

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه انجمن انقلاب اسلامی انجمن علمی انقلاب اسلامی ایران

سال چهارم / زمستان ۱۳۹۴ / شماره ۱۵

صاحب امتیاز: انجمن علمی انقلاب اسلامی ایران

مدیرمسئول: دکتر ابراهیم کلانتری

سرمدیر: دکتر محمدرضا مجیدی

دبیر تحریریه و مدیر داخلی: اصغر کتابی

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

استادیار دانشگاه معارف اسلامی	یعقوب توکلی
دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی	غلامرضا خواجه سروی
استاد دانشگاه تهران	عبدالرضا سیف
استادیار دانشگاه تهران	محمد شفیعی فر
دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی	رحیم عیوضی
دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی	یحیی فوزی
دانشیار دانشگاه تهران	ابراهیم کلانتری
دانشیار دانشگاه تهران	محمدرضا مجیدی
استاد دانشگاه تهران	مصطفی ملکوتیان

مترجم و ویراستار انگلیسی: محمد خیربان / مترجم و ویراستار عربی: علا رضایی

بازبین نهایی: محمد ثنایی / صفحه آرا: صالح زارع / شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

نشانی:

تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ۱۶ آذر، نبش کوچه رهنما، پلاک ۳۰، طبقه اول

تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۱۹۰۰۸ - ۰۲۱؛ نمابر: ۰۲۱-۶۶۴۸۲۸۴۰

نشانی سایت: www.roir.ir پست الکترونیکی: anjomane.iran@yahoo.com

براساس نامه شماره ۳/۱۸/۸۹۳۱۴ جلسه مورخ ۹۲/۴/۱۷ کمیسیون بررسی
نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، درجه «علمی - پژوهشی»
از شماره ۲ به فصلنامه «پژوهش‌های انقلاب اسلامی». انجمن علمی
انقلاب اسلامی ایران اعطا شد.

فصلنامه «پژوهش‌های انقلاب اسلامی» از طریق سایت انجمن علمی
انقلاب اسلامی ایران و پایگاه دانشگاه معارف اسلامی به نشانی:

www.roir.ir

www.maaref.ac.ir

www.noormags.ir

و سایت پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID):

fa.journals.sid.ir

به طور تمام متن قابل دریافت می‌باشد.

راهنمای تهیه و پذیرش مقاله

☑ اهداف

۱. سازماندهی و توسعه فعالیت‌های علمی و پژوهشی در حوزه‌های انقلاب اسلامی ایران، در جهت تقویت آموزه‌ها و اندیشه‌های انقلاب اسلامی، اهداف و آرمان‌های والای انقلاب اسلامی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛
۲. پشتیبانی محتوایی، ارتقای سطح علمی و تقویت فعالیت‌های علمی - پژوهشی اساتید و مدرسین درس انقلاب اسلامی دانشگاه‌های سراسر کشور؛
۳. تلاش علمی جهت تحقق منویات و مطالبات مقام معظم رهبری در حوزه انقلاب اسلامی.

☑ شرایط ارسال مقاله به فصلنامه

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهشگر ضروری است. (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا عدم تأیید مسترد نمی‌گردد)
۲. مقالات را با خط خوانا و بر یک روی صفحات A4 نوشته و یا به صورت تایپ شده در محیط Word 2007 همراه با لوح فشرده آن ارسال فرمائید.
۳. حجم مقالات حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.
۴. ارسال نامه‌ای به دفتر فصلنامه توسط نویسنده مقاله، مبنی بر اینکه مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ نشده و یا همزمان به مجله دیگری ارسال نشده است.
۵. نوشتار باید پژوهشی و گویای نوآوری در تاریخ گستره علم، دارای فرضیه و استدلالی باشد. ضمن اینکه در آن از منابع اصلی بهره‌گیری شود و با ساختار زیر ارائه گردد:

- ۱ - ۵. عنوان: بیانگر مسئله مقاله؛
- ۲ - ۵. چکیده: آئینه تمام‌نمای مقاله، فشرده بحث و در حجمی با حداکثر ۲۵۰ کلمه؛
- ۳ - ۵. واژگان کلیدی: ایفاکننده نقش نمایه و فهرست مقاله به منظور تسهیل در جستجوی الکترونیکی و بین ۳ تا ۷ کلمه؛
- ۴ - ۵. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش؛
- ۵ - ۵. بدنه اصلی مقاله: متن نوشتار با جهت‌گیری انتقادی، تحلیل مستند و مستدل؛
- ۶ - ۵. نتیجه؛
- ۷ - ۵. کتاب‌شناسی: با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد:
الف) کتاب: مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
ب) مقاله: ایزدی فرد، علی‌اکبر، ۱۳۸۲، «رشوه غیرمالی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر (۳)، شماره ۷۵.
۶. ارجاعات درون متن و داخل پرانتز قرار می‌گیرند: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر: جلد و صفحه) (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵)
۷. عبارات لاتین به صورت پاورقی می‌آید. از توضیحات طولانی در پاورقی خودداری کنید.
۸. به منابع دست اول ارجاع دهید.

☑ شیوه بررسی و چاپ مقالات

۱. مقالات رسیده نخست توسط هیئت تحریریه بررسی می‌شوند و در صورت تناسب با موضوع فصلنامه برای ارزیابی به دو نفر از داوران صاحب‌نظر ارسال می‌شوند.
۲. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۳. مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
۴. حق چاپ پس از پذیرش برای فصلنامه محفوظ است.

فهرست مطالب

- ۷.....اندیشه ولایت فقیه و حقوق اساسی در دوره صفوی.....
فیروز اصلانی / عیسی خیری
- ۲۹.....آسیب‌شناسی نقش نخبگان حزبی در عدم استمرار حزب جمهوری اسلامی.....
عبدالله جاسبی / رضا پریزاد
- ۵۳.....تحلیل کثرت‌گرایی هنجاری در پرتو اصل چهاردهم قانون اساسی ج.ا.ا.....
ابوذر رجبی
- ۷۵.....مؤلفه‌های اتحاد اسلامی در اندیشه امام و رهبری و جایگاه آن در انقلاب اسلامی.....
بهاء‌الدین قهرمانی نژاد شایق
- ۸۷.....تحلیل و بررسی نظریه «وجوب تحصیل حکومت در دوران غیبت» در اندیشه امام خمینی.....
روح‌الله شاکری زواردهی / زینب مختاری
- ۱۰۳.....شواهد تاریخی - معرفتی نظریه امام خمینی در هویت‌تعلیم بنیاد تشیع در ایران.....
مجتبی زارعی / رویا فتحعلی بیک
- ۱۲۹.....بازخوانی جنبش انصارالله یمن در بستر انقلاب اسلامی ایران.....
جلیل دارا / محمود بابایی
- ۱۵۱.....رسانه‌های اجتماعی و توانمندسازی شهروندان در جریان تحولات بیداری اسلامی.....
مصطفی ملکوتیان / حسن فارسی جوکار
- ۱۶۷.....تحلیل گفتمانی چالش‌های جهانی شدن بر هویت نسل سوم انقلاب اسلامی.....
فاطمه قربانی / غلامرضا بهروزی لک / محمدصادق جمشیدی راد
- ۱۹۳.....بررسی نقش تطبیقی امام خمینی و دکتر علی شریعتی در بسیج انقلابی سال ۱۳۵۷.....
امین نواختی مقدم / حمید سرمدی

اندیشه ولایت فقیه و حقوق اساسی در دوره صفوی

فیروز اصلانی*

عیسی خیری**

چکیده

با ظهور سلسله صفویه، صفحات جدیدی در تاریخ اندیشه سیاسی و شیوه زمامداری ایرانیان با تکیه بر شریعت اسلام و به‌ویژه فقه سیاسی شیعه ورق خورد. مؤسسان صفوی در پویش برای مشروعیت‌یابی خود و تمسک به قواعد عقلانی و ریشه‌دار متصل به وحی و نصوص دینی برای اداره کشور به‌سوی اندیشمندان حوزه‌های علمی شیعه روی آوردند و در مقابل، علما نیز این فرصت را برای ارتقای تشیع و حاملان آن به سطح اداره سیاسی و اجتماعی کشور پهن‌آورد و تازه استقلال یافته ایران مغتنم شمردند، به نظریه‌پردازی مدرن از نوع «ولایت و نظارت فقیه» بر سلطنت دست زدند. برخی آثار به جای مانده از آن دوران حکایت از وضعیت حقوق عمومی و اساسی در ۲۳۰ سال حکومت صفویان دارد که در این مقاله به آنها استناد شده است. در تحلیل این متون به تئوری مشروعیت و مبانی شرعی آن و توجیه حاکمیت سلاطین صفوی در دستگاه سلطانی و فضای اقتدارگرایی آن دوره توجه شده است.

واژگان کلیدی

مشروعیت، حاکمیت، نظم سیاسی، همگرایی، تنظیم روابط قوا، حوزه افتاء، حوزه قضا، حوزه اجرا.

aslanif@ut.ac.ir

*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۰

طرح مسئله

شیعیان ایران پس از حدود نهمصد سال تقیه و کناره نشینی از قدرت و زیست در اقلیت، با برآمدن صفویان مجال یافتند تا به اندیشه های خود در امر سیاست و حکومت سامان داده، در قلمرویی پهناور به وسعت ایرانی که سه برابر جغرافیای فعلی بود، حکومتی از نوع «عرفی - فقهی» محقق سازند و توانایی و کارآمدی آن را به محک تجربه درآورند.

حکام صفوی با پشتوانه تیغ های برنده نیروهای قزلباش به قدرت رسیدند، اما در ادامه، در پویشی عقلانی برای پاسخ گویی به دو نیاز بنیادین؛ یعنی «عنصر مشروعیت» و «عنصر قانون» در امر تنظیم ساختار اساسی دولت، به شکلی از ولایت و نظارت شرعی تن دادند؛ شکلی که اندیشه ورزان و فقه های طراز اول شیعه آن را تجویز می کردند.

البته این تجویز نظامی مطلوب و آرمانی در چارچوب «امامت شیعی» بود، بلکه در فضایی از امتناع و تنازع نیروها و اقتدار شاهی، به حدّ مقدوری اکتفا شد تا بتواند بنایی آغازین برای احیا و ساخت اندیشه سیاسی شیعی گردد.

بزرگان حوزه های علمی شیعه از عراق، لبنان و بحرین به تخت گاه صفوی فرا خوانده شدند تا در سفری اندیشه ای به نصوص اصیل و فرازمانی صدر اسلام و تنزل آن به وضعیت عصری دوره صفوی، قدرت سیاسی را سازمان دهی نموده، اقتدار حاکم را تعدیل نمایند و با اتخاذ سازوکارهایی مثل تفکیک امر افتا و قضا از اجراء، بر سلطنت خودکامه صفوی به نوعی لگام زنند.

اما این همه نمادهای عدالت خواهانه و حق طلبانه، آنجا که در تقابل با اقتضائات اقتدارطلبی سلطنت و دولتمردان خشن قزلباش قرار می گرفت، ناچار بود صحنه را خالی کرده و از این رو مفاهیمی همچون حاکمیت قانون و نظارت قانون و کنترل های شرعی زمانی که در هم آوردی با اقتدار و نظم سلطانی قرار می گرفت، رنگ می باخت.

دولت صفوی و مفاهیم نوظهور سیاسی

با روی کارآمدن صفویان در ایران به سال ۹۰۸ قمری برابر با ۱۵۰۱ میلادی، تحولات مهمی در ساخت و روابط قدرت در جامعه ایرانی ایجاد شد و به اقتضای ورود مجدد ایرانیان به قدرت سیاسی و تمامیت خواهی آنان، مفاهیم نو ساخته ای در عرصه سیاست، پدید آمده و بسط یافت. قلمرو صفویان به لحاظ جغرافیای سیاسی، موقعیتی متفاوت از امیرنشینان گذشته، پیدا کرد. دولت اسلامی در زمان امویان و عباسیان همواره دارای مرکزیتی از اقتدار، فرهنگ و دانش سیاسی بود که تمام سرزمین های اسلامی را تحت فرمان یا تأثیر خود داشت. با وجود اینکه تمدن اسلامی در گستره وسیع خود در

دوره عباسیون تجزیه را تجربه کرده و به سه منطقه تحت نفوذ امویان اندلس (۴۲۲ - ۱۳۸)، فاطمیون مصر (۵۶۷ - ۲۹۷) و بنی‌عباس بغداد (۶۵۶ - ۱۳۲) تقسیم شده و قلمرو خلفای عباسی به شبه جزیره عربستان و مرکز تمدن اسلامی محدود شده بود، این بار، بخش‌های شرقی‌تر سرزمین‌های اسلامی پس از یک دوره سیصدواند ساله از هم گسیختگی و نابسامانی - با برآمدن زمامداران صفوی - تجدید دولت یکپارچه ایرانی را پس از ده قرن تجربه می‌کرد، اما اینکه این تمدن نواخته تا چه میزان بر قلمرو مفروض ایران باستان منطبق بوده و از لحاظ فرهنگ، دانش سیاسی و سنت‌ها و حتی، جغرافیای سرزمینی با آن ایران شباهت داشت، جای بسی تأمل است.

الف) احیای فقه سیاسی و زمینه‌های حقوق اساسی در ایران

با پیروزی مؤسسین سلسله صفوی، تبعات سیاسی سلطه و استیلای عرب و ترکان مغول و تیموری از میان رفت و عنصر ایرانی این بار، با استقلال در اجرای نظم تازه‌ای که جانشین سازمان عربی - ترکی شده بود، شکل و سهم اصلی خود را پیدا کرد و به تدریج اقوام و ایلات متفاوتی، البته با معیار تشخیص اسلام شیعی، در معادلات قدرت سیاسی حضور یافتند. ایرانیان شخصاً سازمان‌دهی دستگاه زمامداری را به عهده گرفتند و دیوان‌ها و بروکراسی عریض و طویلی را به وجود آوردند و در کمترین زمان ممکن تخت گاه حکومت صفوی را به دربار خسرو و کسری میدل نمودند. بدین ترتیب ایرانیان با برگزینی ساختار نوین حکومت و آیین سیاسی مستقل و مذهب مستقل از سایر بلاد اسلامی، به‌ویژه کناره‌جویی و انصراف از حکومت مقتدر و فراگیر عثمانیان - که پس از غلبه بر امرای مسلمان ممالیک و مسیحیان آسیای صغیر، در حال تدارک امپراتوری بزرگ اسلامی در قلب عالم اسلام بودند - هویتی سیاسی - جغرافیایی نوین یافتند و ژئوپولوتیک نوین جهان و جهان اسلام را برای قرن‌ها رقم زدند. این هویت با ابتدا بر سه پایه: عناصر پاکبخته قزلباش به لحاظ نظامی، شریعت شیعی به لحاظ دینی و ملیت ایرانی به لحاظ عناصر عینی خود را هویدا ساخت. «نَسَب»، موقعیت ممتاز و بی‌رقیب داشت و این موقعیت را تا پایان دوره صفوی - حداقل در ظاهر - حفظ نمود. شاهان صفوی مدعی بودند که شناختن حق آنان برای احراز مقام سلطنت امری الزامی است و آنان تنها به تفضّل الهی، خلافت را به دست گرفته‌اند، نه با اراده و موافقت مردم. به نظر می‌رسد چنین ادعایی از طرف نخبگان، اقوام و عامه مردم نیز پذیرفته شده بود. این نکته را برای بیشتر اعضای خاندان‌های سرشناس و اқشار مذهبی سراسر قلمرو باورپذیر کرده بودند که بسیاری از نهادهای اجتماعی - سیاسی در صورتی می‌تواند به حیات خود ادامه دهند و ایفای نقش کنند که شاه صفوی آنها را به رسمیت بشناسد. عامه مردم در شهرهای بزرگ و کوچک بخش‌های پهناور شمال غربی و مرکزی

کشور به لحاظ توجیهاتی که ریشه در اعتقادات مسلکی و خانقاهی داشت، به اطاعت از خاندان صفوی متمایل شده و ماحصل تجویزها و ارشادات علما و بزرگان دینی نیز فرمانروایی را حق این تبار دانسته یا حداقل؛ تمکین به حکومت آنان را بر سایر مدعیان، ترجیح می‌دادند.

یک. شرایط تاریخی شیعه

شیعیان پس از غیبت صغری (سال ۳۲۹ ق) همواره به عنوان یک اقلیت در حاکمیت اهل تسنن زندگی می‌کردند. به همین دلیل در تمام این مدت کمتر می‌توانستند به داشتن یک حکومت و رهبری سیاسی مستقل بیندیشید؛ زیرا اساساً تحقق آن با وجود دولت‌های مقتدر و فراگیر سنی در بلاد عجم و عرب امکان نداشت. در چنین شرایطی، نخستین تلاش آن بود تا مذهب شیعه و مبانی آن حفظ شده و نیروها از دست نروند، بلکه بر شمار آنها افزوده شود. اعتقاد سیاسی شیعیان، به عنوان اصل اولی آن بود که امام حقیقی آنان، یعنی تنها کسی که حکومتش حق و مشروع است، امام زمان علیه السلام است که غایب است و دیگران، غاصب حق او هستند. بنابراین، تمامی دولت‌هایی که بدون هیچ گونه انتسابی با امام زمان علیه السلام، حکومت می‌کنند، شأن غصبی و نامشروع دارند. میرزا عبدالله افندی از وقایع نویسان برجسته عصر صفوی درباره وضعیت تشیع در ایران قرن نهم می‌نویسد:

مجمع عمده شیعیان و لاسیما علمای ایشان از قدیم الایام، اغلب اوقات در غیر ولایت ایران بوده، مثل بلاد جبل عامل شام و شهر حله و بلاد بحرین و بعد از آن، در این اواخر، بلده حیدرآباد و مانند اینها می‌بوده‌اند و لیکن ایشان در این مدت به تقیه زندگانی می‌کرده‌اند. و اما در ولایت ایران، شهری که اغلب اوقات، محل اجتماع شیعیان و مؤمنان می‌بوده و سنی در آن نادر وجود می‌داشته، معدودی چند است از شهرهای کوچک ولیکن با کثرت تقیه، مثل شهر قم و شهر آوه که قریب به شهر ساوه (مقر سنیان) بوده و الحال خراب شده و دیگر شهر سبزوار و شهر اردبیل به برکت شیخ صفی‌الدین علیه الرحمه و شهر استرآباد و شهر کاشان و مع ذلک سکنه آنها نیز همگی از قبل ظهور این دولت گردون عدت [صفوی] در کمال تعجب و زحمت و شدت و مشقت از دست تعدتی و ظلم سنیان زندگی می‌کرده‌اند. حتی رفته رفته بعضی سست اعتقاد نیز شده بوده‌اند. از جمله شهر استرآباد خود سال‌ها اگرچه خانه شیعه بوده و اما این آخرها به انواع بلاها در دین و دنیا گرفتار شده بودند و اهل آوه نیز به دستور، بلکه بیش تر سنیان برایشان چنان مسلط شدند که شهرستان را ویران و خودشان را پریشان و متفرق بلکه مستأصل و از بیخ و بنیان برکنند. (افندی، ۱۴۰۱: ۱۳ - ۱۲)

ناچار شیعیان مسئله و مشکل خود را در چارچوب یک اقلیت با نفوذ که هویت خود را با همراهی علما و فقها حفظ می‌کردند، ادامه دادند. خط مشی علمای شیعه برای همراهی با حکام جور مبتنی بر ملاحظاتی بود. از جمله آنکه؛ در شرایطی که نیروی کافی برای سرنگونی سلطان جائر وجود ندارد، یا اگر هست، شرایط فرهنگی مناسب فراهم نیست، لازم است تا به جای تمسک به سیاست انقلاب و قیام، نوعی روش نشر فرهنگ و مدارا را دنبال کرده و اقلیت شیعه را اسیر شمشیرهای دشمن نمایند. با مراجعه به زندگی امامان شیعه علیهم‌السلام می‌توان اساس و پایه این سیاست را به دست آورد. مواضع امام صادق علیه‌السلام در برخورد با قیام زید بن علی علیه‌السلام در سال ۱۲۲ قمری و نیز مواجهه سایر امامان با قیام‌های دیگر بهترین گواه برای این نکته است. (جعفریان، ۱۳۹۲: ۲۸۵)

دو. ورود فقاقت سیاسی شیعه به دستگاه صفوی

در این شرایط بود که دستگاه صفوی خود را نیازمند به حضور فقه و ایفای نقش مجتهدان شیعه دید و با همین رهیافت، شاه اسماعیل در اواخر حکومتش، دست نیاز به سوی فقهای شیعه ساکن در اقصی نقاط ممالک اسلامی دراز کرد.

در اینکه با چه استناد و دلایلی، اعتقاد و مریدان صفی‌الدین اردبیلی طی دو سده صوفی‌گری به اعلام مذهب شیعه میل نموده و متأثر از این تحول اعتقادی، مؤسسين دولت صفویه به اصول و خط مشی فقهی تشیع، با این درجه از عصبیت اقبال نشان دادند، برخی از صفویه‌پژوهان را به کشف پاره‌ای از استنباطات و حقایق رسانده است، اما آنچه که در منابع مرتبط در خصوص علت دعوت علمای شیعه بلاد عرب به ایران در عصر صفوی آمده است، تأکید بر این مطب دارد که مؤسسين صفوی به هدف تبلیغ مبانی مذهبی جدید و با توجه به محدودیت‌های علمی و عددی علمای شیعه ایرانی، به علمای عرب تبار شام و عراق روآوردند و البته هدف دیگرشان، تقویت پایه‌های مشروعیت دولت صفوی بوده است. نویسنده کتاب *احسن التواریخ* می‌گوید: «در این ایام عده این علما در ایران بسیار محدود بود؛ به نحوی که حتی یافتن کتب فقهی شیعه نیز چندان آسان نبود». (بیک روملو، ۱۳۵۷: ۸۶)

بعد از تأسیس سلسله صفوی که سرزمین‌های شمال غربی و مرکزی ایران تحت سلطه آنان قرار گرفت، فقهای شیعه، اندکاندک به همکاری با این دولت در اداره امور مذهبی - سیاسی روی آوردند. فقهایی که در این دوران به زمامداران صفوی اقبال نشان دادند، با استناد به برخی متون فقهی و نیز سیره فقهای پیشین، حمایت از سلطان حاکم و پذیرفتن منصب در حکومت چنین سلطانی را بلاشکال می‌دانستند. دولت صفوی می‌خواست رسیدگی به امور شرعی و پاره‌ای از مباحث حوزه حقوق اساسی که معطوف به تأسیس و تفسیر قانون و نیز دادرسی بر مبنای نصوص و سایر ادله

فقهی بود، را به اهلش بسپارد. روشن بود آن کس که می‌توانست مقام صدارت (از جمله صدور فتوی) و قضاوت را برعهده گیرد، صوفی یا حکیم یا ادیب نبوده، بلکه فقیهی بود که می‌توانست با تفسیر متون دینی در دستگاه اجتهاد، احکام شرعی مورد عمل دولتمردان و شهروندان ایران بزرگ را در قالب دولت شیعی مستقل و فراگیر، استنباط و تبیین نماید.

ورود فقاقت شیعی به دربار صفویه، در دوره حکومت شاه طهماسب و با افزایش نیاز به عقلانی‌تر شدن نظم سیاسی و قواعد اساسی حکومت، سرعت بیشتری گرفت و روند نفوذ فقها در سلطنت دامنه‌دار او تسهیل گردید. درست در این دوره عطف تاریخی، «محقق کرکی»، از فقهای برجسته تاریخ شیعه چهره گردید و از منطقه جبل عامل و مشخصاً قریه نوح، به دربار صفوی دعوت شد و وی نیز به دربار ایران مهاجرت کرده و با کمال شجاعت، نظریه روا بودن مشارکت علما در دولت صفوی را مطرح کرد.

۱. نقش محقق کرکی در شکل دادن به ساختار اساسی ایران

محقق کرکی تلاش داشت که نقش مجتهد جامع الشرایط را در این دوره تثبیت کرده و این کار را با طرح نظریه «ولایت مجتهد نایب الامام (ع)» - که ریشه استواری در فقه شیعه داشت - به انجام برساند. وی در رساله نماز جمعه می‌نویسد:

اصحاب ما بر این امر متفق‌اند که فقیه عادل امین جامع‌الشرایط فتوا، که از وی با تعبیر «مجتهد» در احکام شرعی یاد می‌شود، نایب ائمه هدی در عصر غیبت است؛ در تمام آنچه که نیابت بردار است. تنها برخی اصحاب مسئله قتل و حدود را استثنا می‌کنند. (نجفی، ۱۴۰۲: ۲۱ / ۳۹۶)

شاه طهماسب تحت تأثیر افکار محقق کرکی به قدرت مشروع و میسوط فقیه باورمندی نشان داد، تا آنجا که جایگاه سلطنت را نیابت مجتهد و منصبی در طول وی تلقی می‌کرد. در همین راستا مقام شاهی را به عنوان حاکم عرف، یا به تعبیر امروز آن «ریاست بر قوه مجریه» تنزل داده و ضمن یک فرمان، به تمامی امرا و استانداران و مقامات اداری کشور دستور داد که به آنچه محقق کرکی حکم می‌کند، بدون استثنا عمل کنند. (خوانساری، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۷۰)

نکته قابل توجه این است که در این فرمان به جایگاه قدرت سیاسی اشاره‌ای نشده است؛ یعنی در آن سعی نشده بین ضرورت‌های شرع و مقتضیات قدرت حاکمه سازگاری ایجاد کند، بلکه مستقیماً حکم شرع را مبنا قرار داده و در جهت توجیه و مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی حاکم تلاش نمی‌کند. (المهاجر، ۱۹۸۹: ۱۲۶) در متن فرمان شاه طهماسب، به «مقبوله امام صادق (ع)»

استناد شده است؛ روایتی که محقق کرکی نیز در آثارش آن را به عنوان مبنای نظریه «ولایت فقیه» مطرح می‌کند. به هر حال این فرمان تصریح به نظریه ولایت فقیه از جانب سلطنت است و در تاریخ ایران این اولین بار است که سلطنت، موقعیت برتر علما را می‌پذیرد و مخالفان آنها را مشرک قلمداد می‌کند. این فرمان هم چنین نشان از آشنایی علما و نیز درباریان با نظریه ولایت فقیه دارد که طراح آن در این دوره کرکی است. (حسینی زاده، ۱۳۸۷: ۷۱)

۲. اقدامات جانشینان کرکی

تمهید و پافشاری طهماسب در تثبیت اقتدار شرع موجب شد منزلت یابی جایگاه مرجعیت شیعه در سال‌های پس از وی کم و بیش تداوم یابد. شاه اسماعیل دوم (پادشاهی ۹۸۵ - ۹۸۴ ق) نیز نسبت به فرزند محقق کرکی همین شرایط را پی گرفت و برای او شأن درجه اول در مراتب اقتدار سیاسی قایل شد. از جمله خطاب به وی چنین گفت:

این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت صاحب الزمان علیه السلام دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت. قالیچه مرا شما بیندازید و مرا شما براین مسند بنشانید، تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشسته باشم. (حسینی قمی، ۱۳۸۳: ۲ / ۶۲۶)

درباره شاه عباس هم در همین منبع آمده است که: «میرسید علی جبل عاملی، که از صلحای سادات و فضلالی زمان بود، از مشهد مقدسه بیرون آمده متوجه عراق بود. به اتفاق بعضی از صلحا قالیچه سلطنت و پادشاهی آن شاه عالمیان را به دست خود انداخته، شاه عباس بر آنجا نشست.» (همان: ۷۱۲)

یکی از جهان گردان اروپایی معروف آن دوره به نام «شاردن» در سفرنامه اش از مشاهدات خود از مراسم تاجگذاری شاه سلیمان یاد می‌کند که «شیخ الاسلام»^{*} تمامی مقدمات لازم را برای تاجگذاری شخص شاه انجام داده که این امر از طلب مشروعیت شاهان صفوی به واسطه تأیید و همراهی نمودن علمای طراز اول حکایت دارد. او از نقش شیخ الاسلام در رسمیت بخشیدن به سلطنت شاه چنین یاد می‌کند که: «شناختن شاهزاده [سلیمان] به پادشاهی، بی‌قبول شیخ الاسلام، که رئیس روحانی کشور بود، امر ناتمام بود.» (شاردن، ۱۳۷۴: ۴ / ۱۶۴۴) شاردن متن خطبه‌ای را نیز که در منابع به «خطبه جلوس» مشهور است و در جلوس شاه سلیمان، محقق ملامحمد باقر

*. شیخ الاسلام، عنوانی برای روحانی برجسته و رئیس و روحانی کشور بود که به هنگام تاجگذاری شاهان صفوی، برای جلوس آنان بر تخت، خطبه می‌خواند و آداب و تشریفات لازم را به جای آورد.

سبزواری و میرزا رفیع‌الدین آن را خوانده‌اند، در کتاب خود آورده است. (همان: ۱۶۴۶ - ۱۶۴۵) خطبه جلوس شاه سلطان حسین صفوی را علامه مجلسی خواند که متن آن در کتاب *دستور شهریاران* آمده است. (نصیری، ۱۳۷۳: ۲۴ - ۲۱) قبل از آن نیز میرداماد، در مراسم جلوس شاه صفی (پادشاهی ۱۰۵۲ - ۱۰۳۸ ق) وظایف شیخ الاسلامی را به جا آورده بود. (معصوم خواجهگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۳۸)

سه. همگرایی علما با زمامداران صفوی

مشارکت علما در طول دو قرن و اندی حاکمیت دولت صفوی یکسان نبوده است. در دوره طولانی سلطنت شاه طهماسب (۹۸۴ - ۹۳۰ ق) قدرت فقها نهادینه شد و به همین دلیل امکان حذف آنان عملاً ناممکن شد. پس از وی شاه اسماعیل دوم، به رغم آنکه به تسنن گرایش داشت، به دلیل فشار فقها، مجبور به عقب‌نشینی گردید. پس از اسماعیل دوم، در تمام دوران صفوی و نیز پس از آن تا آستانه عصر مشروطه، امور شرعی همچنان در اختیار فقها قرار گرفت. البته این اختیارات در دوره‌هایی محدود یا مبسوط می‌گردید. در دوران شاه عباس، به دلیل شیوه خاص وی در اداره امور - که همراه نوعی استبداد به رأی بوده و مایل بود تا همه کارها زیر نظر او انجام شود - قدرت چندانی برای مقام «صدر» و «شیخ الاسلام» باقی نماند. در عین حال، به صورت سنتی، این افراد در همراهی با مقامات عرفی، اداره امور شرعی را برعهده داشتند. البته آنچه مهم است اینکه به هر حال و در تحلیل نهایی، اقتدار تمامی این افراد از سلطان ناشی می‌شد و وی به دلیل قدرت سیاسی فوق‌العاده، سلطه خویش را بر روحانیون نیز اعمال می‌نمود. با این همه جز در موارد بحرانی، «صدر»، «شیخ الاسلام» و «قاضی» به‌طور عادی به تصدی احکام شرع عمل می‌کردند. (جعفریان، همان: ۲۹۶)

رویکرد هم نشینی با علما و مجتهدان عصر تا مراحل پایانی سلطنت شاهان صفوی ادامه داشت. حتی در مراحل پایانی دوران صفوی که سلطنت به شاه عباس دوم تا شاه سلطان حسین رسید، نه تنها اقبال به علما کم نشد، بلکه فزونی هم یافت. روابط سه پادشاه آخر دوره صفوی با علما نیرومندتر و شمار عالمان و فقیهانی که به نوعی با کارهای حکومتی مرتبط بودند، بیشتر شد. عباس دوم با تشکیل یک «شورای فقهی» که آن را با هدف حلّ یک مسئله خاص درباره هندوهای مقیم اصفهان، به راه انداخت، همکاری با علما را جدی تر کرد. پس از او شاه سلطان حسین این سنت را به اوج خود رسانید. با این حال نباید تصور کرد که دامنه نفوذ و قدرت پادشاه و درباریان کاسته شده بود. در همه این امور باز این شاه بود که تصمیم نهایی را می‌گرفت و اگر اراده می‌کرد، مانع از اجرای فرامین شرعی توسط مقامات دینی می‌شد. در واقع، این مشارکت در چارچوب قدرت فوق‌العاده سلطنت بود و تا جایی که به منافع شخصی شاه لطمه‌ای نمی‌زد، اجازه اعمال نفوذ به روحانیون داده می‌شد. روشن است

که مقدار باقی مانده اندک نبوده و دست روحانیون از جهات زیادی برای اعمال احکام دینی باز بود. طبعاً، فقها با واگذاری امور به سلطان، می‌بایست انتظار آن را می‌داشتند که سلطان با استفاده از قدرت سیاسی - نظامی خود آنها را محدود کند. (همان: ۲۹۷)

با این همه نقش علما به صورت یک نیروی باز دارنده برای سلطنت، هم به لحاظ نظری در طرح قوانین و هم به صورت عملی در محدود کردن استبداد، نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است. (همان: ۳۰۵)

ب) مشروعیت حکام صفوی

مشروعیت، مفهومی است که بر قدرت بار می‌شود و آن را تلطیف، قانونی و نهادینه می‌کند و البته خود بر منظومه‌ای از دانش و فهم سیاسی بنا می‌گردد. دانشی که در یک پژوهش ذهنی، علت فرادست بودن عده‌ای و فرودست بودن عده‌ای دیگر را واکاوی و تئوریزه می‌کند. برخی نظریات سنتی این نابرابری را طبیعی و برخی منشأ آن را الهی می‌دانند.

یک. مفهوم مشروعیت در اندیشه اسلامی

از منظر اندیشمندان اسلامی تنها مشروعیتی که منشأ الهی دارد پذیرفتنی است و سایر مشروعیت‌ها از قبیل مشروعیت طبیعی، یا مشروعیت مبتنی بر رضایت نادرست است یا در مرتبه ثانوی و طفیلی قرار می‌گیرند. نظام‌های سیاسی سلطنتی که مشروعیت را نوعاً طبیعی (ترکیبی از قهر و غلبه، وراثت و یا خبگی) می‌دانند - هرچند تحقق خارجی هم داشته باشد - قابل قبول نیستند.

اندیشمندان شیعه نیز علی‌رغم همگرایی با دستگاه صفوی در هیچ موقف و مناسبتی بر مشروعیت شاهان صفوی و اقتدار آنان صحنه نگذاشتند و آنان را با نسبتی، کم بیش در ردیف سلاطین جائز قرار داده و مشروعیتی عرضی و مشروطه و جزئی را برای آنان تعریف نمودند. چه اینکه بنا به سنت الهی که از سوی خداوند متعال در پاسخ به پرسش حضرت ابراهیم علیه السلام در قرآن کریم آمده است: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴) جانشینی حضرت ابراهیم علیه السلام که ولایت و امامت بر مردم باشد، به ظالمین (سلاطین جور) تعلق نمی‌گیرد. بنا بر این امر مهم مشروعیت حکومت بر مردمان در یک خط سیر طولی از مسیری که از مشیت الهی سرچشمه گرفته و به انبیا و معصومین و نواب آنها منتهی می‌شود، ترسیم شده و امری متعین است.

دو. مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

متأثر از شرایط نابسامان عینی که قرن‌ها در سرزمین‌های اسلامی به لحاظ عدم دستیابی به قدرت

سیاسی وجود داشت، اندیشمندان شیعه و شیعیان ناچار برای حل روابط و مناسبات خود دو الزام را پیش روی داشتند: اول؛ تنظیم مناسبات درونی جامعه شیعه به لحاظ علمی، اجتماعی و سیاسی بود تا بتوانند به عنوان یک اقلیت، هویت خود را حفظ کنند. در این زمینه به طور طبیعی نقش اول را عالمان شیعه که در شهرهای مختلفی مثل بغداد، نجف، حله، حلب، کاشان، قم، ری، سبزوار، ساری و سایر بلاد کوچک تر زندگی می کردند، بر عهده داشتند، اینان رهبری فکری و فقهی شیعیان را در اختیار داشته و آگاه به شریعت و فقهت بودند و طبعاً افراد عادی ملزم بودند در نحوه عمل به احکام به آنان مراجعه نمایند. این معنا خود، نوعی مرجعیت علمی را برای علما و فقها ایجاد می کرد. از سوی دیگر و بنا به الزام دوم؛ از عصر ائمه علیهم السلام به شیعیان تکلیف شده بود که در امور «فقهی» و «قضائی» به عالمان شیعه و حاملان حدیث و شریعت مراجعه کنند. مستند این حکم شرعی، احادیث معروف «مقبوله عمر بن حنظله» و «و اما الحوادث الواقعه» است که طی اولی امام صادق علیه السلام در مورد رجوع مردم به سلطان وقت و قضات وقت برای حل اختلافات، مخالفت نموده، دستور داده اند که: «به کسانی که احادیث ما را روایت کرده و در حرام و حلال نظر می کنند و احکام ما را می شناسند، رجوع کنید و اوامر او را به عنوان قاضی و حکم بپذیرید؛ زیرا من آنها را بر شما حاکم قرار داده ام.» (حسینی زاده، ۱۳۸۰: ۹۰ به نقل از: رساله حاشیه بر شرایع، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴: ۱۶۷) زیرا آنها جانشینان ائمه علیهم السلام در میان شیعیان می باشند. براساس دومین حدیث، امام مهدی علیه السلام در جواب شیعیان که در «حوادث واقعه» به چه کسی مراجعه کنند می فرماید: «به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنها حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنهایم». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸ / ۹)

به علاوه از آنجا که شیعه، نقش و ماهیت امامت را بیش از آنکه در کار ویژه سیاسی شناسایی کند، برای آن شأن فکری و معنوی قابل بود و زمینه بیشتری برای ولایت و حکومت نایان امام زمان که فقیهان بودند، فراهم می شد. از این روی شیعیان نه تنها در مسائل فقهی و حکم سازی، بلکه تا آنجا که شرایط سیاسی اجازه می داد، در دشواری های جاری زندگی خود، به ویژه در حل اختلافات و مسایل قضائی به فقهای شیعه رجوع می کردند. آنان براین باور بودند که سایر حکام، «طاغوت» بوده و تنها زعامت فقیهان مشروعیت دارد. در روزگار پیش از صفوی تحقق حکومت مشروع، به لحاظ دشواری هایی که در عمل وجود داشت و اینکه شیعه در اقلیت بود، به صورت یک حکومت فراگیر ولو در یک منطقه ممکن نشد و با وجود تلاش ها و رشادتهایی که شیعیان هر از چندگاه در نقاط مختلف - به منظور تشکیل حکومت شیعی از خود نشان دادند - با مقابله سخت و خشن زمامداران سنی مذهب سرکوب و پس از سالیان چندی منقرض می شد.

در چنین شرایطی، اصل اولی آن است که شیعه حق ندارد عمه حاکمان ظالم شده و واسطه ظلم

آنان بر دیگران باشد. همنشینی و همکاری و کارکردن با، و برای سلاطین، به ویژه برای شیعیان عالم، به عنوان اصل اولی ممنوع، ناهنجار و حتی در برخی از روایات هم پایه کفر بود. اما اصل ثانوی این بود که برای دفاع از منافع مردم و پاسداشت حقوق آنان به ویژه شیعیان اولاً؛ باید در حکومت نفوذ کرد و ثانیاً؛ اگر سمت و منصبی پیشنهاد شد که امکان اقامه حقی را برای کسی فراهم کرد، جایز، بلکه لازم است که آن منصب پذیرفته شود. این دو نگاه متعارض در روایات و اخبار شیعی وجود دارد. از یک طرف، روایاتی وجود دارد که همنشینی با حاکمان و سلاطین را تقبیح می‌کند. از سوی دیگر، اشخاص برجسته‌ای از شیعیان مثل «علی بن یقظین» و یا برخی اعضای «خاندان نوبختی» بوده‌اند که در همان عصر ائمه علیهم‌السلام در دربار حضور داشته‌اند.

سه. تعامل علمای شیعه با سلاطین

همان‌گونه که اشاره شد، خط مشی عملی علمای شیعه در پذیرش همکاری با حکومت‌های جور، اساساً بر اصل تحریم و امتناء دلالت داشته است. اما آنچه که در متون فقهی در باب «إِلَّا مَا اسْتُثْنِي الْوَلَايَةَ مِنْ قِبَلِ [سلطان] الْجَائِرِ» آمده است، بسته به وضعیت اجتماعی و سیاسی در صورتی که مصلحت و ضرورت اقتضا کند یا تقیه لازم آید، همکاری را جایز و حتی لازم شمرده شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۱۷ / ۱۹)

این حرکت علاوه بر آن، به تنظیم ارتباط میان حلّ مناسبات داخلی جامعه شیعه به رهبری سیاسی فقها، با مناسبات خارجی جامعه شیعه و مخالفان از طریق همکاری با سلاطین و امیران، نظر دارد. لذا اگر مجتهدی از طرف حاکم جائر منصبی را می‌پذیرفت، مشروعیت وی از منظر اجتهاد در حکم ولایت شرعی تلقی می‌شد که فقیه را قائم مقام معصوم علیه‌السلام تلقی می‌کرد. یعنی وی به عنوان یک فقیه از طرف معصوم علیه‌السلام نصب شده و خود صاحب ولایت است. این نظر توسط فقهای برجسته مثل شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ ق) سید مرتضی (۴۳۶ - ۳۵۵ ق) و به ویژه ابوالصلاح حلبی (۴۷۷ - ۳۴۷ ق) مطرح شد. در اینجا ارتباط فقها با دستگاه سلطنت، بدین ترتیب تنظیم می‌شود که وی نه با اجازه و اذن از سلطان جائر، بلکه براساس نیابت خود از امام معصوم علیه‌السلام آن عمل را پذیرفته است. در این صورت، اگر واقعاً آزادی عمل داشته باشد، نه تنها برای وی مجاز است که آن منصب را بپذیرد، بلکه بنا به نظر صریح ابوالصلاح حلبی انجام آن وظیفه اوست. (حلبی، ۱۴۰۳: ۱ / ۴۲۱)

همگرایی علمای شیعه با دستگاه سلطنت با دیدگاه‌های فقهی که بیان شد، پیش‌تر در زمان به قدرت رسیدن امرای آل‌بویه مطرح شده بود. در این دوره شیعیان چندی با اتخاذ نظر مساعد از این فقها با دولت آل‌بویه که از نظر فقهی «سلطنت جائرانه» محسوب می‌شد، همکاری می‌کردند. این

نظریه به مرور در فقه اجتهادی شیعه جای خود را استوار کرد و مستند عمل بزرگانی همچون خواجه نصیر طوسی (۶۵۴ - ۵۷۹ ق) و علامه حلی (۷۲۶ - ۶۴۸ ق) و فخرالمحققین (۷۷۱ - ۶۸۲ ق) در دوره سلطه سلاطین مغول قرار گرفت. میراث این مکتب در دوره صفوی در اختیار محقق کرکی (م. ۹۴۰ ق) بود که هم‌زمان با پیدایش دولت صفوی از آن به بهترین نحو استفاده کرده و خط همکاری علما با دولت صفوی را بنیاد گذاشت. وی با استفاده از نیابت خود، نقش «مجتهد جامع شرایط» را در این دوره تثبیت کرد و این کار را از طریق نظریه «ولایت فقیه مجتهد الزمان» که ریشه استواری در فقه شیعه داشت، به انجام رساند.

چهار. مشروعیت سلطه سیاسی زمامداران صفوی

به حکایت اسناد، آثار و سنت باقی مانده از دوران صفوی، زمامداران این سلسله در پویش برای کسب مشروعیت و نتیجتاً برقراری ثبات سیاسی در کشور و نیز با اهداف دیگری، مناسبات خود را با علمای شیعه شکل داده و بدان پایبند بودند. روابط میان شاهان صفوی و علمای شیعه، چند مرحله را پشت سر گذاشت: نخستین مرحله، مربوط به تأسیس دولت صفوی است که اساساً هیچ فقهی در آن نقش نداشت و ابتدای این سلسله، آن‌گونه که مرسوم و معمول بود، بر پایه غلبه و سلطه عینی صورت گرفت. البته، ویژگی بنیان‌گذاران صفوی این بود که براساس نظریه سیاسی خاصی که در دایره تصوف بین «مرشد کل» و «مردان» وجود داشت و وضعیتی که با «خلیفه‌گری» مشابه بود، به قدرت رسیدند. مبنای اطاعت قزلباشان از شاه اسماعیل، اعتقاد آنان به اسماعیل به‌عنوان رئیس خانقاه اردبیل بود و در این رابطه، هیچ‌گونه توجیه دینی و فقهی به معنای مرسوم آن وجود نداشت. بنابراین، در مرحله تشکیل این دولت، فقها نقشی نداشتند و در سال‌های نخست نیز نه فقیه با منزلتی در دستگاه زمامداری وجود داشت و نه حتی کتاب فقهی مهمی، مبنای انجام اعمال شرعی بود. به اعتقاد برخی از پژوهشگران: «در دوران تأسیس دولت صفویه، علمای ایرانی که به شاه اسماعیل کمک می‌کردند، بیشتر حکیم و فیلسوف بودند تا فقیه، به علاوه شماری از آنان که در زمره شاگردان دوانی و خاندان دشتکی بوده و سابقه تسنن داشتند که در این زمان تازه به تشیع گرویده و از اساس با فرهنگ شیعی ناآشنا بودند». (جعفریان، ۱۳۹۲: ۱ / ۲۹۳)

شاهان صفوی در تلاش برای کسب مشروعیت و نتیجتاً به دست آوردن مقبولیت در میان اقوام ایرانی، از مقبولیت معنوی علمای شیعی نیز بهره بردند و البته برخی از آنان نشان دادند که خود نیز به مبنای مذهب شیعه سخت معتقد بوده، نسبت به اجرای احکام آن پایبندند. از این‌رو ملاحظه می‌شود که حتی پس از فروکش کردن دغدغه مشروعیت و تثبیت حاکمیت زمامداران صفوی بر

سراسر قلمرو ایران - که عمدتاً در دوره سلطنت شاه طهماسب (پادشاهی ۹۸۴ - ۹۳۰ ق) و حتی پس از وی واقع شد - از مشارکت جویی مجتهدان و میل به همکاری با آنان کاسته نشد و شاهان صفوی، حداقل تصدی امور شرعی در دو حوزه افتا و قضا را در اختیار آنان قرار می‌دادند.

اما نکته قابل تأمل اینکه در مسئله مشروعیت شاهان صفوی و نظام سلطنت آنان نزد صفویه پژوهان با اما و اگرهایی رو به رو بوده و مشروعیت این سلاطین با همه تعاملات که بین آنان و علما وجود داشت، نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ عملی و جاهت شرعی نیافت. لذا برخی معتقدند؛ صفویان که با عصبیت صوفیانه به قدرت رسیدند، بلافاصله سعی کردند عناصر و منابع مشروعیت بخش دیگری نیز کسب کنند و آن تشیع بود که این منبع مشروعیت از آنجا که هیچ گاه مستقر نشد، لذا هنگامی که عصبیت صوفیانه رخت بر بست، صفویه فرو پاشید. (لک زایی، ۱۳۸۵: ۱۰۵ به نقل از جعفریان، ۱۳۹۲: ۴۵۵ - ۴۵۳)

پنج: تعامل علما با دربار صفوی

در عصر صفوی دو نیروی عمده؛ یعنی نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت و رهبری دینی به طور مقارن گسترش یافتند. (همان: ۲۰) این دو نیرو، تعارض‌های جدی با یکدیگر داشتند، اما به دلایل مختلف، از جمله دشمنان مشترک و نیاز شدید که نهاد سلطنت به کسب مشروعیت دینی و نهاد مرجعیت، به گسترش قلمرو مذهب و حمایت از شیعیان داشت، با یکدیگر تشریک مساعی و همکاری داشتند. در سفرنامه‌های گردشگران خارجی که در دوره صفویه به ایران آمدند، نظیر شاردن، کمپفر، تارونیه و سانسون چگونگی تعامل علما و سلاطین منعکس شده است.

در سفرنامه شاردن فرانسوی که ایران دوره صفوی را از نزدیک دیده و برخی زوایای آن را ترسیم نموده است، چنین آمده است که: «عامه مردم یا به تعبیر او «قریب به اتفاق مردم» سلطنت صفوی را مشروع می‌دانند. اما طبقه عالم و دین‌دار اساساً به همان نظریه مشروعیت سیاسی فقیه اعتقاد دارند.» (شاردن، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۱۴۵) وی از روحیه اطاعت ایرانیان از پادشاه سخن گفته و اینکه طی دو سه قرن، شورش‌های در ایران بر ضد سلطان به وجود نیامده که به اعتقاد وی ناشی از خصلت ایرانیان است. با این حال، بر این نکته تأکید دارد که مسلمانان بر این باورند که منحصرأً جانشین یا خلیفه پیغمبر باید بر آنان حکومت کند و پادشاه تنها به مثابه وزیر و کاردار ایشان می‌باشد. (همان: ۱۱۴۸)

شاردن می‌نویسد:

گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده [یعنی مشروعیت سلطان صفوی] را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه هم باید از سلاله امام و هم

جامع علوم زمان خود و کاملاً معصوم [عادل] باشد. و چگونه ممکن است که پادشاه نامؤمن شراب خوار و هوس باز و مستغرق در گناه، با عالم بالا نزدیک باشد و نور هدایت برای راهنمایی مؤمنان بگیرد. کسی که خواندن و نوشتن را به دشواری می‌تواند، چگونه قادر است مسائل دینی را برای مردمان متدین شرح و توضیح دهد؛ نه، چنین امری امکان ندارد. پادشاهان، افراد بیدادگر و پرهیز شکن، گناه آلود و جرم کارند و خدا برای تنبیه کردن ما، جانشین واقعی پیغمبر خود را از ما دور، و پادشاه را برما مسلط کرده است. پادشاهی بر جامعه مسلمانان تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایه دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد ... لذا چون مجتهد، وارسته، پر دانش و سلیم است، باید پادشاهی در کنارش باشد که به ضرب شمشیر مردمان را به رعایت عدالت وادار نماید. اما باید چون وزیری فرمان‌بردار و سربه راه باشد، نه بیش. (همان: ۱۱۴۶)

برخی وقایع‌نگاری‌ها و تحلیل‌ها که در این سفرنامه آمده نشان‌دهنده این امر مهم است که مردم به تبع فقها به چه ترتیب براساس نظریه ولایت نواب امام علیه السلام، سلطنت را توجیه و مشروعیت شاه را پذیرفته اند. فقهایی که به تعبیر عبدالنّبی قزوینی؛ «هیچ تمایل قلبی برای ملحق شدن به حکومت و حتی احترام برای حاکم و یا دیدار با او نداشتند».

شاردن که سال‌های متمادی در ایران می‌زیسته و در این مدت، با اقشار و طبقات مختلف مردم و مقامات سروکار داشته، در جای دیگر می‌نویسد:

در نظر ایرانیان، بیشتر از آنچه مفتی در عثمانی اختیار و قدرت دارد، «صدر» توانمند و مقتدر است و وی را پادشاه و حاکم امور مذهبی و حقوقی، شیخ و قبله گاه واقعی، قائم مقام پیغمبر و نایب امامان می‌دانند. همه مؤمنان ایران براین باورند که سلطه و حکومت افراد، جدای از جامعه روحانیت و اهل ایمان غصبی است و حکومت مدنی حق مسلم صدر و دیگر روحانیون است. (همان: ۴ / ۱۳۳۵)

کمپفر از مسافران خارجی روزگار شاه سلیمان صفوی درباره موقعیت مجتهد می‌گوید: «مجتهد؛ بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متفوق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته و ... می‌تواند به این مقام نایل شود.» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۲۵) وی اضافه می‌کند: «مجتهد نسبت به جنگ و صلح نیز تصمیم می‌گیرد و بدون صلاح‌دید وی هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت بر مؤمنین باشد، صورت نمی‌گیرد.» (شاردن، همان: ۱۲۶)

سانسون، سفرنامه‌نویس دیگری است که به عنوان مبلغ مسیحی در زمان شاه سلیمان به ایران

آمده است. وی با یادآوری این نکته که علمای دین در ایران بالاترین مقام ها را دارند و در دربار در صف می‌نشینند، در بارهٔ منصب صدر خاصه می‌گوید: «بزرگ‌ترین شخصیت، روحانی ایران و پیشوای مذهبی عموم است. او رئیس روحانی تمام کشور شاهنشاهی بوده و کارهای مذهبی دربار و شهر اصفهان را طبق دستورات و موازین قرآن اداره می‌کند». (سانسون، ۱۳۴۶: ۲۸)

شاردن البته به ساختار سیاسی دولت و اقتدارگرایی مرسوم صفویان نیز اشاره و تأکید می‌کند که بیشتر مردم بر این اعتقادند که حکومت و فرمان‌روایی افراد غیر مذهبی مابین دین نیست و در این جامعه، به‌رغم آنکه قضا و امور شرعی در اختیار روحانیون است، فارغ از این بحث‌ها، سلطان و درباریان، همچنان به قدرت تمام بر کلیه امور حکومت می‌کنند. به دیگر سخن، امور معنوی زیر نفوذ امور مادی قرار گرفته است. (شاردن، همان: ۱۳۳۶) بدین ترتیب شاردن پی برده است که در عمل، شاه چنان که ظاهراً نشان می‌دهد، به رعایت نظرات مجتهدان مقید نمی‌باشد و خط مشی استبدادی خود را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، گرچه از لحاظ تئوریک، قرار است مجتهد بر امور مذهبی و عمومی، ولایت و نظارت داشته باشد، چنان که خود شاه نیز به هر حال معتقد به قرآن و فقه اسلامی است، اما در عمل، به ویژه در زمان برخی شاهان صفوی، روش استبدادی بیشتر مورد عمل قرار می‌گیرد. شاردن با ذکر مصادیقی از استبداد که شاه، به‌ویژه در مورد درباریان و بزرگان روا می‌داشت، با این حال شاه را در برابر فقه اسلامی تابع دانسته و دستورات شرع را بر فرامین پادشاه مقدم می‌داند و در این باره می‌نویسد: «مردم بر این اعتقادند که فرمان خدا مافوق حکم پادشاه است و اگر شاه فرمانی خلاف دین داد، سربرتافتن واجب می‌شود». (شاردن، همان: ۱۱۵۵)

ج) حاکمیت (سلطه سیاسی) و منشأ آن در دوره صفوی

حاکمیت و سلطه سیاسی که در متون فقهی تحت عنوان «السّیاده» آمده، از عناصر اساسی در تشکیل دولت است. حاکمیت از منظر دین مداران از آن خداوند است و حاکمیت دولت در طول حاکمیت الهی و اراده خداوندی قرار دارد. براساس این نظریه که طرف‌داران زیادی طی سده‌های گذشته داشته است، حاکمیت از سوی خداوند به شخص معینی تفویض می‌شود؛ به‌گونه‌ای که اطاعت از او نیز، مانند اطاعت از خداوند، واجب و مقدس به‌شمار می‌رود. در مغرب زمین و در قرن چهاردهم میلادی، حقوقدانان فرانسوی وابسته به دربار، ادعا می‌کردند که پادشاه قدرت خود را تنها از خداوند و شمشیر خود می‌گیرد و بدین وسیله برای قدرت پادشاه در برابر پاپ، که او نیز ادعای حکومت الهی داشت، مبنایی برای مشروعیت در نظر گرفتند. (پروین، ۱۳۹۲: ۸۸ به نقل از: کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۱۳)

در کشورهای اسلامی نیز گروهی با «ظل الله» خواندن پادشاه و رسمیت دادن به این عنوان در آثار

و نوشته‌های خود، به‌ویژه در ایران عصر صفوی، بر این دیدگاه درباره نظریه دینی حاکمیت صحنه گذاشتند. (پروین، همان)

واژه «حُکْم» در قرآن و احادیث به معانی متعددی نظیر داوری، قضاوت، حکومت، اجراء، تقنین، امر، و نیز فرمان‌روایی و حاکمیت آمده است و برخی از کاربردهایش در قرآن دقیقاً به معنی «برترین اقتدار سیاسی و قانونی» است. واژگان دیگری همچون «مُلک»، «ملکوت»، «ولایت»، «خلافت»، «مجدد» نیز به همین سیاق در متون اسلامی آمده است. مرحوم سید محمدباقر صدر (شهید رابع) در کتاب *اقتصادنا* می‌گوید:

و به این نتیجه می‌رسیم که کلمه ولایت با حُکْم و حکومت در قرآن مجید به یک معنی و مفهوم نظر دارد و نظام اجتماع براساس همین دو مطلب استوار است. یعنی حاکمیت خدا و حاکمیت نمایندگان او ... (جمشیدی، ۱۳۷۷: ۱۵۷)

یک. حاکمیت در اندیشه دینی

از منظر اندیشمندان اسلامی، تنها اساسی که می‌تواند در بُعد اقتدار سیاسی، حاکمیت مطلق داشته باشد، مسئله نص و منصوبین از جانب خداوند است. بنابراین حاکمیتی که فاقد این اساس باشد، نامشروع بوده و عنوان غضب را خواهد داشت. از زاویه دید مسلمین، عمده‌ترین دخل و تصرف‌های سیاسی، و جز آن در همه مراتب ولایت - به جز آنچه خود شارع استثنا کرده است - تنها وقتی مشروع خواهد بود که مسبوق به نوعی ولایت الهی باشد؛ زیرا ولایت و حاکمیت حقیقی بر مؤمنان در انحصار خداوند است.^۱

آنچه که بلافاصله از عنصر حاکمیت نتیجه می‌شود، بحث مشروعیت است و این مطلب که چه توجیهی برای حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن وجود دارد. از آنجا که قدرت سیاسی در ذات خود متضمن نابرابری است، در میان نابرابری‌های انسانی هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه نمی‌باشد. قدرت و حاکمیت، از این روی که باید از طرف انبوه فرمان برداران مورد پذیرش واقع شود، ناچار است به نحوی خود را اخلاقی و تلطیف نماید. بنابراین بلافاصله در کنار عنصر مشروعیت ظاهر شده و مورد تعلیل و توجیه قرار می‌گیرد.

حاکمیت می‌تواند به هر مقام دارای اقتدار سیاسی تعلق گیرد. در چارچوب اندیشه‌های دینی، حاکمیت از آن خداوند است. لیکن در دیدگاه‌های غیردینی یا عرفی، حاکمیت، قالب‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد.

۱. اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ... (بقره (۲): ۲۵۷)

حاکمیت در نظام‌های سلطنتی از آن پادشاه است. در نظام‌های الیگارشی یا اریستوکراسی، حاکمیت به گروه اندکی تعلق دارد، اما در نظام‌های مردم‌سالار حاکمیت از آن همه مردم است. حاکمیت دموکراتیک که طی سده‌های اخیر در بسیاری از سبک‌های فرمان‌روایی متداول شده است، دارای دو چهره کم و بیش متمایز است؛ حاکمیت ملی و حاکمیت مردمی. صرف نظر از مبانی و چهره‌های حاکمیت، کارکردهایی دارد. کارکرد اصیل و اولیه‌ای حاکمیت عبارت است از کارکرد حقوقی و تدارک دیدن قانون برای جامعه و کارکردهای طفیلی و ثانوی این عنصر، کارکرد اجرائی و کارکرد قضائی می‌باشد. البته امروزه بسته به مبانی فکری و اندیشه سیاسی رایج در جوامع، کارکردهای دیگری همچون کارکردهای اقتصادی و اجتماعی برای حاکمیت و نظام سیاسی حاکم، شناسایی و تبیین نموده‌اند.

بسیاری از نظریه‌های گذشته حاکمیت، غایت‌نگرانه بوده و از آنجا که این نظریه‌ها عموماً غایت خاصی را برای انسان و اجتماع تعریف می‌کردند، به تناسب تفاوت در مبانی، هر کدام، برای حاکمیت، منشأ خاصی قابل بودند و بدین لحاظ که حاکمیت و قدرت سیاسی را صرفاً ابزاری برای تحقق غایت یا غایات مفروض تلقی می‌کردند، شکل نظام سیاسی، ناشی از این زاویه دید، اهمیت ثانوی داشت. نظریه‌های غایت‌گرا، بدین سبب، نوعاً تمایلات اقتدارگرایانه داشت. نظریه‌های یونانی، به ویژه فلسفه سیاسی افلاطون، پس از آن نظریه‌های مسیحی نیز که عموماً ماهیت و چهره غایت‌گرایانه دارند، حاکمیت و قدرت سیاسی دنیوی را تنها به اعتبار غایت امنیت بخشی آنها تحلیل می‌کنند. در باب منشأ و کارکرد حاکمیت، توماس قدیس، نیت حکومت‌ها را ناظر به رستگاری فرمانبرداران می‌داند و غایت فرمانروایی را تأمین رستگاری یا صلح و آرامش انسان‌ها برمی‌شمرد. او معتقد است برای نیل به صلح جمعی، فرمان‌روا نیازی به مشاوره ندارد؛ زیرا «هیچ کس درباره غایتی که باید به سوی آن میل کند، نباید به مشاوره بپردازد، بلکه درباره وسایلی که او را به آن غایت می‌رساند، باید مشاوره کند». (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۳۶)

ابتنای حاکمیت بر غایت‌نگری، همانند یونان و مسیحیت در جهان اسلام هم سابقه طولانی دارد. اندیشه خلافت اسلامی با توجه به ارزیابی منشأ حاکمیت، هرچند با مشروعیت بخشی به هریک از الگوهای «نصب» و «نخب» و یا حتی «غلبه»، مشروعیت قدرت سیاسی را صرفاً به اعتبار اجرای شریعت و تأمین امنیت نظم عمومی توجیه می‌کند، در مجموع غایت‌اندیشی و پذیرش این مهم که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت در نظام اسلامی است، مفهوم حاکمیت و صورت‌های کارکردی و مظاهر آن را تبیین می‌نماید.

دو. حاکمیت در اندیشه شیعه

در اندیشه سیاسی شیعه، غایت‌نگری و هدف‌گرایی، برای حل مسئله حاکمیت و صلاحیت‌های

ناشی از آن کفایت نمی‌کند. اندیشه فقه‌های شیعه علاوه بر انتساب حاکمیت مطلق به خداوند متعال، به صورت‌بندی‌های انتقال حق حاکمیت و استقرار قدرت از طریق صورت‌بندی‌های سه‌گانه: نصب، نخب و غلبه بسیار توجه دارد و لاجرم به لحاظ مجاری انتقال قدرت سیاسی، یکی از شیوه‌های سه‌گانه پیش‌گفته را برای توجیه حاکمیت زمامداران تجویز می‌نماید.

براساس این رهیافت، نه تنها «مشروعیت غایی» برای دوام و بقای زمامداری لازم است، بلکه «مشروعیت فاعلی» نیز رکن بدوی و اساسی در استقرار نظم سیاسی می‌باشد. این اندیشه می‌گوید؛ حتی صالح‌ترین فرد جامعه نیز اگر به شیوه نامشروع، قدرت سیاسی را به دست گیرد، تمام تصرفات حکومتی در چنین نظام سیاسی نامطلوب خواهد بود. نظریه‌های مشروعیت فاعلی با نقد دو الگوی نصب و غلبه، بیشتر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین لحاظ، مشروعیت سیاسی را بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی تحلیل می‌کنند. به نظر می‌رسد امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) نیز، بر پایه سیره‌ای که از آن حضرت برجای مانده است، مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت را تجویز کرده است. اما تحولات اجتماعی و نظری در جهان اسلام به سمتی گرایش پیدا کرده که دفاع از این اندیشه با توجه به مبانی رایج شیعه با جبهه‌گیری‌هایی در تئوری و سنت سیاسی مواجه شد. لذا بیشتر در سیره باقی مانده از معصومین و تحلیل‌های مقدماتی کتب فقهی، رد پای آن قابل یافت است. از آنجا که فرضیه «قرارداد اجتماعی»، صرف نظر از دهه‌های نخست، در طول تمدن اسلامی در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشد و تحقق این قسمت از اندیشه و گفتار امام علی (علیه السلام) با مقاومت‌ها و مشکلات فرهنگی - نظری بسیار مواجه شد، لذا به‌عنوان گرایشی نامتجانس با واقعیت زندگی تاریخی مسلمانان، حتی در دوره زمامداری صفویه - که اقتدار فقه شیعه و زعامت مجتهدان شیعه تأمین شد - دفاع از آن دشوار و یا ناممکن می‌نمود.

براساس این تلقی معمول از نظریه حاکمیت الهی در دوره میانه، عموماً حکام و سلاطین تنها در برابر خداوند مسئول بوده و نباید اختیارات نامحدود خود را به شخص یا گروهی از افراد ملت واگذار می‌کردند. پادشاه نماینده و جانشین خداوند بر روی زمین بوده و از جانب او مأموریت داشت به اداره امور مردم بپردازد. دامنه اعمال نظریه حاکمیت مستقیم الهی تا دوران معاصر نیز تداوم یافته است. برای نمونه پادشاهان قاجار و پهلوی، سلطنت خود را موهبت و ودیعه‌ای از جانب خداوند می‌دانستند، به‌گونه‌ای که حتی در اصول قانون اساسی مشروطیت نیز به این دیدگاه صورت قانونی بخشیدند. (پروین و اصلانی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

سه. توجیه حاکمیت حکام صفوی

حکام صفوی در همراهی با علمای شیعه بر این باور بودند که حاکمیت زمین و آسمان‌ها و انسان‌ها از

آن خداوند است و اساساً حاکمیت اشخاص را در طول حاکمیت الهی و مشیت خداوندی قرار می‌دادند. حق حاکمیت از این منظر ودیعه‌ای است که به شخص معینی تفویض شده و اطاعت از او همانند اطاعت از خداوند، عملی ملی - دینی به شمار می‌رفت. پادشاه در جایگاه «ظُلُّ اللّٰه» نیابتاً می‌تواند بر نظام اجتماعی و سیاسی فرمان رانده و قدرت سیاسی را در مجرا و محدوده دستورات شرع به جریان بیندازد. فرمانبرداری از او به‌مثابه تکلیف شرعی تلقی می‌شود، اما شاه نیز در امور عمومی و بعضاً خصوصی به متابعت از احکام شرع مقید است که این احکام و ضوابط از طریق تراز اول‌ترین فقه‌های زنده با تبیین و تفسیر نصوص دینی بیان می‌شود.

محقق سبزواری که از علمای برجسته سال‌های میانه عصر صفوی است، پس از مقدماتی، انتظارات خود را به حاکمیت نظام عرفی تعدیل نموده و با رهیافتی غایت‌گرایانه، سلطه سیاسی را حتی در نظام شاهی، در مسیر «اجرای شریعت» تعلیل می‌نماید. از نظر سبزواری، حاکمیتی که در طول حاکمیت خداوند قرار دارد، گاهی در وجود پیغمبر، چون حضرت آدم و سلیمان و داوود و حضرت رسالت پناه ﷺ و گاهی در وجود ائمه متبوعین می‌شود و در زمان‌هایی که به سبب حکمت‌ها و مصلحت‌ها، امام ﷺ غایب است، سلطه سیاسی به پادشاه عادل مدبّر که کدخدایی و ریاست این جهان را دارد، محوّل می‌شود، در غیر این صورت، کار این جهان به فساد و اختلال می‌انجامد. (مؤمن سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۲)

در این نگرش وی با عبور از مبانی و مجرای حاکمیت، به کارکردهای سیاسی - حقوقی حاکمیت می‌پردازد و در عصر غیبت، در چارچوب مشروعیت عرفی، با هدف اداره امور زندگی مردم، سلطنت را توجیه می‌کند. قدرت سیاسی براساس «قانون عظمای شریعت امت» که صلاحیت دارد همه ابواب، حدود و حقوق دولتمردان و رعایا را معین کند، شکل می‌گیرد، اما طبیعی است که «همه خلق به طوع و رغبت» تن به شریعت نمی‌دهند، بنابراین «ایشان را حاکم عادل باید که شریعت را اجرا کند، حق را به حق دار برساند و جامعه را از فساد و تباهی برهاند». (لک زایی، همان: ۱۵۷)

در اینجا سخن از اجرای شریعت، همچنان که سخن از اهمیت وجود عالم و لزوم پیروی همه - حتی شاه - از احکام صادره از او هست، می‌رود. اما سخن از اینکه فقیه، حاکم علی‌الاطلاق باشد، نیست. دلیلش هم آن است که وی، در قالب حاکمیت یک نظام شاهی و در قامت یک مصلح اجتماعی، مشغول نگارش یک سیاست نامه فلسفی - دینی است. در چنین فضایی که هدفش توجیه سلطنت صفوی به لحاظ عرفی است، چیزی بیش از این نمی‌توان از او انتظار داشت. سبزواری نوعی ضرورت طبیعی و عرفی را مبنای مشروعیت وجود سلطان - طبعاً اعم از اینکه به تعبیر امیرمؤمنان، برّ باشد یا فاجر و البته اگر برّ و عادل باشد بهتر است - قرار داده است. از نظر او، سلطان عادل با

چنین اوصافی باید «به قدر وسع و توانایی، پیروی امام اصل کند و سنن مرضیه شرع را در همه ابواب مطاع سازد.» (مؤمن سبزواری، همان: ۳۸۶) سبزواری اما، از ضرورت و قدرتی که در این کتاب برای شاه ثابت می‌کند، در کتاب فقهی خود حتی اندکی هم نمی‌آورد، دلیل این امر مهم این است که وی مشروعیت شرعی برای سلطان صفوی قایل نیست، بلکه مشروعیت او را صرفاً عرفی می‌داند.

صفویه براساس این اعتقاد که حاکمیت منشأ الهی دارد و حکومت بر مردم حق امام معصوم علیه السلام هر زمان است و در عصر غیبت این امر موکول به نظر فقهای جامع الشرایط گردیده و آنها عالمان و نایبان امام عصر علیه السلام اند، ضمن تلاش در جهت کسب مشروعیت از طریق نیابت از فقها و اخذ اجازه از نایبان امام عصر علیه السلام در حقیقت به این امر معترف می‌شدند که سلطنت آنان نیابی و با کسب اجازه از فقها به دست آمده است. چنین سلطنتی در واقع «قدرت عالی» محسوب نشده و سلطنت به میزان اجازه‌ای که سلطان از فقیه زمان خود کسب کرده، محدود می‌شود.

براساس دو سند موجود از شاهان صفوی، محدودیت سلطنت در دوران صفوی پذیرفته شده بود و حاکمیت در این دوره، با وجود اقتدارگرایی مرسوم، به نوعی خود محدودیتی در مجاری اقتدار سیاسی روی آورده بود. در سند اول شاه به حق حاکمیت فقها و از جمله اعمال آن از طرف «محقق کرکی» اعتراف و دستورات وی را برای لشکریان و کشوریان واجب الاطاعه شمرده است. در سند دوم به طور صریح خود را نیز مکلف به تبعیت از اوامر و نواحي محقق کرکی دانسته و سلطنت خود را به نظرو اجازه وی اعلام و موکول نموده است.

محقق کرکی در راستای محدود کردن سلطنت با دستورالعمل‌های کتبی، مأموران نظامی و انتظامی و کارگزاران دولتی و حتی علمای دینی را به وظائف شرعی مکلف می‌کرد و بدین ترتیب اقتدار عمال و حامیان سلطنت در چارچوب موازین فقهی محدود شده بود. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۷۰ - ۶۹)

نتیجه

آن‌گونه که بیان شد، «نظم سلطانی» به‌عنوان عنصری غیر قابل اجتناب به تفکر و عمل سیاسی و اجتماعی سراسر دوره میانه تمدن اسلامی پیش و پس از صفویه تا دوران معاصر شکل داده و متأثر از آن، ساخت سیاسی زمامداری و اعمال حاکمیت نیز ذیل گفتمانی از قدرت و اطاعت تعریف می‌شد. حکام صفوی به صورت خود خواسته، اندیشمندان برجسته‌ای را برای تبیین و تحقق شریعت اسلام به ایران تازه تأسیس فرا خوان نمودند که آنان با وجود همکاری با تخت گاه، به مشروعیت و حقانیت پادشاهان صفوی اعتقاد نداشتند. این اندیشمندان و فقها با به چالش کشیدن سنت سیاسی

دوره میانه و نقد نظم سلطانی حاکم بر اندیشه و عمل زمامداری خلفای بغداد و سلاطین عثمانی، پلی زدند به نصوص دینی و سنت زمامداری صدر اسلام و بدیلی از الگوی «امامت آرمانی شیعه» را در قالب «ولایت مجتهد الزمان» مطرح نمودند. بدیلی که جایگاه نخست را در ساختار اساسی کشور، برای نواب امام عصر^{علیه السلام} قایل می‌شد و سلسله مراتب اقتدار سیاسی را در دستگاه حکومت از سلطنت و صدارت متمرکز شروع و تا سطوح میانی و زیرین در دو ستون شرعی و عرفی تداوم می‌داد. در این ساختار، امر افتا (دستگاه قانون سازی) و حوزه دادرسی شرعی منحصراً در اختیار علمای دین، و امر ابلاغ و اجراء اختیار شاه و مقامات عرفی قرار گرفته و امر نظارت بر اجرا در اختیار برخی مراجع شرعی قرار می‌گرفت.

اما از آنجا که خوی اقتدارگرایی صفویه اساساً نه این ساختار را و نه هرگونه شیوه تعدیل و تحدید قدرت را بر نمی‌تافت، این اندیشه و ساختار فاقد تضمین بوده و چنانچه در مقابل تند باد قدرت و استبداد سلطانی قرار می‌گرفت، توان ایستادگی نداشته و فرو می‌ریخت، یا چند زمانی صحنه را خالی می‌گذاشت. با استناد به متون باقی مانده از آن دوره، با قدری کلی‌نگری می‌توان نسبت بین اقتدار سلطنت و رعایت حقوق عامه و آزادی‌های مردم را به میزان تعادلی دانست که بین رابطه زمامداران صفوی و علمای اصلاح طلب و مستقل این دوره وجود داشت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. افندی، میرزا عبدالله، ۱۴۰۱ ق، *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، به اهتمام سید احمد حسینی اشکوری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. بیک روملو، حسن، ۱۳۵۷، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، نشر بابک.
۴. پروین، خیرالله و فیروز اصلانی، ۱۳۹۱، *اصول و مبانی حقوق اساسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. پروین، خیرالله، ۱۳۹۲، *الزامات و آموزه‌های حقوق اساسی*، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
۶. جعفریان، رسول، ۱۳۹۲، *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، تهران، نشر علم.
۷. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۷۷، *اندیشه سیاسی امام محمدباقر صدر*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۸. حر عاملی، محمد بن حسین، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعه*، ج ۱۸ (کتاب القضا)، تحقیق عبدالرحیم ربّانی شیرازی و محمد رازی، قم، انتشارات آل‌البیت لاحیا التراث.

۹. حسینی زاده، سید محمدعلی، ۱۳۸۰، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم (بوستان کتاب).
۱۰. حسینی زاده، سید محمدعلی، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی محقق کرکی*، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم (بوستان کتاب).
۱۱. حسینی قمی، احمد بن شرف الدین، ۱۳۸۳، *خلاصة التواریخ*، ج ۲، مصحح احسان اشراقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۳ ق، *الکافی فی الفقه*، ج ۱، ترجمه رضا استادی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۳. خوانساری، میرزا محمدباقر، ۱۴۱۲ ق، *روضات الجنات*، ج ۵، تهران، انتشارات اسماعیلیان.
۱۴. سانسون، ۱۳۴۶، *سفرنامه*، ترجمه تقی تفضلی، بی جا، نشر ابن سینا.
۱۵. شاردن، ۱۳۷۴، *سفرنامه*، ترجمه اقبال یغمائی، تهران، نشر طوس.
۱۶. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۰، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده های میانه*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر.
۱۷. العال کرکی، محقق علی بن الحسین، بی تا، *رساله حاشیه بر شرایع*، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۵، *حقوق اساسی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کمپفر، انگلبرت، ۱۳۶۳، *سفرنامه*، ترجمه کیکاوس جهان داری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۰. لک زایی، نجف، ۱۳۸۵، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. معصوم خواجگی اصفهانی، احمد، ۱۳۶۸، *خلاصة السیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات علمی.
۲۲. المهاجر، جعفر، ۱۹۸۹، *الهجرة العالمية الی ایران فی عصر صفوی*، بیروت، دارالروضة.
۲۳. مؤمن سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۳، *روضة الانوار عباسی*، تحقیق اسماعیل چنگیزی اردهبایی، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
۲۴. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۲ ق، *جواهرالکلام*، ج ۲۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. نصیری، محمدابراهیم، ۱۳۷۳، *دستور شهریاران*، تهران، بنیاد موقوفات افشار.

آسیب‌شناسی نقش نخبگان حزبی در عدم استمرار حزب جمهوری اسلامی

عبدالله جاسبی*

رضا پریزاد**

چکیده

بررسی نقش و عملکرد احزاب سیاسی در شکل دادن به نهادهای مدنی و تأثیرگذاری آنها در پیکره سیاسی جامعه و همچنین علل ناپایداری و ناکامی آنها در عرصه سیاسی ضرورتی انکارناشدنی دارد. حزب جمهوری اسلامی یکی از همین احزاب است که پس از یک دهه فعالیت حزبی، سرانجام رأی به توقف فعالیت‌هایش در حیات سیاسی جامعه ایران داد. این حزب پس از انقلاب اسلامی، نقش مهمی در تدوین قانون اساسی، شکل دادن به نهادهای مدنی و قوای سه‌گانه در جمهوری اسلامی از طریق حضور اعضایش در این نهادها و ارگان‌های سیاسی داشت. علاوه بر اینها حزب مذکور، در آغاز حیات فعالیت سیاسی خود توانست با کمک سایر نیروهای ارزشی با برگزاری (۹) انتخابات مهم و سرنوشت‌ساز، همچون همه‌پرسی جمهوری اسلامی، انتخابات دوره اول و دوم مجلس شورای اسلامی، انتخابات مجلس، بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، همه‌پرسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتخابات سه دوره ریاست جمهوری و انتخابات اولین دوره مجلس خبرگان رهبری و در کنار آنها مرتفع کردن مشکلات و بحران‌های مختلفی که در کشور و پس از پیروزی انقلاب به وجود آمده بود؛ ایفای نقش کند. اما پرسش اصلی این است که چه عواملی باعث شد تا چنین حزب فراگیری که در تاریخ

*. استاد تمام دانشگاه علم و صنعت و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی.

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

r_parizad@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۸

این کشور منحصر به فرد بوده، ناپایدار باشد و نخبگان این حزب چه نقشی در عدم نهادمندی و به تبع آن توقف فعالیت‌های این حزب داشتند. در این مقاله سعی شده با استفاده از الگوی نظری ساموئل هانتینگتون در خصوص نهادمندی و معیارهای نهادمندی، به تبیین این موضوع پرداخته و این فرض استوار شود که برای تقویت سطح نهادمندی لازم بود تا نخبگان حزب تغییراتی در مواضع و عملکرد خود به وجود آورند، اما این تغییرات با ارزش‌های اسلامی و انقلاب کاملاً سازگار نبود؛ لذا نخبگان حزب جمهوری اسلامی برابر اساسنامه و تعهدات اولیه در دفاع از ارزش‌ها و مصالح نظام به‌جایی رسیدند که باید بین حفظ حزب و حفظ ارزش‌های اسلام و انقلاب یکی را برمی‌گزیدند و آنها دومی را انتخاب کردند. این تحقیق به لحاظ هدف، پژوهشی نظری و کاربردی‌گرایانه و از حیث ماهیت، آسیب‌شناسانه می‌باشد و از روش توصیفی و تحلیلی بهره برده است.

واژگان کلیدی

احزاب سیاسی، نخبگان حزبی، نهادمندی، معیارهای نهادمندی، حزب جمهوری اسلامی.

طرح مسئله

حزب جمهوری اسلامی درست یک هفته پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در ۲۹ بهمن سال ۱۳۵۷ اعلام موجودیت کرد. این حزب پس از تأسیس، طی بیانیه‌ای اهداف هیئت مؤسس از برپایی حزب را در روزنامه جمهوری اسلامی - ارگان حزب جمهوری اسلامی - به این شرح اعلام کرد: هدف از تأسیس حزب، پاسداری از دستاوردهای انقلاب، مبارزه با ضد انقلاب، ایجاد امید در مردم و بهره‌گیری از مبارزات ضد استبدادی آنان می‌باشد.

مهم‌ترین دستاورد حزب جمهوری اسلامی را می‌توان تثبیت حاکمیت نیروهای مذهبی در ایران دانست، با فعالیت‌هایی نظیر تربیت و به کارگیری نیروهای متعهد و معتقد به مبانی انقلاب در مراکز تصمیم‌گیری و حساس حکومت جمهوری اسلامی. (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰/۱۱/۲۹) از جمله کارکردهای اساسی دیگر این حزب، می‌توان به فعالیت مجمعی از نیروها و کادر حزب در کابینه و سایر قسمت‌ها، حضور مؤثر در قوه مجریه و در راس آن عضویت قاطع نیروهای عضو و هواداران آن در مجلس شورای اسلامی و ریاست آن، ریاست قوه قضائیه و بخشی از کادر مدیریت آن، برگزاری انتخابات مجلس، و تدوین قانون اساسی اشاره کرد. (جاسبی، ۱۳۷۹: ۴۵۳ - ۴۵۰)

با این همه پس از گذشت چند سال از حیات سیاسی حزب جمهوری اسلامی، به تدریج با ظهور هسته‌های اولیه تفکرات مختلف در حزب، تشتت آراء و چند دستگی در حزب ایجاد شد و در نتیجه این جناح‌گرایی، انسجام تشکیلاتی آن تا حدود زیادی گسیخته شد و مؤسسان حزب، رای به توقف فعالیت‌های آن دادند. (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۶/۳/۱۲) برای بررسی دقیق علل عدم استمرار فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی ضروری است ابتدا به مشی نخبگان حزب جمهوری اسلامی در نهادمند کردن این حزب فراگیر، نظر افکند.

