

آسیب‌شناسی تحلیل انقلاب اسلامی ایران براساس نظریه کارزماتیک ماکس وبر

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۲

نیره قوی^۱

چکیده

از انقلاب اسلامی ایران تاکنون تحلیلهای بسیاری مبتنی بر نظریه‌های مختلف ارائه شده است. در این بین، عده‌ای در تحلیل انقلاب از نظریه «کارزماتیک» (ماکس وبر^۲) بهره گرفته‌اند. برخی از گونه‌های تحلیل وبری از انقلاب اسلامی گویای این است که نظریه وبر به شکل انطباقی توان تحلیل انقلاب را دارد و مؤلفه‌های مورد نظر «وبر» اعم از شرایط رخداد جنبش، پیروی مردم و نقش رهبر کاریزما در هم عینیت یافته. پژوهش حاضر به دنبال شناخت پیامدهای آسیب‌زایی است که اینگونه تحلیلهای انقلاب، به دنبال داشته یا خواهد داشت مقصود از آسیب در این تحقیق، عوامل تأثیرگذاری است که موجب کندی دستیابی به اهداف و یا توقف و عدول از بسیاری آرمانهاست و انقلاب را از ماهیت اسلامی و مسیر اصلی خارج یا منحرف می‌کند. معیارهای شناخت انواع آسیب‌های نظری و اجتماعی طی تحقیق دیدگاه امام خمینی، قانون اساسی و ارزشهای اسلامی و ظرفیتهای فقه شیعی است که در آسیب‌شناسی مورد استناد قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش آسیب‌های نظری و عرصه اجتماعی بسیاری است که نمایانگر عدم انطباق مبانی و جهت مورد نظر وبر در جنبش کاریزمایی با انقلاب اسلامی است و در صورتی که نظریه کارزماتیک وبر مبنای تحلیل انقلاب اسلامی ایران قرار گیرد، انواع آسیبهایی که مهم‌ترین آن طی پژوهش بر شمرده شده بر انقلاب عارض خواهد شد.

واژگان کلیدی: تحلیل انقلاب اسلامی، آسیب‌شناسی، امام خمینی، نظریه کارزماتیک، ماکس وبر، گونه انطباقی.

۱ استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی ghavi@staff.nahad.ir

مقدمه و طرح مسئله

پایبندی به مبانی حفظ ماهیت انقلابها ضامن بقای هر انقلاب و حفظ دستاوردهای آن است. تحقق این امر در گرو پایبندی به مبانی فکری و فرهنگی آن است. همچنین چگونگی و میزان حراست از این مبانی است که موجب تحقق آرمان‌های هر انقلاب نیز خواهد بود و بی‌توجهی به هر دلیل و علتی، عمداً و سهواً، موجب انواع آسیب‌هاست. بر این اساس بدیهی است که برای حفظ ماهیت اسلامی انقلاب و دستاوردهای آن مبانی نظری انقلاب اسلامی به دور از التقاط، تحجر و برداشتهای روشنفکرانه و تجددزده انجام پذیرد، تا این مبانی و عناصر قوام‌بخش آن سدی نفوذناپذیر، و استوار، در مقابله با آسیبها و اندیشه‌های وارداتی باشد این مهم تنها با حفظ دستاوردهای مادی، انقلاب میسر نیست، بلکه صرفاً با حفظ « ماهیت و فرهنگ اسلامی»، که علت مبقیه انقلاب اسلامی است^۱ امکان‌پذیر است. سخن پژوهش در این است که بر خلاف این اصول مهم برخی از صاحب‌نظران انتقال و بهره‌گیری از نظریه کارزماتیک وبر را بدون ارزیابی یا نقد، مبنای تحلیل انقلاب اسلامی قرار داده و در کاربرد این نظریه برای تحلیل انقلاب ایران، در واقع به شکل «انطباقی»، نظریه وبر را در تحلیل انقلاب مورد استفاده قرار داده‌اند و فراتر از آن، برنامه عمل آنها هم قرار گرفته است. غافل از اینکه این نظریه تمایزاتی با اسلام در مبانی معرفتی، مبانی مشروعیت، اقتدار، نقش رهبری و مردم، عقلانیت و... دارد که قابل اغماض و تسامح نیست. خصوصاً که برخی از شخصیت‌های این دیدگاه علاوه بر تحلیل و عرصه عمل، در آثار خود، اهداف و آرمانهای انقلاب اسلامی را هم بر مبنای اندیشه ماکس وبر و جنبش کارزمایی بازنویسی و سامان‌بخشی کرده‌اند. به نظر می‌رسد این دیدگاه و اینگونه عملکرد در فضای علمی هنجار شکنی محسوب می‌گردد چرا که از نظر علمی ورود یک نظریه از یک فرهنگ به دیگر فرهنگها به طور معمول باید با فهم، بررسی و ارزیابی انجام می‌پذیرد تا راه بر انواع آسیبهای نظری و اجتماعی باز نباشد. این نوشتار در صدد شناخت و بررسی مهم‌ترین آسیبهایی است که انتقال و کاربرد نظریه کارزماتیک وبر با رویکرد انطباقی در تحلیل انقلاب اسلامی داشته است. لازم به بیان این نکته است که تحلیلهای انجام گرفته از انقلاب اسلامی بر اساس نظریه کارزمای وبر در سه گروه انطباقی، ترمیمی و انتقادی گونه‌شناسی شده است (قوی، ۱۳۹۴: ۴۰۰).

۱ «ما از اول گفته‌ایم که وجهه انقلاب- یعنی آن بخش نمادین و چهره انقلاب- چهره فرهنگی است» (بیانات، ۷۰/۲/۳)

پژوهش مورد نظر قرار می‌گیرد. تحلیل انطباقی است در مجموع هدف و پرسش اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

هدف: شناخت و تبیین آسیبهای نظری و عرصه اجتماعی تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس نظریه کاریزماتیک وبر است که موجب تغییر مسیر و انحراف از مبانی و عدول از اهداف و آرمانها خواهد شد.

پرسش اصلی: آسیبهای تحلیل انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه کاریزماتیک ماکس وبر کدام‌اند؟

پیشینه پژوهش

از جمله آثاری که در بررسی موضوع مورد نظر با سه گونه فوق‌الذکر به رشته تحریر در آمده است عبارت‌اند از: رساله دکتری جهانبخش ایزدی (۱۳۷۴) با عنوان «مطالعه تطبیقی کاریزما (به مفهوم وبری) با رهبری انقلاب اسلامی ایران» از میان منابع داخلی و به لحاظ زمانی از اولین کارهایی که در مورد کاریزمای وبر و رهبری انقلاب اسلامی صورت گرفته است. بحث اصلی ایزدی و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود این است که کاریزمای وبری با رهبری انقلاب تطبیق نمی‌کند و بین رهبری انقلاب اسلامی و رهبران کاریزماتیک به مفهوم وبری تفاوت ماهوی وجود دارد. همچنین کتاب *هفت موج اصلاحات* (۱۳۸۰) و مقاله «هفت نظریه برای اصلاحات (۱۳۷۹)» حمیدپارسانیاست که درباره مسائل اجتماعی ایران تألیف و در بخشی از این آثار او به تبیین چگونگی الگو گرفتن از اندیشه‌های وبر در تحلیل انقلاب و پیامدهای آن پرداخته است. در دیدگاه ایشان، بررسی حرکت امام براساس اندیشه وبری آسیبهای اجتماعی، تقلیل حرکت امام بر مدار ویژگی‌های شخصی ایشان و انتقادهای تحلیل‌گران در شکل رفرمیستی دادن به اندیشه وارداتی را به دنبال خواهد داشت. مهدوی زادگان در کتاب *عادی سازی جنبش‌های مردمی در ایران معاصر* (۱۳۸۰) و مقاله «شیوه رهبری امام خمینی و سیادت وبری» (۱۳۸۴) به نقد و بررسی، تحلیل رهبری امام براساس نظریه کاریزمای وبری توسط برخی از نویسندگان پرداخته است. اخوان کاظمی (۱۳۸۵) در کتاب *نقد و ارزیابی نظریه کاریزمایی در تبیین رهبری امام*، با نقد اندیشه وبر سعی در ارائه ادله عدم تطبیق نظریه کاریزما بر امام با برشمردن ویژگیهای علمی، فردی، اجتماعی و انقلابی امام دارند. کچویان (۱۳۸۹) هم در کتاب *انقلاب اسلامی ایران و افتتاح تاریخ*، به بررسی ویژگی‌ها و تفاوت‌های انقلاب ایران با سایر انقلابهای جهان و نقد

انطباق‌پذیری شخصیت رهبری آن بر اساس نظریه وبر می‌پردازد. عطارزاده (۱۳۷۸) در مقاله «هدایت دینی امام خمینی، انقلابی در مفهوم رهبری کاریزماتیک»، بیان می‌دارد که گروهی بدون توجه و گاه از سر عناد سعی در برجسته نمودن ویژگی‌هایی از نوع کاریزماتیک در رهبری انقلاب دارند. به‌طور کلی برخی از پژوهش‌های انجام گرفته در موضوع با رویکرد تطبیق و تأکید بر شخصیت کاریزمایی امام خمینی در انقلاب نگاشته شده است (گونه انطباقی) و برخی از پژوهش‌ها در رد شخصیت کاریزمایی امام خمینی (گونه انتقادی). در اغلب آثار و نوشته‌ها به‌طور جزئی یا تلویحی در لابلای قسمت‌های مختلف فقط به بیان پیامدهای آسیب‌زا به‌طور اجمال اشاره شده است. بر این اساس تاکنون پژوهشی مستقل در «آسیب‌شناسی تحلیل انقلاب اسلامی براساس نظریه کاریزمایی ماکس وبر» انجام نشده است. بنابراین با عنایت به یافته‌های پژوهش که نمایانگر آسیب‌های متعدد بر مبانی، اهداف و آرمان‌های انقلاب می‌باشد ضرورت و اهمیت مطالعه موضوع دو چندان می‌نماید؛ تا محمل روشنفکرانه تحلیل وبری انقلاب به دلیل آسیب‌های مختلف مورد آسیب‌شناسی قرار گیرد.

چارچوب مفهومی

چارچوب این پژوهش براساس کلام و توصیف امام خمینی در منابع مختلف از مبانی، علل، اهداف، آرمان‌ها و آسیب‌های احتمالی عارض بر انقلاب اسلامی مبتنی گردیده است و عدول از ویژگی‌های مورد نظر امام در عناصر نام برده شده، آسیب شمرده شده است. در دیدگاه امام خمینی، تحولی که در قالب انقلاب اسلامی، در سال ۵۷، در ایران، شکل گرفت برگرفته از اسلام بود که توانست تغییراتی گسترده و بنیادی ایجاد کند. دیدگاه امام این بود که «پیشرفت ملت ایران، مرهون آن تحولی بود که در نفوس پیدا شد» (امام خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۷۱)؛ بنابراین بی‌تردید انقلاب ما بیش از هر چیز، انقلابی فرهنگی است. چنانچه نیک پیدا است پدیده‌ای که ماهیت و عوامل تشکیل‌دهنده آن را فرهنگ تشکیل می‌دهد، دارای ویژگی‌ها و اثرات غالب فرهنگی خواهد بود. از این‌رو، استقلال فرهنگی مهم‌ترین بعد تشکیل‌دهنده استقلال در انقلاب اسلامی است. چنانچه تحولات فرهنگی پس از انقلاب هم نشان از دگرگونی ارزش‌های جامعه دارد. علل و عوامل انقلاب از منظر امام خمینی عبارت‌اند از وابستگی حکام پهلوی به بیگانگان و شیوه استبدادی حکومت پهلوی و مخالفت با اسلام، «شاه که ما با او مخالف هستیم، هم با سیاست اسلامی مخالف است و هم با امور مذهبی و ما به این هر دو جهت با شاه مخالف

هستیم. ... و هم نسبت به مملکت خیانت‌هایی کرده ... بدین جهت همه مردم ایران با او مخالف‌اند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۱۷۰). از نظر امام، حکومت اسلامی در قالب جمهوری اسلامی^۱، نوعی حکومت قانون به‌شمار می‌رود که به موجب آن دولت نیز مانند افراد جامعه تابع قانون است. اساسی‌ترین فرق حکومت اسلامی با سایر حکومتها در نوع قانون‌گذاری آنهاست. در حکومت اسلامی، قانون‌گذاری، قدرت مقننه و اختیار تشریح قوانین به خداوند مختص خداست. و هیچ قانونی را جز حکم شارع مقدس نمی‌توان به اجرا گذاشت (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۳). در نظر امام خمینی «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۳۳). از این رو، مشروعیت حکومت دینی الهی است و مردم منبع مشروعیت حکومت دینی به‌شمار نمی‌روند و حکومت به جمیع شئون آن و ارگان‌هایی که دارد «تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه، بدون مجوز شرعی خواهد بود... و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون طاغوتی خواهد بود.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۱۰۳). از این جهت، حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۴۳ - ۴۴). در دیدگاه امام، گاه در این اسلام‌های تحریف شده تنها ظواهری از دیانت باقی می‌ماند که از حقیقت اسلام و دین الهی خبری نیست. امام خمینی «این اسلام تحریف شده مظاهرانه بی‌محتوا را، که عملاً هیچ مخالفتی با منافع مستکبران و طواغیت ندارد، اسلام آمریکایی می‌نامد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۴۲). در نظر ایشان، این چنین اسلامی که اسلام ناب محمدی است عدم جدائیش از سیاست بدیهی است و ریشه در تبلیغات استعماری دارد «شعار سیاست از دین جداست از تبلیغات استعماری است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۳۳). نظام سلطه، خود فروختگی شاهان مستبد، خود کم‌بینی مسلمین^۲ و عدم آشنایی با آموزه‌ها و اصول اسلام^۳ دارد. امام اندیشه عدم جدایی دین از سیاست را به‌عنوان پایه اساسی فلسفه سیاسی اسلام می‌داند و می‌فرماید: «انکار تشکیل حکومت اسلامی مقارن با انکار

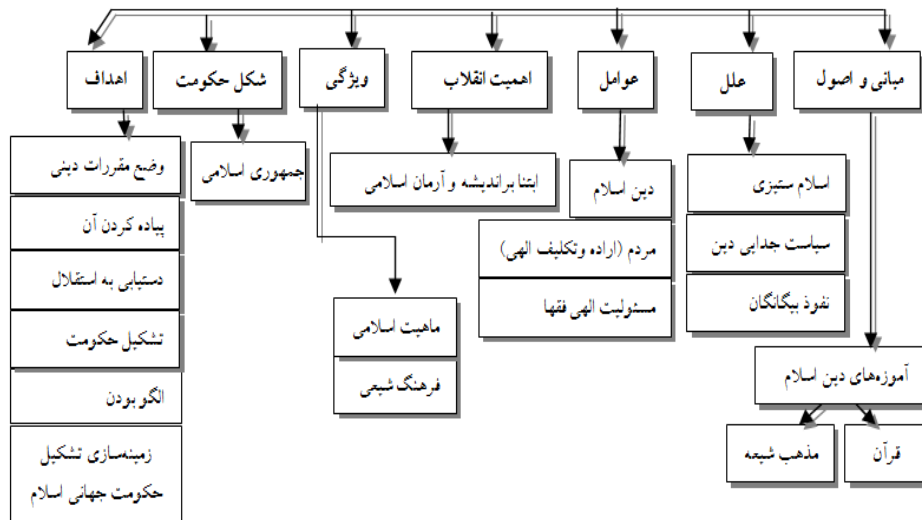
۱ ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم. جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است.» (امام خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۷۱).

