست خارجی در ایران و خاورمیانه، انتشارات روزنه، تهران.

* گواهی، زهرا (۱۳۸۲)، مبانی فقهی آراء خاص خمینی، انتشارات موسسه‌ی چاپ و نشر عروج، قم.

* محقق‌اصفهان‌ی، محمدحسین (بی‌تا)، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، نشر موسسه آل بیت، جزء ۵ و ۶، ص ۳۹۹، قم.

* محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۳)، اصول فقه، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۴۳، تهران.

* مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ دهم، تهران.

* مظفر، محمد رضا (۱۳۸۶)، اصول الفقه، انتشارات المعارف الإسلامیه، ج دوم، قم.

* مؤمن، محمد (۱۳۷۵)، تراجم کارهای حکومت اسلامی و حقوق اشخاص، نشر...، فصلنامه فقه اهل بیت، بهار و تابستان، تهران.

* نفیسی، علی اکبر (۱۳۸۵)، فرهنگ نفیسی به نقل از کتاب رساله تقیه، نشر...، ص ۱۳، تهران.

* نیکجو، رضا (۲۰۱۰)، مرجعیت و دین دولتی شده با نظر به قضیه‌ی آیت‌الله صانعی، دویچه‌وله، ۵ ژانویه.

* ولدبیگی، صفر (۱۳۹۵)، تاثیر اندیشه‌های سیاسی اسلامی بدیع‌الزمان سعید نورسی بر اسلام سیاسی ترکیه، نشر احسان، تهران.

* هاشمی، سید حسین (۱۳۸۱)، مجمع تشخیص مصلحت نظام، نشر مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ اول، قم.

* همایون مصباح، سیدحسین (۱۳۹۳)، تقیه راهبرد اصلاحی و صیانت از حق، مجله‌ی: پژوهشنامه‌ی کلام، شماره ۱، صص ۱۱۳ تا ۱۳۴.