با وقوع انقلاب اسلامی و در شرایطی که اقتدار سنتی از میان رفته و پایگاه‌های نظام سنتی به وسیله انقلابیون درهم کوبیده شده بود و در خلأ اقتدار قانونی و عدم استقرار نهادهای جدید تنها، اقتدار فرهمند و نخبگان سیاسی بودند که می‌توانستند در پرتو این اقتدار، هویت و مشروعیت بیابند و از آن طریق، بنیادهای نظم جدیدی را که از مشروعیت برخوردار باشد، مستقر سازند و رفتارهای سیاسی الگو یافته‌ای را در جامعه ترویج و پایداری بخشند. حزب جمهوری اسلامی یکی از این نهادها بود که توانست با هوشمندی، پختگی و کاریزمای رهبر انقلاب پا به عرصه فعالیت‌های سیاسی بگذارد. اینک پرسش مهم این است که چنین حزب فراگیری که از پشتوانه مادی و معنوی رهبری انقلاب برخوردار بود، چگونه نتوانست به حیات سیاسی خود ادامه دهد؟ و نخبگان این حزب چه نقشی در عدم نهادمند کردن این حزب و توقف فعالیت‌های آن داشتند؟ در عدم استمرار و نهادمندی این حزب، فرض مهم این است که برای بالابردن سطح نهادمندی لازم بود تا نخبگان حزب جمهوری اسلامی، تغییراتی در مواضع و عملکرد خود به وجود آورند.

این پژوهش می‌کوشد با رویکردی آسیب‌شناسانه به تبیین و توضیح مهم‌ترین علل و عواملی بپردازد که موجبات اختلال در روند نهادمندی حزبی را در حزب جمهوری اسلامی فراهم آوردند. برای این منظور از مؤلفه‌های گوناگون الگوی نظری «ساموئل هانتینگتون»^۱ در خصوص معیارهای اساسی چهارگانه نهادمندی حزبی؛ یعنی انعطاف‌پذیری، استقلال، پیچیدگی، انسجام، و در مجموع عوامل نهادمندی که در این ارتباط نقش تعیین‌کننده‌ای دارند، استفاده خواهد شد.

اهداف تحقیق

تلاش اصلی در این پژوهش پرداختن به موضوع حزب جمهوری اسلامی و آسیب‌شناسی نقش نخبگان این حزب در عدم استمرار و نهادمندی حزب می‌باشد که می‌تواند به بهبود کار سایر احزاب و

1. Samuel. Huntington.

پایداری هرچه بیشتر و بهتر آنها در جامعه بینجامد. همچنین با تبیین رابطه «نقش تعیین کننده نخبگان حزبی در نهادمندی حزبی» انتظار می‌رود یافته‌های این پژوهش بتواند بسیاری از ابهامات مربوط به نارسایی‌ها، ناپایداری‌ها و مشکلات نهادمندی احزاب سیاسی در تاریخ ایران را روشن سازد.

چارچوب مفهومی

همان‌طور که در مقدمه عنوان شد، چارچوب مفهومی در نظر گرفته شده برای این پژوهش «نهادمندی و معیارهای نهادمندی» از دیدگاه ساموئل هانتینگتون می‌باشد که سعی شده است این الگوی نظری را در خصوص حزب جمهوری اسلامی در این تحقیق به کار گیریم. از این رو ابتدا لازم است بر ساختارهای این نظریه مرور افکند و سپس آن را در قالب فرضیه این تحقیق، عینی ساخت.

الف) نهادمندی و معیارهای آن

به اعتقاد ساموئل هانتینگتون در کتاب *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*؛ نهادمند شدن فراگردی است که سازمان‌ها و شیوه‌های عمل با آن، ارزش و ثبات می‌یابند. او همچنین بر این باور است که سطح نهادمندی هر نظام سیاسی را می‌توان با تطبیق پذیری، پیچیدگی، استقلال و انسجام نهادها و شیوه‌های آن نظام تعیین کرد. نیز؛ سطح نهادمندی هر سازمان یا شیوه عمل ویژه‌ای را می‌توان با تطبیق پذیری، پیچیدگی، استقلال، و انسجام آنها اندازه‌گیری کرد. به اعتقاد هانتینگتون اگر ما بتوانیم این معیارها را تشخیص بدهیم و اندازه‌گیری کنیم؛ آن‌گاه می‌توانیم با استفاده از همین معیارها، افزایش و کاهش‌های نهادمندی سازمان‌ها و همچنین شیوه عمل‌های سیاسی آنها را در چارچوب یک نظام سیاسی، اندازه‌گیری نموده و مشخص سازیم. (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۲۴)

اما این چهار معیار مشخص شده - تطبیق‌پذیری، پیچیدگی، استقلال، و انسجام - از دیدگاه هانتینگتون به چه معنایی است و چگونه می‌توان از آنها بهره جست؟ هانتینگتون در شرح این چهار معیار بیان می‌دارد که:

یک. تطبیق‌پذیری - انعطاف‌ناپذیری اولین معیار هانتینگتون در نهادمندسازی است. او بر این باور است که هرچه یک سازمان یا شیوه عمل، تطبیق‌پذیرتر باشد، سطح نهادمندی آن نیز بالاتر است و برعکس، اگر دارای تطبیق‌پذیری کمتر و انعطاف‌ناپذیری بیشتری باشد، سطح نهادمندی آن پایین‌تر است. از دیدگاه هانتینگتون، تطبیق‌پذیری، یک ویژگی سازمانی اکتسابی است که از فراز و نشیب‌های محیطی و سن، مایه می‌گیرد؛ زیرا هرچه محیط یک سازمان پر فراز و نشیب‌تر و عمرش بیشتر باشد، تطبیق‌پذیری آن نیز بیشتر خواهد بود. علاوه بر این؛ انعطاف‌ناپذیری، ویژگی

سازمان‌های نوپا است، نه سازمان‌های قدیمی. (همان)

او سپس در خصوص معیارهای تطبیق‌پذیری به موضوع زمان و نسل در یک سازمان و کارکرد سازمان اشاره می‌کند و می‌گوید: هرچه عمر یک سازمان بیشتر باشد، احتمال پا بر جا بودن آن در آینده بیشتر است و برای اثبات ادعایش از این مثال کمک می‌گیرد که: احتمال اینکه یک سازمان صدساله بتواند یک سال دیگر عمر کند، شاید صد برابر بیشتر از احتمال بقای یک سازمان یک ساله باشد. اما در خصوص معیار دیگر تطبیق‌پذیری، به مسئله پشت سر گذاشتن نسل‌های پی در پی اشاره می‌کند؛ یعنی تا زمانی که یک سازمان هنوز نخستین دسته از رهبران را داشته باشد، یا یک شیوه عمل هنوز به دست کسانی انجام گیرد که نخستین بار آن را انجام داده‌اند، تطبیق‌پذیری آن هنوز مشکوک است؛ زیرا هرچه که یک سازمان مسئله جانشینی مسالمت‌آمیز را بیشتر پشت سر گذاشته باشد و رهبری‌های بیشتری را به خود دیده باشد، درجه نهادمندی آن نیز بیشتر است.

معیار دیگری که هانتینگتون در خصوص تطبیق‌پذیری عنوان می‌کند؛ همانا کارکردهای یک سازمان است که آن را می‌توان به شیوه‌های بی‌شماری مشخص کرد؛ چون سازمانی که خود را با دگرگونی‌های محیطی تطبیق داده و پس از چند دگرگونی در کارکردهای اصلی‌اش، همچنان پا بر جا مانده، از سازمانی که هیچ یک از این دگرگونی‌ها را به خود ندیده، نهادمندتر است. به اعتقاد هانتینگتون؛ یک حزب سیاسی زمانی عمر کارکردی‌اش طولانی‌تر می‌شود که کارکردش را از نمایندگی یک دسته از هوادارانش به دسته دیگر، تغییر دهد.

دو. پیچیدگی - سادگی دومین معیار نهادمندی سیاسی از نظرگاه هانتینگتون می‌باشد. به نظر او هرچه یک سازمان پیچیده تر باشد، سطح نهادمندی آن نیز بالاتر است. پیچیدگی، هم به تعدد خرد واحدهای سازمانی از جهت سلسله مراتب و کارکردها و هم به تمایز انواع خرد واحدهای جداگانه سازمانی بستگی دارد. به عبارتی دیگر سازمانی که مقاصد گوناگون دارد، بهتر از سازمانی که تنها یک مقصود دارد، می‌تواند خود را در صورت و موقعیت از دست رفتن یک مقصود تطبیق دهد. هانتینگتون به جمله زیگموند نیومان^۱ اشاره کرده و به نقل از او می‌گوید:

یک نظام سیاسی دارای احزاب مبتنی بر «یکپارچگی اجتماعی» از آن نظامی که دارای احزاب مبتنی بر «نماینده‌گی حزبی» است، انعطاف‌پذیری نهادی کمتری دارد. در حقیقت، نظام‌های سیاسی سنتی به نسبت ساده و ابتدایی، معمولاً تاب فراگرد نوسازی را ندارد و در این فراگرد، نابود می‌شوند و نظام‌های

1. Sigmund Neumann.

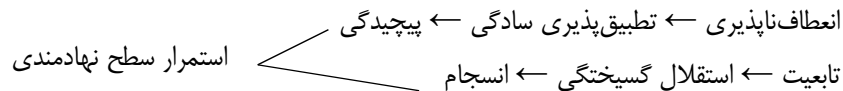
سنتی پیچیده تر، بهتر می توانند خودشان را با درخواست های تازه تطبیق دهند. به اعتقاد هانتینگتون؛ ساده ترین نظام سیاسی آن است که وابسته به یک فرد باشد و یک چنین نظامی ناپایدارترین نظام نیز است. (همان: ۳۱)

سه. استقلال - تابعیت سومین معیار هانتینگتون در نهادمندسازی است. نهادمندی سیاسی از جهت استقلال آن، به معنای رشد سازمان ها و شیوه های عمل سیاسی است. هر سازمان سیاسی که ابزار دست یک گروه اجتماعی - خانواده و طبقه - باشد، از استقلال و نهادمندی بی بهره است. به اعتقاد هانتینگتون سازمان ها و شیوه عمل های سیاسی ای که به آسانی تحت تأثیر نفوذهای غیرسیاسی در درون جامعه قرار می گیرند، معمولاً در برابر نفوذهای بیرون از جامعه نیز آسیب پذیرند. به اعتقاد او در هر جامعه ای که دستخوش دگرگونی اجتماعی شده باشد، گروه های تازه ای سر بلند می کنند که خواستار اشتراک در سیاست کشورند. اگر نظام سیاسی چنین جوامعی استقلال نداشته باشد، این گروه ها بدون آنکه جذب سازمان های سیاسی تثبیت شده شوند، یا بدون پیروی از شیوه های جاافتاده عمل سیاسی، وارد صحنه سیاست می شوند. سازمان ها و شیوه های عمل سیاسی این کشورها نمی توانند در برابر فشار سیاسی یک نیروی اجتماعی تازه ایستادگی کنند. برعکس؛ در یک نظام سیاسی رشد یافته، استقلال آن نظام با مکانیسم هایی که فشار گروه های تازه را تحدید و تعدیل می کنند، محافظت می شود. این مکانیسم ها، شتاب ورود گروه های تازه را به درون عرصه سیاست می کاهشند، یا از طریق فراگردی از آموزش سیاسی، دگرگونی هایی را در رویکردها و رفتار فعال ترین اعضای این گروه های تازه پدید می آورند. (همان: ۳۵)

چهار. انسجام - گسیختگی چهارمین معیار نهادمندی سیاسی به باور هانتینگتون است. هانتینگتون معتقد است که هرچه یک سازمان یکپارچه تر و منسجم تر باشد، سطح نهادمندی آن نیز بالاتر است و برعکس، هرچه یک سازمان از هم گسیخته تر باشد، نهادمندی آن نیز کمتر است.

هانتینگتون می افزاید که در مقام نظر، یک سازمان می تواند بدون منسجم بودن مستقل باشد و یا بدون مستقل بودن منسجم باشد، اما در واقعیت عینی، این دو عامل غالباً پیوندی تنگاتنگ دارند. به نظر او؛ گسترش شتابان یا اساسی دامنه عضویت یک سازمان یا اشتراک در یک نظام، انسجام آن سازمان یا نظام را کاهش می دهد. هانتینگتون برای اثبات ادعایش، نهاد حاکمه عثمانی را به عنوان نمونه ذکر می کند و می گوید: نهاد حاکمه عثمانی تا زمانی که دایره پذیرش خود را محدود نگه داشته بود و از طریق یک آموزش دقیق و گزینش و تخصیص حساب شده عضوگیری می کرد، سرزندگی و انسجامش را حفظ کرده بود، اما زمانی که تسلیم فشار داوطلبان برای برخورداری از

مزایای حکومت شد تعداد هیئت حاکمه به چند برابر افزایش یافت و انضباط و کارآیی نظام افول کرد و نهاد یادشده نابود گشت. (همان: ۳۸) حال می‌توان چنین نتیجه گرفت که به اعتقاد ساموئل هانتینگتون چهار معیار تطبیق‌پذیری، پیچیدگی، استقلال و انسجام، مهم‌ترین معیارها در نهادمندی هر سازمانی از جمله احزاب به‌شمار می‌روند و از طریق این چهار معیار می‌توان افزایش و کاهش‌های نهادمندی سازمان‌ها و شیوه عمل‌های سیاسی را در چارچوب یک نظام سیاسی و پایداری و ناپایداری احزاب اندازه‌گیری کرد. هر اندازه که این احزاب از انعطاف‌ناپذیری به تطبیق‌پذیری و از سادگی به پیچیدگی، همچنین از تابعیت به استقلال و از گسیختگی به انسجام حرکت کنند، استمرار و استواری و سطح نهادمندی افزایش پیدا می‌کند.



تعریف مفاهیم

یک. حزب سیاسی

حزب واژه‌ای عربی و به معنای گروه یا دسته می‌باشد. حزب به معنای جدید آن در زبان انگلیسی معادل واژه (party) است، اما خود این واژه در زبان انگلیسی دارای معانی مختلفی است که کاربردهای متفاوتی دارد. فرهنگ (وبستر) در برابر واژه (party) در حدود یازده معنی و تعریف ارائه کرده است که اولین تعریف و مهم‌ترین آن همان «گروه‌های سیاسی»^۱ است.

در فرهنگ «وبستر» و همچنین فرهنگ‌های، آکسفورد، دهخدا و معین، کلمه party و معادل فارسی آن «حزب»^۲ در گروه تعاریف «گروه سیاسی» یا سازمان «تشکیلات سیاسی» معنا شده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۹۰۸؛ معین، ۱۳۵۲: ۱۳۶۴)

همچنین در لغت‌نامه لاروس عربی، چهار معنای مختلف برای کلمه حزب بیان شده است:

۱. تجمع مردم در یک محل خاص؛
۲. تجمع مردم برای حمایت از کسی؛
۳. تجمع مردم برای مقابله با فرد یا گروهی؛
۴. گروه گردن شدن مردم. (ایوبی، ۱۳۷۵: ۳۵)

۱. Party که از pars و parties لاتین مشتق شده است در زبان فرانسه partie در زبان ایتالیایی partito و در زبان آلمانی partei خوانده می‌شود.

2. polotical party.

از متأخرین، «جیوانی سارتوری»^۱ متأثر از «ماکس وبر»^۲ و «موریس دوورژه»^۳ در تعریف خود حزب را چنین تعریف می‌کند.

حزب عبارت است از هرگروه سیاسی دارای یک عنوان رسمی که در انتخابات شرکت کرده و این امکان یا توانایی را دارد که از طریق انتخابات (آزاد یا غیرآن)، نامزدهای مورد نظر خود را در رأس پست‌ها و مناصب عمومی جامعه قرار دهد. (نوذری، ۱۳۸۱: ۵۳)

«آنتونی گیدنز»^۴ نیز حزب سیاسی را چنین تعریف می‌کند: «حزب سیاسی را می‌توان سازمانی تعریف کرد که هدفش دستیابی به تسلط مشروع بر حکومت از طریق فرایند انتخاباتی است. (گیدنز، ۱۳۷۹: ۳۴۹)

دو. نخبگان سیاسی

نخبگان، مفرد نخبه یا الیت است. واژه «elite» در قرن هفدهم برای توصیف کالاهایی با مرغوبیت خاص به کار می‌رفت که بعدها کاربرد آن برای اشاره به گروه‌های اجتماعی برتر، مانند واحدهای ضربت نظامی یا مراتب عالی اشرافیت تعمیم یافت. قدیمی‌ترین کاربرد شناخته شده واژه نخبه یا elite در زبان انگلیسی، طبق نوشته «فرهنگ انگلیسی آکسفورد ۱۸۲۳، برای اشاره به گروه‌های اجتماعی بوده است». (باتامور، ۱۳۷۷: ۱)

داریوش آشوری در فرهنگ سیاسی، الیت یا برگزیدگان را این‌گونه تعریف می‌کند: «گزیدگان گروهی از افراد [اند] که در هر جامعه موقعیتی ممتاز دارند، به خصوص اقلیت حاکم و محافظی که اقلیت حاکم از آنها برمی‌خیزند.» وی در ادامه می‌گوید:

«ویلفرد دوپاره تو»^۵ این اصطلاح را برای تحلیل اجتماعی به کار برد و دو قشر در جمعیت را مورد شناسایی قرار داد: ۱. قشر پایین یا ناگزیدگان ... ۲. قشر بالا یا گزیدگان که به نوبه خود دو قسمت می‌شوند: الف) گزیدگان حاکم ب) گزیدگان ناهاکم. (آشوری، ۱۳۵۷: ۱۴۵)

بعضی از محققان علوم اجتماعی مانند هارولد لاسول^۶ در هر مرتبه از روابط اجتماعی یک قشر گزیده می‌شناسد. لاسول علاوه بر برگزیدگان قدرتمند (حاکم)، گزیدگان ثروتمند و گزیدگان

1. Giovanni Sartori.
2. Max Weber.
3. Maurice Duverger.
4. Anthony. Giddens.
5. v.pareto.
6. H.D.rass well.

دانشمند (و غیره) را نام می‌برد. نویسندگان راست مانند پاره تو، فقط گزیدگان را شایسته حکومت می‌دانند و برای توده در این کار حقی قابل نبوده و به اصطلاح ضد دموکراسی‌اند. بعضی نیز فقط قشری از جامعه را که دارای دانش و هوش و قابلیت بیشتری از سایر قشرهای جامعه است و به اصطلاح «الیت انتلکتوئل را»^۱ برتر از دیگران و گزیدگان واقعی می‌شمارند. (همان)

لاسول در تعریف نخبگان سیاسی به این مسئله اشاره می‌کند که «نخبگان سیاسی» همان صاحبان قدرت در یک جامعه سیاسی هستند. این قدرتمندان شامل رهبری و آن ترکیب‌بندی‌های اجتماعی می‌باشند که طی یک دوره مشخص، رهبران نوعاً از دل آنها بر می‌خیزند و در برابر آنها جواب‌گو هستند. (باتامور، ۱۳۷۷: ۱۳)

نکته دیگر اینکه باید میان اصطلاح «طبقه سیاسی» و «نخبگان سیاسی» تفکیک قائل شد؛ زیرا همان‌گونه که تی‌بی. باتامور^۲ معتقد است؛ برای اشاره به تمام گروه‌های اعمال‌کننده قدرت یا نفوذ سیاسی که مستقیماً درگیر مبارزه برای کسب رهبری سیاسی هستند از اصطلاحی که گاتانو موسکا^۳ به کار برد؛ یعنی «طبقه سیاسی» می‌توان استفاده کرد. اما همواره در درون طبقه سیاسی نیز یک گروه کوچکتر یعنی نخبگان سیاسی یا نخبگان حاکم را نیز متمایز می‌توان ساخت که شامل افرادی می‌شود که در هر زمان مشخص در یک جامعه عملاً قدرت سیاسی را اعمال می‌نمایند. (همان: ۱۵)

اما در خصوص ریشه‌های تاریخی نخبگان و منشأ ظهور آنها در جامعه، می‌توان به عقیده «شوارتس منتل»^۴ اشاره کرد؛ او بر این باور است که همه نخبه‌گرایان، از افلاطون نسبت می‌برند و افلاطون در حقیقت پدر نخبه‌گرایی است. (شوارتز، ۱۳۷۸: ۸۷)

بشیریه نیز در خصوص قدمت تاریخی مفهوم «الیت» می‌نویسد:

پیشینه مفهوم الیت به اندیشه‌های «ماکیاولی»^۵ باز می‌گردد. ماکیاولی در یک مفهوم کلی تمام فرایندهای اجتماعی را به واقعیت‌های اساسی، تفاوت میان نخبگان و غیر نخبگان ربط می‌دهد. از این‌رو، همه نظریه‌پردازان عمده الیت‌سیسم ماننده پاره تو، موسکا و «رابرت میخلز»^۶ تحت تأثیر اندیشه‌های او بوده‌اند. ماکیاولی درواقع الیت را به مفهوم گروه‌های حاکمه‌ای تلقی می‌کرد که اراده و مردانگی لازم را برای پاسداری از مبانی قدرت آشکار می‌سازند. (بشیریه، ۱۳۷۶: ۶۷)

1. Intellectual.
2. T.B. Botimore.
3. Gaetano Mosca.
4. Schwartz. Mantel.
5. Machiavelli.
6. Robert. Michels.

ج) احزاب سیاسی پس از انقلاب اسلامی

پیروزی انقلاب اسلامی سرفصل تازه‌ای در روند شکل‌گیری گروه‌ها و احزاب سیاسی بود. تا قبل از انقلاب، جناح‌های عمده را باید در طیف «سلطنت طلب» و «مشروطه خواه» و در داخل جامعه، «معارضین و مخالفین رژیم» در قالب روحانیت، جنبش‌های چریکی و محافل روشنفکری یافت (ظریفی نیا، ۱۳۷۸: ۵۹) اما بعد از انقلاب جناح‌ها و طیف‌بندی‌ها تنوع بیشتری در قالب‌های جدید پیدا کردند و برای اینکه در تغییر ساختار کشور سهیم باشند، احزاب سیاسی‌شان را ایجاد یا تجدید سازمان نمودند. از این زمان تنها احزابی که از مشارکت و رقابت سیاسی محروم شدند، احزاب سلطنت طلب و وابسته به قدرت رژیم گذشته بودند و رؤسای آنان نیز از کشور فراری شدند. دیگر احزاب سیاسی را می‌توان به احزاب اصول‌گرای اسلامی (اسلامی) لیبرال (ملی‌گرا) و رادیکال (چپ) طبقه‌بندی کرد.

هسته اصلی احزاب و گروه‌های لیبرال را احزاب و گروه‌های اپوزیسیون قدیم رژیم شاه تشکیل می‌داد و مهم‌ترین خواست آنها تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از طریق محدود کردن ساختار قدرت سیاسی و ایجاد نوعی مشروطیت و جمهوری بود. خواست اصلی این گروه‌ها، آرمان‌های انقلاب مشروطه بود. بیشتر آنها از سوی صاحبان حرفه‌های آزاد، روشنفکران مستقل، صاحب منصبان عالی رتبه و گروه‌های تجاری حمایت می‌شدند. جبهه ملی، نهضت آزادی، حزب جمهوری خلق مسلمان ایران، جنبش به رهبری علی‌اصغر حاج سید جوادی از اعضای تشکیل‌دهنده جناح لیبرال به‌شمار می‌رفتند. به طور کلی این احزاب متعلق به طبقه متوسط جدید، کوچک و فاقد پایگاه حمایت توده‌ای بودند و چندان با جو ملتهب سیاسی اولیه انقلاب سازگار نبودند. (بشیریه، ۱۳۸۲: ۳۰ - ۲۹)

احزاب رادیکال، احزاب سیاسی و طرفدار انقلاب اجتماعی بودند. این سازمان‌های سیاسی به دو گروه اسلامی و سکولار تقسیم می‌شدند. سازمان‌های اصلی رادیکال شامل حزب توده، سازمان‌های چریک‌های فدایی خلق (اقلیت و اکثریت) سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر، حزب دموکرات کردستان، سازمان کومله، توفان و همچنین چند سازمان کوچک مارکسیستی از جمله اتحاد چپ، اتحاد کمونیست‌ها، راه کارگر، رنجبران، آرمان مستضعفین و سازمان وحدت کمونیستی، حزب کمونیست کارگران و دهقانان ایران بود که سازمان انقلابی حزب توده محسوب می‌شدند. گروه‌های اسلامی، التقاطی و رادیکال نیز از سازمان مجاهدین خلق ایران، سازمان اسلامی شوراها و جنبش انقلابی مردم مسلمان ایران (جاما) و جنبش مسلمانان مبارز تشکیل می‌شد. (امجد، ۱۳۸۰: ۲۱۸)

د) حزب جمهوری اسلامی

حزب جمهوری اسلامی به عنوان گسترده‌ترین و فراگیرترین حزب نیروهای اسلامی، جایگاه خاصی

در میان احزاب پس از انقلاب اسلامی در ایران را دارا می‌باشد. این حزب توسط ۵ نفر از روحانیون برجسته و طراز اول انقلاب حضرات آیات: دکتر بهشتی، سید علی خامنه‌ای، دکتر محمدجواد باهنر، موسوی اردبیلی و اکبر هاشمی رفسنجانی که به اندیشه‌های بنیانگذار انقلاب اسلامی بسیار نزدیک بوده و از معتمدین امام خمینی به‌شمار می‌آمدند، یک هفته پس از پیروزی انقلاب پا به عرصه وجود گذاشت. (جاسبی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

حزب جمهوری اسلامی هم‌زمان با پیروزی انقلاب اسلامی، رسماً در عرصه سیاسی و حزبی کشور اعلان حضور کرد، اما سابقه این حزب به سال‌ها پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران باز می‌گردد. بیانیه مؤسسان حزب حاکی از آن است که حزب جمهوری اسلامی به‌عنوان تشکلی از نیروهای مذهبی و انقلابی به‌منظور به دست گرفتن قدرت در نظام اسلامی، که برآمده از انقلاب مردم ایران می‌باشد، تشکیل شده است. از این روی مهم‌ترین رسالت احزاب، به دست گرفتن قدرت و تحقق اهداف و شعارهای اسلامی خود می‌باشد. حزب جمهوری اسلامی که از روحانیون مؤثر و همراه رهبر کبیر انقلاب اسلامی تشکیل شده بود، همان‌گونه که در پیروزی انقلاب نقش مهم و به‌سزایی ایفا کرده بود، خود را محق می‌دید که برای تداوم آنچه در انقلاب گفته شده است؛ یعنی حفظ دستاوردهای انقلاب و به نتیجه رساندن تلاش‌های بخش عمده‌ای از جامعه که عمدتاً روحانیت آنها را نمایندگی می‌کرد، تلاش کند؛ تلاشی که از همان آغاز به‌ثمر بودنش یقین وجود داشت. همچنین ساختار تشکیلات حزب از بالاترین مرجع تا کوچک‌ترین آن عبارت بودند از: کنگره، شورای مرکزی، شورای داور، شورای فقها، دبیر کل، هیئت اجرایی، شوراهای (استان، شهرستان، ناحیه، بخش) حوزه و عضو. البته حزب یکسری سازمان‌های وابسته نیز داشت که عبارت بودند از سازمان روحانیت، دانشجویان، دانش‌آموزان، مهندسان، پزشکان و پزشک‌یاران، کارمندان، حقوقدانان، اصناف، کشاورزان، دانشگاهیان و سازمان اسلامی زنان متعهد. (همان: ۱۶۶)

یک. خاستگاه حزب جمهوری اسلامی

تاکنون سه دیدگاه مهم درباره ریشه و خاستگاه حزب ارائه شده است:

۱. دیدگاه نهادی (پارلمانی یا انتخاباتی)؛ ۲. دیدگاه طبقاتی؛ ۳. دیدگاه توسعه و نوسازی.
- هر یک از نظریات یادشده می‌کوشند احزاب سیاسی را به‌تدریج در متن نظریه‌های کلی‌تر تحولات سیاسی و اجتماعی جای دهند. عنصر مشترک بین هر یک از آنها بسیج اجتماعی یا ورود توده‌ها به صحنه سیاسی است. به تعبیر پاره‌ای از نویسندگان: «از زمانی که سیاست نتوانست به‌دایره کوچکی از نخبگان آریستوکرات منحصر شود، احزاب به‌عنوان ابزار پیوند مرکز قدرت سیاسی با توده‌ها

ظاهر شدند. رقابت الیت‌ها و فشار توده‌ها از پایین ضرورت احزاب را بیش از پیش نمایان می‌کرد». (لاپالومبارا و آندرسون، ۱۳۸۴: ۴۷۱)

از آنجا که خاستگاه حزب جمهوری اسلامی براساس دیدگاه توسعه و نوسازی قابل بررسی است، لازم است تا ابتدا نظریه توسعه و نوسازی بررسی شود. نظریه‌های نوسازی، نخستین نظریه‌هایی هستند که به طور خاص در خصوص توسعه و توسعه نیافتگی سیاسی به بحث پرداخته‌اند و نظریه‌پردازانی که نخستین بحث‌ها را درباره توسعه سیاسی و عوامل به وجود آورنده آن مطرح کردند؛ در یک دسته‌بندی کلی تحت عنوان «نوسازی سیاسی» اطلاق کردند.

یکی از نخستین افرادی که به بحث مدرنیزه شدن سیاست و همچنین پیدایی نهادها و فرایندهای مدرن در سیاست پرداخت؛ «دانیل لرنر»^۱ بود. او در کتاب *گذار از جامعه سنتی*، ظهور نهادهای مدرن مانند مجالس قانونگذاری، پاسخ‌گو بودن دولت و رفتارهای سیاسی عقلانی مثل توجه به قانون و قانونمند بودن را ناشی از پیدایش انسان جدید با شخصیت جدید می‌داند. پیدایش این انسان نو، ناشی از ورود جامعه سنتی به عصر صنعتی، شهرنشینی و آموزش همگانی و بالا رفتن سطح سواد است. شخصیتی که به این ترتیب پدید می‌آید، دارای خصوصیات مشارکت‌جویی و همدلی است. (ساعی، ۱۳۸۸: ۸۷)

برخی از پژوهشگران، پیدایی احزاب را با فرایند توسعه و نوسازی پیوند می‌دهند. این برداشت بدون توجه به سابقه احزاب، آنها را پاسخ به ضرورتی توصیف می‌کنند که فرایند توسعه سیاسی به وجود می‌آورد.

مایرون واینر و جوزف لاپالومبارا^۲ از این دیدگاه طرف‌داری می‌کنند. این دو دانشمند در این باره بر سه بحران معروف که جوامع در راه به دست آوردن ملیت خود با آن روبه‌رو شدند، اشاره می‌نمایند: اولین بحران در نظام اجتماعی سیاسی نوین، «بحران مشروعیت» و برحق بودن آن است؛ بحرانی که دنبال خود بحران همگرایی در نظم تازه و همچنین بحران در مشارکت توده‌ها را به دنبال دارد. بحران مشروعیت مربوط به احساس حیاتی است که تأسیسات و نهادهای نظم نوین برای اتباع و ساکنانش دارد. به همین دلیل لاپالومبارا و واینر اعتقاد دارند که احزاب مدرن سیاسی به ایجاد این احساس حیاتی کمک می‌کنند. دومین بحران، «بحران همگرایی» شامل دامنه‌ای می‌شود که در آن قلمروها و گروه‌های متعلق به نظم نوین توسط تضادهایی که ظاهراً آشتی‌ناپذیرند، از هم جدا می‌شوند. این طور به نظر می‌رسد که احزاب سیاسی جدید به منظور حل این اختلافات و همچنین

1. Daniel Lerner.
2. La Palombara and Weiner.

همگرایی مردم تشکیل می‌شوند. بحران سوم، «بحران مشارکت» و از حیاتی‌ترین بحران‌ها است که اکثر احزاب مدرن برای مقابله با این بحران به وجود آمده‌اند. به نظر می‌رسد هر یک از این بحران‌ها فشار نهایی را در تشکیل احزاب سیاسی مدرن وارد کرده باشند یا از دیدی دیگر، احزاب مدرن ابزار منحصر به فرد در حل این بحران‌ها بوده‌اند. برخی از نویسندگان شروع دوره نوسازی و تغییر بافت سنتی جوامع را آغازگر شروع بحران‌ها در یک کشور می‌دانند. تکوین تکامل احزاب سیاسی بر مبنای نظریه‌های بحران، نخستین بار از سوی شورای تحقیقات علوم اجتماعی آمریکا مطرح شد. محققان این مکتب علاوه بر سه بحران پیش‌گفته، هویت ملی، بحران تخصیص و توزیع منابع را نیز طرح کردند. (نوذری، ۱۳۸۱: ۶۳)

ساموئل هانتینگتون نیز در کتاب *سامان سیاسی در جوامع دست‌خوش تغییر* به چگونگی شکل‌گیری توسعه سیاسی و نقش نهادهای قدرتمند در شکل‌گیری آن پرداخته است. وی در چارچوب دیدگاه نوسازی، وجود نهادهای پایدار و قدرتمند و مستقل از یکدیگر از جمله احزاب سیاسی را شرط ضروری توسعه سیاسی می‌داند؛ زیرا توسعه متضمن عقلانی شدن اقتدار، تنوع ساختارهای سیاسی و به خصوص گسترش مشارکت است (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۵۷۵) احزاب سیاسی برای سامان دادن و ساخت بخشیدن به مشارکت سیاسی نقش مهمی را ایفا می‌کنند. (همان: ۵۷۷)

خاستگاه حزب جمهوری اسلامی جهان بینی اسلامی است که در آن اهداف اعتقادی و معنوی، نهادهای انتخاباتی و توجه به آرای مردم و توسعه و نوسازی جامعه نهفته است. در حقیقت پیدایی حزب جمهوری اسلامی، با فرایند نوسازی که در کشور آغاز شده بود، ارتباط مستقیم دارد.

دو. نگاهی عام به تعطیلی حزب جمهوری اسلامی

اختلاف نگرش‌ها در میان اعضای حزب، از عوامل مهمی بود که باعث تعطیلی و یا توقف فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی شد و این امر از همان تساهل در عضوگیری برمی‌خاست. حبیب‌الله عسگرآولادی از گرایش‌های متعدد درون شورای مرکزی حزب که در مقابل هم و متفاوت از یکدیگر بودند، چنین یاد می‌کند:

بعضی‌ها در شورای مرکزی بودند که مصدق را به عنوان یک چهره اصیل ملی و الگو برای آن زمان می‌شناختند و عده‌ای نیز بودند که مصدق را خائن می‌دانستند. کسانی مثل شهید آیت، آقای دکتر کاشانی و آقای زواره‌ای در مقابل مصدق بودند. بعضی هم دکتر مصدق را کسی می‌دانستند که باید الگوی

انقلاب قرار می‌گرفت که بعدها این بحث‌ها باعث ایجاد دو دستگی در متن خودی‌های انقلاب شد، مانند اختلافی که بین مؤمنان صدر اسلام پیش آمد. درحالی‌که آنها همه شان از مؤمنان صدر اسلام بودند، اما هرکدام از اینها قبلاً مواضعی داشتند که بر روی مواضع خودشان هم ایستادگی می‌کردند. حتی در اوایل انقلاب آنهایی که همراه شهید بهشتی، خامنه‌ای، هاشمی، باهنر و موسوی اردبیلی حرکت می‌کردند، در مواضع اقتصادی از هم جدا شدند و از این نظر، مقابل یکدیگر قرار گرفتند، منتها شهید بهشتی برای این بحث‌ها با مدیریت خوبی که داشت، وقت می‌گذاشت و این تناقض‌ها را پیش می‌برد و به یک نتیجه منطقی می‌رساند. (همان: ۶۲۲) براساس همین گرایش‌های فکری متفاوت، حزب به ورطه اختلافات افتاد.

آیت‌الله هاشمی رفسنجانی این جناح‌بندی‌ها را چنین شرح می‌دهد:

مسائل اقتصادی و جناحی در اوایل انقلاب مطرح نبود، ولی کم‌کم خط چپ و راست و محافظه کار و سنتی و مدرن از این چیزها پیدا شد که در درون حزب هم بود. شورای مرکزی سه گروه بود: یک گروه چپ، یک گروه راست، یک گروه معتدل. «انسجام اولیه حزب هم ضعیف شد.» (ویژه نامه یاد؛ ۱۳۷۸: ۲ - ۲۹۱)

شاید براساس همین گرایش‌های مختلف فکری و گروهی بود که شهید رجایی در گفتگو با حجت‌الاسلام معادیخواه در علت عدم پیوستن خود به حزب، گفت: «این حزب نیست، شرکت سهامی است.» (همان: ۲۸۴)

چنین اختلافاتی برای نظام و حزب جمهوری اسلامی نگران‌کننده بود؛ امام خمینی که همواره بر وحدت نیروهای انقلابی تأکید داشتند، نمی‌توانستند از این وضعیت دل‌نگران نباشند: «... بعد این اختلاف‌ها هم در روحیه امام انعکاس یافت. وقتی ایشان نگاه می‌کردند می‌دیدند حزب که اول، مایه وحدت شده بود و نیروها را منسجم کرده بود، الان یک مرکزی شده برای اختلافات و دعواها. امام دیدند همان حرفی که قبلاً می‌زدند، حالا دارد خودش را نشان می‌دهد؛ یعنی شیئی تدریجی الحصول در یک مقطعی محسنات و کارایی داشته و در یک مقطعی دیگر آن محسنات و کارایی را ندارد، بلکه مزاحمت‌هایی هم دارد پیدا می‌شود. بالاخره این اختلافات به درون دولت می‌کشید، به درون جنگ می‌کشید و گسترش می‌یافت.» این بود که امام تشخیص‌شان این شده بود که افراد منتسب به ایشان یا حداقل کسانی که اعتبار خود را مستقیماً از امام گرفته‌اند، بهتر است در حزب نباشند. (تبریزنیا، ۱۳۷۱: ۲۴۹)

چنانچه بخواهیم علل توقف فعالیت های حزب جمهوری اسلامی را در دستگاه فکری و نظریه‌ای هانتینگتون مورد بررسی و کنکاش قرار دهیم، باید در ابتدا بزرگ‌ترین علت ناپایداری حزب جمهوری اسلامی را در عدم نهادمندی این حزب جستجو کنیم. همان‌گونه که در فصل دوم این پژوهش اشاره شد؛ ساموئل هانتینگتون؛ نهادمندی را فراگردی می‌داند که سازمان‌ها و شیوه‌های عمل با آن ارزش و ثبات می‌یابند. وی سپس سطح نهادمندی هر نظام سیاسی را به کمک، چهار عنصر: تطبیق‌پذیری، پیچیدگی، استقلال و انسجام مورد ارزیابی قرار می‌داد و بر این باور بود که اگر بتوان این معیارهای چهارگانه را در یک نهاد سیاسی تشخیص داد و اندازه‌گیری کرد؛ پس می‌توان دیگر نظام‌های سیاسی را بر حسب سطح و درجه نهادمندی‌شان بایکدیگر مقایسه نمود. علاوه بر این، این دستگاه نظری می‌تواند، افزایش و کاهش‌های نهادمندی سازمان‌ها و شیوه‌های عمل سیاسی را در چارچوب یک نظام سیاسی مورد اندازه‌گیری قرار دهد.^۱

سه. تطبیق‌پذیری و انعطاف‌پذیری در حزب جمهوری اسلامی

حزب جمهوری اسلامی پس از یک دوره سه یا چهار ساله توانست به بسیاری از مسائل همچون: مقابله و واکنش در برابر کلیه تشکلهای غیر مذهبی، که کیان انقلاب را تهدید می‌کردند و نیز سامان و تثبیت حاکمیت نیروهای مذهبی در عرصه‌های مدیریتی و اجرایی کشور که سبب ساز تأسیس آن شده بودند، رسیدگی کند و پس از گذشتن از این دوره، گویا دیگر به اندازه کافی هدف‌ها یا دور نماهایی برای حزب وجود نداشت تا به منظور واریسی آن خود را آماده نگه داشته یا بخواهد با شرایط محیطی جدید اما کوچک پیش آمده خود را تطبیق دهد. همان‌طور که عنوان شد نخبگان حزب جمهوری اسلامی ایران وظایفی همچون حذف نیروهای ضد انقلاب از سطح جامعه و احزاب مخالف جمهوری اسلامی را در ابتدای پیروزی انقلاب، رسالت و وظیفه خود می‌دانستند و پس از رسیدن به این مقاصد، بسیاری از نیروهای حزبی انگیزه کافی برای ادامه فعالیت خود نمی‌دیدند؛ زیرا به مقصود اولیه در خصوص اهداف حزبی رسیده بودند. حذف گروه‌های مخالف و ضد انقلاب از عرصه سیاسی ایران یا حذف خطرهای تهدیدکننده انقلاب که در آغاز تأسیس حزب باعث شکل‌گیری، اتحاد و انسجام نخبگان حزبی و نیروهای انقلابی و اسلامی در حزب شده بود و نیز فرار بنی‌صدر از کشور باعث شد تا حزب به نیات و اهداف اولیه خود برسد و این چنین بود که پس از مرتفع شدن شرایط محیطی و سیاسی ذکر شده، به تدریج اختلافاتی در میان عناصر برجسته حزب پیش آمد که شاید

۱. در موضوع حزب جمهوری اسلامی نیز در این پژوهش تنها به سطح نهادمندی این حزب پرداخته و کاری به مقایسه نهادمندی این حزب با سایر احزاب و نظام‌های سیاسی دیگر ندارد.

حتی از آغاز هم طرحی برای برطرف کردن اختلافات داخلی طراحی نشده بود. در حقیقت باید اذعان کرد که بافت حزب جمهوری اسلامی از ابتدا، به یک «جبهه» شباهت بیشتر داشت تا یک حزب، لذا پس از رسیدن به این مرحله دوره برای ادامه حیات حزب وجود داشت:

یکی انشعاب و تبدیل شدن به دو یا چند حزب که هر کدام دارای دیدگاه‌ها منسجم و یکپارچه باشند و دیگری تصفیه عناصری که دارای مواضع تند از سوی گروه‌های چپ و راست بودند و همچنین تقویت جناح معتدل و رسیدن به یک انسجام حزبی واقعی در تمام دیدگاه‌های مهم. اگر حزب دچار انشعاب می‌شد، از یک حزب فراگیر و گسترده به دو یا چند تشکل تقلیل و تنزل پیدا می‌کرد که دیگر اهداف اولیه در خصوص تأسیس آن تحقق پیدا نمی‌نمود و اما تصفیه حزب نیز هرگز با روح تشکیل آن که درهای خود را برای همه نیروهای معتقد به اسلام و انقلاب باز کرده و شعار «دفع حداقلی» و «جذب حداکثری» را مطرح ساخته، سازگار نبود.

ضعف دیگر نخبگان و سرآمدان حزب جمهوری اسلامی به مسئله رهبری فرهمند در حزب و عدم نهادمند کردن این حزب باز می‌گردد؛ زیرا در ساختار شکلی رهبری حزب جمهوری اسلامی، این حزب دارای یک هیئت مؤسس و یک دبیر کل بود که توسط شورای مرکزی حزب انتخاب می‌شد. در حقیقت دبیر کل حزب همان رهبر تشکیلاتی حزب بود، اما در آن روی سکه، امام رهبر حزب بود و رهبری معنوی و غیر تشکیلاتی آن را برعهده داشت. در حقیقت همان‌گونه که مؤسسین حزب جمهوری اسلامی تأسیس و اعلام موجودیت حزب را به اجازه امام خمینی منوط کرده بودند توقف فعالیت‌های حزب نیز به اذن امام منوط شده بود. اولین دبیر کل حزب جمهوری اسلامی، دکتر آیت‌الله بهشتی در این خصوص می‌گوید:

«اصل استجازه» از امام به اعتبار ولایت امام بوده است. از همین روی بود که آغاز و پایان حزب به همین اصل منوط گردید. «اگر یک روزی رهبری به این نتیجه رسید که بودن حزب اثر منفی دارد، می‌رویم همه دلایلمان را برای رهبر بیان می‌کنیم و بعداً، اگر رهبر با شنیدن دلایل و جمع‌بندی خودش تصمیم گرفت که نباشد، فوراً حزب را منحل می‌کنیم. چون معتقدیم حزب باید به‌عنوان یک تشکلی در راستای ولایت ولی حرکت بکند. (جاسبی، ۱۳۸۶: ۱۶۳)

از همین نکته می‌توان دریافت که روح فرهمندی کاربزمای انقلاب در حزب جمهوری اسلامی کاملاً جریان داشته است. اما اشکال این مسئله را در این موضوع می‌توان یافت که رهبری یک حزب که همواره نقش مهمی در قدرت تطبیق‌پذیری یک حزب دارد، در اینجا نیز وجود داشته است؟ برای مثال قدرت تطبیق‌پذیری حزب کنگره در هند را می‌توان در تغییر رهبری آن حزب از

بانرجیا^۱ و بسانت^۲ به گوکهاال^۳ و تیلاک و سپس به گاندی و نهرو دید. یا انتقال رهبری از کابیس به کاردناس در حزب انقلاب ملی مکزیک که راه نهادمندی را با موفقیت طی کرد. اینها نمونه‌های بارز از انتقال رهبری و نهادمندی و تطبیق‌پذیری این احزاب است؛ اما احزابی که همواره به رهبران خود وابسته‌اند و پس از فاصله گرفتن رهبران‌شان از احزاب، هرگز قادر به استمرار و ادامه فعالیت‌های خود نیستند، نمی‌توانند قدرت تطبیق‌پذیری را هویدا سازند. برای مثال؛ مرگ رهبران حزبی چون سناتاباکی^۴ در سریلانکا، محمدعلی جناح و علی‌خان در پاکستان و آلونگ سان در برمه که پس از استقلال این کشورها رخ داده در از هم گسیختگی و ناپایداری احزابی که بنیان گذاشته بودند، مستقیماً مؤثر بود. (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۵۹۳)

نکته مهمی که باید متذکر شد این است که احزاب و به طور کلی تشکیلات برای سران و شورای مرکزی حزب هدف نبوده، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف اسلام و انقلاب بود و لذا وقتی وجود حزب حتی با تغییرات و انعطاف‌پذیری مانعی برای تحقق اهداف اسلام و انقلاب می‌گردید، این حزب بود که باید فنا می‌شد، نه اهداف اسلام و انقلاب.

به باور هانتینگتون، «تطبیق‌پذیری کارکردی و نه تخصیص کارکردی» معیار راستین یک سازمان به خوبی تکامل یافته است. به اعتقاد او نهادمندی باعث می‌شود تا رهبران و اعضای یک سازمان برای سازمان خود، جدا از کارکردهای ویژه‌ای که زمانی به خاطر انجام دادن آنها شکل گرفته بود، ارزش خاصی برای سازمان خود قایل شوند. در این صورت است که یک سازمان می‌تواند بر کارکردهای خود غالب شود. (همان: ۳۱) حال باید دید که حزب جمهوری اسلامی هم پس از به ثمررساندن کارکردهای اولیه‌اش که به‌منظور آنها شکل گرفته بود، آیا توانست کارکردهای جدیدتر و جدی‌تری برای خود تعریف کند؟

اولین کارکردهای حزب به رقابت با قدرت‌ها و جریان‌های دیگری همچون ملی - مذهبی‌ها، مجاهدین خلق، چپ‌ها و مسئله بنی‌صدر معطوف بود. حزب جمهوری اسلامی در همان سال‌های آغازین فعالیتش توانست تمامی ارکان قدرت را از آن خود کند، در عین حال نیز رقبای جدی حزب که بیشترین فعالیتشان در سال‌های آغازین انقلاب بود، به تدریج از میدان بیرون رانده شدند؛ بنی‌صدر به فرانسه فرار کرده بود و ملی مذهبی‌ها از قدرت سیاسی ایران کنار زده شده بودند، مجاهدین در پیکار با انقلاب اسلامی، به تدریج سرکوب شدند و جریانات چپ هم، جایی در حیات سیاسی انقلاب

1. Banerjea.
2. Besant.
3. Gokhale.
4. Senanayake.

اسلامی نداشته و خاموش شده بودند. در چنین شرایطی حزب جمهوری اسلامی، قدرت بلامنازع در ایران و قوه قضائیه، مقننه و مجریه کاملاً در اختیار حزب بود. علاوه بر آن بخشی از کارکردهای حزب با تشکیل نهادهایی همچون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، کمیته‌های انقلاب اسلامی، جهادسازندگی، تعزیرات حکومتی و سازمان تبلیغات اسلامی عملاً به تعطیلی کشیده شده بود و دیگر نیازی به آنها نبود. بنابراین حزب جمهوری اسلامی به تمام کارکردها و استراتژی تعیین شده‌اش اعم از طرد مخالفان و ایجاد نهادهای انقلابی دست یافته بود و به ایجاد کارکردهای جدید و تطبیق با مسائلی همچون، اقتصاد، جنگ و سیاست خارجی را احساس نیاز نمی‌کرد.

چهار. پیچیدگی - سادگی در حزب جمهوری اسلامی

معیار دیگر نهادمندی یک سازمان یا شیوه‌های عمل آن به موضوع پیچیدگی و سادگی باز می‌گردد؛ به اعتقاد هانتینگتون «هرچقدر که یک سازمان پیچیده‌تر باشد، سطح نهادمندی آن نیز بالاتر است.» (همان) هانتینگتون در تبیین این موضوع بیان می‌کند که سازمان‌هایی که مقاصد گوناگون و متفاوتی دارند، همواره بهتر از سازمان‌هایی هستند که تنها دارای یک مقصود می‌باشند. به همین دلیل، آنها بهتر می‌توانند خود را با موقعیت از دست رفتن یک مقصود تطبیق دهند.

پس می‌توان چنین عنوان کرد که یکی از علل ناکامی نخبگان حزب جمهوری اسلامی در نهادمند کردن این حزب به همین مسئله پیچیدگی سازمان باز می‌گردد. در حقیقت برخی از نخبگان حزب جمهوری اسلامی خواستار حفظ و تداوم ساختار سنتی سیاسی و اقتصادی بودند. علت این سنت‌گرایی نیز چیزی نبود جز ضعف جامعه مدنی در ایران و همچنین عدم رشد مکانیسم و تأسیسات دموکراسی به مفهوم اسلامی آن. در حقیقت برخی از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی برای اصلاحات و نوسازی در حزب آمادگی نداشتند؛ از همین روی اصلاحات به صورت کامل در حزب جمهوری اسلامی صورت نپذیرفت. اگرچه ساختار تدوین شده حزب توسط هیئت مؤسس - به‌خصوص دکتر آیت‌الله بهشتی - ساختار جدید و به معنای واقعی کلمه حزبی بود، نرم‌افزارهای حزب جمهوری اسلامی هرگز دارای ساختار پیچیده‌ای نبودند و همان تفکر سنتی با توجه به قرار گرفتن در ساختار جدید حزب و سخت‌افزاری همچنان ساده و سنتی بود. به باور دکتر عبدالله جاسبی، جانشین سومین دبیر کل حزب جمهوری اسلامی، این حزب از پیچیدگی لازم برخوردار بود؛ زیرا توانسته بود همه نیروهای ارزشی انقلاب را دور هم جمع و متحد کند، تنها در مواردی از پیچیدگی برخوردار نبود که مستقیماً با مبانی اسلام و ارزش‌های دینی مغایرت پیدا می‌کرد و نمی‌خواست که از آن ارزش‌ها عدول کند. از سویی دیگر بهتر است بگوییم که این حزب پیش از آنکه ساختار حزبی بخواهد به

خودش بگیرد، ساختاری برابر «جبهه» داشت تا حزب! و برای مثال می‌توان به شیوه عضوگیری حزب و ترکیب اعضای شورای مرکزی حزب اشاره کرد که نشانگر ساختار جبهه‌ای حزب بود.

پنج. استقلال - تابعیت در حزب جمهوری اسلامی

سومین معیار نهادمندی یک سازمان، میزان استقلال آن سازمان و شیوه‌های عمل سیاسی آن می‌باشد. به باور هانتینگتون،

سازمان‌هایی که به بالاترین درجه رشد سیاسی خود رسیده‌اند، همواره از تأثیر گروه‌ها و شیوه‌های عمل غیر سیاسی در امان هستند و این درحالی است که بسیاری از نظام‌های سیاسی رشد نکرده، به شدت تحت تأثیر سازمان‌های سیاسی و عوامل خارج از خود هستند. (همان: ۳۵)

شاید بتوان مهم‌ترین اشکال نخبگان سیاسی در حزب جمهوری اسلامی را در مسئله استقلال و تابعیت این حزب به طور شفاف نسبت به سایر معیارهای نهادمندی مورد بررسی جستجو کرد. پر واضح است که حزب جمهوری اسلامی از پیش از تأسیس، مبنای آغاز فعالیت خود را منوط به اجازه از امام خمینی، بنیانگذار انقلاب اسلامی کرده بود. همان‌طور که در فصل قبل به آن پرداختیم گرفتن مجوز موافقت امام برای تأسیس حزب، اصلی‌ترین رکن تأسیس به‌شمار می‌آمد و اگر امام پس از رایزنی‌های فراوان آیت‌الله هاشمی رفسنجانی با تأسیس حزب موافقت نمی‌کرد؛ به‌طور قطع و یقین حزب جمهوری اسلامی نیز تأسیس نمی‌شد. پس اولین تابعیت حزب از بیرون حزب و خارج از اعضای هیئت مؤسس حزب صورت پذیرفته بود، هرچند هرگز نمی‌توان منکر شخصیت کاریزماتیک حضرت امام شد. اما واقعیت این است که اجازه تأسیس، یک امر صوری، تشریفاتی و حتی ارشادی نبود؛ بلکه یک امر کاملاً مولوی بود که در باور هیئت مؤسس و شورای مرکزی حزب جای داشت و این خود نوعی عدم استقلال حزب جمهوری اسلامی در ساختار نهادمندی حزبی می‌باشد.

حزب جمهوری اسلامی علاوه بر مسائل عنوان شده؛ در بسیاری از موارد تحت تأثیر نفوذهای سیاسی و غیر سیاسی درون جامعه نیز قرار می‌گرفت و انتقال این نفوذهای جناح‌بندی‌ها توانست بحرانی را در میان اعضای شورای مرکزی حزب پدید آورد. برای مثال شکل‌گیری جناح‌بندی‌های چپ و راست به درون حزب بود که به مهم‌ترین موضوع اختلافی میان ائتلافیون حزب تبدیل گشت. علاوه بر این برخی از اعضای شورای مرکزی حزب تحت تأثیر و نفوذ مجاهدین انقلاب اسلامی قرار داشتند و ناخواسته منویات آن گروه سیاسی را در حزب جاری می‌ساختند. یا موضوع بی‌انضباطی حزبی که ناشی از گستردگی

حزب در سراسر کشور و مناطقی بود که دارای دیدگاه‌های قومی، مذهبی، سابقه تاریخی، زبان و سایر ویژگی‌های خاص خود بودند، یا مسئله اختلاف نظر اعضای شورای مرکزی حزب (بین رئیس جمهور، آیت‌الله خامنه‌ای و نخست وزیر، مهندس میرحسین موسوی) که بحث‌های آن به درون شورای مرکزی حزب کشانده شده بود. ضمن اینکه مسئله جنگ و چگونه پیش بردن آن، مسئله اقتصاد و سیاست خارجی از جمله مسائل برون حزبی بود که گاهی به دلیل اختلاف دیدگاه‌ها، باعث بحران و اختلاف نظرهایی در میان شورای مرکزی حزب شده بود. دکتر جاسبی جانشین سومین دبیر کل حزب، جمهوری اسلامی طی یادداشتی به دبیر کل حزب، گزارش مختصری از عملکرد حزب در طول یک سال را به همراه دیدگاه‌هایش نسبت به وضعیت و مسائل حزب را به همراه پیشنهادات و راه حل‌هایی و در نهایت استعفانامه‌اش ارائه می‌نماید که در آن به بسیاری از مسائل، که باعث تفرقه و انشقاق در زیرمجموعه‌های حزب شده است، اشاره می‌نماید. (کد اسنادی ۰۰۸۲۰۱۳:۴)

حال کاملاً واضح است که نخبگان حزب جمهوری اسلامی در بسیاری از مواقع از فضای بیرون حزب و درون جامعه تأثیر پذیرفته و بحران‌های جامعه به‌طور طبیعی درون تشکیلات حزب کشانده می‌شد.

شش. انسجام - گسیختگی در حزب جمهوری اسلامی

چهارمین معیار سنجش نهادمندی یک سازمان، موضوع انسجام می‌باشد. در حقیقت هر قدر که یک سازمان یک پارچه‌تر و منسجم‌تر باشد، سطح نهاد مندی آن نیز بالاتر است و هرچه یک سازمان از هم گسیخته‌تر باشد؛ نهادمندی آن نیز بالطبع کمتر می‌شود.

به باور هانتینگتون مسئله انسجام، ربط مستقیمی به استقلال دارد؛ زیرا استقلال وسیله انسجام می‌شود و همین مسئله باعث می‌گردد تا سازمان قادر باشد، سبک و سیاق ویژه‌ای را ایجاد کند تا مشخصه رفتارش باشد. علاوه بر این استقلال یک سازمان موجب می‌گردد تا دخالت نیروهای خارجی که باعث کارشکنی در سازمان می‌شوند، به صفر برسد. از سویی دیگر گسترش شتابان یا اساس دامنه عضویت یک سازمان یا اشتراک در یک نظام می‌تواند به کاهش انسجام در آن سازمان یا نظام منجر شود. هانتینگتون در اثبات این ادعایش نهاد حاکمه عثمانی را مثال می‌زند که تا زمانی که این نهاد حاکمه، دایره پذیرش خود را محدود نگه داشته بود و «از طریق یک آموزش دقیق و گزینش و تخصیص حساب شده عضوگیری می‌کرد، سر زندگی و انسجامش را حفظ کرده بود، اما زمانی که «به فشار داوطلبان برخوردار از مزایای حکومت تسلیم شد ... تعداد هیئت حاکمه؛ چند برابر افزایش یافت و انضباط و کارایی نظام افول کرد»، و نهاد یاد شده نابود گشت. (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۳۹)

در خصوص حزب جمهوری اسلامی نیز نخبگان این حزب از همان ابتدا درصدد ایجاد انسجام

لازم که مشخصه یک حزب سیاسی نوین و یک سازمان سیاسی می‌باشد، نبودند؛ بلکه آن را به صورت مجموعه‌ای «جبهه» قرار دادند که بتواند همه نیروهای وفادار به انقلاب و اسلام را با دیدگاه‌های مختلف دربر گیرد؛ زیرا آنها پیش از آنکه به حفظ و تداوم آن بیندیشند، به حفظ و تداوم انقلاب اعتقاد داشتند و فکر می‌کردند؛ لذا گسیختگی به عنوان یک حزب از همان روز اول نام‌نویسی کاملاً مشخص است. عبدالمجید معایخو در این خصوص می‌گوید:

بی‌ضابطه عمل کردن نیز یکی دیگر از اشکال‌های حزب جمهوری اسلامی بود و این موضوع از همان اول حتی در نحوه ثبت نام و عضوگیری نیز معلوم بود. در کانون توحید که جمعیت برای اسم‌نویسی در حزب جمهوری فشار آورده بود، من و آقای مرتضی نبوی ... آنجا بودیم. از مشاهده آن وضع ناراحت شدیم و گفتیم که برویم اشکال را به مؤسسين اصلی حزب بگوییم. با هم رفتیم. من اشکالات را معلوم کردم از جمله اینکه گفتم من فکر می‌کنم یک تشکیلات باید بین شعاع و کادرش تناسبی باشد. مثلاً در یک تشکیلات ۵۰۰ نفری، ده درصد؛ یعنی ۵۰ نفر کادر می‌خواهیم. اگر این تشکیلات میلیونی شد، چقدر کادر می‌خواهیم؟ شما تشکیلاتتان میلیونی است کادرشان هم ۵۰ - ۶۰ نفر بیشتر نیستند. اگر زیاد خوش بین باشیم، بگوییم ۵۰ - ۶۰ نفر هستند این را عقل قبول ندارد که البته توجه‌ای به انتقادات ما نشد. (ویژه‌نامه یاد ۱۳۷۸: ۱۲۴ - ۱۲۳)

معادیکو در ادامه می‌گوید:

مثلاً فردی از شهرستان می‌آمد و نمایندگی می‌گرفت، درحالی‌که هیچ شناختی از آن شخص نداشتند. حتی در مواردی به وضوح مشخص بود که آدم‌های ناباب و ناصالح هستند، اما آنها [مسئولین حزب] می‌گفتند آن فرد را درستش می‌کنیم. یک شب در جلسه حزب با فریاد گفتم (شهید بهشتی و آقای بادامچیان هم بود) سرانجام این حزب به فاجعه می‌کشد ... این بی‌در و پیکری یکی از اشکالات اساسی حزب بود و برخی از تشکلهای نیز در حزب عضو شده بودند که خود را از شرکای ۵۱٪ می‌دانستند. هرچند به ظاهر می‌گفتند فقها، اما ترکیب را به گونه‌ای درست می‌کردند که سهمشان ۵۱٪ باشد و در همان حالی که در شورای مرکزی حزب بودند، مرکزیت گروه خود را هم در جای دیگری به وجود آورده بودند. یا سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی به صورت یک تشکل خارج از حزب مشغول فعالیت بود و به عنوان بازوی دانشجویی حزب

جمهوری اسلامی نیز در حزب حضوری فعال داشت. به نظرم مجموع این مسائل بود که مقدمات عدم موفقیت حزب جمهوری اسلامی را فراهم آورد. (همان)

مصطفی حائری زاده از اعضای هیئت اجرایی حزب، ضمن پذیرش تساهل در عضوگیری می‌گوید:

در این خصوص [عضوگیری] می‌بایست شرایط آن دوره از زمان را نیز در نظر گرفت. به‌طور مثال اگر حزب یک هفته نسبت به ثبت نام افراد دیر می‌جنبید، نیمی از افراد حزب جذب تشکل‌های دیگری که در شرف تشکیل بودند، می‌شدند. در آن زمان فرصت بررسی‌های خاص یا گزینش افراد وجود نداشت. از طرفی در آن موقع چند تشکل دانشجویی مانند مجاهدین خلق و فدائیان وجود داشت که در آن روزها بیکار مانده و دسته دسته جوان‌ها را جذب تشکیلات خود می‌کردند. آنها با جاذبه‌های کاذبی که داشتند، جوان‌های متدین و مسلمان را جذب خود می‌کردند و اگر ما می‌خواستیم با سخت‌گیری‌های بی‌مورد آنها را از دست بدهیم، آنها جذب سایر تشکیلات غیر مذهبی می‌شدند. (جاسبی، ۱۳۷۹: ۶۳۰)

همان‌طور که قبلاً عنوان شد نحوه عضوگیری حزب بیشتر شبیه عضوگیری «جبهه» بود و هدف اصلی و مهم و فراتر از حزب، انقلاب و اسلام بود که افراد به آن می‌اندیشیدند.

حبیب‌الله عسکر اولادی، از اعضای شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی نیز معتقد است همین تسامح تساهل سران حزب در عضوگیری بود که باعث شده بود شهید مطهری به حزب جمهوری اسلامی نپیوندد. «چون در آن زمان تا حدودی روحیه تساهل و تسامح در اغلب کسانی که می‌خواستند حزب جمهوری اسلامی تأسیس شود، وجود داشت. آنها معتقد بودند نیروها را باید دعوت کنیم، اما شهید مطهری معتقد به چنین چیزی نبود. حتی شاهد بودیم که ایشان به یکی دو نفر از وابستگان به منافقین اشاره کرد و گفت: اینها را از حزب بیرون کنید و اینها اینجا نباشند. (همان: ۶۲۲)

همچنین گسترش بی‌حد و حصر دفاتر، و نمایندگی‌های حزب جمهوری اسلامی نیز یکی دیگر از دلایل گسیختگی این حزب بود. دکتر عبدالله جاسبی؛ جانشین سومین دبیر کل حزب جمهوری اسلامی؛ در نامه خود به دبیر کل حزب جمهوری اسلامی - آیت‌الله خامنه‌ای - در تاریخ ۱۳۶۳/۲/۱۶ در ادامه بند (۱) نامه خود به صراحت اظهار می‌دارد:

مدتی است برخی از مسئولین واحدها در هیئت اجرایی شرکت نمی‌کنند، شورای سیاسی مدتی بدون دلیل موجه تعطیل بود، روزنامه حزب به صورت یک ارگان مستقل از حزب، هر طور که خود می‌خواهد عمل می‌کند. همه این موارد به شورای

داوری و دبیرکل گزارش شده است. آیا این خود بهترین دلیل بر این واقعیت نیست که آمدن و نیامدن، غیبت و حضور، تأخیر و عدم تأخیر، رعایت مقررات یا تخلف از مقررات در این تشکیلات یکسان است؟ آیا هیچ تشکلی بدون انضباط و رعایت اصول و مقررات تشکیلاتی به ادامه حیات خود قادر می‌باشد نتیجه این بی‌تفاوتی‌ها و ملاحظه‌کاری‌ها همین است که در انتخابات مجلس شورای اسلامی دو جناح مذکور در حزب به خود اجازه می‌دهند که به جای متمرکز کردن نیروهای خود روی تبلیغ لیست حزب، نیروی خود را صرف تبلیغ لیست‌های دیگر کنند. و حتی محور نیروهای مخالف حزب گردند و لابد می‌دانند که بعداً هم هیچ کس از آنها سؤالی نخواهد کرد. آیا با این ملاحظه‌کاری‌ها و عدم برخورد قاطع نسبت به تخلفات در مرکزیت حزب، می‌توانیم از دفاتر حزب و اعضای ساده حزب انتظار برخوردی تشکیلاتی و منطبق با موازین حزب را داشته باشیم؟ و راستی این بی‌توجهی‌ها، سهل‌انگاری‌ها و بعضاً ملاحظه‌کاری‌ها در درازمدت بر سر حزب چه خواهد آورد؟ (کد اسنادی ۰۰۸۲۰۱۳: ۴)

نتیجه

براساس آنچه گفته شد؛ نهادمند شدن فراگردی است که سازمان‌ها و شیوه‌های عمل با آن ارزش و ثبات می‌یابند. همچنین سطح نهادمندی هر نظام سیاسی را می‌توان با تطبیق‌پذیری، پیچیدگی، استقلال و انسجام نهادها و شیوه‌های آن نظام تعیین کرد. از این روی در این تحقیق برآن شدیم تا به کمک دستگاه فکری ساموئل هانتینگتون و استخراج معیارهای نهادمندی در الگوی نظری او، سطح نهادمندی حزب جمهوری اسلامی را مورد ارزیابی قرار دهیم تا بتوانیم براساس آن به این پرسش پاسخ دهیم که نخبگان حزب جمهوری اسلامی چه نقشی در عدم نهادمندی این حزب و توقف فعالیت‌های آن داشتند؟ و اینکه سطح نهادمندی در این حزب از چه جایگاهی برخوردار بود؟ پاسخ ما به این پرسش این بود که حزب جمهوری اسلامی براساس معیارهای پذیرفته شده در احزاب غربی، فاقد برخی از نهادمندی‌ها بود؛ اما به‌عنوان یک «جبهه» برای سران و بنیانگذاران حزب، اصل اسلام، انقلاب و حفظ دستاوردهای انقلاب بیش از پایداری و نهادمند شدن و حفظ حزب دارای ارزش بود؛ لذا وقتی لازم بود تا به نفع انقلاب و اسلام حزب را تعطیل کنند، لحظه‌ای تردید به خود راه ندادند.

منابع و مأخذ

۱. آرشیو اسناد دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
۲. آشوری، داریوش، ۱۳۵۷، فرهنگ سیاسی، تهران، مروارید.

۳. امجد، محمد، ۱۳۸۰، *ایران از دیکتاتوری تا دین‌سالاری*، ترجمه حسین مفتخری، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴. ایوبی، حجت‌الله، ۱۳۷۹، *پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، تهران، انتشارات سروش*.
۵. باتامور، تی. بی.، ۱۳۷۷، *نخبگان و جامعه*، ترجمه علیرضا ملیب، تهران، مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه.
۶. بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی.
۷. بشیریه، حسین، ۱۳۸۲، *دیباچه‌ای بر جامعه‌ای ایران (در دوره جمهوری اسلامی)*، تهران، نگاه معاصر.
۸. تبریزنیا، حسینعلی، ۱۳۷۱، *ناپایداری احزاب سیاسی در ایران*، تهران، مرکز نشر بین‌الملل.
۹. جاسبی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تشکیل فراگیر، مروری بر یک دهه فعالیت حزب جمهوری اسلامی (زمینه‌های تشکیل حزب جمهوری اسلامی)*، ج ۱، تهران، دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی.
۱۰. جاسبی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تشکیل فراگیر، حزب جمهوری اسلامی تولدی در انقلاب اسلامی (ریشه‌ها، ساختار و رابطه با احزاب سیاسی)*، ج ۳، تهران، دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، ج ۶، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۲. *روزنامه جمهوری اسلامی*، ۱۳۶۶/۳/۱۲ و ۱۳۶۱/۱۱/۱۷.
۱۳. ساعی، احمد، ۱۳۸۸، «توسعه نیافتگی در دوران پسااستعماری»، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات. مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها (۱۳۷۸) احزاب سیاسی در ایران، ویژه‌نامه یاد، سال چهاردهم، شماره‌های ۵۶ - ۵۳.
۱۴. شوارتز، منتل، ۱۳۷۸، *ساختارهای قدرت*، ترجمه ناصر جمالزاده، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۵. ظریفی‌نیا، حمیدرضا، ۱۳۷۸، *کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران (۷۸ - ۱۳۵۸)*، تهران، آزادی اندیشه.
۱۶. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۹، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۱۷. لاپالومبارا، جوزف و جفری آندرسون، ۱۳۸۴، *احزاب سیاسی: دایرة‌المعارف حکومت و سیاست*، ترجمه علیرضا کاهه (ضمیمه کتاب عبدالله جاسبی، *تشکیل فراگیر مروری بر یک دهه فعالیت حزب جمهوری اسلامی*، ج ۱) تهران، دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی.
۱۸. معین، محمد، ۱۳۶۴، *فرهنگ فارسی*، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۱۹. نوذری، حسینعلی، ۱۳۸۱، *احزاب سیاسی و نظام‌های حزبی*، تهران، گسترده.
۲۰. هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۰، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علم.

تحلیل کثرت‌گرایی هنجاری در پرتو اصل چهاردهم قانون اساسی ج.ا.ا.

ابوذر رجبی*

چکیده

از ویژگی‌های دین اسلام که در قانون اساسی نیز بخشی از آن متبلور شده است، نحوه تعامل و رفتار با غیر مسلمانان است. اصل چهاردهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت ج.ا.ا. و مسلمانان را براساس آیه هشتم سوره ممتحنه موظف می‌داند که نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل رویکرد اخلاقی جمهوری اسلامی را در برابر غیر مسلمانان بیان می‌دارد. اگرچه کثرت‌گرایان در ادله اثبات دیدگاه خود، مسئله حسن رفتار با پیروان همه ادیان را مطرح می‌کنند، تفاوت جدی بین مدعای آنان و این اصل از قانون اساسی وجود دارد. پلورالیسم هنجاری یا رفتاری پیش از ادعای کثرت‌گرایان از سوی اسلام مطرح شده بود؛ اما نتیجه آن تن دادن به کثرت‌گرایی معرفتی و نجات‌شناختی نیست. در این مقاله ضمن تحلیل انتقادی از دیدگاه کثرت‌گرایان در این حیطه، به تفاوت اساسی اصل چهاردهم قانون اساسی با نگره یادشده اشاره خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

اسلام، کثرت‌گرایی هنجاری، قانون اساسی، تعامل، پیروان ادیان، حقوق انسانی.

طرح مسئله

از مباحث جدی و چالشی در حوزه فلسفه دین و الاهیات نوین، مسئله حقانیت ادیان مختلف و سعادت و نجات پیروان ادیان گوناگون است. آیا همه ادیان برحق‌اند؟ یا یکی حق است و باقی باطل؟ یا آنکه همگی در عرض هم از حقانیت برخوردارند؟ پاسخ یکسانی به این مسئله از سوی متفکران فلسفه دین ارائه نشده است. در مجموع پنج دیدگاه درباره حقانیت ادیان مطرح می‌شود: طبیعت‌گرایی یا ابطال‌گرایی؛^۱ انحصارگرایی؛^۲ شمول‌گرایی؛^۳ وحدت‌گرایی؛ و نهایتاً پلورالیسم دینی یا همان کثرت‌گرایی دینی.^۴ اینکه نظر اسلام با کدام یک از این پنج دیدگاه همراه است و یا اینکه باید نظریه متفاوت از این پنج دیدگاه را اتخاذ کرد، بین متفکران اسلامی اختلاف است. متفکران اصیل اسلامی (اعم از شیعه و سنی) وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی را نمی‌پذیرند، با این همه در بین طیف روشنفکران مسلمان، این دو رویکرد طرف‌دارانی دارد.

اما از بین دو رویکرد انحصارگرایی و شمول‌گرایی، غالباً متفکران اصیل اسلامی با انحصارگرایی در صدق و شمول‌گرایی در نجات همراهند. با توجه به اینکه نظر حضرت امام خمینی به عنوان بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی در دولت ایران از رسمیت برخوردار است و در قانون اساسی نیز براساس دیدگاه ایشان اتخاذ موضع شده و مردم نیز در همه پرس‌و‌پاسی‌ها بدان رأی داده‌اند، رویکرد ایشان مبنای پذیرش مقاله حاضر است. براساس دیدگاه ایشان اسلام دین حق است؛ اما نمی‌توان ادیان الهی را باطل دانست. براساس آموزه‌های قرآنی، اسلام وحدت‌ادیان و کثرت‌شراعی را در پرتو نسخ شرایع و دین خاتم مطرح کرده است.

طبق همین مبنا در اصل دوازدهم قانون اساسی آمده است که «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است.» این در مقام حقانیت است؛ اما در مقام عمل و رفتار هم با دیگر مذاهب اسلامی و هم با سایر پیروان ادیان الهی براساس اصل دوازدهم و سیزدهم، همگی ملزم به رعایت حقوق و تعامل انسانی با آنان سفارش شده‌اند. در اصل چهاردهم به حکم آیه شریفه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیر مسلمان، با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران

1. Naturalism.
2. Exclusivism.
3. Inclusivism.
4. Religious pluralism.

توطئه و اقدام نکنند. این اصل و دیگر اصول قانون اساسی، مسئله کثرت‌گرایی دینی در حوزه صدق و نجات را نپذیرفته و خط بطلانی بر آن می‌کشد. اما مفاد این اصل، مسئله کثرت‌گرایی هنجاری و رفتاری را تأیید می‌کند. طرف داران کثرت‌گرایی دینی نیز از کثرت‌گرایی هنجاری دم می‌زنند. چه تفاوتی بین این دو نگره وجود دارد؟ در این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی کثرت‌گرایی دینی در حوزه رفتار و اخلاق پرداخته و نظر قانون اساسی ج.ا.ا را براساس اصل چهاردهم، در برابر آن تشریح خواهیم کرد.

مدعای کثرت‌گرایی دینی

مسئله تعدد ادیان امری بدیهی بوده و از گذشته تا به امروز کسی نتوانسته اصل این موضوع را انکار کند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۹۹ - ۳۹۸) در میان ادیان متعددی که هر یک خود را مدعی بهره‌مندی از حقانیت می‌دانند و رهروان سایر ادیان را گمراه تلقی می‌کنند، چه موضعی باید اتخاذ نمود؟ عمده سؤالاتی که برای باورمندان به ادیان در مواجهه با این امر پیش می‌آید، ناظر به حقانیت و بطلان ادیان و مذاهب مختلف است. ضمن اینکه ذیل آن از مسئله نجات و رستگاری پیروان ادیان مختلف نیز یاد می‌شود. علاوه بر پرسش از حقانیت و نجات، از نحوه تعامل و رفتار با پیروان ادیان مختلف نیز باید پرسید. در واقع نحوه سلوک و تعامل با ادیان و مذاهب مختلف چگونه باید باشد؟ کثرت‌گرایی دینی رویکردی است که به هر سه پرسش یاد شده؛ یعنی هم در حوزه حقانیت و صدق، هم در حوزه رستگاری و نجات و هم در حوزه تعامل و رفتار با پیروان ادیان مختلف پاسخ می‌دهد. براساس دیدگاه کثرت‌گرایی، هم همه ادیان در عرض یکدیگر برخوردار از حقانیت هستند و هم همه دین‌داران محق‌اند. «کثرت موجود در عالم دین‌ورزی حادثه‌ای است طبیعی که از حق بودن همه ادیان و محق بودن دین‌داران پرده برمی‌دارد که این از سویی، مقتضای دستگاه ادراکی آدمی است و از سوی دیگر، مقتضای ساختار چند پهلویی واقعیت و با صفت هدایت‌گری خداوند و سعادت‌جویی و نیکبختی آدمیان سازگار است.» (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۴۱ - ۳۴۰)^۱ بنیان‌گذار پلورالیسم دینی (جان هیک) در تعریف کثرت‌گرایی می‌نویسد: «پلورالیسم عبارت است از پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خودمحوری به خدامحوری به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ جهان میسر است.» (هیک، ۱۳۷۸: ۶۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۴۵)

به باور کثرت‌گرایان همه انسان‌ها می‌توانند در برابر واقعیت غایی واکنش نشان دهند، اگرچه این

۱. عبارت یادشده با مقداری تغییر، از کتاب *صراط‌های مستقیم* است. (سروش، ۱۳۷۷: صفحات الف و ب)

واکنش‌ها مختلف باشد. همه این واکنش‌ها حق و همه انسان‌ها به رستگاری خواهند رسید. (صادقی، ۱۳۷۷: ۵۵) پلورالیسم بر عوامل مشترک ایمان مذهبی شخصی، خصوصاً بر بعد باطنی و توجه به بی‌نهایت تأکید دارد؛ ضمن اینکه برای ظواهر دین و شریعت و مراسم و عقاید دینی اهمیت کمتری قائل است. (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۳۲)

کثرت‌گرایان به صراحت بیان می‌دارند که «دیگر ادیان به یکسان، راه‌های رستگاری به سوی خدا هستند و این مدعا را که مسیحیت، تنها راه رستگاری ... یا کامل‌ترین راه رستگاری است، باید به دلایل قوی کلامی یا پدیدارشناختی رد کرد.» (استامپ، ۱۳۸۳: ۹۳) براساس مدعای کثرت‌گرایان هیچ جهان‌بینی دینی کارآمدی، برتر از دیگر جهان‌بینی‌ها وجود ندارد. (وین‌رایت، ۱۳۹۰: ۴۵۵)

به باور پلورالیست‌ها علاوه بر حقانیت همه ادیان در عرض یکدیگر، پیروان همه ادیان به نجات و رستگاری خواهند رسید. ضمن اینکه در تعامل و رفتار، هم انسان‌ها و هم حاکمیت باید به یکسان با پیروان ادیان مختلف برخورد کنند.