۲ «ما هم باورمان آمده که کاری از ما بر نمی‌آید. شما هم می‌توانید مملکت را اداره کنید، مگر دیگران چطور بودند که شما نیستید.» (روح‌الله خمینی، ولایت فقیه: ۱۲۷).

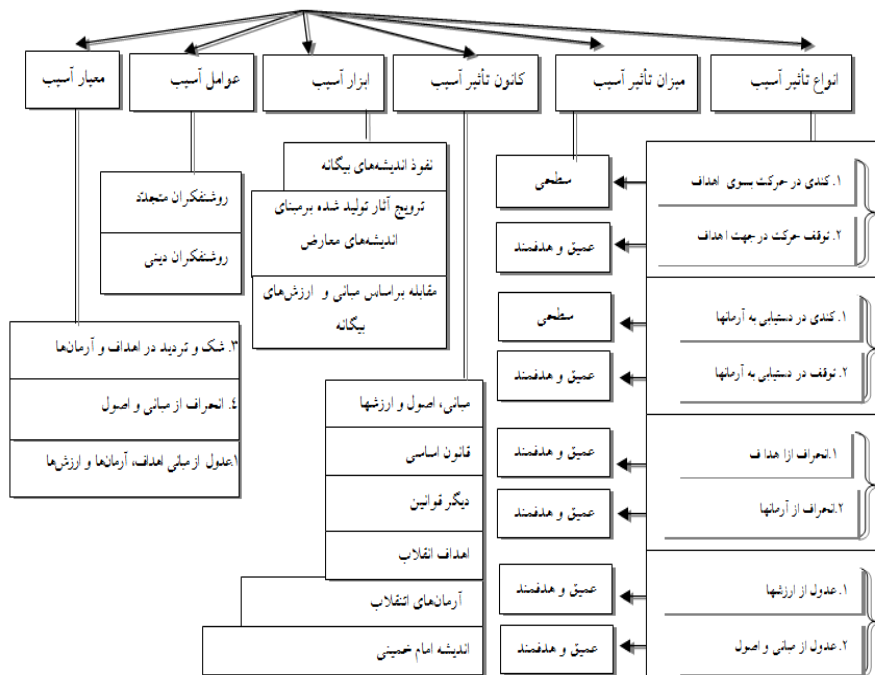
۳ کسی که توهم کند دین از سیاست جداست اسلام را نشناخته است. (روح‌الله خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱: ۲۳۴).

ضرورت اجرای احکام اسلامی است و مقارن با انکار جامعیت احکام و جاودانگی دین است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۸) و برای آن آثار و تبعاتی را می‌بیند که نابودی ملت‌ها (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۸۸)، محدود شدن فقه‌ت (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۹۱)، غفلت و فراموشی احکام سیاسی (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۵۶) از جمله مهم‌ترین آسیب‌هاست. امام در طی مراحل انقلاب، ارزش ویژه و اساسی برای مردم قائل بودند. ایشان مردم را ستون، حامی و پشتیبان اصلی حکومت می‌دانستند تا حدی که رأی مردم را اعتباربخش مسئولین نظام اسلامی قلمداد می‌نمودند و لازم می‌دانند اصلاحات و تحکیم پایه‌های نظام اسلامی با حضور مردم در صحنه و مداخله مردم در سرنوشت خویش، از طریق انتخاب مسئولان و نظارت بر عملکرد آنان انجام گیرد. «باید اداره مملکت به دست خود مردم باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۶۷). در اندیشه امام، در نظام سیاسی اسلام، به قدرت از زاویه «تکلیف الهی» نگریسته می‌شود تا هیچ صاحب قدرتی نتواند آن را وسیله برتری طلبی و تفاخر و بزرگی‌فروشی قرار ندهد. امام در آنچه بیان شد، از حق شرعی و مشروعیت الهی برای فقها سخن می‌راند و از آزادی و حق رأی مردم نیز به عنوان عامل مقبولیت و تأیید این حقانیت الهی استفاده می‌کند. امام بعد از تشکیل دولت اسلامی، با توجه به تحولات و مقتضیات زمان و مکان، بی‌اعتنایی نکرده، بر فقه سنتی پافشاری کنند عنصر «مصلحت» در فقه پویا را برگزینند و عنصر مصلحت را با نگاه اجتهادی در تزامن مصالح، دخیل نموده و مصلحت اقوی را در امور مسلمین ترجیح دهند. از نظر ایشان «بر اساس احکام بر مبنای فقه پویا به تبع تغییر و تحول موضوعاتشان متحول می‌شوند و زمان و مکان نقش مهمی در این میان دارند و همیشه باید «حفظ مصلحت عمومی و اسلام مقدم بر حفظ مصلحت شخص، هرکس باشد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۶۷). موضوع مصلحت و جایگاه آن در فقه سیاسی شیعه در پی تأسیس نظام سیاسی «جمهوری اسلامی ایران»، با واکنشهای تحلیلی بسیار متفاوتی همراه بود که از آن میان، دیدگاه قائل به «عرفی شدن» دستگاه فقهی شیعه و تبدیل شدن آن به یک دستگاه قانونی متعارف، بیشتر جلب توجه می‌نماید. از منظر این نویسندگان، نظریه ولایت فقیه با طرح عنصر مصلحت وارد مرحله تازه‌ای می‌گردد که «عرفی‌گرایی» شاخصه بارز آن است. نظریه ولایت عامه فقیه، برخلاف قرائتهای سابق حداقلی، گستره وسیعی از اختیارات را برای فقیه به رسمیت شناخته و عملاً دامنه وسیعی از موضوعات سیاسی-اجتماعی را در ذیل فقه سیاسی قرار داده است. آنچه این نظریه را به سمت حداکثری و استفاده از ظرفیتهای فقه در شئون تمامی زندگی سوق می‌دهد، توانایی اداره نظام سیاسی به

جهت تدبیر امور مادی و معنوی مردم و هدایت آنها به سوی سعادت و کمال بر اساس ارزشها و آموزه‌های شریعت است. بر این مبنا، در نظر امام خمینی «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۲۱۸). در نظر امام، فقه تمامی زوایای زندگی را در برمی‌گیرد و با ارزشگذاری به نقش زمان و مکان در استنباط احکام است که می‌تواند علاوه بر نیازهای فردی، نیازهای روز افزون نظام سیاسی را هم پاسخگو باشد. «یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۱۷). از جمله مؤلفه‌ها و از عوامل اصلی که می‌تواند موجبات شکل‌گیری حوزه فقه حداقلی و حداکثری را فراهم آورد و مانعی در رویکرد برخی از فقیهان به فقه حداکثری باشد، دیدگاه آنان در خصوص منابع شریعت و فقه اسلامی است، خصوصاً چگونگی نگاه به عقل در حوزه استنباط که می‌تواند «در این قضیه دخالت جدی داشته باشد. این عنصر در دوره‌های زیادی مورد اقبال فقیهان شیعه قرار گرفته و به عنوان یکی از ادله چهارگانه فقه برشمرده شده است» (سجاد ایزدهی، ۱۳۸۹: ۹۴). ارزشمندی عقل بدین جهت است که عقل ماهیت دوگانه منبعی-روشی دارد، چه آنکه عقل از یک سو به عنوان منبع شناخت احکام در کنار منابع نقلی (کتاب و سنت) مورد عنایت قرار می‌گیرد و در سوی دیگر، عقل به عنوان مؤلفه‌ای برای فهم منابع دیگر مورد استفاده واقع می‌شود. با توجه به حجیت عقل در آموزه‌های دینی، پیوند ناگسستنی عقل و شرع و تأکید بر آن در عبارات فقیهان و خصوصاً امام خمینی را شاهدیم. در دیدگاه امام، از جمله مهم‌ترین اهداف و آرمان اسلام استراتژی وحدت امت مسلمان است که زمینه‌ساز نهضت جهانی اسلام است که از انقلاب اسلامی ایران ناشی شده و ایجاد زمینه‌ای مناسب برای شکل‌گیری انقلاب مهدوی است. همان‌گونه که امام می‌فرماید: «امیدوارم که این انقلاب، یک انقلاب جهانی بشود و مقدمه برای ظهور بقیه الله - ارواحنا له الفدا - باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۱۳۱). در ادامه ویژگیهای انقلاب اسلامی و شاخصهای آسیبها را ارکان و عناصر فوق‌الذکر بر مبنای دیدگاه امام در دو نمودار آورده شده است.



نمودار شماره ۱ مدل مفهومی ویژگی‌های انقلاب اسلامی



نمودار شماره ۲ مدل مفهومی شاخصه‌های آسیب انقلاب اسلامی

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی انتقادی و روش ترکیبی (توصیفی - تحلیلی)^۱ با بهره‌گیری از شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی به آسیب‌شناسی تحلیلهای ارائه شده از انقلاب اسلامی ایران بر اساس نظریه کاریزمای ماکس وبر بر اساس معیارهای تعیین شده در پژوهش پرداخته است. بدین منظور در ابتدا، از بین انواع گونه‌های تحلیل از انقلاب اسلامی بر مبنای کاریزماتیک وبر (انطباقی، ترمیمی، انتقادی) «گونه انطباقی» که در آسیب‌شناسی مورد نظر قرار می‌گیرد، تبیین شده و در مرحله بعد ویژگیها و شاخصهای مورد نظر در قالب دو مدل مفهومی در نمودار شماره ۱، ۲ ارائه گردیده است. براساس تحلیلهای از انقلاب به گونه تطبیقی براساس نظریه کاریزماتیک وبر ارائه شده در منابع اعم از کتب، مقالات و پایانامه‌ها آسیبهای نظری و اجتماعی عارض شده بر انقلاب اسلامی احصا و توصیف و تحلیل شده است. نکته قابل ذکر اینکه میزان انحراف و عدول از مبانی، اهداف و آرمانهای انقلاب (نمودار شماره ۱) بر اساس شاخصها (نمودار شماره ۲)، در این پژوهش آسیب شمرده می‌شود. ملاحظه روش‌شناختی در تحلیل انقلاب اسلامی این است که تا هنگامی که صرفاً مبانی معرفت‌شناختی حس‌گرایی یا رویکرد پوزیتیویستی یا نسبی‌گرایی در تحلیل بر جامعه علمی غالب باشد و عقل متافیزیکی، و قدسی و مهم‌تر از همه وحی الهی به عنوان منبع شناخت در مبانی معرفتی مورد توجه قرار نگیرد، تحلیل انقلاب به دلیل عدم توجه به ماهیت و روش متناسب با آن در معرض آسیب قرار خواهد داشت.

یافته‌های پژوهش

پس از بحث از مقدمات نظری اکنون نوبت بحث از نظریه کاریزماتیک وبر و نقد آن می‌باشد. لذا ابتدا به طرح این نظریه پرداخته می‌شود:

ماهیت‌شناسی نظریه کاریزماتیک وبر

۱- واژه «کاریزما» در فرهنگها و زبانهای مختلف، از گذشته‌های دور خصوصاً در فرهنگ و ادبیات مسیحیت کاربرد داشته است. ریشه لغوی «کاریزما» از منشأ کلیسایی به معنی «عطیعه الهی» است و در عصر معاصر، ماکس وبر کاربرد این واژه را در قالب اندیشه‌های

جامعه‌شناسانه خود کاربردی منطبق با باورهای خود، در قالب یک مفهوم در جامعه‌شناسی سیاسی، به‌کار گرفته است (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۶۲۹-۶۳۰). بدین جهت است که سلطه کاریزماتیک به افکار وبر آلمانی (۱۹۲۴-۱۸۶۰) منسوب است. از جهت معنای لغوی کاریزما در فرهنگهای مختلف، با معانی متفاوتی بیان شده، در عربی به معنای موهبت یافتن از فیض ایزدی و به معنای کرامت (شیخاوندی، ۱۳۷۸: ۹۸) و در اسطوره‌های ایرانی ترکیبات، «فر» در نامهای فریدون، فرداد (فردا)، فرید، فرنود، فرهود، فرواک، فرهی را بسیار می‌توان یافت. کاریزما به معنای «فره» یا فره‌مندی در اغلب کتب و تحقیقات به وفور به چشم می‌خورد در نظر برخی هم کاریزما از جمله مفاهیمی است که به دلیل غنای مفهومی شاید هم ابهام مفهومی در حوزه‌ها و سطوح گوناگون استفاده می‌شود (فولادیان، ۱۳۹۳: ۱۱).

وبر در آثار خود سه نوع اقتدار سنتی، عقلانی و کاریزمایی را نام برده و در مهم‌ترین اثر خود، کتاب *اقتصاد و جامعه*^۱، این‌گونه کاریزما را توصیف می‌کند: «کاریزما صفتی فوق‌العاده در یک شخص است که ممکن است واقعاً وجود داشته باشد یا اینکه ادعا شود و یا وجود آن صرفاً فرض شود «کاریزما» نقطه‌مقابل عقلانی شدن است، چه در مفهوم و چه در معنا شخصیت «کاریزمائی» شخصیتی است که به خاطر صفات و سلوک خود مورد توجه و تکریم قرار می‌گیرد و نوعی اهمیت فلسفی نیز دارد. در اندیشه وبر، تناوب مکرر «روزمره شدن»^۲ و «کاریزمائی شدن» حیات سیاسی-اجتماعی به معنی وجود یک سیر مشخص و دائم در روند حیات تاریخی بشر است (وبر، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۳). در نظر وبر، مصادیق کاریزما شامل انواع مختلفی مانند رهبران سیاسی، پیامبران (الگوی ناب) قهرمانان مانند کاریزمای عقل و افرادی که به دلیل جاذبه‌های فردی مانند کاریزمای جادویی حتی «برسکرها» که بیان حالت آنان به غلط به استفاده از داروهای مخدر منتسب می‌شده و همچنین «شامان»، ساحری که دچار غش به عنوان وسیله ورود به خلسه می‌شد، نیز می‌شود. جامعه‌شناسی وبری فارغ از ارزشها، همه اینها را در یک سطح، به‌عنوان افرادی که طبق قضاوت رایج، قهرمانان بزرگ، پیامبران و منجیان هستند، می‌بیند. سیادت کاریزمائی خارج از قلمرو روزمره و حیطه دنیوی است. بدین‌معنا، این سیادت به شدت برخلاف سیادت عقلانی، و به خصوص بوروکراتیک است. چرا که سیادت کاریزمائی، به‌طور اخص، غیرعقلانی است،

1 Weber. *Economy and Society*, 1968.

2 Veralltaglichung= Routinization

بدین معنی که با همه قواعد بیگانه است.» (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۰). مهم‌ترین خصوصیات رهبرکاریزمایی در انواع آن عبارت‌اند:

- مأموریت کاریزما ممکن است در چارچوب جهان‌بینی اسطوره‌ای خدامحور یا انسان‌مداری فرمول‌بندی شده باشد، بنابراین نوع اقتدار و سلطه بر قانون وحی یا احتمالاً قانون استنتاج شده اتکا و تمایزات فاحش و متضادی بین مصادیق این مفهوم وجود دارد؛ از پیامبر(ص) تا دیکتاتورهای مانند هیتلر و موسولینی، در چهره‌های گوناگونی ظاهر می‌شود، در چهره عوام فریب، دیکتاتور، قهرمان نظامی یا انقلابی و....

- در نظر وبر، سلطه کاریزمایی با اطاعت، نه از طریق قواعد یا سنن بلکه از شخصی که تقدس یا قهرمانی یا برخی ویژگی‌های فوق‌العاده به او نسبت داده می‌شود، اعمال می‌گردد و رهبر به دلیل وعده‌هایی که داده مسئول و از طرف پیروان خود تحت فشار است، تا رفاه مریدانش را فراهم آورد.

- ساختار سلطه کاریزمایی همسو با مأموریت رهبر خواهد بود و هدفش این است که سرشت غیر معمولی این نوع سلطه را حفظ کند تا به امری عادی و روزمره تبدیل نشود. یعنی باید دعوی مأموریت و وظیفه شرعی آن کاملاً متعصبانه و سازش‌ناپذیر باشد. این موضوع مستلزم دو پیش شرط است: الف) سازمان رهبر کاریزمایی نباید رسمی باشد بلکه باید متشکل از افرادی باشد که خود را در راه هدفهای رهبر فدا کنند.

ب) رهبر کاریزمایی و مریدانش نباید نیازهای خود را از طریق فعالیت‌های معمولی اقتصادی برآورند. اگر آنها گروهی جنگجو هستند، همچنان که رسم اردوهای نظامی است، باید از طریق غارت و تاراج اموال خارج گروه احتیاجات خود را رفع کنند و غنایم جنگی را باید به صورت اشتراکی مورد استفاده قرار دهند. چنانچه گروهی مسالمت‌آمیز هستند با تکدی‌گری و پذیرش هدایا و پیشکشها نیازهای خود را برآورند، بنابراین ساختار سلطه کاریزمایی ساختاری ناپایدار است و در صورتی که بخواهد ماندگار شود باید ساختار سلطه سنتی یا عقلانی را به خود بگیرد، تحول فرایند کاریزمایی که معطوف به سنت یا عقلانیت است. وبر در *اقتصاد و جامعه* می‌گوید: «سیادت کاریزمائی در شکل و حالت اصیل خود دارای سرشتی غیرمعمول است. این سیادت عبارت از مناسبات اجتماعی شدیداً شخصی است که به اعتبار و اثبات خصائص کاریزمائی بستگی دارد. این مناسبات می‌تواند با دائمی‌شدن خود، از کوتاه مدت و گذرا بودن بپرهیزند. مثلاً به شکل تجمع معتقدان،

جنگجویان، مریدان، سازمان حزبی، سیاسی، هیروکراتیک (روحانی سالاری) و غیره (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۴). در این صورت، سرشت سیادت کاریزمائی، که فقط در تولد یا پیدایش خود از نمونه خالص بوده است، عمیقاً دگرگون می‌شود. در نتیجه، این سیادت یا سنتی می‌گردد، یا عقلانی (قانونی) می‌شود.

- رهبر برای به کرسی نشاندن خود و دعوت به تکلیف پیروان و نشان دادن شایستگی خود باید قدرت خود را به نمایش بگذارد. رابطه بین رهبر و پیروان جنبه پیروی ندارد بلکه الگوی حامی مشتری است که در آن رهبری به ازای غنایم از هواخواهی برخوردار می‌شود (ترنر، ۱۳۷۹: ۴۱). مریدان افرادی تنگ‌نظر، متعصب و یک‌سو نگرند و بدون چون‌وچرا از رهبر فرمانبرداری می‌کنند و جان خود را در راه او فدا می‌نمایند (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۴).

- در زمان ثبات نسبی سیاسی و حتی در زمان آغاز یک بحران، رهبران کاریزمایی به‌طور نسبی منزوی‌اند. اما هنگامی که تغییرات ساختاری درازمدت و رویدادهای تاریخی به بحران مشروعیت نظام حاکم بیانجامد، مریدان به میدان می‌آیند تا شاید موفق به کسب قدرت سیاسی شوند (وبر، ۱۳۷۹: ۱۹).

- کاریزمای خالص، به‌طور اخص، با ملاحظات اقتصادی بیگانه است و بر می‌گوید: «در حد بالایی، هدایا، موقومه‌ها، حتی رشوه و انعام زیاد یا گدائی انواع کاملاً بارز تأمین معیشت کاریزماست. از طرف دیگر «غنیمت» قهرآمیز یا مسالمت‌آمیز (همراه با زور)، نوع دیگر تأمین حوائج کاریزمائی است، از نظر فعالیت اقتصادی عقلایی، کاریزما یک نیروی غیراقتصادی است، او هر نوع درگیری در روال روزمره دنیوی را طرد می‌کند. او می‌تواند، با نگرش کاملاً غیراحساسی، فعالیت اقتصادی غیرمقرر و نامنظم را تحمل کند (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۱).

ملاحظه مفهومی: در آثار تألیفی و ترجمه‌ای، برحسب عادت، به‌جای کاریزما از مفهوم فره استفاده می‌کنند و این دو مفهوم را مترادف و بعضی اوقات، سلطه کاریزماتیک (رهبر کاریزماتیک) را به سلطه فرهمندانه و رهبر فرهمندانه ترجمه می‌کنند این درحالی است که «تفاوت‌های بنیادینی در این دو نوع سلطه وجود دارد» (فولادیان، ۱۳۹۳: ۵۰۳-۵۰۹). باید گفت یکی پنداشتن معنای کاریزما و فرهمند خلط مفهومی است چرا که «سلطه فرهمندانه شکلی از سلطه سنتی است که به دلایل ساختاری آن جوهری از سلطه کاریزماتیک را نیز دارد» (فولادیان، ۱۳۹۳: ۵۱۲-۵۱۹). مرتبط با بحث ما، اینکه بعید نیست هم معنا دانستن دو مفهوم تأثیر زیادی

در پذیرش و بومی‌سازی آن در ایران داشته باشد.

عناصر محوری تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس نظریه کاریزماتیک وبر در گونه انطباقی

در این گونه تحلیل از انقلاب اسلامی، تحلیل گران با استفاده از نظریه کاریزماتیک وبر نقش مردم، نقش رهبری و شرایط و علل شکل‌گیری، پیروزی و مسیر حرکت انقلاب از دوران گذار و تثبیت را بر اساس مؤلفه‌های این نظریه تحلیل کرده‌اند و از امام به‌عنوان رهبری با ویژگیهای کاریزمایی (حجاریان ۱۳۷۴ و ۱۳۸۰: ۹۴) و از توده‌های مردم به‌عنوان پیروان و حامیان بر اساس مفاهیم و ادبیات وبر یاد می‌کنند و با نگاهی غایت‌انگارانه به آینده، مسیر حرکت انقلاب را با الگوگیری از نظریه وبر تحلیل کرده‌اند. بنابراین شاخص اصلی این گونه تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس نظریه وبر این است که کلیه مؤلفه‌ها اعم از شرایط، ساختارها و عناصر (امام و مردم) را در انقلاب اسلامی مصداق‌یابی می‌کنند و جهت انقلاب را هم بر اساس سوق جامعه به سوی «اقتدار عقلانی» غرب در نظر می‌گیرند. غالب شخصیت‌های اینگونه تحلیل، حرکت انقلاب اسلامی را با گذر از جامعه قدسی به جامعه عرفی مانند جوامع مدرن غربی که با اقتدار عقلانی به پیش می‌رود، نه حرکت به سوی جامعه سنتی، بیان کرده و عامل محوری قرار گرفتن در این مسیر را ظرفیتهای ایجاد شده از درون جامعه ایران براساس اجرایی شدن نظرات و فرامین امام خمینی می‌دانند که موجب شده ساختارها و نهادها و دیگر استلزامات حرکت به سوی جامعه عرفی در این دوران که به تعبیر آنها «دوران گذار» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۲) است مهیا گردد. برخی از شخصیت‌های تأثیرگذار این گروه در دهه هفتاد، خاستگاه این تفکر را در این تحلیل وبری، انقلاب می‌دانند و گفته‌اند: «علوم انحرافی غرب در دانشگاه‌های ایران یکی از مهم‌ترین شرایط انطباق کشورمان با تئوری ماکس وبر درباره «سلطانیسم» است (حجاریان، ۱۳۸۸). حجاریان با اوج‌گیری اندیشه روشنفکری دینی در جامعه ایران، آشنایی با اندیشه سروش^۱ (حجاریان، ۱۳۸۰) و تلفیق آن با اندیشه‌های مدرن (حجاریان، ۱۳۸۸) بعد از ورود در دانشگاه به تئوری پردازی همت می‌گمارد. در نگاه او پیدایش عصر مدرن و نظام سرمایه‌داری که دین را به عصری شدن فرا می‌خوانند بدین علت است که در دوران افتراق، باید باورها، هنجارها

۱ حجاریان با آشنایی نزدیک با سروش تلاشهایی را در ابتدا در جهت نقد نظرات او در ماهنامه کیان، آغاز می‌کند اما در ادامه با بهره‌گیری از نظرات او مانند عصری شدن و عرفی شدن دین و... با او همراه شده و نظرات سروش هم جزئی از آموخته‌های مبنایی او به شمار می‌آید.

و ارزشها را در دو بخش مینوی-دنیوی تلقی کرد و باید به ظرفیتهای موجود و درونی عینیت بخشند. در دیدگاه او، عبور اشیا از دنیای قدسی به دنیای عرفی اغلب به دنبال فرسایش ارزشها رخ می‌دهد و در همین دوران گذار است که شاهد باز تفسیر مفاهیم قدسی شده هستیم و به ناچار قدرتهای عرفی و دنیوی برای تضمین قراردادهای و پیوندها و ممانعت از فسخ آنها پدید می‌آیند که در نظر او مهم‌ترین آنها دولت مقتدر نوین - مثلاً لویاتان- است (صالح پور^۱ ۱۳۷۲: ۴۸). او در فرایند حرکت به سوی «جامعه مدنی» بر لزوم «عرفی شدن دین» تئوری پردازی می‌کند و بر اساس آن وارد عمل می‌شود. در این شرایط، حجاریان با نگاه جامعه‌شناختی به سراغ فقه شیعی رفته تا فرایند عرفی شدن آن را تبیین نماید. او می‌گوید: «مسیر پرفراز و نشیب فقه شیعی (از ابتدا تاکنون) نوعی تمایل تاریخی به عرفی شدن را نشان می‌دهد» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۰). تلاش دیگر این نویسنده این است که دکترین «ولایت مطلقه فقیه» را واجد عناصر زمینه‌ساز عرفی شدن می‌نامد (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۴-۹۸). از این منظر فرایند عرفی‌سازی در عام‌ترین تعریف آن، عبارت از «انتقال از ساحه قدسی به ساحه عرفی» است. در نظر او این خروج از حریم قدسی و عبور به عرصه عرفی همواره با نوعی فرسایش ارزشهای قدسی ملازمت دارد (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۲) به این معنا که اشیا و پدیده‌ها غایات ارزشی خود را از دست می‌دهند. در دیدگاه او، معنای دیگر عرفی شدن عبارت است از افتراق ساختاری میان ساخت سیاسی و نهاد دین. در این فرایند، هم دولت منشأ اعتباریاتی حقوقی شده و هم دین به ساحت خصوصی مربوط می‌شود. ادغام دین و دولت، یعنی پدیده دولت دینی در عصر مدرن، مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده فرایند عرفی شدن است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۵) که در نیروی کاریزمایی امام وجود دارد. به اذعان ایشان ابتکار امام خمینی یعنی «پذیرش معنای مصلحت به عنوان مهم‌ترین ابزاری که می‌تواند دستگاه قدسی را به سرعت عرفی کند» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۸۴) محور این انتقال است و در چشم‌انداز دورتر، پدیده دولت دینی، در عصر مدرن، مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده فرایند عرفی شدن است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۹) و ولایت فقیه با دو ساحت یلی الربی، یلی الخلقی بنابر مصلحت و نهاد «مجمع تشخیص مصلحت که در آن مصالح ملی بدون هیچ قید و بندی و، به اصطلاح فقهی، به صورت مرسله توسط عرف عقلای قوم تعیین می‌شود شکل عملی و نهادینه دخالت عنصر عرف در سازوکار دولت است که دارای تأثیرات

۱ سعید حجاریان در ماهنامه کیان (۱۳۷۲) با نام مستعار جهانگیر صالح پور مقالات خود را منتشر کرده است.