انواع کثرت‌گرایی

تقسیم‌بندی دربارۀ انواع پلورالیسم در آثار مربوط به این بحث وجود ندارد. یکی از متفکران (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۳۸ - ۳۴) از پنج نوع کثرت‌گرایی یاد می‌کند: کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی؛ کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی؛ کثرت‌گرایی نجات‌شناختی؛ کثرت‌گرایی وظیفه‌شناختی و نهایتاً کثرت‌گرایی هنجاری یا رفتاری که قسم‌اخیر؛ یعنی کثرت‌گرایی هنجاری یا پلورالیسم در رفتار موضوع بحث تحقیق پیش‌روست. یکی از دلایل گرایش جان هیک به کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و نجات‌شناختی تمایل او به نوع تعامل و رفتار و مواجهه با پیروان ادیان مختلف؛ یعنی همین پلورالیسم در رفتار بود. (هیک، ۱۳۷۸: ۲۲ - ۲۱) گسترش ارتباطات جمعی، پیروان ادیان مختلف را به سمت تعامل و زندگی مسالمت‌آمیز سوق داد. بنابراین افزایش ارتباطات و لزوم همزیستی مسالمت‌آمیز یکی از دلایل پذیرش کثرت‌گرایی است. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۹۱) امروزه همزیستی پیروان ادیان مختلف در یک جامعه، از اهمیت خاصی برخوردار است. برخی علت آن را هم به جهت علقه انسان‌ها بدان و هم به دلیل ترس از برخوردهای آشتی‌ناپذیر می‌دانند. (ساشادینا، ۱۳۸۶: ۶۳)

جان هیک و دیگر طرف‌داران دیدگاه کثرت‌گرایی دینی، انحصارگرایی دینی را مساوی با عدم مدارا و نداشتن زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان مختلف می‌دانند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۸۹)؛ یعنی پذیرش همزیستی در جوامع دینی، سبب ترویج اصل عدم انحصار می‌شود. (ساشادینا، ۱۳۸۶: ۶۴) اینان به کتب مقدس مانند قرآن و انجیل استناد کرده و شواهدی از کتاب مقدس مبتنی بر زندگی

مسالمت‌آمیز ادیان ارائه می‌کنند و آن را دلیل بر حقانیت دیدگاه خود می‌دانند. ضمن اینکه به باور اینان در فضای جنگ و درگیری، رشد انسان‌ها امکان ندارد و تا فضای مسالمت‌آمیزی از جهت رفتار و تعامل شکل نگیرد، نمی‌توان سخن از حق و هدایت و رشد به میان آورد. بنابراین صلح و صفا و تحمل ادیان نسبت به یکدیگر لازم و ضروری است. (معلمی، ۱۳۹۰: ۹۳)

کثرت‌گرایی هنجاری یا همان پلورالیسم در رفتار بدین معناست که در نوع مواجهه و برخورد با پیروان ادیان مختلف باید به مسالمت رفتار کرد. (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۸۸) پرسش اساسی در این نوع کثرت‌گرایی آن است که آیا پیروان ادیان دیگر نیز محترم‌اند؟ و رفتار ما با آنها باید براساس چه الگو و مبنایی شکل گیرد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ - ۱۳۷۷: ۸) براین اساس باید بین کثرت‌گرایی در مقام نظری که همان پلورالیسم در حوزه صدق و معرفت شناختی است، با کثرت‌گرایی در حوزه عمل؛ یعنی پلورالیسم هنجاری تمایز قائل شد. در مقام رفتار و عمل همه انسان‌ها با هر دین و آیینی می‌توانند در کنار یکدیگر از زندگی مسالمت‌آمیزی برخوردار باشند. پس نباید میان کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی خلط کرد؛ اگرچه به جهت علاقه آدمی به سعه صدر و ملاحظات اخلاقی، میان این دو خلط می‌شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۰۹) جان هیک یکی از وجوهی که در کثرت‌گرایی دینی مطرح می‌کند، همین کثرت‌گرایی دینی هنجاری است که بیان می‌دارد «وظیفه اخلاقی مسیحیان این است که پیروان ادیان غیر مسیحی را محترم بشمارند». (لگهاوزن، ۱۳۸۴: ۳۴) البته تلقی یکسانی درباره کثرت‌گرایی اخلاقی وجود ندارد. برخی کثرت‌گرایی اخلاقی را به این معنا می‌دانند که همه مکاتب و گونه‌ها و گرایش‌های اخلاقی قابل قبول است و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. این تلقی از کثرت‌گرایی، همان نسبت‌گرایی اخلاقی است و از لوازم و پیامدهای غیر واقع‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴) اما می‌توان از کثرت‌گرایی هنجاری، برداشت دیگری نیز ارائه کرد که متفاوت از نسبت‌گرایی اخلاقی باشد. با این توضیح که ارزش‌ها اخلاقی اموری واقعی هستند، اما منشأ واحدی ندارند و قابل تحویل به یک ارزش نیستند. این امر غیر از نسبت‌گرایی اخلاقی است و هماهنگ با نظریه واقع‌گرایی اخلاقی است. (مصباح، ۱۳۸۵: ۳۶ و ۴۹)

با بیانی که گذشت، تکثرت‌گرایی دینی هنجاری^۱ یا کثرت‌گرایی دینی اخلاقی^۲ مربوط به موضع عملی نسبت به پیروان سایر ادیان و نه درباب ادیان است. به این معنا که موضعی که افراد را به تحمل و مدارا با پیروان ادیان مختلف توصیه می‌کند. (حاج ابراهیم، ۱۳۸۴: ۸۳)

1. Normative religious pluralism.
2. Moral religious pluralism.

دیدگاه اسلام

از میان دیدگاه‌هایی که درباره حقانیت ادیان مطرح است، متفکران اسلامی یا به انحصارگرایی و یا به شمول‌گرایی نظر دارند. اما نمی‌توان از همان تعریفی که از این دو رویکرد در فضای فکری مغرب زمین وجود دارد، دفاع کرد. از مبانی ای که متفکرانی چون امام خمینی و علامه طباطبایی ارائه می‌کنند، می‌توان بیان داشت که اسلام به وحدت ادیان و کثرت شرایع باور دارد؛ با این توضیح که از نظر قرآن و دیگر نصوص دینی یک دین حق بیشتر وجود ندارد. آیاتی مانند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران / ۱۹)؛ «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرِسَالِنَا» (حدید / ۲۷) بیانگر آنند که قرآن به وحدت دین نظر دارد؛ به همین جهت کلمه دین در قرآن همیشه به صورت مفرد به کار رفته است، نه جمع. البته باید توجه داشت که: «از لزوم وحدت ادیان، وحدت شرایع لازم نمی‌آید؛ چراکه شرایع یک سری احکام و دستورالعمل‌های عملی و رفتاری است که به حسب مصالح و مقتضیات زمان و مکانی، قابل تحول در بعد کم و کیف است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده / ۴۸) (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۱۳) شریعت‌های الهی یکی پس از دیگری، براساس ظرفیت‌های فکری بشر آمده و در نهایت با شریعت اسلام پایان یافته است. شریعت پیامبر گرامی اسلام ﷺ شریعت پایانی و جامع است که توان پاسخ‌گویی به نیازهای جدید بشر را در امور مختلف دارد. استاد مطهری می‌نویسد:

دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند ... قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» و هر کس جز اسلام دینی بجوید او برگزیند، پس، از او پذیرفته نخواهد شد و وی در آخرت از زیانکاران است.» اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست؛ بلکه منظور تسلیم خدا شدن است؛ پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گران‌مایه‌ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس. به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای او است و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (مطهری، بی‌تا: ۱ / ۲۷۵)

دین اسلام ضمن اینکه ناسخ شرایع گذشته است؛ اما در مقام تعامل و رفتار با سایر پیروان ادیان

دیگر، مسئله خوش رفتاری و حسن خلق را نسبت به آنان مطرح می‌کند. تسامح در رفتار غیر از دست برداشتن از عقاید و باورهای دینی است. این امری در مقام عمل و مربوط به حوزه رفتار و تعامل با انسان‌هاست. احترام به همه انسان‌ها، حتی افرادی که براساس باورهای دینی ما اهل نجات و رستگاری نباشند، مورد تأیید اسلام است. (لگهاوزن، ۱۳۸۴: ۳۵)

متفکران اسلامی در آثار خود براساس همین اصل بیان داشته‌اند که: «از نظر اسلام، مسلمانان می‌توانند در داخل کشور خود با پیروان ادیان دیگری که ریشه توحیدی دارند، از قبیل یهود و نصاری و مجوس، هرچند بالفعل از توحید منحرف باشند، تحت شرایط معینی، همزیستی داشته باشند». (مطهری، بی‌تا: ۲ / ۲۵۰ - ۲۴۹)

در آموزه‌های قرآنی، تعامل و خوش رفتاری نه تنها با اهل کتاب، بلکه با مشرکان صلح‌جو نیز مورد سفارش قرار گرفته است (گلیپگانی، ۱۳۷۸: ۵۴) و در آیات مختلفی به این مهم اشاره شده است. یکی از این آیات، کریمه هشتم از سوره ممتحنه است. در این آیه می‌خوانیم: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَكَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ خدا شما را نسبت به کسانی که در مورد دین با شما پیکار نکردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون نراندند، منع نمی‌کند که به آنان نیکی کنید و نسبت به آنان دادگری نمایید؛ [چرا] خدا دادگران را دوست می‌دارد».

این امر در آیات متعددی در قرآن بیان شده است. در سوره بقره آیه ۲۰۸ آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» این کریمه بیانگر زندگی مسالمت‌آمیز با همه انسان‌ها و از جمله کافران غیر حربی است. در کریمه دیگری باز دستور به صلح و زندگی با آرامش با افرادی که با مسلمانان صلح کرده‌اند، بیان شده است: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ». (انفال / ۶۱)

خداوند به پیامبر اکرم ﷺ سفارش به خوش رفتاری و خوش گفتار با اهل کتاب می‌کند: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ و با اهل کتاب جز به آن [شیوه‌ای] که آن نیکوتر است مناظره نکنید». (عنکبوت / ۴۶) جامعه اسلامی وظیفه دارد تمام حقوق شهروندی را برای غیر مسلمان فراهم کند. (عمید زنجانی، ۱۳۶۲: ۷۸ - ۷۶)

از دلایل مهم در گسترش فرهنگ اسلامی را باید در همین زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان مختلف دانست. این امر به خصوص درباره اهل کتاب سبب گسترش تمدن اسلامی شده است. (مطهری، بی‌تا: ۲۴ / ۳۹۴) این نکته مورد غفلت خود غربیان نیز واقع نشده و درباره پلورالیسم

رفتاری اسلام و مسلمانان با سایر پیروان ادیان دیگر از آن سخن گفته‌اند. یکی از متفکران مشهور غربی، گوستاولوبون به صراحت در کتاب خود می‌نویسد:

زور شمشیر موجب پیشرفت قرآن نگشت؛ زیرا رسم اعراب این بود که هر جا را فتح می‌کردند، مردم آنجا را در دین خود آزاد می‌گذاشتند. اینکه مردم مسیحی از دین خود دست برمی‌داشتند و به دین اسلام می‌گرویدند و زبان عرب را بر زبان مادری خود برمی‌گزیدند، بدان جهت بود که عدل و دادی که از آن عرب‌های فاتح می‌دیدند، مانندش را از زمامداران پیشین خود ندیده بودند.
(لوبون، بی‌تا: ۱ / ۱۴۵)

از آیات صریح قرآن و روایت فراوان از معصومان، مسئله زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان با پیروان سایر ادیان به دست می‌آید. در ادامه از مبانی شرعی این امر سخن خواهیم گفت. این مدل از زندگی، اختصاص به اهل کتاب ندارد؛ بلکه نصوص دینی و از جمله آیه مدنظر، آن را به گونه‌ای خاص درباره انسان‌ها حتی مشرکان نیز مطرح و تجویز می‌کند؛ البته مشروط به شرایطی که در دین اسلام بیان شده است. (سبحانی، ۱۴۲۵: ۲ / ۳۰۸) به همین جهت متفکران اسلامی مسئله کثرت‌گرایی هنجاری و رفتاری را سفارش اسلام دانسته و آن را از دیگر انواع پلورالیسم متفاوت می‌دانند. به باور اندیشمندان اسلامی دین اسلام مسلمانان را در حکومت اسلامی به تعامل با پیروان ادیان مختلف دعوت می‌کند. اگرچه ادیان مختلف از توحید انحراف داشته باشند؛ اسلام تحت شرایط معینی دعوت به زندگی مسالمت‌آمیز با آنان می‌کند. (مطهری، بی‌تا: ۲ / ۲۴۹) اسلام در پذیرش دین و مکتب، مسئله اجبار و اکراه را نمی‌پذیرد؛ بنابراین باید به تنوع ادیان هم تن دهد؛ زیرا ممکن است در اثر عدم اکراه، عده‌ای از انسان‌ها تن به دین اسلام ندهند و این امر با شواهد تاریخی هم مقرون است. اگر اکراه در دین پذیرفتنی نیست و نتیجه آن تنوع باورها و عقاید دینی باشد؛ پس باید در برابر پیروان ادیان مختلف با احترام و حفظ حقوق انسانی و اخلاقی رفتار کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۶)

آزادی عقیده که نمونه بارز و مصداق اتم آن عقیده دینی است از مهم‌ترین حقوق فردی و اجتماعی است که هر دولتی باید بدان پای بند باشند. تضمین حقوق دیگر در گرو همین امر است. (حسین زاده، ۱۳۸۲: ۱۲۲) با تحلیل آیات مختلف قرآن کریم به این نتیجه می‌رسیم که خداوند مسلمانان را در برخورد با سه دسته به تعامل با قسط و عدل و زندگی مسالمت‌آمیز سفارش کرده است: مؤمنان و مسلمانان؛ موحدانی که در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند؛ و نهایتاً کفار و ملحدانی که قصد معارضه با حکومت را ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۱)

تحلیل انتقادی کثرت‌گرایی دینی در پرتو اصل چهاردهم قانون اساسی

امروزه، کثرت‌گرایی دینی در کشورهای غربی مورد قبول قرار گرفته است. علی‌رغم این امر نمی‌توان کشوری از کشورهای غربی را مشخصاً تعیین کرد و بیان داشت که واقعا در آن کشور و در حیطه رفتار و عمل، کثرت‌گرایی هنجاری و رفتاری مشاهده می‌گردد. «بسیاری از دولت‌های ملی دوران جدید که به لحاظ دینی کثرت‌گرا هستند، با مسئله تنش‌های میان مجموعه‌های دینی مواجه‌اند. برخی از ادیان اهداف سیاسی نیرومندی دارند و این اهداف اغلب با ادیان دیگر تعارض پیدا می‌کنند.» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۸۲) دولتی مانند ایالات متحده علی‌رغم اینکه در قانون اساسی خود کثرت‌گرایی دینی را پذیرفته است؛^۱ اما در عمل مشاهده می‌شود که نه تنها به کثرت‌گرایی هنجاری و رفتاری تن نداده، بلکه موارد فراوانی از نقض حقوق پیروان ادیان مختلف در این کشور مشاهده می‌شود. (همان: ۳۸۳)

در آیین مسیحیت ادعا بر این است که باید به کثرت‌گرایی هنجاری تن داد. به همین دلیل برخی از متفکران غربی (هانتینگتون، ۱۳۷۴: فصل اول) بر این باورند که در میان ادیان مختلف، مسیحیت بهترین دین برای سعادت بشر محسوب می‌شود؛ زیرا تسامح و تساهل هیچ دینی به این آیین نمی‌رسد. نکته یاد شده با تاریخ فکری - سیاسی مسیحیت در مغرب زمین تعارض جدی دارد. تاریخ کلیسا در قرون وسطی سرشار از رفتارهای ناشایست اخلاقی و مذهبی با پیروان ادیان مختلف است؛ حتی با خود مسیحیانی که به مخالفت با کلیسا و مسیحیت پرداختند، این رفتارهای ناشایست وجود داشت. جنگ‌های صلیبی و جلسات دادگاه‌های تفتیش عقاید در غرب، خلاف ادعای متفکران جدید غربی را اثبات می‌کند. (دورانت، ۱۳۷۸: ۴ / ۸۲۱ - ۷۸۳)

دین اسلام تسامح رفتاری را با شرایطی می‌پذیرد، اما قائل به تساهل و تسامح باورها و اعتقادات دینی نیست. میان این دو تفاوت جدی وجود دارد. علت این امر آن است که اسلام کثرت‌گرایی هنجاری را به معنای تعامل و زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان مختلف می‌پذیرد، اما کثرت‌گرایی در حوزه صدق و مسئله نجات را نمی‌پذیرد. (سبحانی، ۱۴۲۵: ۲ / ۳۰۹) به تعبیر ساشادینا در میان ادیان مختلف این اسلام و متن مقدس آن (قرآن) است که واقعا تن به همزیستی دینی می‌دهد. (ساشادینا، ۱۳۸۶: ۶۹)

کسانی که با بینش و نگرش اسلام آشنایی داشته باشند، اگرچه تکثر و تنوع ادیان را انکار

۱. در قانون اساسی آمریکا آمده است: «کنگره نباید هیچ قانونی مبنی بر احترام به یک تشکیلات دینی یا ممنوع ساختن عمل آزادانه به آن، یا محدود کردن آزادی بیان یا آزادی مطبوعات و یا محدود کردن حق تشکیل اجتماعات صلح‌آمیز افراد و دادخواهی حکومت برای احقاق حق مردم تصویب کند.» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۳۸۳ - ۳۸۲)

نمی‌کنند؛ اما مهر صدق و حقانیت نیز بر جامه همه ادیان نمی‌پوشانند. جمهوری اسلامی در برابر سنت‌های دینی پیروان ادیان مختلف، با دیده احترام به همه آنها نگریده، اما دعوی صدق تمامی ادیان را نمی‌پذیرد. قانون اساسی نظام، براساس آموزه‌های اسلامی، معیار مشخصی را برای ارزیابی ادیان مختلف ارائه کرده است. اما از سویی توجه دارد که در عصر کنونی که شعار دهکده جهانی مطرح است و ارتباطات، امری انکارناپذیر تلقی می‌شود، تعامل و رفتار حسنه با همه انسان‌ها را در راستای کرامت انسانی و ارزش‌های والای اخلاقی به دیده احترام نهاده و با همه انسان‌هایی که سرسازش و صلح داشته باشند، همکاری و مؤانست دارد. بر همین اساس نظام جمهوری اسلامی برطبق حاکمیت دینی و با توجه به اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران که مسلمانند، تنها دین رسمی کشور را اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری می‌داند. اما برای سایر مذاهب اسلامی نیز احترام کامل و برای آنان در انجام مراسم‌های مذهبی، آزادی قائل است. این امر در اصل دوازدهم قانون اساسی مندرج گردیده؛ اما از آنجا که در ایران اسلامی، علاوه بر مسلمین، غیر مسلمان اعم از اهل کتاب و غیر آن نیز زندگی می‌کنند، در اصول سیزدهم و چهاردهم برای آنان نیز حقوقی قائل شده است. براساس اصل چهاردهم قانون اساسی، اگرچه حاکمیت و اکثریت مردم به دین اسلام ملتزم هستند، اما درعین حال برای پیروان ادیان دیگر نیز احترام قائلند.

قانونگذار سند رسمی کشور، براساس اصول اسلامی برای همه انسان‌ها حقوقی قائل است. غیر مسلمان به حکم انسان بودن، اگرچه از نظر باورهای اعتقادی با مسلمان یکسان نمی‌اندیشد، اما مسلمان و دولت اسلامی حق تعرض به این افراد را نداشته و باید به حقوق انسانی آنان پایبند باشد. در بندهای مختلف قانون اساسی این امر بیان شده؛ اما کلیت آن در اصل چهاردهم مندرج گردیده است.

بررسی مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی ذیل این اصل

اصل چهاردهم قانون اساسی در پیش نویس آن سابقه‌ای نداشت. مفاد این اصل با الهام از نصوص دینی و به خصوص قرآن تنظیم شده است. در مجلس تدوین، این اصل با ۵۰ رأی موافق در برابر یک رأی مخالف و دو رأی ممتنع به تصویب رسید. (ورعی، ۱۳۸۵: ۲۳۷) این اصل در بازنگری سال ۱۳۶۸ بدون هیچ‌گونه تغییری باقی ماند و تفاوتی با اصل مصوب در سال ۱۳۵۸ ندارد. (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۳)

در اصول مختلف قانون اساسی، به رعایت حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی و غیر مسلمان غیر اهل کتاب تصریح شده است، مانند اصول ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۶، ۶۴ و ۶۷ در اصول ۱۲ و ۱۳ کلیات این

امر؛ یعنی رعایت حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی بیان شده است. در ذیل اصل سیزدهم، اقلیت دینی را پیروان ادیان یهودی، مسیحی و زردشتی معرفی کرده و بیان می‌دارد: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون، در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی برطبق آیین خود عمل می‌کنند.» در این اصل به غیر مسلمان غیر اهل کتاب اشاره نشده است؛ اما در اصل بعدی به صورت کلی بیان می‌دارد که در نحوه تعامل و رفتار با غیر مسلمان چگونه باید عمل کرد. البته درباب انجام مراسم دینی در ادامه خواهیم گفت که قانون اساسی علی‌رغم رسمیت دین اسلام و مذهب شیعه، انجام آزادانه مراسم دینی و مذهبی را براساس اصل ۱۲ و ۱۳، صرفاً برای مذاهب اسلامی و ادیان مندرج در ۱۳ به رسمیت می‌شناسد. در اصل بعدی به جهت اهمیت زندگی مسالمت‌آمیز با همه انسان‌ها به صورت کلی، همه فرق و مذاهب مطرح می‌شود، اما نه در انجام آزادانه مراسم مذهبی، بلکه صرفاً در نحوه رفتار و تعامل اجتماعی.

در صورت جلسه مشروح مذاکرات قانون اساسی، رابطه دو اصل ۱۳ و ۱۴ را عموم و خصوص مطلق بیان کرده است؛ یعنی اصل ۱۴ قانون اساسی با ذکر افراد غیر مسلمان نسبت به اصل ۱۳ قانون اساسی عمومیت داشته و عام‌تر است؛ زیرا عبارت غیر مسلمان اعم است از افراد کلیمی، زرتشتی و مسیحی در اصل ۱۳ قانون اساسی و غیر اینها. (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۵)

مفاد مورد رعایت در اصل ۱۴

در این اصل به صورت کلی، رعایت مسئله رفتار با اخلاق حسنه و رعایت عدل و قسط و همچنین رعایت حقوق انسانی در مواجهه با غیر مسلمانان بیان شده است. سؤال اساسی آن است که در رعایت حقوق، چه عناوینی مد نظر قانونگذار بوده است؟ با مراجعه به کلیت قانون اساسی می‌توان این امور را به عنوان موضوع حقوق یادشده در این اصل بیان داشت: اصل حفظ کرامت انسانی که به سبب آن غیر مسلمانان از حقوق انسانی، که مصادیق آن را می‌توان مصونیت جانی و مالی و آبرویی غیر مسلمانان دانست، برخوردار خواهند بود؛ حق برخورداری از اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی. (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۸۹)

براساس کریمه مندرج در همین اصل (آیه هشتم سوره ممتحنه) به جهت حفظ کرامت انسانی به مسلمانان دستور داده شده است تا با کسانی که با آنان جنگ ندارند، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند و آنها را از خانه و کشورشان بیرون نکنند. با توجه به عام بودن آیه، خطاب آیه شامل همه غیر مسلمانان می‌شود. فقط با مفهوم‌گیری از آیه می‌توان به این نتیجه رسید که غیر مسلمانانی که با

مسلمین سر جنگ دارند، از مورد آیه؛ یعنی رفتار مسالمت‌آمیز خارج می‌شوند. در قانون اساسی هم همین نکته مدنظر قانونگذار بوده است.

در قانون اساسی بر حفظ جان و مال و ناموس و آبروی مسلمان و غیر مسلمان به صورت کلی تأکید شده است؛ یعنی تفاوتی بین مسلمان و غیر مسلمان لحاظ نشده است. مباحثی که درباب حقوق قضایی در قانون آمده، ناظر به همین جهت است.

در باب آزادی مذهبی هم قانونگذار براساس تعالیم دین اسلام این نکته را در نظر داشته است که غیر مسلمانان می‌توانند به اعتقادات خود وفادار باشند و هیچ کس حق تفتیش عقاید آنان را ندارد و نمی‌تواند آنان را به پذیرش اسلام وادار نماید. البته این امر مانع امر به معروف و یا نهی از منکر نمی‌گردد. مسئله انجام فعالیت‌های مذهبی به‌طور رسمی صرفاً برای اهل کتاب است نه برای غیر اهل کتاب.

در باب آزادی فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی نیز قانونگذار برای غیر مسلمانان این حق را قائل شده است که آزادانه به فعالیت بپردازند. به‌طور کلی براساس فصل سوم قانون اساسی (یعنی از اصل نوزدهم تا اصل چهل و دوم که مربوط به حقوق ملت ایران است)، ایرانیان غیر مسلمان نیز هم ردیف ایرانیان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) از تمامی حقوق مندرج در این فصل برخوردارند. مهم‌ترین این حقوق که ذیل اصول یاد شده آمده از این قرارند: حق حیات و امنیت در شئون مادی و معنوی؛ این حق مبین آن است که حیثیت، جان، مال و مسکن و شغل افراد از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند. (اصل بیست و دوم قانون اساسی)

همچنین تأمین نیازهای اساسی همچون مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش (اصل سی ام) و امکانات که برای تشکیل خانواده آنان لازم است. (بند اول از اصل چهل و سوم) برخوردار از تأمین اجتماعی (مفاد اصل بیست و نهم)، دادخواهی (مفاد اصل سی و چهارم)، حق انتخاب وکیل (مفاد اصل سی و پنجم) و اموری مانند آن از حقوقی است که همه افراد اعم از مسلمان و غیر مسلمان در جامعه اسلامی از آن برخوردارند.

دامنه خروج اصل ۱۴

از پیوند این اصل با اصل ۱۲ و ۱۳ به دست می‌آید که رعایت برخی از موارد از دامنه شمول اصل مذکور خارج است؛ یعنی آنچه که تحت عنوان انجام مراسم دینی و رعایت احوال شخصیه و تعلیمات دینی براساس آیین‌های رسمی مجاز خواهد بود. مفهوم اصول ۱۲ و ۱۳ این است که ادیان و مذاهبی که در اصول یاد شده نیامده است، در انجام مراسم مذهبی و احوال شخصیه نمی‌توانند براساس مکاتب غیر رسمی مندرج در قانون عمل نمایند. در اصل سیزدهم آمده است: «ایرانیان زرتشتی،

کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه^۱ و تعلیمات دینی برطبق آیین خود عمل می‌کنند. «به همین جهت باید گفت غیر مسلمانانی که نام دین و مذهبشان در قانون نیامده و رسمیتی برای آنان قائل نشده‌اند، نمی‌توانند مراسم دینی خاص خود را انجام دهند و یا به تبلیغ رسمی از دین خود بپردازند. اگرچه وظیفه فردی و اجتماعی مسلمین و حاکمیت اسلامی برخورد با اخلاق حسنه و قسط و عدل و رعایت حقوق انسانی در رابطه با این افراد است. (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۰)

باید به این نکته هم توجه داشت که غیر مسلمانانی که نام دینشان در قانون اساسی نیامده، گرچه نمی‌توانند به طور رسمی به مناسک دینی خود بپردازند، براساس اصل بیست و سوم قانون اساسی کسی حق تفتیش از عقاید آنان را نداشته و نمی‌توان آنان را به پذیرش دین اسلام وادار کرد. ضمن اینکه می‌توانند با گفتگوی علمی به بیان اعتقادات خود بپردازند و از مکتب خود در مقام نظر دفاع کنند. صرفاً در بعد عملی قانونگذار برای آنها در انجام مراسم رسمی آیین خود حقی قائل نشده است. در باب حق آزادی تشکل هم براساس اصل بیست و ششم که تشکل‌های سیاسی و صنفی را حق همه مردم ایران می‌داند، می‌توان گفت که غیر مسلمانان اعم از اهل کتاب و غیر آن شامل این اصل می‌گردند. اما درباره تشکیل انجمن دینی غیر مسلمان غیر اهل کتاب باید گفت با توجه به اینکه قانونگذار آن را مختص مسلمانان و اقلیت‌های دینی دانسته، پس اینان از این امر خارج می‌شوند. «چون افکار و عقاید اهل کتاب (که بعضاً الحادی و غیر توحیدی است) مضر به مبانی اسلام و مصالح جامعه مسلمین و سلامت و اخلاق عمومی کشور می‌باشد، تشکیل انجمن برای آنان مجاز شناخته نشده است.» (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۹۳)

از مواردی که در متن قانون اساسی به‌عنوان دامنه خروج برای این اصل آمده، رعایت موازین اسلامی است. براساس اصول نوزدهم و بیستم، همه مردم ایران (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) از همه حقوق انسانی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلامی برخوردارند.

مبانی اصل یادشده

الف) مبانی شرعی

مبانی شرعی اصل ۱۴ را هم می‌توان قرآنی و هم می‌توان روایی دانست. آیات متعددی از قرآن کریم بر محتوای این اصل صحه می‌گذارد. غیر از آیه به کار گرفته شده در این اصل، آیات دیگری نیز

۱. ازدواج، طلاق، ارث و وصیت. (هاشمی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۸۰)

مؤید این امر است. آیاتی از قرآن کریم که بیانگر عدم اکراه در پذیرفتن دین اسلام است، خود شاهدی بر مدعی مذکور است؛ زیرا خاستگاه خشونت و تهدیدکننده زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان مختلف را باید در تئوری الزام و اکراه در انتخاب دین خاص دانست. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۹۰) حال آنکه قرآن صریحاً به نفی اکراه در دین نظر دارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره / ۲۵۶) «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (انسان / ۳)

همچنین آیاتی که بیانگر گفتگوی منطقی با ادیان دیگر است، از تفاهم و زندگی مسالمت‌آمیز حکایت دارد؛ چون گفتگوی با ادیان در یک جامعه در سایه همزیستی مسالمت‌آمیز فراهم خواهد شد. نیز آیات فراوانی به مدارا و احسان بر کافران دلالت می‌کند. برای نمونه: «وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ و اگر [دشمنان] به صلح متمایل شوند، پس [تو نیز] بدان متمایل شو؛ و بر خدا توکل کن! [زیرا] که در حقیقت تنها او شنوا [و] داناست.» (انفال / ۶۱)؛ «فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَهُمْ يَوْمَئِذٍ لُجُومٌ وَالْقَوَا أَلْيَمٌ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا؛ پس اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار ننمودند و با شما طرح صلح افکندند، پس خدا هیچ راهی برای [تعدی] شما بر آنان قرار نداده است.» (نساء / ۹۰)؛ «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ؛ عفو [و مدارا پیش] گیر و به [کار] پسندیده فرمان ده و از نادانان روی گردان.» (اعراف / ۱۹۹)

کثرت روایات ناظر بر تعامل و رفتار حسنه با انسان‌ها از هر کیش و آیینی در مجامع روایی فریقین غیر قابل انکار است. از میان روایات به دو روایت از معصومان علیهم‌السلام اشاره می‌شود. منشور اخلاقی و مدیریتی حضرت امیر علیه‌السلام به مالک اشتر در رأس روایات ما قرار دارد. در بخشی از نامه حضرت به مالک می‌خوانیم: «[ای مالک] مهربانی و محبت ورزیدن و لطف به رعیت را پوشش دل خود قرار ده، و بر آنان چونان حیوان درنده مباش که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا رعیت دو دسته اند: یا برادر ایمانی تو هستند و یا نظیر تو در آفرینش.» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۵) و مقصود از هموعان در آفرینش، غیر مسلمانان و پیروان سایر ادیان می‌باشند.

فردی از امام رضا علیه‌السلام پرسید: «آیا برای پدر و مادرم دعا کنم، با اینکه حق امامان و آل‌پیامبر را شناختند؟» حضرت در پاسخ فرمودند: «برای آنها دعا کن و صدقه برای آنها بده و اگر در قید حیات هستند و حق را نمی‌شناسند، با آنها مدارا کن؛ زیرا رسول خدا فرمود: خداوند مرا با رحمت مبعوث نمود نه، با درستی و نامهربانی.» (حرانی، ۱۳۶۶: ۴۲۶) در روایت دیگری از امام رضا علیه‌السلام آمده است: «سنت پیامبر مدارا کردن با مردم بود.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۲۴۲؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۵۶) مراد از مدارا با مردم، همین کثرت‌گرایی هنجاری و رفتاری است.

ب) مبانی عقلی

در باب مبانی عقلی اصل یادشده اگرچه در قانون نکته‌ای نیامده است؛ اما می‌توان از محتوای آن و کلمات متکلمان و حکما آن را مستند به دلیل عقلی دانست. مهم‌ترین دلیل را شاید بتوان جلب منفعت و دفع ضرر در پرتو این اصل دانست. تعامل با یکدیگر در جوامع، مورد پذیرش عقل سلیم است. از احکام عقل عرفی، ضرورت جلب منفعت و دفع ضرر است. برای داشتن زندگی سالم در جامعه، باید بین انسان‌ها تعامل رفتاری حاکم باشد؛ در غیر این صورت چالش و درگیری و نزاع همواره بین انسان‌ها برقرار خواهد بود و این خلاف حکم هر عقل سلیمی است. عقل عرفی حکم می‌کند که افراد یک جامعه از عواملی که سبب هلاکت و خسارت باشد، فاصله گرفته و به تعامل و آنچه سبب امنیت و راحتی انسان‌هاست، توجه کنند. این امر در سایه تعامل و رفتار شایسته و حسنه انسان‌ها با یکدیگر فراهم می‌شود.

سنت همه حق‌جویان عالم، اعم از دانشمندان و فیلسوفان و طرف‌داران ادیان و انبیا و همه خداپرستان و حق‌جویان، این بوده که با کسانی که اختلاف داشتند، روابط انسانی و محترمانه برقرار کنند و با حفظ کرامت و احترام مقابل، به بحث و گفتگو بپردازند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ - ۱۳۷۷: ۸)

مبانی حقوقی

خود این اصل مبتنی بر اصول قانونی دیگر در همین قانون است که مهم‌ترین آنها دو اصل است: یکی اصل دوم که در بند ششم این اصل به مسئله کرامت انسانی اشاره شده است؛ و دوم اصل بیست و سوم قانون اساسی که بیان می‌دارد: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد».

مفاد این اصل به خوبی بیانگر آن است که قانون اساسی در جهت حقوق شهروندی، حق تعرض به دیگران را به جهت داشتن باورها و اعتقادات خاص ممنوع می‌داند. داشتن باورها و اعتقادات خاص یک حق اجتماعی است. البته باید توجه داشت که در ادامه اصل چهاردهم تأکید شده است: «این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند.» از این جهت اگر کسی به ترویج باورهای خلاف حکومت اسلامی بین افراد جامعه اقدام کند، از دایره اصل بیست و سوم و چهاردهم خارج شده و حاکمیت، حق برخورد با او را خواهد داشت. اصل چهاردهم در واقع دارای دو قسمت است: بخش اول به مسلمین برای رفتار حسنه و با قسط و عدل

به همه انسان‌ها دستور می‌دهد و در بخش دوم عدم توطئه غیر مسلمانان علیه نظام و مردم شرط شده است. (یزدی، ۱۳۸۲: ۱۸۰)

براساس اصل بیست و سوم نمی‌توان به اشخاص به صرف داشتن عقیده‌ای خاص، تعرض کرد؛ اما این اصل به معنای ترک امر به معروف و نهی از منکر نیست؛ چه اینکه براساس اصل هشتم قانون اساسی، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل. (ملک افضلی، ۱۳۹۱: ۸۳)

شاید مهم‌تر از اصل ۲۳، بند ششم از اصل دوم قانون اساسی باشد که بیان می‌دارد: جمهوری اسلامی بر پایه کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا شکل گرفته است. مبتنی بر اصل کرامت انسانی، آدمی از حقوق مختلفی برخوردار است که در بندهای مختلف قانون اساسی به آنها اشاره شده است.

حضرت امام خمینی درباره نکته یاد شده می‌گوید: «دولت اسلامی اگر به وظیفه اسلامی عمل کند، برای همه قشرها، برای همه دین‌هایی که رسمی هستند در ایران، برای همه اینها احترام قائل است ... و این نیست جز اینکه اسلام این طور است». (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷ / ۱۰۰ - ۹۸؛ همان: ۳ / ۱۵۹)

تحلیل آیه مورد استناد در این اصل

سوره ممتحنه مدنی است و در سراسر آیات آن از حقوق اساسی در سه محور: حقوق اساسی در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل؛ حقوق اساسی حاکمیت اسلامی در مواجهه با غیر مسلمانان در بلاد اسلامی و در نهایت حقوق خانواده سخن می‌گوید. آیات هشتم و نهم این سوره ملاک و مبانی رفتار با غیر مسلمانان را بیان می‌دارد. براساس این آیات مسلمانان باید در رفتار با کافران و غیر مسلمانان عدالت را محور کار خویش قرار دهند.

آیه یاد شده در سوره ممتحنه خوش رفتاری با غیر مسلمانان را به صورت کلی مطرح نمی‌کند؛ بلکه این عمل درباره غیر مسلمانانی است که دست به شمشیر نبرده و سر جنگ با مسلمانان ندارند. کافران حربی از این امر مستثنی هستند. این نکته به صراحت هم در قرآن بیان شده و هم مفسران فریقین آن را بیان داشته‌اند. مفسران عامه و امامیه منظور از غیر مسلمانان را کسانی می‌دانند که با جامعه اسلامی عهد و پیمانی داشته و در مقام معارضة و درگیری با مسلمین برنیامده باشند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۱۳۶؛ همان: ۹ / ۴۰۹؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۵۲۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸ / ۵۹؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۸ / ۱۳۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۵ / ۲۵۴؛ قطب، ۱۳۸۶: ۶ / ۲۵۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۳۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۴ / ۳۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۸ / ۲۸۰)

در مواردی که خداوند پیامبر را به خوش رفتاری و خوش گفتاری با غیر مسلمانان سفارش

می‌کند، حد آن را نیز بیان می‌دارد؛ یعنی به صورت موجبه کلیه نمی‌گوید در همه حال و با همه کسان خوش رفتاری داشته باش. در سوره عنکبوت آیه ۴۶ می‌خوانیم: «وَكَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّمَا بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ؛ و با اهل کتاب جز به آن [شیوه‌ای] که آن نیکوتر است، مناظره نکنید، مگر با کسانی از آنان که ستم کرده‌اند»؛ یعنی دسته‌ای از اهل کتاب برای خوش گفتاری از حیطة مجادله احسن جدا شده‌اند. اما این امر زمانی است که آنان به شمشیر دست نبرده و با اسلام و مسلمین سر ناسازگاری نداشته باشند. درحالی که در حالت عادی، پیامبر اکرم با اهل کتاب صلح کرده و زندگی مسالمت‌آمیز با آنان در مدینه داشته است. حتی این مدل رفتار با مشرکان مکه نیز در صلحی مانند حدیبیه خود را نشان می‌دهد. (عمید زنجانی، ۱۳۴۴: ۹۴ - ۸۳) از مفسر معاصر، آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد:

اسلام، کثرت‌گرایی سیاسی، اجتماعی و نظایر آن را با ضوابط خاص خود امضا یا تأسیس کرده است و زندگی مسالمت‌آمیز همه انسان‌ها را با عقاید متعدد، گرایش‌های متنوع و روش‌ها و منش‌های مختلف امضا کرده و همان‌طور که برای اسلام محمدی دستور «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» و در قلمرو اسلام ابراهیم فرمان «تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» نازل کرده، در صحنه بین‌الملل، حکم «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ...» (ممتحنه / ۸) را صادر فرموده است. از این رو هر انسانی با انسان دیگر، حقوق جهانی خود را می‌تواند استیفا کرده، همه مردم گیتی در زیر چتر عدل عام و مواسات و مساوات، در برابر قانون جامع که جام جهان‌نماست، حیات امن و به دور از تنش و چالش داشته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۱۲ - ۲۱۱)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه مذکور بیان می‌دارد که نهی از دوستی با کافران به معنای نهی از عدالت و خوش رفتاری با کفار غیر حربی نیست. مسئله قتال و دشمنی با کفار، با کافران حربی است. ضمن اینکه آیه یاد شده به معنی نسخ آیات جهاد با کفار مانند: «فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه / ۵) نمی‌باشد؛ زیرا آیه هشتم سوره ممتحنه با اینکه مطلق است، غیر اهل ذمه و اهل معاهده را شامل نمی‌شود و کفاری که با اسلام سر جنگ دارند، مشمول این آیه نیستند، تا آیه سوره توبه ناسخ آن باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۳۴)

سیاق سوره ممتحنه بیانگر نهی مسلمانان از دوستی با مشرکان و کفار است. اما در این آیه به کلیت این مسئله تخصیص می‌زند و منظور از عدم دوستی با مشرکان را آنهایی می‌داند که با مسلمین نجنگیده و آنان را از سرزمینشان خارج نکرده‌اند. همچنین شامل مشرکان و کفاری است

که با مسلمانان پیمان بسته اند که با آنان نجنگند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۱۳۶؛ همان: ۹ / ۴۰۹؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۵۲۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸ / ۵۹؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۸ / ۱۳۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۵ / ۲۵۴؛ قطب، ۱۳۸۶: ۶ / ۲۵۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۳۴) بنابراین براساس آیه یادشده، مسلمین حتی با مشرکان و بت پرستان - مشروط به اینکه دست به توطئه علیه اسلام و مسلمین نزنند و بر سر راه تبلیغ دین اسلام مانع ایجاد نکنند - موظف به تعامل انسانی با آنانند. اگرچه مسلمین براساس باورهای خود نمی‌توانند اعتقادات مشرکان را به رسمیت بشناسند و باید از عقاید آنان بجویند، در عین حال باید با قسط و احسان با آنان رفتار کنند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۵۴)

نتیجه

از نظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیروان ادیان آسمانی، از حق امنیت اجتماعی برخوردارند و در چارچوب قوانین اسلام، حق حیات و فعالیت دارند؛ اما حقانیت منطقی و گزاره‌ای همه ادیان پذیرفته نیست. این نکته در اصول مختلفی از قانون اساسی بیان شده که در رأس آنها اصل چهاردهم قرار دارد. براساس مفاد این اصل، تعامل بین انسان‌های وابسته به ادیان مختلف در سایه سعه صدر، گفتار نیکو، جدال احسن و براساس علم، آگاهی و احساس همدلی، جهت تقریب مذاهب و ادیان و انسجام آنها پذیرفتنی است. عدم اکراه در پذیرفتن اسلام، گفتگوی منطقی با ادیان دیگر و دعوت به مشترکات در نصوص دینی، مبنایی است در قانون اساسی که بر بردباری مذهبی و اجتماعی اسلام در برابر پیروان ادیان مختلف دلالت دارد. قانون اساسی با تأثیرپذیری از نصوص دینی اسلام بیان می‌کند که پیروان ادیان مختلف با پذیرش یک سلسله اصول مشترک، می‌توانند در کنار هم با تعامل و مسالمت‌آمیز، از همزیستی بهره برده و در صلح و آرامش، زندگی دنیوی را سپری کنند. اما اگر پیروان ادیان مختلف به فعالیت‌های تخریبی علیه اسلام و حاکمیت اسلامی دست بزنند و حرکات و رفتاری را که جنبه تخریبی برای حاکمیت داشته باشد انجام دهند، نظام براساس اصل چهاردهم باید به مقابله با آنان بپردازد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیمی، مهدی، ۱۳۹۴، سلسله جلسات بازخوانی مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی سال ۱۳۵۸: بررسی اصل چهاردهم، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان.

- تحلیل کثرت‌گرایی هنجاری در پرتو اصل چهاردهم قانون اساسی ج.ا.ا □ ۷۱
۴. استامپ، التر و دیگران، ۱۳۸۳، *جستارهایی در فلسفه دین*، مترجم مرتضی فتاحی زاده، تهیه شده در انجمن معارف اسلامی ایران، قم، آیت عشق.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۲، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، انتشارات طرح نو، چ ۳.
۷. تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، مترجم انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، قم، اسراء، چ ۱.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
۱۰. حاج ابراهیم، رضا، ۱۳۸۴، *نجات، ادیان و فاهمه بشری (جستاری در نجات‌شناسی صدرایی و اسلامی)*، قم، کتاب طه و آیت عشق.
۱۱. حرانی، ابومحمد حسن بن علی، ۱۳۶۶، *تحف العقول عن آل الرسول*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۱۲. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۲، *مبانی معرفت دینی*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۶.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، نشر معارف.
۱۴. دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه گروهی از نویسندگان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.
۱۵. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۸، *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۷. زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱ ق، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دمشق، دار الفکر، الطبعة الثانية.
۱۸. ساشادینا، عبدالعزیز، ۱۳۸۶، *مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام*، ترجمه سید محمدرضا هاشمی، قم، نشر ادیان.
۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ ق، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۲.

- ۷۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی، س ۴، زمستان ۹۴، ش ۱۵
۲۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، انتشارات صراط، چ ۲.
۲۱. سید قطب، ۱۳۸۶ ق، *تفسیر فی ظلل القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. شوکانی، محمد، ۱۴۱۴ ق، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن کثیر.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چ ۲.
۲۴. صادقی، هادی، ۱۳۷۷، *پلورالیسم، دین، حقیقت، کثرت*، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۲۵. صادقی، هادی، ۱۳۸۲، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ ق، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، محقق مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چ ۳.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۴۴، *اسلام و همزیستی مسالمت آمیز*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۲، *حقوق اقلیت‌ها*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۳.
۳۱. *قانون اساسی ج. ۱.۱.*
۳۲. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۸۴، تدوین: حسین صادقی، قم، حقوق اسلامی.
۳۳. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *کند و کاوی در سویه‌های پلورالیسم*، قم، کانون اندیشه جوان.
۳۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۰، *قرآن و پلورالیسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۳، *کلام فلسفی: تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی*، قم، وثوق.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، محصح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۴.
۳۸. لکنهاوزن، محمد، ۱۳۷۹، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۳۹. لوبون، گوستاو، بی تا، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸ - ۱۳۷۷، «گفتگو درباب ادیان و تمدن‌ها»، *کتاب نقد*، ش ۱۰ - ۹.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین

- شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا. (نرم‌افزار مطهری نور)
۴۴. معلمی، حسن، ۱۳۹۰، *معرفت‌شناسی و مباحث جدید کلامی*، قم، بوستان کتاب.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۴۶. ملک‌افضلی اردکانی، محسن، ۱۳۹۱، *مختصر حقوق اساسی و آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم، دفتر نشر عارف.
۴۷. هاشمی، محمد، ۱۳۸۰، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر دادگستر، ج ۳.
۴۸. هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۴، *نظریه برخورد تمدن‌ها*، ترجمه و ویراسته مجتبی امیری وحید، تهران، وزارت خارجه.
۴۹. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی.
۵۰. هیک، جان، ۱۳۷۸، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه انتشاراتی تبیان.
۵۱. ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۵، *مبانی و مستندات قانون اساسی به روایت قانونگذار*، قم، انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۵۲. وین‌رایت، ویلیام جی، ۱۳۹۰، *فلسفه دین*، مترجم علیرضا کرمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۳. الیاده، میرچاه، ۱۳۷۳، *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، دفتر اول و دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۴. یزدی، محمد، ۱۳۸۲، *شرح و تبیین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، قم، امام عصر علیه السلام.
۵۵. یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، تهران، سمت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳.

مؤلفه‌های اتحاد اسلامی در اندیشه امام و رهبری و جایگاه آن در انقلاب اسلامی

بهاء‌الدین قهرمانی نژاد شایق*

چکیده

از اصلی‌ترین مبانی اندیشه، سیره و منش امام خمینی، که بازخورد بیرونی آن به‌عنوان سیاست راهبردی انقلاب اسلامی بروز نموده، توجه به اتحاد امت اسلامی است. به همین جهت، وحدت کلمه، پرهیز از تفرقه، تمرکز بر مشترکات، اتحاد و همدلی و منافع امت اسلامی از آموزه‌های اصیل و دیرین امام راحل و خلف صالحش، رهبر معظم انقلاب اسلامی است. واکاوی و بررسی مؤلفه‌ها و تعیین معیارهای این آموزه راهبردی، مسئله‌ای است که این مقاله عهده‌دار پاسخ آن است. ضرورت این پژوهش، علاوه بر اهمیت موضوعی، کاربردی و راهبردی آن، اثبات این واقعیت است که از دید امام (قده)، اتحاد امت اسلامی، نه یک تاکتیک و روش، بلکه ضرورتی فطری و فریضه‌ای الهی است.

واژگان کلیدی

امام خمینی، مقام معظم رهبری، انقلاب اسلامی، وحدت کلمه، امت واحد.

طرح مسئله

اساس دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسلام بر دو پایه استوار شده است، «کلمه توحید» و «توحید کلمه» که این مسئله مبنای مباحث اعتقادی و فقهی که بازخورد اجتماعی دارد گشته است. (شهید ثانی،

bghahremani@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۴

*. استادیار گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۶

۱۴۱۰: ۶ / ۲۲۲) روشن است که اسلام به‌عنوان شریعت جهانی و هدف تمامی انبیا است که در قرآن و در آیات متعددی به آن تصریح شده است. بر مبنای همین حقیقت حتمیه، امامان و اصحاب پاکبخته‌ای که در مدرسه علمی اهل بیت علیهم‌السلام تعلیم دیده بودند، به ترویج این اندیشه اساسی که مبتنی بر وحدت‌گرایی در جامعه است، می‌پرداختند.

این مهم در سلوک امیرالمؤمنین علیه‌السلام، در دوران خلفای راشدین از حفظ اتحاد جامعه اسلامی و پرهیز از تفرقه نشئت می‌گرفت و روش‌های عملی که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به یاران خویش در نحوه تعامل با عامه مسلمین می‌آموختند، در روش عملی اهل ایمان نهادینه شده و در تداوم این راهبرد اصلی، علمای ربانی و دانشمندان پاکبخته که در طول تاریخ به‌عنوان فقیهان و محدثان اهل بیت علیهم‌السلام شناخته می‌شدند، همین شیوه را سرلوحه خویش قرار داد و هرگاه که توجه به این عنصر؛ یعنی اتحاد امت اسلامی، زمینه بروز پیدا می‌کرد، ثمرات ماندگاری داشت که از مهم‌ترین آنها، آگاهی بخشی و تمایل عمومی به بیداری اسلامی و بروز خیزش‌ها و تحولات اصیل دیگر می‌باشد. از همین منظر، امام راحل نیز، با توجه به شرایط و اقتضات دوره معاصر؛ از ابتدا، درد اصلی جمهور اهل قبله را، نه بیداد بیدادگران و سلاطین، بلکه در خواب بودن امت اسلامی و عدم توجه به ظرفیت‌های شگرف اهل ایمان می‌دید و درمان این درد را منحصرأ در اتحاد مسلمانان می‌دانست و به همین جهت، قبل از آغاز نهضت و سپس در روند مراحل مختلف آن، به این مهم در بین امت ایران اسلامی و پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، با اعلام جهانی بودن هدف نهضت، این مبنای اساسی را در بیشتر اعلام مواضع، بیانات و نوشته‌های خویش، مورد تأکید قرار داد. جانشین شایسته وی، مقام معظم رهبری نیز این دکترین دائمی را به‌عنوان سیاست علمی و عملی برگزید و به ترویج آن پرداخت. خروجی این فریضه بی‌بدیل و سنت حسنه، میل به وحدت و نزدیکی مسلمانان به هم، تقریب بین مذاهب، توجه به منافع عامه مسلمانان مظلومی همچون فلسطین و مسئله قدس و ده‌ها از این نمایه‌ها و اخیراً منجر به بیداری اسلامی شده است. طبعاً حیاتی بودن این موضوع، ما را به سمت شناخت معیارها و مؤلفه‌های اصلی این اندیشه جذب می‌نماید که می‌توان آن را در چند محور بررسی نمود.

محوریت ثقلین در اتحاد مسلمین

حدیث متواتر ثقلین، اصلی‌ترین محور وحدت امت اسلامی، بلکه همه موحدان و بالاتر از همه، تمام طالبان آزادی حقیقی مبتنی بر کرامت انسانی و جبلت وحیانی می‌باشد. آنجا که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در بیان این استراتژی مهم و برای همه اعصار، در سخنی شیوا که علاوه بر قاطبه منابع شیعی در منابع

اصلی عامه نیز وارد شده، فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی اهل بیتی، ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا بعدی ابداً و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض؛ یعنی، همانا در میان شما مسلمین، دو وسیله و دستاویز حقیقی هدایت که بسیار گران‌سنگ‌اند، به یادگار می‌گذارم که یکی قرآن و دیگری اهل بیت می‌باشند. هر گاه که به هر دو چنگ زنید و تمسک کنید، هیچ زمانی به گمراهی مبتلا نخواهید شد.» این دو به هیچ وجه، قابل انفکاک از هم نیستند، تا زمانی که در قیامت و در کنار حوض کوثر، بر من وارد شوند.» (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۴ / ۲۶۷؛ مسلم نیشابوری، بی‌تا: ۷ / ۱۲۳؛ ابن سلیمان کوفی، ۱۴۱۲: ۲ / ۴۰۷؛ بیهقی، بی‌تا: ۲ / ۱۴۸؛ نووی دمشقی، ۱۴۱۱: ۲۱۱؛ زرنندی حنفی، ۱۳۷۷: ۲۳۱؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۱ / ۲۴۴؛ ابن جوزی حنبلی، ۱۴۱۳: ۱۰۳)

توجه به محوریت قرآن و عترت، از نکات مسلمی است که همواره مورد ترویج و تأکید عالمان ربانی بوده است. به همین مناسبت، از کلینی (۳۲۹ ق) که در عصر غیبت می‌زیسته تا خمینی، این روند ادامه داشته است. در طول این قرون متمادی، توجه دادن به جایگاه ثقلین، نه تنها در میان عالمان شیعی، بلکه در میان علمای اهل سنت نیز دیده می‌شد. از همین منظر، بزرگانی از اهل سنت، مانند باعونی دمشقی در قرن سوم، حاکم حسکانی در قرن پنجم، خوارزمی حنفی در قرن ششم، ابن ابی الحدید معتزلی در قرن هفتم، زرنندی حنفی در قرن هشتم، قندوزی حنفی در قرن دوازدهم و بسیاری دیگر از بزرگان اهل سنت در فواصل این قرون، در عظمت و اهمیت اهل بیت علیهم‌السلام که از سوی پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، عدل قرآن شمرده شده است، مطالب بسیار قوی می‌آورده‌اند. یکی از مهم‌ترین محورهایی که این دانشمندان، از روش و سیره امامان معصوم علیهم‌السلام و در رأس ایشان، امیرالمؤمنین علیه‌السلام آورده و بر آن تأکید کرده‌اند، توجه ائمه هدی به اتحاد اسلامی و پرهیز از تفرقه و تفرق می‌باشد. محمد رشیدرضا، (م. ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م) از دانشمندان معاصر مصری که تأثیرپذیری فوق‌العاده‌ای از مصلحان بزرگ اسلامی در دو قرن معاصر؛ یعنی سید جمال‌الدین اسدآبادی و محد عبده داشته است، در کتاب خویش به نام *الامام علی بن ابی‌طالب* علیه‌السلام می‌نویسد: «وقتی که امام به خاطر حفظ وحدت مسلمانان، با خلیفه اول همراهی کرد، ابوسفیان به سوی آن حضرت رفته و گفت، دست را بده تا به‌عنوان خلیفه با تو بیعت کنم! حضرت به شدت او را از خود رانده و فرمود، تو همواره به دنبال فتنه‌انگیزی، ایجاد شر و اختلاف بین مسلمانان بوده‌ای» (رشیدرضا، بی‌تا: ۴۰) از همین رهگذر است که حضرت، شکیبایی و همراهی با امت را در مسئله خلافت، بر احقاق حق خویش ترجیح داد و فرمود: «فرأیت ان الصبر علی هاتا احجی؛ دیدم که شکیبایی در این عرصه عاقلانه‌تر است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۱ / ۳۱۷) حضرت همراهی و هماهنگی با خلفا را به جهت

مصلحت اسلام و امت اسلامی روش و سیره عملی خویش قرار داد و فرمود: «لکنی اسففت اذا اسفوا و طرت اذا طاروا؛ اما من با تمام حقی که در امر خلافت منصوبه و بلافضل داشتیم، برای مصلحت اتحاد امت، با خلفا هماهنگ شدم». (همان: ۳۵۷)

امام اگرچه می‌دانست که تنها با خلافت وی، امت، راه اصلاح و هدایت را خواهند پیمود؛ به نیکی می‌دانست که هر گونه اقدام وی در آن زمان، با توجه به در اقلیت بودن یارانی که حقیقت مطلب را دریافته بودند، به ایجاد شکاف بین مسلمین و سوءاستفاده فتنه‌گران، سلاطین آن عصر، منافقین و یهود خیانت پیشه منتهی خواهد گردید. کمک‌های بی‌دریغ، هدایت‌ها و ارائه مشورت‌های مهم در زمان خلفا، به‌ویژه در دوره خلیفه دوم، حاکی از همین معنا بود. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۳۰۸ - ۲۹۹)

این روش و منش در زندگی سیاسی و اجتماعی امامان شیعه و اصحاب ایشان، به‌عنوان شیوه مرضیه‌ای بود که در طول تاریخ و در عصر فقهای نامور شیعه دنبال می‌شده و مبنای فقه سیاسی در قرون متمادی، به‌ویژه دوره معاصر بوده است. امام خمینی که به‌عنوان بیدارگر جهان اسلام در عصر کنونی شناخته شده، با پیروی از همین روش و از دریچه تقلین به بیداری و اتحاد مسلمانان توجه داده و به همین مناسبت، در اولین فراز وصیت نامه الهی و سیاسی خویش بعد از نقل این حدیث، به جایگاه محوری تقلین تصریح نموده و می‌نویسد:

اینجانب مناسب می‌دانم که شمه‌ای کوتاه و قاصر در باب تقلین تذکر دهم، نه از حیث مقامات غیبی، معنوی و عرفانی که قلم مثل منی عاجز است از جسارت در مرتبه‌ای که عرفان آن بر تمام دایره وجود از ملک تا ملکوت اعلی و از آنجا تا لاهوت و آنچه در فهم من و تو ناید، سنگینی و تحمل آن فوق طاقت، اگر نگویم ممتنع است و نه از آن چه بر بشریت گذشته است از مهجور بودن حقایق و مقام والای ثقل اکبر و ثقل کبیر ... و این حدیث حجت قاطع است بر جمیع بشر به ویژه مسلمانان مذاهب مختلف ... وصیت سیاسی الهی اینجانب به جمیع ملل اسلامی و مظلومان جهان از هر ملت و مذهب می‌باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۱ / ۳۹۹)

نزدیک نمودن دیدگاه‌های مذاهب اسلامی

توجه علمای بیدار دل به ایجاد وحدت و همدلی بین پیروان مذاهب اسلامی در طول تاریخ یک اصل جدی بوده است. این مبنای علمی و عملی، و گرایش به چنین روش بنیادین، می‌تواند دلایل مهمی داشته باشد. طبیعتاً، فکر اتحادمحور، معطوف به چند نکته مهم بوده که علاوه بر امهات مورد اتفاق

بین فریقین عبارت از پذیرش اسلام و التزام به نصوص احکام در مسلمانی و حفظ حرمت هر مسلم است و شیخ انصاری به این مهم چنین تأکید کرده است: «ان مجرد اظهار الشهادتین و فعل الصلاه و اخواتها کاف فی الاسلام». (شیخ انصاری، ۱۴۲۵: ۵ / ۱۳۷)

دلایل اصلی فکر اتحاد اسلامی عبارتند از:

۱. نزدیک نمودن دیدگاه‌های اهل سنت به شیعه در درک صحیح از اعتقادات شیعیان برای الفت و مودت بیشتر؛

۲. ارائه تصویر صحیح از عظمت و مرتبت جایگاه اهل بیت در قرآن و روایات نبوی ﷺ؛

۳. جلوگیری از ایجاد نفاق و کدورت قلبی نسبت به شیعیان؛

۴. ترسیم مرزبندی بین عقاید شیعه که همان اسلام ناب است، با عقاید باطنیه و فرق صوفیه؛

۵. جلوگیری از تعدی و آزار و اذیت پیروان این مذاهب نسبت به همدیگر؛

۶. توجه دادن به نقش مرموز فتنه گران بین‌المللی به‌ویژه در سده‌های معاصر که به دنبال ایجاد تفرقه از طریق تأسیس فرق ضالّه بهائیت، وهابیت و تندروان صهیونیستی بودند که جهت ایجاد خلل در شکل‌گیری اتحاد مسلمانان به وجود آمد، و جلوگیری از به وجود آمدن افکار و گروه‌های افراطی تکفیری و تندروانی که به مقدسات مذاهب دیگر اهانت روا می‌دارند.

این علل سبب شد که اولین اقدام در سال ۱۱۵۶ ق از سوی علمای شیعه در ایران و و نجف به شیخ الاسلام عثمانی، پیشنهاد تشکیل جلسه‌ای برای تقریب مذاهب شد که به دلیل کارشکنی و بدگمانی شیخ الاسلام عثمانی که در اثر تحریک عده‌ای فتنه جو، این جلسه برگزار نشد (محیط طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۷۴) بعدها سید جمال‌الدین اسدآبادی، این فکر را در استانبول و مصر، در زمان سلطان عبدالحمید دنبال کرد که موفق نبود. (همان: ۱۸۷)

بعد از اسدآبادی، محمد عبده و میرزا محمدباقر بواناتی، جمعیت تقریب بین اهل الاسلام را تأسیس نمودند که مدت فعالیت آن بسیار کوتاه بود، اگرچه عده‌ای از ایران، عثمانی و هندوستان به آن پیوستند (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷) از ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸ م. مرحوم محمدتقی قمی از ایران به مصر رفته و جمعیت تقریب را پایه گذاری نموده و به عنوان دبیر کل مادام العمر آن برگزیده شد. (جماعه التقرب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۲۷ - ۱۲۴)

در زمان مرجع بیدار دل، آیت‌الله العظمی بروجردی (م. ۱۳۴۰)، این جمعیت شکل واقعی خود را یافت و به صدور فتوای تاریخی شلتوت، مبنی بر رسمیت مذهب تشیع به عنوان یک مذهب رسمی اسلامی منجر گردید. (واعظ زاده خراسانی، ۱۴۱۷: ۱۲۸؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۰۳ - ۲۰۱) این جمعیت، اقدامات بسیار مهمی را در این راستا انجام داده و علمای فراوان از بلاد اسلامی به آن پیوستند.

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران که بر مبنای اتحاد اسلامی شکل گرفته بود، اوج کمال این حرکت بود و توانست با بهره‌گیری از رهنمودهای معمار کبیر آن؛ یعنی امام راحل (رض)، به اقدامات عظیمی توفیق یابد که از جمله آن، اعلان هفته وحدت، روز جهانی قدس، جلوگیری از نشر کتب تفرقه‌آمیز، برگزاری نشست‌های بین‌المللی وحدت اسلامی، مسابقات عظیم قرآنی بین قاریان جهان اسلام، صدور فتوای امام و مراجع بیداردل در هماهنگی با مسلمانان در حج، تأسیس دانشگاه مذاهب اسلامی و تدریس فقه بر دیدگاه، مذاهب اربعه، ایجاد مراکز علمی جهت مناظره و تضارب آرا بین مذاهب در محیط علمی و ده‌ها از این قبیل است که بعد از امام راحل نیز توسط خلف صالحش، رهبر فرزانه و بیدار دل انقلاب اسلامی که به حق پرچم‌دار و منادی وحدت اسلامی است، ادامه دارد.

توجه به ظرفیت‌های موجود در جهان اسلام

از مهم‌ترین مبانی که باید به آن توجه کافی نمود، ظرفیت‌های نهفته در جوامع اسلامی است؛ نکته‌ای که می‌توان اذعان نمود که غفلت از آن، به نحو فوق‌العاده‌ای باعث به وجود آمدن فضای ناامیدی در مجامع اسلامی شده است. طبعاً و برای جبران این کاستی، ضرورت پرداختن به داشته‌های ذی‌قیمت مسلمین امری بدیهی می‌نماید. ما می‌توانیم با استفاده از شواهد روشن تاریخی، مهم‌ترین این داشته‌ها را چنین احصا نماییم.

الف) نیروهای فکری و انسانی

یکی از نکات مسلم که مورد پذیرش مستشرقینی همچون ویل دورانت^۱ و گوستاولو بون^۲ است، تأثیر شگرف مسلمانان در تمدن جهان و اثرگیری مستقیم رنسانس از فرهنگ و تمدن شکوفایی مسلمین می‌باشد؛ به نحوی که ویل دورانت می‌گوید:

دنیای اسلام، در جهان مسیحی نفوذهای گوناگون دارد. اروپا از دیار اسلام، غذاها، نوشیدنی‌ها، دارو و درمان، اسلحه و نشان‌های خانوادگی، سلیقه و ذوق هنری، ابزار و رسوم صنعت و تجارت، قوانین و رسوم دریانوردی را فرا گرفت. علمای مسلمان، ریاضیات، طبیعیات، شیمی، هیئت و طب یونان را حفظ و به کمال رساند، این نفوذ اسلامی از راه بازرگانی، جنگ‌های صلیبی و ترجمه

1. Willdorant.
2. Gostawlobon.

هزاران کتاب از عربی به لاتین و مسافرت دانشورانی از قبیل گربرت، مایکل اسکات به اندلس اسلامی انجام گرفت. (دورانت، ۱۳۶۵: ۳۲۰)

لوبون نیز معتقد است که مسلمانان در همه علوم، ششصد سال از سده‌های آغازین تا میانی، استاد ما اروپاییان بوده‌اند. (لوبون، بی‌تا: ۷۵۱) در واقع اسلام توانست، تعصبات قومی دنیا را با تکیه بر فرهنگ جهانی وطنی چاره کند. (آرام، ۱۳۶۶: مقدمه)

ب) وجود منابع طبیعی و زیرزمینی

این منابع بکر و آماده در کشورهای ضعیف و عقب نگاه داشته شده، همواره محملی برای هجوم بیگانگان تاراجگر بوده است و تاریخ معاصر این معنا را به‌ویژه پیرامون ملل اسلامی، به خوبی بیان کرده است. طبعاً مصلحان بزرگ اجتماعی، همواره این خطر را به مسلمین گوشزد کرده و بانگ بیدار باش آنها، مهم‌ترین ملجأ و پناه مسلمانان بوده است. امام با دید بسیار تیزبین که حقیقتاً حاکی از عمق نگرش ایشان است، در مورد سیاحانی که به نام سیاحت و مسائل علمی و در پوشش این معنا برای جاسوسی و به دست آوردن موقعیت ذخایر مسلمانان به این ممالک می‌آمدند می‌فرماید: «قبل از اینکه امریکا پایش باز بشود به این ممالک، مقدم بر همه، انگلیس‌ها بودند و روس‌ها هم بودند و بعضی ممالک دیگر از قریب سیصد سال یا یک قدری بیشتر مناطق زرخیز و منابع طبیعی مسلمانان مورد بررسی اینها و طمع اینها بوده است». (امام خمینی، بیانات، مورخه ۲۳ / ۷ / ۵۷)

رهبر معظم انقلاب نیز در مورد اهمیت ذخایر مسلمانان به‌ویژه نفت و جایگاه آن در اقتصاد جهانی که عاملی برای استضعاف بیشتر مسلمین است می‌فرماید: «ما امروز نفت داریم، کشورهای حاشیه خلیج فارس، برخی کشورهای افریقایی و آسیایی ... مستکبرین می‌روند و از این نفت حداکثر استفاده را می‌نمایند. (امام خامنه‌ای، صحیفه ولایت، بیانات ۱ / ۱ / ۷۳)

ج) موقعیت جغرافیایی مسلمانان

اغلب کشورهای آسیایی، از نظر استراتژیک و سوق الجیشی در موقعیت مناسبی هستند که طمع استکبار را به دنبال داشته است. این حقیقت مسلم را از تحلیل‌ها و ارزیابی‌های کارشناسان غربی به درستی می‌توان مشاهده کرد. از همین منظر، توجه به خاورمیانه و کشورهای حاشیه خلیج فارس از یک سو و کشورهای حوالی کانال سوئز از سوی دیگر، باعث ایجاد غده سرطانی به نام رژیم اشغالگر قدس گردیده است. سیاست‌های اهریمنانه استکبار باعث شده، علی‌رغم اینکه مسلمانان از این بستر مهم؛ یعنی موقعیت استراتژیک خود می‌توانند انسجام پیدا کنند، اما همواره تفرقه جدی در این میان

همواره وجود داشته و برخلاف هشدارهای مکرر امام راحل و رهبر معظم انقلاب اسلامی برای وحدت از این منظر، هنوز این مسئله به‌طور جدی ملاحظه نمی‌شود.

زمینه‌ها و بستریهای موجود

الف) دشمن مشترک

امام، همواره در شناساندن دشمن مشترک به مسلمانان، اهتمام جدی داشته‌اند؛ زیرا اصلی‌ترین حربه‌های دشمنان علیه وحدت و اتحاد اسلامی با این شناخت خنثی می‌شود.

ایشان می‌فرمایند: «باید متوجه باشید، باید شما دشمنانتان را بشناسید. اگر نشناسید، نمی‌توانید

دفعش کنید». (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۲ / ۴۶۳)

در بیان دیگری می‌فرمایند: «مسلمانان، از هر ملت و مذهبی که هستند، باید به خوبی بدانند که دشمن اصلی اسلام، قرآن کریم و پیامبر عظیم الشان ﷺ، ابر قدرت‌ها، خصوصاً آمریکا و ولیده فاسدش، اسرائیلی است که چشم طمع به کشورهای اسلامی دوخته است». (همان: ۱۹ / ۲۸)

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز، بارها خطر دشمن مشترک را که به دنبال جلوگیری از اتحاد مسلمانان است، یادآور شده و می‌فرمایند: «علت این دشمنی‌ها را می‌دانیم، چون جمهوری اسلامی، پرچم بیداری ملت‌های مسلمان را در دست گرفته، چون جمهوری اسلامی، ملت‌ها و دولت‌ها را به اتحاد و عزت دعوت می‌کند». (امام خامنه‌ای، بیانات در ۱۳/۸/۱۳۸۴)

در جای دیگری می‌فرمایند: «دشمن ما، دستگاه عظیم استکبار است که مهم‌ترین تصمیم‌گیری‌اش، سرمایه‌گذاران صهیونیست، کمپانی‌دارها و تراست‌دارها و کارتل‌داران گردن کلفت دنیاند. دشمن بیرون این هدف ما عبارت است از نظام سلطه بین‌المللی؛ یعنی همان چیزی که به او می‌گوییم استکبار جهانی». (بیانات در حرم رضوی ﷺ، ۱/۱/۱۳۸۶)

در کنگره‌ها و کنفرانس‌های وحدت اسلامی که از اندیشمندان و سیاسیون جهان اسلام، همه ساله تشکیل می‌شود، تأکیدات اندیشوران در دشمن‌شناسی، برگرفته از آموزه‌های قرآنی و نبوی ﷺ نیز بر همین معیار استوار بوده و هست.

ب) مسئله فلسطین

تشکیل دولت جعلی به نام رژیم اشغالگر قدس، نقشه‌های بسیار مرموزانه و حساب شده استعمار بریتانیا بود و در تداوم آن، تقویت این رژیم، توسط امریکا، در واقع، به دلیل انتقام از مسلمانان و شکستن اتحاد ایشان و تشکیل پایگاهی جهت نابود نمودن توان مقاومت مسلمانان بوده که از این

رهگذر، ضمن چپاول منابع و ارزش‌های اسلامی، محلی برای توسعه فساد و تباهی بین مسلمین باشد. به همین جهت، مسلمانان و بیدارگران بزرگی همچون امام، همواره به این خطر توجه کرده و هشدارهای لازم را داده‌اند. امام از آغازین روزهای نهضت به خطر اسرائیل غاصب توجه داده و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، آخرین جمعه ماه رمضان را به‌عنوان روز جهانی قدس اعلام کردند تا باعث اتحاد ملل اسلامی در این خصوص باشد. امام می‌فرمایند:

من از عموم مسلمانان جهان و دولت‌های اسلامی می‌خواهم که برای کوتاه کردن دست اسرائیل غاصب و پشتیبانان آن به هم بپیوندند و جمیع مسلمانان جهان را دعوت می‌کنم، آخرین جمعه ماه مبارک رمضان را که از ایام قدر است و می‌تواند تعیین‌کننده سرنوشت مردم فلسطین نیز باشد، به‌عنوان روز قدس انتخاب و طی مراسمی، همبستگی بین‌المللی مسلمانان را در حمایت از حقوق قانونی مردم مسلمان، اعلام نمایند. از خداوند متعال، پیروزی مسلمانان را بر اهل کفر خواهانم. (امام خمینی، همان: ۹ / ۲۶۷)

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز، همواره از مسئله فلسطین، به‌عنوان یکی از بسترهای مهم در اتحاد ملل اسلامی سخن گفته است. از جمله می‌فرمایند: «ما توجه به مسئله فلسطین را جزء وظایف خود می‌دانیم و در حد توان و امکاناتمان از قیام فلسطین حمایت می‌کنیم». (بیانات در ۱۳۶۹/۱۲/۲۷)

ج) کنگره عظیم حج

حق تعالی، مناسک بسیار قویم و ارزشمند حج را قیاماً للناس ذکر کرده است. آنجا که می‌فرماید:

«جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ» (مائده / ۹۷)

به همین جهت و به علت تأثیرات فوق‌العاده، عمیق و شگرف حج در بیداری و وحدت بین مسلمین، شیاطین و سلاطین پیرو شیطان، در طول تاریخ، سعی وافری کرده‌اند که این مراسم بزرگ را تو خالی نموده و از محتوا و هویت بیندازند و طبعاً، مصلحان بیدارگر، مردم مسلمان را به پریایی حج ابراهیمی که حج پویا، زنده، تأثیرگذار و وحدت بخش است، دعوت نموده و می‌نمایند.

امام خمینی همواره توجه به ابعاد عرفانی و عناوین سیاسی و اجتماعی حج را توأمان و مکمل هم قرار داده و با عنایت به بینش همه جانبه‌ای که به‌عنوان یک فقیه عالی مقام و مُجَدِّد حقایق دینی دارند، در بیانات و پیام‌های روح بخش، همه ساله این موضوع را مبرهن ساخته‌اند.

امام در ترسیم حقیقت حج می‌فرمایند: «ابراهیم خلیل، در اول زمان و حبیب خدا (پیامبر رحمت‌الله) و فرزند عزیزش مهدی موعود روحی فداه در آخر زمان، از کعبه ندای توحید سردادند و

می‌دهند. (امام خمینی، همان: ۱۸ / ۷۸) در جای دیگری می‌فرماید: «حج بی‌روح و بی‌تحرک و قیام، حج بی‌برائت، حج بی‌وحدت و حجی که از آن هدم کفر و شرک برنیاید، حج نیست.» (همان: ۲۰ / ۲۲۸) امام خمینی در خصوص برائت از مشرکین می‌فرماید: «فریاد و برائت از مشرکان، مخصوص به زمان خاصی نیست، این دستور جاوید است.» (همان، ۲۰ / ۲۱)

رهبر معظم انقلاب اسلامی نیز می‌فرماید: «گویی خدای دنیا - معاذالله - جباران، زورگویان، چپاولگران، ابر قدرت‌ها، جنایتکاران‌اند و استضعاف، استبعاد و استعمار خلیق و علو و استکبار نسبت به بندگان خدا، حق مسلم آنهاست و همگان باید پیشانی اطاعت بر آستان تفرعن آنها ساییده و در برابر زورگویی و غارتگری، میل و اراده بی‌مهاری آنها تسلیم باشند. این همان شرکی است که امروز مسلمانان، باید با اعلام برائت، دامن خود و اسلام را از آن تطهیر کنند.» (پیام به حجاج بین‌الله الحرام، حج سال ۱۳۶۸، ۱۴۰۹ ق)

امام در پیامی ملکوتی به حجاج بیت‌الله الحرام می‌فرماید: «شما با رجم، با خود عهد کنید تا شیاطین انس و ابر قدرت‌ها را از کشورهای اسلامی و عزیز برانید. امروز جهان اسلام به دست امریکا گرفتار است. شما برای مسلمانان قاره‌های مختلف جهان، پیامی از خداوند بپسید. پیامی که به غیر از خدا، بردگی و بندگی هیچ کس را نداشته باشید.» (امام خمینی، همان: ۹ / ۲۲۴)

مقام معظم رهبری نیز در این خصوص می‌فرماید: «در ظلمات سلطه استکبار و ظلم بر جهان امروز، اسلام و قرآن، یگانه ملجایی [است] که می‌تواند ملت‌ها را نجات دهد.» (بیانات در ۱۳۸۰/۱۱/۱۷)

نتیجه

تمسک به قرآن و عترت مهم‌ترین محور وحدت، همدلی، اتحاد و اتفاق مسلمانان است و از مجموعه رهنمودهای مصلح بزرگ قرن معاصر و بیدارگر امت اسلامی، حضرت امام روح‌الله خمینی و جانشین صالحش، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در این باب می‌توان نتیجه گرفت که این بیداری، علاوه بر تمسک به قرآن و عترت در سایه توجه به استعدادها، ظرفیت‌ها، بسترهای مهم وحدت اسلامی، هوشیاری و بصیرت، اشتراک نظر، تمرکز بر روی مشترکات، پرهیز از تفرقه، توجه به توطئه دشمنان در ایجاد تفرقه بین مسلمانان با مکرهایی همچون اسلام‌ستیزی و اسلام‌هراسی، ایجاد فرقه‌های انحرافی همچون بهائیت، وهابیت، صهیونیست و فرقه‌های تکفیری و دقت نظر جدی در رشد آگاهی‌های دینی به دست خواهد آمد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آرام، احمد، ۱۳۶۶، علم در اسلام، تهران، نشر سروش.
۳. ابن حنبل، احمد، بی تا، المسند، بیروت، دارصادر.
۴. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۰، صحیفه نور، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۵. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۵ ق، کتاب الطهاره، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم.
۶. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۷۷، دو سند تاریخی در راه تقریب مذاهب اسلامی، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۷. بیهقی، احمد بن حسین، بی تا، السنن، بیروت، دارالفکر.
۸. خامنه‌ای، سید علی، بی تا، حدیث ولایت، تهران، نشر مؤسسه پژوهشی انقلاب اسلامی.
۹. دورانت، ویل، ۱۳۶۵، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۰. رشیدرضا، محمد، بی تا، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۱، فروغ ولایت، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱۲.
۱۲. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۱ ق، الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر، چ ۱.
۱۳. عاملی، زین‌الدین عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق، ش ۹۶۶ ق، الروضة البهیة، قم، نشر داوری، چ ۱.
۱۴. لوبون، گوستاو، بی تا، تاریخ و تمدن اسلام و عرب، بی جا، بی نا.
۱۵. محمد بن سلیمان، ۱۴۱۲ ق، مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، مجمع الثقافه الاسلامیه، چ ۱.
۱۶. محیط طباطبایی، محمد، ۱۳۷۰، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، تهران، بی نا.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۲.
۱۸. نووی دمشقی، ابوزکریا، ۱۴۱۱ ق، ریاض الصالحین، بیروت، دارالفکر، چ ۲.
۱۹. نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی تا، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.
۲۰. واعظ زاده خراسانی، محمد، ۱۴۱۷ ق، و اسیر البروجردی و التقریب، تهران، بی نا.

تحلیل و بررسی نظریه «وجوب تحصیل حکومت در دوران غیبت» در اندیشه امام خمینی

روح‌الله شاکری زواردهی* / زینب مختاری**

چکیده

در سده‌های اخیر مسئله حکومت فقیه در دوران غیبت امام عصر^{علیه السلام} واکنش‌های جدی را در میان فقها پدید آورده است که برخی موافق و برخی دیگر مخالف آن می‌باشند. اما در میان فقهایی که به وجوب تشکیل حکومت رأی داده‌اند، مسئله‌ای مهم وجود دارد و آن اینکه آیا فقها در تحصیل و آماده‌سازی مقدمات حکومت وظیفه‌ای دارند یا خیر؟ در کنار فقهایی که معتقدند برای تشکیل حکومت باید منتظر شرایط شد تا مردم زمینه حکومت فقیه را ایجاد کنند، امام خمینی نظری نو را مطرح کرده‌اند. ایشان با تکیه بر دلایل عقلی و نقلی و بینشی عمیق از ماهیت احکام اسلامی معتقدند بر فقها واجب است تا برای تحصیل شرایط حکومت، اقدام و شرایط را آماده کنند و سپس مسلمانان را به پیروی از خود و پذیرش حکومت فقیه دعوت نمایند. بر این اساس از نظر ایشان تحصیل مقدمات حکومت، از باب مقدمه واجب است نه مقدمه وجوب. در این نوشتار برآنیم تا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به تبیینی کامل از نظریه امام خمینی در باب تحصیلی بودن حکومت فقیه، در مقابل حصولی بودن آن پرداخته و دلایل ایشان بر وجوب تحصیل مقدمات حکومت را بیان کنیم. در انتها به این نکته اشاره می‌شود که طبق این نظریه، اگرچه مشروعیت حکومت فقیه الهی است، تحصیل آن با قهر و غلبه و زور نبوده و نیازمند مقبولیت مردمی است.