بنیادینی است.» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۸۴). در دیدگاه او ولایت فقیه با دو مشروعیت الهی_ قانونی با بهره‌گیری از «عنصر مصلحت» مهم‌ترین «کاتالیزوری» است که دستگاه فقه را به نظام حقوق عرفی تبدیل می‌کند در این دیدگاه می‌توان گفت دستگاه شریعت هر تحولی را می‌تواند پذیرا باشد (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۸) و هضم دولت را در نهاد دین میسر کرده و به نوبه خود هضم دین در نهاد دولت را نیز موجب شده است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۹۱). نکته محوری تبلور عرفی شدن است که براساس این فرایند تبلور می‌یابد. از سوی دیگر، حجاریان ولایت فقیه را در وجه «یلی الخلقی» نماینده حاکمیت ملی می‌داند که مشروعیت خود را از حقوق ملت (منبعث از حق تعیین سرنوشت) می‌گیرد و اساساً قدرت وی ناشی از قدرت ملت و صدای او صدای ملت است. به این ترتیب وی «وکیل مردمی» است که طی «قرارداد» او را به این سمت انتخاب کرده‌اند. به این معنی که ولی فقیه در وجه «یلی الربی»، مشروعیت خود را از عالم قدس می‌گیرد و منصوب (به نصب عام) از سوی معصوم رحمة الله است و مطلقاً می‌تواند در امور یلی الربی (یعنی دستگاه فقه) دخل و تصرف نماید و آن را به مقتضای مصالح و منافع ملی عرفی کند. بنابراین می‌توان بسیاری از شبهات حول ولایت مطلقه فقیه و منبع مشروعیت وی و تزاخم ظاهری میان پاره ای آرای امام را منتفی دانست (حجاریان، ۱۳۸۰: ۸۶). در دیدگاه او، امام واجد سه مشروعیت (سنتی، کاریزمایی و قانونی) بوده (حجاریان، ۱۳۷۹: ۱۸۴) و شکل‌گیری دولت عرفی در ایران به این معنا نیست که دولت بی‌دین یا ضد دین است بلکه مانند غرب یعنی افتراق کلیسا و دولت است؛ یعنی ما دو نهاد داریم، یکی نهاد دین و نه خود دین و دیگر نهاد دولت. اگر این دو نهاد از هم افتراق پیدا کنند، می‌گوییم جامعه سکولاریزه (عرفی) شده است (حجاریان، ۱۳۷۹: ۶۰). این رویکرد، که نقش ولایت مطلقه فقیه را محوری‌ترین عامل در فرایند عرفی شدن بی‌بدیل و مکانیسم درون دینی هم با تبدیل کردن حداکثری به دین حداقلی^۱ مهیاکننده عرفی شدن دستگاه فقهی می‌داند، بر این تحلیل است که غایت فرایند تحلیلی او معطوف به «جامعه مدنی بومی سازی شده روشنفکری ایران» است. در نظر دیگر شخصیت‌های این گونه تحلیل، نظامی که پس از انقلاب مستقر شد بر اساس اقتدار کاریزمایی آیت‌الله خمینی استوار بود گرچه با تصویب قانون اساسی، اقتدار کاریزمایی و اقتدار سنتی در نهاد ولایت فقیه

۱ اگر سه مدل عمده برای دموکراسی قائل شویم، دموکراسی حداکثر، حد وسط و حداقل آنگاه ادعا این است که دموکراسی حداقل احیاناً می‌تواند با دین حداقل روایتی عصری از دین جمع شود (جهانگیر صالح پور، ۱۳۷۳ «دین دموکراتیک حکومتی»، ماهنامه کیان ۲۰: ۱۳۴).

ادغام شد، اما شخص رهبر در آن دوران محور سیاست در ایران بود. در نظر او ولایت فقیه سمبل عنصر سنتی و موجب کاهش کاریزما می‌شود. اما در ایران، اقتدار کاریزمایی هرچه بیشتر در قالب ولایت فقیه نهادینه شده و به اقتدار طبقه روحانی حاکم تبدیل گردید. تمیزی که پیشتر میان اقتدار کاریزمایی و اقتدار سنتی ممکن بود، به تدریج محو شده است. از منظر وی در ایران در دوران ۷۶-۱۳۶۸ اقتدار سنتی بر اقتدار قانونی و دموکراتیک غلبه داشت، اما پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ و با چرخش و آرایش تازه‌ای که در نیروهای سیاسی فعال پدید آمده و به نحو فزاینده‌ای به اقتدار قانونی و قانون‌گرایی (به مفهومی که ضامن حقوق و آزادی‌های سیاسی در جامعه‌ای مدنی باشد) برای تأمین مشروعیت نظام رجوع شد. در این شرایط، منازعه میان مبانی سه گانه مشروعیت و نیروهای سیاسی-اجتماعی پشتیبان آنها شدت گرفت و به شکل بحرانی در مشروعیت ظاهر شد. به شکلی که اقتدار قانونی با مخالفتها و مقاومت‌های عمده‌ای از سوی منابع اقتدار سنتی و کاریزمایی مواجه بوده است. در این دیدگاه «نتیجه این تحلیل این است که قانون و قانون‌گرایی گویا در حاکمیت نظام اسلامی جایی ندارد و کشمکش بین اقتدار کاریزمایی ولایت فقیه، اقتدار سنتی روحانیت و اقتدار قانونی و دموکراتیک به شکل بحران‌زایی ظاهر شده است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۸۰-۷۸). تحلیل بشیریه با تفسیر کاریزمایی از انقلاب در یک فرایند سیال نهایتاً به چرخش از اقتدار کاریزمایی و سنتی به اقتدار قانونی و جامعه مدنی منتهی می‌گردد. در یک جمع بندی، بنابر آنچه بیان شد، می‌توان گفت بعد از انقلاب «شهرت و ترویج جامعه عرفی یا جامعه مدنی در جامعه ایران از بستر فضای انتخاباتی سال (۱۳۷۶) برخاست و به صحنه گفتمانهای سیاسی-اجتماعی راه پیدا کرد که مفهوم آن «تقلیل سیطره دولت است که در آن مسئولیت دولت در برابر اکثریت، اجبار به اطاعت از قوانین ناشی از اراده اکثریت، حق رأی آزادانه مخفی و عمومی، انتخاب آزاد، وجود چند حزب، آزادی گفتار، مطبوعات، دین و سایر آزادیها تأکید می‌گردد که نهایتاً به سکولاریزم، پلورالیزم دینی، فردگرایی، نفع‌گرایی و پذیرش عقلانیت ابزاری منتهی می‌گردد.» (واعظی، ۱۳۷۷: مقدمه)، اقدامات عملی و اهداف این دیدگاه در فرایند عرفی شدن و سوق دادن جامعه به سوی جامعه مدنی با رویکردی عرفی یا سکولار نقش آفرینی کرده و می‌کند. در این پژوهش قائلین به این دیدگاه از جمله عوامل آسیب‌زای انقلاب شمرده می‌شوند. بی‌تردید زمینه‌های قوی عرفی‌انگاری جامعه در آن دسته از روشنفکرانی متجدد و روشنفکران دینی که «دغدغه مدرنیته» دارند، وجود دارد. زیرا طبق آنچه که گفتیم شاهدیم دغدغه آنان دنیوی یا عرفی کردن دین و جامعه است.» در ایران،

جریان روشنفکری دینی در چند دهه اخیر به این سو - عرفی شدن - آمده است، ولو اینکه اهدافش چنین تئوریزه نشده است. به دلیل اینکه - روشنفکری دینی در پی دنیوی کردن دین بوده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱) و به تبع آن، ارائه تحلیلی با مبانی و اهداف عرفی از انقلاب که یکی از پیامدهای تحلیل کاریزمایی انقلاب است. با مروری بر اندیشه طیفی از روشنفکری دینی، عرفی شدن روشنفکر طبیعی و اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌آید. زیرا در این دیدگاه، روشنفکر دینی رسالت ایدئولوژیکی بر عهده دارد. «کار ویژه او عرفی‌انگاری و شکلی از سکولاریزه کردن جامعه است. بدیهی است که «سکولاریزاسیون هم شکلی حداقلی و هم حداکثری دارد. سکولاریزاسیون حداکثری به معنای نفی دین و الحاد است ولی در سکولاریزاسیون حداقلی، دین نفی نمی‌شود بلکه در بسیاری از عرصه‌های انسانی، نقش آن تقلیل و جایگاه بسیار محدودی در دنیای جدید پیدا می‌کند (محمدی، ۱۳۷۷: ۱).

نقد و بررسی دیدگاه کاریزماتیک وبر درمورد انقلاب اسلامی

در جوامع، اغلب بعد از تحولات اجتماعی علاوه بر بی‌نظمی‌های ظاهری و ساختاری تحلیل انقلابها در معرض اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلف قرار می‌گیرند. بعد از پیروزی انقلاب، جامعه ایران هم از این امر مستثنی نبود، شخصیتها و گروه‌های مختلف در این راستا بر مبنای دغدغه‌های خود با بهره‌گیری از نظریه‌های مختلف و مطرح در حوزه مطالعات انقلاب و علوم اجتماعی تئوری و برنامه عمل خود را بیان کرده‌اند. در این مقطع، امام خمینی هم با تأکید بر لزوم حفظ ماهیت انقلاب اسلامی «عصر اسلامیت» را معیار و وجه ممیز انقلاب و لازمه بقا و استمرار آن بیان می‌کنند و بارها در مراحل مختلف خطر قدرتهای بزرگ چپاولگر، ملی‌گراها و روشنفکران مصنوعی و روحانی نمایان را بیان می‌کنند که آنها درصددند انقلاب اسلامی را از ماهیت اسلامی آن دور کنند که در نتیجه آینده انقلاب دچار انحراف (تغییر و التقاط) خواهد شد. در این میان، گروهی با استفاده از شرایط پدید آمده، در دهه دوم انقلاب، اندیشه‌های اصیل و ناب امام خمینی را بر اساس برخی نظریه‌ها و مدل‌های غربی تطبیق داده و بر خلاف توصیه‌های امام که عدول از مبانی اسلام ناب را بزرگترین آسیب برای انقلاب و حتی اسلام می‌دانستند مسیر طی شده غرب را الگو قرار داده و مبنای تحلیلها قرار دادند. ولی چون در این مقطع «برنامه عمل» بومی شده‌ای بر اساس اندیشه‌های مدنظرشان آماده اجرا نداشتند به اجبار جامعه ایران به مثابه کشوری درحال گذر از اسلام ناب، که مورد نظر امام بود، به سوی مطلوب

از غیر گرفته آنها محسوب شد. این گروه «تئوری راهنمای عمل^۱» را برای هدایت پروژه‌های خود بدون نقد و بررسی از نظریه کاریزماتیک وبر، که در ظاهر با شرایط بعد از انقلاب هم‌خوان بود، اتخاذ کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش شناخت آسیبهای نظری و اجتماعی حاصله از تحلیل انقلاب براساس نظریه کاریزمای وبر در دیدگاه گونه انطباقی است که در ادامه در دو قسمت الف- آسیبهای نظری و ب- آسیبهای اجتماعی بر اساس دو مدل «مدل مفهومی ویژگی‌های انقلاب اسلامی» (نمودار شماره ۱) و شناخت ملاک آسیبها «مدل مفهومی شاخصه‌های آسیب (نمودار شماره ۲)»، که قبلاً گفته شد، بیان می‌شود. نکته قابل ذکر اینکه تاکنون برخی از آسیبها رخ نموده و برخی دیگر نیز در صورت تداوم و گسترش این دیدگاه و ایجاد شرایط مقتضی پدید خواهد آمد. معیار آسیب در این تحلیلها زاویه گرفتن یا عدول از شاخصه‌ها، و تغییر ویژگیهای انقلاب است. به بیان دیگر، چگونگی انطباق و یا عدم انطباق تحلیل انقلاب، با این دو مدل، بیانگر آسیب‌زا بودن تحلیل خواهد بود.

الف) آسیبهای نظری (چرخش از جامعه اسلامی به جامعه مدنی)

مهم‌ترین شاخص آسیبهای نظری فاصله گرفتن از مبانی اسلامی انقلاب اصول قانون اساسی و دیدگاه امام خمینی خصوصاً در موضوع تشکیل حکومت اسلامی، اهداف و آرمانهای آن است. «ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم. جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلام یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است.» (امام خمینی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۷) که با اتکا به آثار امام اجمالاً در چند لایه اصلی و فرعی در نمودار شماره ۳ بیان شده است و قریب به چهار دهه از آن گذشته است. اما براساس دیدگاه گونه انطباقی حرکت و جهت انقلاب چرخش از جامعه

۱ «بعد از ارتحال امام (ره) و آغاز دولت سازندگی ... و ... با شروع موج اصلاحات و به‌خصوص تشکیل جبهه مشارکت که به تئوری راهنمای عمل نیاز داشت طبعاً از من توقع می‌رفت که به‌عنوان نظریه‌پرداز دست به‌کار شوم و تحلیلی علمی از شرایط جامعه، دولت و نیروهای سیاسی عرضه کنم تا راهنمای عمل حزبی قرار گیرد با مقدمات فوق اکنون می‌توانم توضیح دهم که چرا نظریه «ماکس وبر»، نظریه‌پرداز آلمانی قرن گذشته، که مبنای تحلیل‌های ما قرار گرفت هیچ ربطی به شرایط ایران ندارد.... علت انحراف این مواضع را تشریح کنم. یکی از مهم‌ترین این نظرات انطباق شرایط کشورمان با تئوری ماکس وبر درباره سلطانیسم است بنابراین ملاحظه می‌شود که نظریات وبر در ایران کنونی هیچ کاربردی ندارد و من از سر غفلت بدون نگاه انتقادی به این نظرات آنها را به شرایط کشورمان تعمیم دادم (حجاریان، فارس، ۸۸/۶/۳).

اسلامی به سوی جامعه مدنی بیان شده است. چند نکته محوری که در تبیین و وضوح ماهیت تحلیلهای گونه انطباقی می‌توان گفت عبارت‌اند از:

اول: نظریه ولایت فقیه، که در نظر امام عنصر قوام‌بخش تجلی اسلام ناب و کانون اندیشه امام خمینی است، شتاب‌بخش حرکت عرفی‌سازی در حرکت به سوی جامعه مدنی محسوب می‌شود. دوم: بر مبنای تحلیل گونه انطباقی در « برنامه عمل » و توسعه کشور طی مسیر «دنیای مدرن» یا به تعبیر شخصیت‌های شاخص این گونه تحلیل از انقلاب جامعه مدنی است. لازم به ذکر است که این اندیشه در کانال عبور از تفسیر به رأی و عصری انگاشتن اسلام، لزوم خلع ید کردن اهل فن از تفسیر دین به جهت ناکار آمد دانستن فقه از برنامه‌ریزی و مدیریت جامعه فرصت ابراز یافت که حاصل آن تکیه صرف به عقل ابزاری بوده است.

سوم: لازمه سوق حرکت جامعه به سوی جامعه مدنی این خواهد بود که از اندیشه امام خمینی که مبتنی بر اسلام ناب بود از این پس می‌بایست تفسیری صرفاً تاریخی داشته باشیم تا ظرفیتهای لازم برای توسعه از منظر این گروه که با تفسیر و تحلیل کاریزمایی از انقلاب و امام دارند فراهم نماید. در این نوع نگاه، نه تنها دلیلی بر حفظ ماهیت اسلامی انقلاب و قرائت امام خمینی از اسلام که به احیا اسلام و سازندگی به معنای نوسازی با حفظ ارزشها و آرمانهای اسلامی می‌انجامید نبود و نیست، بلکه برای تحقق اهداف لازم است براساس «برنامه عمل» مورد نظر از اهداف انقلاب تفسیری متفاوت انجام شود تا مسیر غرب که نهایتاً به عرفی شدن می‌انجامد طی شود و به واقع بر این مبنای نامی از انقلاب در ظاهر و در کنه و باطن دور شدن از آن بسنده می‌شود. این نگاه پیشینی و عملکرد پسینی این جریان فکری تا به امروز مغایر با مسیر اصیلی مورد نظر امام و اهداف و آرمانهای انقلاب بوده است.

بر این مبنای می‌توانیم بگوییم همان‌گونه که امام می‌فرمایند: «افکار روشنفکرهای ما، بسیاری از این افکار وابسته به غرب است، وابسته به آمریکاست و لهذا حتی آنهایی که سو و نیت ندارند و خیال می‌کنند که می‌خواهند خدمت بکنند به مملکت خودشان از باب اینکه راه را درست نمی‌آیند و باورشان آسوده است که ما باید همه چیز را از غرب بگیریم، این وابستگی را دارند و این وابستگی سرمنشأ همه وابستگی‌هاست که ما داریم. اگر ما وابستگی فرهنگی را داشته باشیم، دنبالش وابستگی اقتصادی هم هست، وابستگی اجتماعی هم هست، سیاسی هم هست، همه اینها هست.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۵۵-۵۹). مصداق بارز این نگرش گروهی از روشنفکران قرار گرفته‌اند که خود را «روشنفکر دینی» می‌نامند و در باور به دین، تا پیش از

انقلاب اسلامی، نگاهشان معطوف به اسلام بوده است اما بعد از پیروزی انقلابی اسلامی، با تحول مبانی معرفتی دچار تطورات فکری عمیقی شده‌اند تا آنجا که تعارضی بین اسلام و دنیای مدرن و جامعه مدنی نمی‌بینند و برای گذر به دنیای مدرن، دیدگاهشان این است که باید از آموزه‌های دین اسلام در دوران گذار به‌عنوان کاتالیزور استفاده کرد و از طریق بازخوانی آموزه‌های اسلام و تطبیق آن با اندیشه مدرن، روح جدیدی به دین اسلام تزریق کرد. این گروه روشنفکران اسلام‌مدارانی هستند که شرایط فکری بعد از انقلاب آنها را به موضع انفعالی کشاند و همین امر باعث تحولات معرفتی جدی در قرائت از اسلام گردیده است. این تحلیلها بدون توجه به تمایزات جامعه مدنی و جامعه اسلامی در منشأ مشروعیت و قانون، فرهنگ جامعه اسلامی و جامعه مدنی، فلسفه شکل‌گیری جامعه اسلامی و جامعه مدنی و ارزش و نقش عقل و عقلانیت در اسلام (فرهنگ شیعه) و جامعه مدنی انجام پذیرفته است. نکته مهم اینکه بلاشک نتیجه چرخش از جامعه اسلامی به جامعه مدنی، تغییر ماهیت، فرهنگ و اهداف انقلاب است و با توجه به چرخش از جامعه اسلامی با فرهنگ شیعی، که مهم‌ترین هدف انقلاب و مطلوب امام خمینی بود، به سوی جامعه مدنی، که حاصل تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس نظریه وبر است، آسیب‌هایی اساسی و کلانی به دنبال خواهد داشت که به تغییر ماهیت انقلاب و فرهنگ اسلامی جامعه ایران خواهد انجامید. بی‌تردید بر اساس سه مدل مفهومی ارائه شده در نمودارهای (۱، ۲، ۳) این تغییر ماهیت منجر به، تحول در اهداف و آرمانها و نیز انقلاب خواهد شد (قوی، ۱۳۹۴: ۵۰۶). این تغییر و تحولات عمیق و هدفمند آسیب‌هایی را موجب است که انحراف و عدول از آرمانها را نیز در پی خواهد داشت که در آن صورت دیگر از ماهیت انقلابی و اسلامی جامعه اثری نخواهد ماند. به نظر می‌رسد بتوان گفت این مهم‌ترین آسیب، حاصل از تحلیل وبری انقلاب اسلامی است. چراکه اصلی‌ترین شاخص جامعه مدنی، دولت عرفی^۱ یا سکولار^۲ است که عبارت آخری اندیشه «جدایی دین از سیاست» است که مغایر با قرائت امام خمینی از اسلام و اهداف و آرمانهای انقلاب است.

1 secular state

۲ عرفی شدن را به معنای سکولار شدن، غیر قدس، دنیوی، غیردینی، غیرکلیسایی، نامربوط به نهاد روحانیت یا نامربوط به دین تعریف و اغلب با معادلهای دو واژه سکولار و سکولاریزاسیون به کار برده می‌شود (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۳).

ب) آسیبهای عرصه اجتماعی

۱ - باز تفسیر اندیشه‌های امام خمینی بر مبنای اجتهادات شخص: در نگاه امام، به دلیل کثرت دستورات اجتماعی اسلام بر احکام فردی حکومت، فلسفه عملی احکام است و بدون آن اجرای احکام امکان‌پذیر نیست. و از سوی دیگر، لزوم توجه به دو عنصر زمان و مکان و قواعد فقهی شیعه با روش اجتهاد بهترین ابزارهای عقلی برای کشف و استنباط احکام تکلیفی فردی و جامع‌ترین شیوه برای چاره‌اندیشی و پاسخ به مسائل پیچیده اجتماعی - سیاسی امروزه جامعه ایران است. لذا تعمق در منابع و نصوص دینی و شناخت روابط پیچیده نظامهای سیاسی حاکم بر دنیا ضروری است تا انقلاب اسلامی، که مدعی الگو بودن اسلام و اداره و مدیریت فقهی با حکومت جهانی امت مسلمان است، بتواند با بهره گرفتن از همه ظرفیتهای دین اسلام الگوی مناسبی برای جهانیان باشد. اما در آثار نویسندگان در گونه انطباقی فرایند و مکانیزم چاره‌اندیشی و پاسخ به مسائل پیچیده اجتماعی - سیاسی امروزه جامعه ایران عرفی‌سازی دستگاه دین و در نتیجه عرفی شدن جامعه مبتنی بر ظرفیتهای اندیشه‌ای و عملکرد امام خمینی بیان شده است. بنابراین در این خصوص دو دیدگاه اول، استفاده از روش و «مکانیزم اجتهادی فقه شیعی» برای چاره‌اندیشی و پاسخ و حل مسائل پیچیده اجتماعی - سیاسی امروز جامعه و دوم، «مکانیزم عرفی شدن» برای استمرار حرکت انقلاب در مسیر تحقق جامعه مدنی که با شناخت فرایند عرفی شدن که با استناد به آثار گروه انطباقی امکان‌پذیر است (قوی، ۱۳۹۴: ۲۵۳) را می‌شود بیان کرد. در این میان، «باز تفسیر اندیشه‌های امام خمینی بر مبنای اجتهادات شخصی افراد» و تبعات آن را بر اساس دیدگاه دوم لازم است بازشناسیم. باید دقت شود که در اندیشه امام تحولات فقهی براساس ظرفیتهای درونی دین و اصول پویای آن است. قرآن اولین منبع ذخیره پایان‌ناپذیری در معارف دینی محسوب می‌شود و می‌توان با تأمل و دقت در آیات این معجزه الهی و کتب سعادت و حیات به راه‌کارهای نو در اداره مناسب شئون مختلف فرد و جامعه دست یافت و بدون نیاز به غیر با تکیه بر منابع و ظرفیتهای درون دینی خصوصاً فقه سیاسی و دانش اصول الفقه در منابع اسلامی، انقلاب اسلامی را تحلیل نماییم، نه عوامل بیرونی مانند نقش‌آفرینی رهبر کاریزما. در تحلیل انقلاب برای شناخت درست اندیشه‌های امام باید به تفکیک اصول و مبانی ثابت از احکام و آرای متغیر در منظومه آثار بر جای مانده از ایشان پرداخت

یعنی، امام شناسی باید با رویکرد اجتهادی - تاریخی^۱ باشد و نه رویکرد صرفاً غیر تاریخی^۲ انجام شود. لازمه رویکرد اجتهادی تفقه و واکاوی و پذیرش فراوانی آرا و تفاوت برداشت‌هاست، همچنان‌که خود امام نیز می‌فرماید «در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظریات اجتهادی - فقهی در زمینه مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۷۷). اغلب آثاری که در دفاع از اندیشه سیاسی امام و، به طور مشخص، نظریه ولایت فقیه منتشر شده، در چارچوب رویکردی غیر تاریخی به موضوع نگریسته‌اند و در این آثار کوشیده شده تا اندیشه سیاسی امام به عنوان دستگاه اندیشه‌ای منطقی از نو صورتبندی شود و تعارضهای ظاهری با تمسک به مبانی و تقیید اقوال معارض مد نظر قرار گیرد. در تحلیل نهایی می‌توان گفت اندیشه و آرای سیاسی امام از پیچیدگیهایی برخوردار است که برای حل آنها نمی‌توان به رویکرد غیر تاریخی^۳ بسنده کرد. در واقع، علیرغم همه کوششها باید گفت رویکرد غیر تاریخی در ارائه توضیحی شفاف و منسجم از اندیشه سیاسی امام خمینی ناکارآمد بوده است. مشکلاتی که به‌ویژه در تبیین دیدگاه امام در مورد مبنای مشروعیت نظام اسلامی یا رابطه ولایت فقیه و نهاد دولت یا ولایت فقیه و قانون اساسی وجود دارد، لازم است به نقش عامل زمان و مکان در تحلیل اندیشه‌های ایشان بیشتر توجه و از رویکرد غیر تاریخی تا اندازه‌ای پرهیز شود. باید دقت شود وقتی از دوران تاریخی سخن می‌گوییم، دیدگاه ما دیدگاه تاریخ و اصالت امور تاریخی نیست، بلکه به دوران، توجهی فلسفی لازم است و ماهیت و طبیعت دوران را نه به اعتبار کون تاریخی بلکه به لحاظ اندیشه‌ای ملحوظ می‌داریم که دورانهای تاریخی متفاوت را از همدیگر متمایز می‌سازد. در نظر نگارنده با دقت و بر اساس رعایت نکات مذکور

۱ رویکرد تاریخی در میانه رویکرد غیر تاریخی و تاریخ باوری جای می‌گیرد و می‌کوشد نه دلیل را به علت فروکاهد و نه از قوت تأثیر علل بر عرصه اندیشه و استدلال چشم‌پوشد. رویکرد تاریخی را در برابر دو رویکرد غیر تاریخی و تاریخ باوری می‌نشانند (باوی، ۱۳۸۱ ش ۴۱: ۱۳).

۲ نگاه در این رویکرد، این است که در مقام شناخت هر اندیشه، موقعیت تاریخی و وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حاکم بر او، فاقد اهمیت و به شناخت آن نیازی نیست. اندیشه تابع منطق استدلال و با تاریخ نسبتی ندارد (همان).

۳ مزیت اصلی رویکرد غیر تاریخی، همانا اصالت بخشیدن به دلیل است که سبب می‌شود به عقل انسانی و انتخاب آگاهانه آن حرمت بنهد و تحولات تاریخی در ارزیابی و سنجش نظریات علمی شانی ندارند و گذشت زمان برای مقایسه تحلیل و نقد آرا، تعیین کننده نیست (باوی ۱۳۸۱: ۱۱)

است که اندیشه امام می‌تواند به درستی فهم شود و نه باز تفسیر دیدگاه ایشان و ظرفیت‌سازی در جامعه ایران در فرایند عرفی‌سازی در راستای تحقق جامعه مدنی و اجتهادات شخصی فرایند و مکانیزم مورد نظر حجاریان و دیگر هم‌اندیشان ایشان (حجاریان، ۱۳۸۰: ۸۴)، آنچنان که اجمالاً در ابتدای بحث بیان شد، چرا که در نظر برخی حجاریان با «تعریفهایی غلط یا ناقص از عناوین اصولی و مفاهیم فقهی یا کلامی»^۱ با کاتالیزور انگاشتن اندیشه ولایت فقیه و عنصر مصلحت که، به اشتباه او این اصل ابداع امام خمینی بوده است، نقش و دیدگاه امام را در دوران گذار به جامعه مدنی به عنوان مؤلفه‌های مهم و اساسی مکانیزم مورد نظر خود انگاشته و در ابعاد مختلف بهره‌گیری از این ابزارها را موجبی برای عرفی شدن نام برده است. در نظر او، دیدگاه‌های امام در فرایند عرفی شدن با ادبیاتی بر اساس اجتهادات شخصی در منزلی از انقلاب شتاب‌بخش در مسیر رسیدن به جامعه مدرن یا جامعه مدنی است. بدون شک اجتهادات شخصی و معیارها خود ساخته گونه انطباقی به تغییر دیدگاه‌های امام خمینی می‌انجامد که «با اشتباهاتی در روش و برداشت معنایی ممزوج است» (رحیم‌پورازغدی، ۱۳۷۵: ۱۰۵) و زمینه را مستعد می‌کند برای باز تفسیر اندیشه‌های ناب و ثابتات منظومه فکری - اعتقادی امام به گونه‌ای که از شخصیت دینی در فرهنگ عمیق شیعه شخصیتی را متبلور می‌کند که به عنوان یک رهبر کاریزمای دوران گذار در طریق جامعه مدنی از او یاد شود که در مسیر عرفی شدن یا سکولاریزه کردن دین نقش محوری دارد.