واژگان کلیدی

ولایت فقیه، تحصیل حکومت، حکومت دینی، مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی.

shaker.r@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

*. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

** کارشناس ارشد شیعه‌شناسی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۸

طرح مسئله

اصل ضرورت حکومت برای جوامع مسئله‌ای است که تقریباً آن را از بدیهیات و از ارکان و عناصر لازم تمدن شمرده‌اند^۱ (ابن‌خلدون، ۱۳۳۶: ۱ / ۱۳۱ - ۱۲۹) و لذا این اصل را، جز گروهی از خوارج و آنارشیست‌ها که البته نقدهای فراوانی به آنها وارد شده است، انکار نکردند. در دیدگاه اسلامی نیز وجود حکومت امری مسلم و ضروری است. از دیدگاه شیعه در زمان حضور معصومین علیهم‌السلام، آنان افضل افراد برای تصدی مدیریت سیاسی و رهبری جامعه هستند. حال پرسش اساسی این است که در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام و با توجه به حرمت حکومت طاغوت، آیا فقیه عادل مکلف به اداره جامعه و تدبیر امور آن است؟ این پرسش منشأ اختلاف نظر میان فقها شده و هر یک پاسخی متفاوت به این پرسش داده‌اند که می‌توان آنها را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱. انکار حکومت فقیه؛ یعنی شأن فقیه فقط تبلیغ دین است؛

۲. تنها شأن افتا و قضا برای فقها قابل پذیرش است؛

۳. فقها فقط شأن نظارت و اشراف - و نه حکومت - دارند؛

۴. فقط ولایت مقیده فقیه قابل قبول است؛

۵. فقیه می‌تواند ولایت مطلقه داشته باشد.

هر کدام از این نظریه‌ها، قائلانی نام آشنا دارد. امام خمینی که ما در پی یافتن نظر ایشانیم، اصل ولایت و حکومت فقیه را پذیرفته و در باب ضرورت و چگونگی آن به نظریه‌پردازی متقن پرداخته‌اند. بنابراین، پیش‌فرض‌های نوشتار حاضر عبارتند از:

۱. اصل حکومت در جامعه، یک اصل بدیهی و ضروری است؛

۲. حاکمیت در زمان حضور حضرات معصومین علیهم‌السلام از آن آنان است؛

۳. تشکیل حکومت در عصر غیبت امام عصر علیه‌السلام نیز امری ضروری است؛

۴. زمامدار و حاکم جامعه اسلامی باید فقیه جامع‌الشرایط باشد.

پرسش اصلی که در این مقاله به دنبال پاسخ آن هستیم این است که آیا لازم است فقیه جامع‌الشرایط برای برپایی حکومت اسلامی تلاش کند و یا باید منتظر بماند تا شرایط حکومت توسط مردم مسلمان و دین‌دار حاصل شود و مردم از فقیه بخواهند تا حاکمیت بر آنها را بپذیرد؟ به عبارت

۱. ابن‌خلدون در ابتدا اجتماع بشری را امری ضروری می‌داند و در ادامه ثابت می‌کند در هر اجتماع ناچار باید رادع یا حاکمی باشد که مردم به وی رجوع کنند، حال فرمان آن حاکم در میان مردم گاه متکی بر شرعی است که از جانب خدا نازل شده است و گاه متکی بر سیاستی عقلی است. (ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۵۰۹ - ۵۰۸)

دیگر شرایط حکومت فقیه تحصیلی است یا حصولی؟ ما به این مسئله براساس دیدگاه امام خمینی پاسخ خواهیم داد.

بحث از وجوب یا عدم وجوب تحصیل حکومت برای فقیه جامع الشرایط سابقه چندان طولانی ندارد؛ زیرا اولاً^۱ باب خاصی در کتب فقهی، به این موضوع مهم اختصاص نیافته و فقیهان تنها در باب‌های گوناگون فقه، هر جا که اجرای حکمی منوط به اذن حاکم بود، از ولایت فقیه بحث می‌کردند. (برجی، ۱۳۸۵: ۱۰) ثانیاً نظرات فقیهان در باب ولایت یا عدم ولایت فقیه و محدوده اختیارات وی مختلف بوده تا آنجا که برخی اساساً حکومت‌های تشکیل شده در زمان غیبت امام عصر^{علیه السلام} را حکومت جور دانسته و وظیفه فقها را به اموری همچون افتا و قضا (و به عبارتی امور حسبه) محدود می‌کردند، پس اساساً به تشکیل حکومت فکر نمی‌کردند تا به نظریه‌پردازی در باب تحصیل حکومت بپردازند.^۲

با توجه به این نکته است که باید درخشش ولایت فقیه در میدان عمل را از زمان امام خمینی دانست؛ زیرا ایشان اولین فقیهی است که در عصر غیبت امام زمان^{علیه السلام} با تبیین نو از ولایت فقیه در عرصه نظری، در صحنه عمل نیز موفق به اجرای این نظریه شدند.

امام خمینی و تحصیل حکومت

امام خمینی نظر خود درباره حکومت اسلامی را - ظاهراً - نخستین بار در کتاب *کشف الاسرار* (بنگرید به: جعفرپیشه، ۱۳۷۸: ۹ / ۲۲؛ اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۹ - ۷۷) سپس در اثر مهم فقهی خود، *کتاب البیع*، بیان کرده و به تبیین نظریه ولایت فقیه پرداختند. ایشان پس از اثبات ولایت و حکومت پیامبر^{صلی الله علیه و آله} و ائمه طاهرين^{علیهم السلام} و مشروعیت الهی حکومت آنان این سؤال را مطرح می‌کنند که: اکنون که دوران غیبت است و شخص معینی از طرف خداوند برای حکومت تعیین نشده، تکلیف چیست؟ (امام خمینی، بی تا: ۵۴)

۱. برای سیر تطور و پیشینه ولایت فقیه بنگرید به: برجی، *ولایت فقیه در اندیشه فقیهان*؛ و بنگرید به: موسی زاده، *حقوق عمومی در اسلام (رسائل حکومت اسلامی)*، ص ۵۳ - ۴۲
۲. در میان شیعیان، به دلیل تلقی خاصشان از حکومت (شرط عصمت) و نامشروع بودن حکومت‌های وقت و حاکمیت حکومت غیر شیعی و غیر فقهی، پرداختن به موضوع حکومت، خصوصاً تأسیس آن، به نوعی به تعطیلی کشیده شد. اولویت دادن در پرداخت به مسائل و شبهات روز، تلقی دور از دسترس بودن تحقق حکومت اسلامی مشروع، باور به شکست تلاش‌ها پیش از ظهور، جو خفقان سیاسی و نظامی که حکومت‌ها به وجود آورده بودند و احتراز از مشارکت در حکومت‌های جائزانه و ... از دیگر دلایل نپرداختن به موضوع در این دوره و حتی ادوار بعدی است. (روحانی، *نهضت امام خمینی*، ج ۴، ص ۴۶ - ۴۵)

سپس در پاسخ، ابتدا ضرورت تشکیل حکومت در عصر غیبت را به عنوان یک اصل اساسی تبیین کرده و نتیجه می‌گیرند که عقل و شرع حکم می‌کند برای تغییر این وضع باید قیام کرده و به مبارزه برخاست. ایشان این امر را وظیفه خود و فقهای اسلام می‌دانست تا به این امر مهم اقدام کنند و در تهیه مقدمات تشکیل حکومت بکوشند.

امام خمینی و وجوب تحصیل حکومت

اکثر فقهای که به نظریه ولایت فقیه معتقد بودند، شرایط آن را حصولی می‌دانستند و یا لاقلاً عدم هیچ‌گونه حرکت و تلاش از ناحیه آنان برای تشکیل حکومت، در عمل به این معنا بود که منتظر مهیا شدن شرایط هستند. به عنوان نمونه در دهه اول دوران حکومت پهلوی، با توجه به شرایط سیاسی روز و تلاش روحانیت برای کسب امتیازات و امید به تعامل سازنده با قدرت حاکم، فقها و مراجع (به روال غالب ادوار پیش)، تلاششان را بر «اسلامی کردن حکومت» متمرکز کرده بودند و نه «حکومت اسلامی». آیت‌الله بروجردی (م. ۱۳۴۰ نیز که در بخش قابل توجهی از دوران پهلوی (۱۳۴۰ - ۱۳۲۵) مرجعیت بلامنازع را در اختیار داشتند، همین رویه را در پیش گرفته بود. (موسی زاده، ۱۳۹۳: ۵۰) به این معنا که فقیه را جانشین امام معصوم در تمام امور عامه می‌دانستند (جعفری هرندی، ۱۳۷۹: ۲۸۷) اما در عین حال تلاش برای ایجاد حکومت اسلامی را ضروری ندانسته و ظاهراً مشی سیاسی‌شان با نظریه فقهی‌شان ناسازگار بود. (موسی زاده، ۱۳۹۳: ۵۰)

اما امام خمینی ولایت را مانند امامت دانسته و معتقد بود که شرایط اعمال ولایت دو بخش است؛ بخشی از آن «حصولی» و بخش مهم آن «تحصیلی» است؛ یعنی باید آن شرایط را به دست آورد. از نظر ایشان بسیاری از شرایط ولایت فقیه تحصیلی است و باید برای مهیا کردن آن تلاش کرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۸۴) به عبارت دیگر از نظر امام خمینی، بسیاری از شرایط حکومت فقیه، «شرط واجب» هستند و نه «شرط وجوب»، لذا تحصیل حکومت از باب «واجب مشروط» است نه «وجوب مشروط»^۱. با توجه به همین مبنا بود که امام فرمود: «لازم است که فقها اجماعاً یا انفراداً

۱. شرط واجب در مقابل شرط وجوب است. شرط واجب عبارت است از آنچه که در کیفیت امتثال تکلیف پس از تحقق شرط وجوب آن نقش دارد، مانند سفر کردن جهت ادای مناسک حج پس از حصول استطاعت که شرط وجوب حج است و اما تفاوت دو نوع شرط یاد شده آن است که در شرط واجب، تحصیل آن پس از تحقق شرط وجوب، واجب است؛ لیکن در شرط وجوب، تحصیل آن برای مکلف واجب نیست. (فقه الامام جعفر الصادق، ج ۱، ص ۱۸۰؛ نرمنگ فقه فارسی، ج ۴، ص ۶۵۸) به عبارت ساده‌تر شرط وجوب مانند استطاعت برای حج است که اگر حاصل شود حج نیز واجب می‌شود، اما تحصیل استطاعت واجب نیست، و شرط واجب مانند وضو برای نماز که مقدمه واجب است و باید تحصیلش کرد. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۲۸۴)

برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر برای کسی که امکان [ش را] داشته باشد، واجب عینی است و گرنه واجب کفایی است،^۱ در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی‌شود؛ زیرا از جانب خدا منصوبند». (امام خمینی، بی تا: ۵۵)

آیت‌الله جوادی آملی درباره فرق امام خمینی با اکثر علمای متقدم را - که ولایت فقیه را پذیرفته، اما تلاشی برای ایجاد حکومت نکرده بودند - این گونه می‌نویسد:

امام یک «محرک قیادی» بودند اما دیگر علما «محرک سیاقی»، به این معنا که آنان می‌گفتند بر شما مردم واجب است مبارزه کنید؛ یعنی محرک سائق بودند و می‌خواستند مردم را از پشت سر سوق دهند و لذا مردم گوش نمی‌دادند، اما امام امت خودش جلو افتاد و سالیان متمادی با تحمل اهانت و فحش، تبعید و زندان، شهادت فرزند و ... بخش زیادی از راه مبارزه را به تنهایی طی کرد و آنگاه مردم را به تأسیس حکومت الهی دعوت کرد و مردم نیز «لبیک یا اماما» گفتند و به دنبال ایشان حرکت کردند؛ پس امام قائل شد و در پیش روی مردم به راه افتاد و آنان را رهبری کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸۶ - ۲۸۵)

با این بیان فرق میان تحصیل حکومت با حصول حکومت توسط مردم نیز به خوبی آشکار می‌شود. همین نکته تفاوت اساسی میان امام خمینی و دیگر فقهاست؛ زیرا ایشان تحصیل حکومت را بر فقیه واجب دانسته و معتقدند فقیه باید شخصاً برای تشکیل حکومت، گرفتن قدرت و تحقق آموزه های دینی اقدام کند. (لک زایی، زمانه، ۱۳۹۰: ۹۰) پس از وارد شدن امام خمینی به میدان عمل، علما، فقها و شاگردان بنام ایشان وارد عرصه شدند و ضمن تأیید نظر امام، هدف اصلی انبیا را اجرای دستورات الهی دانسته و تحقق آن را بدون ابزار حکومت امکان پذیر ندانستند. (مظاهری، ۱۳۷۸: ۲۰) برخی دیگر حتی تشکیل مقدمات حکومت حتی با اقدام مسلحانه را لازم دانستند و گفتند: اگر حاکم از موازین اسلام و اصول عدالت، انحراف اساسی پیدا کند، پرده را بدرد و اساس حکومت خویش را بر استبداد و هوای نفس قرار دهد و ...، اگرچه ظاهراً با زبان، خود را مسلمان بداند و به برخی از مراسم اسلام تظاهر کند ... در این مورد جائز بلکه واجب است برای سرنگونی و خلع

۱. واجب عینی عبارت است از اعمالی که بر تمام مکلفین واجب می‌گردد و با انجام بعضی، از عهده بقیه برداشته نمی‌شود، بلکه آنها هم باید به جا آورند، اما واجب کفائی عبارت است از عملی که بر تمام مکلفین، به طور مساوی واجب می‌شود، لیکن با اتیان بعضی مکلفین (حتی یک نفر) از دیگران ساقط می‌شود، ولی اگر همگان ترک نمایند، همگان مستحق عذابند. (مظفر، شرح اصول فقه، ج ۱، ص ۲۰۲ - ۲۰۱؛ نیز بنگرید به: امام خمینی، *مناهی الوصول الی علم الاصول*، ص ۹۵ - ۹۳)

وی ولو با مبارزه مسلحانه با حفظ مراتب آن اقدام نمود.» (منتظری، ۱۳۷۹: ۳۸۹) وجه مشترک میان علما این بود که همگان بر وظیفه خطیر فقها در این زمینه تأکید کرده و از وجوب کفایی این امر سخن گفته‌اند. (همان: ۳۲؛ روحانی، ۱۳۵۷: ۱۳۶ - ۱۰۶؛ مشکینی، ۱۳۵۷: ۱۷)

دلایل وجوب تحصیل حکومت از منظر امام خمینی

امام خمینی در مورد ضرورت حکومت در عصر غیبت به دو دسته دلایل شرعی - نقلی و دلایل عقلی - عرفی استناد می‌کند و پس از استدلال به هر یک از موارد ذیل، به نحوی وجوب تحصیل حکومت توسط فقیه عالم و عادل را متذکر می‌شوند. در واقع تمام تلاش‌های ایشان در جلسات درس و بحث، سخنرانی‌ها و مکاتبات، مجاب کردن همه اصناف جامعه به خصوص روحانیون و بزرگان از فقها بود تا به پاخیزند و مقدمات تشکیل حکومت را مهیا کنند.

امام خمینی و دلایل تشکیل حکومت

۱. سنت و سیره رسول خدا ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام: به تعبیر ایشان: «سنت و رویه پیغمبر اکرم ﷺ دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است؛ زیرا اولاً خود تشکیل حکومت داده، ثانیاً برای پس از خود به فرمان خدا تعیین حاکم کرده است. وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم ﷺ تعیین حاکم می‌کند، به این معنی است که حکومت پس از رحلت ایشان نیز لازم است.» (امام خمینی، بی‌تا: ۲۵)

۲. لزوم استمرار اجرای احکام و قوانین اسلامی: از نظر امام: «این حرف که قوانین اسلام تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان و مکان است، برخلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین چون اجرای احکام پس از رسول خدا ﷺ و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد.» (همان: ۲۷)

امام این مطلب را تا آن حد مهم می‌داند که در پاسخ به کسانی که معتقد به تعطیل اجرای احکام در زمان غیبت امام عصر ﷺ هستند می‌گوید: «اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها، بدتر از اعتقاد و اظهار منسوخ شدن اسلام است ... هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است.» (همان: ۲۷)

۳. ماهیت و کیفیت قوانین و احکام اسلام: از نظر ایشان، با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع درمی‌یابیم که اجرای آنها و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه

عظیم و پهناور اجرا و اداره، نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد». (همان: ۲۶)

۴. لزوم انقلاب و خروج از حاکمیت طاغوت و شرک: امام در مباحث خود در لزوم انقلاب و خروج از حاکمیت طاغوت و شرک، سخنان ارزنده‌ای ارائه داده و پس از استدلال به آیات و روایات می‌فرماید: «بدیهی است کسانی که می‌خواهند به طاغوت کافر شوند؛ یعنی در برابر قدرت‌های حاکمه ناروا سر به نافرمانی بردارند، وظایف سنگینی خواهند داشت که بایستی به قدر توانایی و امکان در انجام آن بکوشند.» (همان: ۹۲) و در جای دیگر بیان می‌کند: «شرع و حق حکم می‌کند که نگذاریم وضع حکومت‌ها به همین صورت ضد اسلامی یا غیر اسلامی ادامه پیدا کند. دلایل این کار واضح است؛ چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنی بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است. ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان دور کنیم ... ما موظفیم شرایط اجتماعی مساعدی برای تربیت افراد مؤمن و بافضیلت فراهم سازیم ... ما چاره‌ای نداریم، جز اینکه دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسدکننده را از بین ببریم و هیئت‌های حاکمه خائن و فاسد و ظالم و جائر را سرنگون کنیم.» (همان: ۳۵ - ۳۴)

در واقع امام خمینی در مورد تجویز انقلاب و اقدام به تحول اجتماعی در ردیف کسانی قرار می‌گیرد که هرگاه تأمین خیر، عدالت، آزادی، و سعادت به خطر افتاد، اطاعت از قدرت سیاسی را جائز نمی‌دانند، بلکه توصیه به انقلاب اجتماعی نیز می‌کنند.^۱ (لک زایی، ۱۳۸۷: ۲۳۰)

۵. روایات فراوان امر به معروف و نهی از منکر: امام در جای دیگری در بیان مؤیدات برای ولایت فقیه به روایتی از سیدالشهداء استناد کرده، پس از الگو گرفتن از قیام امام حسین علیه السلام، در مورد امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با ظلمه و دستگاه دولتی جائر به منظور تشکیل حکومت اسلامی، صراحتاً می‌فرماید: «فقها باید با جهاد و با امر به معروف و نهی از منکر، حکام جائر را رسوا و متزلزل و مردم را بیدار گردانند تا نهضت عمومی مسلمانان بیدار، حکومت جائر را سرنگون و حکومت اسلامی را برقرار سازد.» (امام خمینی، بی‌تا: ۱۲۵) از این بیان امام کاملاً واضح است که ایشان تحصیل حکومت در ابتدای راه را برعهده مردم نمی‌داند، بلکه برعکس این امر را به عهده فقها گذاشته تا با اظهار مخالفت‌های خود علیه دستگاه جور، زمینه آگاهی مردم را فراهم آورند، آن زمان خواهد بود که مردم دین‌دار و غیرتمند در آن نهضت شرکت خواهند کرد. امام در این زمینه می‌گوید: «اظهار مخالفت علمای دین در چنین موارد (فساد اجتماعی و ظلم حکام و...) یک «نهی از

۱. مانند جان لاک، ژرژ سورل، ژان پل سارتر از میان متفکران غربی و آیت‌الله نائینی، امام خمینی و مرتضی مطهری از میان متفکران و فقهای مسلمان. به نقل از: نجف لک‌زایی، اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

منکر» از طرف رهبری دینی جامعه است که موجی از نهی منکر و یک «نهضت مخالفت» را به دنبال می‌آورد». (همان: ۱۳۶)

امر به معروف و نهی از منکر یکی از ارکان اصلی نظریه امام را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ایشان معتقد است «امر به معروف و نهی از منکر در مسائلی که حیثیت اسلام و مسلمین در گرو آنهاست، با مطلق ضرر، ولو با مطلق ضرر نفسی یا حرج، رفع نمی‌شود. (امام خمینی، بی‌تا: ۱ / ۴۷۲) حال آنکه در دیگر مسائل، عدم مفسده شرط وجوب است. بذل مال و جان نسبت به بعضی مراتب امر به معروف و نهی از منکر نه تنها جائز، بلکه واجب است و وجود حکومت طاغوت در جامعه اسلامی، بزرگ‌ترین منکر و همکاری با طاغوت از «انکر منکرات» است و سکوت علمای دین در صورتی که موجب تقویت باشد حرام، و اعتراض و اظهار نفرت از ظالم بر ایشان واجب است، ولو در رفع ظلمش مؤثر نباشد. (همان: ۴۸۲)

۶. لزوم حفظ اسلام توسط فقیهان در عصر غیبت: امام در این باره پس از استدلال به حدیث «الفقهاء حصون الاسلام» (کلینی، کافی: ۱ / ۳۸) می‌گوید: «اینکه فرمودند فقها حصون اسلامند، یعنی مکلفند اسلام را حفظ کنند و زمینه‌ای فراهم آوردند که بتوانند حافظ اسلام باشند و این از اهم واجبات است و از واجبات مطلق می‌باشد نه مشروط و از جاهایی است که فقهای اسلام باید به دنبالش بروند، حوزه‌های دینی باید به فکر باشند و خود را مجهز به تشکیلات و لوازم قدرتی کنند که بتوانند اسلام را به تمام معنی نگهبانی کنند». (امام خمینی، بی‌تا: ۷۳)

چنان که روشن است، امام صراحتاً به تحصیلی بودن شرایط حکومت و وجوب این وظیفه بر فقها اشاره دارند و مبنی بر نظر ایشان فقیه جامع اوصاف رهبری نباید منتظر حصول شرایط بنشیند بلکه خود باید در پی فراهم کردن شرایط به پاخیزد. امام این وظیفه را چنان پراهمیت می‌داند که می‌گوید: «همین تکلیف است که ایجاب می‌کند خون‌ها در انجام آن ریخته شود» (همان: ۷۵) و با این مبنای تقیه کردن را برای فقیه در زمانی که اصل اسلام در خطر است، جائز نمی‌داند. (همان: ۱۷۶ - ۱۷۵)

۷. لزوم نفی ظلم و دفاع از مظلوم و محروم: از نظر امام: «ما وظیفه داریم مردم مظلوم و محروم را نجات دهیم، علمای اسلام موظفند با انحصارطلبی و استفاده‌های نامشروع ستمگران مبارزه کنند و نگذارند عده کثیری گرسنه و محروم باشند و ...، وظیفه علمای اسلام و همه مسلمانان است که به این وضع ظالمانه خاتمه بدهند و در این راه که راه سعادت صدها میلیون انسان است، حکومت‌های ظالم را سرنگون کنند و حکومت اسلامی تشکیل دهند». (همان: ۳۸)

۸. لزوم وحدت اسلامی: ایشان در دلیل عقلی دیگری به لزوم وحدت اسلامی تمسک کرده، می‌گوید: «ما برای اینکه وحدت امت اسلام را تأمین کنیم، برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران

و دولت‌های دست‌نشانده آنها خارج کنیم، راهی نداریم جز اینکه تشکیل حکومت دهیم». (همان: ۳۶)
ایشان به دلایلی همچون حفظ نظام جامعه و جلوگیری از هرج و مرج، (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲ / ۶۱۹)
ضرورت اجرای قانون در جامعه و بسیاری از دلایل دیگر استناد می‌کنند که به دلیل اختصار از بسط
بحث پرهیز می‌کنیم.

امام اعتقاد به ضرورت حکومت در عصر غیبت و مبارزه در راه تشکیل آن را لازمه اعتقاد به
ولایت دانسته و می‌گوید: «اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی
از ولایت است، چنان‌که مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است ...». (همو، بی‌تا: ۱۸)

وظیفه فقها در تحصیل شرایط حاکمیت یافتن دین از منظر امام خمینی

امام خمینی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، برای رسیدن به هدفشان (تشکیل حکومت اسلامی)
راهکارهایی را پیشنهاد می‌دهند که به اختصار عبارتند از: تبلیغات و تعلیمات، به خدمت گرفتن
اجتماعات مسلمین در خدمت تبلیغات و تعلیمات، اصلاح حوزه های علمیه روحانیت، تکمیل برنامه
درسی و روش تبلیغات و تعلیمات در حوزه ها، جایگزینی سستی، تبلی، یأس و عدم اعتماد به نفس
به جدیت، کوشش، امید و اعتماد به نفس، خروج آخوندهای درباری از لباس روحانیت، از بین بردن
آثار فکری و اخلاقی استعمار، آماده شدن از لحاظ نظامی، اصلاح مقدس نماها، توجه دادن به مسائل
روز، قطع هر نوع ارتباط با دستگاه حکومت و تلاش برای براندازی حکومت های جائر، مقاومت در
مبارزه‌های طولانی و تهذیب نفس در همه حال. (همان: ۱۸۳ - ۱۵۱) با نگاهی به راهکارهای
پیشنهادی امام خواهیم دید که توجه اصلی ایشان در ابتدا به جامعه روحانیت و اصلاح فکر و روش
آنان بوده و سپس عامه مردم؛ زیرا اگر روحانیت پیشگام باشد، به واسطه پیشرو بودن آنان و جو
مذهبی جامعه ایران، مردم نیز خواه ناخواه از آنان پیروی خواهند نمود.

امام خمینی ضمن اثبات لزوم تشکیل حکومت به دست فقهای عادل و عالم، وظایف فقها برای
تحقق این هدف را نیز متذکر می‌شود. ایشان «تبلیغات» و «تعلیمات» را دو فعالیت مهم و اساسی
دانسته و می‌گوید: «وظیفه فقهاست که عقاید و احکام و نظامات اسلام را تبلیغ کنند و به مردم تعلیم
دهند تا زمینه برای اجرای احکام و برقراری نظامات در جامعه فراهم شود». (همان: ۱۵۲)

تبلیغات در نظر ایشان اولین گام فقهاست که باید برداشته شود: «باید قدم به قدم همه گروه‌های
مردم را آگاه کرد و یک موج تبلیغاتی و فکری به وجود آورد تا یک جریان اجتماعی پدید آید و کم‌کم
توده‌های آگاه و وظیفه‌شناس و دین‌دار در نهضت، متشکل شده و قیام کنند و حکومت اسلامی
تشکیل دهند». (همان: ۱۵۲) در واقع ایشان معتقد بودند که باید در ابتدای راه، مردم را به رشد

فکری و سیاسی رساند تا راه برای تشکیل حکومت هموار شود. (همان: ۱۵۵)

فعالیت مهم دیگر فقها به بیان امام، تعلیمات است؛ به این معنا که احکام، عقاید، جهان بینی و نظامات اجتماعی اسلام باید توسط فقها به مردم معرفی شود و مردم مسلمان بدانند که طرز حکومت اسلامی و روش زمامداران اسلامی در صدر اسلام چگونه بوده است. ایشان به فقها توصیه می‌کنند: «شما باید به تبلیغات و تعلیمات در جهت معرفی و بسط اسلام همت بگذارید.» (همان: ۱۵۴) البته این سخن امام به معنای این نیست که علمای زمان ایشان به این وظایف مشغول نبودند، بلکه امام به منظور ایجاد تغییر نگرش چنین توصیه می‌نمودند که اسلام را از حالت انفعال و انزوا و تکیه بر بعد فردی‌اش خارج کرده و آن را به صحنه اجتماع بکشاند و این امر جز با تغییر نگرش و رویه علما و سپس مردم مسلمان ممکن نبود؛ از این رو هشدار می‌دهند: «دین از سیاست جدا نبود و این حرف‌ها را استعمارگران و عمال سیاسی آنها درست کرده‌اند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و ضمناً علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند. در این صورت می‌توانند بر مردم مسلط شده و ثروت‌های ما را غارت کنند. منظور آنها همین است.» (همان: ۲۰ - ۱۹)

امام برخلاف فقهایی که یا نظراً، حکومت اسلامی را حصولی می‌دانستند و یا عملاً با قیام نکردن و سکوتشان، این نظریه را پذیرفته بودند و منتظر بودند تا اجتماعات مسلمین، شرایط حکومت را فراهم کنند، از همین اجتماعات در خدمت تبلیغات و تعلیمات استفاده کردند؛ به این معنا که از تمام اجتماعات مسلمین مثل نمازهای جماعت، مراسم حج، عزاداری‌ها، گروه‌های جوان دانشجوی و نیروهای نهفته در آنان در جهت تبلیغات و تعلیمات بهره بردند و با روشنگری‌های خود، نهضت و انقلاب اسلامی را رهبری نمودند.

از دیدگاه امام خمینی این دو وظیفه خطیر، قبل از تشکیل حکومت دینی و استقرار آن متوجه فقهاست، اما پس از تشکیل حکومت اسلامی، علاوه بر اینها، وظایف دیگری همچون مبارزه با ستمگران در قالب‌های مختلف، اعانت به ولی فقیه منتخب و اجرای احکام نیز برعهده آنان خواهد بود.

چگونگی تحصیل حکومت: قهر و غلبه یا مقبولیت مردمی؟!

پس از تبیین نظریه امام در باب تحصیلی بودن حکومت فقیه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا امام با توجه به اینکه مبنای مشروعیت حکومت فقیه را «نصب الهی» می‌داند، معتقد بودند که فقیه جامع‌الشرایط موظف است با اعمال زور و اکراه بر مردم، حکومت را به شکل قهری به دست آورد و یا مقبولیت مردمی نیاز است؟ و سؤال اساسی‌تر اینکه آیا پیامبران برای دعوت مردم به سوی خدا و

استقرار نظام الهی از قوه قهریه استفاده می‌کردند؟ و در واقع استقرار نظام الهی وضع به چه صورت بوده است و پس از آن چه صورتی یافته است؟

در پاسخ باید گفت: سیره انبیا الهی خصوصاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دعوت به حق و تشکیل حکومت، در مرحله پیش از پذیرش دین و نظام الهی، بر این بوده که هرگز از قوه قهریه برای هدایت مردم و عمل به دستورات دین بهره نمی‌گرفتند و بدون اینکه فشار و تحمیلی بر مردم داشته باشند و آزادی‌های آنها را سلب کنند، با آگاهی دادن به مردم و تقویت سطح شناخت و معرفت آنها، زمینه انتخاب و گزینش آزادانه و پذیرش حق و تکالیف الهی را فراهم می‌آوردند؛ اما پس از انتخاب آزادانه دین و نظام الهی از سوی مردم، با کسانی که از اجرای قوانین سرباز می‌زدند و یا سرستیز و مقابله داشتند، به شدت برخورد می‌نمودند. (مصباح، ۱۳۸۱: ۸۵ - ۸۴) علاوه بر این در اسلام برای پذیرش و اعتقاد مردمی به لزوم اطاعت از ولی امر، «مراسم بیعت» مطرح شده است و بدون بیعت و پذیرش مردمی، هیچ ولی امری حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام توانایی تشکیل حکومت اسلامی را ندارند و تاریخ گواه بر این مطلب است و این مسئله با الهی بودن مشروعیت حکومت آنان منافات ندارد؛ زیرا روایات^۱ بسیاری در این زمینه وارد شده که همگی ناظر به جنبه اجرایی ولایت است و نه مشروعیت ولایت و مسلماً اعمال ولایت و زمامداری بدون پذیرش گروه قابل ملاحظه‌ای از مردم که مخالفان را تحت الشعاع قرار دهد امکان‌پذیر نمی‌باشد. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۶۰۹) از همین رو حکومت فقیه نیز از این اصل مستثنی نیست، بنابراین تحصیل حکومت فقیه باید همراه با مقبولیت از سوی توده‌های مردم باشد. امام خمینی با اشاره به این نکته می‌گوید: اگر احدی از مردم نیز به کمک فقیه نشتابد و او را در تشکیل حکومت یاری ندهد، از منصب خود عزل نمی‌شود؛ که منصب آنان از ناحیه پروردگار است و اصل ثبوت و نصب زعامت، ارتباطی با مردم ندارد، اگرچه وقتی مردم اعلام حمایت نکنند، فقها در اصل تشکیل حکومت معذورند». (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲ / ۴۶۶)

بنابراین نقش مردم در تشکیل و همچنین تداوم حکومت به میزانی است که بدون آن تحقق نظام ممکن نخواهد بود و این حقیقتی تردیدناپذیر است؛ از این رو طبق نظر ایشان: «مردم در فعلیت بخشیدن و کارآمدن شدن ولایت مشروع نقش دارند و اگر حضور مردمی نباشد، به علت فقدان شرط، واجب مشروط از وجوب می‌افتد. (جوادی، ۱۳۷۹: ۲۰۳ - ۲۰۲) در واقع «جریان تشکیل حکومت در

۱. روایات در این زمینه فراوان است، به‌عنوان مثال در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نهی کرده‌اند از اینکه کسی بخواهد بدون رضایت مردم بر آنها امامت کند. (مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۸، ص ۸) و یا در روایت دیگری چنین آمده: پیامبر صلی الله علیه و آله نهی کردند از اینکه کسی بر قومی امامت کند، مگر اینکه به اذن و اجازه خود آنها باشد. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۴۸؛ سبحانی، مسائل جدید کلامی، ص ۶۰۹ - ۶۰۳)

صورت حضور مردم و نصرت جمهور، دارای وجوب مطلق است که شرط واجب آن حاصل شده است» (همان) و با این مبناست که معمار بزرگ انقلاب، برای تحصیل حکومت، قائل به قهر و غلبه، توسل به زور، دیکتاتوری و استبداد نبودند. (مصباح، ۱۳۸۹: ۳۴ - ۳۲) امام می‌گوید:

ما بنای بر این نداریم که تحمیلی به ملتمان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۳۴)

امام در پاسخ به این سؤال که: «در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه ولایت دارد؟» می‌نویسد: «ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (همان: ۲۰ / ۴۵۹) از این رو حکومت مشروعیت خود را به لحاظ تأسیس و ایجاد از جامعه اخذ می‌کند و «هیچ‌گاه نباید تصور کرد که اگر مردم با حکومت اسلامی نباشند و اگر مؤمنان راستین کمر همت نبندند، خداوند حکومت اسلامی را برپا می‌دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۰) و این همان نظریه تکامل یافته «مشروعیت الهی» و «مقبولیت مردمی» است.^۱

نقد امام به دیدگاه برخی از فقها

امام پس از تبیین این مسئله که تشکیل حکومت یکی از واجبات و برعهده فقهای عادل و عالم است، یکی از علل اصلی شرایط و اوضاع اسف بار کشورهای اسلامی را عقب‌نشینی فقها می‌داند تا آنجا که معتقد می‌شود: «اگر فقیهان جامع‌الشرایط وارد صحنه شده بودند، کشورهای مسلمان‌نشین چنین اوضاعی نداشته و اسلام مندرس نمی‌شد و از اجرا نمی‌افتاد.» (همان: ۸۳ - ۸۱) ایشان در مرحله بالاتر معتقد بودند که «خداوند بر فقها احتجاج خواهد کرد که چرا تخلف کردی؟» (همان: ۹۲) به همین دلیل ایشان با مذمت فقیهانی که هیچ تلاشی نکرده، می‌گویند: در روایات متعدد از فقیه با عناوین خلیفه، حاکم، حصن الاسلام، اماناء الرسول و ... یاد شده که همگی بر این نکته دلالت دارند که فقیه

۱. برای مشروح نظرات امام خمینی در باب جایگاه مردم در تشکیل حکومت اسلامی بنگرید به: ارسطو، «مردم و تشکیل حکومت اسلامی»، فصلنامه فقه حکومتی، سال اول پیش شماره دوم، قم: مؤسسه مطالعاتی صراط‌مبین، زمستان ۱۳۹۳، ص ۴۴ - ۵؛ روستائی، «جایگاه مردم در نظام حکومتی ولایت فقیه براساس اندیشه‌های امام خمینی» کتاب ماه ویژه نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی، ۳۰ فروردین ۱۳۷۸، ص ۱۸.

باید به پاخیزد و وظیفه‌اش را در قبال جامعه مسلمین انجام دهد؛ به عنوان مثال در استدلال به حدیث «الفقهاء حصون الاسلام» می‌فرماید: «وقتی فقها را مأمور به نگهداری از عقاید و احکام و نظامات اسلام می‌کنند، جنبه تشریفاتی ندارد و اگر در منزل بنشینند و در هیچ امری از امور دخالت نکنند ... به آنها «حصن الاسلام» گفته نمی‌شود.» (همان: ۷۳) اندیشه امام خمینی چنان فراگیر شد و در میان فقها و مردم به‌ویژه جوانان تحصیل کرده طرف‌داران جدی پیدا کرد تا جایی که یکی آقایان که در ابتدای نهضت، امام را همراهی می‌کرد می‌گوید: «شگفتی از کسی است که برای نگهداری مال اندک صغیر و غایب از باب حسبه اهتمام می‌ورزد، اما نسبت به حفظ کیان اسلام و نظام مسلمانان و مرزها و سرزمین‌هایشان بی‌تفاوت است، آیا این یک نوع کج فهمی و دور ماندن از جوهره و اهداف شرع مقدس اسلام نیست؟!» (منتظری، ۱۳۷۹: ۳۶۶ - ۳۶۵)

اینکه چرا برخی علمای گذشته نسبت به تشکیل حکومت اهتمام کافی نداشتند، نیازمند بحث جداگانه‌ای است. برای اینکه بتوان به درستی در این زمینه قضاوت کرد، لازم است در کنار توجه به برخی از روایات که ولایت فقها در حکومت را ثابت نمی‌کند، به این نکته نیز توجه داشت که قرن‌ها انزوا از بحث حکومت سبب می‌شد که فقها حتی در موقع بسط قدرت به فکر احیای ضوابط و معیارهای حکومت اسلامی نیفتند و برای تشکیل دولت صدرصد اسلامی قیام نکنند، و شاید هم احساس می‌کردند که اگر با قدرت‌های موجود درگیر شوند و اصرار ورزند، همین حکومت موقت که حافظ شعار و شعائر تشیع بوده نیز دستخوش حوادث شده و از بین برود و در نهایت به جنگ داخلی و خونریزی منجر شود. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۵۵۰)

نتیجه

امام خمینی با توجه به شناخت عمیقی که از دین اسلام داشتند، اندیشه ولایت فقیه را احیا و بحث‌هایی را که مدت‌ها از کتب فقهی و فتوایی حذف شده بود، دوباره مطرح کرد. اینکه چرا انقلاب اسلامی در دوران طولانی غیبت، تنها توسط امام خمینی به وقوع پیوست، ریشه در دلایل فراوانی از جمله نوع تلقی ایشان از دلایل عقلی و نقلی ضرورت تشکیل حکومت دارد.

تفاوت جوهری امام خمینی با دیگر فقیهان این بود که سایر فقهای قائل به ولایت فقیه، تنها در صورتی که شرایط مہیای حکومت و ولایت فقیه باشد، حاضر به تصدی امور مردم بودند. گویی آنان «احتمال تأثیر» را در امر به معروف و نهی از منکر حاکمان و به دنبال آن، ایجاد حکومت اسلامی منتفی می‌دانستند و امام خمینی زمینه‌های مساعد تأثیر را فراهم آوردند. بر این مبنا می‌توان گفت آنان تمهید مقدمات حکومت را به‌مثابه «شرط وجوب» می‌دانستند و امام «شرط واجب» و مسلم است کسی

که تمهید مقدمات و آماده کردن شرایط انقلاب برای اقامه حکومت اسلامی را واجب بدانند، دست به اقدام و انقلاب می‌زند.

از نظرگاه امام خمینی «مقبولیت» و «مشروعیت» تلازم ندارد؛ به این معنی که مشروعیت ولایت فقیه که ادامه ولایت معصومان علیهم‌السلام است، به مقبولیت مردم منوط نیست و مقبولیت مردمی فقط به حکومت دینی عینیت می‌بخشد؛ زیرا حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد، در نتیجه اگر حاکمیت ولی فقیه از ابتدا مقبولیت نیابد و یا در ادامه مقبولیتش از بین برود، مشروعیتش از دست نخواهد رفت، بلکه تحقق و استمرار آن با مشکل مواجه می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. ابن خلدون حضرمی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۳۶، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ نخست، تهران، بی‌نا، (نشر الکترونیک تیر ۱۳۹۰) کتابناک.
۲. اخوان کاظمی، بهرام و منصور میر احمدی، ۱۳۷۸، «ثبات و تحول در اندیشه سیاسی امام خمینی»، *علوم سیاسی*، سال دوم، ش پنجم، ویژه یکصدمین سال میلاد امام خمینی، ص ۹۹ - ۷۷.
۳. ارسطا، محمدجواد، ۱۳۹۳، «مردم و تشکیل حکومت اسلامی»، *فصلنامه فقه حکومتی*، سال اول، پیش شماره دوم، قم، مؤسسه مطالعاتی صراط مبین، ص ۴۴ - ۵.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول الی علم الاصول، الجزء الاول و الثاني*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، ۲۲ ج، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹ / ۱۴۲۱ ق، *کتاب البیع*، ۵ ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، *تحریر الوسیله*، قم، بی‌نا.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، *ولایت فقیه*، قم، نشر آزادی.
۹. برجی، یعقوب‌علی، ۱۳۸۵، *ولایت فقیه در اندیشه فقیهان*، تهران، سمت.
۱۰. جعفر پیشه فرد، مصطفی، ۱۳۷۸، «بررسی ثبات و تحول در اندیشه امام خمینی»، *کنگره اندیشه حکومت*، قم.
۱۱. جعفری هرندی، محمد، ۱۳۷۹، *فقهها و حکومت*، تهران، روزنه.
۱۲. جمعی از مؤلفان، ۱۳۷۸، *امام خمینی و حکومت اسلامی؛ مأخذشناسی اندیشه سیاسی امام خمینی*

تحلیل و بررسی نظریه «وجوب تحصیل حکومت در دوران غیبت» ... □ ۱۰۱

(مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی)، مجموعه آثار ج ۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، قم، نشر اسراء، ج ۲.

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۶۷، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۱، تهران، کتابفروشی اسلامی، ج ۶.

۱۵. حیدری، محسن، ۱۳۷۹، پیشینه‌ها و مبانی ولایت فقیه نزد علمای شیعه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. روحانی، سید حمید، بی‌تا، نهضت امام خمینی، ج ۴، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۷. روحانی، سید محمدصادق، ۱۳۵۷، نظام حکومت در اسلام، قم، نشر مکتبه امام صادق علیه السلام، ج ۳.

۱۸. روستایی، جاوید، ۱۳۷۸، «جایگاه مردم در نظام حکومتی ولایت فقیه براساس اندیشه‌های امام خمینی» کتاب ماه ویژه نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی، ۳۰ فروردین، ص ۱۸.

۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۷، مسائل جدید کلامی، قم، نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱.

۲۰. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ ق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، الاصول من الکافی، ج ۵، تهران، ولی عصر.

۲۲. لک زایی، نجف، ۱۳۸۷، اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۴، (تحت مقاله «انقلاب و تحولات اجتماعی از دیدگاه استاد مطهری»)

۲۳. لک زایی، نجف، ۱۳۹۰، «نسبت فقیه فقیه و ولایت فقیه»، زمانه، سال نهم، شماره ۱۰۰، ص ۴۶.

۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمه الأطهار، ج ۸۸، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۵. مشکینی، علی، ۱۳۵۷، حکومت جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات یاسر.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.

۲۸. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، مشکات هدایت (پرسش و پاسخ در حوزه ولایت فقیه)، ج ۳ - ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۰۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی، س ۴، زمستان ۹۴، ش ۱۵

۲۹. مظاهری، حسین، ۱۳۷۸، *نکته‌هایی پیرامون ولایت فقیه و حکومت دینی*، اصفهان، نشر بصائر، چ ۵.
۳۰. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۳، *شرح اصول فقه*، ج ۱، علی محمدی، قم، دارالفکر، چ ۸.
۳۱. منتظری، حسینعلی، ۱۳۶۲، *البدر الزاهر فی الصلوة الجمعه و المسافر (تقریر مباحث آیت الله بروجردی)*، قم، بی‌نا، چ ۲.
۳۲. منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی الولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)*، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، تهران، نشر سرایی، چ ۳.
۳۳. مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی (زیر نظر آیه‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی)، بی‌تا، *فرهنگ فقه فارسی*، ج ۴، بی‌جا، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی.
۳۴. موسی زاده، ابراهیم، و همکاران، ۱۳۹۳، *حقوق عمومی در اسلام (رسائل حکومت اسلامی)*، تهران، انتشارات خرسندی، چ ۱.

شواهد تاریخی - معرفتی نظریه امام خمینی

در هویت تعلیم بنیاد تشیع در ایران

مجتبی زارعی* / رویا فتحعلی بیک**

چکیده

دوگانه تشیع و هویت ملی در ایران با نسبت‌های مختلفی مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است. پژوهش حاضر مطابق نظر امام خمینی بر آن است که تشیع در ایران از سوی سلطنت صفوی با مؤلفه‌های زور یا اجبار، «اتفاق» نیفتاده، بلکه در فرایند زمان براساس تعلیم و ارشاد علما «ساخته» شده است؛ اگرچه نهاد سلطانی پس از رسمیت مذهب تشیع و هویت ملی شیعی در سرحدات ایرانی به سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی مبادرت کرد، اما هویت ملی شیعی و بسط آن از ما قبل سلطنت صفوی و از طریق «سیاست‌های تعلیمی - ارشادی» عالمان و متفکران دینی آغاز و پس از آن با تأییدات و تعلیمات علما، سیاست‌گذاری‌های فرهنگی کارگزاران صفوی نیز بسط و تعمیق یافت. نتیجه اینکه صفویه نه تنها علت تکوین فکر و هویت شیعی نیست، بلکه خود صفویه و ملیت شیعی محصول تکاپوی تشیع تعلیم بنیاد و ارشاد محور است که در مؤلفه‌های گوناگون و متعددی عینیت معرفتی، اجتماعی و سیاسی پیدا کرد.

واژگان کلیدی

تشیع، هویت ملی، صفویه، سیاست تعلیمی - ارشادی (تعلیم بنیاد)، سیاست فرایندی، سیاست پروژه‌ای.

zare6565@yahoo.com

*. استادیار اندیشه سیاسی اسلام گروه علوم سیاسی تربیت مدرس.

** فوق لیسانس تاریخ تشیع.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۲

طرح مسئله

نسبت تشیع و هویت ملی ایران از دیرباز موجب نقد و گفتگو بوده است. شاید این توجه به این دلیل است که به عکس مغرب زمین که دولت‌های ملی و نوین‌اش در آن جغرافیا با جدایی دین و دولت آغاز شده‌اند، در ایران عصر صفوی، اتحاد و به وحدت رسیدن دین و دولت موجب تکوین و تشکیل کشور - دولت گردیده است. موضوع مهمی که در این رخداد باید به آن اشاره کرد این است که مذهب شیعه علاوه بر اینکه مشخصه هویتی و سبب تشخیص ایرانیان گردید، نهاد سیاست را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. چه اینکه نهاد سلطانی به آشکارا اعلام کرد که هدفش بسط مذهب، آیین مردم شیعی است. به دیگر سخن سیاستی که در آن سوی جهان با رویکردی سکولار موجب سامان مدنی و زندگی اجتماعی گردیده بود، در ایران عصر صفوی، به زندگی، بُعدی شرعی داد و به تولید نظم سیاسی و نهادهای حکومتی منجر گردید به طوری که کمتر کسی در جایگاه سازمان دهی مذهب برای ایجاد یکپارچگی و تمرکز سیاسی - ملی تردید روا می‌دارد.

اما مهم‌تر از نکات گفته شده، تأکید تحقیق پیش روی بر این موضوع است که نقش تشیع در سامان دهی ملی و سیاسی ایران نه تنها آمرانه و مستبدانه نبوده، بلکه وفق نظریه امام خمینی، بسط و تعمیق آن مبتنی بر آموزش، تعلیم و فرایندی ارشاد محور بوده است؛ فرایند مهمی که پیش از نظام و نهاد شاهی - سلطانی مرهون فداکاری‌ها و تلاش‌های آموزشی - تربیتی عالمان دینی است. نتیجه اینکه هویت ملی در ایران مرهون وحدت دین و دولت از یک سو و اغنای مردمان و پذیرش قلبی توأم با محبت اسلامی - ولایی که از ویژگی‌های مذهب شیعی است، تحقق یافته است.

در اینکه هویت ملی عصر صفوی برخاسته از وحدت دین و دولت می‌باشد، کمتر مورد تردید واقع شده است، ادعای خاندان صفوی در برخورداری از مقامات معنوی از یک سو و دعوت و میزبانی از علمای دین و معارف اسلامی برای حضور در حوزه سیاست‌گذاری حکومت و تربیت مردم از سویی دیگر از مهم‌ترین مؤلفه‌های تحکیم بخش نقطه‌های عزیمت وحدت دین و دولت می‌باشد، اما طرح مسئله و بیان مسئله ما در این تحقیق این است که آیا این اتحاد در نهادهای دین و دولت و متعاقب آن بسط آن در حوزه‌های اجتماعی و مدنی مبتنی بر زور و اجبار بوده است یا بر یک رفت و برگشت اقناعی استوار، انکا داشته است. به دیگر سخن آیا بنا به قول امام خمینی صفویه محصول تکاچوی فکری عالمان است یا بالعکس؟

این مقاله بر آن است که تکاپوی انجام شده اولاً بر یک فرایند مبتنی است و نه یک پروژه مبتنی بر اجبار و ثانیاً هسته مرکزی آن با رویکردی تعلیمی - ارشادی قابل شناسایی است. لذا تحقیق

حاضر در تعریف سیاست‌های تعلیمی و ارشاد محور به‌عنوان نقطهٔ عزیمت تشیع تعلیم بنیاد بر آن است که؛ مجموعه عوامل درونی، علمی، آموزشی و تعلیمی به کار بسته شده برای تولید و تکوین تفکر، هویت و ملیت شیعی، معرف این سیاست می‌باشد؛ سیاستی که محصول تفکر درونی، دلالت عالمان دینی و پذیرندگان مردمی است، چنین تعریفی همانا سیاست تدریجی و فرابندی هویت شیعی در این تحقیق می‌باشد. به عکس مجموعه اقدامات سلبی، اجباری و مبتنی بر زور در این روند با عنوان «سیاست‌ها و تدابیر پروژه‌های» تلقی شده‌اند که تلاش می‌نماید شیعه و هویت شیعی را به «وجود» آورد.

چارچوب نظری و تمهید بحث

چارچوب نظری مقاله حاضر بر این اساس می‌باشد که گذار ایرانی از تسنن به تشیع نه مبتنی بر تحمیل و زور که حاصل نوعی از سیاست‌گذاری تعلیمی، تربیتی، اغنایی و آموزشی بوده است، رویکردی که هویت ملی شیعی در ایران را حاصل مراکز تعلیم و تعلم دینی، مجاهدت و تکاپوی فکری برخی رجال فقهی، کلامی، عرفانی و فلسفی شیعه مورد شناسایی قرار می‌دهد. در این رویکرد که نقطهٔ ثقل نظریهٔ امام خمینی است، معلوم می‌کند با اینکه خاندان صفوی بی‌شک یکی از عوامل بسط فکر شیعی در ایران بوده‌اند، اما خود نتیجه تلاش‌های فکری - تعلیمی دوره‌های قبل تلقی می‌شوند. این تحقیق با استفاده از روش فرا تحلیلی «گردند تئوری» به این اکتشاف نائل شده و شواهد تاریخی پشتیبان را برای نظریه ذکر شده امام خمینی فراهم می‌کند.

گردند تئوری یک روش پژوهشی استقرایی و اکتشافی است که به پژوهشگران در حوزه‌های موضوعی گوناگون امکان می‌دهد تا به جای اتکا به تئوری‌های موجود که بعضاً تک علتی و شاید جزئی‌نگر و ناقص هستند، خود به تدوین تئوری اقدام کنند. «پاول» می‌گوید: نظریه زمینه‌ای، روشی است که نظریه‌ها، مفاهیم، فرضیه‌ها، و قضایا را به‌جای استنتاج از پیش فرض‌های قبلی و سایر پژوهش‌ها یا چارچوب‌های نظری موجود، به‌طور مستقیم از داده‌ها کشف می‌کند. «استراوس» و «کورین» در سال ۱۹۹۴ در یک تعریف مشابه، گردند تئوری را این‌گونه تبیین کرده‌اند: گردند تئوری (نظریه زمینه‌ای) یک روش پژوهش عمومی برای تولید تئوری است. منظور از نظریه زمینه‌ای، نظریه برگرفته از داده‌هایی است که در طی فرایند پژوهش به صورت نظام‌مند گردآوری و تحلیل شده‌اند. در این راهبرد، گردآوری و تحلیل داده‌ها و نظریه‌ای که در نهایت از داده‌ها استنتاج می‌شود، در ارتباط نزدیک با یکدیگر قرار دارند و پژوهشگر به‌جای اینکه مطالعه خود را با نظریه از پیش تصور شده‌ای آغاز کند، کار را باید با یک حوزه مطالعاتی خاص شروع نماید و اجازه می‌دهد که نظریه از

دل داده‌ها پدیدار شود. نظریه برگرفته از داده‌ها نسبت به نظریه‌ای که حاصل جمع آمدن یک سلسله مفاهیم براساس تجربه یا تأملات صرف است، با احتمال بیشتری می‌تواند نمایانگر واقعیت باشد و از آنجا که نظریه‌های زمینه‌ای از داده‌ها استنتاج می‌شوند، می‌توانند با ایجاد بصیرت و ادراک عمیق‌تر، رهنمود مطمئنی برای عمل باشند.

ذکر این نکته نیز ضروری است که گرند تئوری یکی از انواع عمده پژوهش‌های کیفی محسوب می‌شود. این پژوهش‌ها در جستجوی مهم نگرش‌ها، رویکردها، احساسات و چگونگی و چرایی تعامل با یکدیگر و با محیط اطراف خود هستند. اینکه گرند تئوری روشی است برای طی کردن مسیری که از گردآوری داده آغاز می‌شود و با تحلیل نظام‌مند آن ادامه می‌یابد و به تولید دانش ختم می‌شود. مادامی که داده گردآوری شده مستند و عاری از نقص باشد، تئوری تولید شده براساس تئوری قابل اطمینان و استناد است. گرند تئوری با طرح پرسش یا پرسش‌های پژوهشی آغاز می‌شود، با گردآوری داده و در طول زمان شکل می‌گیرد و با ارائه نظریه به ثبات و قوام می‌رسد، اما در این نقطه متوقف نمی‌ماند. بر این اساس تلاش خواهد شد مدعای مقاله یعنی ادله نظریه امام خمینی مبنی بر تعلیمی - ارشادی بودن هویت ایرانی در دو بستر ماهیت تأسیسی هویت تشیع تعلیم بنیاد در ماقبل صفویه و سیاست‌گذاری تعلیمی ملیت شیعی در ایران عصر صفوی تأمل و بررسی شود، اما اساس نظریه امام خمینی پیرامون نسبت‌های مذکور این است که: «صفویه در تعامل با عالمان دین نظیر علامه مجلسی آخوند شد نه اینکه علامه، صفوی شده باشد، کما اینکه میل به وزارت، مرحوم خواجه نصیر را به دربار مغول نکشاند، بلکه وی با رویکرد مهار خوی مغولی و خدمت به الوهیت و اسلام به صدارت رسید».

دلالت‌های ماهیتی فکر شیعی و مؤلفه‌های تأسیسی هویت تشیع تعلیم بنیاد

تشیع در بستر و فرایند تاریخ

درباره تکوین فکر شیعی، مخالفین و موافقین این مذهب استدلال‌های گوناگونی داشته‌اند. علامه طباطبایی با طرح این پرسش که شیعه چگونه به وجود آمد، به درستی و دقت به طیف‌هایی از آنها اشاره کرده است: «تشیع به‌مثابه مولود افکار ابن‌سبأ یهودی»؛ «تشیع؛ انگیزه‌ای برای پاسخ به سیاست و حس انتقام ایرانیان از خلیفه دوم»؛ «فکری حاصل از خویشاوندی امام دوم و سوم با کسری ایرانی»؛ «مرامی مولود مساعی اهل بیت به ویژه امام پنجم و امام ششم برای اشغال مقامات روحانی»؛ «مسلمی دست ساخته آل‌بویه در قرن چهارم هجری» و «نهایتاً تشیع به‌مثابه سیاست‌آفریده سلاطین صفویه و درویش همسو» و ... از اهم ادعاهای تشکیل مذهب شیعه است. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۸ - ۳۷)

آیا به راستی شیعه محصول اتهامات فوق می‌باشد؟ واقعیت چیست؟ تاریخ گواهی می‌دهد تشیع زمانی پدید آمد که هنوز جسد مطهر پیامبر ﷺ دفن نشده بود و «اهل بیت ﷺ» و عده‌ای از بزرگان صحابه، سرگرم سوگواری و تجهیز جنازه شریفش بودند که عده دیگری - که بعداً اکثریت را در دست گرفتند - با کمال دستپاچگی در سقیفه بی‌ساعده تجمع کرده و برای عامه مسلمین در قیافه مصلحت‌جویی و خیرخواهی، خلیفه و جانشین پیغمبر تعیین کردند و در خلال این جریان، حتی کمترین اطلاعی به اهل بیت و خانواده پیغمبر اسلام و به ویژه به امیرالمؤمنین علی ﷺ که در فضایل اسلامی و انواع فداکاری، در تمام دوره بعثت، پیشتاز همه مسلمین بوده و به نص ولایت اختصاص یافته بود ندادند. معترضین که اولین افراد شیعه و پایه گذاران این طریقه بودند، جمعی از صحابه کرام رسول اکرم ﷺ و از مسلمین دوره اول و از یاران امیرالمؤمنین علی ﷺ بودند که در ملازمت پیغمبر اسلام و اتباع کتاب و سنت و پیروی از سیرت نبی اکرم و فداکاری و مجاهده در راه دعوت دینی، کمترین مخالفتی به خرج ندادند، و از هیچ اطاعتی فروگذاری نکرده بودند، و در تمام دوره بعثت در صف مسلمین و جزو جمع آنها بودند، و با این اعتراض و انتقاد نمی‌خواستند هدف جدید و دیگری را جایگزین این آیین نویناد نمایند». (همان: ۴۰ - ۳۹)

مقاله پیش روی متکفل پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و ابهام ذکر شده نیست، بلکه بر آن است که با استناد به منابع تاریخی، دوران تکوین فکر شیعی را در مرحله گذار به صفویه و در ساختار و سرشت نهادهای عصر صفوی بررسی نماید. عللی که مقاله حاضر بر آن متمرکز شده، دلایلی فرهنگی و آموزشی است که از خلال تکوین فکر شیعی با «ذات شیعه» همبسته است و قول امام خمینی که دست آخر به آن به عنوان نتایج بحث توجه خواهد شد مورد پشتیبانی قرار خواهد داد.

نسبت حقیقت درونی با تفکر و مذهب شیعی

توجه به پاسخ علامه طباطبایی در پرسش «هانری کربن» درباره نسبت تشیع با حقیقت درونی می‌تواند نقطه عزیمت پرسش‌های بعدی و دلالت‌گری‌هایی باشد که نسبت خواست‌های باطنی انسان، فطرت و بسط تفکر و متعاقباً پدیداری ملیت شیعی را روشن کرده و از تبیین تقلیل‌گرایی بسط تشیع با ابزاری موسوم به آخوندهای صفوی جلوگیری نماید.

کربن با اشاره به حدیث مشهور «ان للقرآن ظهراً و بطناً و بطنه بطناً إلی سبعة اطن» از مرحوم علامه طباطبایی می‌پرسد: در حقیقت درونی مذهب تشیع، درک معنوی و باطنی قرآن چه معنایی دارد؟ علامه در پاسخ می‌گوید: «قرآن کریم دلالت دارد و هم چنین اخبار ائمه اهل بیت ﷺ این معنا

را به نحو کامل تعقیب می‌کند، که: نظام جاری در عالم طبیعی محسوس، و من جمله خود عالم انسانی، با نظام وسیع و پهناوری که دارد، از یک عالم (یا عوالم) معنوی فوق این عالم، سرچشمه می‌گیرد، مانند اینکه اجزای این عالم از آنجا نزول کرده و در این نشئه تراجم و پر کشش مستقر شده، دوباره به جایی که آمده‌اند، برمی‌گردند». (همان: ۸۰ - ۷۹)

با این پاسخ حکمی روشن می‌شود که تفکر شیعی حاصل چند ضلع مهم است که از سپیده دم تکوین ملیت شیعی تاکنون بر آن استوار بوده است: «قرآن و وحی»، «تفکر باطنی» و «میل به ذات حقیقت» و تفکر امامت - ولایت از مهم‌ترین این مختصات می‌باشد، کما اینکه استاد اعوانی این مهم را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهند: «باطن دین و ولایت عین حکمت است، قرآن می‌فرماید: «وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». از نظر ملاصدرا [هم] سیاست با شریعت ارتباط دارد، اما نه با ظاهر شریعت، بلکه با روح شریعت؛ یعنی شریعت به اضافه روح شریعت که عبارت است از حکمت الهی. این دو لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی حکمتی که با روح شریعت که همان حکمت الهی و ولایت الهی است، وحدت پیدا کرده باشد.» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۳۱) از سویی دیگر گفته می‌شود ادیان، حقایق هستی را از سه راه «ظواهر بیانات دینی»، «استدلال عقلی با منطق فطری» و «تصفیه نفس و مجاهدات دینی»؛ یعنی همان راه عرفان و تصوف دریافت می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۸۷ - ۸۶) اکنون در فرض اینکه تصوف نقطه عزیمت تفکر شیعی و متعاقباً حصول به تفقه و مناسک و حقوق شیعی به حساب آید، نیز می‌توان دریافت که سرشت‌ها و سازه‌های این تفکر با اجبار و آمریت سنخیت نداشته و آمیخته با عرفان، محبت و ولایت است. «مطالب زیادی در تألیفات و آثار متصوفه یافت می‌شود که از جهاتی خالی از موافقت با مذاق شیعه نیست. ... اینان می‌گویند که در هر عصری از اعصار، وجود یک شخصیت انسانی لازم است، که حامل حقیقت ولایت بوده و عالم هستی با وی قیام داشته باشد. این شخصیت قطبی، منطبق است به همان که شیعه به عنوان امام وقت، اعتقاد به وجود و لزومش دارد، اگرچه اینان غالباً به قطب سلسله ارشاد، تطبیق می‌کنند (و در عین حال، ثبوت حقیقت قطبی، مستند به کشف است». (همان: ۸۸ - ۸۷)

رابطه اسلام شیعی با آموزش و تعلیم

دومین دلیل پشتیبانی در تأیید نظر امام خمینی که در بُعد ماهیت فکر شیعی حول نسبت تشیع و آموزش و تعلیم متمرکز است، نهفته است؛ زیرا علم و دانش در دین اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که نزول کتاب آسمانی آن با آیاتی درباره تعلیم و دانش‌اندوزی آغاز شده است. (علق / ۵ - ۱) همچنین قرآن آموزش را یکی از اهداف پیامبران دانسته است. (آل عمران / ۱۶۴) در دین مبین اسلام، همچنین

دانش طلبی بر هر فرد مسلمان، لازم و ضروری دانسته شده و فراگیری آن از گهواره تا گور سفارش شده و حرکت علم‌آموز برای کسب علم، مانند جهاد در راه خدا به‌شمار می‌رود. از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نقل شده که ایشان به پرسش و یادگیری تشویق می‌نمودند و اجر علما را در پاسخ به سؤالات بسیار بزرگ می‌شمردند (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۰) همچنین امام رضا علیه السلام می‌فرمود: دانش‌های ما را فراگیرید و به مردم یاد دهید؛ زیرا اگر مردم زیبایی سخن ما را بدانند از ما پیروی می‌کنند. امام صادق علیه السلام نیز دامنه و حوزه کار امام را عمدتاً رهبری مذهبی و هدایت روحانی جامعه می‌داند. با نگاهی به کتب فقهی شیعه، به نظر می‌رسد تعلیم علوم دینی به منزله واجب تلقی شده و بسیاری از فقها، آموزش علم دین را از واجبات کفائی دانسته‌اند ضمن اینکه با توجه به نقش ارشادی و تربیتی انبیا و به ویژه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین نقش تربیتی امام علی علیه السلام در دوران ۲۵ ساله بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که نقش هدایت و راهنمایی خلفا را به عهده داشتند و نیز وفق سلوک دیگر امامان علیهم السلام که همیشه به ارشاد و هدایت مردم اهتمام داشتند، گسترش و ترویج دین اسلام و شیعه را معطوف به روش تعلیمی و ارشادی خواهیم یافت.

از سویی دیگر در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم امور فرهنگی جامعه بیشتر در مسجد سازمان‌دهی می‌شد و چنان‌که امام زین العابدین علیه السلام هر جمعه مردم را در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم موعظه می‌کردند، (کلینی، ۱۳۶۵: ۸ / ۱۰۴) امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز به صورت جمعی و یا فردی در خانه خود پذیرای مراجعان بودند و به پرسش‌ها و اشکالات پاسخ می‌دادند. حتی در راستای این سیاست تعلیمی می‌خوانیم که امام باقر علیه السلام تا پاسی از شب، مسائل علمی و معارف دینی را به زراره می‌آموخت. (بنگرید به: جعفریان، ۱۳۹۱) با مطالعه در تاریخ ورود اسلام به ایران دیده می‌شود که از قرن اول هجری در شهرهای مهم ایران مسجد بنا شد. فاتحان، بعد از فتح شهر، برای عبادت و اجتماع، مسجدی را بنا می‌کردند. شاید علت اصلی آنکه مساجد به شکل مراکز تعلیم درآمد، به علت تعلیم علوم شرعی بود و از آنجایی که وظیفه تعلیم و ارشاد مردم در زمان غیبت برعهده عالمان اسلام گذارده شده، می‌توان نمونه‌هایی از این تعلیم و ارشاد را در تاریخ جستجو کرد.

دلالت‌های تدریجی - درونی و فراصفوی به تشیع و هویت شیعی در دوران گذار

نگاهی به تاریخ تحولات فکر شیعی معلوم می‌کند (چنان‌که نظریه امام خمینی هم بر آن اشعار دارد) تکوین تفکر شیعی در ایران نه حاصل سلطنت صفوی که منبعث از انگیزه‌های درونی این مرام و سلوک از یکسو، اعتقاد به قرآن و وحی و نیز اعتقاد به نظام امامت شیعی بوده است. گو اینکه

می توان تفکری که علاقه تاریخی مردم ایران زمین به تشیع را از طریق علاقه ذاتی و حب به اهل بیت علیهم السلام از صدر اسلام تا تکوین ملیت شیعه نادیده می‌انگارد و چنین تأسیسی را صرفاً در سایه شمشیر افرادی چون شاه اسماعیل طبقه‌بندی می‌کند در قالب تفسیرهای شخصی و ایدئولوژیکی از این بخش تاریخ به شمار آورد؛ زیرا دولت صفویه به عنوان عامل کارگزار و سیاست‌گذار ملیت شیعی و رسمیت بخشیدن به تشیع در سرحدات ایران دانسته می‌شود، اما بر مبنای گواه تاریخی، تدریجی بودن این رویداد و نفوذ آرام تشیع در ایران از همان قرن اول هجری مطرح بوده است. از جمله اتفاقاتی که طی ۹ قرن، قبل از صفویه باعث فراگیری تشیع در ایران شد را می‌توان در طیف‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۱. حضور سلمان ایرانی به‌عنوان صحابه با وفای پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام؛
۲. تبعیض‌های بین عرب و عجم و آزدگی خاطر ایرانیان در دوره خلیفه دوم و در نتیجه تمایل به خط امامت به جای خط خلافت؛
۳. توجه ایرانیان به دو نوع قرائت از اسلام بعد از واقعه عاشورا به‌عنوان اسلام حسینی علیه السلام و اسلام یزیدی؛
۴. حضور ایرانیان به‌عنوان شاگردان امام صادق علیه السلام و تبلیغ مکتب اهل بیت علیهم السلام توسط آنها؛
۵. حضور امام رضا علیه السلام در خراسان؛
۶. حضور پرشمار امامزادگان در نواحی مختلف ایران به دلیل فرار از ظلم و ستم خلفای ستمگر؛
۷. تبلیغ مکتب اهل بیت علیهم السلام در دوره آل بویه و نشر کتب مهم شیعی در این عصر؛
۸. حضور علامه حلی به مدت ۱۰ سال در دستگاه ایلخانان و همچنین تلاش‌های خواجه نصیرالدین طوسی؛
۹. نفوذ تشیع در مناطق مرکزی ایران همچون قم، کاشان، آوه و سپس ری با مهاجرت برخی طوایف عرب شیعه؛
۱۰. فتح طبرستان به دست علویان و ایجاد حکومت‌های کوچک و بزرگ شیعی در آن منطقه.

(بنگرید به: حسینیان، ۱۳۹۱: ۲۰۹ و ۲۹۱)

با نگاهی به مؤلفه‌های ده‌گانه یاد شده درمی‌یابیم که غالب مختصات گفته شده در نسبت با «تفکر»، «تبلیغ» و «آموزش» قابل شناسایی و دسته‌بندی است، شاید حضور سلمان در خانواده اهل بیت علیهم السلام، بازتاب امتزاج روح ایرانی با سلوک محمدی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام است؛ کما اینکه توجه عنصر ایرانی به باطن اسلام در نهضت کربلا و دوری از اسلام عاری از حقیقت در دستگاه بنی‌امیه

نیز بیانگر تداوم دریافت معنوی و باطنی ایرانیان است. حضور حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در خراسان و ایجاد یک قطب علمی - فرهنگی و آموزش در کنار حضرت از یک سو و کثرت حضور سادات و ذریه اهل بیت در نواحی مختلف ایران و نشر کتاب‌های مهم در دوره آل‌بویه معلوم می‌کند که اسلام شیعی در فرایندی طولانی مدت در جان و نهاد ایرانیان ریشه دوانیده و ربطی به روحانیت پرورش یافته نظام سلطانی صفویه ندارد؛ فرایندی که با نفوذ تشیع در مناطق مرکزی و شمالی ایران رونق گرفت. چنان که احمد کسروی هم می‌گوید: «ایران قبل از اسماعیل تقریباً شیعه بود.» (کسروی، بی‌تا: ۹۱ - ۸۹) و نهایتاً با تکاپوهای فکری و مدنی شخصیت‌هایی بزرگ مورد اشاره امام خمینی، نظایر علامه حلی و خواجه نصیر طوسی به مراحل نهایی نزدیک‌تر شد.

تکاپوهای آموزشی علما، کارگزاران و جریان‌های اجتماعی تشیع تعلیم بنیاد در

دوران گذار

تشیع به عنوان یک مذهب، همیشه در سرتاسر تاریخ اسلام، یک جریان بحث‌انگیز بوده است و این مسئله باعث به وجود آمدن سؤالات فراوانی در تاریخ اسلام شده است، از جمله اینکه چرا شیعه امامیه بعد از گذشت سال‌ها سکوت به صورت یک مذهب و یک دولت در دنیای اسلام به وجود آمده است؟ و یا وضعیت شیعه و تشیع قبل از صفویه به چه صورت بوده است؟ مذهب تشیع دارای تاریخی طولانی از کامیابی‌ها و ناکامی‌ها است که البته ناکامی‌های بیشتر از کامیابی‌هایش بوده است؛ زیرا هرگز نتوانسته بود نظریه و الگوی امامت امت را تمام و کمال از دست رهبران سنی خارج کند. تاریخ سیاسی شیعه از زمان تولد به صورت یک جریان معرفتی و یک جریان پویای سیاسی تا رسمی شدن این مذهب در ایران قرن نهم، یکی از طولانی‌ترین و پرجاذبه‌ترین فصل‌های تاریخ ایران و اسلام است. از این‌رو رسمیت بخشیدن تشیع و استقرار حکومتی که در ظاهر با باورهای مسلط در قلمرویی وسیع و پر جمعیت همخوانی نداشت، به دست نهاد سلطنت منطقی نمی‌نماید؛ زیرا باید به این نکته مهم توجه داشت که استقرار و نفوذ یک مذهب در میان یک قوم و ملت امری دفعی نیست، بلکه به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد و چه‌بسا برای این رویداد نتوان در قامت یک پروژه اجباری به دنبال تعیین تاریخ و زمان خاص و معینی بود؛ چون روشن است که اگر یک ایدئولوژی با اجبار دستگاه حاکم بر مردم یک کشور مسلط شود و با جان و روح آن مردمان متحد نگردد؛ نمی‌توان انتظار داشت که ملیت، هویت و تشخص یک ملت را بر آن استوار کرد، مثال کنونی چنین واقعه‌ای تحمیل ایدئولوژی مارکسیسم و الحاد بر برخی جمهوری‌های مسلمان‌نشین شوروی سابق بود که لاجرم پس

از هفتاد سال مجدداً توانست الحاد را به حاشیه براند، کما اینکه امام خمینی که خود یکی از نظریه‌پردازان بزرگ انقلاب از طریق تحوّل درونی و آموزش های فرهنگی و هویتی است و استقرار نظام شیعی در ایران را نیز با این رویکرد تبیین می‌کند، در پیام تاریخی خود به میخائیل گورباچف به برخی از این امریتهای غیرمؤثر در نظام‌سازی اشاره کرده و می‌گوید:

آقای گورباچف!

وقتی از گل‌دسته‌های مساجد بعضی از جمهوری‌های شما پس از هفتاد سال بانگ الله اکبر و شهادت به رسالت حضرت ختمی مرتبت ﷺ به گوش رسید، تمامی طرف‌داران اسلام ناب محمدی ﷺ را از شوق به گریه انداخت، لذا لازم دانستم این موضوع را به شما گوشزد کنم که بار دیگر به دو جهان‌بینی مادی و الهی بیندیشید. مادیون معیار شناخت در جهان‌بینی خویش را حس دانسته و چیزی را که محسوس نباشد، از قلمرو علم بیرون می‌دانند و هستی را همتای ماده دانسته و چیزی را که ماده ندارد، موجود نمی‌دانند. قهراً جهان غیب مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یکسره افسانه می‌دانند.

جناب آقای گورباچف!

باید به حقیقت رو آورد؛ مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست. مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خدا است؛ همان مشکلی که غرب را هم به ابتذال و بن بست کشیده و یا خواهد کشید، مشکل اصلی شما مبارزه طولانی و بیهوده با خدا و مبدأ هستی و آفرینش است. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱ / ۲۲۶ - ۲۲۰)

چهبسا در تحقیقات مندرج در برخی متون تاریخی حول ترویج و گسترش تفکر شیعی در ایران صرفاً به بعضی رخدادها و وقایع تاریخی از حیث ذکر آغاز و پایان نهضت‌ها، دولت‌ها و تاریخ رجال مؤثر آن دوره پرداخته شده، اما با کمی دقت در برخی از شواهد تاریخی و ارزیابی آنها می‌توان به بنیادها و ریشه‌های غیرسیاسی آنها پی برد و آن متغیرها را ذیل مؤلفه‌های معرفت‌بخش تقسیم‌بندی کرد.

دولت علویان طبرستان را می‌توان از اولین حکومت‌های شیعه ایران نامید. در قرن سوم و چهارم هجری با برقراری حکومت علویان طبرستان به رهبری حاکمانی چون حسن بن زید، محمد بن زید علوی، حسن به علی اطروش، حسن بن قاسم داعی ... و پس از آن با حکومت آل بویه، شیعیان توانستند تا حدودی قدرت سیاسی را در دست بگیرند. مادلونگ درباره‌ی گرایش مذهب حسن بن زید

می‌گوید: «در سیاست مذهبی خود، به گونه‌ای رسمی، آداب و شریعت شیعه و کلام معتزلی را رواج داد.» (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۴۳) در دوره ناصر کبیر (م. ۳۰۴ ق) مدرسه‌ای در اواخر قرن سوم هجری در آمل دایر گشت. ناصر کبیر با فعالیت‌های فرهنگی و تربیت شاگردان و فرستادن آنها به مناطق مختلف و ساختن مساجد به تبلیغ اسلام در آن منطقه پرداخت. (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۶ / ۴۸۱) همچنین داعی صغیر (م. ۳۱۶ ق) در همین شهر مدرسی تأسیس کرد و خود پس از تثبیت حکومت بر طبرستان و دیلم، نظم خاصی به کارهای خویش داد. وی یک روز را به نشر علم فقه و آداب شریعت و قضاوت بین مردم مشغول بود. (اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۸۴) وجود این مدارس در زمان حکومت شیعی علویان خود از جمله شواهد پشتیبان نظریه امام خمینی در تعلیمی - ارشادی بودن هویت شیعی به‌شمار می‌آید.

آل‌بویه از جمله نخستین دولت‌های قدرتمند شیعه است که از سال ۳۲۸ تا ۴۴۶ ق، بیش از یک قرن توانست در مقابل حکومت عباسی عرض اندام کرده و خود دستگاهی سیاسی - معرفتی برپا کند. در این دوره سیاست تعلیمی و ارشاد محور تشیع رونق گسترده‌ای دارد، چنان که معزالدوله دیلمی از رهبران آل‌بویه در مسائل فقهی و حکومتی خود از ابن جنید اسکافی - از علمای طراز اول شیعه امامیه آن دوره - کمک فکری دریافت می‌کرد. (خضری، ۱۳۸۵: ۶۸) چنان که مشاهده می‌شود، در این دولت، وفق نظریه امام خمینی، حاکم و دولتمرد از عالمان شیعی اثر می‌گیرد، کما اینکه وجود مناسبات و ارتباطات گرم و صمیمی بین رکن الدوله دیلمی با شیخ صدوق این عالم بزرگ شیعه نیز تصدیق‌کننده این بیان است و گفته می‌شود بعد از موفقیت شیخ مفید در مناظره‌ای که با قاضی عبدالجبار معتزلی داشت، عضد الدوله خوشحال شد و به شیخ مفید هدایایی اعطا کرد. (خوانساری، بی‌تا: ۶ / ۱۵۹) و زمانی که شیخ مفید در بستر بیماری افتاد عضدالدوله شخصاً به عیادت وی شتافت. (یافتی، ۱۴۱۳: ۳ / ۲۲) همچنین از نظر فرهنگی به دلیل اینکه بیشتر حاکمان آل‌بویه، خود از اهل علم و دوستدار آن بودند، نه تنها به علمای شیعه بلکه به همه علمای اسلام و حتی غیرمسلمانان توجه خاص می‌نمودند و زمینه‌های رشد و توسعه آنان را فراهم می‌کردند.

مناظرات علمی شیخ صدوق با دیگران - که رکن الدوله درباره مسائل کلامی و به خصوص موضوع غیبت امام زمان علیه السلام ترتیب می‌داد - حاکی از این پشتیبانی و رابطه تعلیمی امرای آل‌بویه و علمای امامیه است. (شوشتری، ۱۳۷۷: ۱ / ۴۶۲ - ۴۵۶) تا جایی که ابن مسکویه از اوضاع به وجود آمده به «زنده شدن علم» تعبیر کرده است. (خضری، ۱۳۸۵: ۸۱) رشد کتاب و کتابخانه و تأسیس رصدخانه‌ها از جمله این خدمات علمی و فرهنگی است که در سایه تفکر شیعی حاکم بر حاکمان آل‌بویه انجام گرفت. از جمله دارالعلم شاپوربن اردشیر، وزیر شیعی بهاءالدوله که در محله شیعه‌نشین

کرخ بغداد تأسیس و کتاب‌های زیادی در آن گردآوری شد و اوقافی نیز برای آن مشخص گردید. (خضری، ۱۳۸۵: ۳۰۵) در طول دوران خاندان آل‌بویه، شخصیت‌های علمی و برجسته‌ای با تمام توان در مقابل هجوم‌های فرهنگی و شبهات کلامی، فقهی ایفای نقش می‌کردند، ضمن اینکه در این مقاطع، کتبی نظیر *تهذیب الاحکام*، *استبصار*، *کافی* و *من لایحضره الفقیه* توسط علمایی چون، کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی به رشته تحریر درآمد. روح تتبع و تفکر در طی تاریخ تکوین فکر شیعی تا دوره گذار به ملیت شیعی در عصر صفوی تداوم یافت؛ لذا نباید از نظر دور داشت که قرن چهارم تا نیمه اول قرن پنجم دوران شکوفایی علوم شیعه است و علمای بزرگ این دوره چون شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی، قواعد مذهب جعفری را انتشار دادند و طالبان و دانش‌دوستان را به تعالیم علوم شیعی دعوت کردند. «فعالیت گسترده شیخ صدوق در ری و خراسان برای نفوذ تشیع اثناعشری با توجه به شیوع تسنن در آن منطقه می‌تواند حاکی از فلسفه دعوت رکن‌الدوله از شیخ صدوق به عنوان عالم امامی باشد تا بدین وسیله، آل‌بویه در مقابل سامانیان دست به یک مبارزه فرهنگی بزنند.» (همو، ۱۳۸۸: ۶۶) اما برغم اینکه آل‌بویه مدتی بر بغداد تسلط داشتند، نتوانستند تشیع را به عنوان دین رسمی حکومت اعلام کنند، چنان‌که تا قبل از سال ۳۵۲ هجری، قوانین و احکام مربوط به اهل سنت شدیداً اجرا می‌شد و در این دوران شیعیان حتی برای تبلیغ و ترویج مذهب خود حق اجتماع علنی نداشتند و محافل آنها به صورت پنهانی و زیرزمینی انجام می‌گرفت، اما این گفتمان مسلط، رفته رفته با پویایی و زایش معرفتی معارف شیعی کم‌فروغ گردید و در این میان عالمان شیعه همیشه در طول تاریخ نقش مهمی را در ترویج و تبیین مذهب تشیع داشته و ذیل نقش تعلیم و تربیتی خویش موجب زدودن استیلای گفتمان مسلط و رقیب گردیدند.