۲- تز عبور از امام خمینی با عدول از اندیشه‌های ایشان: «ما در سالهای اول انقلاب فهمیدیم این راه [انقلاب] به دموکراسی ختم نمی‌شود ... ما سعی می‌کنیم نظرات [امام] خمینی را به نحوی تفسیر کنیم که در تضاد با دموکراسی قرار نگیرد... اما در نهایت هیچ‌کس نمی‌تواند از این مانع بشود که وی در موزه قرار نگیرد. این یک تحول تاریخی است...» (گنجی، ۱۳۸۱: ۱۳۴)، «مبانی و اصول آیت الله خمینی که متکی به فقه و سنت شیعه است دیگر کارآمد نیست و در شرایط فعلی دنیا نمی‌تواند جوابگو باشد و بین مسائل جدید و اندیشه امام تعارضی وجود دارد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸)، «مشهور است که بنیان‌گذار انقلاب گفته ما مأمور به انجام وظیفه هستیم نه نتیجه؛ این یعنی ما به نتیجه کاری نداریم و فقط وظیفه خود را انجام می‌دهیم. خواه این وظیفه درست و خواه نادرست باشد.» آغاجری به جمله‌ای دیگر از بیانات امام اشاره و آن را متناقض با

^۱ «تقریباً در همه مواردی که حجاریان استفاده کرده است ما شاهد تعریفهایی غلط یا ناقص از عناوین اصولی و مفاهیم فقهی یا کلامی هستیم. (رحیم‌پورازغدی، ۱۳۷۵: ۱، ص ۱۰۵)

جمله پیش‌گفته برشمرد و تأکید کرد: «بنیان‌گذار انقلاب در جای دیگری گفته است که حفظ نظام از اوجب واجبات است که این دو جمله در تضاد آشکار با همدیگر هستند (آ غاجری، ۱۳۷۸). «متأسفانه ما امام را به یک شخصیت دست‌نیافتنی تبدیل کردیم. ممکن است چند سال دیگر خیلی دیر شده باشد. بحث نقادی امام باید طرح شود» (خاتمی، کیهان، ۱۳۸۷). براساس اینگونه نوشته‌ها در تداوم راه انقلاب، در فرایند تحولات جامعه براساس نظریه وبر و تطبیق آن با شرایط ایران دیگر رهبرکاریزما قادر به نقش‌آفرینی نبود و کاریزما در ایران راه بازگشت به سنت را کنار گذاشته و براساس گزینه دیگر در این تفسیر یعنی در حرکت به سوی جامعه مدنی در حرکت بود. لذا تر عبور از شخصیت و عدول از اندیشه امام که فرموده بود: ما می‌خواهیم یک مملکت اسلامی درست کنیم، ما نمی‌خواهیم یک مملکت غربی درست کنیم» (امام خمینی، ج ۸: ۴۲) در مسیر تحقق اهداف مورد نظرشان و براساس نظریه وبر لازم توقف در اندیشه‌های امام حتی اگر مبتنی بر اسلام هم باشد جایز نبوده و نیست و باید از آن عبور کرد.

۳- ابزاز انگاری دین اسلام در فرایند عرفی شدن: بر اساس تحلیل وبری انقلاب بحث در این است که تحولات برونزا مثل تحولات سیاسی و فکری و بالاخص تحولات دینی در صد سال اخیر، رو به سوی عرفی شدن داشته یا در رشد این پدیده مؤثر بوده است و نهادهای دینی در ایران در کنار و به موازات کلیت جامعه در حال عرفی شدن هستند و گاه خود، این فرایند را تسریع می‌کنند. برای تبیین این فرایند در گونه انطباقی تحلیل انقلاب برای پیگیری روند عرفی شدن، پیش از همه باید به سراغ نهادها و جریانه‌های دینی رفت. کارکرد دوگانه نهادها و جنبشهای دینی آن است که از یک سو به دنبال حفظ و تداوم میراث گذشته و زندگی در زمان حال براساس سنتهای دینی هستند و از سوی دیگر، برای امروزی و عصری بودن به ناچار دنیوی و عرفی می‌شوند، آن هم با الگوهایی که جهان عرفی موجود از مفهوم عرفی اراده می‌کند. شاید مهم‌ترین برنده‌هایی که مورد بسط و تفصیل واقع شده‌اند این دو برنهاد باشند. اول اینکه جامعه ایران به سرعت در حال تحول است و این تحول برخلاف تمایل نیروهایی که می‌خواهند همه امور را دینی و قدسی کنند رو به سوی عرفی شدن دارد و دوم، این تحول برخلاف تأکیدی که در سنتگرایان و تجددگرایان، هردو، بر مبادی بیرونی و برونزایی آن دارند و آن را وارداتی و تحمیلی قلمداد می‌کنند یک تحول طبیعی مبتنی بر فرایندها و محدودیتها و مقدمات جامعه و به همین معنا درونزاست (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۳). در فرایند عرفی شدن نهادهای دینی و نظام روابط با سرعت بیشتری از ارزشها و نظام نظارت عرفی می‌شوند. نهادهای دینی در فرایند

عرفی شدن به سرعت قواعد بازی را می‌پذیرند چون می‌خواهند در جامعه به حیات خویش ادامه دهند. هیچ نهاد مستقلی نمی‌تواند رادیکال باشد که این شامل نهادهای دینی نیز می‌شود (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۸۹). بنابراین رخداد انقلاب بیش از آنکه در پرتو زمینه و هویت اندیشه‌ای و تاریخی خود ادراک شده باشد در فرایند عرفی شدن با نگاه دین ابزاری فهم می‌شود و کاربرد دارد.

۴- نگاه تحقیرآمیز (غیر عقلانی) به جایگاه، نقش و عملکرد مردم: یکی از آسیبهای عرصه اجتماعی تحلیل انقلاب بر اساس نظریه وبر نگرش نامناسب و به دور از واقع و توهین‌آمیز به نقش و جایگاه مردم است. در این نظریه کلیه عملکرد پیروان و حاملان کاریزما فاقد هرگونه عقلانیت است. مردم طی جنبش و مراحل آن صرفاً پیروانی مطیع و بی‌چون و چرا با کنش‌های عاطفی هستند که گرد رهبری می‌گردند تا دستورات غیر عقلانی او را با غارتها و اطاعت کورکورانه سامان دهند و چون هدفی عقلانی در لایه‌های جنبش کاریزما نیست و حتی رهبر هم تصمیماتش در راستای مشروعیت‌بخشی به خودش است که آن هم صرفاً برخاسته از سنت و کنشهای غیر عقلانی عاطفی است، مضافاً اینکه بر اساس نظریه کاریزما در روابط فی مابین رهبر و مردم به دلیل ذات جنبش کاریزما قانونی حاکم نیست که تعیین‌کننده مقررات و حد و مرزها باشد، مردم بی‌اراده و بی‌هدف صرفاً گرمابخش شمع وجود رهبر کاریزما هستند که هرچه او اراده می‌کند با احساس و کنشهای صرفاً عاطفی تبلور بخشند (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۴) در حالی که نقش مردم در براساس نظر امام و قوانین کشور، خصوصاً قانون اساسی، از ارزش ویژه برخوردار است و از دیگر سو، جمهوری اسلامی هم بر مبنای دین و آرای عقلانی مردم قوام گرفته و در این نگاه مردم از جایگاه رفیع برخوردار هستند و مشارکت از طریق انتخاب مسئولان و نظارت بر عملکرد آنان با اتکا بر عقلانیت متعالی و مبتنی بر تربیت عقلانی است «باید اداره مملکت به دست خود مردم باشد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۲۳۷).

۵- نادیده انگاری ظرفیتهای درون دینی: دیدگاه انطباقی برخی ظرفیتهای دینی را کاتالیزوری برای معنای عرفی شدن می‌داند و اغلب مدعی است جمهوری اسلامی وقتی در ساختار مدرن قرار می‌گیرد و کارکردهای قالبهای مدرن در جامعه نهادینه می‌شود، این ساختار به‌طور قهری، به عرفی شدن یا سکولار شدن می‌انجامد، در حالی که باید گفت حکومت پیامبر (ص) در صدر اسلام و ساختار جمهوری اسلامی با قرائت امام خمینی که محور و معیار آسیب‌شناسی در این تحقیق است تبلوربخش خلاف این مدعا است. چراکه اسلام و آموزه‌های آن

واجد قوانین، اصول و احکام و الگوهایی است که هم در برابر نیازهای مادی و هم نیازهای معنوی و هم اصولی را که بر اساس آن قالبها و ساختارهای مورد نیاز و مقتضی در این زمان با توجه شرایط واجد است و نیازی به تحلیل انقلاب بر اساس این نظریه نیست تا مثلاً مجلس و پارلمان داشتن را ما برگرفته از غرب و جامعه مدرن بدانیم. برای مثال، بدیهی است که اصل شورا در بسیاری از نصوص (قرآن و سنت) ما دال بر این مهم در اشکال مختلف است نه اینکه ما به دلیل اینکه در فرایند و به دلیل مسیر طی شده در غرب به این مهم دست یافته‌ایم که متأسفانه در مضمون و مفهوم تحلیل انقلاب بر اساس دیدگاه این گروه اقتباس از غرب علت موجدۀ این ساختار و دیگر ساختارهای، به گفته آن اقتضای، جامعه مدرن است، غافل از اینکه به وفور این‌گونه ظرفیتها در اسلام موجود است که هم اکنون هم برخی از آنها کاربردی شده و بسیاری هم مغفول واقع شده است. بنابراین دیدگاه مورد نظر گروهی که باید انقلاب اسلامی در دستگاه معرفتی و بر تحلیل شود تا توجیهی برای ساختارهای مدرن در نظام شکل گرفته جامعه داشته باشیم باید گفت که تکوین این قالبها و ساختارها بر اساس ظرفیتهای درون دینی است و با انصاف علمی و شناخت اسلام هم می‌توان گفت که اگرچه ممکن است در قالب با جامعه مدرن وجه تشابه داشته باشد اما بی‌تردید مبانی و اصول اسلام و روح اسلامیت نظام موجد محتوا و بقای این قالبها و حفظ کارکرد آنها در راستای پیشبرد اهداف نظام و انقلاب و آرمانهای آن است و خلاف این اندیشه آسیبی است بر انقلاب.

۶- امکان‌پذیر کردن تطبیق امام با رهبران جنبشهای فاشیسم و نازیسم: با توجه به اینکه فاشیسم با استفاده از تئوری داروینی نظام سیاسی توتالیتری خود را طبیعی می‌دانست، اشکالات بسیاری بر این نظریه وارد است که با بی‌توجهی به این نکات هنوز هم عده‌ای در تحلیل انقلاب با کاریزما نامیدن امام خمینی ایشان را در ردیف کاریزمای هیتلر و موسولینی قرار می‌دهند بدون اینکه به استفاده فاشیسم به عنوان نظریه‌ای داروینیسم اجتماعی، بنگرند که ایده‌اش نشر نگاه نژاد برتر است و این ایده نژادپرستی را ایجاب می‌کند. این گروه بدون توجه به آنکه کاریزماتیک وبری در عرصه عمل نه تنها موفقیتی نداشته است بلکه در نظر بسیاری فاشیسم و نازیسم محصول آن است و معمولاً هنگام صحبت از رهبری کاریزمایی در تفکر وبری اغلب از مدل توتالیتری و حکومت نازیستی و فاشیستی در آلمان و ایتالیا نام برده می‌شود، در تحلیلهای خود بعد از انقلاب، از امام خمینی هم با تعبیر صرفاً رهبری کاریزماتیک نام برده‌اند. بدون اینکه بیندیشند آیا نیازی هست که چنین تعبیری در مورد امام خمینی جایگزین ولایت فقیه گردد و

چه میزان این مدل با ریشه‌های فرهنگی اسلام ناب مورد نظر امام خمینی منطبق است. به نظر می‌رسد عاریت گرفتن مفاهیم و واژه‌های غربی و بومی کردن آن بدون عنایت به زمینه‌های تاریخی، بومی و فرهنگی آسیب یکی انگاشتن امام با اینچنین رهبرانی را در بر دارد، مضافاً اینکه آرام آرام به حذف استعمال مفاهیم اصیل اسلامی خواهید انجامید. وصف آسیب‌زندگی براساس اندیشه امام ناشی از این است که نمی‌دانند «قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است، همان ولایت رسول الله است.»؛ «... اینها اصلاً اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست، اصلاً از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی‌آورند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۳۰۴).

۷- غیر عقلانی جلوه دادن کنشهای ارزشی (عقلانیت معطوف به ارزش): عده‌ای بدون

توجه به شرایط، فضای فکری - فرهنگی و تاریخی جامعه ایران خصوصاً مبانی و اهداف انقلاب اسلامی، که با شرایط تکوین نظریه وبر بسیار متفاوت است، سعی دارند به اندیشه‌های وبر در تحلیل انقلاب تمسک جویند، غافل از اینکه این دو شرایط و اقتضائات آنها تفاوت ماهوی و مبنایی با یکدیگر دارند چرا که در نظر وبر مفاهیمی مانند قانون، منشأ مشروعیت، نقش رهبر کاریزما و لزوم اداره جامعه براساس مبنای وحیانی و عقلانیت متعالی در نظر گرفته نشده و این نکته تمایزی اساسی به نظر می‌آید غافل از اینکه بن‌بستهای نظری در تطبیق مبنای تئوریک این اندیشه‌ها برای جامعه اسلامی موجب مشکلات کاربردی خواهد بود. در غرب، باورهای فطری و معقول انسان که حل آن در گرو روی آوردن به عقلانیت برگرفته از وحی است نه عقلانیت منهای وحی یا به اصطلاح وبر عقلانیت معطوف به ارزش به فراموشی سپرده شده و این تغافل موجب بحرانهای فکری و درونی بسیاری شده است. در تفکرات وبر، علی‌رغم اینکه در تقسیم‌بندی کنشها، نوعی از کنشها «کنش عقلانی معطوف به ارزش» نام برده می‌شود ولی به دلیل عدم ارزش‌گذاری وبر، این کنش اقتداری را شامل نمی‌شود و این یکی از نقصها و ایرادات اصلی جامعه‌شناسی وبری است که اندیشمندانی همچون هابرماس و برایان ترنر و... به نقد آن پرداخته‌اند چرا که در نظر بسیاری، کنش عقلانی معطوف به ارزش همان جایگاه عقلانیت متعالی را دارد. اگرچه مدت مدیدی این تفکر از عرصه جوامع بشری و اسلامی به دلیل نفوذ تفکرات غربی برچیده شده بود، اما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی این اندیشه دوباره احیا شد و احتمالاً عده‌ای که بدون نظر در مبانی غنی اسلام اعلام انقیاد در مقابل تفکرات مدرن را داشته‌اند هنوز هم ناباورانه به تجدید حیات عقلانیت قدسی یا عقلانیتی مبتنی بر دین و وحی می‌نگرند و علی‌رغم

تجلی آشکار آن، این موضوع را انکار می‌کنند. کدام انسان منصف و کدام منطقی می‌تواند یارانی مانند بهشتی، باهنر، چمران و خیل شهدای ارزشمند و مردم مسلمان خارج از مرزهای ایران در گستره امت مسلمان را که برخی از آنها از جمله نام‌آوران علم و اجتهاد و از پیش قراولان انقلاب اسلامی در کشورهای خودشان بوده‌اند را تحت عنوان پیروان و حاملان کاریزما با تبعیتی غیر عقلانی قرار دهد که بدون هیچ عقلانیتی و فقط براساس کنشهای عاطفی مطیع رهبر کاریزما بوده‌اند. آیا رفتارهای این اسوه‌های انسانیت که جهان در انقلاب و بعد از آن در مقاطع مختلف، خصوصاً دفاع مقدس، برمبنای عقلانیت قدسی و متعال در عرصه جهاد، ایثار و شهادت نقش‌آفرین بوده‌اند شاهد بوده است، گویای نمونه‌های بارز عقلانیت ارزشی و خردورزی در میان یاران و پیروان امام خمینی است قابل انکار است؟ یقیناً با مبنای اسلام خیر اما بر مبنای تحلیل وبری پاسخ منفی و این نقطه‌ای برای آغاز آسیب انقلاب است.

۸- القا دوره عادی‌سازی و دوران گذار: در نظریه وبری «دوره عادی‌سازی» مرحله‌ای است

که رهبر کاریزمایی شرایط کاریزمایی را از دست داده و تبدیل آن به سیادت سنتی یا عقلانی اجتناب‌ناپذیر است. در واقع فرایند عادی‌سازی یعنی گذار از یک وضعیت فوق طبیعی و غیر عقلایی به وضعیت طبیعی (سنتی یا قانونی) در این مرحله، جامعه از موقعیت انقلابی خارج و در شرایط جدید قرار می‌گیرد، در صورت کاریزما بودن امام در شرایطی در فرایند انقلاب مواجه خواهیم شد که اولاً باید وقوع پیش‌بینی فرایند عادی‌سازی انقلاب را بعد از اتمام مرحله کاریزمایی امام کرده باشیم یعنی گذار از موقعیت کاریزمایی امام به موقعیت سنتی یا عقلانی^۱، به عبارت دیگر «از یک موقعیت انقلابی، معنوی و مقدس به وضعیت غیر انقلابی، دنیوی و تقدیس‌گریز» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۸۶). در حالی که واقعیت انقلاب اسلامی که جهانیان شاهدش بوده‌اند غیر از این است. از سوی دیگر، ما شاهدیم که علاقه و پیروی و پایبندی به راه و اندیشه امام خمینی حتی بعد از فوت ایشان هم نه تنها کاسته نشده بلکه هر روز افزایش می‌یابد. در حالی که براساس تحلیل کاریزمایی انقلاب با فقدان شخص کاریزما مثلاً رحلت امام و مسئله جانشینی شکل حادی در جامعه باید نمایان می‌گردید که وقایع و شرایط بعد از رحلت امام خلاف این در ایران بوده است. تحلیل وبری انقلاب با این پیش فرض که هر امر غیر عادی به دلیل ماهیت

۱ همان‌گونه که، درگونه انطباقی، حجاجیان دوران گذار و مرحله اتمام دوران کاریزما را مطرح کرده است و بشیریه هم مراحل اقتدار سه‌گانه‌ای را برای امام نام برده است و در مرحله سوم، شرایط را برای اقتدار عقلانی و رسیدن به جامعه مدنی مهیا می‌بیند.

ناپایداری در نهایت فرایند عادی و روزمره شدن را پیش خواهد گرفت و مهم‌ترین مسئله سیادت کاریزمایی روزمره شدن است. از این‌رو رهبری کاریزمایی امام هم به‌طور قهری در فرایند عادی‌سازی به سیادت سنتی یا عقلایی- قانونی یا ترکیبی از هر دو دگرگون می‌شود. بنابراین در تطبیق با انقلاب ایران، رهبری امام باید بعد از ارتحال ایشان در این فرایند اتفاق بیفتد، اما باید گفت در نظر غالب اندیشمندان «نظام اسلامی ایران بعد از رحلت امام از فضای گفتمانی دوران رهبری ایشان فاصله نگرفته است. یقیناً القای این بحران، آسیبهایی را در بر داشته که از آن جمله اینکه برخی با این باور در پی هموار کردن مسیر جامعه مدنی و جایگزینی جامعه عرفی به‌جای جامعه اسلامی در مراحل مختلف بازتابها و واکنشهایی داشته‌اند که جامعه را تا مرحله مقاومت مدنی و حتی براندازی سوق داده و به اعتراف برخی از شخصیت‌های این گونه تحلیل از انقلاب، تحلیل وبری عامل این وقایع بوده است.^۱

۹- نگاه تقلیلی به انقلاب اسلامی با مشابه انگاری شرایط اقتدارپایی کاریزمایی و نظام

اسلامی: براساس اظهار و برشناسان (آنتونی گیدنز و ریمون آرون) شکل‌گیری نظریه کاریزما در اندیشه وبر، عکس‌العملی به وضعیت و مشکلات آلمان در عصر وبر بوده است. او که از ملی‌گرایان بود و برای عظمت، وحدت و نیرومندی دولت آلمان اهمیت زیادی قایل بود، دل‌بستگی به آرمانهای لیبرالها نداشت بلکه به پاسداری میراث امپراطوری آلمان عشق می‌ورزید و در صدد بود که در راه‌های فردی موفق باشد تا بتواند در حوزه اجرایی و قبول مسئولیتهای کلیدی، اصلاحات خود را برای ارتقای کشورش به اجرا بگذارد اگرچه وی عملاً به جایی نرسید اما می‌توان گفت که شرایط آلمان یکی از عوامل مهم شکل‌گیری رهبری کاریزما در اندیشه اوست. این نظریه هم مانند بسیاری از نظریه‌های دیگر در حال بحران در آلمان شکل می‌گیرد؛ یعنی زمانی که وبر به دنبال یک رهبر یا الگوی ناب نجات‌بخش است که به عقیده عده‌ای هرگز این آرمان او به حقیقت نپیوست و بافته‌های او تافنده عملکرد رهبران آلمانی شد

۲ «بنابراین ملاحظه می‌شود که نظریات ماکس وبر در ایران کنونی هیچ کاربردی ندارد و من از سر غفلت بدون نگاه انتقادی به این نظرات آنها را به شرایط کشورمان تعمیم دادم. در ضمن اگر قرار است نظرات امثال پارسونز، ماکس وبر یا هابرماس آثاری از خود به‌جا بگذارد که در حوادث اخیر دیدیم که هم امنیت ملی را به خطر انداخت و هم در ارکان توسعه اقتصادی تزلزل ایجاد نمود، قطعاً باید تجدید نظری در راه طی شده انجام دهیم و نقاط اعوجاج و انحراف را شناسایی کنیم. اگر این کارها صورت نگیرد، با گرده‌های صعب العبوری روبرو و خدای ناکرده به فتنه‌هایی دچار خواهیم شد.» (حجاریان، خبرگزاری فارس، ۸۸/۶/۳).

اما این اندیشه در لابلای نوشته‌های او در تاریخ جامعه‌شناسی باقی ماند. از جمله دیگر عواملی که بر شکل‌گیری کاریزماتیک در اندیشه وبر مؤثر است. مطالعات و دیدگاه‌های او در جامعه‌شناسی دینی است که در کتاب *مجموعه مقالاتی درباره جامعه‌شناسی ادیان* او آمده است. وبر با این اندیشه‌ها و در شرایطی که کشورش عظمت، وحدت و نیرومندی‌اش کم‌کم تحلیل می‌رود با آرمان رسیدن به یک آلمان مقتدر به‌سوی ارائه یک تیپ ایده‌آل، و ساختاری است که با شرایط آلمان مطابقت داشته باشد. اما این مدل وبر، براساس گفته منتقدین ایشان، با واقعیت عینی هم مطابقت نداشته است، ولی براساس بعضی از عناصر واقعیت ساخته شده که به لحاظ منطقی، یک کل دقیق و منسجمی را شکل داده که هرگز نمی‌توان آن را در واقعیت پیدا کرد. اقدام وبر به ارائه این «تیپ ایده‌آل نه کاملاً واقعی است و نه کاملاً فرضی، بلکه صرفاً روشی برای فهم پدیده‌های اجتماعی است. تیپ ایده‌آل یک نظریه نیست که با یک مورد خلاف، ابطال شود، بلکه مدلی ذهنی و وسیله اندازه‌گیری پدیده‌های اجتماعی و تاریخی است که از مجموعه واقعیت‌های تجربی و عینی ساخته شده است» (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۷۲). علی‌رغم این نکات و با توجه به شرایط شکل‌گیری متفاوت انقلاب ایران و جایگاه رهبری و دغدغه‌های امام در انقلاب با شرایط آلمان از سوی دیگر نقاط افتراق در مبانی و اهداف یعنی تشکیل حکومت و پیاده‌سازی احکام الهی و بسط و گسترش فرهنگ شیعی در داخل و جهان اسلام، خصوصاً روش رهبری امام که مبتنی بر عقلانیت متعال و قدسی بوده است، حاکی از تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی و تفاوت‌های معرفتی است، عده‌ای همان‌گونه که گذشت بدون تدقیق در شرایط و خصوصاً این تفاوت‌ها از این مدل وبر که خود او برای آلمان و حتی با نگاهی وسیع‌تر با عنوان «قفس آهنین» برای غرب یاد می‌کند و علی‌رغم تمامی انتقاداتی که به این نظریه و «مدل کاریزمای وبر» شده است، در ایران، این نظریه را در تحلیل به‌کار گرفته‌اند. چه بسا اگر این تمایزات مورد عنایت قرار نگیرد، موجب آسیب‌هایی خواهد بود که از آن جمله عملکرد امام این گونه نگریسته می‌شود که عامل پیروزی انقلاب نیروکاریمای غیر عقلانی یا اهداف و کنش‌های عاطفی در راستای صرفاً تغییر وضعیت کشور ایران در سال ۱۳۵۷ با یک نگاه آرمانی وبری بوده منهای ارزشمندی تکلیف الهی برای قیام در مقابل ظلم ستیزی و فساد دولت پهلوی با اهداف اسلام ناب امام خمینی در راستای پیاده‌سازی قوانین الهی اسلام و بسط فرهنگ شیعی است. بی‌تردید این نگاه تقلیلی به نهضت امام موجب تعمیم آن به اهداف و آرمانها و نگاه غایت مدارانه‌اش خواهد بود که آسیب را دو چندان خواهد نمود.

۱۰- رویکرد حداقلی به برخی موضوعات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: آنچه بیش از همه عناصر باعث تمایز حکومت دینی از سایر حکومتهاست منشأ قانون و قانون‌گذاری است. در اسلام، حق قانون‌گذاری منحصرأ از آن خداوند است. «قدرت مقننه و اختیار تشریح به خداوند متعال اختصاص یافته... و هیچ قانونی را جز حکم شارع نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت.» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۳) به موجب این حکومت همه مردم و دولت هم مانند افراد جامعه باید تابع قانون باشند. بیش از هر مؤلفه دیگری در بیان امام خمینی هم بر حکومت قانون تأکید شده که مانع از خودرأیی مقامات حکومتی می‌شود و «این حرف که قوانین اسلام تعطیل‌پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است.» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). بر این اساس قانون اساسی اصول (۴) ^۱ بیانگر لزوم محوریت قانون الهی در نظام و قوانین است، مضافاً اینکه مسئولیت و اختیارات حاکم را نیز صریحاً در اصول (۵، ۵۷، ۱۱۰) بیان و همچنین حقوق و وظایف مردم را هم بیان کرده، اما تحلیل وبری انقلاب موجب گردیده که در تفسیر برخی فارغ از توجه به لزوم حاکمیت اصل چهارم بر همه اصول قانون اساسی تحت‌الشعاع اصل ۵۶ ^۲ قرار گیرد. یقیناً نادیده گرفتن اصل محوری قانون اساسی (۴) و تفسیر اصل (۵۶) به حاکمیت مطلق انسان در قانون و یلی الخلقی معنا کردن این اصل به‌طوری‌که منطبق با این تفسیر گردد که رهبری ولایی امام حاکمیت ملی است و نه الهی، نگاه حداقلی به مهم‌ترین ثمره انقلاب (قانون اساسی) و آسیبی بسیار عمیق و هدفمند است که انقلاب را از ماهیت اسلامی و مبانی جدا خواهد کرد.