اجمالاً بررسی‌ها حاکی از آن است که در دوران علویان و آل‌بویه، بدون وجود زور و اجبار نهادهای سلطانی و حاکمیتی و تنها با کمک علمای بزرگ و نه با اجبار یا خواست حاکمان مذهب تشیع ترویج و گسترش یافته است. علما با حضور در کلاس‌ها و برقراری مناظره‌ها و نوشتن کتب، در تعلیم و آموزش حاکمان و مردم تلاش نموده‌اند که پر واضح است این تلاش‌ها در گسترش تشیع در بین مناطق مختلف ایران موفق و مؤثر بوده است.

با هجوم هولاکوخان در سال ۶۵۶ ق به بغداد و کشته شدن المستعصم بالله و سقوط خلافت عباسیان و حضور و ظهور علمایی چون خواجه نصیرالدین طوسی و سید بن طاووس و علامه حلّی از یک‌سو و تسامح مذهبی مغولان از سوی دیگر، گرایش ایرانیان به تشیع روزبه‌روز بیشتر و عمیق‌تر شد. «به تدریج و با گذشت زمان؛ مغولان با فرهنگ اسلامی آشنا شدند، ایلخانان مغول اسلام را پذیرفتند، با پذیرش اسلام، در برابر دو گرایش تسنن و تشیع قرار گرفتند. نخستین ایلخان مغول /

هولاکوخان بر مذهب شرک باقی ماند. اما در اطراف او از عالمان شیعه فراوان بودند.» (جعفریان، ۱۳۹۰: ۶۹۱) از سویی دیگر پدیده سلطنت ایلخانان مسلمان که از دوره غازان خان در سال ۶۹۴ ق شروع و تا سال ۷۵۶ ق ادامه داشت. خود، اهمیت نظریه امام خمینی را به خصوص درباره خواجه نصیر دوصدچندان می‌کند. بدین ترتیب با گرایش غازان خان به تشیع، فضای بهتری برای فعالیت علمای شیعه به وجود آمد. پرواضح است این گرایش‌ها به دلیل سنخیت تفکر شیعی با فطرت آدمی و جذابیت این مذهب بوده است. اما اولین ظهور رسمی تشیع در ایران را شاید بتوان به دوره سلطان محمد خدابنده نسبت داد، زمانی که برای مدت کوتاهی در آخرین دهه قرن هفتم مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی دولت ایلخانان معرفی شد. در همین دوره در تاریخ نقل شده که محمد خدابنده در پایان رساله خود، شیعه شدن را امری اختیاری می‌داند و نسبت به کسانی که این مذهب را اختیار نکنند، اجبار روا نمی‌دارد. (رحیم لو، ۱۳۵۲: ۱۰۶)

تشیع سلطان محمد خدابنده نقطه عطفی در تاریخ تشیع ایران بود. او پس از شیعه شدن دستور داد علاوه بر تغییر خطبه به روش ائمه بدون ذکر نام خلفا و ضرب سکه به نام ائمه علیهم‌السلام، جمله «حی علی خیر العمل» نیز در اذان اضافه شود؛ (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۶۱) اقدامات و نمادهایی که بی‌نیاز از کاربست قوای قهریه است و نوعی «تبلیغ»، «تربیت» و «ارشاد» محسوب می‌گردد. علاوه بر این «اولجایتو برای اشاعه عقاید شیعه امر داد که پیشوایان این مذهب را از اطراف جلب کنند و مدارس خصوصی برای تعلیم اصول و عقاید فرقه شیعه ترتیب دهند. چنان که در جنب گنبد سلطانیه، مدرسه‌ای درست شد که شصت نفر معلم و مدرس در آنجا به این کار اشتغال داشتند و دویست نفر شاگرد در آنجا به آموختن عقاید مذهب شیعه سر می‌کردند.» (اقبال آشتیانی و عاقلی، ۱۳۷۸: ۴۵۲) وی همچنین دستور داد مدرسه‌ای از کرباس^۱ درست کردند که همیشه همراه سلطان بود. (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۲۷) در این مدارس سیار علمای مذاهب مختلف، مجالس مباحثه و مناظره و تدریس داشتند و در فضای فرهنگی پدید آمده، علمای شیعه به‌ویژه علامه حلی با اقتدار به ترویج و نشر فرهنگ تشیع می‌پرداختند.

پرسش اساسی درباره این مقطع زمانی که خود مؤید بخش اعظمی از پیش‌فرض‌های این پژوهش می‌باشد، این است که با توجه به ویژگی‌ها و خلق و خوی مغولی که به عنوان فرهنگ مهاجم حکمرانی می‌نمود، چگونه فکر شیعی توانست روح خشونت و درندگی را به مراتب انسانی و بعضاً معنوی متبدل و متحول نموده و ارتقا بخشد؟ نقش علامه حلی در فرایند تکوین تشیع

۱. مبنی بر صحت این گزارش تاریخی، مقصود از این مدرسه، چیزی شبیه چادرهای مسافرتی می‌تواند باشد که سیار بوده و همواره همراه سلطان.

«ارشادمحور»، نقشی با اهمیت است؛ به گونه‌ای که قدرت فکر و گفتار و کتب او توانست پیکره سلطنت ایلخانان را در مقطع حکومت الجایتو با تحول اساسی مواجه کند، چه اینکه عامل اصلی گرایش سلطان الجایتو به تشیع را می‌توان تلاش علما و صاحب منصبان شیعی دانست که در میان آنها علامه حلّی نقش بسزایی داشت. اقدام علامه حلّی در تألیف چند کتاب در زمینه امامت و اهدای آنها به اولجایتو نشان از تلاش این فقیه شیعه در تعلیم و ارشاد این حاکم ایلخانی دارد. لذا باید اذعان کرد علمایی چون خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ ق)، جمال‌الدین حسین بن مطهر حلّی (م. ۷۲۶ ق) و پسرش مولانا فخرالدین محمد بن جمال‌الدین (م. ۷۷۱ ق) در عصر مغول، عامل عمده‌ای در ترویج تشیع بین مردم و مغولان بودند و به‌نوعی راه پیشرفت‌های بعدی را در دوره صفویه آماده کردند.

علاوه بر علمای شیعه، صوفیان و عیاران نیز نقش ویژه‌ای در گسترش تشیع داشتند. تصوف یکی از جریان‌های مهم اجتماعی و سیاسی تاریخ جهان اسلام است که در قرن ششم و هفتم هجری به اوج خود رسید و نقش مهمی در تحولات اجتماعی ایفا کرد. صوفیان به دلیل نفوذی که بین مردم این دوره داشتند، در مقابل جنایت و غارت مغولان پناهگاه مردم بوده تا آنها را از این رنج‌ها و مصیبت‌ها حفظ کنند. نارضایتی از حکومت‌ها باعث توجه بیشتر مردم به رهبران صوفی شده، به همین سبب آنها با دوری از صحنه سیاست، سبب نشر آموزه‌های شیعه در این طریقت‌ها گردیدند. بدین طریق بحران‌ها اجتماعی باعث رشد بیشتر طریقت‌ها و رشد آنها باعث پیشرفت تشیع می‌شد. در عهد مغولان به‌خصوص در اواخر دوره آنها نفوذ صوفیه و خانقاه‌ها گسترش بیشتری پیدا کرد، گو اینکه صوفیان با محبت اهل بیت علیهم‌السلام زمینه ترویج و گسترش دوستی اهل بیت علیهم‌السلام را فراهم آوردند و این دوستی سبب پیوند محکم تشیع و تصوف شد؛ نکته‌ای که شاید زمینه رسمی شدن تشیع در دوره صفویه را به آن ارجاع داد.

چنان‌که گفته می‌شود اساس کار سید حیدر آملی پیوند تشیع و اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی بود، چه اینکه وی در کتاب جامع الاسرار کوشیده تا تصوف را با تشیع پیوند دهد و یکسانی مشرب تصوف و مذهب شیعه امامی را با یکدیگر ثابت کند. (جعفریان، ۱۳۹۰: ۷۶۲) به عنوان مثال یکی از شیوخ صوفیه در اواخر سال‌های حکومت ابوسعید (آخرین ایلخان مغول) در خراسان به مبارزه با ایلخانان ظالم پرداخت. به علاوه اینکه در این دوره، از ابزارهایی که باعث تبلیغ و ترویج سلوک شیعی شد، می‌توان به سخنرانی‌هایی که بر پایه وعظ و ارشاد مردم بود، نام برد. تشیع «تعلیم بنیاد» به واقع، شهر به شهر و محله به محله با مردم و علاقه‌مندان به معارف حقیقت‌محور، ارتباط برقرار کرد. «شیخ خلیفه مازندرانی» برخلاف شیوخ دیگر که گوشه‌گیر بودند، در مسائل اجتماعی و سیاسی دخالت کرده و نظر خود را بیان می‌داشت. او در سبزواری که در آن زمان کانون اصلی تشیع دوازده

امامی بود، به وعظ و ارشاد مردم می‌پرداخت و تنها راه رهایی را مبارزه با ستم می‌دانست. پس از «شیخ خلیفه» شاگرد او، «شیخ حسن جوری» به مبارزه ادامه داد و شهر به شهر مردم را با مسائل دینی، سیاسی و اجتماعی‌شان آگاه می‌کرد. (خضری، ۱۳۸۵: ۱۲۲) «خواجه علی مؤید»، یکی از امیران سربدار برای ترویج مذهب تشیع، مسئله مهدویت و انتظار ظهور حضرت علیه السلام را مطرح کرده و تلاش کرد با برپایی حرکتی نمادین؛ یعنی آماده نگه داشتن اسب زین کرده هر صبحگاه و شامگاه توسط شیعیان در مدخل شهر به مردم یادآور شود که هر صبحگاه و شامگاه باید به یاد امام زمان علیه السلام بود؛ گو اینکه می‌توان گفت وجود «طلب» و «اراده» از ویژگی‌های تعلیم و تعلم در عرفان شیعی است، ضمن اینکه او همچنین با فقیه برجسته، شمس‌الدین محمد مکی، معروف به شهید اول در جبل عامل مکاتبه‌ای کرد و از وی دعوت نمود تا ایشان به ایران عزیمت نمایند. شهید اول هم در پاسخ، کتاب فقهی *اللمعه الدمشقیه* را برای شیعیان خراسان نوشت تا بدان عمل کنند. «برخی از امیران سربدار در دوران حکومت خود، به ترویج مذهب شیعه و مناقب ائمه علیهم السلام و ضرب سکه به نام دوازده امام علیهم السلام پرداختند. آنها در تعظیم و تقویت دانشمندان و سادات، تلاش کردند و مسائل شرعی و دینی را به علمای دین ارجاع می‌دادند». (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۲)

با بررسی‌های انجام شده شاید بتوان ادعا کرد که قریب به دو سده طول کشید تا خانقاه شیخ صفی بتواند طی یک فرایند از مرز تصوف گذشته و به تشیع امامیه وارد گردد، لذا رخداد تاریخی که در سال‌های پایانی قرن نهم هجری اتفاق افتاد، نتیجه تلاش‌های بی‌وقفه و شبانه‌روزی علمای بزرگی است که در تعلیم و تبلیغ مذهب شیعه به منصفه ظهور رسیده است و چنان که پیداست، مهم‌ترین عناصر بسط فکر شیعی در گذار ایران به اقتدار صفوی، اقدامات «پیشا سلطنت صفوی» است که عموماً مبتنی بر آموزش از طریق وعظ، کتابت و سخنرانان سیار بوده است.

از تشیع تعلیم بنیاد تا ملیت شیعی صفوی

صفویه و سیاست‌گذاری‌های پسینی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، حکومت صفویه اولین حکومت شیعی در ایران نبود. پیش از صفویه صرف نظر از دولت‌هایی همچون آل بویه، حکومت‌های متعددی چون علویان و سربداران (با ساختاری غیر سلطنتی و به اسم تشیع) در جامعه پا گرفته بود و این خود بیانگر این است که جامعه پیش از صفویه مستعد تشکیل حکومت شیعی بوده و حکومت صفویه یگانه عامل رسمیت تشیع نبوده است، بلکه خود نیز بخشی از نتایج سیاست‌های تعلیمی - ارشادی در طی ادوار است و موفقیت تشیع تنها از قدرت صفویان نیست، بلکه از جاذبه ذاتی خود مذهب می‌باشد. مبنی بر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت

که دولت و سلطنت صفوی خود محصول یک فرایند تاریخی است که تدریجاً و با ابزارهایی آموزشی و تعلیمی شکل گرفته بود. صفویه توانست مصالح و مواد تکوین‌دهنده هویت شیعی را که ضمن درونی بودن مبتنی بر طلب و اراده مردمان نیز بوده است، در سرحدات ایران سیاست‌گذاری کرده و هویت را از حالت تکثر و پراکندگی در شکلی وحدت‌آمیز مهندسی نماید؛ دولت ایرانی استوار شده بر مذهب شیعی از همین جا شروع می‌شود. «شکل‌گیری این هویت جمعی و ملی نه در تقابل با جهان تسنن بود و نه معلول احساس خطر از حکومت‌های سنی مذهب؛ زیرا در اوان ظهور صفویه، چنین خطری نه از جانب عثمانی‌ها و نه از طرف ازبک‌ها، آنها را تهدید نمی‌کرد. اما با اقتدار یافتن صفویه و رسمیت یافتن تشیع، عثمانی‌ها و ازبک‌ها، احساس خطر کردند و دست به اقداماتی علیه جامعه جدید التأسیس زدند. برخلاف آنچه رایج است، در علت گرایش مردم به صفویان و تشیع، نه فقط هیچ‌گونه خطری از جانب قدرت‌های سنی مذهب احساس نمی‌شد، بلکه جاذبه‌های زندگی جدیدی که نهضت صفویه نوید می‌داد، تعیین‌کننده بود. اجتهاد و آزادی تفقه در شیعه، مساوات و برابری عمومی که عقیده و مشی قزلباشان اولیه بود و تساهل سیاسی که در تحکیم قدرت صفوی سابقه داشت، نشان از شروع زندگی و سیاستی جدید بود. به این ترتیب، درک جدیدی از قدرت پدید آمده بود که به تنظیم رابطه واقع‌بینانه با همه قدرت‌های موجود در جهان می‌انديشید». (فتح‌اللهی، ۱۳۹۱: ۱۰۸ - ۱۰۷)

تشیع تعلیم بنیاد و تحول در آیین خانقاه و تصوف

گرایش صفویان به تشیع تا قبل از تشکیل دولت شیعی صرف نظر از نزدیکی آموزه‌های شافعی که آنها بدان معتقد بودند، متأثر از رواج مذهب تشیع و شرایط جامعه آن زمان بوده است و نکته مهم این است که حرکت سیاسی شیعه روز به روز گسترش می‌یافت و شیوخ طریقت اردبیل نیز بخشی از این حرکت را تشکیل می‌دادند. صفویان نام خود را از جدّ خانواده خود صفی‌الدین گرفته‌اند. شیخ صفی در عصر ایلخانان مغول به طاعت و کرامت صوفیانه در تمام آذربایجان و گیلان و در نواحی اطراف شهرت داشت. ارادت خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی به شیخ صفی تا حدی بود که همه ساله مخارج سفر خانقاه به اردبیل را ارسال داشته و به مأموران دولت در تکریم و احترام به شیخ سفارش می‌نمود. شیخ صفی‌الدین داماد شیخ زاهد گیلانی از مشایخ و زهاد بزرگ در عصر ایلخانان در گیلان و دیلمان و آذربایجان و سرزمین‌های شیعه‌نشین بود. پس از شیخ زاهد، شیخ صفی جانشین او شد. خاندان شیخ صفی، از خاندان‌های متنفذ صوفی بودند و مرام خاندان شیخ صفی در عین تصوف، گرایش‌های شیعی هم داشت و کم‌کم به سیاست گروید و «حرکتی شیخی - شیعی» را در همان قرن هشتم پایه‌گذاری کرد. (جعفریان، ۱۳۹۲: ۱۴) رهبر معظم انقلاب اسلامی در این باره می‌گوید:

شیخ صفی‌الدین اردبیلی برخلاف آنچه که بعضی گمان می‌کنند، یک صوفی مسلک از قبیل آنچه که ادعا می‌شود، نبود. یک عالم، یک عارف، یک مفسر و یک محدث بود. آن‌گونه که مرحوم علامه مجلسی - بنابر آنچه از او نقل کرده‌اند - ذکر می‌کند، شیخ صفی‌الدین اردبیلی در ردیف سید بن طاووس و ابن‌فهد حلی - علمای فقیه و در عین حال عارف - قرار داشت. در کنار علامه حلی در دستگاه شاه خدابنده توانستند جوانه‌های شیعه را در قرن هفتم و هشتم در این کشور به وجود آورند و پایه فقهی و متین و استدلال آن را در حوزه‌های علمیه رایج کنند. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹)

به همین ترتیب بعد از شیخ صفی، شیخ صدرالدین و سپس خواجه علی (سیاه پوش) به جانشینی برگزیده شدند. تیمور در سال ۸۰۴ هجری پس از پیروزی در آسیای صغیر به زاویه خواجه علی رفت و او را ملاقات کرد. این ملاقات تأثیر فراوانی بر تیمور گذاشت و فوراً دستور داد اردبیل و کلیه دهات و قصبات به خاندان صوفی منتقل شود. بعد از خواجه علی، ابراهیم (شیخ شاه) رهبری طریقت صوفی را به دست گرفت و آرامشی که در دوره ابراهیم به وجود آمده بود، با آمدن شیخ جنید به اوج خود رسید. در زمان شیخ جنید آشکارا مذهب شیعه و لزوم جهاد با کفار تبلیغ می‌شد و در زمان او طریقت صفویه به یک نهضت سیاسی - نظامی تبدیل شد. بعد از کشته شدن شیخ جنید در معرکه، شیخ حیدر به جانشینی او انتخاب شد. حیدر نیز چون پدرش هم قدرت معنوی و هم قدرت دنیوی را به کار گرفت، او تعصب بیشتری به مذهب شیعه داشت و فرقه حیدریه را پایه‌گذاری کرد. از سویی دیگر پس از مرگ شیخ حیدر و ظهور شاه اسماعیل، تحولات جدیدی در حال شکل‌گیری بود، او در لاهیجان در میان پیروان و مریدانش که غالباً از غلات هم بودند، پرورش یافت و تحت تعلیم شمس‌الدین لاهیجی عالم برجسته شیعه، زبان فارسی، عربی، قرآن، مبانی و اصول شیعه امامیه را فراگرفت.

مرجعیت عالمان و کارگزاری حاکمان در تعلیم هویت شیعی

شاه اسماعیل با تکیه بر نفوذ حدوداً دویست ساله اجدادش و پشتیبانی هواداران بی‌شمار در ایران که از سال‌ها قبل فرهنگ شیعی را - اگرچه در شکل غالی آن - پذیرفته بودند، توانست مذهب شیعه را رسمی اعلام کند. او در ابتدای جلوس خود در تبریز دستور داد تا نام دوازده امام را در خطبه بخوانند و تعدادی جوانان قزلباش مسلح نیز ایستاده بودند تا در صورت اعتراض، مخالفان را از پای درآورند. این کار شاه نوعی زهره چشم گرفتن از مخالفان بود، اما در ادامه هیچ جنبش مسلحانه‌ای نه در تبریز و نه در نقاط دیگر صورت نگرفت، ضمن اینکه در طی سال‌ها جنگ بین صفویان و عثمانی‌ها هیچ

اقدامی در حمایت از عثمانی در داخل ثبت نشده است. (جعفریان، ۱۳۹۲: ۲۱ - ۲۰) «اصرار شاه اسماعیل در رواج مذهب شیعه، با دشواری چندانی روبه‌رو نشد. این درست است که او تهدیدات فراوانی کرد، اما در عمل بسیاری از مردم به طور آرام و طبیعی شیعه شدند. حتی تا زمان شاه عباس هنوز این حرکت تدریجی ادامه داشت، به طوری که در دو منطقه سرخه‌سمنان سنگ‌نبشته‌هایی از شاه عباس است که اگر کسی شیعه شود، از مالیات معاف خواهد شد.» (همان: ۲۷) باید توجه داشت این سیاست، قسمتی از سیاست‌گذاری مبتنی بر جنگ روانی است که در دوره مابعد‌گذار و برای استوارسازی ملیت بر هویت اتخاذ می‌شد. اما باید دانست که حتی زمانی که صفویه پایتخت خود را به قزوین منتقل کردند، گزارشی مبنی بر اجبار بر تغییر مردم قزوین از تسنن به تشیع دیده نمی‌شود و شاه طهماسب با کمک و راهنمایی علما، کار تبلیغاتی را در قزوین شروع کرد و باعث تغییر مذهب مردم این شهر شد. (همان: ۲۲) در دوران صفویه با تبلیغ و تلاش مستمر عالمان شیعی، تشیع از وضعیت فرهنگی دوران گذار به صورت مذهب رسمی واحد در آمد. چنان که در برخی موارد مانند هرات که شاه اسماعیل از مشی محقق کرکی در تشکیل مجالس مناظره و مباحث علمی تخطی کرد و به زور تمسک جست، در اندیشه مذهبی مردم آن منطقه تغییری ایجاد نگردید که این خود مؤید فرضیه پژوهش پیش روی می‌باشد.

از جمله کارهای مهم این دوره، دعوت از علمای شیعه جهان اسلام و به‌خصوص منطقه جبل عامل برای مهاجرت به ایران بود که از زمان شاه اسماعیل آغاز شده و در زمان شاه طهماسب به اوج خود رسید. اولین کسی که به دعوت شاه اسماعیل پاسخ داد، محقق کرکی بود. شاه اسماعیل افزون بر ارتش از روحانیون و مبلغان شیعه به کمال، استفاده برد تا مذهب شیعه را گسترش دهد و روحانیون شیعه در دربار شاهان صفوی از ارج و منزلت بالایی برخوردار بودند. با دعوت از عالمان شیعه از جهان اسلام و توجه و حمایت ویژه از آنها، علمای شیعه ستون و محور حرکت فرهنگی - شیعی در دوره صفویه قرار گرفته و به این واسطه نهضت فرهنگی به راه افتاد. دعوت شاه اسماعیل و دیگر شاهان صفوی از عالمان بزرگ شیعه خود دلیل بر برتری عالمان نسبت به حاکمان است و شاهی بر تداوم سیاست تعلیم بنیاد بودن و ارشاد محوری این مذهب در دوران صفوی. «ناگفته نماند که همراهی علما با دولت صفوی، یک نیاز ضروری برای دفاع از تشیع بود، لذا این عده با حضور در حیطه قدرت قزلباش‌ها، از راه گسترش اندیشه‌های شیعی و عمق بخشیدن به آن، نقش اساسی را در کنترل قدرت موجود و پیشگیری از انحرافات بیشتری که خطر آنها وجود داشت، ایفا کردند.» (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۸۸) شاه اسماعیل برای نظارت بر گسترش تشیع و اشاعه آن، مقامی به نام «صدر» به وجود آورد، اما صدر به عنوان رئیس نهاد مذهب از اهمیت بالایی برخوردار بود و وظیفه اصلی آن این بود که با

هدایت و تسریع در تبلیغ تشیع و نه تبلیغ سلطان باعث برقراری یکپارچگی عقیدتی شود. قاضی نصرالله زیتونی از علمای دوره شاه اسماعیل در تبریز در ترویج و اشاعه فرهنگ شیعه بسیار پرتلاش بود و در مدارس شهر تبریز علم کلام و فقه را تدریس می‌کرد.

از همان دوره، نوشتن کتاب‌هایی به زبان ساده برای فهم عموم مردم شروع شد و علما با فرستادن این کتاب‌های ساده به شهرهای کوچک و بزرگ و ساختن مدارس مذهبی مردم را به خواندن این کتاب‌ها تشویق می‌کردند. در همین جا باید اذعان کرد نهاد سلطانی نیز در بسیاری از دوران سلطنت صفوی خود تحت امر و استیلای نهاد علمی و روحانی و آموزشی عالمان و مریبان دین بود، گو اینکه گفته می‌شود در دوره شاه طهماسب، چون محقق ثانی در قزوین به خدمت شاه رسید، شاه به او گفت: «تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب الامامی و من از عاملان تو و در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام». (خوانساری، بی‌تا: ۳۶۱)

به نظر می‌رسد که شاه طهماسب بیش از دیگر شاهان صفوی در گسترش و اشاعه تشیع و نهادینه کردن مبانی عقیدتی آن تلاش کرده است. او با هدف گسترش و تحکیم مبانی تشیع، فقهای بسیاری را از سرزمین‌های عربی به ایران دعوت کرد، کما اینکه «دوره شاه طهماسب صفوی را عصر طلایی مهاجران جبل عامل می‌دانند.» (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷: ۸۹) فقهای مذکور نفوذ زیادی در دربار صفویان پیدا کردند و با فعالیت‌های علمی و فرهنگی خود نقش مؤثری در تکوین هویت ملی تشیع در ایران داشتند، مدارس و تأسیسات مذهبی متعددی در جهت بست هویت ملی شیعه در کشور به وجود آوردند و نسل جدیدی از علما و متفکران شیعه در آن پرورش یافتند، از جمله علامه محمدباقر مجلسی در دوره شاه سلیمان صفوی به عنوان عالم برجسته و شیخ الاسلام اصفهان تعیین گردید. برگزاری مراسم عزاداری و روضه‌خوانی برای شهدای کربلا و دیگر ائمه علیهم‌السلام و جشن‌های مذهبی با شکوه در شهرهای مختلف از جمله فعالیت‌های این دوره است که موجب اشاعه فرهنگ شیعه شد و همچنین به امور اماکن مذهبی و زیارتگاه‌های شیعه توجه بسیار می‌شد و مقابر امامان و امامزادگان مورد بازسازی و مرمت قرار می‌گرفت.

به علاوه فرهنگ وقف مورد توجه قرار گرفت امروزه بر کسی پوشیده نیست که محرم و صفر جزو آیین‌های معرفت‌زای تشیع است که در ایران زمین از دیرباز نقشی فرهنگی ایفا نموده و بر بسط و تعمیق وحدت و همبستگی و محبت و تعاون و تأسیس دسته‌های خیریه و عام‌المنفعه جایگاهی رفیع دارد. مکتب‌خانه‌ها از جمله مراکز تعلیم و تربیت در زمان صفویه است که جزو اولین مراکز آموزشی شهرها به حساب می‌آید، هر کدام از این مکتب‌خانه‌ها تحت نظر فردی بنام «ملا» اداره می‌شد، از سویی دیگر مساجد علاوه بر محل عبادت بودن، گاهی به عنوان مدرسه برای آموزش و فراگیری حروف الفبا، قرائت

قرآن و دیوان حافظ و بوستان و گلستان سعدی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

از دیگر مراکز آموزشی، حوزه‌های علمیه بودند که وظیفه آموزش علوم را در سطح عالی برعهده داشتند. کنش و سیاستی که برخی از جهانگردان اروپایی آن را با دانشکده‌های جامعه خود مقایسه می‌کردند. احداث مدارس در دوره شکوفایی عصر صفویه؛ یعنی زمان شاه عباس اول به بعد اوج گرفت. حتی دوره ضعف صفویه هم با دوره اوج و شکوفایی ساخت مدارس همراه بود. در این دوره گرایش اصلی مدارس علمی شیعه مکتب عقل‌گرا بود و به‌ویژه فلسفه بسیار مورد توجه بود. شاید علت توجه به تعلیم و تربیت توسط شاهان صفوی را این دانست که آنها به این حقیقت پی برده بودند که زور و شمشیر بهترین راهکار تغییر مذهب نیست و برای ترویج بنیادی تشیع به وسیله‌ای دیگر نیاز است که به‌عنوان نهادی تأثیرگذار مورد توجه قرار گیرد، لذا این دوره یکی از بهترین دوره‌ها در حمایت از علمای علوم اسلامی و به‌خصوص فلاسفه است و این دوره از نظر اهتمام به علوم دینی و توجه به وضعیت علما و رونق مدارس از بهترین دوران عصر صفوی است. «شاهان صفوی به همان میزانی که در ترویج تشیع تلاش می‌کردند، در ایجاد مدارس و بسترهای مناسب برای آموزش دانش‌های مذهبی نیز می‌کوشیدند.» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۳۴۴) در دوره صفوی، تأسیس مدارس به‌عنوان مهم‌ترین مرکز آموزش همواره مورد توجه شاهان صفوی بوده است.

در شهرها از جمله شیراز، مشهد، اصفهان مدارس زیادی با حمایت‌های شاه و درباریان و صاحب منصبان ساخته شد. در این مدارس تمام علوم اسلامی و از جمله فلسفه و حکمت تدریس می‌شد. در برخی از مدارس، ابزار نجومی هم به چشم می‌خورد و بسیاری از مدارس دارای کتابخانه بودند. کتابخانه‌های این دوره هم از لحاظ تنوع و کثرت کتاب‌ها به‌خصوص کتاب‌های فلسفی و فقهی بسیار پر اهمیت بودند. از جمله کتابخانه‌های مهم این دوره کتابخانه «شیخ بهایی» و کتابخانه «ملا عبدالله شوشتری» و کتابخانه «آقا حسین خوانساری» است. رایگان بودن تحصیل در این دوره این امکان را برای تمام افراد جامعه فراهم کرده بود تا از آموزش مناسب استفاده کنند. همچنین ساخت حجره‌ها در درون مدارس و فراهم نمودن خوابگاه، باعث جذب طلبه‌های مستعد بی‌شماری از نقاط مختلف شد و علمای بزرگی چون شیخ بهایی، میرداماد و مجلسی ظهور کردند. این علما با حضور خود در دربار شاهان صفوی به تعلیم و ارشاد و ترویج مذهب تشیع می‌پرداختند. پر واضح است که آنان برای مال‌اندوزی و جاه‌طلبی وارد دربار نمی‌شدند چنان‌که دستگاه‌ها را متأثر از آنها می‌بینیم نه آنها را متأثر از دستگاه حکومت، موضوع مهمی که حضرت امام خمینی با ردّ برخی شبهات در این باره به تبیین آن پرداخته و می‌گوید: «اما قضیه خواجه نصیر و امثال خواجه نصیر را؛ شما می‌دانید این را که خواجه نصیر که در این دستگاه‌ها وارد می‌شد، نمی‌رفت وزارت کند؛ می‌رفت

آنها را آدم کند. نمی‌رفت که برای اینکه در تحت نفوذ آنها باشد ... خواجه نصیر که رفت در دنبال هلاکو و امثال آنها، لکن نه برای اینکه وزارت بکند، نه برای اینکه برای خودش یک چیزی درست کند، او رفت آنجا برای اینکه آنها را مهار کند؛ و آن قدری که قدرت داشته باشد خدمت بکند به عالم اسلام و خدمت به الوهیت بکند و امثال او، مثل محقق ثانی، مثل مرحوم مجلسی و امثال اینهایی که {...}». (امام خمینی، بی تا: ۸ / ۴۴۱ - ۴۳۳)

در تعبیری مهم تر؛ امام خمینی در نسبت سنجی بین دستگاه سلطانی و سلوک آخوندی با ذکر نام مرحوم علامه مجلسی معتقد است که صفویه در اثر تکاپوی فکری امثال مرحوم علامه مجلسی به آخوند متبدل و متحول شده است. «مرحوم مجلسی که در دستگاه صفویه بود، صفویه را آخوند کرد؛ نه خودش را صفویه کرد! آنها را کشاند توی مدرسه و توی علم و توی دانش و اینها - تا آن اندازه‌ای که البته توانستند ...» (همان: ۴۳۷) پرواضح است «آخوند» در فرهنگ اسلامی - ایرانی حاوی یک بار معنایی از حیث واژگانی و اصطلاحی است و بیش از اینکه ابتدا یافته بر اجبار و یا تفتیش عقاید و انگیزاسیون باشد، مبتنی بر فرهیختگی و دانشمندی است. به نظر می‌رسد انتساب و اطلاق «آخوند کردن صفویه» توسط مرحوم مجلسی، از همین منظر اتفاق افتاده و بیانگر نوعی تبدل و تحول فرهنگی - آموزشی در خلق و خوی صفوی بوده که اساس و مبنای سؤال و مفروض مقاله از آن گرفته شده و با ادله پشتیبان تاریخی اثبات گردید.

وجود علمایی چون شیخ بهایی، میرداماد، ملا عبدالله شوشتری اصفهانی، ملا محمدتقی مجلسی و فرزندشان محمدباقر، ملا محسن فیض کاشانی و ده‌ها عالم و متفکر شیعی دیگر در این دوره توانست حرکتی را که محقق کرکی و شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی و دیگر علما در اولین سده عمر سیاسی صفویان بنیان گذاشته بودند، تبیین شده و ادامه یابد. اگرچه این علما اغلب متهم به همکاری با حاکمان جائر و فاسق شدند، این کار فقط برای تحکیم قدرت حکومت شیعی آن زمان بوده است. لذا باید دانست «اینها آخوند درباری نبودند. این اشتباهی است که بعضی نویسندگان ما می‌کنند، سلاطین، اطرافیان آقایان بودند. الان هم حجره شاه سلطان حسین در چهارباغ اصفهان، در مدرسه چهار باغ اصفهان، الان هم حجره‌اش هست. اینها او را کشاندنش تو {ی} حجره نه اینکه او اینها را کشیده است دنبال خودش. اینها اغراض سیاسی داشتند، اغراض دینی داشتند، نباید یک کسی تا به گوشش خورد که مثلاً مجلسی و محقق ثانی نمی‌دانم شیخ بهائی باینها روابط داشتند و می‌رفتند سراغ اینها، همراهی‌شان می‌کردند، خیال کنند که اینها مانده بودند برای جاه و - عرض می‌کنم - عزت و احتیاج داشتند به اینکه شاه سلطان حسین و شاه عباس به آنها عنایتی بکنند! این حرف‌ها نبوده در کار. آنها گذشت کردند؛ یک گذشت، یک مجاهده نفسانی کرده‌اند برای اینکه این

مذهب را به وسیله آنها، به دست آنها {ترویج کنند}...» (همان: ۳ / ۲۴۰) موضوع مهمی که در اینجا قابل طرح است، اینکه رویکرد تعلیمی - ارشادی از چنان ظرفیتی در دوره صفویه برخوردار بوده که توانسته «شاه را به مدارس دینی کشانده» و او را تا اندازه‌ای به هویت و تشخیص فرهنگی نیازمند کرده که شخص شاه را صاحب حجره‌ای در مدرسه چهارباغ نماید. این ملاحظه مهم، دو نکته اساسی و مبنایی را درباره تشیع تعلیم بنیاد و ملیت شیعی ارشاد محور به اثبات می‌رساند:

نخست اینکه علما که محور تشیع تعلیم بنیاد هستند، خود در روزگارشان در تولید قدرت و اقتدار مرجعیت نقش داشته‌اند؛ زیرا، شاه صفوی که باید علی‌الظاهر قدرت علی‌الطلاق در زمانه خویش باشد، خود مقهور قدرت علمی و معنوی مراکز آموزشی است.

دوم اینکه اسناد حاضر خود بیانگر عزت نفس عالمانی است که بعضاً متهم به سازش و رفع حوائج خویش در تعامل با نهاد سلطانی شده‌اند، ضمن اینکه اساساً طرح گذار جامعه صوفی ایرانی به شریعت صفوی و از این مرحله به جامعه فقهی به‌طور طبیعی توانست مرجعیت قدرت را از نهاد سلطانی به نهاد علمی و معنوی متبدل و متحول کند؛ به‌گونه‌ای که شاه اگر عالم به دانش دینی نباشد با عوام مردم هیچ فرقی نخواهد داشت. «جامعه فقهی طرحی بود که در مقابل جامعه صوفیانه و برای پرکردن چنین شکافی ارائه شد. پیروزی نهضت اصولیین به رهبری مرحوم وحید بهبهانی در مقابل اخباریان، به تعبیری به کرسی نشاندن جامعه فقهی در مقابل جامعه صوفی بود. جامعه‌ای که هر کسی در آن باید مجتهد و یا مقلد باشد و حتی حاکم نیز نمی‌تواند از رابطه اجتهاد و تقلیدی و فقهاتی برکنار بماند. حاکمان مانند دوره صفوی، قداستی ندارند و اگر مجتهد نباشند، در مقابل شریعت همچون عوام جامعه باید مقلد باشند.» (فتح‌اللهی، ۱۳۹۱: ۱۰۳) ذبیح‌الله صفا امتزاج هویت شیعی و ملیت سیاسی در ایران عصر صفوی را به خوبی مورد توجه و تبیین قرار داده است: «اگر با قیام شاه اسماعیل صفوی و رسمی کردن تشیع، گونه‌ای از تشخیص ملی در ایران حاصل نمی‌شد، غلبه عثمانیان در عهد گسترش متصرفات آنان بر ایران و پذیرفته شدن آن در کمال سهولت، استبعادی نداشت، و ارزش قیام مذکور و نیز تأثیر رسمیت تشیع در ایجاد نوعی از پیوند ملی میان ایرانیان از همین جا معلوم می‌شود.

اگر از دید تاریخی ایران معاصر به موضع بنگریم، دولت صفوی دارای دو ارزش اساسی و حیاتی است: نخست، ایجاد ملتی واحد با مسئولیتی واحد در برابر مهاجمان و دشمنان، و نیز در مقابل سرکشان و عاصیان بر حکومت مرکزی. دوم، ایجاد ملتی دارای مذهبی خاص که بدان شناخته شده و به خاطر دفاع از همان مذهب، دشواری‌های بزرگ را در برابر هجوم‌های دو دولت نیرومند شرقی و غربی تحمل کرده است. در این مورد مذهب رسمی شیعه دوازده امام همان کاری را انجام می‌داد که اکنون ایدئولوژی‌های سیاسی در تشکیل حکومت‌های ملی می‌کنند.» (همان: ۱۱۸)

پر واضح است تعلیم بنیاد یعلمی و آموزشی «فکر شیعی» امری متقدم بر اعلام موجودیت «ملیت شیعی» است گو اینکه وقتی منابع معرفتی تشیع با صورتی آموزشی - فرهنگی از سوی عالمان دینی و روشی‌های تربیتی به گفتمانی مسلط تبدیل شد صفویه در اقدامی «متأخر» این استلای تعلیمی - فرهنگی را صورتی رسمی بخشید.

با بررسی شواهد تاریخی به خصوص افکار و عقاید شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس درمی‌یابیم که نهاد سلطنت بیشتر معلول فرایند نظریه امام خمینی در تشیع تعلیم بنیاد است که عالمان دینی سکان‌دار آن بوده اند، گو اینکه شاید این عبارات شاه طهماسب مؤید این نکته باشد که سلطنت و قدرت بیش از سایر مردمان تحت تعلیم قرار داشته است.

سپاس بی‌قیاس حضرت پادشاهی را سزاست که دولت خسروان مظفر و منصور به تأیید اوست و رفعت منزلت پادشاهان روزگار به مرحمت و شفقت حمایت او و این طبقه را از کل افراد انسان به عنایت خاص مخصوص و ممتاز بود و در میان امثال و قران به مزید شوکت و حشمت و ازدیاد جاه و دولت بلندپایه سرافراز فرمود تا اسباب و مقدمات وقایع نظام مقاصد عالم که صلاح و سلامت همه در آن است ترتیب و تمهید نمایند.

نتیجه

با بررسی‌های انجام شده می‌توان مدعی شد که قریب به دو سده طول کشید تا خانقاه شیخ صفی بتواند طی یک فرایند از مرز تصوف گذشته و به تشیع امامیه وارد گردد و لذا رخداد تاریخی که در سال‌های پایانی قرن نهم هجری اتفاق افتاد، نتیجه تلاش‌های بی‌وقفه و شبانه روزی علمای بزرگی است که در تعلیم و تبلیغ مذهب شیعه به منصب ظهور رسیده است. کمالینکه ملاحظه می‌شود مهم‌ترین عناصر بسط فکر شیعی در گذار ایران به اقتدار صفوی، اقدامات «پیشا سلطنت صفوی» است که عموماً مبتنی بر آموزش از طریق وعظ، کتابت و سخنرانان سیار بوده است. همچنین معلوم گردید که نهاد سلطنت خود محصول نهاد روحانیت در تولید فکر و هویت شیعه است، لذا نباید به صرف همراهی برخی علمای اعلام با نهاد سلطانی به این نتیجه رسید که روحانیت مقهور و توجیه‌گر آن بوده، بلکه باید توجه داشت که حضور عالمان دینی در سلطنت صفوی، تداوم سیاست‌های پیشا صفویه علما در بسط و تعمیق سیاست تعلیمی تشیع بود؛ سیاستی آموزشی که در پناه دوگانه تفکر شیعی با حقیقت درونی انسان و روح حقیقت‌جویی مردمان ایران سبب تولید و بسط تفکر شیعی شده بود که در یک نقشه کلی دیدگاه امام خمینی در سیاست‌گذاری تعلیمی - ارشادی هویت و ملیت شیعی در ایران را تأیید نماید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، ۱۳۹۹ ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار الفکر.
۳. اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن، ۱۳۶۶، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، تهران، پدیده.
۴. اعوانی، غلامرضا، ۱۳۸۶، «معنای سیاست مُدُن در ملاصدرا»، *مجموعه مقالات فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. اقبال آشتیانی، عباس و باقر عاقلی، ۱۳۷۸، *تاریخ ایران پس از اسلام*، تهران، نشر نامک، چ ۱.
۶. اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۷۸، *تاریخ مغول*، تهران، انتشارات نگاه، چ ۱.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، ج ۲۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. پارسادوست، منوچهر، ۱۳۷۱، *شاه اسماعیل اول*، تهران، انتشار، چ ۳.
۹. پژوهش از دانشگاه کمبریج، ۱۳۹۱، *تاریخ ایران (دوره صفویه)*، تهران، جامی، چ ۶.
۱۰. جعفریان، رسول، ۱۳۹۰، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، تهران، نشر علم، چ ۴.
۱۱. جعفریان، رسول، ۱۳۹۱، *حیات فکری - سیاسی امامان شیعه*، تهران، نشر علم، چ ۲.
۱۲. جعفریان، رسول، ۱۳۹۲، *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، ج ۲ - ۱، تهران، نشر علم، چ ۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *آوای توحید*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۳.
۱۴. حسینیان، روح‌الله، ۱۳۹۱، *چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۵.
۱۵. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۷۹/۰۵/۳، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری.
۱۶. خضری، احمدرضا و جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۵، *تاریخ تشیع (۲) دولت‌ها و خاندان‌ها و آثار علمی و فرهنگی شیعه*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
۱۷. خضری، احمدرضا و جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، *تاریخ تشیع (۱) دوره حضور امامان معصوم علیهم‌السلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۶.
۱۸. خوانساری، میرزا محمدباقر، بی تا، *روضات الجنات*، ج ۷ - ۱، قم، اسماعیلیان.
۱۹. خوانساری، میرزا محمدباقر، بی تا، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.

۲۰. رحیم لو، یوسف، ۱۳۵۲، رساله «فوائد اولجایتو»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۰۶.
۲۱. زیدان، جرجی، ۱۳۸۹، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهر کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۱۳.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۱، شیعه (مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب چ ۴.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۲، شیعه در اسلام، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چ ۱۱.
۲۴. عبدی بیگ، خواجه زین العابدین علی نویدی شیرازی، ۱۳۶۹، تکملة الاخبار، تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ ق، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران.
۲۵. فتح اللهی، محمدعلی، ۱۳۹۱، شکل‌گیری ملیت ایرانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.
۲۶. فرهانی منفرد، مهدی، بی تا، مهاجرت علمای شیعه از جیل عامل به ایران، بی جا، بی نا.
۲۷. قاضی، نورالله شوشتری، ۱۳۷۷، مجالس المؤمنین، ج ۲ - ۱، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۲۸. کسروی، احمد، بی تا، شیخ صفی و تبارش، تهران، فردوس.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، بی نا.
۳۰. مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سرری، تهران، اساطیر.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۲ ق، بحارالانوار، تحقیق و تعلیق سید جواد علوی، تهران، دارالکتب اسلامیه.
۳۲. نجفی، موسی و موسی فقیه حقانی، ۱۳۸۴، تاریخ تحولات سیاسی ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چ ۴.
۳۳. ولایتی، علی اکبر، ۱۳۹۰، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۲ - ۱، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه، چ ۵.
۳۴. ولایتی، علی اکبر، ۱۳۹۲، نقش شیعه در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۲ - ۱، تهران، امیرکبیر، چ ۱۱.
۳۵. یافعی، عبد الله بن اسعد بن علی، ۱۴۱۳ ق، مرآة الجنان و عبرة الیقظان، قاهره، دارالکتب اسلامیه.

بازخوانی جنبش انصارالله یمن در بستر انقلاب اسلامی ایران

جلیل دارا* / محمود بابایی**

چکیده

انقلاب اسلامی ایران یکی از اتفاقات مهم و تأثیرگذار بر جامعه شیعیان یمن بوده است؛ چون انقلاب اسلامی همواره یکی از ماموریت‌های خود را حمایت از خیزش‌های مردمی علیه رژیم‌های مستبد اعلام کرده است. از طرفی رهبران ایران نیز، داعیه صدور نرم انقلاب را داشته و دارند. واقعیت حمایت جمهوری اسلامی ایران از مستضعفین در برابر مستکبرین و همچنین تصویرسازی‌های ایران هراسانه از صدور این انقلاب، در کنار تهدید و تحدید منافع عربستان در منطقه، موجب شکل‌گیری دو قطبی موجود در اندیشه افراط‌گرایانه اعراب عربستان شده است. سؤالی که برخی مطرح می‌کنند این است که آیا تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر یمن و ترویج اندیشه‌های رهبران قبلی و فعلی انقلاب اسلامی ایران بر جنبش‌های اسلامی یمنی همچون انصارالله از نوع سخت بوده، یا به شکل نرم اتفاق افتاده است؟ در واقع تصویرسازی از مبانی نظری و اندیشه‌ای جنبش انصارالله به‌عنوان مهم‌ترین بازیگر تأثیرگذار در حوادث اخیر یمن و متاثر بودن آن از انقلاب اسلامی ایران را چگونه می‌توان تحلیل نمود؟ فرضیه پژوهش این است که تأثیرگذاری انقلاب اسلامی ایران بر جنبش انصارالله و الحوثی‌ها بر دو محور تأثیرپذیری اندیشه‌ای - فکری و تأثیرپذیری جریانی و مبتنی بر «نظریه پخش» قابل تحلیل است. به عبارتی انقلاب اسلامی هم تأثیر فکری و هم تأثیر جریانی بر جنبش انصارالله داشته است.

واژگان کلیدی

انصار الله، یمن، الحوثی‌ها، انقلاب اسلامی ایران، صدور نرم انقلاب.

dara@modares.com

*. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

babaie.isu@uk.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۴

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۸

طرح مسئله

یمن در جنوبی‌ترین بخش شبه جزیره عربستان سعودی قرار گرفته است و در سرشماری سال ۲۰۱۴ میلادی، ۲۶ میلیون و ششصد هزار نفر جمعیت دارد. (<https://www.cia.gov>) مردم یمن از اقوام سامی و عرب قحطانی هستند. عرب قحطانی، مادر و ریشه عربیت است که عرب‌ها را بدان منتسب می‌کنند. (مظفر، ۱۳۶۸: ۲۰۱) مردم یمن از ۱۴۰۰ سال پیش؛ یعنی هم‌زمان با ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان و آغاز دعوت ایشان، به اسلام گرویدند. به همین علت دین رسمی این کشور اسلام است و حدود ۹۹ درصد مردم آن مسلمان هستند. اکثریت جمعیت آنها شیعیان زیدیه و شافعی مذهب می‌باشند که بیشتر در مناطق شمالی یمن ساکن هستند و در بخش جنوبی آن تنها ۷ الی ۸ هزار شیعه زندگی می‌کنند. (کریملو، ۱۳۹۴: ۳۳)

سابقه تلاش زیدی‌ها برای برپایی حکومت به نیمه دوم قرن سوم هجری قمری باز می‌گردد که در شمال ایران و یمن اقدام نمودند. در شمال ایران چندان موفق نبودند؛ اما در یمن بیش از هزار سال توانستند در حکومت نفوذ داشته باشند. (الخضری، ۱۴۲۹: ۵) در سال ۲۸۰ هجری، یحیی بن حسن قاسم رسی، حکومتی مستقل به نام شیعیان زیدی مستقر کرد و از آن زمان تاکنون یمن به‌ویژه بخش‌های شمالی آن به‌عنوان پایگاه سنتی شیعیان محسوب می‌شود.

جایگاه خاندان الحوثی به‌عنوان یکی از خاندان‌های شیعی یمنی در پیشبرد اهداف جنبش شیعیان زیدی یمن در اشکال رسمی، همچون تشکیل «حزب الحق» و «جمعیه الشباب المؤمن» و غیررسمی، همچون نبردهای نظامی با دولت مرکزی قابل توجه است. در سال‌های اخیر با افزایش تحركات جنبش شیعیان زیدیه در برابر دولت مرکزی یمن، دولت عبدالله صالح (رئیس‌جمهور سابق) با حمایت برخی از گروه‌های سلفی و ارتش در داخل و پشتیبانی کشورهای هم‌چون عربستان در سطح منطقه‌ای، به سرکوب، دستگیری و ترور رهبران زیدیه اقدام ورزیده است. در این بین، خاندان الحوثی (علامه بدرالدین الحوثی و پسران وی)، همواره در کانون انتقادات و فشارهای مقامات دولتی و گروه‌های سلفی قرار داشته‌اند.

تعریف مفاهیم و نظریات

به‌منظور فهم دقیق‌تر، در بخش بررسی ادبیات مفهومی به بررسی سه واژه «جنبش»، «انقلاب» و «تشیع» می‌پردازیم و پس از آن، چارچوب نظری بحث را درباره نظریه‌های صدور انقلاب بررسی می‌نماییم.

تعریف مفاهیم

الف) جنبش:^۱ جنبش پدیده‌ای اجتماعی است که در ابعاد مختلف به تغییر در ترکیب‌بندی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و یا فرهنگی منجر می‌شود. بسته به اینکه این جنبش در چه فضایی شکل بگیرد، می‌تواند سیاسی، اجتماعی و یا اقتصادی باشد و می‌تواند به تغییرات عمیق سیاسی بینجامد. این جنبش‌ها در کشورهای تحت حکمرانی مردم‌سالار، سبب پیشرفت نظام و توجه به مشکلات می‌شود؛ اما در سایر کشورها و از آن جمله کشورهای منطقه غرب آسیا اغلب جنبش‌ها برخاسته از انباشت مطالبات و بحران‌های طولانی مدت است؛ بحران‌هایی که ناشی از سوء مدیریت نخبگان حاکم بوده و در دراز مدت، منجر به پیدایش طبقه فقیر، تهیدست و حاشیه نشین شده است. (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۲۹ - ۱۲۸)

ب) انقلاب:^۲ انقلاب، مفهومی بسیار پیچیده است که در علوم سیاسی درباره تعریف آن و همچنین ابعاد و عناصر آن اختلافات زیادی وجود دارد. لذا تعاریف مضیق و موسعی از این مفهوم صورت گرفته است. انقلاب را به معنای تحول و دگرگونی سریع و بنیادین در حوزه‌های اجتماعی - سیاسی معنی کرده‌اند. در اینجا «انقلاب اسلامی ایران» به مجموعه رخ دادهایی اطلاق می‌شود که از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ به وقوع پیوستند و به تغییر رژیم شاهنشاهی پهلوی منجر شد. اندیشه و ایدئولوژی حاکم بر این انقلاب با انقلاب‌های دیگر تفاوت‌های عمده‌ای داشت؛ چون انقلاب اسلامی ایران با ماهیت «اسلامی» بستر تأثیرگذاری بر جریان‌های مختلف اسلامی را فراهم نمود.

در واقع نکته قابل توجه اینجاست که تا پیش از انقلاب اسلامی در ایران، اسلام تنها به عنوان یک ایدئولوژی مذهبی محسوب می‌شد، اما با وقوع انقلاب اسلامی جنبه‌های سیاسی آن نیز به فعلیت رسید و تفکر شیعه با انسجام ساختاری خود در ایران نشان داد که می‌تواند توانایی ایجاد حکومت اسلامی را داشته باشد. (جهانگیر و اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۳۲)

ج) تشیع: برای واژه «شیعه» معانی همسویی همچون فرقه، حزب، گروه، امت، پیروان، یاران، هواداران، همراهان، همکاران، دوستان، اشاعه‌دهندگان و تقویت‌کنندگان را به کار برده‌اند. واژه «تشیع» نیز از این ریشه و مصدر باب تفعّل و از نظر لغوی، به معنای یاری کردن و پیروی نمودن جماعتی از یک شخص خاص است. (ابن منظور، ۱۹۵۶: ۸ / ۱۵۸ - ۱۵۷)

در تعریف شیعه از سه رویکرد می‌توانیم تبعیت کنیم: یکی رویکرد سیاسی و جهادی، دیگری رویکرد تفسیری و معرفت‌شناختی و سوم رویکرد عرفانی و باطنی. البته هر سه رویکرد با هم قابل جمع نیز هستند. طبق رویکرد سیاسی، «شیعه» عبارت است از گروهی که به ولایت، وصایت و

1. Movement.
2. Revolution.

امامت امیرالمؤمنین امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد است و استناد می‌کند به روایت معروف «من كنت مولاة فهذا علي مولاة» (صَفَّارِ قَمِي، ۱۳۶۲: ۹۷) اما براساس رویکرد تفسیری و معرفت‌شناختی، شیعه گروهی است که در تفسیر و فهم کلمات قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله، اولویت را به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دهد و به این حدیث استناد می‌کند: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي.» (شیخ مفید، ۱ / ۲۳۳) و از نظر رویکرد باطنی و عرفانی، شیعه عبارت از گروهی است که به ولایت معنوی و باطنی حضرت علی علیه السلام و اولاد معصوم او علیهم السلام به عنوان واسطه بین عالم لاهوت و عالم ناسوت اعتقاد دارد.

باید متذکر شد که اکثریت جمعیت شیعه همواره به رویکردهای سه‌گانه معتقد بوده‌اند. البته *مفاتیح العلوم*، شیعیان را به شش زیرگروه تقسیم می‌کند: اثنی عشری معتقد به دوازده امام، زیدیه (پیروان زید بن علی علیه السلام)، کیسانیه (پیروان کیسان، غلام علی بن ابی‌طالب علیه السلام)، عباسیه (منسوب به آل عباس ابن‌عبدالمطلب)، غالیه، و امامیه. امامیه نیز خود دارای ۷ تیره است.

اما در توضیح زیدیه باید گفت که ورود اسلام به یمن به دست امام اول شیعیان، امام علی علیه السلام (سیحانی، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۵۳) ویژگی خاصی به شیعیان این منطقه داده است. با شکل‌گیری مذهب زیدیه، در اوایل قرن سوم هجری، بخشی از مردم یمن به مذهب زیدیه گرایش یافتند. اولین کسی که در یمن مردم را به مذهب زیدیه دعوت کرد، یحیی بن حسین بن قاسم رسی در قرن سوم هجری بود. او از زید بن علی علیه السلام پیروی می‌کرد و از عراق به یمن آمده بود و به نشر و ترویج مذهب می‌پرداخت و به مرور زمان به «امام» شهرت یافت. (مظفر، ۱۳۶۸: ۲۱۳) یکی از مهم‌ترین عقاید زیدیه و وجه افتراق آنها با شیعیان دوازده امامی این است که آنها معتقدند امام باید امامت خود را آشکار کند و در این راه، قیام به شمشیر بنماید. بنابراین امامی که قیام نکند و برای احقاق حق مسلمانان به پا نخیزد، از نظر مذهب زیدیه مشروع نیست. (جعفری، ۱۳۷۱: ۳۰۹)

چارچوب نظری

الف) صدور انقلاب اسلامی و ارائه دیدگاه‌ها

ماهیت اعتقادی و مردمی انقلاب اسلامی ایران و نظام برخاسته از آن، از سویی منجر به شکل‌گیری دشمنی و عداوت قدرت‌های حاکم جهانی نسبت به جمهوری اسلامی ایران شد و از سوی دیگر، ایران اسلامی را به کانون الهام بخش و بیداری ملت‌ها به‌ویژه مسلمانان تبدیل کرد. بر این اساس، رهبری انقلاب اسلامی، از آغازین روزهای پیروزی انقلاب برای انتقال آموزه‌ها و تجربیات خویش به

دیگر جوامع، احساس وظیفه نموده، با طرح اندیشه صدور انقلاب درصدد پاسخ‌گویی به این نیاز دو سویه انقلاب و طرفداران فراملی آن برآمده است.

امام خمینی در مقام رهبری انقلاب به صراحت عنوان نمودند: ما انقلابمان را به تمام جهان صادر می‌کنیم. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۲ / ۱۴۸) این موضع‌گیری قاطعانه البته برداشت‌های مختلفی را در پی داشت که به ارائه دیدگاه‌های مختلف در زمینه صدور انقلاب انجامید. لذا از آنجا برای هر کدام از این دیدگاه‌های مختلف محملی نظری وجود دارد، در اینجا ضمن اشاره به چند نظریه مطرح در باب بازتاب انقلاب‌ها نظریه‌ای که پژوهشمان مبتنی بر آن قرار گرفته است را مفصل‌تر تبیین می‌نماییم.

ب) نظریه اول: صدور انقلاب به شکل سخت افزاری و نظامی

اولین برداشتی که به غلط از سخنان امام خمینی صورت گرفت این بود که انقلاب اسلامی می‌خواهد به صورت فیزیکی به فتوحات خود ادامه دهد؛ یعنی جمهوری اسلامی، بنا دارد تا در کشورهای اسلامی دیگر و حتی کشورهای غیراسلامی نیز دخالت نماید. لذا تهاجم دائمی و مستمر به ارزش و وضع موجود و از طرفی تلاش در جهت نابود ساختن رژیم‌های پیرامونی، هدف اصلی این دیدگاه مطرح می‌شد. استفاده از توانمندی‌های نظامی، چریکی و اطلاعاتی و تجهیز تسلیحاتی جنبش‌های آزادی‌بخش و به خطر افکندن پایه‌های حکومت‌های مستبد در کانون توجه این گروه قرار داشت. از این دیدگاه که البته طرف دارانی نیز در بین انقلابیون داشت، بهترین استفاده صورت گرفت تا به پدیده «ایران هراسی»^۱ دامن زده شود. (معاونت پژوهشی، ۱۳۷۴: ۱۴ - ۱۳) هرچند اگر این اتفاق هم رخ نمی‌داد، ایران هراسی به‌عنوان یک راهکار برای مقابله با جمهوری اسلامی به کار گرفته می‌شد.

ج) نظریه دوم: ام القری یا الگوسازی اسلامی

نظریه ام القری برای نخستین بار توسط عبدالرحمن کواکبی در مورد شهر مکه که مرکز دینی جهان اسلام است، به کار برده شد. (نخعی، ۱۳۷۶: ۳۰) در ایران، طرف داران این دیدگاه معتقد بودند که باید یک امت واحد نمونه در داخل بسازیم و از تمامی ابزارهای انقلابی و قانونی برای تحقق این هدف سود ببریم، لذا مادامی که در داخل موفق به تثبیت اوضاع نشده‌ایم، نباید در قبال جامعه جهانی موضعی تعرضی داشته باشیم، بلکه پس از آنکه توانستیم اوضاع داخل را بهبود بخشیده و به اهداف خود دست یابیم، باید تدریجاً وارد مخاصمه با جامعه جهانی و محیط پیرامون به منظور تغییر آن شویم. در صورتی که منافع ما در نقطه‌ای به خطر افتاد و مخاصمه و برخورد خشن کارساز نبود، اقدام

1. Iranophobia.

به یک مصالحه بین المللی و تفاهم با کشورهای قدرتمند، ضروری است. این دیدگاه در داخل، متأثر از اندیشه‌های انقلابی و در جامعه جهانی، مدافع تفاهم با سیاست دولت‌های قوی بود. (معاونت پژوهشی، ۱۳۷۴: ۱۵ - ۱۴) البته منتقدین، این نظریه را عمل‌گرایانه^۱ می‌دانند و معتقدند حکومت اسلامی باید در برابر ظلم و بی‌عدالتی قیام کرده و از مظلوم در هر جای جهان اسلام دفاع کند. (سجادی، ۱۳۸۱: ۱۷۱)

ج) نظریه سوم: پخش یا اشاعه^۲

این نظریه برای اولین بار توسط هاگر استرن^۳ در سال ۱۹۵۳ میلادی مطرح شد. استرن که جغرافی‌دان بود و ابتدا این نظریه را در پدیده‌های کشاورزی و شیوع بیماری مطرح کرده بود، موفق شد آن را در زمینه گسترش نوآوری‌ها و پدیده‌های کشاورزی تبیین نماید. نظریه پخش در واقع به تبیین و تشریح چگونگی و کیفیت گسترش یک پدیده در طول زمان و در یک فضای جغرافیایی می‌پردازد و تلاش دارد تا به این وسیله، علل اشاعه یک پدیده نوظهور را از منطقه‌ای به مناطق دیگر کشف نماید. (Palloni, 2007: 2-3)

استرن شش عنصر اصلی را در پخش مؤثر می‌داند و معتقد است که باید به این شش عنصر توجه کرد: ۱. حوزه یا محیطی که پخش در آن ظاهر می‌شود، ۲. زمان پخش که ممکن است مقطعی یا مداوم باشد، ۳. موضوع پخش، ۴. مبدأ یا خاستگاه پخش، ۵. مقصد آن و ۶. مسیر حرکت پدیده‌ها. علاوه بر عناصر و مولفه‌های مؤثر در اشاعه یا پخش، استرن به چند نوع پخش در سیستم‌های مختلف اشاره می‌کند که البته بایستی توجه داشت انواع پخش به این موارد محدود نمی‌شود و یا می‌تواند تلفیقی از این موارد باشد:

الف) پخش جا به جایی:^۴ این نوع پخش زمانی رخ می‌دهد که افراد یا گروه‌های دارای یک ایده مخصوص، به‌طور فیزیکی از مکانی به مکان دیگر حرکت می‌کنند و از این طریق، ابداعات و نوآوری‌هایی را به سرزمین‌های جدید تسری می‌دهند.

ب) پخش سلسله مراتبی:^۵ در پخش سلسله مراتبی رویدادها در قالب سلسله مراتب از مبدأ به مقصد انتقال می‌یابند که مبدأ از نظر سلسله مراتبی در جایگاه برتری قرار دارد. به علت جایگاه برتر مبدأ، در این نوع اشاعه یا پخش، سرعت پخش بسیار بالاست. (Haggett, 1972: 305)

1. Pragmatic.
2. Diffusion of Innovations Theory.
3. Hager Strand.
4. Relocation diffusion.
5. Hierarchic diffusion.

ج) پخش واگیردار: گسترش ایده‌ها و اندیشه‌ها بدون توجه به سلسله مراتب را پخش واگیردار می‌گویند. این فرایند به شدت تحت تأثیر فاصله قرار دارد. (Richard, 1975: 296)

مطالعه دقیق بیانات امام خمینی و مقام معظم رهبری نشان می‌دهد که صدور انقلاب اسلامی بیشتر منطبق با نظریه پخش می‌باشد، اگرچه ایده ارائه‌الگوی اسلامی نیز از شیوه‌های جمهوری اسلامی برای تأثیرگذاری بر سایر کشورهای اسلامی به‌شمار می‌رود. امام خمینی می‌گوید:

اینکه می‌گوییم باید انقلاب ما به همه جا صادر بشود، این معنی غلط را از آن برداشت نکنند که ما می‌خواهیم کشورگشایی کنیم. ما همه کشورهای مسلمین را از خودمان می‌دانیم. همه کشورها باید در محل خودشان باشند، ما می‌خواهیم این چیزی که در ایران واقع شد و این بیداری که در ایران واقع شد و خودشان از ابرقدرت‌ها فاصله گرفتند و دست آنها را از مخازن خودشان کوتاه کردند، این در همه ملت‌ها و در همه دولت‌ها بشود. آرزوی ما این است ... (امام خمینی، ۵۹/۷/۲۸)

رهبر معظم انقلاب نیز در آغاز ایام رهبری، قالب صدور انقلاب را نه یک قالب نظامی که فرهنگی برشمردند: «پس از پیروزی انقلاب اسلامی، سردمداران تبلیغات جهانی روی اشاعه فرهنگ انقلابی اسلام جنجال راه انداختند و آن را به‌عنوان صدور انقلاب - با معنای غلطی که از صدور انقلاب می‌کردند - مورد تهاجم تبلیغاتی قرار دادند. همه رسانه‌ها در سرتاسر عالم، روی این نکته و کلمه تکیه می‌کنند که جمهوری اسلامی درصدد صدور انقلاب است. خبائث آنها در اینجاست که صدور انقلاب را به معنای صدور مواد منفجره و ایجاد درگیری در گوشه و کنار عالم و از این قبیل کارها معرفی می‌کنند که این هم مثل بقیه خبائث‌های تبلیغاتی دنیای غرب، یک ترفند رذیلانه است». (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۴/۱۹)

تأکید بر بعد فرهنگ به‌عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در «پخش»، وجه اشتراک این نظریه با نظریه «قدرت نرم» است که جوزف نای آن را مطرح کرده است. نای در تبیین منابع قدرت نرم به این نکته تأکید می‌کند که فرهنگ به‌عنوان یکی از منابع سه‌گانه اصلی قدرت نرم بایستی مورد توجه سیاست‌مداران قرار بگیرد. (نای، ۱۳۸۷: ۵۱) جمهوری اسلامی نیز به نظر می‌رسد در این زمینه بر صدور نرم آرمان‌های انقلاب تأکید دارد.

معرفی جنبش‌های اسلامی یمن

یکی از دلایل اهمیت کشور یمن قرار گرفتن آن در نقطه میانی سه منطقه مهم دنیاست. وضعیت

1. Contagious diffusion.

فرهنگی حاکم بر یمن و حاکم شدن یک جریان خاص در این کشور می‌تواند تأثیرات مهمی در سه منطقه خلیج فارس، شاخ آفریقا و آسیای جنوب شرقی بگذارد. جامعه یمنی ترکیب پیچیده‌ای از تقسیمات و شکاف‌های قبیله‌ای، فرقه‌ای و مذهبی است که حیات سیاسی پرآشوب کشور را شکل داده است. یمن دارای جامعه‌ای قبیله‌ای و دارای طیف وسیعی از جنبش‌های سیاسی اسلام‌گراست. مسلمانان این کشور عمدتاً شافعیان، زیدیان، اسماعیلیان و امامیان هستند.

از آنجایی که کشورهای عربی منطقه، آمار درستی از پراکندگی جمعیتی خود، به لحاظ قومی و مذهبی ارائه نمی‌دهند، لذا نمی‌توان آمار دقیقی از میزان جمعیت شیعیان این کشورها، از جمله یمن به دست آورد. با این حال، در منابع غیررسمی عنوان می‌شود که سنی‌ها در کشور یمن در اکثریت هستند و شیعیان زیدی ۴۰ تا ۴۵ درصد از جمعیت این کشور را در اختیار دارند. اما گابریل بائر^۱ در کتاب خود تحت عنوان *جامعه و جامعه در خاور عربی*، شیعیان زیدی را در اکثریت دانسته و معتقد است که ۵۵ درصد از جمعیت یمن را شیعیان زیدی تشکیل می‌دهند. علاوه بر این، باید ۲ تا ۵ درصد پیروان مذهب شیعه جعفری و اسماعیلیه را نیز به جمعیت شیعیان یمن اضافه کرد (Baer, 2003: 103)

از یک منظر می‌توان احزاب یمن را از ابتدای وحدت میان دو یمن به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) احزاب سیاسی که سابقه آنها به پیش از دوران وحدت میان دو یمن باز می‌گردد:

۱. احزاب چپ مانند الحزب الإشتراکی الیمنی (حزب سوسیالیست یمن)؛

۲. احزاب قومی مانند سازمان‌های ناصری، حزب بعث؛

۳. احزاب اسلامی مانند التجمع الیمنی للإصلاح (جمعیت اصلاح یمن).

ب) احزاب اداری و حکومتی که در رأس این گونه احزاب، المؤتمر الشعبی العام قرار می‌گیرد که حزب ریاست جمهوری سابق یمن، علی عبدالله صالح است. احزاب دیگری نیز هستند که از نظر مالی و تشکیلاتی احزاب وابسته به المؤتمر می‌باشند. به طور کلی در میان فعالیت‌های صورت گرفته جایگاه چند گروه قابل توجه است که به اختصار توضیح داده می‌شود:

الف) جنبش الأحرار (آزادگان)

نام دیگر آن «حزب الأحرار»، یکی از احزاب سیاسی ضد نظام امامت است که از ائتلاف تعدادی از جمعیت‌های مخفی معارض در سال ۱۹۴۴ میلادی در عدن تشکیل شد. هیئته النضال (هیئت مبارزه) از جمله مهم‌ترین این جمعیت‌های مخفی بود که توسط احمد المطاع در سال ۱۹۳۵

1. Gabriel Baer.

میلادی در صنعا ایجاد شده بود. همچنین دیگر گروه مهم، «جمعیت اصلاح» بود که در سال ۱۹۴۳ میلادی توسط محمد بن علی حسین الاکوع در شهر «إب» تأسیس شد. سومین گروه مهم تشکیل‌دهنده الأحرار، «جمعیه الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» (انجمن امر به معروف و نهی از منکر) است که توسط محمد محمود الزبیری در سال ۱۹۴۱ میلادی در قاهره تأسیس شد. حزب الأحرار در سال ۱۹۴۷ میلادی با هدف ایجاد چارچوبی برای تجمیع تمامی گروه‌های معارض نظام امامت در شمال و جنوب یمن به گروهی با عنوان الجمعیه الیمنیه الکبری (انجمن بزرگ یمن) تحول یافت.

ب) اخوان المسلمین

جنبش اخوان المسلمین را اصولاً باید زائیده اوضاع سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر مصر در پی رواج تفکر جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) در میان روشنفکران و آهنگ احساسات ملی‌گرایانه برای اصلاح این کشور در دوران اختناق، بعد از انقلاب ۱۹۱۹ میلادی مصر بر ضد انگلیس دانست. اخوان المسلمین را می‌توان بزرگ‌ترین گروه سیاسی سنی در جهان به شمار آورد. این جنبش در سال ۱۹۲۸ میلادی در شهر اسماعیلیه مصر به رهبری حسن البنا، بنیان نهاده شد و سپس فعالیت خود را در دیگر کشورهای عربی و اسلامی گسترش داد. اولین شعبه خارجی اخوان المسلمین در سال ۱۹۳۷ در دمشق ایجاد شد. در دهه ۵۰ میلادی، اخوان دفاتر متعددی در لبنان، سوریه، فلسطین، اردن، عراق، عربستان، اندونزی، سریلانکا و پاکستان دایر نمود.

الفضیل الورتلانی که فعال اخوانی الجزایری تبعیدی به قاهره بود، در آوریل ۱۹۴۷ میلادی وارد یمن شد. علت حضور الورتلانی در یمن به این موضوع برمی‌گردد که پیش از ورود وی به یمن، رهبران اخوان تلاش داشتند تا در عربستان شاخه‌ای از اخوان را راه‌اندازی کنند، اما به دلیل مخالفت تلویحی ملک عبدالعزیز آل‌سعود، پادشاه اسبق عربستان به سمت یمن سوق داده شدند و آنجا را برای فعالیت در شبه جزیره برگزیدند.

ورود الورتلانی به یمن یک دوره بسیار مهم در شکل‌دهی هسته‌های اخوانی و قیام علیه نظام امامت در یمن محسوب می‌شود. الورتلانی در یمن به صورت جدی در کسوت مهندسی ارتباطات، میان گروه‌ها و گرایش‌های مختلف ظاهر شد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت وحدت میان گروه‌ها و عملیاتی شدن حرکت، به صورت ویژه مدیون اوست. بدین ترتیب که مخالفین حکومت، نخستین مبشر خود را در این کشور، الورتلانی یافتند و با وی هماهنگ شدند. اخوانی‌ها با وجود اینکه اجازه فعالیت سیاسی در عربستان را نیافتند، ولی به دشمنان آل‌سعود تبدیل شدند.

ج) التجمع الیمنی للإصلاح

التجمع الیمنی للإصلاح یکی از احزاب بزرگ مخالفین در یمن است که در ۱۳ سپتامبر ۱۹۹۰ میلادی به وسیله عبدالله بن حسین الأحمر تشکیل شد و می‌توان گفت که هسته اصلی تکوینی آن را اخوانی‌ها تشکیل می‌دادند. (کاردان، ۱۳۹۰: ۱۷۰) اگرچه اخوانی‌ها در دوره میان تشکیل التجمع الیمنی للإصلاح تا انعقاد اولین گردهمایی آن در ۲۰ سپتامبر ۱۹۹۴ میلادی کادرهای الإصلاح را از میان کادرهای اخوانی غیر مسئول در جماعت اخوان برگزیدند، با گذشت زمان و ظهور فضای تکثر سیاسی در یمن به زودی بیشتر اخوانی‌ها، در درون حرکت اصلاح قرار گرفتند و رهبران اخوانی مهم‌ترین مناصب الإصلاح را از آن خود ساختند. اخوان در این دوره، تشکیلات خود در یمن را منحل نمود، بلکه به صورت دوگانه «ترکیب در الإصلاح» و «حفظ استقلال جماعت اخوان المسلمین»، به حیات خود ادامه داد. (باروت و فیصل دراج و دیگران، ۱۹۹۹: ۳۵۰) این رویکرد البته خالی از اشکال نبود و سبب اختلاف و جدال میان جناح سلفی سنت‌گرا و طرفداران عمل‌گرایی سیاسی شد. یکی از اصولی که به طور جداگانه در اساسنامه الإصلاح بر آن تأکید شده است، تلاش مسالمت‌آمیز برای به دست گرفتن قدرت سیاسی است. در زمینه روابط خارجی، گسترش روابط با عربستان سعودی و تلاش برای حل کردن اختلافات مرزی به صورت دوستانه، تحکیم روابط با کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس و کشورهای عضو اتحادیه عرب، تقویت روابط دوجانبه با کشورهای شاخ آفریقا، حمایت و کمک به مردم فلسطین در مبارزه با اشغال‌گری اسرائیل و استیفای حقوق خود، همه از مسائلی هستند که در اساسنامه الإصلاح بر آنها تصریح شده است.

د) جنبش الحوثی‌ها

جنبش الحوثی تحت رهبری خانواده‌ای به نام «الحوثی» است که اعضای خانواده آنها از سادات می‌باشند. ریشه‌های جنبش الحوثی به گروه‌های سیاسی و شبه نظامی باز می‌گردد. با گسترش اسلام سلفی^۱ در یمن که به دلیل رابطه نزدیک دولت «علی عبدالله صالح» با عربستان بود، حسین الحوثی شروع به مخالفت جدی و فعالیت علیه روند پیش‌آمده کرد. (الخضری، ۱۴۲۹: ۷)

اگر بخواهیم به‌طور ریشه‌ای‌تر به عوامل شکل‌گیری جنبش الحوثی بپردازیم باید به عوامل داخلی و خارجی به‌طور جداگانه توجه کنیم. از عوامل داخلی در این زمینه می‌توان به ریشه‌های

۱. سلفی به گروهی از مسلمانان اهل سنت گفته می‌شود که به دین اسلام تمسک جسته و خود را پیرو سلف صالح می‌دانند و در عمل و اعتقادات خود از پیامبر اسلام ﷺ، صحابه و تابعین تبعیت می‌کنند. سلفی‌ها تنها قرآن و سنت را منابع احکام و تصمیمات خود می‌دانند. (Lauziere, 2010: 369-389)

سیاسی تشیع و مفهوم انحصاری امامت اشاره کرد که به مذهب شیعه و نسل سادات فاطمی منحصر است؛ به نحوی که بدرالدین الحوثی می‌گوید: «انتخابات و دموکراسی یک راه است و امامت راه دیگر» این نشان‌دهنده تعریف خاصی از مشروعیت در اندیشه سیاسی حوثی هاست. (دغشی، ۱۳۸۸: ۴۲) از عوامل دیگر داخلی، نحوه برخورد علی عبدالله الصالح با جریان‌های داخلی مذهبی بالاخص شیعیان بوده که تنش‌های فراوان داخلی را به وجود آورده است. نداشتن حق تأسیس مدارس دینی برای شیعیان، آزار و شکنجه و زندانی کردن شیعیان و علمای شیعه، جلوگیری از برگزاری مراسم و آیین‌های تشیع از جمله ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های دولت یمن علیه شیعیان بوده است. (مسعودنیا و توسلی، ۱۳۹۱: ۱۳۳)

مهم‌ترین عامل خارجی که محرک مهمی در به راه افتادن جریان‌های ضد حکومتی شیعی در دهه ۹۰ میلادی شد، دخالت‌های وهابیون بود که توسط آمریکا و عربستان حمایت می‌شدند. یحیی الحوثی، برادر بزرگ عبدالملک الحوثی (رهبر فعلی انصارالله) در بیانیه‌ای اعلام کرده بود که جنبش الحوثی مقاومتی است در برابر هجوم فرقه سلفی به اصول شیعیان زیدیه. (Sultan, 2010: 3) جریان حوثی در یمن به «جنبش انصارالله» نیز معروف است که البته مقدمات ظهور این جنبش را می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: تأسیس انجمن شباب المؤمن (جوانان مؤمن) و بخش دوم ندای الصرخه (فریاد) از جانب حسین بدرالدین الحوثی.

درباره تاریخ تأسیس «انجمن شباب المؤمن» به علت مخفیانه بودن فعالیت‌هایش در آغاز کار، اختلاف نظر وجود داشته، اما بین سال‌های ۱۹۸۶ تا ۱۹۹۰ میلادی ذکر شده است. این انجمن به همت برخی از علمای زیدیه از جمله صلاح احمد، بدرالدین الحوثی و فرزندانش و به منظور تقویت مذهب زیدیه و جلوگیری از بروز تفرقه در این مذهب تأسیس شد. در این انجمن تلاش می‌شد تا برای جوانان و به‌ویژه دانشجویان یمنی، کارگاه‌ها، کلاس‌ها و جلسات مختلف، با برنامه‌ای منظم در چارچوب فرهنگی و آموزشی برگزار شود. این فعالیت‌ها از جانب جوانان با استقبال خوبی مواجه شد و علاوه بر استان صعده که هسته مرکزی انجمن را در خود جای داده بود، در برخی استان‌های دیگر نیز شعبه‌هایی دایر کرد تا جایی که هجده هزار دانشجو در این مرکز به این انجمن پیوستند. (ربیعی فر و نزاد محمد، ۱۳۹۴: ۴۱ - ۴۰) یکی از عوامل اصلی ایجاد این انجمن، مقابله با نفوذ روزافزون تفکر وهابیت در یمن بود.

«ندای الصرخه» اشاره به سخنرانی معروف حسین الحوثی در تاریخ ۱۷ ژانویه ۲۰۰۲ در مدرسه الهادی در منطقه المران دارد که نقطه عطفی در مبارزه با استکبار از سوی یمنی‌ها محسوب می‌شود. در این سخنرانی، وی از حضار می‌خواهد که اگر از دستشان بر نمی‌آید که کاری برای مظلومان عالم انجام دهند، لااقل یک‌پارچه شعار سربدهند و از آن زمان شعار معروف انصارالله «الله اکبر، الموت

لامریکا، الموت لاسرائیل، اللعنه علی البهود، النصر للأسلام» در یمن فراگیر شد. (جمعی از نویسندگان، ۲۰۱۰: ۲۹ - ۲۸) سخنرانی‌های شهید حسین الحوثی اکثراً در دورانی است که هنوز جنگ در یمن آغاز نشده و علی عبدالله صالح هنوز در گیرودار تبعیت اتحاد دو یمن شمالی و جنوبی است. عدالت و استکبارستیزی از نکات مهمی است که حسین الحوثی از روش زندگی و شعارهای امام خمینی دریافت کرده است. وی که مفسر قرآن نیز بود، تفسیر «اعدلوا هو اقرب للتقوی» و «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» را در روش مبارزه و جهاد امام خمینی می‌داند تا جایی که می‌گوید: دیدیم امام خمینی چگونه غرب را شکست داد. چگونه آنها را وحشت زده کرد و چگونه به لرزه درآورد». (<http://www.mashreghnews.ir>)

جنبش الحوثی‌ها از سال ۲۰۰۴ میلادی جنگ‌های خود را با دولت یمن آغاز کرده و تاکنون ۶ جنگ را با این دولت انجام داده است. حسین الحوثی از سال ۲۰۰۳ به طور فزاینده علیه اقدامات دولت سخنرانی می‌کرد و تظاهرات ضد دولتی و ضد آمریکایی به راه می‌انداخت. دولت عبدالله صالح در جریان دستگیری او در سپتامبر ۲۰۰۴ الحوثی را به قتل رساند. (www.criticalthreats.org) جنگ اول تا ششم صعه (از سال ۲۰۰۴ تا ۲۰۱۰ میلادی) همگی دربر دارنده یک نکته بود و آن چیزی است که محمد عبدالسلام، سخنگوی جنبش الحوثی گفت: «حسین بدرالدین الحوثی بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر به ارشاد مردم و ترویج فرهنگ قرآنی و همچنین مقابله با هجمه فرهنگی، سیاسی و نظامی آمریکا دست زد و از مسلمانان خواست تا علیه این هجمه، موضع‌گیری قاطعی صورت دهند تا جایی که این ارشادات به برپایی تظاهرات با شعار «الله اکبر، مرگ بر آمریکا، مرگ بر اسرائیل و پیروزی از آن اسلام است» منجر شد و به اقدام مردم مبنی بر تحریم کالاهای آمریکایی و اسرائیلی منتهی گردید و مردم به دور از تعصبات مذهبی و به صورت مسالمت آمیز و بدون هدف قرار دادن احدی و البته براساس فرهنگ قرآنی با هجمه آمریکا به مقابله پرداختند. لبّ سخن عبدالسلام چیزی جز مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب و آمریکا و وهابیت و حفظ ارزش‌های قرآنی نیست که در پاسخ به این سؤال که چگونه اوضاع صعه آرام می‌شود گفت: «ما می‌خواهیم فرهنگ قرآنی را بدون هرگونه اجبار و یا اعتراضی براساس آزادی فکر و اندیشه و آزادی بیان محقق سازیم؛ چون ما در برابر خدا مسئولیم و براساس آنچه که در قرآن آمده، باید در برابر اسرائیل و آمریکا بایستیم. (www.criticalthreats.org)

پس از آنکه حسین الحوثی در اولین جنگ با دولت یمن به شهادت رسید، این گروه خود را انصارالله نامید و به دلیل کسب موفقیت‌های مختلف نظامی به بازیگر صحنه سیاسی یمن تبدیل شد. هم‌اکنون انصارالله در کنار ارتش یمن بر عمده مناطق یمن تسلط دارد. همچنین محمد علی الحوثی، رئیس کشور فعلی یمن نیز متعلق به همین جنبش است.

ه) انقلاب اسلامی و جنبش الحوثی‌ها

در تحلیل‌های سیاسی معاصر، عامل اصلی تحولات فکری و اجتماعی دو سده اخیر جوامع اسلامی، روبرو شدن مسلمانان با فرهنگ و تمدن جدید غربی و پی بردن آنها به عمق عقب‌ماندگی خود در برخی زمینه‌ها در برابر غرب دانسته می‌شود. اما اگر دقیق‌تر بخواهیم به نقطه آغاز این تحولات بازگردیم، باید به عملکرد استعماری غرب اشاره کنیم؛ زمانی که غرب به دلیل برخوردار شدن از علم و تکنولوژی پیشرفته، با کمبود منابع طبیعی و بازار برای عرضه محصولات خود مواجه بود و همین دلیل، مبنای به وجود آمدن اندیشه استعماری گردید. غرب به این منظور، سرزمین‌های وسیعی از جهان بالخصوص منطقه جنوب شرق آسیا و جهان اسلام را به استعمار خود درآورد، اما این تهاجم گسترده که بیش از گذشته به ابزار فرهنگی نیز مجهز بود، واکنش فکری و فرهنگی کشورهای تحت استعمار - که بخشی از آنها جهان اسلام بود - را در پی داشت و هم زمینه‌ای برای ایجاد تحولات سیاسی - اجتماعی در این کشورها را فراهم آورد.

در واقع تحولات مربوط به بیداری اسلامی (به معنای عام) که البته نمی‌توان به‌طور دقیق برای آن آغازی متصور شد، تقریباً از اوایل قرن ۱۹ میلادی با کوشش برای مواجهه با تمدن غرب آغاز شد و تا کنون با طرح آرا و افکار گوناگون درباره حکومت اسلامی و اسلام، به‌منزله عقیده‌ای جهان شمول و راهنمای عمل و نیز با تبیین جایگاه اسلام در دنیای جدید ادامه دارد. وقوع انقلاب اسلامی در ایران تبلور یکی از این افکار و آرا بود که در سال ۱۳۵۷ به جهان عرضه شد و به علت تطابق بسیار دقیقی که با مفاهیم اصیل اسلامی داشته و از انحرافات به وجود آمده در سایر فرقه‌های مختلف اسلامی در استنباط و برداشت‌های مختلفشان از مفهوم ولایت و خلافت به دور بوده است، مورد استقبال بسیاری از نظریه‌پردازان و حتی رهبران جهان اسلام قرار گرفت. تأثیرپذیری رهبران و عناصر اصلی تشکیل‌دهنده جنبش انصارالله یمن (در شکل صدور پخشی انقلاب) از این افکار و آرا، موضوعی است که به آن خواهیم پرداخت.

یک. رابطه ایران و یمن

پیش از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان سه مرکز تمدنی وجود داشته است: اولی در شمال غرب در اطراف «مداین صالح»؛ دومی در بحرین و در جایی که امروزه به عنوان امارات متحده عربی شناخته می‌شود؛ و سومی که پیشرفته‌ترین آنها بود، در یمن قرار داشت. اجداد یمنی‌ها؛ یعنی قحطانیان با اجداد قبایل شمال شبه جزیره؛ یعنی عدنانیان متفاوت بوده است. (امیردهی، ۱۳۸۸: ۱۸۸)

در این زمان رابطه خوبی بین ایرانیان و یمنی‌ها اتفاق افتاد و آن هم طلب کمک نمایندگان مردم

یمن از انوشیروان برای رهایی از حکومت حبشی هاست که پس از کش و قوس های فراوان تا سال ۶۳۲ میلادی تحت نفوذ ایرانیان بود و رابطه خوبی بین ایرانیان و یمنی ها در این دوره شکل گرفته بود. (کریملو، ۱۳۷۴: ۱۴۳)

در واقع رابطه ایران با یمن به دوران ظهور اسلام و اواخر عصر ساسانیان بازمی گردد که در این زمان بستر مشترک معنوی (اسلام) ظهور کرد که به این تعامل، وسعت و عمق بیشتری بخشید. از جمله عوامل پیوند دهنده دو کشور یمن و ایران به هم، علاقمندی و اظهار ارادت به خاندان پیامبر گرامی اسلام ﷺ، گرایش به خردگرایی معتزلی و وجود حکومت های زبیده در طول تاریخ ایران و یمن بوده است. ایرانیان و مردم یمن در سایه تشیع و محبت به خاندان پاک پیامبر عظیم الشان اسلام ﷺ و با برخورداری از روحیه خردگرا و قشری ستیز از یک سو و روحیه گفتگو، تسامح و وسعت منظر از دیگر سو توانستند بزرگ ترین عالمان مسلمان را به جهان اسلام عرضه کنند و دانش اسلامی را تعمیق و گسترش دهند. (انصاری قمی، ۱۳۸۰: ۱۹)

البته این رابطه در دوره های مختلف دچار افت و خیزهای بسیاری شد. قبل از سرنگونی حکومت پهلوی و وقوع انقلاب اسلامی در ایران، رابطه ایران و یمن بسیار محدود و صرفاً به کمک ایران به حکومت عمان در سرکوب جنبش ظفار (کمونیست های مورد حمایت یمن جنوبی) معطوف بود، اما بعد از انقلاب، و به دلیل ماهیت ایدئولوژی تشیع که آرمان شیعیان زیدی بود، این رابطه بسیار نزدیک تر شد. اما چون حکومت وقت، مخالف سرسخت ایران بود، هر قدر شیعیان زیدی و حوثی های یمن بیش تر جانب دار ایران می شدند، به آنها بیش تر سخت می گرفت.

بعد از وقوع انقلاب اسلامی ایران، جهت گیری سیاست خارجی یمن شمالی و جنوبی نسبت به ایران دچار تلاطم شد. یمن شمالی به رهبری علی عبدالله صالح جز اولین کشورهایی بود که در ۲۵ بهمن ۵۷ جمهوری اسلامی ایران را به رسمیت شناخت و سفیر این کشور به دیدار امام خمینی آمد و یک جلد کلام الله مجید را از طرف صالح به امام تقدیم نمود. اما با آغاز جنگ تحمیلی، یمن شمالی با توجه به روابط نزدیکی که با کشورهای مرتجع عرب داشت، رفتار محافظه کارانه ای را در پیش و در کنار کشورهای حوزه خلیج فارس قرار گرفت. در طرف مقابل، یمن جنوبی، به رهبری علی ناصر محمد، جزء معدود حامیان ایران در این جنگ هشت ساله بود. حتی دولت یمن جنوبی پس از وقوع انقلاب برای نشان دادن حسن نیت خود، یک خلبان اسیر ایرانی را که از سال ۱۹۶۷ میلادی به علت سقوط هواپیمایش در مرز ظفار دستگیر شده بود، با وساطت جبهه آزادی بخش خلق عمان آزاد نمود. (امیردهی، ۱۳۸۹: ۱۲۷)

دو. تأثیرپذیری اندیشه‌ای جنبش از انقلاب اسلامی

داشتن پشتوانه اندیشه‌ای موجب حیات و یا از بین رفتن یک جریان می‌شود. به عبارت دیگر اگر جنبشی از پشتوانه فکری و اندیشه‌ای مناسبی حمایت نشود، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. دکتر عصام العماد^۱ یکی از مفتیان سابق وهابیت که به تشیع گرویده است، می‌گوید: «اگر انقلاب اسلامی ایران به وقوع نپیوسته بود، مذهب زیدی در یمن از بین رفته بود. فقط با وقوع انقلاب اسلامی و انتشار کتاب‌های شیعه در یمن، زیدی‌ها به مذهب زیدی برگشتند.» (<http://www.hawzah.net>) انقلاب اسلامی نه تنها موجب مراجعت مجدد به زیدیه شد، بلکه موجب گردید تا اصول جهادی موجود در فرهنگ مذهبی آنان پر رنگ‌تر از گذشته نمود یابد و جنبش الحوثی از دل گروه‌های شیعی این کشور به یکی از مهم‌ترین نیروهای سیاسی - مذهبی یمن تبدیل شود. یکی از افراد تأثیرگذار یمن که تحت تأثیر افکار و شخصیت امام خمینی قرار گرفت، سید حسین بدرالدین الحوثی بود (تلاشان، ۱۳۹۱: ۱۷) که فعالیت سیاسی وی مورد اشاره قرار گرفت.

چنان‌که گذشت، مهم‌ترین ویژگی «امام» از نظر زیدیان، قیام مسلحانه و علنی علیه ستمگران است. به اعتقاد زیدیه تنها امامت سه امام علی، حسن و حسین علیهم‌السلام از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعیین و ابلاغ شده بود و بعد از ایشان امامت از آن فردی از فرزندان حضرت فاطمه علیها‌السلام است که به جهاد علنی و قیام علیه ستمگران بپردازد. از این‌رو برخی، زیدیه را با عنوان شیعه سه امامی خوانده‌اند. براساس این عقیده امامت علی بن الحسین علیه‌السلام و سایر امامان امامیه که به قیام علنی نپرداختند، مورد قبول زیدیان نیست و به جای آن، افرادی از نسل فاطمه علیها‌السلام که قیام کردند، امامان زیدی به‌شمار می‌روند. مانند زید بن علی، یحیی بن زید، محمد بن عبدالله بن حسن (نفس زکیه) و ابراهیم بن عبدالله. (برنجکار، ۱۳۷۸: ۸۹ - ۸۸) به باور اتباع این فرقه چنانچه امام ظهور کرد، پیروی از وی امری واجب است. با توجه به مباحث اعتقادی زیدی‌ها، از نظر بسیاری از آنها امام خمینی امام زمانه خود بود که تمامی صفات و ویژگی‌های امامت در ایشان هویدا بود. به همین دلیل پیروی از امام خمینی و انقلاب اسلامی برای بسیاری از آنها مسئله‌ای اعتقادی و مربوط به باور آنها بود.

در واقع نقطه اشتراک اصلی الحوثی‌ها و انقلاب اسلامی ایران در موضوعاتی چون قرابت اندیشه فقه امامیه با فقه زیدیه، اندیشه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و رهبری انقلاب در باب استکبارستیزی، مقابله با وهابیت می‌باشد. مذهب زیدی و شیعه دوازده امامی در مباحث فقهی از

۱. وی اهل یمن است که قبلاً دارای مذهب اهل سنت بوده و سپس به تشیع گرویده است. عماد که متولد سال ۱۹۶۸ میلادی و دارای دکترای علوم حدیث از دانشگاه عربستان سعودی می‌باشد، اکنون در مقطع خارج فقه و اصول، در حوزه علمیه قم مشغول تحصیل است.

مشترکات زیادی برخوردارند. زیدی‌ها به ولایت و عصمت ۵ تن از اهل بیت، خلافت علی بن ابی‌طالب علیه السلام، امامت امامان از نسل امام حسین علیه السلام و ظهور قائم علیه السلام و قیام جهانی او و بایستگی یاری به او باور دارند. همچنین شعار معروف انصارالله که در حال حاضر به شعار محوری جریان مقاومت در این کشور تبدیل شده است، مبین مواضع این جنبش در قبال آمریکا و استکبار جهانی است. این مسئله در سخنان امام خمینی و حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز تبلور دارد. تقابل دو جریان با وهابیت به‌عنوان فرقه‌ای ضاله از اهل سنت حنبلی نیز وجه اشتراک اندیشه‌ای سوم این دو است.

برخی علمای برجسته انصارالله در درس‌های اخلاق و عرفان خود از کتاب‌های عرفانی و اخلاقی امام خمینی بهره می‌بردند که از آن جمله سید بدرالدین الحوثی است که بعد از نماز مغرب و عشا در مسجد، جلسه تفسیر و اخلاق برگزار می‌کرد و به کتاب *چهل حدیث* امام خمینی علاقه وافری داشت و در کلاس‌های درس خود از آن بهره می‌برد. (<http://www.hawzah.net>) لذا مطابق تئوری پژوهش می‌توان گفت حسین الحوثی و جریان حوثی‌ها با الهام از اندیشه امام خمینی، مبتنی بر نظریه پخش؛ آن هم از نوع واگیردار، متأثر از دیدگاه‌های انقلاب اسلامی شده‌اند.

در سال ۱۹۸۶ میلادی سید حسین الحوثی به همراه داماد خود به ایران سفر کرد. وی تلاش زیادی کرد تا خود را به خاک ایران برساند، چون ایران در آن زمان در حال جنگ و تدابیر امنیتی سختی برقرار بود و سید نیز در آن زمان شخصیت معروفی نبود. حدود یک ماه در سوریه ماند تا توانست کانالی برای انتقال به ایران بیابد. اقامت وی در ایران ۱۸ روز بود که در این مدت با علمای عراق و ایران ملاقات کرد. همین دیدار حسین الحوثی به‌عنوان شخصیت اول الحوثی‌ها از ایران و شهر قم و بازگشت تأثیرگذارش به یمن نشان‌دهنده تأثیرگذاری انقلاب اسلامی بر جنبش انصارالله مبتنی بر نظریه پخش از نوع جابجایی است.

وی در سخنرانی معروفی که در یکی از جلسات قرآن بیان می‌کند، ۹ بار از امام خمینی اسم می‌آورد و به آرا و اندیشه‌های او اشاره می‌کند. از جمله اینکه «امام خمینی چرا آمریکا را شیطان بزرگ می‌داند؟ چون حامی و پشت همه شرهاست. چون از یهود خط می‌گیرد و در قرآن کریم وصف یهود به صراحت آمده که جز فساد انجام نمی‌دهند. امام خمینی می‌خواهد که اعراب و مسلمانان را از زیر هیمنه آمریکا و استکبار برهاند». (<http://www.abojebriil.com>)

پیروان این فرقه امروز با تلاش‌های «سید بدرالدین الحوثی» و فرزند شهیدش «سید حسین الحوثی» بیش از هر زمان دیگر به تشیع نزدیک هستند. پس از قیام امام خمینی بیش از یک میلیون نفر در یمن شیعه شدند که این امر نشان‌دهنده تأثیر انقلاب اسلامی در منطقه است. نیز بسیاری از شیعیان یمن پیروان حضرت آیت‌الله خامنه‌ای شده و شیعیان دوازده امامی یمن که قبل از آن بسیار

کمیاب بودند، جهش جمعیتی یافتند. (<http://www.mashreghnews.ir>)

سید حسین الحوثی فرهنگ عاشورا را که قبلاً در یمن نبود، به زیدیه تزریق کرد و محرم را به عنوان ماه عزا در یمن مطرح و سعی کرد روش جدیدی در فرهنگ مردم ایجاد کند. بعد از ظهور جنبش حوثی‌ها تنش میان دوازده‌امامی‌ها و زیدی‌ها بسیار کاهش یافت. به علاوه، الحوثی‌ها یک سازمان به نام «اتحاد شیعیان جزیره العرب» ایجاد کردند که اعضای آن را دوازده‌امامی‌ها و زیدی‌ها تشکیل می‌دهند. (<http://www.hawzah.net>)

سه. تأثیرپذیری جریانی جنبش از انقلاب اسلامی

ایرانی‌ها در اسلام آوردن مردم یمن و گرایش ایشان به مذهب تشیع، نقش مؤثر و غیرقابل انکاری داشته‌اند. یحیی بن حسین پس از ناکامی در قیام خود ضد دولت عباسی در طبرستان ایران، به یمن گریخت و نخستین دولت زیدی در صعده را تشکیل داد. زیدی‌ها امام سید جلال‌الدین اشرف در شهرستان آستانه اشرفیه در گیلان و امام‌زاده هاشم در مازندران را از امامان «قائم به سیف» می‌دانند و از ائمه خود برمی‌شمارند. همچنین تربت ناصر اطروش و ناصر کبیر در شمال ایران برای زیدی‌های یمن دارای اهمیت بسیار است. امروزه جنبش انصارالله در مواضع سیاسی خود علیه استبداد و استکبار در قالب گفتمان مقاومت اسلامی و همسو با ایران عمل می‌کند.

حسین الحوثی در بیشتر سخنرانی‌های خود، از امام خمینی و انقلاب نام می‌برد و علاقه شدیدی به جریان‌های شیعی مانند حزب الله لبنان و سید حسن نصرالله داشت. این عالم دینی قصد داشت با محوریت تشیع و ترویج افکار امام خمینی در زمینه‌هایی همچون مبارزه با آمریکا و اسرائیل، روحیه آگاهی بخشی و بیداری را در جوانان و نوجوانان کشورش برانگیزاند و نهایتاً هم در همین راه در جنگ دولت یمن با حوثی‌ها به شهادت رسید. (تلاشان، ۱۳۹۱: ۱۷)

این حقیقت که انصار الله از تجارب سازمان دهی، سیاسی و مبارزاتی حزب الله لبنان (متاثر از انقلاب ایران) الگوبرداری کرده، امری غیر قابل انکار است. حدود دو دهه فعالیت‌های تربیتی، آموزشی و ایدئولوژیکی در کنار فعالیت‌های خیریه و بشر دوستانه به انصار الله نفوذ قابل توجهی به این جنبش در میان بسیاری از احاد ملت یمن بخشیده است؛ جایگاهی که نه تنها توطئه‌های مذهبی بلکه صف‌بندی‌های قبیله‌ای نیز نتوانسته است آن را تحت تأثیر خود قرار دهد. این روند مشابه روندی است که در رابطه با حزب الله در لبنان رقم خورده است.

شهید حسین الحوثی با یاد امام خمینی می‌گوید: امام خمینی امامی عادل و متقی است، لذا دعوتش رد کردنی نیست. (<http://www.abojebriil.com>) پس از پیروزی انقلاب اسلامی در

ایران، از نظر الحوثی و پدرش و بسیاری از یمنی‌ها، امام خمینی شخصیت محبوبی بود و با انقلاب خود ارزش‌هایی را که زیدی‌های یمن براساس آن تربیت شده بودند، تقویت کرد؛ تا جایی که بسیاری از علمای یمن اعلام می‌کردند، امام خمینی زیدی است؛ زیرا زیدی‌ها تفکری انقلابی دارند و اصول این دین عبارت است از اینکه باید علیه ظالم قیام کرده و امر به معروف و نهی از منکر کرد. یمنی‌ها از جمله خانواده حوثی‌ها دوستار انقلاب اسلامی و امام خمینی بودند و به او به‌عنوان آزادی‌خواه چشم امید داشته و بر این باور بودند که ایشان مفاهیم قرآنی را برای مردم یادآوری کرده و آرزوی برپایی دولت اسلامی عادلانه به دور از سلطه جویی شرق و غرب را زنده کرده است. برخی کارشناسان، قدرت کنونی انصارالله را در ضعف و ناتوانی دولت یمن در ابعاد مختلف سیاسی و نظامی می‌دانند و معتقدند سرگرم شدن دولت به اختلافات داخلی که از سال ۲۰۱۱ میلادی یمن با آن دست به گریبان بود، باعث شد تا انصارالله قدرتی چند برابر پیدا کند. بسیاری از مردم یمن نیز انصارالله را در چهره منجیان آنها از ظلم و فقر و دیکتاتوری می‌بینند. اقدامات جنایت‌کارانه سلفی‌ها نیز باعث شد تا بسیاری از مردم یمن به سوی جریان متضاد آن که علاوه بر میانه روی، حمایت‌های اجتماعی و خیریه‌ای ارائه می‌کند، گرایش پیدا کنند. انصارالله همواره تأکید دارد که جریان آنها جنبشی اصلاحی، مسالمت‌آمیز و مدنی است که هرگز خشونت طلب نبوده و اعمال قدرت را ابزاری راهبردی برای تحقق اهداف نمی‌داند.

نتیجه

در جهان معاصر، اغلب کشورهایی منطقه غرب آسیا به‌عنوان کشورهای عقب مانده محسوب می‌شوند و روند پیشرفت آنها از جنبه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و بالاخص جنبه حکمرانی و سیاسی با مشکل مواجه شده است. لذا این کشورها سه انتخاب در مقابل خود دارند. یک اینکه به وضعیت کنونی راضی باشند و از قرار گرفتن در روند پیشرفت صرف نظر نمایند. دوم اینکه تحت تأثیر القای قدرت‌های بزرگ و تبلیغات رسانه‌ای تنها راه پیشرفت خود را در تن دادن به طرح و برنامه‌های غربی و به عبارت دیگر وابستگی بدانند و یا اینکه مانند مردم ایران راه استقلال را برگزینند و خود درباره آینده‌شان خود تصمیم بگیرند. به نظر می‌رسد پدیده بیداری اسلامی مبین انتخاب راه سوم است.

اگرچه مدیریت و نفوذ جریان سلفی و تکفیری تا حدی توانسته است وضعیت تحولات غرب آسیا از سال ۲۰۱۱ تاکنون را منحرف کند (Khamenei.ir: ۱۳۹۳/۹/۴)، در برخی کشورها مانند یمن این روند رو به رشد است و همچنان ادامه دارد. ریشه یابی مبانی نظری جنبش انصارالله به‌عنوان

جریان اصلی و فعال سیاسی در یمن، مبین این واقعیت است که جریان بیداری اسلامی شکل گرفته در منطقه آسیای جنوب غربی سیر منطقی را طی می‌کند و این روند بعد از انقلاب اسلامی ایران با الگویابی مناسب، در حیطه عمل، وارده شده و تداوم خواهد داشت.

در حال حاضر شیعیان در یمن، هم از بعد سخت‌افزاری (در حیطه به دست آوردن مولفه‌های قدرت سیاسی و نظامی) و هم از بعد نرم‌افزاری (نفوذ کلام در سطح افکار عمومی مردم یمن) از جایگاه مطلوبی برخوردارند و این مسئله، نگرانی بسیار شدید عربستان، همسایه شمالی این کشور را در پی داشته است. قرار گرفتن شیعیان یمن و به‌ویژه طیف حوثی‌ها در چنین جایگاهی ناشی از تأثیرگذاری اندیشه‌ها و جریانات مختلف فکری بر جامعه یمنی به‌ویژه جامعه شیعیان یمن و گروه‌های سیاسی متعلق به این جامعه است

تجربه موفق انقلاب اسلامی ایران که به‌نوعی مطرح‌کننده دغدغه‌های واقعی مردم منطقه که سال‌ها تحت استعمار مستقیم و غیر مستقیم قدرت‌های خارجی بوده، در حال حاضر الگو و نقشه راهی را فراروی آنها قرار داده تا از این طریق بتوانند نیازهای مادی و معنوی خود را دنبال نمایند. براساس شواهد، به نظر می‌آید یکی از جنبش‌هایی که بیشتری انگیزه را برای رسیدن به استقلال در عرصه، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در پیش گرفته است و در وضعیت کنونی در پی آن است تا از گفت‌وگو انقلاب اسلامی در این زمینه بهره‌برد تا از استعمار، رهایی یابد، جنبش انصارالله در یمن است که در الگوپذیری جریانی و اندیشه‌ای از انقلاب اسلامی ایران تأثیرات زیادی را پذیرفته است. آنچه که مسلم است اینکه ایران اسلامی نه با مداخله مستقیم، بلکه مبتنی بر نظریه پخش، از طریق تأثیرگذاری فکری و اندیشه‌ای و الگوسازی جریانی توانسته است بر جنبش انصارالله که امروزه نقش عمده‌ای در بیداری اسلامی یمن ایفا نموده است، تأثیر بگذارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۵، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، داریروت.
۲. الحوثی، سید بدرالدین، ۱۳۸۴، «حوزه‌های علمیه، شیعیان یمن را دریابید!»، *موعود*، تیر ۱۳۸۴، شماره ۵۴ قابل دسترسی در سایت: <http://www.hawzah.net>
۳. الحوثی، حسین بدرالدین، ۲۰۰۲، *دروس من هدی القرآن الکریم*، قابل دسترسی به آدرس: <http://www.abojebriil.com / p=1063>
۴. الخضری، انور قاسم، ۱۴۲۹ ق، «من دراسته به عنوان: تمرد الحوثی فی الیمن و ابعاد التحالف الشیعی الامر یکی فی المنطقه» منشور بمرکز الجزيرة العربیه للدرسات و البحوث.

۵. العماد، عصام، ۱۳۹۵، مصاحبه، قابل دسترسی در تاریخ ۲۰ / ۴ / ۱۳۹۵ در پایگاه اطلاع رسانی حوزه به آدرس:

<http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/70642/6333/4227>

۶. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، مجموعه آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.

۷. امیردهی، ع.ر، ۱۳۸۸، «یمن از تمدن کهن تا صنعا و عدن»، *اندیشه تقرب*، زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲۱، ۱۱۸.

۸. انصاری قمی، حسن، ۱۳۸۰، «مجموعه طاووس یمانی، نماد حضور ایران در یمن»، *کتاب ماه دین*، شماره ۵۲ - ۵۱.

۹. باروت، جمال و فیصل دراج و دیگران، ۱۹۹۹، *موسوعة الأحزاب و الحركات و الجماعات الإسلامیه*، ج ۱، دمشق، المركز العربی للدراسات الإستراتيجية.

۱۰. برنجکار، رضا، ۱۳۷۸، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، کتاب طه.

۱۱. پل بون آنفان و گروه نویسندگان، ۱۳۷۹، *شبه جزیره عربستان در عصر حاضر*، ج ۲، ابوالحسن سروق مقدم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۲. تالشان، حسن، ۱۳۹۱، «انقلاب اسلامی ایران و تأثیر آن بر تحولات ژئوپلیتیک شیعه در یمن»، *شیعه شناسی*، سال دهم، شماره ۴۰.

۱۳. جعفری، سید حسین محمد، ۱۳۷۲، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.

۱۴. جمعی از نویسندگان، ۲۰۱۰، *الحوثیون سلاح الطائفه و ولایات السیاسه*، دویی، مرکز المسبار للدراسات و البحوث.

۱۵. دغشی، محمداحمد، ۱۳۸۸، «تبارشناسی الحوثی ها»، *دو هفته نامه پگاه حوزه*، شماره ۲۷۰.

۱۶. ربیعی فر، احمد و ابراهیم نژاد محمد، ۱۳۹۴، *پرچم های افراشته*، قم، مجد اسلام.

۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *فروع ابدیت*، ج ۲، قم، انتشارات بوستان کتاب قم، چ ۱۸.

۱۸. سجادی، عبدالقیوم، ۱۳۸۱، «دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام»، *علوم سیاسی*، شماره ۲۰.

۱۹. صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *بصائر الدرجات*، تهران، مؤسسه الاعلمی.

۲۰. کاردان، عباس، ۱۳۹۰، «قیام انقلابی در یمن، زمینه‌ها و موانع داخلی و خارجی»، *فصلنامه عملیات روانی*، شماره ۲۹.
۲۱. کریملو، داوود، ۱۳۷۴، *جمهوری یمن*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت خارجه، چ ۱.
۲۲. کیامرث، جهانگیر و مرتضی اسماعیلی، ۱۳۹۲، «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جنبش بیداری اسلامی شمال آفریقا (۲۰۱۲ - ۲۰۱۰)»، مطالعه موردی کشورهای تونس، مصر و لیبی، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۳، شماره ۱.
۲۳. مسعودنیا، حسین و حسین توسلی، ۱۳۹۱، «بازخوانی جنبش شیعی الحوثی در یمن»، *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، شماره ۳، ص ۱۴۲ - ۱۲۵.
۲۴. مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۵، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۵. مظفر، محمدحسین، ۱۳۶۸، *تاریخ شیعه*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، *صدر انقلاب از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۷. مفید، شیخ نعمان، *الارشاد*، ج ۱، قم، مؤسسه آل‌البیت.
۲۸. نای، جوزف، ۱۳۸۷، *قدرت نرم: ابزارهای موفقیت در نظام بین‌الملل*، ترجمه سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۹. نخعی، هادی، ۱۳۷۶، *توافق و تزاخم منافع ملی و مصالح اسلامی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۳۰. واعظی محمود، ۱۳۹۰، «بحران‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه»، *نظریه‌ها و روندها*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی.
31. Baer. G., 2003, *Population and Society in the Arab East*, Translated by Hanna Szoke, London: Routledge.
32. Haggett Peter, 1972, *Geography: A Modern Synthesis*, New York: Harper.
33. <http://www.mashreghnews.ir/fa/news/348757>.
34. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html>.
35. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ym.html>.
36. <https://www.Khamenei.ir> .
37. Lauziere, Henri., 2010, "The Constructio of Salafiyya: Reconsiderng Salafism

From the Perspective Conceptual". International Journal of Middle East Studies (Cambridge University Press (CUP)), no. 03.

38. Palloni, Alberto 2007, .Theories and Models of Diffusion in Sociology.; Center for.
39. Richard L, Morrill and Diane Mannine, 1975, Critical Parameters Of Spatial Diffusion.
40. Sultan, nabil., 2007, "Yemen: Anti-U.S.Militants Increase Attacks on Regime's Forces" Global Information Network. New York: Feb 26.
41. Zimmerman, katherin and Chris Harnisc, 2010, h. "Al Houthi Movement" January 28, 2010. Available: <http://www.criticalthreats.org/yemen/profile-al-houthi-movement>.

رسانه‌های اجتماعی و توانمندسازی شهروندان

در جریان تحولات بیداری اسلامی

مصطفی ملکوتیان* / حسن فارسی جوکار**

چکیده

یکی از پدیده‌های قابل توجه سال‌های اخیر، رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های اجتماعی بوده‌اند که با توجه به قابلیت‌ها، کاربردها و آثار، نگاه‌های مختلفی را به خود معطوف داشته‌اند، به ویژه پس از تحولات انقلابی بیداری اسلامی در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا که به زعم برخی اگر این نوع رسانه‌ها نبودند، انقلاب‌ها به وقوع نمی‌پیوستند. این مطالعه به دنبال بررسی چگونگی ایفای نقش رسانه‌های اجتماعی در انقلاب‌های عربی است؛ انقلاب‌هایی که برخی معتقدند توسط شبکه‌های اجتماعی پیش رفته‌اند و عناوینی چون انقلاب‌های «فیس بوکی» و «توییتری» به آنها داده‌اند. لذا برخی مدعی‌اند که اینترنت و ابزارهای آن نقش تعیین‌کننده‌ای در حرکت‌های انقلابی بیداری اسلامی داشته‌اند. این مطالعه ضمن پذیرش اصل تأثیرات رسانه‌های اجتماعی در تحولات بیداری اسلامی، در خصوص میزان آن ادعایی ندارد، اما در نحوه ایفای نقش رسانه‌های اجتماعی بر این ادعا است که رسانه‌های اجتماعی در توانمندسازی شهروندان و تعمیق حرکت‌های اعتراضی نقش مؤثری داشته‌اند. این نوشتار همچنین تلاش می‌کند ذیل دیدگاه‌های ارتباطات توانمندساز و نظریه صدا با استفاده از اطلاعات و منابع در دسترس به این مسئله بپردازد که کنشگران تحولات بیداری اسلامی تا چه حد از

mmalakot@ut.ac.ir

hfarsi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۰

*. استاد دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۵

رسانه‌های اجتماعی چون فیس بوک توئیتر و یوتیوب جهت افزایش آگاهی و سامان‌دهی شرایط سیاسی استفاده نموده‌اند. لازم به ذکر است در این نوشتار، تحولات کشورهای عربی به دلایل مختلف - که تبیین آن مجال خود را می‌طلبد - ذیل عنوان بیداری اسلامی توصیف شده‌اند.

واژگان کلیدی

بیداری اسلامی، توانمندسازی، رسانه‌های اجتماعی، شبکه‌های اجتماعی.

طرح مسئله

علل و عوامل گوناگون ریز و درشتی در تحولات بیداری اسلامی در خاورمیانه و شمال آفریقا نقش داشته‌اند؛ زیرا هر حادثه برآیند مجموعه‌ای از علل است. (حائری قزوینی، ۱۳۹۲: ۱۷) برخی محققین و نویسندگان با اشاره به نارضایتی بالا، بیکاری و گرانی مواد غذایی (5: 2014, perwaize) بر علل و عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی متمرکز شده‌اند و در تحلیل و علت‌یابی تحولات به آنها استناد نموده‌اند. امیر عبداللهمیان معتقد است: مطالبات مدنی و مطالبات اقتصادی، مولفه‌های همچون رفتار تحقیرآمیز محور آمریکا - رژیم صهیونیستی با مردم منطقه، عدم رعایت کرامت انسانی و خودکامگی حاکمان از عوامل خیزش‌ها به حساب می‌آیند. (عبداللهمیان، ۱۳۹۲: ۱۶۰) و یا آصف حسین بر این موضوع تأکید دارد که در کشورهای مثل تونس، نارسایی‌ها سبب گسترش اسلام‌گرایی، با گرایش‌های مدرن به رهبری راشد الغنوشی و حزب النهضه شده است. (حسین، ۱۳۸۷: ۱۰۱) برخی نیز به رسانه‌های اجتماعی و قدرت آنها در مقابل قدرت‌های اقتدارگرا و رژیم‌های رسانه‌ای آنها توجه نموده و نقش ویژه‌ای برای رسانه‌های اجتماعی برشمرده‌اند و معتقدند اینترنت و شبکه‌های مبتنی بر آن، وسیله‌ای برای دستیابی به اطلاعات، آگاهی و دانایی می‌باشند. (حاتمی، ۱۳۸۹) و کنشگران فضای مجازی می‌توانند از این فضا برای مشتعل نمودن تحولات سیاسی - اجتماعی بهره‌برداری نمایند. (Tkacheva et al 2013:37) ذیل توجه به نقش رسانه‌های جدید و اجتماعی طیفی از دیدگاه‌های متفاوت مطرح شده، برخی از رسانه‌های اجتماعی به‌عنوان علت انقلاب، برخی به‌عنوان ابزار سازمان‌دهی، برخی، به‌عنوان آلت‌رناتیو رسانه‌های رسمی و برخی به‌عنوان تسهیل‌گر در وقوع انقلاب‌ها به آن توجه داشته‌اند. در مجموع کمتر کسی منکر نقش رسانه‌های اجتماعی در انقلاب‌ها و اعتراض‌های قیام‌های بیداری اسلامی بوده است. (Alterman and jon, 2011) اما در این اینکه این نقش چه بوده است تفاوت دیدگاه کم نیست.

امروز که فناوری اطلاعات و ارتباطات در همه ساختارهای زندگی نفوذ کرده و دوری از آن اجتناب‌ناپذیر است، (حسن زاده و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳) اعتقاد بر این است که رسانه‌های اجتماعی با ویژگی‌هایی چون ایجاد امکان مشارکت، ایجاد ارتباط بین مردم، همکاری و هم‌افزایی، امکان واکنش آنلاین، سامان‌دهی و بسیج افراد، سرعت بالا و هزینه پایین، (سلطان آبادی، ۱۳۹۳: ۲۶) نوعی تاکتیک بر علیه حکومت‌ها و به‌ویژه حکومت‌های اقتدارگرا و رژیم رسانه‌ای آنها بوده است. براساس دیدگاه لوتان و همکاران (۲۰۱۱) در تحولات انقلابی و اعتراضات، رسانه‌های اجتماعی شرایط را برای همفکری و سامان‌دهی مردم فراهم می‌کنند، بدون اینکه هزینه قابل توجهی داشته باشند. در دنیای امروز رسانه‌های اجتماعی بین مردم بسیار متداول شده، تا حدی که خود را در انقلاب درگیر می‌کنند، بدون اینکه کاربران آنها نیاز به آموزش و کارگاه داشته باشند، گرد هم می‌آیند و یکدیگر را ملاقات می‌کنند و فقط با عضویت در شبکه‌های اجتماعی مثل فیس‌بوک و توئیتر به شاخص‌های لازم جهت اندازه‌گیری و ارزیابی مسائل و مشکلات دست می‌یابند و البته نباید از نقش مشوق و تحریک‌کننده آنها نیز غفلت نمود.

بنابراین می‌توان مدعی شد رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر وب ۲ که مبتنی بر پیشرفت‌های فناورانه با هدف افزایش ارتباطات افراد و ایجاد فضایی برای تبادل اطلاعات و داده (Altes, 2009) و ابزار قدرتمندی برای روزنامه‌نگاری مردمی و پخش اطلاعات و اخبار مستقل (Cumunillo & Anzera 2012:435) است، شرایط را برای گسترش وسیع هسته و کانون انقلابی فراهم می‌نمایند. اواخر سال ۲۰۱۰ که بیداری اسلامی به‌عنوان واکنشی علیه چند دهه تحقیر (اقرار پرست، مهربان‌فر، ۱۳۹۱)، فقدان آزادی سیاسی، فساد فراگیر، عدم شفافیت، باندبازی و بیکاری به وقوع پیوست و به صورت زنجیره‌ای از تحولات به صورت دومینو کشورهای عربی را فراگرفت، در تحلیل و تعلیل این حوادث دیدگاه‌های مختلفی مطرح شد، از جمله حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در خطبه‌های نماز جمعه ۱۵ بهمن ۱۳۸۹ تأکید نمود: عامل اصلی این حرکت عظیم مردم مصر و تونس، احساس تحقیر است که مردم از وضعیت سرانشان دارند (ذوالفقاری، ۱۳۹۲: ۱۳۶)، و هوارد (۲۰۱۱) مطرح نمود که این حرکت‌های انقلابی منحصر به فرد بوده‌اند؛ زیرا آنها استفاده از رسانه‌های اجتماعی و متقارن و مردمی را در شورش‌ها و گسترش اطلاعات بین مردم عملی نمودند. به عبارتی دیگر تحولات بیداری اسلامی از جمله حرکات و تحولات بی‌نظیر و اولین انقلاب مردمی در نوع خود در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا بود که اوایل قرن ۲۱ به وقوع پیوست و فناوری‌ها، روندها و تاکتیک‌ها از سوی مقاومت‌های مردمی استفاده شد و حتی سمیر ابوزید معتقد است: توانایی به کارگیری ماهرانه این فناوری‌ها در انقلاب‌ها که آن را به الگویی برای امکان به کارگیری رسانه‌ها در

تحولات سیاسی - اجتماعی تبدیل کرد، دلیل آشکار و عملی بر پیشرفت و تکامل عقل عربی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۳۶)

با توجه به نقش انکارناپذیر رسانه‌های اجتماعی در شکل‌گیری حوزه عمومی انقلاب و شکل دادن به افکار عمومی و سایر آثار آنها، بررسی و تحقیق پیرامون فهم چگونگی ارتباط بین فناوری‌های ارتباطی و از جمله رسانه‌های اجتماعی و تحولات انقلابی امری مهم و ضروری است؛ زیرا ما در عصر و زمانی زندگی می‌کنیم که زوج ICT و رسانه‌های اجتماعی (Agarwal et al, 2014:VII) در تار و پود جوامع، نظام‌ها و زندگی انسانی ریشه دوانده، محیط را تغییر داده (رشیدپور، ۱۳۵۲: ۳۱) مردم را توانمند و دولت مستقر را تهدید می‌کند. (Rosenau, 2002:64)

اهداف تحقیق

۱. بررسی نقش رسانه‌های جدید در تحولات انقلابی بیداری اسلامی؛
۲. تحلیل نقش رسانه‌های اجتماعی در توانمندسازی مردم؛
۳. بررسی چگونگی توانمندسازی مردم توسط فناوری‌های ارتباطی.

روش تحقیق

این نوشتار مبتنی بر روش توصیفی و تحلیلی است و اطلاعات مورد نیاز از آثار علمی، مجلات، روزنامه‌ها و وبسایت‌ها جمع‌آوری شده است.

فناوری ارتباطات و اطلاعات و ارتباطات توانمندساز

توانمندسازی مفهومی است ارتباطی (ابطحی و عابسی، ۱۳۹۳: ۴)؛ زیرا ارتباط، ابزار توانمندکردن است. (ویندال و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۴۱) و فرایندی مشارکتی است که در حوزه‌های مختلف از جمله سیاست، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و روان‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد. توانمندسازی که در سه بعد توانمندسازی فردی، توانمندسازی ارتباطی و توانمندسازی جمعی (فرهنگی و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵) مطرح می‌شود، فرایندی است که از طریق آن افراد، گروه‌ها و اجتماعات به کنترل و نظارت بر شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی (راپاپورت، ۱۹۸۴) مشارکت در اجتماع و رخدادهای خبری مربوط به خودشان دست می‌یابند.

در پیوند ارتباطات و توانمندسازی آنچه مطرح می‌شود، ارتباطات توانمندساز است. ارتباطاتی که ذیل دیدگاه اجتماع محور قرار می‌گیرد و به بخش انسانی توجه بیشتری دارد و با تقویت آگاهی و

تبدیل مسئله اجتماعی به نیروی سیاسی (آرنت، ۱۳۸۱: ۸۶) به تغییر از طریق عوامل انسانی، کنش‌ها و ساختارهای ارتباطی، در قدرت حاکم می‌اندیشد (Jacobson & Kolluri & Serweas, 1999)؛ زیرا ارتباط بین دسترسی به اطلاعات و توانمندسازی امری است اثبات شده (ابطحی و عابدی، ۱۳۹۳: ۸) و اطلاعات صحیح، به موقع و مربوط، از جمله مهم‌ترین عوامل ایجاد قدرت و صحت تصمیم‌گیری به‌شمار می‌آیند و پایه اساسی در استقلال عمل محسوب می‌شوند و دسترسی به اطلاعات، شهروندان را قادر می‌سازد تا مشارکت آگاهانه در سیاست داشته باشند. (Lake, 1995:4)

امروز فناوری اطلاعات و ارتباطات توان انسان را در غلبه بر محدودیت‌های مکانی و زمانی افزایش داده (اسلامی، ۱۳۹۳: ۱۱) و در وجوه مختلف خود را نشان می‌دهد. یکی از دستاوردهای فناوری اطلاعات، اینترنت است که به عنوان نخستین رسانه چند به چند (کرم‌اللهی، ۱۳۹۰: ۱۳۸) از نظر اجتماعی قشربندی ندارد (محسنی، ۱۳۸۰: ۷۷) و ذیل این دستاورد، قدرت در دست مردم (گرام، ۱۳۹۳: ۵۸) قرار می‌گیرد و اینترنت و تلفن همراه قدرتی ارتباطی در اختیار مردم گذاشته که بسیار فراتر از آن چیزی است که روابط و اقدامات پیش از آن برخوردار بودند. (تیلی، ۱۳۸۹: ۱۹۵)

با گذر از دوران وب ۱ و ورود به دوره وب ۲ و ۳، شاهد شکل‌گیری فضاهای مجازی تعاملی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی هستیم که از مهم‌ترین آنها رسانه‌های اجتماعی است که قالب‌های مختلف دارند و شهروندان مجهز به رسانه‌های اجتماعی (prokhorov, 2012: 25) در شش سطح از توانمندسازی رسانه‌های اجتماعی تأثیر می‌پذیرند:

۱. تعامل یک به یک افراد از طریق شبکه‌ها؛

۲. تشکیل جوامع و تجمیع قدر مشترک آنها؛

۳. تقویت ارتباط بین مردم از طریق گفتگو پیرامون ارزش‌ها و ایده‌های مشترک؛

۴. گفتگو میان شهروندان درخصوص مسائل حکومتی؛

۵. تعامل بین بخش خصوصی، حکومت‌ها و سازمان‌های غیرانتفاعی؛

۶. آمیختگی جهان واقعی و جهان مجازی. (Mainwaring, 2012)

لذا کنشگران سیاسی با بهره‌گیری از فناوری‌های ارتباطی و از جمله رسانه‌های اجتماعی مبتنی بر وب، فرصت‌های بیشتری به دست می‌آورند و خلاقیت‌های جدیدی خلق می‌کنند و این یعنی شهروندان توانمند، شهروندانی که در شبکه اینترنتی و رسانه‌های اجتماعی بسیار فعالند و در مقایسه با سایر انواع شهروندان شبکه‌ای که در رسانه‌های اجتماعی دیده می‌شوند (Perwaize, 2014:40) از اسلوب رفتاری برخوردار بوده و بر سایر افراد تأثیر می‌گذارند.

در چنین شرایطی است که در غیاب رسانه های رسمی و یا عدم توجه آنها به افراد بی صدا، صاحبان صدا، نسبت به بیان مطالبات و ترجیحات خود توانا شده (Combaz & McLoughlin, 2014) و با دستیابی به قدرت ارتباطی (Philip, 1998) می توانند صدای خود را به خارج از گروه برسانند. حامیان نظریه صدا معتقدند اینترنت و رسانه های جدید این امکان را برای همه افراد فراهم می سازند تا صدایی داشته باشند. (قائم و تارتار، ۱۳۸۴) در تأیید این دیدگاه هادسون و همکاران نیز معتقدند: رسانه های جدید می توانند گروه هایی که قبلاً بی صدا بودند را توانمند نمایند. (Hudson et al, 2014:202)

کارکرد رسانه های اجتماعی در بیداری اسلامی

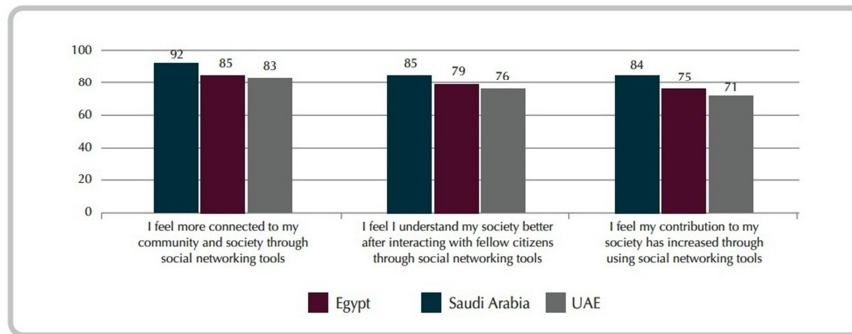
براساس دیدگاه باری آکسفورد (۲۰۱۱) در جریان بهار عربی (بیداری اسلامی) رسانه های اجتماعی به شدت توسط گروه های مردمی فراوانی که تقریباً تحصیل کرده بودند و بخشی از آنان را زنان تشکیل می دادند که از قبل با اینترنت و فضای مجازی آشنایی داشتند (شکل ۱)، مبتنی بر این فضا برای گفتگوهای سیاسی مورد استفاده قرار گرفتند و زمینه شکل گیری ریسمان مشترک احساس قدرتمندی مردم (کاستلز، ۱۳۹۳: ۲۸) را فراهم نمودند.

شکل (۱)

ردیف	مصاحبه شونده	دیدگاه
۱	زن مسلمان ۲۷ ساله	من عاشق اینترنت هستم، اینترنت در زندگی من یک دنیای متفاوت ایجاد کرده است.
۲	زن ۲۱ ساله	اینترنت قطعاً زندگی من را عوض کرد.
۳	زن مسلمان ۲۸ ساله	اینترنت زیباست، در آن دنیای بزرگی مال من است.
۴	زن مسلمان ۲۵ ساله	اینترنت یک تفاوت بزرگ در زندگی من ایجاد نموده است.
۵	زن مسلمان ۱۷ ساله	اینترنت زندگی من را عوض کرد.

(source:wheeler,2006:12-14)

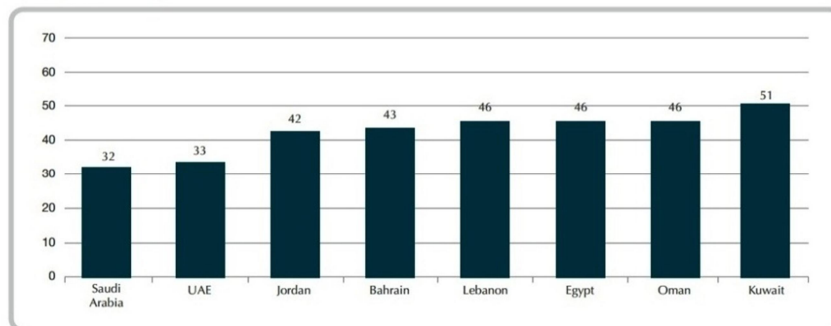
لذا رسانه های اجتماعی شرایطی به وجود آوردند که مردم توانستند ارتباط مستحکم تری پیدا کنند (شکل ۲) و از طریق این رسانه ها و اخبار، ابراز همدردی و حمایت خود را به اشتراک گذارند و رسانه هایی چون فیس بوک، توئیتر و یوتیوب از یک سو به آگاهی و تعامل بیشتر مردم کمک نمودند و از سوی دیگر توسط گروه های مردمی جهت فشار و اعتراض به حکومت استفاده شدند.



شکل (۲): پاسخ‌ها به سؤال میزان موافقت شما با جملات زیر درخصوص تأثیر رسانه‌های اجتماعی در دیدگاه اجتماعی شما

نویهد و وارن معتقدند در جریان تحولات بیداری اسلامی کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا به ویژه مصر و تونس، اینترنت به خوبی توسط وبلاگ‌نویسان جهت انتشار دیدگاه‌های انتقادی و اعتراضی مورد استفاده قرار می‌گرفت. (Noueihed and Warren, 2012)

برخی هم معتقدند انقلاب دیجیتال که توانمندسازی شهروندان را به دنبال داشته، از طریق آزادی بیان بیشتر و نفوذ آنها در محیط فرهنگی، سیاسی (Mahlouly, 2013) اصلاً با هدف انتشار ایده‌های انقلابی و آزادی در بین حجم وسیعی از مردم ایجاد شده‌اند. (شکل ۳)



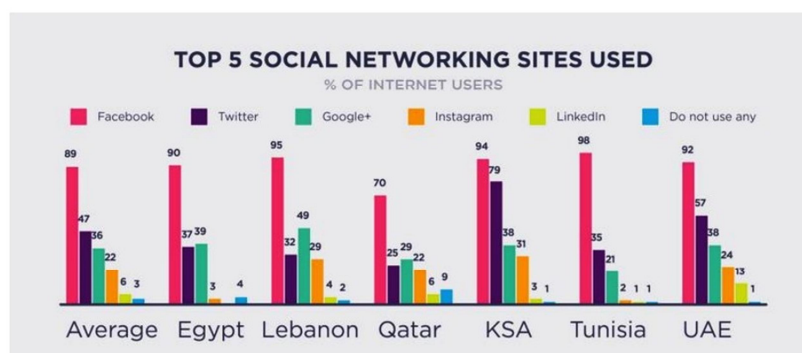
شکل (۳): پاسخ‌ها به سؤال نقش رسانه‌های اجتماعی در توانمندسازی من برای تغییر در جامعه / کشور

این موضوع حتی از سوی کاپلان و هاین لین این‌گونه مطرح می‌شود که منبع خبری العربیه و الجزیره یک سایت سیاسی مصری (Kaplan and Hain* lein, 2010) بوده و برخی هم معتقدند: گفتگوهای آن لاین آزادی که میدان شکل‌گیری افکار عمومی (وبستر، ۱۳۸۰: ۲۲۱) است، نقش تعیین‌کننده‌ای در سرنگونی حکومت‌های مصر و تونس داشته‌اند. بررسی توئیتر و برخی وبلاگ‌ها از سوی جیمز و گلین نشان می‌دهد قبل از اعتراضات مردمی، گفتگوهای راجع به آزادی، انقلاب و

دموکراسی و ارزش‌های دینی در حجم زیادی انجام می‌شده است. (James and Delvin, 2012) در یک نمونه، محقق نشان می‌دهد: مکالمات توئیتر و بالای ۲۰ درصد از وبلاگ‌ها در تونس در روز سقوط زین العابدین بن علی به رهبری و ارزیابی رهبری او اختصاص داشته، درحالی‌که این نوع مکالمات و وبلاگ‌ها در یک ماه قبل حدود ۵ درصد بوده است.

تحلیل و بررسی

به منظور بررسی نقش رسانه‌های اجتماعی در توانمندسازی مردم و تسهیل حرکت انقلابی مردم و چگونگی تأثیر آن در صورت‌بندی افکار عمومی و میزان نفوذ آن در قیام‌های بیداری اسلامی، در این بخش به بررسی و تحلیل اطلاعات مرتبط می‌پردازیم، بررسی اطلاعات موجود حاکی از آن است که فناوری‌ها و رسانه‌های اجتماعی ضمن بسترسازی جهت ظهور نسل جدیدی از شهروندان کشورهای عربی که به نت زیست‌ها / شهروندان شبکه‌ای معروف هستند (Tkacheva et al, 2013:41) نقش تأثیرگذاری در اعتراضات و انقلاب‌ها داشته‌اند؛ زیرا استفاده از آنها آسان، رافع برخی موانع سیاسی و همه‌گیر بوده است. (Alam, 2012:33)



شکل (۴): پرکارترین شبکه‌های اجتماعی در برخی کشورهای عربی

(شکل ۴) به وضوح جایگاه انواع شبکه‌های اجتماعی نزد شهروندان برخی کشورهای عربی به‌ویژه مصر و تونس را نشان می‌دهد.

براساس گزارش رسانه‌های اجتماعی در جریان تحولات کشورهای عربی، نرخ نفوذ فیس بوک ۷ / ۲۷ بوده است و این گزارش نشان می‌دهد حدود دو میلیون نفر از مردم کشورهای عربی به کاربران فیس بوک اضافه شده‌اند و در همین زمان تقریباً ۱۵۰۰ توئیتر در روز از سوی ۲۰۴ / ۱۳۱ کاربر توئیتر منتقل شده است.

علت اصلی این موضوع این است که رسانه‌های اجتماعی مزایایی در پخش گسترده و سریع

پیام‌ها نسبت به آنها رادیو و تلویزیون داشته‌اند، آن هم رادیو، تلویزیونی که کاملاً در اختیار دولت‌ها بوده‌اند، و شهروندان کمتر فرصتی برای ابراز صدای خود در اختیار داشتند.

به طور کلی در هر حرکت اعتراضی، کلید اصلی تحریک، تحریض و الهام بخشی به افراد است که این از طرق مختلف به وقوع می‌پیوندد و سبب می‌شود مردم از خانه‌ها خارج شده و به خیابان‌ها بیایند و در مقابل حکومت صف‌آرایی کنند و انجام این مهم در جریان تحولات بیداری سیاسی - اسلامی توسط رسانه‌های اجتماعی تأیید شده است.

در فرایند تحولات، تصاویر وحشتناکی توسط شهروندان تولید و از طریق رسانه‌های اجتماعی به صورت گسترده، منتشر شد، مخصوصاً از طریق توئیتر و فیس بوک.

این شاهدهی است از آنچه شنکر و همکاران مدعی‌اند، ارتباطات و فناوری اطلاعاتی، به ویژه رسانه‌های اجتماعی در حال رشد، نقش قاطعی در تحولات کشورهای عربی ایفا نمودند. (Shenker et al, 2011) قدرت شبکه‌ای رسانه‌های اجتماعی یکی از مهم‌ترین کار ویژه‌ها در توانمندسازی آنلاین گروه‌های غیررسمی بود که خیلی سریع، ارزان و راحت انجام شد، بدون اینکه برنامه قبلی وجود داشته باشد.

در مجموع، شبکه‌های اجتماعی محور اصلی اجرای توانمند ساز فردی و جمعی بوده‌اند که بخشی از آنها عبارتند از:

۱. دسترسی به اطلاعات و تبادل تجربه که اساساً متضمن الگویی از ارتباطات است؛ (پالمر و دیگران، ۱۳۶۷: ۴۰)
۲. کنترل و نظارت کاربران به عنوان دستاوردی از فناوری جدید در فرایند ارتباط برای کاربران؛ (مهرداد، ۱۳۸۰: ۲۹)
۳. یادگیری همراه با مشارکت، به عنوان یک ارتباط متقابل؛ (چامسکی، ۱۳۸۲: ۳۳)
۴. کنش به عنوان یک جمع هم افزا، برای غلبه بر ترس و کشف روزه‌های امید (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۹۰) و اعلام اینکه شهروند تنها قادر به هیچ کاری نیست؛ (لا پی یو، ۱۳۷۵: ۶)
۵. لذت بخش نمودن با هم بودن؛ زیرا مردم شبکه‌هایی می‌سازند تا با دیگران باشند و با دیگرانی باشند که می‌خواهند با آنها باشند؛ (کاستلز، ۱۳۹۳: ۱۹۷)
۶. شکل‌گیری سرمایه اجتماعی و اعتماد بین شهروندان به عنوان منبع کنش جمعی؛ (ازکیا و غفاری، ۱۳۹۰: ۳۸۵)
۷. عمومی‌سازی مشکلات، از طریق راه‌اندازی یک گفتگو و مناظره پیرامون مسائل؛ (ایو دور ماگن و موشار، ۱۳۸۹: ۲۹۱)

۸. رشد سیاسی که متضمن نوعی بیداری سیاسی است و از طریق آن رعایای سابق به شهروندان فعال و متعهد تبدیل می‌شوند؛ (داد و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۵)

۹. ارتباط متقارن، برابر و بدون کمترین قشربندی؛

۱۰. حس تحرک بی‌سابقه، موضوعی که به زعم هانتینگتون علت نابودی رژیم‌های پیشین در شرق است. (هانتینگتون، ۱۳۹۲: ۳۸۹)

فی الجمله به نظر می‌رسد این رسانه‌ها با در اختیار گذاردن فناوری اقدام جمعی (عجم اوغلو، رابینسن، ۱۳۹۰: ۳۴۵)، که نتیجه انواع مختلف توانمندسازی شهروندان است، نقش موفقی در کشاندن معترضین به خیابان‌ها داشته‌اند. موسی معتقد است در جریان تحولات کشورهای عربی، توئیتر، فیس بوک و یوتیوب «سه بزرگ» بوده‌اند. (Moussa, 2011)

به عبارتی دیگر رسانه‌های اجتماعی و فناوری‌های ارتباطی برای شهروندان فاقد صدای کشورهای عربی از جمله مصر و تونس که دولت متبوعشان در گزارش‌های مختلف از جمله گزارش گزارشگران بدون مرز در لیست ۱۵ گانه از «دشمنان اینترنت» محسوب می‌شدند (Comninas, 2011) فرصت‌ها و مهارت‌های منحصر به فردی فراهم نمودند، این رسانه‌ها توانستند عرصه‌های شهروندان را گسترش داده و بر توانایی تأثیرگذاری آنها بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی، انتقاد از حاکمیت، کاهش دخالت دولت در عرصه‌های خصوصی، کمک به فضای نقد از حاکمیت، افزایش حساسیت شهروندان نسبت به حقوق شهروندی، آگاهی از عملکردها و کارکردهای سیاستمداران بسیار مؤثر باشند. (شمسینی غیاثوند، ۱۳۹۱)

فارس و ولید با تحلیل ظرفیت رسانه‌های جدید معتقدند، رسانه‌های اجتماعی ظرفیت بسیار بالایی برای کنشگری و سیاست‌ورزی ارائه می‌نمایند (Phares and Valid, 2010) و یکی از بهترین مصادیق عینی آن تحولات بیداری اسلامی کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا بوده است که شهروندان آنها معتقدند: رسانه‌های جدید و از جمله شبکه‌های اجتماعی، فرصت مشارکت در انقلاب، مطرح شدن حتی یک نوجوان به عنوان یک فرد، تأمین منابع خبری و تسهیل و تقویت پیوند با دیگران (Perwaize, 2014:69-70)، را برای آنها فراهم نموده است.

نتیجه

محور اصلی این نوشتار به طور خاص نقش رسانه‌های اجتماعی در توانمندسازی و بالا بردن ظرفیت‌های مردم و تسهیل فرایند تحولات و انقلاب‌های بیداری اسلامی در کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا بود. برخی معتقدند قرن حاضر را باید دوره روشنگری و فصل جدیدی در آگاهی و

اندیشه مردم جهان عرب دانست و مهم‌ترین عنصر این تغییر و تحول نیز گسترش فناوری رسانه‌ای و اطلاعاتی به‌شمار می‌رود. (Hourani, 1992)

در بررسی نقش شبکه رسانه‌های اجتماعی می‌توان گفت که رسانه‌های اجتماعی در جریان تحولات یکی از منابع اصلی مورد رجوع مردم بوده، هرچند قبل از شروع تحولات ضریب نفوذ پایین‌تری داشتند.

رسانه‌های اجتماعی در شرایط انقلابی در ایجاد و افزایش آگاهی و ارائه اطلاعات و اخبار، نقش نوعی جایگزین برای رسانه‌های رسمی ایفا نموده و سبب شدند تا از یک سو نشان دهد که حرکت‌های مردمی لزوماً متکی به پوشش جریان‌های اصلی رسانه‌ای نیستند (Tkacheva et al 2013:36) و از سوی دیگر برای اینکه مردم به حق‌شان برسند، باید با هم متحد شوند، از حکومت ترسی نداشته و مشکلات و دردهای خود را به اشتراک گذارند و با بالا بردن مهارت و توانمندی خود، زمینه بسیج و کنش جمعی علیه حکومت و تحول انقلابی را فراهم نمایند.

منابع و مأخذ

۱. آرنت، هانا، ۱۳۸۱، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۲. ابطیحی، سید حسین و سعید عابسی، ۱۳۹۳، *توانمندسازی، واگذاری کار و تفویض اختیار*، تهران، نشر فوژان.
۳. اسلامی، روح‌الله، ۱۳۹۳، *رهایی یا انقیاد*، تهران، انتشارات تیسرا.
۴. اقارب پرست، محمدرضا و هادی مهربان فر، ۱۳۹۱، *بیداری اسلامی در خاورمیانه و شمال آفریقا، تلاقی اسلام‌خواهی و استبدادستیزی*، اصغر افتخاری، بیداری اسلامی و تحولات منطقه‌ای، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۵. امام جمعه‌زاده، سید جواد؛ رستم جبری، ساناز و فرزاد محمدزاده ابراهیمی، ۱۳۹۳، «دومینوی تحولات عربی در بستر جهانی شدن و توسعه ارتباطات»، *علوم سیاسی*، سال دهم، شماره ۲۸.
۶. ایو دورماگن، ژان و دانیل موشار، ۱۳۸۹، *میانی جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشر آگه.
۷. پالمر، مونتی؛ اشتون، لاری و چارلز گابیل، ۱۳۶۷، *نگرشی جدید به علم سیاست*، ترجمه منوچهر شعاعی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۸. تیلی، چارلز، ۱۳۸۹، *جنش‌های اجتماعی ۲۰۰۴ - ۱۷۶۸*، ترجمه علی مرشدزاده، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۹. چامسکی، نوام، ۱۳۸۲، *فهم قدرت*، درمیشل، پیترو، نوفل جان، برگزیده اندیشه‌های نو، چامسکی، ترجمه احمد عظیمی بلوریان، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۰. حاتمی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «نقش و کارکرد رسانه با تأکید بر اینترنت در تحولات جهان عرب»، *رسانه*، سال ۲۱، شماره ۴ - ۳.
۱۱. حسن زاده، محمد؛ نویدی، فاطمه و سید مهدی حسینی، ۱۳۸۸، *عصر اطلاعات و دولت دسترسی‌پذیر*، تهران، نشر کتابدار.
۱۲. داد، سی. ایچ؛ اشمیت، م. گک؛ اینگلهارت، رانلد؛ بوآ، کارلز؛ پای، لوشن؛ دال، رابرت؛ مور، میک و ساموئل هانتینگتن، ۱۳۷۶، *مراحل و عوامل و موانع رشد سیاسی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر ماهی.
۱۳. ذوالفقاری، مهدی، ۱۳۹۲، *انقلاب اسلامی ایران و بیداری اسلامی در منطقه*، تهران، خبرگزاری فارس.
۱۴. رابرت گرتد، ۱۳۷۹، *انسان‌ها چرا شورش می‌کنند*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۵. رشیدپور، ابراهیم، ۱۳۵۲، *آینه‌های جیبی آقای مک لوهان*، تهران، انتشارات سروش.
۱۶. سلطان آبادی، محمود، ۱۳۹۳، *روزنامه‌نگاری در رسانه‌های اجتماعی*، تهران، انتشارات ثانیه.
۱۷. شمسینی غیاثوند، حسن، ۱۳۹۱، «جایگاه رسانه‌های نوین در تحولات نوین عرب»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، سال هشتم، شماره ۱۹.
۱۸. عجم اغلو، دارون و رایینسن، جیمز، ۱۳۹۰، *ریشه‌های اقتصادی دیکتاتوری و دموکراسی*، ترجمه جعفر خیرخواهان و علی سرزعی، تهران، انتشارات کویر.
۱۹. فرهنگی، علی‌اکبر؛ دانایی، ابوالفضل و رقیه جامع، ۱۳۹۰، *ارتباطات توسعه در جهان سوم*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۰. فورن، جان، ۱۳۹۰، *نظریه پردازی انقلاب‌ها*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی.
۲۱. قزوینی حائری، یاسر، ۱۳۹۲، *سونامی در جهان عرب*، تهران، امیرکبیر.
۲۲. کارااکاپیلدوس، نیکومن، ۱۳۹۴، *اجتماعات یادگیری مبتنی بر شبکه*، ترجمه علیرضا مقدم؛ حسین

- ابراهیم آبادی و فاطمه موسالو، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۳. کاستلز، مانوئل، ۱۳۹۳، *شبکه‌های خشم و امید*، ترجمه مجتبی علی پور، تهران، نشر مرکز.
۲۴. کرم‌اللهی، نعمت، ۱۳۹۰، *اینترنت و دین‌داری*، قم، بوستان کتاب.
۲۵. گرام، گوردن، ۱۳۹۳، *جستارهای فلسفی در ماهیت اینترنت*، ترجمه محمدرضا ایمن ناصری، تهران، کویر.
۲۶. لاپی‌یر، ژان ویلیام، ۱۳۹۲، *قدرت سیاسی*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، نشر فرزانه روز.
۲۷. لاور، رابرت اچ، ۱۳۷۲، *دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی*، ترجمه کاووس سیدامامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. مارشال، گوردون، ۱۳۸۲، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه سمیر مشیرزاده، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
۲۹. محسنی، منوچهر، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی اطلاعاتی*، تهران، نشر دیدار.
۳۰. منتظر قائم، مهدی و عزیز تارتار، ۱۳۸۴، «اینترنت، سرمایه اجتماعی و گروه‌های خاموش»، *فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال اول، شماره ۴.
۳۱. مهرداد، هرمز، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر نظریات و مفاهیم ارتباط جمعی*، تهران، فاران.
۳۲. مهرمحمدی، محمود، ۱۳۹۱، «بازشناسی مهارت‌های اساسی زندگی در عصر فناوری اطلاعات و ارتباطات»، *تعلیم و تربیت*، شماره ۱۱۱.
۳۳. نای، جوزن، ۱۳۸۷، *رهبری و قدرت هوشمند*، ترجمه محمود گلشن پژوه، الهام شوشتری زاده، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
۳۴. هانتینگتون، سموئل، ۱۳۹۲، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن گلائی، تهران، نشر علم.
۳۵. وبستر، فرانک، ۱۳۸۰، *نظریه‌های جامعه اطلاعاتی*، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده سرا.
۳۶. ویندال، سون؛ بنو، سیگنایرز و السون جین، *کاربرد نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
37. Aghawal 'Nitini;Lim Merlyna 'Wigand 'Rolf T (2014) Online collection Action 'London:Springer.
38. Alam'Mai, 2012, the Role Of and Impact Of SocialMedia Networks on Arab

Spring: A case Study on Egyptian Revolution ' A thesis Submitted to School of Global Affairs and Public Policy 'The American University In Cairo.

39. Alterman & Jon, B, 2011, "The revolution will not Be Tweeted" Washington quarterly, 34(4).
40. Altes, Karen, 2009, "Social Media: Young professionals Effect change in the workplace" journal of property management 74(5).
41. Arab social media Report2, 2011, Dubai school of Government, "Civil movements: The Impact of facebook and Twitter".
42. Axford Barrie, 2011, "Talk a bout a Revolution: Social media and the MENA Uprising" Globalization. 8(5).
43. Ben Moussa M, 2011, The use of the internet by Islamic social Movements: the case of justice and charity wenstminster papers in communication and culture 18(2).
44. Combaz 'Emilie; & mcloughlin' Claire, 2014, Voice'Empowerment and Accountability' Birmingham: university of Birmingham.
45. Comninas 'Alex, 2011, Twitter Revolution and Cyber Crackdowns Association for Progressive Communications (ASC).
46. Cumunllo F & Anzera G., 2012, Will the Revolution be tweeted ?A Conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring .Islam and Christian –Muslim Relations.Department of Communication and Social Research 'Sapienza University of Rome 'Italy .Vol .23 No 4.
47. Hourani 'Albert, 1992, History of The Arab Peoples .Warner Books.
48. Howard, P.N., 2011, The Arab Spring's cascading effects. Miller-McCune. Retrieved on December 6, 2014 from <http://www.miller-mccune.com/politics/the-cascading-effects-of-the-arab-spring-28575/>
49. Hudson 'Leila; Kirk' Mimi; Iskandar' Adel, 2014, media Evolution on The EVE Of The Arab Spring 'The PALGRAVE Macmilan Series In International Political Communication 'New York:PalGrave:Macmilan.
50. Jacobson, 1999,
51. James & Gelvin, 2012, The Arab Uprisings: What Everyone Needs to Know, New York: Oxford University Press.
52. Kaplan, A. & Hainlein, M., 2010, Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media. Business Horizons.53.
53. -Lake' Adam, 1995, "How Computers Affect Our Future?" ACM Crossroads Magazine.
54. Lotan, G., Graeff E., Ananny, M., Gaffiney, D., Pearce, I., & Boyd, D., 2011, The revolutions were tweeted: Information flows during the 2011 Tunisian and Egyptian revolutions. Retrieved on December 6, 2014 from <http://www.Danah.org/projects/IJOC-ArabSpring/>
55. Mahlouly, Dounia, 2013, Rethinking the public sphere in a digital Environment: similarities between the Eighteenth and Twenty-first centuries, from www.gla.ac.uk/media/media_27921-en.pdf.

56. Main waring simon, 2012, social media Empower people from: www.ic.Galegroup.com.
57. Noueihed, L & Warren, A., 2012, The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-revolution and the Making of a New Era, New Haven, CT:Yale University Press.
58. Perwaize ' Javeriya, 2012, Social Media and the Arab spring With Focus on the Egyption Revolution . Master Thesis in Copenhagen Business School.
59. Phares & Walid, 2010, Coming Revolution: Struggle for Freedom in the Middle East. New York: Simon & Schuster.
60. Phares & Walid, 2010, Revolutions Without Revolutionaries 'Social Media Networks And Regime 'Response In Egypt 'A Dissertation in Political Science 'University of Pennsylvannia.
61. Prokhorov, sergiy, 2012, social media and Democracy master thesis at malmo university, school of Art and Communication.
62. Rappaport'J., 1984, "Studies in Empowerment:Introduction to the Issue ."In J. Rappaport 'C. Swift 'and. Hess (Eds)Studies in empowerment:Steps Toward Understanding and action .New York' NY:The Haworh press.
63. Rosenau, Games N and Singh j.p, 2002, information Technologies and global politics, Albany: Statc university of New York press.
64. Tkacheva 'Olesya; Schwartz'Lowell H .' Libicki ' Martinc.'Taylor ' Julie E. 'Martini ' Jeffry ; Boxter' Caroline, 2013, Internet Freedom &Political Space 'Rand Corporation.
65. Wheeler' Deborah L., 2006, Empowering Publics:Information Technology and Democratization in the Arab World -Lessons From Internet Cafes and Beyond 'Oxford Internet Institute 'Research Report no 11.

تحلیل گفتمانی چالش‌های جهانی شدن بر هویت نسل سوم انقلاب اسلامی (با تأکید بر روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه)

فاطمه قربانی* / غلامرضا بهروزی لک** / محمداصادق جمشیدی راد***

چکیده

جهانی شدن با ابعاد و دامنه گسترده خود و با گذشت بیش از دو دهه، به مدد فناوری‌های اطلاعاتی توانسته عرصه را برای ورود منابع جدید هویت‌ساز فراهم آورد. انقلاب اسلامی در ایران بر مبنای ارزش‌های دینی به پیروزی رسید و تا امروز سه نسل را پشت سر گذاشته است. در حال حاضر پدیده جهانی شدن هویت نسل جدید انقلاب اسلامی را با چالش مواجه نموده است. در پژوهش‌های پیشین تحقیقی درخور در این باره صورت نگرفته است و این پرسش که جهانی شدن حامل چه تهدیداتی برای نسل جدید انقلاب می‌باشد. هنوز به پاسخ‌گویی نیاز دارد. تهدیدات جهانی شدن با توجه ویژگی‌ها و نیازهای دوره جوانی، هویت این نسل را بسیار مستعد تأثیرپذیری از این پدیده می‌کند. هدف این پژوهش یافتن برخی تهدیدات و مصونیت بخشی به نسل جدید در برابر چالش‌های جهانی شدن است. همچنین این مقاله در صدد است با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، تهدیدات جهانی شدن و اثر آن را بر نسل جوان تحلیل نماید.

واژگان کلیدی

جهانی شدن، انقلاب اسلامی، گفتمان، نسل سوم، چالش، لاکلا، موفه.

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پیام نور و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال.
qorbani_f@yahoo.com
black@nou.ac.ir
dr.gh.jamshidi@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۴

** دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
*** استادیار گروه معارف دانشگاه پیام نور.
تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۵

طرح مسئله

انقلاب اسلامی ایران به عنوان بزرگ‌ترین انقلاب پایانی قرن بیستم میلادی و با عنایت به خصلت‌های بنیادین آن (مانند خدامحوری، کرامت انسانی، امامت و رهبری دینی) در سال ۱۳۵۷، موجب هژمونیک شدن گفتمان اسلام سیاسی و به حاشیه راندن گفتمان مدرنیسم غربی و استقرار جمهوری اسلامی در ایران گردید. انقلاب اسلامی با پشت سر گذاشتن نزدیک به چهل سال امروز با پدیده جهانی شدن روبروست که علی‌رغم فرصت‌های محدود، حامل چالش‌های فراوان بر هویت نسل جدید می‌باشد.

جهانی شدن دارای ابعاد قدرتمند اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است. (وبستر، ۱۳۸۹: ۲۱). گرچه ماهیت اقتصادی جهانی شدن، وجه برجسته این پدیده تلقی می‌گردد، این موضوع از اهمیت ابعاد دیگر آن نمی‌کاهد. جهانی شدن از یک‌سو موجب افزایش معارف بشری و تحکیم روابط بین‌المللی شده و یک رفاه و توسعه نسبی را برای جهانیان به ارمغان آورده، ولی از دیگر سو سبب بروز چالش‌ها در حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شده؛ به طوری که طرف‌داران دیدگاه رهیافت واگرایی معتقدند که حرکت اصلی فرایند جهانی شدن به سمت افزایش نابرابری و عدم تعادل بین ملت‌ها شده است. (کیانی، ۱۳۸۰: ۵)

در پرتو جهانی شدن، سطح ارتباطات مقوله‌های هویتی نیز گسترش جهانی می‌یابد و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این مقوله‌ها در یک گستره جهانی مطرح می‌شود. جهانی شدن در نگاه اولیه با شکستن و تضعیف نقش مرزهای ملی، مبتنی بر اهمیت زمان و مکان و در راستای گسترش و تعمیم یک فرهنگ و هویت عام و فراگیر جهانی عمل کرده، درصدد ادغام و همگون‌سازی دیگر فرهنگ‌ها و هویت‌ها در فرهنگ و هویت واحد جهانی است. (بهروزی لک، ۱۳۸۶: ۱۹)

با جهانی شدن، سطح زندگی و هویت افراد در جامعه جدید دچار دگرگونی اساسی گردیده است. ارتباط انسان‌ها با فراتر از مرزهای محلی و کنش متقابل آنها با پدیده‌های اجتماعی که فراتر از مکان و سنت‌های مکان‌مندند، امکان نوع جدیدی از زندگی روزمره را به آنان داده است. (گیدنز، ۱۹۹۹: ۷) با تغییر و تحولاتی که جهانی شدن به دنبال دارد، این پرسش مطرح می‌شود که تهدیدات حاصل از این پدیده بر نسل جوان انقلاب اسلامی چه گونه خواهد بود؟

پاسخ به این پرسش عبارت از این است که: امروزه بر خلاف جوامع سنتی که برای ساخت هویت به منابع محدود و معینی متکی بودند، این پدیده توانسته با ازدیاد منابع هویتی، موجبات دسترسی هر فرد به بازار منابع و مصالح هویت را فراهم نماید. به همین جهت چه‌بسا به جرئت بتوان گفت

جهانی‌شدن در تمام ابعاد آن از طریق تأثیر گذاری بر نظام های ارزشی، اعتقادات مذهبی، رفتار و برخوردهای اجتماعی و شیوه سنتی زندگی مردم، موجبات تغییرات هویتی افراد - به خصوص نسل جوان به‌عنوان سرمایه انسانی بی‌نظیر - را فراهم می‌کند.

به همین جهت شناخت چالش‌های هویتی متأثر از فرایند جهانی شدن و نحوه مواجهه با آنها یکی از ضروری‌ترین مسائلی است که می‌بایست به آن توجه ویژه صورت گیرد. مقاله حاضر پس از مروری بر سابقه تحقیق، مبانی مفهومی و نظری این پژوهش را به طور مختصر بیان کرده و سپس با نگاهی گذرا بر برخی ویژگی‌های نسل سوم، چالش‌های حاصل از جهانی شدن را بر هویت آنان مورد بررسی قرار می‌دهد. این بررسی در شرایط نزاع گفتمانی میان دو گفتمان انقلاب اسلامی به‌عنوان گفتمان هویتی نسل سوم و گفتمان لیبرال دمکراسی در نظر گرفته می‌شود.

پیشینه تحقیق

آنچه امروز در جهان رخ می‌دهد - خاصه از این منظر که جوانان ما از طریق رسانه‌های گروهی و ابزارهای بازی و سرگرمی و ماهواره ها و اینترنت به سرعت و در سطحی گسترده، با سبک زندگی و مناسبات اجتماعی و فرهنگ و هنر و باورها و ارزش‌های بیگانه آشنا می‌شوند - تأثیری عظیم بر آنان می‌گذارد و هویت و معتقدات و نظام ارزشی آنان را دگرگون می‌سازد. از میان صدها کتاب و مقاله خارجی و کتب و مقالات داخلی که در چند سال اخیر در باره جهانی شدن در کشور انتشار یافته، تاکنون هیچ اثر مستقلی به زبان فارسی دیده نشده که در ارتباط با تحقیق حاضر باشد و صرفاً به فرصت‌ها و چالش‌های جهانی شدن بر هویت نسلی اشاره داشته باشد، ولی در بین تحقیقات منتشره، چند مقاله به بخشی از تأثیرات حاصل از این پدیده اشاراتی داشته‌اند.

مهرداد نوبخش و مهرانگیز ستوده در مقاله «جهانی شدن و بحران هویت جوان» با تأکید بر نظریه گیدنز و روش تحقیق پیمایشی، اثبات نموده‌اند که بین جهانی شدن و بحران هویت جوانان رابطه مستقیم و قوی وجود دارد.

نتایج پژوهش کیفی محمدسعید ذکایی در مقاله «جوانان، جهانی شدن و مهاجرت‌های بین‌المللی، پژوهشی در میان نخبگان جوان» بیانگر تأثیر آشکار فرایندهای جهانی شدن و ارزش‌های جهان وطنی بر گرایش‌ها و ارزش‌های این گروه از جوانان است. تمامی آثار و مقالات منتشره که به‌گونه‌ای به جهانی شدن پرداخته‌اند، به تأثیرات این پدیده اشاراتی داشته‌اند، حال آنکه مقاله حاضر اعتقاد دارد جهانی شدن حامل فرصت‌ها و چالش‌هایی بر هویت نسل جوان انقلاب اسلامی می‌باشد که با بهره‌مندی از الگوی گفتمان، امکان فهم آن بهتر میسر می‌گردد.

مفاهیم و چارچوب نظری

مفاهیم به کار رفته و چارچوب نظری استفاده شده در این مقاله عبارتند از:

الف) جهانی شدن

جهانی شدن معادل واژه انگلیسی Globalization و واژه های عربی الْعَوْلَمَه و الْكَوْكَبَه می باشد. (الحمادی، ۱۳۸۱: ۸) این واژه از سوی اندیشمندان تعریف جامع و مانعی نیافته است؛ به طوری که برخی از این تعاریف به جنبه اقتصادی و برخی دیگر به ابعاد سیاسی و فرهنگی و یا ارتباطی آن، توجه نموده اند.

اندیشمندان برای جهانی شدن تفسیرهای گوناگونی ارائه نموده اند؛ چون ادغام مردم جهان درون جامعه ای واحد (آلبرو، ۱۹۹۶: ۴)، اتصال فرهنگی^۱ (تاملینسون، ۱۳۸۱: ۱۳)، فشردگی در زمان و فضا (هاروی، ۱۹۸۹: ۲۴۰)، جدایی زمان از فضا^۲ (گیدنز، ۱۹۹۴: ۴)، پیروزی اقتصاد جهانی سرمایه داری (والراشتاین، ۱۹۹۳: ۱۸)، پدیده (نش، ۱۳۸۰: ۱۱۴؛ داوس، ۲۰۰۰: ۲۸)، گسترش ارزش های مشترک بشری (هام لینک، ۱۳۸۰: ۳۷۶)، فراگفتمان جدید (تاجیک، ۱۳۸۱: ۳۰۸) و گسترش فوق قلمروگرایی. (هلد، ۱۹۹۹: ۱۶)

شولت، جهانی شدن را در چارچوب قلمروزدایی تعریف نموده و آن را دگرگونی جغرافیای اجتماعی از رهگذر گسترش فضاهای مجازی و فوق قلمرویی می داند. وی معتقد است، جهانی شدن در عرصه جامعه و فرهنگ از طریق تماس گسترده میان فرهنگی به افزایش هویت های دورگه می انجامد. (شولت، ۱۳۸۲: ۲۳۰)

گیدنز، «تحت عنوان جدایش زمان از فضا»، جهانی شدن را پدیده ای می داند که مکان را کوچک و زمان را کوتاه نموده است. (گیدنز، ۱۳۷۹: ۳۹) و رابرتسون بر این باور است که جهانی شدن، «هم به فشردن شدن جهان و هم افزایش جهان آگاهی به طور کلی اشاره دارد.» (آلبرو، ۱۹۹۶: ۸۸) و آلبرو این پدیده را «گسترش رویه ها، ارزش ها و فناوری که بر حیات افراد در مقیاس جهانی تأثیر دارند» (همان: ۸۹)، تعریف می کند. از نظر این نوشتار جهانی شدن «گسترش عرصه تعامل و نزاع گفتمان ها به مدد تکنولوژی های ارتباطی جدید و فشردگی فاصله مکانی، زمانی» در نظر گرفته می شود.

1. Cultural connectivity.
2. Time- space compression.

ب) هویت

هویت، یا کیستی شناختی پاسخی است به سؤال «من کیستم» و دارای دو معنای به ظاهر متناقض است: از طرفی بیانگر مفهوم تشابه مطلق است و از طرف دیگر به معنای تمایز است. (جنکینز، ۱۳۸۰: ۵) به بیان روشن‌تر هویت داشتن؛ یعنی یگانه بودن، ولی از دو جنبه متفاوت: همانند دیگران بودن در طبقه خود و همانند خودبودن در گذر زمان. (هاکمن، ۱۹۹۹: ۱۱ - ۵)

احساس هویت، ترکیبی از همسانی‌ها و تمایزهاست. بدین معنا که اعضای یک گروه در درون مرز مشخص و براساس مؤلفه‌های خاصی که به شاخصه‌های هویتی معروفند، به نوعی با هم مشابه و همسانند. به عبارت دیگر، این مرزها که خصلتی نمادین دارند، در برگیرنده افرادی هستند که به طور کلی شباهت‌هایشان بیشتر از تفاوت‌های آن‌هاست. اساساً همین شباهت‌هاست که به‌عنوان شاخص‌هایی برای تعریف هویت آنها به‌عنوان عضویت در یک گروه اجتماعی خاص، به کار می‌آید (پاستر، ۱۳۷۷: ۳۰) در این مقاله هویت به معنای ویژگی‌ها و شباهت‌های میان یک گروه (جوانان) است که موجب پیوند میان خود و تفاوت از غیر می‌شود.

ج) نسل

نسل به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که در فاصله زمانی معینی به دنیا آمده و موقعیت‌های تاریخی خاص و علائق خاص در سطح فردی و سیستمی، آنها را از هم متمایز می‌کند. (بیکر، ۱۳۷۷: ۱۱۸) و منظور از یک نسل فاصله‌ای است که میان والدین و فرزندان‌شان وجود دارد. بدین ترتیب در انقلاب اسلامی تا به امروز شاهد حضور سه نسل هستیم: پدر بزرگ‌ها، مادر بزرگ‌ها، پدران و مادران و فرزندان‌شان. اثر حاضر تلاش می‌کند چالش‌های جهانی شدن بر نسل سوم را - که شرایط انقلاب و جنگ را درک نکرده‌اند - بررسی نماید.

د) چالش

فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی، واژه Challenge را به «مبارزه طلبیدن» و «به چالش خواستن» ترجمه کرده و Challenger را به «حریف» معنی نموده است. (باطنی، ۱۳۷۱) در ادبیات اجتماعی امروز، تعریف زیر برای چالش قابل ارائه است: «شرایط و وضعیت جدیدی که مسیر آینده جامعه را از بیرون مورد هجوم قرار داده، حفظ تعادل آن را دچار مشکل و مستلزم تلاشی سخت و سرنوشت‌ساز می‌سازد.» (ذوعلم، ۱۳۸۴: ۳۶) در این مقاله منظور از چالش، هر چیزی است که ثبات و امنیّت را به خطر اندازد، یا موانعی که ما را از رسیدن به هدف بازداشته و باعث کاهش سرعتمان در دستیابی به آن شود.

ه) چارچوب نظری: نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه

نظریه تحلیل گفتمان^۱ لاکلا^۲ و موفه^۳ نخستین بار در سال ۱۳۶۴ / ۱۹۸۵ در کتاب *هژمونی و راهبرد سوسیالیستی: به سوی سیاست رادیکال دمکراسی*^۴ مطرح شد. اصل این نظریه در زبان شناسی ساخت‌گرای فردیناند دوسو سور^۵، زبان‌شناس سوئیسی ریشه دارد و بر نقش محوری زبان در بازنمایی و بازسازی جهان اجتماعی تأکید می‌کند. لاکلا و موفه با الهام‌گیری از اندیشه دوسو سور آن را به عرصه سیاسی کشاندند و پس از در آمیختنش با مارکسیسم و پسا ساختارگرایی و استفاده از آرای متفکرانی چون کارل مارکس^۶، آنتونیو گرامشی^۷، لویی آلتوسر^۸ و ... نظریه پسا ساختارگرایی بدیعی را عرضه کردند که از ظرفیت بسیاری برای تبیین مسائل پیچیده سیاسی و اجتماعی دارد. (حقیقت و حسینی زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۵ - ۱۰۴؛ سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

تحلیل گفتمان یکی از روش‌های مناسب برای تبیین جهانی شدن و تأثیرات آن بر هویت نسلی می‌باشد. کلیت ساختاردهی شده‌ای که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان نام دارد. گفتمان‌ها از مجموعه‌ای از اصطلاحات تشکیل می‌شوند که به شیوه‌ای معنادار به هم مرتبط شده‌اند. (لاکلا و موفه، ۲۰۰۲: ۱۳۹) در واقع گفتمان‌ها صورت‌بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیا و افراد هستند که پیرامون یک دال کلیدی جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از غیریت‌ها به دست می‌آورند. (همان)

در تحلیل گفتمان، تمامی تحولات اجتماعی، حاصل منازعات معنایی میان گفتمان‌های متخاصم است و در روند آن هر گفتمانی همواره در تلاش برای حفظ معنای «خودی» و طرد معنای «دیگری» است.

هر گفتمان، حاصل مفصل‌بندی نشانه‌های مختلفی می‌باشد که مهم‌ترین این نشانه‌ها «دال برتر»^۹ است که هسته مرکزی منظومه گفتمانی را تشکیل می‌دهد و سایر دال‌ها یا نشانه‌ها^{۱۰} در اطراف دال برتر نظم می‌گیرند و جاذبه معنایی هسته مرکزی سایر نشانه‌ها را جذب و در خود نگه می‌دارد.

1. Discourse Analysis
2. Laclau, Ernesto.
3. Mouffe, Chantal.
4. Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.
5. De Saussure, Ferdinand.
6. Marx, Karl.
7. Gramsci, Antonio.
8. Althusser, Louis.
9. Nodal Poin.
10. Signifiers.

هر گفتمانی تلاش می‌کند چارچوب مفهومی خود را مبتنی بر اولویت مفاهیم سیاسی و منطقی از قبیل هویت، زنجیره هم ارزی،^۱ خصومت، هژمونی و بی‌قراری^۲ (ازجاکنندگی) بنا سازد. هویت گفتمانی از طریق زنجیره هم ارزی که در آن نشانه‌های مختلف در تقابل با زنجیره‌های دیگر با هم مرتبط شده‌اند، ایجاد می‌شود. (یورگنسن و فیلیس، ۲۰۰۲: ۴۳)

منطق هم ارزی می‌کوشد از طریق مفصل‌بندی بخشی از این نیروها، تمایزات آنها را کاهش داده و آنان را در مقابل یک «غیر» منسجم کند، بنابراین منطق هم ارزی شرط وجود هر صورت‌بندی است. (لاکالا و موفه، ۲۰۰۱: ۱۳۴ - ۱۲۷) منطق تفاوت^۳ در مقابل زنجیره هم ارزی، به خصلت متکثر جامعه اشاره دارد و با تأکید بر تفاوت‌ها، مفهوم خصومت و غیریت^۴ برجسته می‌شود (همان) از آنجا که هر گفتمانی در سایه رقیب و خصم شکل می‌گیرد، هویت‌ها نیز تنها در پرتو «غیر» مشخص می‌شوند.

بنابراین بر مبنای این روش، مهم‌ترین عملی که صورت می‌گیرد و برای ساختن هویت نسلی مؤثر است، شناسایی فضای تخصص و غیریت‌سازی بین گفتمان‌های مختلف موجود در عرصه جهانی می‌باشد، «در هر جامعه‌ای معمولاً تعدادی از گفتمان‌ها وجود دارند که در وضعیت غیریت‌سازی و تخصص قرار دارند، در چنین شرایطی یکی از گفتمان‌ها خصلتی هژمونیک یافته و گفتمان‌های دیگر را سرکوب نموده یا حداقل آنها را در حاشیه قرار می‌دهد». (پهروزی لک، ۱۳۸۶: ۴۰)

هژمونی^۵ بیش از آنکه براساس زور بنا شده باشد، بر اقناع درونی قرار دارد (چولپاراکی و فرکلاف، ۱۹۹۹: ۲۴) و فرایند هژمونی، فرایند تولید معنا برای تثبیت قدرت و فرایند تثبیت موقت هویت‌ها است. (هوارث، ۲۰۰۰: ۱۵) بی‌قراری به معنای هر مسئله یا پدیده‌ای است که هویت‌یابی نیروهای اجتماعی با گفتمان مسلط را خدشه‌دار کرده و آنان را کم از کم گرد آن پراکنده می‌سازد. بی‌قراری، حاصل رشد خصومت و ظهور غیریت و تکثر در جامعه است و نشانه زوال هژمونی گفتمان مسلط و ناتوانی آن در تفسیر واقعیت و جذب عناصر اجتماعی به‌شمار می‌آید.

بر مبنای این روش، مهم‌ترین عملی که صورت می‌گیرد و برای ساختن هویت نسلی مؤثر است، شناسایی فضای تخصص و غیریت‌سازی بین گفتمان‌های مختلف موجود در عرصه جهانی است، «در هر جامعه‌ای معمولاً تعدادی از گفتمان‌هاست که در وضعیت غیریت‌سازی و تخصص قرار دارند، در

1. chain of equivalence.
2. Dislocation.
3. Difference.
4. Antagonistic.
5. Hegemony.

چنین شرایطی یکی از گفتمان‌ها، خصلتی هژمونیک یافته و گفتمان‌های دیگر را سرکوب نموده یا حداقل آنها را در حاشیه قرار می‌دهد». (پهروزی لک، ۱۳۸۶: ۴۰)

این مقاله بر مبنای تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه سامان می‌یابد. در نگرش تحلیل گفتمان، جهانی شدن را به دو روش مورد بررسی قرار می‌دهند. یکی از روش‌ها، جهانی شدن را به‌منزله «گفتمان واحد جهانی» که خصلتی مدرن و یا پسامدرن دارد، و روش دوم این مقوله را به‌مثابه «عرصه نزاع گفتمان‌ها» (همان: ۹۹) در نظر می‌گیرد.

در این نوشتار با استفاده از روش تحلیل گفتمان «لاکلا و موفه»، شیوه دوم تلقی از جهانی شدن مدّ نظر قرار دارد. در این روش، گفتمان یا گفتمان‌های مسلط در صدد معنا بخشی به جهانی شدن و قرائت آن بر مبنای مفصل‌بندی خاص خود می‌باشند. در هر دو تلقی از جهانی شدن، آنچه به‌عنوان گفتمان مسلط و هژمونی شده شناسایی خواهد شد، گفتمان لیبرال دمکراسی خواهد بود که هم از تأثیرگذاری وهم از سیطره و نفوذ بیش تری نسبت به سایر گفتمان‌ها برخوردار است. این پژوهش، طراحی نظام گفتمان انقلاب اسلامی را به عنوان محور هویتی نسل سوم انقلاب اسلامی منظور نظر خواهد داشت و با قرار دادن آن در برابر گفتمان لیبرال غرب، با استفاده از روش تحلیل گفتمان «لاکلا و موفه»، تلاش می‌کند تا چالش‌های عرصه جهانی شدن را بر هویت نسل سوم انقلاب اسلامی تبیین نماید.

مفصل‌بندی گفتمان انقلاب اسلامی

جمهوری اسلامی نظام سیاسی دینی و انقلابی است که بر مبنای گفتمان انقلاب اسلامی استقرار یافته است. این گفتمان در سال ۱۳۵۷ / ۱۹۷۸ توانست با گردآوردن مفاهیم گوناگونی مانند استقلال، آزادی، عدالت، استکبارستیزی، مستضعفان، جهاد و شهادت در یک زنجیره هم‌ارزی و مفصل‌بندی آنها، حول محور دال مرکزی، اسلام ناب محمدی ﷺ بر مبنای حکومت ولایی (همان: ۱۹۲) منظومه معنایی مستقلی را تشکیل دهد و پس از فائق آمدن بر گفتمان‌های رقیب مانند لیبرالیسم غرب‌گرا و کمونیسم شرق‌گرا به جایگاه هژمونیک در جامعه ایرانی ارتقا یابد و رهبری فکری و دینی توده‌های مردم را در دست گیرد.

براساس نظریه لاکلا و موفه، «هر گفتمان، مجموعه‌ای از دال‌ها را در یک زنجیره هم‌ارزی در کنار هم و در تقابل با دیگری قرار داده و از این طریق به آنها معنا می‌بخشد.» (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۱۴)

گفتمان انقلاب اسلامی در جایگاه گفتمان برتر و مسلط در جامعه ایرانی، پدیده‌های سیاسی و

اجتماعی را برای سوژه‌ها^۱ (توده‌های مردم) معنادار و تصویری از «خود» و «دیگری» را در جهان پیرامون به آنان عرضه می‌کند. به عبارت دیگر معنابخشی، مهم‌ترین کارکرد گفتمان انقلاب اسلامی و ضامن تداوم هژمونیک آن خواهد بود؛ یعنی تا زمانی که بیشتر مردم ایران، به خصوص نسل جوان معانی تولید شده در گفتمان انقلاب اسلامی را بپذیرند و از دریچه این گفتمان به پدیده‌های جهان بنگرند، هویت اسلامی آنان تداوم خواهد یافت، اما اگر پایبندی عمومی به معانی گفتمان انقلاب و تعریف از «خود» و «دیگری» سست گردد و نسل جدید به گفتمان رقیب متمایل شوند، به ناچار هویت آنان دچار خدشه و بحران خواهد گردید.

مفصل‌بندی گفتمان لیبرال دمکراسی

گفتمان «لیبرال دمکراسی» در واقع از جنبه‌های گوناگون در تعارض با گفتمان «اسلام» و آموزه‌های اسلامی قرار دارد. لیبرال دموکراسی گفتمانی است که با دال‌های شناور یا «مفاهیم سیالی چون سکولاریسم،^۲ راسیونالیسم،^۳ پلورالیسم،^۴ فردگرایی، اقتصاد آزاد و ارزش‌های لیبرالی (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۲۶) در زنجیره گفتمانی آن قرار دارند و با ارجاع به دال مرکزی «نئولیبرالیسم» معنا پیدا می‌کنند.

ویژگی‌ها و نیازهای نسل سوم

هویت، در تحلیل گفتمانی بر دو عنصر تمرکز می‌کند، نخست زنجیره هم‌ارزی است که سبب می‌شود افراد با ویژگی‌ها و شاخص‌های مشابهی کنار هم قرار گیرند. عنصر دوم، بعد سلبی یا زنجیره تفاوت‌هاست که نشان می‌دهد افراد چه کسانی نیستند و در تقابل با چه هویت‌هایی قرار دارند. به همین جهت تعریفی که از انسان و افراد درون یک گفتمان به صورت ایجابی شکل می‌گیرد، از ویژگی‌ها و جایگاه افراد در درون آن گفتمان نیز حکایت می‌کند.

برخی ویژگی‌ها نسل جوان، را می‌توان در ناپایداری در ارزش‌ها (خسروشاهیان، ۸ / ۶ / ۱۳۷۹)، عدم مشورت با دیگران (مددپور، ۱۳۸۲: ۸)، محوریت داشتن احساسات (افتخاری، ۱۳۸۳: ۲۶)، نداشتن مقاومت در برابر مشکلات (منطقی، ۱۳۸۳: ۹۳) و اموری از این دست دانست که این نسل را مستعد تأثیرپذیری هرچه بیشتر از شرایط جهانی شدن می‌کند.

1. Subject.
2. Secularism.
3. Rationalism.
4. Pluralism.

همچنین نیازهای نسل جوان را نیز می‌توان در سه بخش نیازهای فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در نظر گرفت. کاوشی گذرا در متون روان‌شناسی، بیانگر این واقعیت است که نسل جوان و نوجوان، دارای نیازهای خاصی است که برخی از آنها عبارتند از: نیاز به دوستی و مهربانی، امنیت و آسایش، احساس تعلق، مقبولیت و احترام، استقلال، قدردانی، داشتن هدفی مشخص در زندگی، احساس هویت و شناخت خود (برجلی، ۱۳۸۳: ۹۰ - ۸۲) و همچنین کسب هویت اجتماعی. (تاجیک، ۱۳۸۷: ۶۹) و نیاز به احساس رشد، کمال و خودشکوفایی، معنویت و مذهب. (برجلی، ۱۳۸۳: ۹۰ - ۸۲)

چالش‌های جهانی شدن

گفتمان اسلام سیاسی^۱ با تأثیر از بی‌قراری‌ها و آشفتگی‌های جامعه ایرانی و در پی غیریت‌سازی‌ها و منازعه‌های گفتمانی شکل گرفت و به گفتمان هژمونیک تبدیل شد. این گفتمان در حال حاضر در شرایط جهانی شدن، خود به مثابه یک گفتمان در معرض چالش‌ها و تعارض‌ها و خصومت‌های گفتمان لیبرال غرب قرار گرفته است.

الف) چالش‌های متن گفتمانی جهانی شدن بر هویت نسل سوم انقلاب اسلامی
گفتمان لیبرال دموکراسی غرب از جهانی شدن، به‌عنوان برجسته‌ترین روایت از آن، تهدیدات و چالش‌های فراوانی را نه تنها در ساختار هویت فردی بلکه در احیا و اشاعه هویت گروه‌های حاشیه‌ای جامعه (نظیر اقلیت‌های قومی، نژادی، مذهبی، زنان و جوانان) به وجود می‌آورد. صورت‌بندی غرب از جهانی شدن با ارجاع به دال مرکزی نئولیبرالیسم، سایر دال‌های سیاسی خود را معنا می‌دهد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۶۹) و عمل سیاسی براساس آن شکل می‌گیرد. این طرحواره در ذات خود با مبانی اسلام و قرائت آن از جهانی شدن تعارض دارد و آن را به چالش می‌کشد. این تعارض به نفی نظام گفتمانی اسلام محور و هویت حاصل از آن منجر می‌شود و با تزلزل در هویت اسلامی جوانان، بحران معنا ایجاد می‌نماید.

۱. مفهوم اسلام سیاسی، بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلامی به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابر این، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به‌شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافته است. این گفتمان بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید می‌کند. این دیدگاه اسلام را به‌مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرد که دنیا و آخرت انسان را دربر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی، دستورها و احکامی روشن دارد. (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۱۷) در اینجا منظور همان گفتمان انقلاب اسلامی است.

یک. نشانه‌ها و دال‌های چالش برانگیز گفتمان لیبرال غرب

نشانه‌ها و دال‌های هر گفتمانی بر محور دال مرکزی آن معنادهی می‌شود. گفتمان غرب این اجزا را بر محور دال مرکزی نئولیبرالیسم مفصل‌بندی می‌نماید که حاصل آن ارائه مفاهیمی است که در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی گفتمان انقلاب اسلامی و به دنبال آن هویت نسل جوان را تهدید می‌کند.

۱. **دال سیاست:** گفتمان لیبرال دموکراسی با غیریت‌سازی از گفتمان اسلام سیاسی، دال سیاست را بر محور دال مرکزی نئولیبرالیسم جامه غیر دینی می‌پوشاند و بدین ترتیب از پایان ایدئولوژی‌ها و هژمونیک شدن لیبرالیسم (سجادی، ۱۳۸۳: ۷) سخن می‌گوید.

۲. **دال اقتصاد:** جهانی شدن، تولید و اقتصاد لیبرالیستی را تقویت می‌نماید. (صلاحی، ۱۳۸۱: ۱۰) لیبرالیسم اقتصادی به حفظ آزادی اقتصادی، دفاع از حریم حاکمیت خصوصی، سرمایه‌سالاری و ترویج بازار آزاد و رقابتی تأکید می‌نماید. در نتیجه می‌توان گفت: لیبرالیسم اقتصادی، مترادف سرمایه‌داری یا کاپیتالیسم است. (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۸۳)

الگوی اقتصاد لیبرال بر اصل آزادی مطلق فعالیت اقتصادی تأکید می‌کند، اما گفتمان اسلامی آزادی مزبور را در چارچوب شریعت اسلامی محدود می‌کند و آن دسته از فعالیت‌های اقتصادی که از نظر اسلام بازدارنده تحقق ایده‌ها و ارزش‌های اسلامی است، نظیر ربا و احتکار را منع می‌نماید. (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۰)

۳. **دال فرهنگ:** شاید بتوان چالش برانگیزترین تأثیرات جهانی شدن بر هویت نسل سوم را در عرصه فرهنگ و مسائل اجتماعی دانست. دال فرهنگ برجسته‌ترین نشانه هر گفتمانی است. «تاملینسون» معتقد است «جهانی شدن در ذات فرهنگ مدرن نهفته است و راه و رسم فرهنگی در ذات جهانی شدن». (تاملینسون، ۱۳۸۱: ۱۳)

جهانی شدن با گسترش فرهنگ لیبرالی غرب سایر فرهنگ‌ها را تحت تأثیر قرار داده است. از نظر برخی اندیشمندان، «جهانی شدن بر پایه آموزه‌های لیبرالیسم، به ساختار شکنی دیگر هویت‌ها و فرهنگ‌ها می‌پردازد و عالم‌گیر می‌شود و صورت‌بندی‌ها و الگوها و اقتضائات جدید را بر همه فرهنگ‌ها تحمیل می‌کند». (نکویی سامانی، ۱۳۸۶: ۲۴۰) و می‌کوشد تمام کنش‌های انسانی را وارد قلمرو بازار نماید. (هاروی، ۱۳۸۶: ۱۰)

به این ترتیب دال فرهنگ با تثبیت خود به عنوان یک نشانه در کنار سایر دال‌های گفتمان لیبرال دموکراسی در عرصه نزاع گفتمانی قرار می‌گیرد و تثبیت این نشانه به طرد معانی احتمالی نشانه‌های «دیگر» منجر می‌گردد. دال فرهنگ در نظام معنایی گفتمان لیبرال دموکراسی دست به گسترش می‌زند تا به هژمونی دست یابد.

گسترش این دال ها و نشانه های گفتمان جهانی شدن، تمام دال ها و نشانه های هویتی جوان مسلمان را که بر محوریت اسلام به عنوان واژگان نهایی شکل گرفته است، به چالش می کشد و از حوزه توجه آنان خارج می سازد.

ب) چالش های سخت افزاری و تکنولوژیکی گفتمان جهانی شدن

یک. استحاله فرهنگی / تمرکز تکنولوژی های ارتباطی و انحصار کنترلشان توسط شرکت های غربی تحولات شگرفی که در تکنولوژی های اطلاعاتی و ارتباطی صورت گرفته، چهره معرفتی و ارزشی بشر را دگرگون کرده است؛ به گونه ای که برخی سخت افزار فناوری را «ابزار و روش» و نرم افزار آن را «ارزش» نامیده اند و معتقدند سخت افزارها باید با نرم افزارها هماهنگ و همراه شوند تا کارایی آنها تحقق پیدا کند. (غنی نژاد، ۱۳۸۳: ۲۲) به همین جهت انسان ها نمی توانند با هرگونه تکنولوژی، همچنان باورها، ارزش ها و معرفت سنتی خود را حفظ کنند.

دیوید رایزمن از سه دوره تاریخی: سنت راهبر، درون راهبر و دگر راهبر برای حیات بشر یاد می کند. او معتقد است دوره دگر راهبر، دوران ظهور وسایل ارتباط جمعی است و پدیده هایی چون هدایت از راه دور، بتواره پرستی،^۱ شیء سروری^۲ و بحران هویت از ویژگی های آن است. (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۱۳۱) در این دوره عده ای با استفاده از قدرت جادویی وسایل ارتباط جمعی توده ها را تحت تأثیر قرار می دهند و الگوهای خاص فکری و اجتماعی خود را القا می کنند؛ به گونه ای که بسیاری از نظریه پردازان از نقش فناوری و به ویژه رسانه های جمعی در شکل گیری هویت سخن گفته اند. (نیلی احمد آبادی، ۱۳۸۲: ۹۱) به زعم رایزمن، این دوره در تاریخ انسان با عنوان دوره ای ثبت خواهد شد که در آن «دیگران چند» (صاحبان و گردانندگان وسایل ارتباط جمعی) الگوهای حیات اجتماعی را می سازند. (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۱۳۱)

با توجه به اهمیت تکنولوژی های ارتباطی جدید، به طور کلی مجموع سهمی که ما در ارتباطات جهانی ایفا می کنیم، با تأکید بر شبکه اینترنت، در واقع چیزی زیر یک درصد است و با احتساب کل جهان اسلام این رقم به سه درصد می رسد. در قالب شرایط و امکانات موجود و معادلات نابرابری که وجود دارد، ایدئولوژی اسلامی در بهترین وجه به یک مصرف کننده در این حوزه تبدیل خواهد شد. معنای هویتی و امنیتی اش این است که در بهترین حالت، سال های چالش برانگیزی برای مؤلفه های ایدئولوژیک خود در جهان معاصر پیش رو داریم. (افتخاری، ۱۳۸۳: ۲۸)

1. Fetishism.
2. Commodification.

بنابراین در چنین شرایطی گفتمان لیبرال دمکراسی از طریق برتری بر ابزار تکنولوژیک، در پی برجسته‌سازی دال‌های این گفتمان، زمینه‌هژمونی نظام معنایی خود را در تقابل با نظام هویت بخش اسلام فراهم نموده و تأثیرات هویتی قابل توجهی در زمینه ارزشی بر نسل سوم انقلاب اسلامی ایران ایجاد می‌کند.

دو. انزوای اجتماعی و شکاف نسلی

رشد روز افزون تمدن الکترونیک و فناوری جدید، همراه با خود و همچنین سرعت رو به گسترش تغییرات حاصل از آن، وضعیت جدیدی را برای زندگی به همراه می‌آورند؛ به گونه‌ای که برخی معتقدند تعاملات مجازی در نهایت منجر به ایجاد انزوای اجتماعی و کاهش تعاملات کاربر جوان در دنیای واقعی وی، خصوصاً از لحاظ عمق و کیفیت منجر می‌شود و عموماً استفاده بیشتر از اینترنت با کاهش ارتباطات اجتماعی خصوصاً از نوع ارتباطات نزدیک و صمیمی با اعضای خانواده، دوستان نزدیک و غیره همراه است. (ذکایی، ۱۳۸۳: ۱۲)

به همین جهت جهانی شدن و تغییرات حاصل از تکنولوژی‌های جدید به همراه برتری تکنولوژیکی غرب، فضای مساعدی را برای هژمون شدن گفتمان لیبرال غرب در غیریت با گفتمان انقلاب اسلامی ایجاد می‌کند که سرعت و جذابیّت این تغییرات به همراه فرهنگ مخصوص خود، هویت نسل جدید را تهدید می‌کند. جوانان به دو دلیل تحت تأثیر جذابیت این فضا قرار می‌گیرند:

۱. نوآوری و آمادگی برای پذیرش تازگی‌ها که در تمامی مراحل زندگی آنها تأثیر می‌گذارد؛ به صورتی که هر روز بیش‌تر از دیروز از فرهنگ ملی خود دور شده و جذب فرهنگ بیگانه می‌شوند. البته عدم درک تغییرات جدید جوانان از سوی نسل قدیم به این جریان دامن می‌زند. در پژوهشی که در ارتباط با نسل‌ها صورت گرفته، رابطه معنادار بین جوان و افزایش میل به کسب اطلاعات بیشتر و استفاده از رسانه‌های متعدد، با عنایت به اینکه جوانان نسبت به بزرگسالان از سطح بالاتری از تحصیلات بهره‌مندند، بیانگر تفاوت نگرش بین دو نسل است. (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

۲. عشق به سرعت که جوان امروزی تحت تأثیر سرعت و عشق به آن قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تمام زوایای زندگی خود را انتظام می‌بخشد و این سرعت، فاصله میان وی و نسل گذشته را لحظه به لحظه بیشتر می‌کند. (ستار، ۱۳۸۸: ۲۶۲) این سرعت در ایجاد شکاف نسلی و استمرار آن نقش بسزایی ایفا می‌کند؛ به نحوی که در درون گروه‌های جوان جامعه نیز شکاف نسلی را دامن زده است. (همان)

البته باید در نظر داشت که هرگاه تغییر، آهسته و با آهنگی متناسب با نیازهای موجود و

به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده و قابل کنترل صورت پذیرد، به گسست نسل‌ها منجر نخواهد شد؛ زیرا در تغییرات شدید و گسترده به همراه پیامدهای عمیق اجتماعی است که فاصله عمیق بین دو یا چند نسل در یک روند زمانی اتفاق خواهد افتاد. (دادگر، ۱۳۸۸: ۳۵۵)

سه. مهاجرت‌های فرهنگی

تنوع فرهنگی یا به تعبیر جامعه‌شناسی جهانی، فرا ملی شدن فرهنگی^۱ - به‌عنوان پیامد جهانی شدن - موجب تشویش‌های جدی در الگوها، ایده‌آل‌ها و انتظارات در زندگی روزمره، خانواده، محیط کار، دانشگاه و هویت فردی و اجتماعی شده است. قرار گرفتن فرد در انبوهی از فرهنگ‌ها خصوصاً جهان مجازی نوعی تشویش ناشی از «گم گشتگی» را به وجود آورده است. از سخن پائول ویرلیو^۲ (۲۰۰۱: ۲۴) می‌توان گفت که «جهان واقعی» فرد در «جهان‌های تصویری» و یا به تعبیر عام‌تر جهان مجازی او گم شده است و فرد از این میان راه و جهت خود را نمی‌تواند پیدا کند. این همان مقوله‌ای است که فیدرستون^۳ (۱۹۹۵: ۱۲۹) تحت عنوان «غیر واقعی کردن واقعیت»^۴ از آن سخن می‌گوید. او معتقد است این فرایند موجب تکه تکه شدن اجتماعی و تهدید هنجارها و ساختار اجتماعی می‌شود و به دنبال آن حدود اجتماعی در حوزه روابط متقابل چهره به چهره با ضعیف شدن حوزه کلی حیات اجتماعی از بین می‌رود.

به همین جهت توسعه تنوع فرهنگی، عامل توسعه تقاضاهای جدید در میان فرهنگ‌های پیرامون خواهد شد. فرهنگ‌های ضعیف یا فرهنگ‌هایی که در حوزه بومی اقتناع نمی‌شوند و تمایلات فراملی فرهنگی پیدا می‌کنند، دست به «مهاجرت‌های فرهنگی» می‌زنند. مهاجرت فرهنگی، مهاجرتی است که طی آن فرد بدون مهاجرت واقعی از سرزمینی به سرزمین دیگر و از یک حوزه فرهنگی به حوزه فرهنگی دیگری که ممکن است آن سوی جهان باشد، منتقل می‌شود. فرد در چنین حالتی تلاش می‌کند مسیر زندگی خود را براساس ادبیات، هنر، مدل زندگی، غذا خوردن، لباس پوشیدن، گذراندن اوقات فراغت، ارزش و تمایلات اخلاقی، فرهنگ مورد علاقه خود تطبیق دهد. تعلق به فرهنگ دیگر و زندگی کردن در فرهنگی کاملاً متفاوت با حوزه تعلق و علاقه فرهنگی می‌تواند به ظهور تشویش، دلهره و ناکامی و خواسته‌های ارضا نشده منجر شود. در چنین شرایطی ممکن است نوعی تجزیه فرهنگی و ظهور هویت‌های جدید مثل هویت‌های دورگه^۵ و هویت‌های

-
1. Cultural transnationalization.
 2. Paul Virillio.
 3. Featherstone.
 4. The De-realization of real.
 5. Hybrid Identity.

نامعین^۱ رخ دهد. (عاملی، ۱۳۸۲: ۱۵۸) جوانان در این محیط از آسیب‌پذیری بیشتری برخوردارند، به‌ویژه در دورانی که هویت آنان شکل می‌گیرد، این خطر پر رنگ‌تر می‌شود. با امکانات و گزینه‌های فراوانی که رسانه‌های عمومی از جمله اینترنت در اختیار جوانان می‌گذارند، آنان دائماً با محرک‌های جدید و انواع مختلف رفتار آشنا می‌شوند. چنین فضایی هویت نامشخص و پیوسته متحولی را می‌آفریند، خصوصاً برای نسلی که در مقایسه با نسل قبل با محرک‌های فراوانی مواجه است. همچنین از طریق رسانه‌های جمعی، افراد خط مفروض میان فضای عمومی و خصوصی را تجدید سازمان می‌کنند و این امکانی است که جوانان فعالانه از آن استفاده می‌کنند. جوان به خصوص در دوران بلوغ که مرحله شکل‌گیری هویت اوست و همواره به دنبال کشف ارزش‌ها و درونی کردن آنها می‌باشد، با اینترنت و حجم گسترده اطلاعات مواجه می‌شود و ناچار است که در این دنیای مجازی، هویت خویش را از طریق جستجو پیدا کند و بدین سان ممکن است برخی و شاید تعداد زیادی از نوجوانان راه را در اینترنت گم کنند و دوران هویت‌یابی خویش را بیش از پیش با بحران سپری کنند. (طارمی، ۱۳۸۷: ۳۶)

حاصل آنکه گفتمان‌ها همواره با غیریت‌سازی و به حاشیه بردن رقیب، سعی در تثبیت و هژمون شدن خود دارند و با توجه به اینکه هویت‌ها را گفتمان‌ها ایجاد می‌کنند و شکل‌گیری گفتمان مقدم بر شکل‌گیری هویت‌هاست. (اسمیت، ۱۹۹۸: ۵۶) به همین جهت ایجاد بحران و بی‌قراری در گفتمان خودی، به بحران در هویت جوان می‌انجامد. جهانی شدن با اتکا بر گفتمان لیبرال غرب سعی در تثبیت نظام معنایی خود با بهره‌گیری از تکنولوژی‌های نوین اطلاعاتی، موجبات بحران و بی‌قراری در گفتمان انقلاب اسلامی را فراهم می‌کند و بی‌قراری در گفتمان، تزلزل در هویت افراد به‌ویژه جوانان را که در مرحله شکل‌گیری هویتی می‌باشند، را به دنبال خواهد داشت.

ج) چالش‌های ایدئولوژیک عرصه نرم‌افزاری جهانی شدن

مقصود از بعد ایدئولوژیک جهانی شدن آن است که جهانی شدن مشتمل بر مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای مرتبط با زندگی عملی جوامع انسانی است (سجادی، ۱۳۸۶: ۸۶) و این بعد از جهانی شدن به دلیل اتکا بر پیش‌فرض‌های ارزشی، اخلاقی و فرهنگی نسبت به رویه تکنولوژیک آن، تعارض بیشتری با اسلام و باورهای دینی دارد. برخی چالش‌های ایدئولوژیک عبارتند از:

یک. چالش در حوزه هستی‌شناسی

یکی از مبانی پست مدرنیست‌ها توجه به بی‌نهایتی معنا به‌عنوان منبعی برای ساختن هویت‌ها و ساختارها می‌باشد، به همین جهت جهانی شدن از طریق ایجاد تنوع در ابراز هویت فرهنگی و طرح

1. Undeterind Identity.

بدیل‌های متکثر، موجب جداسازی جوانان دین‌دار از مبانی حقیقت‌محور و یقین‌آور نظام معنایی شان گردیده (رضایی، ۱۳۸۰: ۲۵۳ - ۲۵۲) و موجب غلبه نسبی‌گرایی و اباحه‌گری در میان آنان می‌شود. در این صورت بحران جدی در مقابل جامعه‌ای مانند جامعه ما این است که بنیاد ایدئولوژیک هویتش را در آن لایه‌های زیرین، دستخوش تغییر و تحول خواهد دید. تعابیر، اصطلاحات و آموزه‌های اسلامی به شدت نقد خواهد شد و اصول، آموزه‌ها و نگرش‌های لیبرال - دمکراسی حتی با توجیهات دینی مورد پذیرش واقع خواهند شد و جامعه در پایین‌ترین لایه خود تحولی شدید را تجربه خواهد کرد که در این صورت ما با دین تازه‌ای مواجه خواهیم بود، نه با نفی دین و این در واقع رکن اول تزلزل هویتی است که ما با آن مواجه خواهیم بود. (افتخاری، ۱۳۸۳: ۳۳) این امر نظام معنایی جوان مسلمان را به چالش کشیده و هویت نسل جدید را دچار تزلزل خواهد نمود.

دو. حوزه روابط و ساختارهای اجتماعی

جهانی شدن ساختارهای قدرتمندی پدید می‌آورد که همه هویت‌های فردی و جمعی را نادیده می‌گیرد یا دست‌کم دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، جهانی شدن نظام‌های کارکردی را در زندگی اجتماعی مسلط می‌سازد. این نظام‌ها ابزاری هستند و تعلق گروهی یا شانی در آنها چندان محلی از اعراب ندارد. با جهانی شدن، دنیایی از بازارها، شبکه‌ها و سازمان‌های استراتژیک شکل می‌گیرد که عمدتاً با الگوی انتظارات عقلانی، مانند غرایز، قدرت طلبی و محاسبات خودخواهانه اداره می‌شوند و نیازی به هویت ندارند. (کاستلز، ۱۹۹۷: ۳۵۵)

تغییر و دگرگونی در روابط و ساختارهای اجتماعی، که نقش مؤثری در پایداری و قوام نظام معنایی افراد ایفا می‌کند، بر انتقال فرهنگ بین نسل‌ها وقفه ایجاد کرده و در اثر تغییر این ساختارها، روابط جمعی تغییر می‌کنند یا اهمیت خودشان را از دست می‌دهند، شکاف نسلی و ارزشی بین نسل‌ها پیش می‌آید. (رضایی، ۱۳۸۰: ۲۵۳ - ۲۵۲) به‌گونه‌ای که برخی صاحب‌نظران نگران از دست رفتن ارزش‌ها و هویت‌ها هستند. آنان به تعارض‌های میان ارزش‌های سنتی و مدرن اشاره می‌کنند و معتقدند چنین تعارض‌هایی به‌ویژه نسل جوان و نوجوان را آماج خود قرار داده است. آنها نگران کنار گذاشتن ارزش‌های سنتی در زمینه‌های مختلف هستند. (حاضری، ۱۳۸۰: ۴۱)

گفتمان لیبرال دمکراسی در تقابل با گفتمان انقلاب اسلامی در حوزه روابط و ساختارهای اجتماعی با مسلط کردن نظام‌های کارکردی فاقد هویت، موجب تعارض میان ارزش‌های سنتی و مدرن را فراهم کرده و با ایجاد وقفه در انتقال فرهنگی میان نسل‌ها، زمینه جدایی نسل جدید را به وجود می‌آورد.

سه. از بین رفتن عدالت

اقتصاد آزاد یکی از نشانه‌های مفصل‌بندی شده در گفتمان لیبرال دموکراسی است. اقتصاد آزاد یا غیر متمرکز بر اصل آزادی افراد در فعالیت‌های اقتصادی و محدود ساختن مداخله دولت در امور اقتصادی استوار است. اصل رقابت یکی از اصول و مبانی این گفتمان محسوب می‌شود.

به‌طور کلی ماهیت رقابت در نظام سرمایه داری ایجاد بی‌عدالتی است و این امر آن چنان روشن است که چون نظریه‌پردازان این نظام به مبانی آن پایبند هستند، ناچار شده‌اند با شهامت عدالت را نفی کنند. برای مثال هایک^۱ می‌گوید: توزیع درآمد و ثروت ناشی از نظم بازار ممکن است برای بعضی کسان بسیار ناگوار آید؛ یعنی بازندگانی باشند که از هر نظر شایستگی‌شان بیشتر از برندگان است، اما این وضع را نمی‌توان ناعادلانه خواند، چون هیچ رفتار ناعادلانه‌ای آن را به وجود نیاورده است. (غنی نژاد، ۱۳۷۶: ۲۴۳)

بدین صورت، اندیشه‌های لیبرالیسم از منظر عدالت اجتماعی با چالش جدیدی روبه‌رو است؛ زیرا اصل اساسی لیبرالیسم، پذیرش نابرابری است و جهت ایجاد رقابت اقتصادی به تشویق نابرابری و ترویج آن می‌پردازد. دموکراسی لیبرال، توسعه اقتصادی و رفاه اجتماعی را به ارمغان می‌آورد، اما این همه مواهب در اختیار تعدادی از انسان‌ها و بخشی از جوامع بشری قرار دارد. افزایش رفاه اقتصادی و توسعه مادی در پناه دموکراسی لیبرال که به صورت بخشی صورت می‌گیرد، با افزایش بی‌عدالتی و فقر جمعیت فراوانی از افراد بشر روبه‌رو خواهد بود. (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۳۸)

پژوهشی که به بررسی ابعاد جهانی شدن و نابرابری با تأکید بر ایران پرداخته شده، نشان می‌دهد که آزادسازی مالی و تحرک سرمایه ناشی از جهانی شدن به گسترش نابرابری در جامعه منجر می‌شود. (یزدانی، ۱۳۸۴: ۱۳)

عدالت در اسلام اصل اساسی است که رفاه و توسعه براساس آن استوار می‌شود. اهمیت این مقوله از نظر اسلام به گونه‌ای است که قرآن کریم عدالت را یکی از اهداف ارسال رسل و انزال کتاب معرفی می‌کند. (حدید / ۳۱)

نابرابری و گسترش تبعیض و بی‌عدالتی ناشی از حاکمیت نظام سرمایه‌داری در جهان از طرفی و گسترش وسایل ارتباط جمعی از سوی دیگر، باعث اطلاع روزافزون کشورهای محروم از برخورداری و رفاه کشورهای شمال گردیده و می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد حس خودکم‌بینی، تحقیر و ناراحتی‌های روانی و روحی در این‌گونه جوامع شود. (مکارم، ۱۳۸۲: ۱۰۷) و بدون تردید این تأثیرات در جوانان به دلیل ویژگی‌ها خاص و عدم شکل‌گیری کامل هویتی در آنان به مراتب بیشتر خواهد بود.

1. Hayek Fridrich Agust Von.

نتایج و تبعات دیگر نابرابری را در تغییر در ارزش ها، انقطاع فرهنگی، اجتماعی، قانون‌گریزی، افزایش نرخ بیکاری، تأخیر در امر ازدواج، تغییر در سبک و شیوه زندگی، می‌توان مشاهده نمود.

چهار. گرایش بیش از حد بر فردگرایی

در مکتب لیبرالیسم، فردگرایی به مثابه عنصر اساسی آن مد نظر قرار گرفته است. جان لاک^۱ (۱۷۰۲ - ۱۶۳۲ م) و توماس هابز^۲ (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸ م) که از نویسندگان این مکتب محسوب می‌شوند، برای فرد اهمیت شایانی قائلند. «هابز»، انسانی را به تصویر می‌کشد که فاقد هرگونه کیفیت اجتماعی است و می‌گوید: «ما جامعه را بنا بر طبیعت مان، به خاطر خود جامعه نمی‌جوئیم، بلکه به این دلیل که احیاناً امتیاز یا منفعتی کسب کنیم (جستجو می‌نماییم) اینها امیال اولیه ماست و خواستن جامعه فرع بر آن می‌باشد». (آر بلاستر، ۱۳۷۶: ۲۰۳)

فرد^۳ یا فردگرایی به معنای تمایل کنشگر به دنبال کردن اهداف شخصی در مقابل اهداف جمعی است. اهداف شخصی هدفی هستند که در آن علایق، اهداف، منافع و تمایلات فردی به مراتب مهم‌تر از انتظارات جمعی می‌باشد. در این وضعیت افراد احساس تعهد ضعیفی نسبت به جمع یا جامعه دارند. در واقع سنجش فردگرایی از مؤلفه‌های ارزش‌های خودخواهانه شامل: لذت‌طلبی، کاهش پابندی به سنت، حسابگری و آرزوهای خودخواهانه، عدم احساس مسئولیت اجتماعی نسبت به خانواده و مردم و عدم رعایت حقوق دیگران و تمایل به انزواطلبی تشکیل شده است. (نوروزی، ۱۳۷۵: ۲۰)

فردگرایی، جامعه‌پذیری جوانان را دچار اختلال می‌کند و چه بسا به انزوای اجتماعی بینجامد. (شجاعی، ۱۳۸۷: ۹۲) در نتیجه نسل جدید بیش از آنکه اجتماعی شود، فردی می‌شود، عالم بازی‌اش را دیگر با دوستانش نمی‌گذراند بلکه با اینترنت، کاست‌ها، گوشی‌ها و فیلم‌های ویدئویی می‌گذراند؛ یعنی خودش تنهای تنهاست. (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷۸)

تأکید بیش از حد بر فردیت انسان، به عنوان پیامد عصر جدید، ممکن است به تدریج به پدیده «خود شیفتگی» آدمی منجر شود، «انسان خود شیفته» از مظاهر عصر جدید است (فروم، ۱۳۶۶: ۱۴) انسانی که پیوسته منتظر است تا دیگران محبت و عشق خویش را نثارش کنند، ولی چنین وظیفه‌ای را برای خود در قبال دیگران قائل نیست. به طور یک جانبه مترصد دریافت عواطف دیگران باقی می‌ماند، ولی خودگامی پیش نمی‌نهد تا محبت و عواطفش را نثار دیگران کند، نتیجه منطقی چنین وضعیتی، گسست عاطفی نسل‌ها از یکدیگر است، نسل‌هایی که انگیزه کمتری برای نثار عاطفی به

1. Lock.John.
2. Hobbes.Thomas.
3. Individualism.

یکدیگر می‌یابند؛ زیرا خود شیفتگی و محدودیت‌های ناشی از آن مجال برای این امر باقی نمی‌گذارد. (باقری، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

حاصل آنکه ورود ارزش‌های جدید و پذیرش آن از سوی جوانان، فرایند رشد فردگرایی را به‌عنوان یکی از نشانه‌های مفصل‌بندی گفتمان لیبرال دموکراسی، اجتناب‌ناپذیر می‌کند؛ به‌گونه‌ای که ما شاهد رشد فردگرایی در میان نسل جوان هستیم. این امر موجب می‌شود که نسل جوان دیگر چندان خود را در چارچوب هنجارهای گذشتگان تعریف نکرده و به دنبال الگوهای جدید در زندگی باشد که براساس عواملی چون منفعت‌طلبی، استقلال‌گرایی، خودتصمیمی و خودمحوری بنا نهاده می‌شود. (معید فر، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

پنج. تغییر در گروه‌های مرجع

در ادوار پیشین، نسل‌های جدید عمدتاً از مراجع و الگوهای جامعه خویش متأثر بودند، اما امروزه به جهت گسترش فوق‌العاده فناوری ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی در عرصه جهانی، این جریان به شدت گسترده‌تر و ماهیتاً فراملی گردیده، به‌گونه‌ای که نسل‌های کنونی دیگر تنها از طریق عناصر جوامع ملی خود وارد فرایند جامعه‌پذیری نمی‌گردند، بلکه فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارهای جوامع پرنفوذ جهانی نیز به مقدار معینی در جریان جامعه‌پذیری افراد نقش دارند. (سمتی، ۱۳۸۲: ۱۸۶)

نسل جوان به جهت عدم پایداری در ارزش‌ها و به بهانه کهنه و متحجر بودن ارزش‌ها و رسوم بزرگ‌ترها و وجود گروه‌های هم‌سال و احساس تعلق به آن گروه‌ها، گرایش بیشتر به سوی تجملات، الگوهای ارزشی‌ای را می‌پذیرند که گاهی نشئت گرفته از فرهنگ وارداتی و بی‌مایه غرب و تمایلات نوگرایانه و تنوع‌طلبانه است و با هنجارها و ارزش‌های جامعه مخالفت می‌ورزد. (خسروشاهیان، ۱۳۷۹) چنانچه ارزش‌ها و هنجارهای گروه‌های مرجع با ارزش‌ها و هنجارهای کلی نظام اجتماعی هم‌خوانی و تطابق داشته باشد، مشروعیت نظام اجتماعی بالا می‌رود و از شدت مسائلی چون بحران هویت، ناهنجاری‌های اجتماعی و شکاف ارزشی نسل‌ها کاسته می‌شود. (رفیع پور، ۱۳۷۶: ۴۳۹)

تعدد مرجع‌های اجتماعی، هویت‌سازی سنتی را دشوار می‌سازد. اندک و حتی واحد بودن مرجع‌های اجتماعی در جوامع سنتی که نیاز هویتی انسان‌ها به تعلق و همبستگی اجتماعی را به آسانی تأمین می‌کرد، از بین می‌رود و فرد ناگزیر می‌شود که با واحدهای اجتماعی کوچک و بزرگ مختلفی هویت پیدا کند. منابع و گزینه‌های هویتی که در چنین شرایطی عرضه می‌شوند، نه تنها متعدد و متنوع هستند، بلکه گاهی در تعارض با یکدیگر نیز قرار دارند. بدین ترتیب مرجع‌های اجتماعی و در نتیجه هویت‌ها نسبی می‌شوند. این نسبییت فراگیر، هویت‌سازی را به مسئولیت دشوار

فردی و زندگی اجتماعی را به عرصه‌ای تعارض گونه^۱ تبدیل می‌کند. (گل محمدی، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۷)

این فرایند با سیطره فرهنگ جهانی تکمیل می‌گردد؛ به گونه‌ای که سلطه فرهنگ جهانی بر سیستم‌های ماهواره‌ای، ساخت فناوری اطلاعاتی، بنگاه‌های خبری، تبلیغات، تولید برنامه‌های تلویزیونی و صنعت فیلم سازی، موجب شکل‌گیری الگوهای مرجع جدید و ارزشی برای نسل جوان گردیده و هویت این نسل را مورد تهدید قرار می‌دهد. سلطه هالیوود بر صنعت سینما، ترجیح موسیقی پاپ امریکایی به‌ویژه برای نسل جوان، نقش بستن چهره‌های محبوب صحنه‌های هنری امریکا بر پیراهن‌های جوانان و نوجوانان (هینس، ۱۹۹۹: ۱۶) را می‌توان مصادیق بارزی از این سلطه فرهنگی و رسانه‌ای به حساب آورد.

شش. مصرف‌زدگی

نظام سرمایه‌داری که ماهیتاً گسترش طلب است و گرایشی جهانی دارد، همواره می‌کوشد جهان را به بازاری برای تولید و مصرف تبدیل کند. بنابراین درصدد است تا به کمک ایدئولوژی یا فرهنگ مصرفی^۲ و تصورات مردم از هویت و نیازهای خود، آنها را به مصرف‌کنندگانی در خدمت فرایند انباشت سرمایه تبدیل کند. فرهنگ مصرفی، مردم را - به‌ویژه نسل جوان را که طالب نوآوری است - ترغیب و تشویق می‌کند که بیش از نیازهای زیستی خود مصرف کنند. در این فرهنگ اصل بر آن است که معنا و مفهوم زندگی باید بر آنچه شخص داراست، استوار باشد. مصرف کردن؛ یعنی زندگی حقیقی کامل و برای رسیدن به این سطح از زندگی، راهی جز مصرف کردن وجود ندارد؛ (گل محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۳) به‌گونه‌ای که در این جوامع مصرف راه ایده‌آلی است برای جلوه‌گر ساختن قدرت پولی شخص، به دیگرانی که غیر از آنچه می‌بینند (ظاهراً) منبعی برای شناختش ندارند.

امروزه برندگرایی به عنوان یک مقوله هویتی، پدیده‌ای است که متأسفانه در جامعه مصرفی امروز ما، در میان جوانان جایگاه ویژه یافته است. جوانان با گرایشی روز افزون به مصرف برندهای بین‌المللی، خود را دخیل، همراه و هم‌پای فرایندهای بین‌المللی، مدهای جهانی و به روزترین محصولات و خدمات ارائه شده به وسیله برندهای پذیرفته و همه گیر، تلقی و بدین سان هویت‌یابی می‌کنند. به عبارت دیگر، خود را می‌شناسند و می‌شناسانند.

روی آوردن جوانان به خریداری بدلیجات مارک دار بین‌المللی مانند (SWATCH, CHANEL, BULGARI, VERSACE و ...) نشانه ثروت و البته نوعی از تشخیص برای جوانان محسوب می‌شود. (عرفانی، ۱۳۹۱: ۶۶) اگرچه باید اضافه کرد که برندها رابطه نزدیک با

1. Paradoxical.
2. Consumer Culture.

رسانه‌ها دارند، بر این اساس هواداری، وفاداری و تعهد عاطفی به برند (در میان جوانان) بدون بهره‌گیری از تبلیغات رسانه‌ای و ورود به رسانه‌های اجتماعی ناممکن است. (همان: ۶۹) در میان نوجوانان و جوانان تهرانی، سرکشی روزانه به وب سایت‌های این برندها و الهام‌گیری از قهرمان‌های یک برند در نوع پوشش، آرایش مو، صورت و غیره یک عادت مدام نو شونده و گسترش‌یابنده است؛ به گونه‌ای که خیرداشتن از جدیدترین محصولات یک برند جهانی و توانایی در بیان و انتقال ویژگی‌های آن به دوستان، به یک ارزش بدل شده است. این مورد را به‌ویژه درباره گوشه‌های همراه، تبلت‌ها و وسایل الکترونیکی در میان پسران نوجوان می‌توان دید. به موازات آن، در میان دختران نیز معادل‌هایی همچون لوازم آرایش، کیف، کفش، تزئینات خانه و اتاق خواب، لباس و پوشاک و حتی خوراکی‌های خاص یافت می‌شود.

در جامعه مصرف زده، مصرف به شکل اصلی ابراز وجود و منبع اصلی هویت اجتماعی تبدیل می‌شود و افراد از طریق مصرف بیشتر هویت می‌یابند. (گل محمدی، ۱۳۸۹: ۱۰۶) چنین رفتارهای اجتماعی نوعی استراتژی‌های فرهنگی هستند که در شرایط افول هویت‌های سنتی و مدرن، ابراز وجود را از طریق تولید کالای هویت، ممکن می‌سازند. (فریدمن، ۱۹۹۴: ۱۹۲)

گفتمان لیبرال غرب جهت تداوم سلطه و حفظ هژمون خود، با همگن‌سازی و یک دست نمودن جهان از طریق جهانی کردن کالاهای مصرفی و فرهنگی خود سعی دارد تا علاوه بر عالم‌گیر ساختن ارزش‌ها، الگوهای زندگی و رفتاری خود، همچنان سردمدار نظام اقتصادی در دنیا باشد.

در غیریت‌سازی با گفتمان هژمونیک شده غرب، اسلام در حوزه مصرف، انگیزه‌های طبیعی انسان را انکار نمی‌کند و بر تأمین نیازها تأکید می‌ورزد، اما به لذت شخصی انسان اصالت نمی‌دهد، از این‌رو گرچه جوان مسلمان می‌تواند درآمد مشروع خود را صرف مصارف خود کند، مصرف در حد کفاف ستوده است و بیشتر از آن سفارش نشده و وقتی به حد اسراف برسد تحریم شده است. (معصومی نیا، ۱۳۸۳: ۷۴)

نتیجه

این مقاله در قالب تحلیل دو متغیر، در پی یافتن پاسخی برای این پرسش اصلی بود که متغیر مستقل جهانی شدن چه تأثیری بر متغیر وابسته هویت نسل سوم انقلاب اسلامی دارد. لذا تلاش گردید مباحث و استدلال‌ها از آغاز تا انجام بر مبنای نظریه گفتمان لاکلا و موفه انجام شود.

در مقاله با بهره‌گیری از آموزه‌های نظریه گفتمان ضمن تأکید بر منوط بودن هویت نسل سوم به تداوم هژمونیک گفتمان انقلاب اسلامی، این فرضیه را طرح و سپس اثبات کرد که جهانی شدن

به عنوان عرصه نزاع گفتمانی، زمینه بی‌قراری گفتمان انقلاب اسلامی را در غیریت با گفتمان لیبرال دمکراسی فراهم و در نتیجه موجبات تزلزل در هویت نسل سوم را به وجود خواهد آورد. همان‌گونه که هویت نسل سوم بر شالوده گفتمان انقلاب اسلامی استوار شده، حفظ استحکام و تثبیت آن به استمرار هژمونی گفتمان انقلاب وابسته است. بنابراین، وقوع هرگونه تزلزل و از جاشدگی در این منظومه گفتمانی به سست شدن مفصل‌بندی این گفتمان منجر خواهد شد و در نهایت هویت نسل سوم را به شدت آسیب‌پذیر خواهد ساخت.

گفتمان‌ها برای طرد رقیب، تثبیت خود و سامان‌دهی جامعه، نیاز به ابزارهای قدرت و استراتژی‌های مؤثر طرد و به حاشیه رانی دارند. جهانی شدن به کمک تکنولوژی‌های ارتباطی، فضای تخصص و غیریت را گسترش داده است. در فضای موجود، گفتمانی که برتری تکنولوژیکی داشته باشد، یقیناً امکان بیشتری برای برجسته‌سازی نظام معنایی خود خواهد داشت و در حال حاضر گفتمان هژمونیک غرب در برتری به لحاظ تکنولوژیکی، نسبت به گفتمان انقلاب اسلامی قرار دارد و اصولاً گفتمان‌های هژمونیک ما را می‌دارند تا آن‌گونه بیندیشیم و آن‌گونه ببینیم که گفتمان مسلط می‌خواهد. (تاجیک، ۱۳۸۷ ب: ۱۴۳) اگرچه گفتمان انقلاب اسلامی به دلیل در دسترس بودن و قابلیت اعتبار - به شرط بالا بردن توان نظریه‌پردازی کافی برای سامان دادن به تقاضاهای نسل جدید - می‌تواند همچنان به عنوان گفتمان هژمون از قابلیت هویت‌بخشی برای نسل جدید برخوردار باشد.

منابع و مأخذ

۱. آریلاستر، آنتونی، ۱۳۷۶، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۲. آزاد ارمکی، تقی و غلامرضا غفاری، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی نسلی در ایران*، تهران سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۳، *کالبد شکافی هویت، مبانی، بحران‌ها و راهکارها*، در *هویت در ایران*، علیخانی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۴. باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فرهنگ معاصر*، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
۵. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *امکان و عوامل گسست نسل‌ها در پدیده گسست نسل‌ها: رویکرد فلسفی، جامعه‌شناختی، روان‌شناسی، سیاسی، تاریخی و ادبی*، علیخانی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۶. برجعلی، احمد، ۱۳۸۳، «نیازهای نسل نو»، *حدیث زندگی*، شماره ۱۷.

- تحلیل گفتمانی چالش‌های جهانی شدن بر هویت نسل سوم ... □ ۱۸۹
۷. بهروزی لک، غلامرضا، ۱۳۸۶، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.
۸. بیکر، ترزال، ۱۳۷۷، *نحوه انجام تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، انتشارات روش.
۹. پاستر، مارک، ۱۳۷۷، *عصر دوم رسانه‌ها*، ترجمه غلامحسین صالحیار، تهران، مؤسسه ایران.
۱۰. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۸۱، «جامعه ایرانی و شکاف نسلی»، *راهبرد*، تهران، شماره ۲۶.
۱۱. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۸۷ ب، *دیپلماسی رسانه‌ای، تصویر یا واقعیت*، در *(دیپلماسی رسانه‌ای)*، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۲. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۸۷، *شکاف یا گسست نسلی در ایران امروز: تخمین‌ها و تدبیرها*، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۳. تاملینسون، جان، ۱۳۸۱، *جهانی شدن و فرهنگ*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۴. جنکینز، ریچارد، ۱۳۸۰، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی، تهران، نشر شیرازه، ۱۳۸۰ و دی‌نای، ۱۳۸۱.
۱۵. حاضری، علی محمد، ۱۳۸۰، «مسائل اجتماعی متأثر از تعارض ارزش‌ها در دوران گذار»، *نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران*، تهران، شماره ۴.
۱۶. حسینی زاده، محمدعلی، ۱۳۸۶، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
۱۷. حقیقت، سیدصادق و سید محمدعلی حسینی زاده، ۱۳۹۰، *گفتمان، رهیافت و روش در علوم سیاسی*، شماره ۴.
۱۸. حقیقت، صادق، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
۱۹. الحمادی، عبدالله، ۱۳۸۱، «ما و مظاهر جهانی شدن»، ترجمه عبدالله نکونام قدیمی، *روزنامه همشهری*، سال هشتم، شماره ۲۲۴۳.
۲۰. خسروشاهیان، وحید، ۱۳۷۹، «شکاف نسل‌ها: مروری بر تضادهای ارزشی بین نسلی»، *روزنامه همشهری*، ۱۳۷۹ / ۶ / ۸.
۲۱. دادگر، داریوش، ۱۳۸۸، *شکاف نسل‌ها با رویکردی جامعه‌شناختی*، در *(کندوکاو در مسائل جوانان و مناسبات نسلی، جعفر زاده)*، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی جهاد دانشگاهی.

- ۱۹۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی، س ۴، زمستان ۹۴، ش ۱۵
۲۲. ذکایی، محمدسعید، ۱۳۸۸، «فرهنگ گذار و الزامات آن برای روابط بین نسلی»، پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه، شماره ۲.
۲۳. ذوعلم، علی، ۱۳۸۴، «تأملی در مفهوم چالش، واژه چالش در ادبیات اجتماعی - فرهنگی ایران»، نشریه زمانه، سال چهارم، شماره ۳۶.
۲۴. رابرتسون، یان، ۱۳۷۴، «درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد آستان قدس رضوی».
۲۵. رضایی، عبدالعلی، ۱۳۸۰، «میزگرد جهانی شدن، ابعاد و پیامدها»، فصلنامه مطالعات ملی، سال سوم، شماره ۱۰.
۲۶. رفیع پور، فرامرز، ۱۳۷۶، «توسعه و تضاد، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی».
۲۷. ستار، آزاده، ۱۳۸۸، «بررسی گسست و پیوند نسلی از دیدگاه اجتماعی، در (کنسوکاو در مسائل جوانان، جعفر زاده)، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی جهاد دانشگاهی».
۲۸. سجادی، عبدالقیوم، ۱۳۸۳، «درآمدی بر اسلام و جهانی شدن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی».
۲۹. سلطانی، علی اصغر، ۱۳۸۳، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۸.
۳۰. سمتی، هادی، ۱۳۸۲، «شرایط و زمینه‌های گسست نسلی در ایران، در (پدیده گسست نسل‌ها، علیخانی)، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی».
۳۱. شولت، یان، آرت، ۱۳۸۲، «نگاهی موشکافانه بر پدیده جهانی شدن، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی».
۳۲. صلاحی، ملک یحیی، ۱۳۸۱، «اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن بیستم، تهران، نشر قومس».
۳۳. طارمی، محمدحسین، ۱۳۸۷، «فضای سایبر، آسیب‌ها و مخاطرات»، آورد نور، ش ۲۲.
۳۴. عاملی، سعیدرضا، ۱۳۸۲، «دوج جهانی شدن‌ها: جامعه جهانی اضطراب»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۱.
۳۵. عرفانی حسین پور، رضوانه و سید شهاب‌الدین عبدلی، ۱۳۹۱، «مطالعات جوان و رسانه، شماره هفتم».
۳۶. غنی نژاد، موسی، ۱۳۷۹، «جهانی شدن»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال سوم، شماره ۸-۷.
۳۷. فروم، اریک، ۱۳۶۶، «هنر عشق ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، تهران، انتشارات مروارید».
۳۸. فیرحی، داود، ۱۳۸۲، «ملاک‌های سیلان یا انقطاع نسل‌ها در ایران، در (پدیده گسست نسل‌ها در ایران، علیخانی)، تهران، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی».
۳۹. کیانی، داود، ۱۳۸۰، «مقدمه‌ای بر جهانی شدن»، مجله اندیشه صادق، شماره ۵.

۴۰. گل محمدی، احمد، ۱۳۸۹، *جهانی شدن، فرهنگ و هویت*، تهران، نشر نی.
۴۱. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۹، *جهان رها شده*، ترجمه اصغر سعیدی و حاجی عبدالوهاب یوسف، تهران، انتشارات علم و ادب.
۴۲. مدد پور، محمد، ۱۳۸۲، *صورت‌های نوعی گسست نسلی و فرهنگی در (پدیده گسست نسل‌ها، علیخانی)* تهران، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی.
۴۳. معصومی نیا، علی، ۱۳۸۹، «بازار مطلوب، رقابت کامل»، *فصلنامه اقتصاد اسلامی*، شماره ۱۵.
۴۴. معید فر، سعید؛ صبوری و حبیب خسروشاهی، ۱۳۸۹، «بررسی میزان فردگرایی فرزندان در خانواده»، *پژوهش‌های علوم اجتماعی*، سال چهارم، شماره ۴.
۴۵. مکارم، حمید، ۱۳۸۲، *جهانی شدن و پیامدهای فرهنگی آن*، تهران، نشر سجده.
۴۶. منطقی، مرتضی، ۱۳۸۳، *روان‌شناسی جوانان ایران بعد از انقلاب در (جوانان و مناسبات نسلی در ایران، محمدی)*، تهران، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی.
۴۷. نش، کیت، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، کویر.
۴۸. نکویی سامانی، مهدی، ۱۳۸۶، *دین و فرایند جهانی شدن*، قم، بوستان کتاب.
۴۹. نوروزی، فیض الله، ۱۳۷۵، *فردگرایی در بین جوانان در حال تحصیل تهرانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، پژوهشگری اجتماعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۵۰. نیلی احمدآبادی، محمدرضا، ۱۳۸۲، «نقش رسانه‌های جمعی در شکل‌گیری هویت»، *دوفصلنامه علوم تربیتی، روان‌شناسی، کتابداری*، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۷)، دانشگاه فردوسی مشهد.
۵۱. هاروی، دیوید، ۱۳۸۶، *تاریخ مختصر نئولیبرالیسم*، ترجمه محمود عبدالله زاده، نشر اختران.
۵۲. هام لینک، سیزجی، ۱۳۸۰، «معنای دو پهلوی جهانی شدن»، ترجمه ناصر شکیب، *مطالعات راهبردی*، شماره ۳.
۵۳. وبستر، فرانک، ۱۳۸۹، *نظریه‌های جامعه اطلاعاتی*، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده سرا.
۵۴. یزدانی، فرشید، ۱۳۸۴، «نگاهی به جهانی شدن و نابرابری با تأکید بر ایران»، *فصلنامه علمی و پژوهشی رفاه اجتماعی*، شماره ۱۸.

55. Albrow, M., 1996: *The Global AGE*. Cambridge: Polity press.

56. Castells, M., 1997: *The power of Identity*. Oxford: Blackwell.

57. Chouliaraki, L & N. Fairclough, 1999, "Rethinking Critical Discourse Analysis",

Edinburgh: Edinburgh University Press.

58. Dodds, Klaus, 2000: "Geopolitics in a changing world", London, prentice Hall.
59. Featherstone, M., 1995, Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity, London: Sage.
60. Friedman, J., 1994, Cultural & Global Process. London: SAGE.
61. Giddens, A., 1994, Living in a post-Traditional Society". In Beck, Giddens and Lash, Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order. Stand ford, Stand ford University Press.
62. Giddens, A., 1999, Economic Globalization & Culture. In Merrill Lynch From.
63. Harvey, D., 1989: The condition Post modernity, Oxford, Basil Blackwell.
64. Haynes, J., 1999, Introduction. In J. Haynes (ed), Globalization and Political Culture in the third World, London, McMillan.
65. Hekman, S., 1999, Identity Crises. In S. Hekman (ed) Feminism, Identity and Difference, Frank Cass.
66. Held, David, 1999, "Global Transformation, Economics and culture", Camnridge, Polity press.
67. Howarth, D., 2000, Discourse, Buckingham, Open University press.
68. Jorgensen, M & L, Philips, 2002, Discourse Analysis as Theory and Method, London: Sage Publication.
69. Laclau, E and Mouff, C., 2001, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso.
70. Laclau, E and Mouff, C., Recasting Marxism in James Martin, 2002, Antonio Gramsci, critical Assessment of leading Political Philosophers Routledge.
71. Smith, Anna Marie, 1998, Laclau and Mouffe, Routledge.
72. Virilio, P., 2001, Speed and information: Cyberspace Alarm, in D. Trend, ed. Reading Digital Culture, Oxford: Blackwell Publishers.
73. Wallerstein, I., 1983, Historical Capitalism. London, Verso.

بررسی نقش تطبیقی امام خمینی و دکتر علی شریعتی در بسیج انقلابی سال ۱۳۵۷

امین نواختی مقدم* / حمید سرمدی**

چکیده

هدف از نگارش این پژوهش، بررسی تطبیقی نقش امام خمینی و دکتر علی شریعتی در بسیج انقلابی انقلاب اسلامی می‌باشد. انقلاب ۱۳۵۷ موسوم به «معجزه کبیر قرن» موجب ظهور ایدئولوگ‌های بزرگی در نقش بسیج‌گری انقلاب شد که بی‌تردید نقش این دو شخصیت به وضوح قابل مشاهده است. نگارندگان معتقدند به دلایل عدیده‌ای نقش امام خمینی در فرایند بسیج انقلابی، فراگیرتر از دکتر شریعتی است و برخلاف جمعی از اندیشمندان و محققان برجسته انقلاب که به دکتر شریعتی به‌عنوان رهبر فکری و ایدئولوگ اصلی بسیج‌گری انقلاب نظر دارند، استدلال این پژوهش این است که نقش امام در این خصوص بی‌بدیل بوده، شامل همه اقشار جامعه اعم از توده و روشنفکر می‌شد و گفتمان خمینیسم در روند مبارزات انقلابی و نیز استقرار نظام جمهوری اسلامی گفتمان مسلط بود، ولی بسیج‌گرایی دکتر شریعتی عمدتاً به محافل روشنفکری و آکادمیک محدود می‌شد و حیطه شمول آن محصورتر بود.

واژگان کلیدی

امام خمینی، دکتر علی شریعتی، انقلاب اسلامی ایران، بسیج سیاسی، ایدئولوژی اسلامی، روشنفکران، گروه‌های چپ و مارکسیستی.

navakhti@yahoo.com

*. استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تبریز.

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۴

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۴

طرح مسئله

انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ / نوامبر ۱۹۷۹ در محافل علمی سراسر جهان و از زوایای گوناگون تحلیل و بررسی شده است. انقلابی که آخرین انقلاب قرن نام دارد، از لحاظ نظری و عملی یک انقلاب اجتماعی^۱ بوده است؛ یعنی با آن علاوه بر تغییرات در هیئت حاکمه، کل زیرساخت‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی موجود در جامعه دچار تحولات بنیادین شدند. انجام این تحول بنیادین، مقدمات و پیش‌فرض‌هایی را خواستار است که بی‌شک سه عنصر: مردم، رهبری^۲ و ایدئولوژی ضروری است (محمدی، ۱۳۸۴: ۸۷) و در این میان بحث ایدئولوگ یا نظریه پردازان انقلاب از همه مهم‌تر می‌نماید؛ زیرا به تصریح بسیاری از نظریه‌پردازان انقلاب، انقلاب ۱۳۵۷ ایران، بدون امام خمینی نمی‌توانست به وجود بیاید و پیروز گردد. (زیباکلام، ۱۳۸۰: ۴۰)

نگارندگان معتقدند که تقلیل علت وقوع این پدیده نادر و یا معجزه قرن صرفاً در یک علت مثلاً مذهبی، سیاسی، اقتصادی به دور از واقعیات رخ داده و نیز ناسازگار با نگرش علمی است؛ چون نه انقلاب ایران تک علتی بوده و نه گروه یا طیفی می‌تواند داعیه دار انقلاب باشد؛ انقلاب در شرایط زمانی و مکانی و بستر خاص خود انجام گرفته است. به نظر می‌رسد برای شناخت بهتر پدیده انقلاب ایران باید آن را با رویکرد تلفیقی و پرهیز از تک علت‌انگاری و نگاه غیر ایدئولوژیک تحلیل کرد. در انقلاب ایران گروه‌های مختلفی در طیف مبارزه قرار داشتند و خصیصه مشترک همه آنها دشمن مشترکشان؛ یعنی رژیم استبدادی محمدرضا شاه پهلوی بود. طیف مبارزه شامل گروه‌های روحانیت، چپ مذهبی و غیر مذهبی، سکولارها، ملی - مذهبی‌ها، روشنفکران دانشگاهی، دانشجویان، کارگران، دهقانان، بازاریان و مردم عادی بودند و انقلاب جز با اتحاد استراتژیک همه این اصناف به پیروزی نمی‌رسید و در این قلمرو، مبحث بسیج سیاسی^۳ این گروه‌های متنوع و بعضاً متضاد (از لحاظ فکری) حول یک محور؛ یعنی براندازی رژیم پهلوی، همت و ابتکار ویژه‌ای می‌طلبید که هر فرد و طیفی نمی‌توانست این بسیج استراتژیک را به وجود آورد.

تاریخ و نظریات علمی نیز مویید دیدگاه این پژوهش است؛ یعنی بدون وجود شخصیت کاریزماتیک^۴ و تاریخی امام خمینی این انقلاب هرگز پیروز نمی‌شد. بعد از وقوع انقلاب و حتی در بطن فرایند انقلاب، عده کثیری از روشنفکران^۵ و روحانیون مدعی بودند ایدئولوگ و تئوریسین

1. Social revolution.
2. Leadership.
3. Political mobilization.
4. Charismatic.
5. Intellectuals.

انقلاب هستند، ولی به نظر می‌رسد اکثر محققان در نقش بی‌بدیل امام خمینی و دکتر شریعتی را پذیرفته‌اند، شخصیت‌هایی که در بحبوحه انقلاب، مردمی‌ترین، اسلامی‌ترین و اصلی‌ترین آموزگاران انقلاب بودند و کسی در این برهه هم‌اورد و قابل قیاس با نقش بی‌بدیل این دو شخصیت نیست. البته به دلایل عدیده، این دو شخص از لحاظ اندیشه اصیل و تأثیرگذاری در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، نقش متفاوتی داشتند و شاید نقش جهانی - تاریخی امام خمینی در این فرایند بی‌بدیل و در قیاس با دکتر علی شریعتی بسیار شمول‌پذیرتر باشد. جهت تأیید فرضیه پژوهش ابتدائاً آرا و دیدگاه دکتر علی شریعتی بیان و سپس نقش دکتر شریعتی و امام خمینی در بسیج‌گرایی^۱ مقایسه تطبیقی می‌شود.

مبانی نظام اندیشه‌ای انقلاب ایران

دکتر علی شریعتی

علی شریعتی به حق دارای لقب روشنفکر انقلاب اسلامی می‌باشد (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۴۲۸) در مورد شخصیت و اندیشه‌های دکتر شریعتی نقل قول‌های متفاوت و بعضاً متضادی وجود دارد. در یک طیف مریدانش و الهام‌گیرندگان فکریش او را «لوتر» بلندپرواز و ایدئولوگ اصلی انقلاب ۱۳۵۷ می‌دانند. (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴۲۹) بعضی دیگر نیز تحت تأثیر دل‌بستگی وی به جهان اسلام او را به‌عنوان پاسخ مسلمانان به مارکس ستودند. (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۴۲۹) عده‌ای معتقدند فضای روشنفکری ۱۳۵۰ بی‌شک به شریعتی تعلق داشت. (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۶۲) بعضی او را نظریه‌پرداز انقلاب می‌دانند؛ یعنی کسی که در آماده کردن جوان‌های ایرانی برای یک قیام انقلابی بیشترین سهم را داشت. (کدی، ۱۳۸۶: ۳۶۷) عده‌ای او را در کنار امام خمینی به‌عنوان نظریه‌پرداز اصلی انقلاب شناخته‌اند. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۴۵) عده‌ای او را آموزگار شهادت و معلم اصلی انقلاب می‌دانند. (ملکی راد، ۱۳۸۶: ۴۱) و عده‌ای نظریه سوسیال - دموکراسی دینی او را ایدئولوژی اصلی بروز انقلاب می‌دانند. (قریشی، ۱۳۸۶: ۲۳۳) عده‌ای او را محبوب‌ترین و مردمی‌ترین معلم و مبلغ رادیکالیسم اسلامی^۲ در ایران جدید می‌خوانند. معلمی که از نظر قوه خطابت همتایی در جهان ندارد. (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۶۸) و در طیف دیگر عده‌ای او را وهابی، اسلام سر، ملحد، ملکم خان جدید، مارکسیست اسلامی و بعضی‌ها از سر کج فهمی او را سکولار تلقی می‌کنند.

اما شریعتی خود را نه مسلمان مارکسیست و نه مسلمان ضد مارکسیست، بلکه نظریه‌پرداز رادیکال می‌دانست که از شیعه الهام می‌گرفت و با ابزارهای علوم اجتماعی غربی - به‌ویژه مارکسیسم - به تحلیل

1. Mobilization.
2. Islamic radicalism.

سیاسی می‌پرداخت. در یک کلام شریعتی خود را ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده چیزی می‌دانست که مسلمانان رادیکال نسل پیشین و معاصر از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی، بازرگان، طالقانی و نخشب آغاز کرده بودند، یعنی تدوین دینی دنیانگر (پروتستانیزم اسلامی^۱) که برای روشنفکران نو جذابیت داشت، بی‌آنکه بازاریان سنتی و توده‌های مذهبی را فراری دهد. (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۴۳۰) مفهوم پروتستانیزم اسلامی از دیدگاه شریعتی این بود که باید تفسیری از دین کرد که به درد دنیای مردم نیز بخورد، به عبارت دیگر او در پی دنیوی کردن دین بود. (ملکی راد، ۱۳۸۶: ۶۱)

شریعتی با الهام از مکتب اسلام بر این اعتقاد است که در جامعه فقط و فقط دو زیر بنا ممکن است: یکی زیر بنای هابیلی و دیگری زیر بنای قابیلی که افراد، مالک و صاحب سرنوشت خویش اند و سرنوشت جامعه را تعیین می‌کنند. (قریشی، ۱۳۸۶: ۲۴۱) به باور او زمان جنگ هابیل و قابیل که آغاز تاریخ بشریت است، (قریشی، ۱۳۸۲: ۲۲۳) بشر نیز به دو دسته مخالف تقسیم شده است: در سویی ستمبران؛ یعنی مردم قرار دارند و در سوی دیگر ستمگران؛ یعنی فرمانروایان. (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۴۳۰) به نظر شریعتی جنگ هابیل و قابیل در طول زمان تداوم پیدا کرده است. پرچم قابیل نسل به نسل به دست طبقات حاکم افتاده است و در طرف مقابل، وارثان هابیل، مردم محکوم هستند که برای عدالت و آزادی و ایمان راستین مبارزه می‌کنند و این جنگ تا آخرالزمان ادامه خواهد یافت؛ جنگی که ریشه اقتصادی دارد و پایان آن هنگامی است که قابیل نابود و نظام هابیلی و توحیدی برقرار می‌شود. (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۳۲۴)

شریعتی ضمن تأکید بر استمرار و تداوم تضاد بین دو طبقه هابیلی (خدایی و توحیدی) و طبقه جامعه (جامعه طاغوتی و شیطانی) و تصویر دیالکتیکی آن در تاریخ به لحاظ جامعه‌شناسی کارا کتر و تیپ قابیل را در سه چهره مُلک - مالک - ملاء و تیپ هابیل را در دو تصویر متصل خدا - مردم ترسیم می‌کند. وی مصادیق قرآنی نظام قابیلی را فرعون، قارون و بلعم باعورا می‌داند و به باور وی فرعون مظهر قدرت و زور (تیغ)، قارون مظهر ثروت و زر (طلا) و سرانجام بلعم باعورا مظهر ریا و تزویر است. (ملکی راد، ۱۳۸۶: ۱۰۹) دکتر شریعتی شاهکار اندیشه‌اش را کشف این مثلث شوم و نامیمون می‌داند و در همه آثارش بر این مثلث می‌شورد. وی می‌گوید: این سه چهره اهریمنی به ترتیب مردم را به استبداد، استثمار و استحمار می‌کشند. (قریشی، ۱۳۸۲: ۱۰۵)

به همین ترتیب شریعتی با کشف این مثلث شوم در داخل جامعه که در عصر استعمار، هم‌آوایی منافع با امپریالیسم خارجی دارند، نبرد در این جبهه‌ها را وظیفه و رسالت تمام روشنفکران روی زمین

1. Islamic Protestantism.

می‌داند. او برای مبارزه با رژیم محمدرضا شاه (قبل از انقلاب سیاسی) انقلاب در افکار مردم جامعه را ضروری می‌دانست. وی با وام‌گیری از مکاتب غربی و قالب ریزی آنها در جهان‌بینی اسلامی، تفسیری نوین از این مفاهیم را ارائه می‌داد و از کسانی بود که در صدد آشتی مذهب با تجدد بود و شکلی از مبارزه را با الهام از مذهب نوید می‌داد. (مقصودی، ۱۳۸۶: ۲۴۵) اما مرکز ثقل اندیشه و نظام فکری دکتر شریعتی را اسلام تشکیل می‌داد و در واقع آنچه که سایر روشنفکران در مکاتب دیگر جستجو می‌کردند، او در صدر اسلام جستجو می‌کرد. (ازغندی، ۱۳۸۵: ۶۸) این نظریه‌پرداز به پیروی از «وبر» بر این باور بود که اسلام را باید با تمامی ضرورت‌های عصر مدرن آشتی داد. (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۷۵)

همچنین با نقد ایدئولوژی‌های رقیب مخصوصاً مارکسیسم و گروه‌های چپ که هواداران پر شور در جامعه پیدا کرده بودند، چهره‌ای توانا و عقلانی از اسلام ارائه می‌داد که قادر به اداره جهان باشد. (فوزی، ۱۳۸۴: ۶۷) در این خصوص رفع این شبهه و اتهام از آرای دکتر شریعتی مناسب است؛ زیرا عده کثیری از جمله احسان نراقی معتقدند که مجاهدین خلق و دیگر گروه‌های مارکسیستی وامدار فکری شریعتی بودند و حتی رژیم نیز به او مارکسیسم اسلامی را لقب داده بود. شریعتی برخلاف مجاهدین و دیگر گروه‌های چپ که سعی کرده بودند اندیشه‌های انقلابی‌شان را از مارکسیسم بگیرند، بازگشت به خود اسلام را توصیه می‌کرد. او مفاهیم فراموش شده شیعه را احیا نمود و به آنها روحی تازه بخشید که سرشار از ستیزه‌جویی، ایثار و مبارزه‌طلبی بود. شهید، شهادت، انتظار، تشیع، تعهد، مکتب، امامت و دیگر اصطلاحات و تعبیر فرهنگی شیعی را نه تنها جلا داد و رادیکالیزه نمود، بلکه از آنان مقولاتی ساخت که آشکارا رژیم را نفی می‌نمودند. برخلاف مجاهدین و گروه‌های چپ که شخصیت‌های انقلابی‌شان بیشتر مارکس، لنین، هوشی‌مین، چه‌گوارا و دیگران بودند، شریعتی به سراغ مکتب اسلام و بزرگان آن چون علی علیه السلام، ابوذر، عمار یاسر، فاطمه علیها السلام، میثم و زینب علیهم السلام رفت؛ یعنی همان خویشنتی که او آن را در تشیع علوی و صدر اسلام می‌دید. (زیباکلام، ۱۳۸۰: ۱۹۸) و توده مردم جامعه عمدتاً با این اشخاص مأنوس بودند تا بزرگان مکتب مارکسیسم که عمدتاً داعیه غیر مذهبی داشتند.

شریعتی در سازمان فکری انقلابی خود اسلام را ایدئولوژیک نمود و بهترین سلاح مبارزه را اسلام و الگوهای آن را بزرگان صدر اسلام می‌دانست. او از شیعه به عنوان «حزب تمام» یاد می‌کرد و از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی برای مبارزه و در پی استقرار جامعه توحیدی بود و اصولاً دین اسلام را دین مبارزه می‌دانست و هدف اصلی همه پیامبران را از میان برداشتن نابرابری‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برمی‌شمرد. آنچه که بیشتر از همه موجب رادیکالیزه شدن فکر و

محبوبیت دکتر شریعتی شد، بحث شهادت و شهید است. از نگاه او اساسی‌ترین سنت اسلام و فعالیت انسانی شهادت^۱ است که با تاریخ مبارزه با ظلم و استقرار عدالت و حمایت از حقوق بشر^۲ درهم آمیخته است. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۴۵) وی با قدرت خطابت و سخنرانی آتشین خود جهت براندازی رژیم پهلوی، شهید را قلب تاریخ می‌داند و می‌گوید که مثلث شوم از ابتدای خلقت آدم وجود داشته است و در هر عصری ثاری بوده است و بدین ترتیب با توالی تاریخی این امر، امام حسین را نیز وارث آدم می‌داند و معتقد است که قیام حسینی و ظلم یزیدی همیشه در تاریخ هست، بوده و خواهد بود. او با تأسی از امام حسین علیه السلام زندگی را جز عقیده و جهاد چیزی نمی‌داند و واقعه عاشورا را یک حرکت رهایی‌بخش می‌خواند و به تکریم شهادت می‌پردازد و با یکسان کردن رژیم پهلوی با رژیم یزیدی از حکومت وی مشروعیت‌زدایی می‌کند. (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۹۰)

نیز وظیفه آگاه کردن کل تاریخ را رسالت روشنفکران مسئول و متعهد قلمداد می‌کند؛ زیرا دینی که باید منشا تحریک و جنبش باشد، تبدیل به تریاک و مایه تحذیر جامعه توسط متولیان رسمی مذهب گردیده است. او معتقد بود باید با بازگشت به خویشین خویش که همان اسلام اصیل صدر اسلام است و با فهم اینکه جریان ظلم، این مثلث همیشگی و مستمر بوده و با سلاح قرار دادن دین اسلام و با الگو قرار دادن بزرگان دین و مکتب، همواره فرهنگ شهادت را در جامعه مشتعل نگه داشته تا به امید روزی که به برقراری نظام توحیدی ختم گردد. شریعتی با بیان مفاهیمی همچون «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» جنگ مذهب علیه مذهب، مسئولیت شیعه بودن، شیعه حزب تمام، حسین وارث آدم، شهادت، آری این چنین بود برادر، پدر مادر ما متهمیم، رسالت روشنفکران و امت و امامت، گفتمان مسلط روشنفکری را در دهه ۱۳۵۰ انحصاراً در دست داشت.

در سازمان فکری دکتر شریعتی هیچ یک از مسائل مهم سیاسی و اجتماعی مغفول واقع نشده بود. او با نوشتن کتاب *فاطمه فاطمه است*، رسالت زن مسلمان شرقی و انقلابی را بیان نمود و با محور قرار دادن مبارزات علی علیه السلام، ملهم بودن از آموزه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی گروه‌های چپ را خنثی نمود و توانست به تصفیه منابع فرهنگی دینی دست یازد و کوشید با دینامیزه کردن دین، افیون بودن دین را خنثی کند و دین را الگوی مبارزه جامعه ایرانی قرار دهد. از دیگر عللی که شریعتی را معلم راستین انقلاب ساخت، این بود که خود یک شخصیت پراگماتیست^۳، انقلابی و پرهیزگر از بده و بستان‌های سیاسی معمول بود؛ شخصی که با چندین بار زندانی شدن و عدم ارتزاق

1. Testimony.
2. Human rights.
3. Pragmatist.

دینی، رسالت یک روشنفکر مسئول مسلمان را برای مبارزان ضد شاه ترجمان عملی کرد. اما ستاره آسمان روشنفکری و بهترین روشنفکر دینی معاصر، فاقد خصیصه‌هایی بود که امام خمینی در طول انقلاب آن را دارا بود و همین امر او را در مقام ایدئولوگ انقلاب، بعد از امام خمینی قرار می‌دهد که تفصیل آن در پی می‌آید.

امام خمینی

دین اسلام در مقایسه با دیگر ادیان تنها یک دین نیست، بلکه نظامی دولتی نیز بوده و نظریه سیاسی و حقوقی آن به اشکال مختلف اجرا گردیده است. به عبارت بهتر اسلام از آغاز یک تئوکراسی^۱ بوده است و نخستین مسئله مناقشه‌برانگیز بعد از وفات پیامبر نیز تعیین جانشینی و رهبری سیاسی - دینی امت مسلمان بود. در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام بحث رهبری دینی و سیاسی در میان تشیع چندان محل مناقشه نبود و معصومین علیهم‌السلام به عنوان رهبران مقبول جامعه شیعی مورد توجه بودند. بعد از غیبت، دیدگاهی در میان جامعه شیعی به وجود آمد که هر نوع حکومت را در زمان غیبت نامشروع می‌دانست، ولی با گذشت زمان و طولانی شدن این عقیده تغییر یافت و بحث مهم حکومت دینی در افق اندیشه فقهای شیعه قرار گرفت. (الگار، ۱۳۶۹: ۳۵)

روحانیت شیعه در ایران عصر صفوی به یکی از گروه‌های با نفوذ اجتماعی تبدیل شدند و از این زمان به بعد روحانیت جایگاه خود را یافت و در امور سیاسی و کشوری به پادشاهان خط مشی می‌داد و در زمان حکومت قاجاریه با وجود بی‌اعتنایی شاهان قاجار به روحانیت، احمد نراقی تئوری ولایت فقیه را مطرح نمود و به‌ویژه پس از غلبه اصولیون بر اخباریون، روحانیت در انقلاب مشروطه نیز صاحب نقش شد، هرچند بعضی‌ها معتقدند در وقوع این انقلاب، روحانیت نقش ثانویه داشته و نقش اولیه مربوط به روشنفکران می‌باشد، ولی آیت‌الله نایینی با نگارش *تنبيه الامة و تنريه الملته* نخستین رساله مدون در حمایت از مشروطیت را تدوین نمود و در سال‌های حکومت غیر دینی رضا شاه، روحانیت در تحولات سیاسی نقش کمتری یافتند و فقط مرحوم مدرس تئوری «دیانت ما عین سیاست ما» را مطرح کرد و جو حاکم بر آن زمان حوزه‌ها را که دخالت در امور سیاسی را تقبیح می‌کردند، شکست و در نهضت ملی شدن صنعت نفت نیز دکتر مصدق با همیاری آیت‌الله کاشانی نهضت ضد استعماری را به پیروزی رساند و در سال‌های بعد از ۱۳۴۰ با فوت آیت‌الله بروجردی امام خمینی به‌عنوان مرجع تقلید مسلم حوزه و با شخصیت پراگماتیستی سیاسی جلودار اصلی مبارزه با رژیم پهلوی شد. قبل از بررسی اندیشه سیاسی امام و نقش او

1. Theocracy.

به عنوان اولین شخص در بسیج انقلابی مردم، باید گفت که روحانیت از زمان‌های دور، همواره ملجأ و پناهگاه مردم در مقابل حکام جور بوده و هر وقت که حاکمان در قراردادهای استعماری حقوق مشروع ملت را پایمال می‌کردند، در امور سیاسی دخالت کرده و موجب تسلیم دولت می‌گردیدند. به قول دکتر شریعتی روحانیت هیچ قراردادی استعماری را امضا نکرده‌اند و روحانیت در پی اجرای احکام شریعت و عدالت در جوامع شیعی بوده‌اند و بنا به دیانت و دانشی که داشته‌اند، همواره الگوی مردم در زندگی بوده‌اند و امام خمینی یکی از این بزرگ‌مردان تاریخ است.

سید روح‌الله مصطفوی (امام خمینی) از دهه بیست به بعد فعالیت‌های سیاسی خود را شروع کرد. آیت‌الله خمینی نخستین بار در سال ۱۳۲۳ انتقادی را بر ضد حکومت پهلوی به چاپ رساند. وی در نامه سرگشاده‌ای که خطاب به علما نوشت از آنان خواست در جهت مقابله با فساد و هرزگی زندگی عمومی مردم به خصوص برای عکس‌العمل در مقابل فرد ماجراجویی از تبریز که به ناحق به دین حمله می‌کند، با یکدیگر متحد شوند. مسلماً منظور وی از این فرد احمد کسروی است که روشنفکر غیر دینی و ضد روحانیت بود. امام در کتاب *کشف الاسرار* که در سال ۱۳۲۳ منتشر شد، به شدت به کتاب *اسرار هزار ساله* حکمی زاده حمله‌ور شد و حکمی زاده را متهم به خیانت به کشور کرد و در این کتاب طرح یک حکومت اسلامی را عرضه نمود. (کدی، ۱۳۸۶: ۳۵۳)

در پاسخ برخی منتقدان مثل محسن کدیور که معتقد است مراحل فکری امام در طول زمان متکامل بوده، و به چهار مرحله: ۱. دولت مشروطه با نظارت فقیه، ۲. ولایت انتصابی عامه فقیهان، ۳. جمهوری اسلامی ایران با نظارت فقیه، ۴. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان تقسیم می‌شود. (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۰۷) باید گفت امام از همان آغاز فعالیت‌های سیاسی، سرنگونی رژیم شاه و برقراری حکومت اسلامی را مد نظر داشتند. بعد از فوت آیت‌الله بروجردی امام در اولین اقدام سیاسی خود لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی مصوب ۱۶ مهرماه ۱۳۴۱ دولت علم مبنی بر قانون انتخابات؛ یعنی عدم اعتقاد به دین اسلام، تحلیف نمایندگان به کتابی غیر قرآن و حق رأی زنان را باطل نمود و به جنگ سیاست‌های اسلام‌ستیزانه شاه رفت. (فوزی، ۱۳۸۴: ۵۰) شاه چندی بعد اصول شش‌گانه انقلاب سفید^۱ را موسوم به انقلاب شاه و ملت در ششم بهمن ۴۱ به فرماندوم گذاشت و با مخالفت امام این قضیه ادامه داشت تا آنجا که به نظر نگارنده بحث اصلاحات ارضی به‌عنوان پاشنه آشیل دولت نظامی و توتالیر محمدرضا شاه درآمد و سیر وقوع انقلاب با مخالفت با فرماندوم^۲ و کشتار مدرسه فیضیه شروع شد و قیام ۱۵ خرداد را به دنبال داشت و امام در این خصوص اعلام نمود که

1. White revolution.
2. Referendum.

«ما پیروز شدیم و این دستگاه ماهیت خود را بروز داد و خود را رسوا نمود.» (همان: ۵۵) وی بعد از این به عنوان رهبر بلامنازع انقلاب ایران درآمد. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۴۲) رژیم در سال ۱۳۴۳ قانون کاپیتولاسیون^۱ را مبنی بر اعطای مصونیت به اتباع نظامی آمریکا در دولت حسنعلی منصور به تصویب رساند و این لایحه ننگین موجب ترور منصور و دستگیری و تبعید امام به ترکیه گردید و امام در سال‌های تبعید خصوصاً در نجف با نوشتن کتاب ولایت فقیه بحث حکومت اسلامی را به صورت واضح بیان نمود و انقلابی ایدئولوژیک به وجود آورد و از حکومت فقه‌های شایسته حمایت کرد. احمد رشیدی مطلق در ۱۷ دی ۱۳۵۶ در روزنامه اطلاعات به ساحت امام توهین کرد و این مسئله، عزم مردم را برای سرنگونی حکومت شاه تقویت نمود و پس از آن، سیر چهل‌ها که نخست در قم شروع شده بود، در کل کشور آغاز شد و رژیم از کنترل روزافزون نارضایتی‌ها عاجز ماند و شاه با تبعید امام از نجف به نوفل‌لوشاتو فرانسه یکی دیگر از بزرگ‌ترین اشتباهات تاریخی خود را انجام داد؛ چون در کشورهای دموکراتیکی مثل فرانسه خانه امام میعادگاه خیل کثیری از انقلابیون بود و امام به راحتی انقلاب را هدایت کرده و به پیروزی رساند.

نقش بی‌همتای امام در بسیج انقلابی ۱۳۵۷

چنان‌که اکثر دانشمندان علوم سیاسی و محققان انقلاب گفته‌اند، اساساً حرکت مردم در سال ۱۳۵۷ نمی‌توانست بدون وجود رهبری امام به پیروزی برسد. امام به عنوان شخصیتی فراجنبی،^۲ طیف‌هایی گوناگونی را در جهت یک هدف واحد؛ یعنی براندازی رژیم محمدرضا شاه پهلوی بسیج نمود. برای جریان‌ات اسلامی، امام نمونه کامل یک رهبر مذهبی - سیاسی بود. نیروهای اسلامی به طور طبیعی پشت سر امام قرار داشتند. حرکت امام نه تنها موج جدید بازگشت به اسلام را که در میان اقشار تحصیل کرده و دانشجویی پا گرفته، در ابعاد گسترده‌ای تقویت نمود، بلکه در مسئله رابطه مذهب و سیاست و در قلمرو ایران تغییرات تاریخی قابل توجهی به بار آورد. قبل از امام در تمام جنبش‌ها و قیام‌ها، رهبری حرکت‌ها در دست غیر روحانیون بود و ثانیاً روحانیونی که در این حرکت‌ها شرکت داشتند، چندان برجسته نبودند. در واقع از زمان مشروطه به بعد برای اولین بار بود که یک مرجع تقلید و یک آیت‌الله به معنی اخص کلمه، حکومت را چنین بی‌محابا به مبارزه می‌طلبید. مبارزه امام با رژیم به عنوان یک مرجع تقلید باعث گردید که هیچ مرجع و هیچ روحانی طراز اولی نتواند حداقل در ظاهر رابطه‌ای با رژیم داشته باشد و بدین ترتیب امام سوار بر امواج اسلام‌گرایی دهه ۵۰ - ۴۰ بود.

1. Capitulation.
2. Post-shoulder.

(زیباکلام، ۱۳۸۰: ۱۱۵) و بدنه اصلی روحانیت در بحبوحه انقلاب، تابع کامل امام بودند.

امام علت اصلی انقلاب ایران را انگیزه های دینی دانسته و نه اقتصادی و سیاست های اسلام‌ستیزانه شاه را هدف حمله قرار می‌دهد. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۲۹) نقدی که امام به سیاست های شاه وارد می‌کرد همه جانبه بود. ایشان رژیم را به ترویج فساد، تقلب در انتخابات، نقض قانون اساسی، سرکوب مطبوعات و احزاب سیاسی، لگدمال کردن استقلال دانشگاه، فراموش کردن نیازهای اقتصادی تجار و کارگران و روستاییان، تنزل کردن اعتقادات مذهبی مردم، ترویج غرب‌زدگی، تقلید کورکورانه از غرب، اعطای کاپیتولاسیون به بیگانگان، فروش نفت به اسرائیل و سایر امور متهم می‌نمود. (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۳۸۹) امام کوشید همه گروه‌های مخالف به جز مارکسیست‌های ملحد را پشت سر خود گرد آورد و در عین آنکه به هیچ گروه خاصی بیش از اندازه نزدیک نشود، برای نمونه در سال ۱۳۴۷ وقتی آیت‌الله مطهری در اعتراض به سخنرانی‌های شریعتی از حسینیه ارشاد کناره گرفت و از نجف خواست در برابر شریعتی از او حمایت کند، امام خمینی با علم به محبوبیت شریعتی از موضع‌گیری امتناع ورزید. (همان: ۴۴۲)

رهبری امام هر سه بعد ایدئولوگ بودن، بسیج‌گری و معماریت انقلاب را شامل می‌شد. امام در سال ۵۶ و با حرکت انقلابی مردم نقش بسیج‌گرایانه خود را بروز داد. وی در این اعلامیه‌ها و بیانات ضمن طرح اقدامات رژیم به مردم امید پیروزی می‌داد و آنها را به وحدت و انسجام دعوت می‌کرد و هرگونه سکوت و بی‌تفاوتی را مخالف مصالح عالی‌ه اسلام می‌دانست. وی در این مقطع از یک‌سو با بهره‌گیری از فضای فرهنگی جامعه که در دهه‌های چهل و پنجاه به شدت در اوج مذهب‌گرایی و گفتمان انقلابی بود و از سوی دیگر با مطرح کردن پیامدهای ناگوار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برنامه‌های نوسازی رژیم پهلوی موفق گردید به‌عنوان شخصیتی آرمانی که می‌تواند فرماندهی، هدایت و رهبری جنبش را به‌سوی وضع مطلوب پیگیری نماید، مورد پذیرش اصناف و گروه‌های مختلف اجتماعی گیرد و انبوه توده‌ها را بر گرد خود آورد و در راه مبارزه با رژیم سازمان‌دهی کند. استفاده از مساجد، مراسم، تقویم مذهبی، منابر، روحانیون و نیروهای جوان و انقلابی‌دانشگاهی و تلاش برای جداسازی بدنه ارتش از سران آن و ایجاد جو عدم همکاری همه جانبه با رژیم در بین اقشار مختلف مردم و تأکید بر سازش‌ناپذیری و عدم پذیرش برخی اقدامات اصلاحی شاه و تأکید بر لزوم حذف آن رژیم، همه در راستای نقش بسیج‌گری امام بود. (فوزی، ۱۳۸۴: ۵۸) با وجود اینکه امام به‌عنوان مرجع تقلید شیعه بود، با صدور فتاوایی وحدت‌ساز موجب شد که اهل سنت نیز در این

1. Mass.

نهضت او را به عنوان رهبر مسلم خود قبول کنند. امام در اکتبر ۱۹۷۹ فتوایی صادر کرد که شیعه را وامی‌داشت اکراه تاریخی خود را در اقتدار به نماز اهل سنت رها کند که این دستوره‌های روشنفکرانه فرادینی و انترناسیونالیستی از او شخصیتی جهانی ساخت که در پی اعاده حیثیت به یک کشور جهان سومی است. (عنایت، ۱۳۸۰: ۹۷)

قبل از انقلاب ۵۷ و ظهور امام خمینی، زنان در تحولات سیاسی - اجتماعی جامعه منفعل بوده و نقشی در امور نداشتند، ولی در این برهه با اعتماد به رهبری سلیم النفس و شجاع خود در عرصه مبارزه ضدشاهی شرکت فعالانه یافتند و از جان و دل پذیرای فرامین امام شدند. در کل هرچند خاستگاه اجتماعی اولیه امام خمینی را روحانیت رده پایین، طلاب و پیشه‌وران تشکیل می‌دادند، اما موضع ضد امپریالیستی او موجب جذب روشنفکران غیر دینی به خصوص چپ‌گرایان و کارگران نیز شد. اصطلاحات دینی مورد استفاده او در میان قشرهای حاشیه شهری که وی آنها را مستضعفان می‌نامید، رواج یافت. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۴۴) نیروهای چپ و بقایای حزب توده امام را به عنوان یک رهبر ضد امپریالیست می‌نگریستند که در رأس نهضتی انقلابی که با بورژوازی کمپرادور به پیکار برخاسته بود، قرار داشت. ملی‌ها نیز ترجیح می‌دادند که رهبری امام را بپذیرند و بالاخره برای طیف گسترده‌ای از روشنفکران، امام رهبری ضد استبدادی، ملی‌گرا و معتقد به آزادی تلقی می‌شد. جاذبه رهبری و بسیج‌گرایی امام صرفاً به گروه‌های سیاسی و روشنفکران محدود نمی‌گردید. به فاصله چند ماه بعد از شروع نهضت، میلیون‌ها نفر از مردم عادی به امام به چشم رهبر مبارزه با رژیم می‌نگریستند. رفتار بی‌تکلف، سبک ساده زندگی، شجاعت مثال‌زدنی و شم سیاسی او در مقابل رژیم استبدادی و اشرافی‌گرایی شاه موجب شد امام به صورت رهبر منحصر بفرد انقلاب در برابر شاه بدل گردد. (زیباکلام، ۱۳۸۰: ۱۲۱)

بازرگانان و پیشه‌وران که به علت سیاست‌های شاه متضرر بودند، در برابر بیانات مذهبی مردم‌گرایانه امام واکنش مساعد نشان می‌دادند و نقش عظیمی در منابع مالی و تشکیلاتی انقلاب داشتند. (فوران، ۱۳۸۷: ۵۶۵) در استقبال این بزرگ مرد تاریخ حدود ۳ تا ۴ میلیون نفر در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ به پیشواز او آمدند که در تاریخ بی‌نظیر است. او با کلامی بسیار ساده و قابل درک برای همه، حتی بی‌سوادترین انسان‌ها پیچیده‌ترین مسائل سیاسی - اجتماعی را مطرح می‌کرد و با بیان خود در اعماق قلوب انسان‌های معتقد و مؤمن نفوذ می‌یافت و شاه را با یزید مقایسه و بیان می‌کرد که سلطنت یکی از شرم‌آورترین و پست‌ترین ارتجاع‌هاست. (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۰۶) اگر بتوان برای نظریه کاریزمای وبر، در جهان معاصر سراغ گرفت، رهبری امام خمینی در انقلاب اسلامی ایران

برجسته‌ترین نوع آن خواهد بود. وی با تأکید بر سلاح شهادت و ایجاد خودآگاهی و خودباوری در مردم به عنوان صاحبان اصلی انقلاب و تحقیر دشمن، طیف وسیعی از نیروهای مختلف را حول محور واحد؛ یعنی براندازی رژیم متحد کرد.

مقایسه تطبیقی نقش امام خمینی و دکتر علی شریعتی در بسیج انقلاب ۱۳۵۷

هرچند دکتر شریعتی اهتمام فراوانی برای بسیج انقلابی جهت سرنگونی رژیم استبدادی محمدرضا شاه ایفا نمود، با استناد به واقعیات و اسناد موجود در خصوص انقلاب و صرفاً با رویکردی تاریخی و علمی - جامعه‌شناختی، حیطه بسیج‌گرایی دکتر شریعتی قابلیت هم‌وردی با نقش امام خمینی را ندارد و این پژوهش دلایل خود را در تأیید این فرضیه چنین بیان می‌کند:

۱. شخصیت و سجایای شخصی والای امام، زندگی ساده و بی‌تکلف او، نبوغ سیاسی منحصر بفرد امام، سازش‌ناپذیری امام، شجاعت و قاطعیت امام، انگیزه ضد شاهنشاهی، ضد استبدادی و ضد استعماری^۱ امام موجب شده بود که ایشان در طول فرایند انقلاب، فراجراحی عمل کرده و همه مردم را حول محور واحد؛ یعنی براندازی رژیم بسیج نماید. امام، آحاد جامعه را صاحبان اصلی انقلاب می‌دانست، درحالی‌که حتی قشر روشنفکر جامعه نیز پذیرای تز - دموکراسی هدایت شده - دکتر شریعتی نبودند و این تز را به معنی عدول از سهیم شدن مردم در دستاوردهای انقلاب تلقی می‌کردند.

۲. روحانیت تا قبل از ظهور امام خمینی عمدتاً در مسائل سیاسی و اجتماعی نقش ثانویه داشتند، اما امام به عنوان یک آیت‌الله و مرجع تقلید پراگماتیست و انقلابی سازش‌ناپذیر، شخصاً سکان هدایت انقلاب و مبارزه با رژیم پهلوی را بر عهده داشتند، در عین توجه به همه اقشار جامعه به هیچ طیفی فراتر از حد نزدیک نشدند و با صدور فتوا، تقیه را حرام اعلام کرده و گفتند که تقیه برای حفظ دین است نه هدم آن. علاوه بر این اقشار مذهبی و اسلامی، شریعتی را به عنوان یک روشنفکر نوگرای دینی و استاد دانشگاه می‌پذیرفتند و به قول جان فوران از تعداد عکس‌هایی که در تظاهرات در دست مردم بود، هیچ کس عکسی از نظر تعداد به اندازه عکس‌های امام ندید که همین مورد نیز مبین نفوذ امام در قلب و جان آحاد مردم اعم از توده و روشنفکر بود.

۳. امام با ادبیات ساده خود غنی‌ترین مفاهیم اجتماعی و سیاسی را حتی برای بی‌سوادترین فرد جامعه در نقاط دور دست کشور عرضه می‌نمود و با خودآگاهی و خودباوری آنها، سوار بر امواج اسلام‌گرایی و نهضت ضد پهلوی به بسیج طیفی از توده‌ها پرداخت. جان فوران دکتر شریعتی را

1. Anti-colonialism.

به عنوان سردمدار فکری جریان روشنفکری انقلاب معرفی می‌کند. با فرض صحت چنین ادعایی حیطة بسیج‌گری دکتر شریعتی عموماً در تهران و استان‌های بزرگ و عمدتاً به محافل دانشگاهی و روشنفکری تعلق داشت و مردم عوام و توده جامعه عمدتاً با اندیشه‌های دکتر شریعتی مرتبط نبودند، درحالی‌که امام حتی برای روشنفکران نیز برنامه بسیج‌گرایانه‌ای داشت. نیروهای جبهه ملی امام را به عنوان رهبری ملی‌گرا، نیروهای چپ و بقایای حزب توده او را به عنوان رهبری ضد امپریالیست و بیگانه‌ستیز، نیروهای دانشگاهی او را به عنوان رهبری ضد امپریالیست، ضد استبدادی ضد دیکتاتوری قبول داشتند و در انقلاب پیرو اندیشه و عملکرد امام بودند.

۴. امام خمینی به عنوان شخصیت مذهبی برجسته و طراز اول، پشتیبانی همه روحانیت را جلب کرده بود و حتی روحانیون محافظه کار نیز امام را به عنوان رهبر اصلی مبارزه با رژیم تلقی می‌کردند. امام با همدست خواندن روحانیون درباری با رژیم شاهنشاهی اقبال زیادی در آحاد جامعه خصوصاً روشنفکران یافته بود، درحالی‌که دکتر شریعتی در بین روحانیون، هواخواه فکری و علمی چندانی نداشت. پر واضح است که یکی از اضلاع مثلث مبارزه او را روحانیت سنتی تشکیل می‌داد که از آنها با عنوان بلعم و باعورا، اهل تزویر و ... یاد می‌کرد، که همین ابزار، نقش دکتر شریعتی را در بسیج^۱ این طیف می‌کاست که از طریق مساجد و تکایا عمدتاً به جو ضد شریعتی دامن می‌زد. نمونه بارز این مورد آیت‌الله مطهری است که علی‌رغم اینکه خود دکتر شریعتی را به عنوان یک سخنران به حسینه ارشاد دعوت کرده بود، از او به عنوان یک «اسلام سرای» یاد می‌کند و به امام نامه می‌نویسد که مانع ادامه کار شریعتی گردد. از دیگر روحانیونی که در آن زمان به شدت مخالف عقاید دکتر شریعتی بود، آیت‌الله مصباح یزدی بود.

از دیگر ویژگی‌هایی که امام به دلیل مرجعیت و شخصیت مذهبی خویش و در ارتباط با روحانیت نسبت به دکتر شریعتی داشت، این بود که روحانیتی که پیرو امام در جریان نهضت^۲ بوده و رهبری امام را پذیرفته بودند، از طریق مساجد، تکایا، عزاداری‌های مذهبی، مخصوصاً ایام عاشورا به عنوان سخن‌گوی غیر رسمی امام، انتشار دهنده افکار امام، تشدید موج انقلابی‌گری و پل ارتباطی امام با توده عمل می‌کردند و از این طریق قدرت بسیج نهاد روحانیت و مذهب و به تبع آن امام تقویت می‌شد.

۵. اضلاع سه‌گانه مشروعیت و اقتدار ماکس وبر، جامعه‌شناس شهیر آلمانی مبنی بر مشروعیت قانونی، کاریزماتیک و سنتی همه یکجا در وجود امام جمع بود. ایشان به عنوان مرجع تقلید و فقیه طراز اول، مشروعیت قانونی - سنتی داشتند و از نظر مشروعیت کاریزماتیک نیز مقبول دوست و

1. Mobilization.
2. Movement.

دشمن بودند. ایشان شخصیتی بودند که با هر ندایی می‌توانستند میلیون‌ها نفر را برای مبارزه با رژیم به وسط خیابان‌ها و جلو توپ و تفنگ بیاورند و در مقابل با برادر خواندن نیروهای انتظامی و نظامی آنها را خلع سلاح نمایند که تاریخ شواهد متعددی بر تأیید آن دارد.

استقبال تاریخی از امام در ۱۲ بهمن در نوع خود در تاریخ منحصر به فرد است و این مسئله نشان می‌دهد که ایشان دارای شخصیت کاریزماتیک در میان همه اقشار جامعه بودند، درحالی‌که دکتر شریعتی از نظر شخصیت کاریزماتیک که لازمه هر بسیج اجتماعی و عمل انقلابی هست، در این حد نبودند و با وجود طرفداران فراوان در محافل روشنفکری، در میان توده مردم آن‌چنان‌که باید و شاید، شناخته نبودند و همه گروه‌ها حتی روشنفکران امام را به‌عنوان نماد آرزوهایشان تجسم می‌کردند.

۶. عده کثیری از محققین برجسته انقلاب‌ها، خصوصاً انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ معتقدند که کاتالیزوری انقلاب و تشدید نهضت و باور جامعه مبنی بر ترجیح رفتن شاه و برپایی حکومت اسلامی از انتشار مقاله احمد رشیدی مطلق در ۱۷ دی ۱۳۵۶ شکل گرفت که در آن مقاله به ساحت امام خمینی توهین شده بود و مردم نیز یقیناً می‌دانستند انتشار این نامه توسط حکومت صورت گرفته و در نتیجه روند مخالفت‌ها با شاه شدت گرفت و حوادث قبل از این واقعه را که به سیر چهلیم‌ها انجامید، به‌عنوان پیش‌فرض انقلاب محسوب می‌کردند، درحالی‌که دکتر شریعتی در ۲۹ خرداد ۱۳۵۶ در شهر ساوتهمپتون در گذشته بود و قبل از آن نیز بعد از تعطیلی حسینیه ارشاد زندانی و تحت نظر رژیم بود و نمی‌توانست سخنرانی‌های آتشین و تمثیلی خود را علیه شاه ایراد نماید، با وجود اینکه زمینه‌های فکری او هنوز در اوج خود جاری و ساری بود، ولی عدم حضور فیزیکی دکتر شریعتی به‌عنوان یک ایدئولوگ و معلم انقلاب در کوران حوادث سال ۵۶ و ۵۷ در عدم بسیج‌گرایی سیاسی وی تأثیر عمده‌ای ایفا می‌کرد.

۷. عده‌ای از اندیشمندان و محققان انقلاب معتقدند که گروه‌های چپ با الهام‌گیری از آرا و اندیشه‌های دکتر شریعتی، بنیان‌گذار مبارزات رادیکالی و مسلحانه در جریان انقلاب بودند و بیشترین ضربه را به رژیم وارد کرده و موجب سقوط محمدرضا شاه گردیدند و در این راستا به واقعه سیاهکل ۱۳۴۹ و دیگر عملیات گروه‌های مجاهدین خلق و چریک‌های فدایی خلق در دهه ۱۳۵۰ اشاره می‌کنند. اما واقعیت این است که با فرض تأثیرگذاری دکتر شریعتی بر گروه‌های چپ، این گروه‌ها بعد از واقعه سیاهکل و نهایتاً بعد از سال ۱۳۵۴ کمترین نقش را در ایجاد انقلاب داشتند؛ زیرا هم رژیم موفق شده بود با رخنه دادن ساواک، سران این گروه‌ها را دستگیر و اعدام کند و موجب انحلال فعالیت سازمانی این گروه‌ها گردد و نیز به دلیل پذیرش قلبی مارکسیسم و طرد اسلام توسط سران گروه‌های چپ، در میان مردم پایگاه اجتماعی نداشتند و غیر از چند مورد حرکت‌های ایذایی موفق

نشندند یک راهپیمایی بزرگ را ترتیب داده و در کوران انقلاب سران اصلی این گروه‌ها یا اعدام شده بودند و یا در زندان بودند و لذا در سقوط حکومت پهلوی نتوانستند نقش قابل توجهی ایفا نمایند.

۸. و سرانجام باید گفت تحولات قبل و بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد گفتمان اصلی و مسلط انقلاب، «خمینیسیم» بود و این گفتمان با براندازی رژیم پهلوی، داعیه حکومت اسلامی به رهبری روحانیت را داشت و حتی بعد از انقلاب می‌توان گفت سیاسی‌ترین کتاب امام خمینی تحت عنوان ولایت فقیه ترجمان عملی شد و به نحو بارزی در قانون اساسی، تئوری ولایت فقیه و عملکرد قوای حکومتی متجلی گردید و تفکر و نیروهای طرف دار امام در صدر مناصب حکومتی قرار گرفتند که نشانگر طیف بسیج‌گرایی و تأثیرگذاری منحصر به فرد امام خمینی است.

نتیجه

هدف از نگارش این پژوهش اثبات این فرضیه بود که با وجود نقش دکتر شریعتی به عنوان آموزگار انقلاب، معلمی محبوب، ادیبی سخنران، روشنفکری سازش‌ناپذیر و غیر محافظه کار در عین تعهد به تمام رسالت‌های روشنفکری و عدم سازش با قدرت سیاسی و علاقه شخصی وافر او به مکتب اهل بیت و بالاخره به عنوان بزرگ‌ترین نوگرای دینی معاصر، وی نمی‌تواند به عنوان ایدئولوگ اصلی انقلاب قلمداد گردد و از نظر طیف نیروهای سیاسی، توده مردم و روشنفکرانی که جهت براندازی رژیم پهلوی بسیج کرد، قابلیت هم‌اوردی با امام خمینی را ندارد. در نظام مبارزاتی امام خمینی همه طیف‌های جامعه اعم از روشنفکر و توده، بازاری، کارگر، روحانیت و ... با پذیرش رهبری بی‌بدیل ایشان حول هدف واحد؛ یعنی براندازی رژیم متحد گردیدند و همه این گروه‌ها تجلی آمالشان را در سقوط رژیم به رهبری امام می‌دیدند.

امام با ادبیات ساده خود غنی‌ترین مفاهیم اجتماعی و سیاسی را حتی برای بی‌سوادترین فرد جامعه در نقاط دور دست کشور عرضه می‌نمودند و با آگاهی دادن و خود باوری بر آنها سوار بر امواج اسلام‌گرایی و نهضت ضد پهلوی به بسیج طیفی از توده‌ها پرداخت. امام به عنوان مرجع تقلید در میان نیروهای مذهبی، روحانیت و توده مردم رهبری بلامنازعی داشت و میرهن است روحانیت در مساجد عمدتاً به ایجاد جو ضد شریعتی دامن می‌زد و این مورد از نفوذ کلام و بسیج‌گری دکتر شریعتی می‌کاست. نیز گروه‌های چپ، امام خمینی را به عنوان رهبری ضد امپریالیست و آمریکا ستیز تلقی می‌کردند و نیروهای ملی - مذهبی و روشنفکران، ایشان را به عنوان رهبری ضد استبدادی و آزادی‌خواه تصور می‌نمودند و همه این عوامل امام را به شخصیتی فرا جناحی در فرایند بسیج‌گری

انقلاب تبدیل نمود، ولی بنا به دلایل عدیده‌ای دکتر شریعتی از این ابزارها بی‌بهره بود و به‌عنوان شخصیت دانشگاهی در میان توده مردم چندان شناخته شده نبود و بیشتر در محافل علمی و روشنفکری هواخواه فکری و عملی داشت.

منابع و مأخذ

۱. آبراهامیان، پرواند، ۱۳۸۶، *ایران بین دو انقلاب*، مترجمین کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران، نشر مرکز.
۲. ازغندی، علیرضا، ۱۳۸۵، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران، نشر قومس.
۳. بروجردی، مهرزاد، ۱۳۸۷، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزاد روز.
۴. زیباکلام، صادق، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات روزنه.
۵. شریعتی، علی، ۱۳۸۶، *حسین وارث آدم*، تهران، انتشارات قلم.
۶. عنایت، حمید، ۱۳۸۰، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
۷. فوران، جان، ۱۳۸۷، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
۸. فوزی، یحیی، ۱۳۸۴، *تحولات سیاسی - اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی ایران*، تهران، نشر مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۹. قریشی، فردین، ۱۳۸۴، *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، تهران، نشر قصیده سرا.
۱۰. قریشی، فردین، ۱۳۸۶، «علی شریعتی و تحلیل مناسبات اجتماعی»، تبریز، *نشریه علوم اجتماعی*، شماره ۲۱.
۱۱. کدی، نیکو، ۱۳۸۶، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم.
۱۲. کدیور، محسن، ۱۳۷۶، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران، نشر نی.
۱۳. الگار، حامد، ۱۳۶۹، *دین و دولت در ایران*، تهران، نشر امیرکبیر.
۱۴. محمدی، منوچهر، ۱۳۸۴، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، تهران، دفتر نشر و پخش معارف.
۱۵. مقصودی، مجتبی، ۱۳۸۶، *تحولات سیاسی - اجتماعی ایران ۵۷ - ۲۰*، تهران، انتشارات روزنه.
۱۶. وحدت، فرزین، ۱۳۸۵، *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، نشر ققنوس.



مجلة العلمية «بحوث الثورة الاسلامية»
منتديات العلمية الثورة الاسلامية الايرانية

السنة الرابع / شتاء ١٤٣٧ / العدد ١٥

صاحب الامتياز: منتديات العلمية الثورة الاسلامية الايرانية

المدير المسؤول: ابراهيم كلانترى
رئيس التحرير: محمدرضا مجيدي
مدير التحرير و مدير الادارة: اصغر كتابي

هيئة التحرير (حسب ترتيب الحروف):

استاذ مساعد فى جامعة المعارف الاسلامية	يعقوب توكلى
استاذ معيد فى جامعة العلامة طباطبائى	غلامرضا خواجه سروى
استاذ فى جامعة طهران	عبدالرضا سيف
استاذ مساعد فى جامعة طهران	محمد شفيعى فر
استاذ معيد فى جامعة الامام الخمينى الدولية	محمدرحيم عيوضى
استاذ معيد فى جامعة الامام الخمينى الدولية	يحيى فوزى
استاذ معيد فى جامعة طهران	ابراهيم كلانترى
استاذ معيد فى جامعة طهران	محمدرضا مجيدى
استاذ فى جامعة طهران	مصطفى ملكوتيان

الترجمة والتصحيح بالانجليزية: محمد خيريان

الترجمة والتصحيح بالعربية: علا رضايي

المراجعة النهائية: سيد شهاب لاجوردي

الاخراج: صالح زارع

العنوان: قم، شارع الثورة الإسلامية، شارع ١٦ آذر، زقاق رهنما، لوحة ٣٠، الطابق الأول

هاتف: تلفن: ٠٨ ١٩٠٠٨ ٦٦٤ - ٩٨٢١ +؛ فاكس: ٠٨ ١٩٠٠٨ ٦٦٤ - ٩٨٢١ +

الموقع الإلكتروني: www.roir.ir البريد الإلكتروني: anjomane.iran@yahoo.com

استناداً إلى الكتاب المرقم ٣/١٨/٨٩٣١٤ والصادر عن لجنة دراسة الدوريات العلمية في وزارة العلوم والبحوث والتقنية، بتاريخ ٢٠١٣/٩/٩، تم منح فصلية «بحوث الثورة الإسلامية» منتديات العلمية الثورة الإسلامية الإيرانية " ومن العدد ٢ درجة "علمية - بحثية".

يمكن تصفح فصلية " دراسات الثورة الإسلامية " في موقع المعلومات العلمية التابع للمؤسسة الجهاد الجامعي (SID) على شبكة الانترنت وبالنص الكامل، على العناوين التالية:

www.SID.ir
www.ISC.gov.ir
www.maaref.ac.ir
www.noormags.com

اطروحة ولاية الفقيه والحقوق الأساسية في العهد الصفوي

فيروز اصلاني*

عيسى خيرى**

ملخص البحث

بظهور السلالة الصفوية فُتحت صفحة جديدة في تاريخ الفكر السياسي ومنهج حكم الإيرانيين إستناداً إلى الشريعة الإسلامية والفقه السياسي الشيعي على وجه الخصوص. اتجه مؤسسوا الحكم الصفوي في سياق سعيهم لإضفاء المشروعية على أنفسهم، والتمسك بقواعد عقلانية وجذرية متصلة بالوحي والنصوص الدينية لغرض إدارة البلاد، اتجهوا إلى مفكرى الحوزات العلمية الشيعية. وفي المقابل اغتتم العلماء تلك الفرصة من أجل النهوض بالتشيع وحملته إلى مستوى الادارة السياسية والاجتماعية لبلاد إيران المترامية الأطراف التي كانت قد نالت استقلالها حديثاً، وطرحوا نظريات جديدة من قبيل (ولاية وإشراف الفقيه) على السلطة، بعض المؤلفات المتبقية من ذلك العهد تعكس ما كانت عليه وضعيته الحقوق العمومية والأساسية على مدى ٢٣٠ سنة من الحكم الصفوي، وهو ما يستند إليه بحثنا هذا، عند تحليل هذه النصوص ثم التركيز على نظرية المشروعية وأسسها الشرعية وتبرير حكم السلاطين الصفويين في البلاط السلطاني وأجواء السلطة في ذلك العهد.

الألفاظ المفتاحية

المشروعية، الحاكمية، النظم السياسي، التقارب، تنظيم العلاقة بين السلطات، مجال الإفتاء، مجال القضاء، المجال التنفيذي.

aslanif@ut.ac.ir

*. استاذ مُساعد في كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران.

** طالب دكتوراه في الحقوق العمومية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة طهران.

دور القيادات الحزبية في عدم استمرارية الحزب الجمهورى الإسلامى

عبد الله جاسى* / رضا پريزاد**

ملخص البحث

دراسة دور وأداء الأحزاب السياسية في ايجاد المؤسسات المدنية وتأثيرها في الكيان السياسى للمجتمع، وكذلك أسباب عدم ديمومتها واخفاقها على الصعيد السياسى، ضرورة لا تُنكر. يُعتبر الحزب الجمهورى الإسلامى واحد من هذه الأحزاب حيث تقرر فى ختام الأمر إيقاف نشاطاته فى الحياة السياسية للشعب الإيرانى بعد عقد من النشاط الحزبى. كان لهذا الحزب من بعد انتصار الثورة الإسلامية دور مهم فى صياغة الدستور، وبناء المؤسسات المدنية والسلطات الثلاث فى الجمهورية الإسلامية من خلال مشاركة أعضائه فى هذه المؤسسات والتشكيلات السياسية. بالإضافة الى ذلك استطاع هذا الحزب فى بداية نشاطه السياسى وبمساعدة القوى الخيرة الأخرى اجراء تسعة انتخابات مهمة ومصيرية، مثل الإستفتاء على نظام الجمهورية الإسلامية، وانتخابات الدورة الاولى والثانية لمجلس الشورى الإسلامى، والمداولات النهائية حول دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران، والإستفتاء على دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران، وانتخابات ثلاث دورات لرئاسة الجمهورية، وانتخابات الدورة الاولى لمجلس خبراء القيادة، ويضاف الى ذلك ما كان له من دور فى حل المشاكل والأزمات المختلفة التى مرت بها البلاد وظهرت فى أعقاب انتصار الثورة. لكن السؤال الأساسى الذى يُثار هنا هو: ما العوامل التى زعزت مثل هذا الحزب الفريد فى تاريخ هذا البلد، وما هو دور قيادات هذا الحزب عدم ارساء طابع مؤسسى له، وما تبع ذلك من توقف نشاطاته. حاولنا فى هذا البحث اتخاذ النموذج النظرى لصاموئيل هانتينغتون بشأن المؤسسة ومعاييرها لتبيين هذا الموضوع، ووضع افتراض وهو أن ترسيخ مستوى المؤسسة كان يستدعى من قيادات هذا الحزب ايجاد تغييرات فى مواقفهم وطريقة أدائهم، لكن هذه التغييرات كانت لا تنسجم أبداً مع القيم الإسلامية ولا مع مبادئ الثورة؛ لذلك فقد وجدت قيادات الحزب الجمهورى الإسلامى - فى ضوء النظام الداخلى والتزاماتها المبدئية فى الذود عن قيم ومصالح النظام - وجدت نفسها أمام خيارين؛ إما الحفاظ على الحزب أو الحفاظ على قيم الإسلام والثورة، فاخاروا الخيار الثانى. هذا البحث من حيث الغاية نظرى وبرامغامتى واضح، ومن حيث الماهيته يرمى الى التعرف على السلبيات ومواطن الضعف، وقد سار وفقاً لاسلوب وصفى وتحليلى.

الألفاظ المفتاحية

الأحزاب السياسية، القيادات الحزبية، المؤسسة، معايير المؤسسة، الحزب الجمهورى الإسلامى.

*. استاذ متمرس تمام فى جامعة العلم والصناعة وعضو المجلس الأعلى للثورة الثقافية.
 **. طالب دكتوراه فى الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع طهران المركزى وعضو الهيئة العلمية فى الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع قم.
 r_parizad@yahoo.com

التعددية الأخلاقية في ضوء المادة الرابعة عشر

من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران

ابوذر رجبى*

ملخص البحث

من خصائص الدين الإسلامى التى تبلور قسمٌ منها فى دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران، هى كيفية التعاطى والتعامل مع غير المسلمين. الأصل الرابع عشر من دستور الجمهورية الإسلامية فى إيران، يلزم حكومة الجمهورية الإسلامية فى إيران والمسلمين - استناداً الى ما جاء فى الآية الثامنة من سورة المتحنة - بالتعامل مع غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامى، واحترام حقوقهم الإنسانية. هذا الأصل يعكس المنهجية الأخلاقية للجمهورية الإسلامية ازاء غير المسلمين. رغم أن أصحاب الإتجاه التعددى يطرحون أيضاً مسألة حسن التعامل مع أتباع جميع الأديان فى اثبات رؤيتهم، ولكن هنالك فارق شاسع بين مدعاهم وبين هذا الأصل الذى نصّ عليه الدستور الإسلامى. التعددية الأخلاقية كانت مطروحة فى الإسلام قبل أن يدعيها أصحاب الإتجاه التعددى، غير أن هذا لا ينتهى بنا الى القول بالتعددية المعرفية وتعددية النجاة. هذا البحث يتوجّه بالنقد الى رؤية أصحاب الإتجاه التعددى فى هذا المجال، ويبين الفارق الأساسى بين الأصل الرابع عشر من الدستور وبين هذه الرؤية.

الألفاظ المفتاحية

الإسلام، التعددية الأخلاقية، الدستور، التعامل، أتباع الأديان، الحقوق الإنسانية.

مكوّنات وعناصر الإتحاد الإسلامي في فكر الإمام الخميني والمرشد الأعلى ومكانتها في الثورة الإسلامية

بهاء الدين قهرمانى نژاد شايق*

ملخّص البحث

من أكثر مبادئ فكر، وسيرة، ومنهج الإمام الخميني أصالة، التي يتجسّد انعكاسها الخارجى تحت عنوان السياسة الإستراتيجية للثورة الإسلامية، هو الإهتمام باتحاد الأمة الإسلامية. ولهذا فقد كان من التعاليم الأصيلة للإمام الخميني وخلفه الصالح، المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، التركيز على وحدة الكلمة، وجتنب الفرقة، والأخذ بالمشتركات، والإتحاد والتلاحم، ومصالح الأمة الإسلامية. تتكفل هذه الدراسة بشرح مكوّنات وتعيين معايير هذه الأطروحة الإستراتيجية. إن هذا الموضوع، فضلاً عمّا يتسم به من أهمية موضوعية، وعملية، واستراتيجية، فهو ضرورى لإثبات حقيقة أن اتحاد الأمة الإسلامية، لا يمثّل في نظر الإمام الخميني تكتيكاً واسلوباً، بل ضرورة فطرية وفريضة الهيّة.

الألفاظ المفتاحية

الإمام الخميني، المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، الثورة الإسلامية، وحدة الكلمة، الأمة الواحدة.

*. استاذ مُساعد في قسم التاريخ، والحضارة، والثورة الإسلامي، جامعة طهران. bghahremani@ut.ac.ir

دراسة وتحليل لنظرية «وجوب إقامة الحكومة في زمن الغيبة» في فكر الإمام الخميني

روح الله شاكري زواردهي*

زينب مختاري**

ملخص البحث

في العقود الأخيرة أثارت قضية حكومة الفقيه زمن غيبة امام العصر # ردود فعل جادة بين الفقهاء، حيث أيدها قسمٌ بينما عارضها قسم آخر منهم. ولكن بقيت هناك لدى الفقهاء الذين قالوا بوجوب إقامة الحكومة مسألة مهمة وهي: هل يقع على الفقهاء تكليف في مهمة إقامة الحكومة والتمهيد لمقدماتها، أم لا؟ إلى جانب الفقهاء الذين يعتقدون بوجوب انتظار الظروف حتى يوقر الناس الأرضية لحكومة الفقيه، طرح الإمام الخميني فكرة جديدة. فهو يعتقد استناداً إلى أدلة عقلية ونقلية وانطلاقاً من رؤيته العميقة لماهية الأحكام الإسلامية، أنه يجب على الفقهاء العمل على تحصيل شروط الحكومة، وتمهيد الظروف، ثم دعوة المسلمين إلى اتباعهم والقبول بحكومة الفقيه. وعلى هذا الأساس يرى أن تحصيل مقدمات الحكومة، يأتي من باب مقدمة الواجب وليس مقدمة الوجوب. نحاول في هذا البحث من خلال اعتماد المنهج الوصفي - التحليلي، تقديم تبيين كامل لنظرية الإمام الخميني في كون حكومة الفقيه تحصيلية، في مقابل كونها حصولية، ثم نبين أدلته على وجوب تحصيل مقدمات الحكومة. وفي الختام نشير إلى أن مؤدى هذه النظرية يفيد أن مشروعية حكومة الفقيه الهية، غير أن تحصيلها لا يتم بالقهر والقوة والغلبة، ولا بد أن تحظى بمقبولية الشعب.

الألفاظ المفتاحية

ولاية الفقيه، تحصيل الحكومة، الحكومة الدينية، المشروعية الإلهية، المقبولية الشعبية.

shaker.r@ut.ac.ir

*. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع الفارابي.

** ماجستير في الدراسات الشيعية.

الشواهد التاريخية والمعرفية فى نظرية الإمام الخمينى فى هوية تعليم أصول التشيع فى ايران

مجتبى زارعى*
رؤيا فتح على بيك**

ملخص البحث

جرت دراسة وتبيين ثنائية التشيع والهوية الوطنية فى ايران من جوانب مختلفة. ينطلق هذا البحث من وجهة نظر الإمام الخمينى القائلة إن التشيع فى ايران لم ينتشر بفعل ما مارسه السلطنة الصفوية من أساليب القوة والإكراه، بل انتشر على مرّ الزمان بفعل تعليم وارشاد العلماء؛ ورغم أن المؤسسة السلطانية من بعد الاعتراف رسمياً بمذهب التشيع والهوية الوطنية بدأت بوضع سياسة سلطتها ضمن حدود ايران، إلا أن الهوية الوطنية الشيعية ونشرها كانت قد بدأت قبل مجيء السلطنة الصفوية وعن طريق «السياسات التعليمية - الإرشادية» التى دأب عليها العلماء والمتفكرون الدينيون. ومن بعدها أخذت الخطط الثقافية للولاة الصفويين تنتشر وتعمق بفعل دعم العلماء وتوجيهاتهم. والنتيجة هى أن السلطة الصفوية لم تكن سبباً لنشوء الفكر والهوية الشيعية، بل أن الصفوية ذاتها والهوية الشيعية جاءت كحصيلة لحركة التشيع المنبثق من ركيزة التعليم والإرشاد الذى تبلور فى مكونات معرفية واجتماعية وسياسية مختلفة ومتعددة.

الألفاظ المفتاحية

التشيع، الهوية الوطنية، الصفوية، السياسة التعليمية - الإرشادية (الركيزة التعليمية)، السياسة المرحلية، السياسة المرسومة.

*. استاذ مساعد فى الفكر السياسى فى الإسلام، قسم العلوم السياسية، تربية المدرسين.

zare6565@yahoo.com

** . ماجستير فى تاريخ التشيع.

قراءة لحركة أنصار الله اليمنية في سياق الثورة الإسلامية في إيران

جليل دارا*

محمود بابايي**

ملخص البحث

كانت الثورة الإسلامية في إيران واحدة من الأحداث المهمة والمؤثرة على المكوّن الشيعي في اليمن؛ وذلك لأن الثورة الإسلامية تعلن على الدوام أن إحدى المهام التي تضطلع بها دعم الحركات الشعبية ضد الأنظمة المستبدة. ومن جانب آخر فإن زعماء إيران أيضاً كانوا ولا زالوا يتطلعون إلى التصدير الناعم للثورة. إن دعم الجمهورية الإسلامية في إيران للمستضعفين في مواجهة المستكبرين، وكذلك الصورة المرعبة التي رسمت عن إيران وتصدير هذه الثورة، إلى جانب ما في ذلك من تهديد وتحديد لمصالح العربية السعودية في المنطقة، أدى إلى بلورة هذين القطبين الموجودين في الفكر المتطرف في السعودية. السؤال الذي يثيره البعض في هذا المجال هو هل تأثير الثورة الإسلامية في إيران على اليمن ونشر أفكار القادة السابقين والحاليين للثورة الإسلامية في إيران، هل جاء تأثيرها على الحركات الإسلامية اليمنية مثل حركة أنصار الله بطريقة عنيفة وخشنة أم بأسلوب ناعم؟ إن استقراء المبادئ النظرية والفكرية لحركة أنصار الله باعتبارها أهم لاعب مؤثر في ساحة الأحداث الأخيرة في اليمن وتأثرها بالثورة الإسلامية في إيران، كيف يمكن تحليلها؟ الفرضية التي يذهب إليها هذا البحث هي أن تأثير الثورة الإسلامية في إيران على حركة أنصار الله والحوثيين مبنى على محوري التأثير الفكري والتأثر بالأحداث ويقوم على «نظرية الإنتشار». وبعبارة أخرى أن الثورة الإسلامية كان لها تأثير فكري من جهة وتأثير فرضه سياق الأحداث من جهة أخرى.

الألفاظ المفتاحية

أنصار الله، اليمن، الحوثيون، الثورة الإسلامية في إيران، التصدير الناعم للثورة.

*. استاذ مُساعد في قسم العلوم السياسية، جامعة تربية المدرسين.
dara@modares.com
**. استاذ مُساعد في قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والإلهيات، جامعة الشهيد باهنر، كرمان.
babaie.isu@uk.ac.ir

وسائل التواصل الإجتماعى وتوعية وتمكين المواطنين بشأن تحولات الصحوة الإسلامية

مصطفى ملكوتيان* / حسن فارسى جوکار**

ملخص البحث

من الظواهر اللافتة للنظر فى السنوات الأخيرة، هو أن وسائل التواصل الإجتماعى والشبكات الإجتماعية بما لها من قدرات تأثيرات، قد استقطبت إليها مختلف الرؤى والتوجهات، خاصة من التحولات الثورية للصحوة الإسلامية فى منطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا، حيث يزعم البعض انه لولا وسائل التواصل هذه لما وقعت تلك الثورات. ترمى هذه الدراسة الى بحث كيفية اضطلاع وسائل التواصل الإجتماعى هذه بدورها فى الثورات العربية؛ إذ يعتقد البعض أن هذه الثورات انطلقت وسارت قُدماً بواسطة الشبكات الإجتماعية، وأطلقوا عليها تسميات مثل الثورات الـ «فيس بوكية» والـ «تويترية». ولهذا يدعى البعض أن الإنترنت وأدواته كانت ذات دور مصبرى فى الحركات الثورية للصحوة الإسلامية. هذه الدراسة تقرّ أصل تأثيرات وسائل التواصل الإجتماعى فى تحولات الصحوة الإسلامية، ولكنها لا تدلى بأى رأى بخصوص مدى تلك التأثيرات، واما بالنسبة الى كيفية اضطلاع وسائل التواصل الإجتماعى بدورها فى هذا المجال فترى أن وسائل التواصل الإجتماعى كانت ذات دور مؤثر فى توعية وتقوية دوافع المواطنين وتعميق الحركات الإحتجاجية. كما تحاول هذه الدراسة أيضاً من بعد عرض الآراء حول وسائل التواصل التوعوية ونظرية الصوت، ومن خلال الإستفادة من المصادر المتوفرة، أن تسلط الضوء على مدى توظيف الناشطين فى مجال تحولات الصحوة الإسلامية، لوسائل التواصل الإجتماعى مثل فيسبوك، وتويتر، ويوتيوب لزيادة الوعى وايجاد الظروف السياسية المناسبة. تجدر الإشارة الى أن هذه الدراسة قد وصفت التحولات فى البلدان العربية، لأسباب مختلفة - يتطلّب تبينها مجالاً مناسباً - تحت عنوان الصحوة الإسلامية.

الألفاظ المفتاحية

الصحوة الإسلامية، التمكين (التأهيل)، وسائل التواصل الإجتماعى، الشبكات الإجتماعية.

mmalakot@ut.ac.ir

hfarsi@ut.ac.ir

*. استاذ فى جامعة طهران.

** . طالب دكتوراه فى علم الإجتماع السياسى، جامعة طهران.

تحليل لخطاب تحديات العولمة على هوية الجيل الثالث للثورة الإسلامية (بالإستنارة بأسلوب تحليل خطاب لاكلا وموفه)

* فاطمه قرباني

** غلام رضا بهروزي لك

*** محمد صادق جمشیدی راد

ملخص البحث

العولمة بأبعادها ومدياتها الواسعة وبعد مضي عقدين من الزمن على ظهورها، استطاعت من خلال الإستعانة بتقنية المعلومات فسخ المجال أمام دخول عوامل جديدة لصياغة الهوية. وأما بالنسبة الى الثورة الإسلامية في ايران فقد انتصرت على أساس قيم دينية ومرّت حتى الآن بثلاثة أجيال. في الوقت الحاضر وضعت ظاهرة العولمة هوية الجيل الجديد للثورة الإسلامية أمام تحدياتٍ لم يكن بين البحوث السابقة التي كُتبت في هذا المجال بحث شافي ووافٍ، ولا زال هذا السؤال بحاجة الى جواب وهو: ما هي التهديدات التي تحملها العولمة بين ثناياها للجيل الجديد للثورة؟ إن خصائص ومستلزمات مرحلة الشباب، تجعل هوية هذا الجيل مهتئة للتأثر بهذه الظاهرة بشدة. الغاية من هذا البحث التعرف على بعض هذه المخاطر وإيجاد الحصانة لدى جيل الشباب في مقابل تحديات العولمة. كما يرمى هذا البحث أيضاً الى الاستفادة من منهجية تحليل خطاب لاكلا وموفه، لتبيين مخاطر العولمة وتأثيرها في جيل الشباب.

الألفاظ المفتاحية

العولمة، الثورة الإسلامية، الخطاب، الجيل الثالث، التحدي، لاكلا، موفه.

*. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة پیام نور وعضو الهيئة العلمية في قسم المعارف الإسلامية،
qorbani_f@yahoo.com

black@nou.ac.ir

dr.gh.jamshidi@gmail.com

** استاذ مشارك في قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم ع.ق.ج.

*** استاذ مساعد في قسم المعارف، جامعة پیام نور.

بحث مقارن بين دور الإمام الخميني والدكتور على شريعتي في التعبئة الثورية في عام ١٩٧٩م (عام انتصار الثورة الإسلامية)

أمين نواختي مقدم*

حميد سرمدى**

ملخص البحث

الغاية من كتابة هذا البحث هي اجراء دراسة مقارنة بين دور الإمام الخميني ودور الدكتور على شريعتي في التعبئة الثورية للثورة الإسلامية. الإنتصار الذي تحقق ١٣٥٧ في عام ١٩٧٩م والمعروف بـ «معجزة القرن الكبرى» أدى الى ظهور طروحات كبرى في ما يخصّ دور التعبئة الجماهيرية لهذه الثورة، التي كان لهاتين الشخصيتين من غير شك دور مشهود بكلّ وضوح. يرى كاتبنا هذا البحث أن دور الإمام الخميني في عملية التعبئة الثورية أوسع من دور الدكتور شريعتي لأسباب متعددة. وذهب الى خلاف ما ذهب إليه جماعة من المفكرين والباحثين البارزين في شؤون الثورة الإسلامية، الذين يرون في الدكتور شريعتي القائد الفكري والأيديولوجي الأساسي لتعبئة جماهير الثورة، حيث يستدلّ هذا البحث على أن دور الإمام في هذا المجال كان دوراً رائداً وفريداً، ويشمل جميع الطبقات الإجتماعية من عامة جماهير الشعب والمثقفين، وكان خطاب الخمينية هو الخطاب السائد في النضال الثوري وكذلك في إقامة نظام الجمهورية الإسلامية، في حين أن الخطاب التعبوي للدكتور شريعتي يقتصر على الأوساط المثقفة والأكاديمية، وكان محدود النطاق.

الألفاظ المفتاحية

الإمام الخميني، الدكتور على شريعتي، الثورة الإسلامية في ايران، التعبئة السياسية، الأيديولوجية الإسلامية، المثقفون، المجاميع اليسارية والماركسية.

*. استاذ مُساعد وعضو الهيئة العلمية في قسم العلوم السياسية، جامعة تبريز. navakhti@yahoo.com

** طالب دكتوراه في العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع العلوم والبحوث في طهران.

Imam Khomeini and Dr. Ali Shari`ati`s Role in Revolutionary Mobilization 1357

Amin Navakhti Moqaddam¹
Hamid Sarmadi²

Abstract

In the paper, it has been intended to survey Imam Khomeini and Dr. Ali Shari`ati`s roles in revolutionary mobilization comparatively. Islamic Revolution of the year 1357, called as great miracle of the century, led to appearance of great ideologists in the field of mobilizing of revolution of whom these two persons are clearly appear. On authors` proofs, Imam Khomeini`s role in the field has been rather more extended to that of Ali Shari`ati and, contrary to the claim of some outstanding scholars of the revolution viewing the latter as the main ideologist of revolutionary thought, the former`s role, including all peoples in every class and group has been of no example. It has been shown that Imam`s discourse during the period before revolution and after it, has been dominant; while that of Shari`ati has been limited to academic and enlightenment circles and, therefore, more limited.

Keywords

Imam Khomeini, Ali Shari`ati, Islami Revolution of Iran, Political Mobilization, Islamic Ideology, Those of Enlightenment, Left and Marxist Groups.

1 . Assistant professor at Tabriz University.
2 . Ph.D student at Islamic Azad University.

navakhti@yahoo.com

A Discourse Analysis of Globalization Challenges against the Identity of Islamic Revolution`s Third Generation (with an Emphasis on Laclau and Mouffe`s method)

Fatemeh Qorbani¹

Gholamreza Behrooz Lack²

Mohammadsadeq Jamshidi Rad³

Abstract

Being of extended dimensions and scope and after more than two decades, globalization has prepared the ground for new identity-maker sources by the help of I.T. Islamic Revolution in Iran won on the basis of religious values and has passed three generations. Globalization challenges new generation of Islamic Revolution today. There can be found few studies on such challenges and the question of what, in this field, has not found its answer. Iranian young generation, considering natural demands of this period of life, is opposed to globalization threats. The paper, using Laclau and Mouffe`s method of discourse Analysis, intends to find some the threats and to show some ways for opposing them.

Keywords

Globalization, Islamic Revolution, Discourse, Third Generation, Challenge, Laclau, Mouffe.

1 . Phd student at Payame Noor University.

qorbani_f@yahoo.com

2 . Associate professor at Baqir al-Olum University.

black@nou.ac.ir

3 . Assistant professor at Payame Noor University.

dr.gh.jamshidi@gmail.com

Social Media as Empowerment Agents for Citizens in the Changes of Islamic Awakening

Mostafa Malakutian¹
Hasan Farsi Jokar²

Abstract

Social media and social nets have been known as considerable phenomena in recent years; regarding their abilities, usages and affects, they have been centered on, particularly after revolutionary changes of Islamic awakening in The Middle East and north of Africa rising, as some believe, by them. The paper has studied the way in which social media affected Arabic revolutions; those viewed by some to be formed and progressed by social media and called as revolutions of facebook and twitter. Regardless of the measure, and acknowledging the very affection, the paper has intended to survey manners of this affection and concluded that social media have been of deep and considerable part in developing and deepening citizens` abilities and protest movements. And again, the paper tries to study the extent to which the role players of Islamic awakening have used social media such as facebook, twitter and youtube to increase awareness of people and to order political conditions. It should be state that in the paper, the changes in Arab countries have been regarded as Islamic awakening.

Keywords

Islamic Awakening Empowerment, Social Media, Social Nets.

1 . Professor at Tehran University

2 . Ph.D Student at Tehran University

mmalakot@ut.ac.ir

hfarsi@ut.ac.ir

Reconsidering Ansarollah`s Movement of Yemen in the Ground of Islamic Republic of Iran

Jalil Dara¹
Mahmood Babaie²

Abstract

Islamic Republic of Iran as an important event affected Shi`ite society of Yemen. Since Islamic Revolution has always announced supporting public movements against tyrannical regime as one of its duty. And again Iranian leaders have intended to issue their revolutionary teachings. The reality of IRI S support of the weaks against cruels as well as anti Iranian propagations under the pretext of issuing revolution along with threats against Saudi Arabia in the area caused Saudi A`rab in the extreme to be poles apart. Based on the hypothesis of the study, the affect of Islamic Revolution of Iran on Ansarollah and Alhauthi current has been of two kind soft and hard, namely of thought and current both in accordance to the theory of spread.

Keywords

Ansarollah, Yemen, Alhauthi currents, Islamic Revolution of Iran, Soft Issue of IRI.

1 . Assistant professor at Tarbiat Modares University.

dara@modares.com

2 . Assistant professor at Shahid Bahonar University.

babaie.isu@uk.ac.ir

Historico-Epistemological Evidences of Imam Khomeini's View on the Essence of Teaching Shiite Foundation in Iran

Mojtaba Zare¹
Ro'ya Fathalibeik²

Abstract

The twofold of Shi'ism and Iranian national identity have been viewed differently. The paper has taken the same view as Imam Khomeini's on appearance of Shiism in Iran by scholars' leading and teaching during the process of time, not by Safavid's force and obligation; though having established Shi'ism as the formal religion and Shi'ite national identity in Iran turned to governmental and administrative decisions. Yet, Shi'ite scholars' educational and leading policies had began and spread the Shiite national identity before Safavid kingdom and, then, were more spread and rooted by Safavid cultural policies and scholars' confirmation and propagation. Therefore, one may not consider Safavid kingdom as the cause of Shiism's establishment; rather, Safavid dynasty itself and Shi'ite nationality were founded and rooted in the shadow of Shi'ite scholars' educational and guidance and, epistemologically, socially and politically objectified in various and different components.

Keywords

Shiism, National Identity, Safavid Dynasty, Educational-Guidance Politics, Prosses Like Politics, Project Politics.

1 . Assistant professor at Tarbiat Modares University.

zare6565@yahoo.com

2 . AM of Shi'ite history.

An Analytical Study on Imam Khomeini`s Thought of the Necessity of Government during the Absence of Pure Imam

Ruhollah Shakeri Zavardehi¹
Zeinab Mokhtari²

Abstract

During recent centuries the problem of faqih`s rule in the absence of pure Imam has been focused on among fuqaha, some have viewed for and some other against it. Among the former one important problem may be found; it runs as: are foqaha obligated to prepare the ground to form Islamic government or not? Among those saying that it is the duty of people to prepare necessary conditions for establishing Islamic government by faqih, Imam has viewed foqaha to be obligated for measuring to prepare conditions and form faqih`s government and invite people to accept it. For him, therefore, preparing the necessary ground for government would be as the grounds for the necessary not for th necessity. In the paper, Imams view and its proofs have been studied and explained in a analytico-descriptive method. Finally it has been described that though legality of faqih`s government is divinely prepared, attaining the government by power is not permitted and public acceptance is needed.

Keywords

Faqih Guardianship, Attaining Government, Religious Government, Divine Legality, People Acceptance.

1 . Assistant professor at Tehran University.

shaker.r@ut.ac.ir

2 . AM in Shiite Studies.

The Components of Islamic Unity in Imam Khomeini and the Leader`s Thought and Its Place in Islamic Revolution of Iran

Baha`oddin Qahramani Nejad Shayeq¹

Abstract

One most fundamental principle of Imam Khomeini`s thought, manner of life and character, having appeared as Islamic Revolution`s strategy, lies in his attention to the unity of Islamic community. Such being the case, unity of word, avoiding disunity, emphasizing what in common, unity and sympathy and the interests of Islamic community have been regarded as one essential and durable teaching of Imam and his true successor, the great leader of Islamic Revolution. The study of this strategic teaching and its norms have been into put forward in the paper. As is shown, rather than its being an important, applicable and strategic topic, necessity of the study lies in its being as a natural necessity and a Divine duty.

Keywords

Imam Khomeini, the Supreme Great Leader, Islamic Revolution, Unity in Word, Unit Community.

1 . Assistant professor at Tehran University.

bghahremani@ut.ac.ir

An Analytical Study on Normative Pluralism with Regard to the Fourteenth Principle of Constitutional Law of IRI

Abuzar Rajabi¹

Abstract

One Islamic teaching, partially reflected in IRI Constitutional Law, is the way of acting and behaving towards non-Muslims. The fourteenth principle of IRI Constitutional Law, on the eighth verse of chapter Mumtahana, has regarded good manner of behavior, justice in action and observing human rights towards non-Muslims and as a duty of IRI state and Muslims. This principle shows IRI's moral manner of interaction towards non-Muslim. Though pluralists for proving their own view, speak of good manner of interaction towards all followers of religions, one may find a considerable distinction between theirs and this principle of IRI Constitutional Law. Such meaning of pluralism had been put forward in Islam; yet, it does not lead to epistemological and salvational pluralism. The paper has criticized pluralists' view in the field and described fundamental deference of that principle with the mentioned view.

Keywords

Islam, Normative Pluralism, Constitutional Law, Interaction, Followers of Religions, Human Rights.

1 . Assistant professor at Islamic Sciences University. abuzar_rajabi@yahoo.com

Pathology of Role of Party Elites in Stopping the Life of Hizb-e Jomhuri-e Islami (HJB)

Abdollah Jasbi¹ / Reza Parizad²

Abstract

HJB during its short life played an important role in compiling constitutional law, forming civil organizations, the three powers of Islamic republic of Iran in the form of its members` presence in those political organs. Again, at the beginning of its political activity, it performed nine important national elections including the referendum of IRI, the elections of the first and second periods of The Islamic Consultative Assembly, an election for final survey of the Constitutional law of IRI and a referendum for it, three presidential elections and the first period of Leadership Elites Assembly along with other important activities to oppose crises and difficulties risen after the victory of IRI. The paper has studied the question: such being the influence of the party, what agents caused HJB to come to end? And how one may analyze the role of the party elites with regard to its stopping? In the paper, using Huntington Samuel`s theoretical model on institutionalization and its norms, it has been proved that the level of institutionalization would desire some considerable changes of behavior in elites. While the elites had conditioned their activities in full agreement with Islamic values and teachings and, therefore, they were not able to change their behavior. It was the very agent led to the party`s stopping. The method of study taken here may be known as theoretical, applicable, pathological, analytical and descriptive respectively with regard to its aim, essence and method.

Keywords

Political Parties, Party Elites, Institutionalization, Institutionalization Norms, HJB.

1 . Professor at Iran Science and Technology University.

2 . Ph.D Student at Tehran Unit of Islamic Azad University. r_parizad@yahoo.com

The Idea of Faqih Guardianship and Constitutional law in Safavid Period

Firooz Aslani¹
Isa Kheiri²

Abstract

The appearance of Safavid dynasty and its reliance on Islamic law, specially on Shiite political feqh, caused Iranian history of political thought and manner of ruling to take an new form. The founders of the dynasty, seeking for religious legality to rule based on reasonable norms and religious teachings paid attention to Shiite scholars and the scholars also made the most of their opprtunities and in this manner, a new theorization of such a view as guardianship and supervision of Faqih occurred. Some remained works of that period have recorded the situation of public law and constitutional law during 230 years of Safavid period and have formed the source of the paper. When analyzing the documents, the theory of legality and its religious principles and justification of that sovereignty in the form of kingdom and the climate of authoritarianism have been attended to.

Keywords

Legality, Sovereignty, Political Order, Cooperation, Convergence, Adjusting Powers Relations, Field of Issuing a Decree, Field of Issuing a Judgment, Field of Execution.

1 . Assistant professor at Tehran University.

2 . Ph.D student at Tehran University.

aslanif@ut.ac.ir

CONTENTS

The Idea of Faqih Guardianship and Constitutional law in Safavid Period

Firooz Aslani / Isa Kheiri

Pathology of Role of Party Elites in Stopping the Life of Hizb-e Jomhuri-e Islami (HJB)

Abdollah Jasbi / Reza Parizad

An Analytical Study on Normative Pluralism with Regard to the Fourteenth Principle of Constitutional Law of IRI

Abuzar Rajabi

The Components of Islamic Unity in Imam Khomeini and the Leader's Thought and Its Place in Islamic Revolution of Iran

Baha'oddin Qahramani Nejad Shayeq

An Analytical Study on Imam Khomeini's Thought of the Necessity of Government during the Absence of Pure Imam

Ruhollah Shakeri Zavardehi / Zeinab Mokhtari

Historico-Epistemological Evidences of Imam Khomeini's View on the Essence of Teaching Shiite Foundation in Iran

Mojtaba Zare'i / Ro'ya Fathalibeik

Reconsidering Ansarollah's Movement of Yemen in the Ground of Islamic Republic of Iran

Jalil Dara / Mahmood Babaie

Social Media as Empowerment Agents for Citizens in the Changes of Islamic Awakening

Mostafa Malakutian / Hasan Farsi Jokar

A Discourse Analysis of Globalization Challenges against the Identity of Islamic Revolution's Third Generation (with an Emphasis on Laclau and Mouffe's method)

Fatemeh Qorbani / Gholamreza Behrooz Lack /
Mohammadsadeq Jamshidi Rad

Imam Khomeini and Dr. Ali Shari'ati's Role in Revolutionary Mobilization 1357

Amin Navakhti Moqaddam / Hamid Sarmadi

In The Name of God



A Quarterly Scientific - Research Journal "ISLAMIC REVELUTION RESEARCH"

Scientific Association Of Islamic Revolution

Vol. 4, Winter 2016, No 15

Proprietor:

Scientific Association Of Islamic Revolution

Managing Editor:

Dr. Ebrahim Kalantari

Editor in Chief:

Dr. Mohammad Reza Majidi

Editorial-board director & Manager:

Asghar ketabi

Yahya Fozi	Pro. Imam Khomeini International University
Gholamreza Khajeh Sarvi	Asso.Pro. Allame Tabatabaei University
Ebrahim Kalantari	Asso. Pro. Tehran University
Mostafa Malakotian	Pro. Tehran University
Mohammad Rahim Eivazi	Asso. Pro. Imam Khomeini International University
Mohammad Reza Majidi	Asso.Pro. Tehran University
Abdolreza Seif	Pro. Tehran University
Mohammad Shafee Far	Assist .Pro. Tehran University
Yaqub Tavakoli	Assist. Pro. Islamic Maaref university

English Translation:

Muhammad Kheirian

Arabic Translation:

Ala Rezaee

Final Review:

Mohammad Thanaei

Laser Printing:

Saleh Zare

Address:

Tehran, Islamic Revolution, Street 16 Azar, Alley Rahnama,
No. 30, First Floor

Tel: (+9821) 66419008; **Fax:** (+9821) 66482840

Site: www.roir.ir / **E-mail:** anjomane.iran@yahoo.com