۱۱- تبلور و ترویج اندیشه فمینیسم اسلامی: یکی از موضوعات مطرح که نشئت گرفته از طرح جامعه مدنی در ایران بعد از ورود در دهه دوم، خصوصاً روی کار آمدن دولت اصلاحات، بود مسئله بازخوانی اندیشه جنبش فمینیسم بود. علاوه بر تبلور این اندیشه، به‌طور عام، گرایشی که با خواسته‌های عده‌ای از زنان و برخی از گروه‌ها و احزاب در ایران با حاکمیت دولت دینی

۱ تأکید اصل چهارم لزوم حاکمیت اسلام بر تمامی قوانین است «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است»

۲ «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خدا داد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

هم سنخیت بیشتری داشت «فمینیست اسلامی» بود که به منصفه ظهور رسید. این جریان با رهیافت‌های فمینیست اسلامی درصدد خوانش جدیدی از اسلام در تطبیق آن با اندیشه‌های فمینیستی بود که پیشتر از کشورهای عربی، خصوصاً مصر، آغاز شده بود. بارزترین چهره‌های فمینیست اسلامی در جهان عرب شخصیت‌هایی مانند فاطمه مرنیسی، آمنه ودود، اسما بارلاس، رفعت حسین و سعدیه شیخ هستند. اکنون بعد از انقلاب اسلامی، علی‌رغم تغییرات و تحولات بنیادی در قانون اساسی و دیگر قوانین در جهت ارتقا وضعیت زنان برخی از گروه‌ها مقصد مورد نظر خود را باز تفسیر متون دینی در تطبیق با فضای پست مدرن غرب تحت عنوان اندیشه‌های فمینیست اسلامی قرار می‌دادند. این گرایش‌ها با این عنوان فمینیست اسلامی در جهان عمری کمتر از چهار دهه دارد و می‌توان گفت ادبیات آن با تطورات اندیشه‌ای و معرفتی همراه است که هسته مرکزی ادعای آن بهره‌گیری از اسلام و فمینیسم برای ارائه تفسیر متفاوت با نگاه سنتی از جایگاه زن و حقوق اوست و در ایران هم قریب به دو دهه است که فمینیست اسلامی توانسته هویت خود را مطرح و در قالب‌های مختلف نشریات علمی و ژورنالیستی و تشکیل احزاب، گروه‌ها و با استفاده از فضای مجازی به بسط و گسترش و ترویج اندیشه‌های خود بپردازد. همچنین با روش‌شناسی متفاوت از روش‌های سنتی در اسلام با باز تفسیری متون دینی، تفسیری از زن، منطبق با اندیشه‌های فمینیستی همراه با حرکت روشنفکران دینی و با بهره‌گیری از اصول و مبانی و روش‌های مورد نظر این گروه‌ها در جامعه ایران رخ نماید و ادعای این را دارند که با تکیه بر اسلام و نقد روش‌شناسی فقه سنتی، نقد تفاسیر مبنی بر سنت، نقد تاریخ‌نگاری اسلامی، نقد ساختار و مبانی معرفتی و با توجه به مفتوح بودن باب اجتهاد لازم است اجتهادات و بازنگری‌هایی در عرصه مسائل زنان انجام گیرد. نکته اساسی این است که این بازخوانی و ارائه خوانش جدید معطوف به نگاه‌های فمینیستی، که فرزند جامعه مدرن است، باید صورت می‌گیرد تا سازگاری بین اسلام و فمینیسم با تکوین اندیشه «فمینیست اسلامی» در عرصه زنان به وجود آید. اسلامی که در مبانی، اهداف، روش‌ها، تاکتیک‌ها و آرمانها فمینیستی است ولی در نظر ظاهر اسلامی است؛ خوانش نوین اسلامی بر مبنای اسلام حداقلی و فمینیست پست مدرن. بر این اساس فمینیست اسلامی نشان‌گر تفسیری فمینیستی از اسلام خواهد شد که در ایران بعد از ورود به نیمه دوم دهه دوم انقلاب زمینه را مهیا می‌بیند تا تبلور عینی در عرصه اجتماعی ایران را آغاز کند و با اشاعه ادبیات دفاع از حقوق زنان برای خود جایی باز کند. برخی از مبانی فکری فمینیسم اسلامی مانند اعتقاد به عدالت عرفی نه عدالت عقلی و اعتقاد به تساوی

در عین تشابه حقوق، براساس آنچه در تبیین عرفی شدن جامعه گذشت، شمولیت خود را در تمامی اجزا و ابعاد جامعه با تأثیرگذاری در تحولات ساختاری و تطورات فکری و معرفتی نشان می‌دهد که در عرصه زنان هم ما در ایران شاهدیم ماهنامه زنان، به سردبیری شهلا شرکت، نسخه زنانه روشنفکری دینی کیان، ماهنامه زنان/امروز، هفته‌نامه ایران دخت و نشریه جنس دوم، که در واقع حلقه اتصال فمینیست‌های داخل و خارج در دهه هفتاد بود، در این مقطع به موازات جریان روشنفکری دینی آغاز به کار می‌کنند. جریان فمینیستی که با بهره گرفتن از گفتمان جامعه مدنی و به موازات آن در ایران رشد و توسعه پیدا کرده بود تأکید می‌کند که «ما گروه‌های متنوع جنبش زنان توانستیم بی‌صدا و آرام، حرکت‌های زیر پوستی زنان ایرانی را به سطح جنبش اجتماعی ارتقا دهیم و آرام آرام در جامعه مدنی کشورمان اثرگذار شویم» (احمدی خراسانی، ۱۳۹۱: ۳۲۲). آنگونه که بیشتر گذشت اندیشه فمینیست اسلامی با مقصد لزوم بازتفسیر اسلام با خوانش منطبق با آموزه‌های فمینیستی، که محصول دنیای مدرن در عرصه زنان است، خواهان جایگزین تفاسیر مبتنی بر فرهنگ اصیل اسلامی و نگاه امام خمینی در موضوع زنان است تا بازنگری در قوانین براساس آموزه‌های فمینیستی با استفاده ابزاری از پویایی فقه شیعه در راستای عرفی‌سازی قوانین مدنظر قرار گیرد.

۱۲- عدول از آرمانهای جهانی اسلام مندرج در قانون اساسی: بدون تردید ماهیت

اسلامی انقلاب ایران مبنای اهداف و آرمانهای داخلی و جهانی آن است که در بخشی از مقدمه قانون اساسی تحت عنوان «شیوه حکومت در اسلام» چنین آمده است: «... ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نمود و به مواضع فکری و جهان‌بینی اصیل اسلامی بازگشت و اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند». بعد از پیروزی انقلاب، با تشکیل حکومت اسلامی در قالب جمهوری اسلامی و وضع قوانین اسلامی و پیاده کردن آن در راستای حاکمیت قانون اسلام و بسط عدالت در ابعاد مختلف از طریق کنار زدن و مغلوب کردن نظام سلطه و استکبار جهانی با هدف بنای «جامعه اسوه اسلامی برای امت مسلمان» است. زمینه‌سازی برای حرکت به سوی تحقق این آرمان با صدور انقلاب و بیدارسازی و وحدت و همگرایی مسلمانان در راستای حکومت جهانی اسلام است. ایران اسلامی به دلیل پیشرو بودن در زمینه‌سازی و ایجاد همگرایی مسلمانان و بهره گرفتن از ظرفیتهای جهان اسلام و مسلمانان (قوی، امیرلو، ۱۳۹۴: ۱۶۱) علاوه بر اقدامات تقنینی، اقدامات اعلامی و اعمالی بسیاری را در این مسیر و این

آرمان پیش گرفته است، مضاف بر اینکه امت مسلمان باید با توجه به جهان‌بینی اسلامی بتواند در هندسه جهانی پیشرو به‌عنوان یک کارگزار نقش ایفا کند. ارائه جامعه‌اسوه اسلامی می‌تواند الگویی متناسب با آرمانهای امت مسلمان و مردم ایران برای جهانیان در این عرصه باشد که با انقلاب اسلامی ایران حرکت در این مسیر شتاب گرفته است. در اندیشه امام خمینی پیروزی انقلاب الگویی برای رسیدن به حاکمیت مستضعفان و صالحان بر روی زمین است تا دولت بزرگ اسلامی در جهان اسلام تشکیل شود. یکی از ابعاد مهم زمینه‌سازی برای تشکیل حکومت جهانی مهدوی، حفظ و حراست از دستاوردها و آرمانهای انقلاب اسلامی است. امام خمینی در این‌باره می‌گوید: «من با تأیید خداوند متعال و تمسک به مکتب پر افتخار قرآن، به شما فرزندان عزیز اسلام، مژده پیروزی نهایی می‌دهم؛ به شرط اینکه نهضت بزرگ اسلامی و ملی ادامه یابد...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۱۲)؛ «امیدوارم که این انقلاب یک انقلاب جهانی بشود و مقدمه برای ظهور بقیه الله - ارواحنا له الفدا - باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۱۳۱). با عنایت به این اهداف و آرمان اصیل و مسئولیت‌خطیر مردم و جامعه اسلامی ایران در این مقطع، گروهی که براساس نظریه و بر انقلاب را تحلیل کرده و برای تشکیل جامعه مدنی تلاش می‌کنند و نه جامعه اسلامی و اسوه امت مسلمان و جهانیان، که در مطالب پیش بیان شد، جای سؤال است که آیا این اندیشه‌ها و رفتارها جز روی گرداندن از آرمانهای قانون اساسی کشور و آرمانهایی است که در قلب و جان مردم مسلمان و در اندیشه و باور رهبری نظام اسلامی است و یقیناً پشت کردن در عمل، گفتار و نوشته‌ها به این آرمانها آسیبی کلان برای انقلاب و اسلام خواهد بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تدقیق در آسیبهای برشمرده شده در پژوهش، به این نتیجه که یکی از آسیبهای مهم انقلاب اسلامی نفوذ اندیشه‌های بیگانه است که اغلب از طریق دوستان و پیروان انقلاب به علت ناآشنایی با اسلام و مبانی انقلاب اسلامی مجذوب یک سلسله نظریات و اندیشه‌های بیگانه شده و آگاهانه یا ناآگاهانه آن نظریات را رنگ اسلامی می‌دهند و عرضه می‌نمایند. کلام امام خمینی که فرمودند: «ما با دانشگاهی که ما را وابسته به خارج بکند مخالفیم، هر خارجی می‌خواهد باشد. ما اساتید دانشگاهی را می‌خواهیم که آن اساتید بتوانند مغزهای جوانهای ما را مستقل بار بیاورند، غربی نباشند، رو به غرب نایستند، آتاتورک نباشند و تقی‌زاده هم نباشند. ما می‌خواهیم

یک دانشگاهی داشته باشیم که بعد از چند سال دیگر تمام حوایج خودمان را خودمان تحصیل کنیم. ما با تخصص هیچ مخالفتی نداریم و آن چیزی را که ما با آن مخالفیم وابستگی مغزهای جوانهای ما به خارج، شرق و غرب است» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۳۲). بنابراین «به هیچ وجه عدول از مبانی و عدول از ارزشها جایز نیست؛ اما در روشها بایستی تکامل، اصلاح، تغییر و رفع خطا، جزو کارهای دائمی و برنامه‌های همیشگی ما باشد» تا راه نفوذ اندیشه‌های آسیب‌زا مسدود و در صورت ورود در صورت ضرورت نقد و بررسی علمی و در شرایط لازم آن مواجه و مقابله کنیم تا انقلاب از آسیبهای احتمالی مصون نگاه داشته شود. از جمله نتایج این پژوهش این است که شناخت آسیبها و راه‌های نفوذ آسیبها و مسدود کردن آنها، مهم‌ترین طریق حفظ ماهیت اسلامی انقلاب است و تا هنگامی که صرفاً مبانی معرفت‌شناختی حس‌گرایی یا رویکرد پوزیتیویستی و نسبی‌گرایی بر جامعه علمی و دانشگاهی غالب باشد، و عقل متافیزیکی یا عقل قدسی و، مهمتر از همه، وحی الهی به عنوان منبع شناخت در مبانی معرفتی مورد توجه قرار نگیرد تحلیلهای انقلاب اسلامی به دلیل عدم توجه به ماهیت آن در معرض آسیب قرار خواهد داشت و دیگر اینکه باید در روش‌شناسی موضوع دقت لازم به عمل آید و با روشی متناسب با موضوع انقلاب اسلامی تحلیل گردد و سوم اینکه، به انقلاب به عنوان یک پدیده و موجود زنده دارای حیات با هدف دستیابی به آرمانهای اسلامی که عناصر و ظرفیتهای لازم و کافی در راه رسیدن به آن اهداف را واجد است نگریسته شود. بلاشک در صورت بی‌توجهی به این نکات، تغییر یا التقاط و انحراف از ماهیت اسلامی انقلاب را شاهد خواهیم بود. بنابراین، همان‌گونه که در اعتراف برخی از تحلیل‌گران طی پژوهش (فصل چهارم) بیان شد، بی‌ربط بودن این انقلاب به نظریه کاریزمای وبر و تحلیل انقلاب بر اساس نظریه کاریزماتیک وبرثمره‌اش در برگیرنده آسیبهای بسیاری است که این نکته اساسی و مهم به وضوح آشکار شد و مهم‌ترین آنها تحت عنوان آسیبهای نظری و عرصه اجتماعی طی پژوهش برشمرده و تبیین شد.

نتیجه مهم دیگر این که وبر در اوضاع و شرایط نابسامان عصر خود از جهت تحولات فکری و خصوصاً تخصصات اجتماعی و جنبشهای برخاسته از اندیشه‌های مختلف، نمونه خالص خود را - کاریزما - صرف‌نظر از عینیت یافتن و اصلاً آرمانی انگاشتن، در قالب روشی برای تحقیق و تفحص در کنشهای اجتماعی بیان می‌کند: «آرمانی بودن این نمونه ساختگی، هیچ‌وجه مشترکی با کمال مطلوب یا آنچه باید باشد، ندارد. نمونه مثالی هیچ عنصر سرمشق قرار گرفتنی ندارد و نباید آن را نه با یک مدل ارزش‌شناختی و نه با یک قاعده عملی برای کنش اشتباه کرد. تنها

فضیلت آن، فضیلت منطقی است نه اخلاقی، و از هرگونه ارزیابی مبراست (ویر، ۱۳۷۴: ۶۰). از نظر ویر «مقولات وم صادیقی چون روحیه سرمایه‌داری، بوروکراسی، کاریزما و عقلانیت نمونه‌هایی از نوع، انواع خالص هستند. یعنی می‌توان از آنها قالبی ذهنی ساخت که تمامی ویژگیهای ممکن مقوله مورد نظر را در خود داشته باشد. مهم‌تر اینکه، الزاماً این‌گونه اندیشیدن که باید به گونه‌ای کنش‌های اجتماعی را صرف‌نظر از متغیرهای مختلف، تحلیل کنیم که منطبق با این انواع خالص ویر باشد از ارزش و جایگاه علمی برخوردار نیست. چه‌بسا که این انواع خالص در عرصه عمل هیچگاه به دلیل شرایط و مبانی متمایز عینیت پیدا نکند» (کوزر، ۱۳۶۸: ۳۰۶). اما با تدقیق در کاربرد این مفهوم در تحلیل انقلاب شاهدیم که این نکته مغفول واقع و با قالبی و مفهومی نو از کاریزمای وبری بهره گرفته شده است و همین نکته عامل اصلی برخی از آسیب‌هاست که ضرورت بازنگری در کاربرد نظریه در ایران را دو چندان می‌کند. حاصل اینکه توجه به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مبتنی بر اسلام، بهترین چارچوب برای تبیین و تحلیل انقلاب اسلامی در ساحت روابط انسانی و اجتماعی به همراه خردورزی و عقلانیت دینی است. بی‌تردید استحکام و ارزش‌گذاری این نگاه است که موجب می‌گردد تا تفوق نگاه مبتنی بر دین اسلام در جایگاهی رفیع باشد و ادبیات تحلیلی متفاوت ارائه شده به تدریج تحت الشعاع قرار گیرد. اما کماکان اینگونه دیدگاه‌ها بدون توجه به آسیب‌های آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۲)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آغاجری، هاشم ۱۳۸۷/۱۱/۳۰، روزنامه رسالت، شماره ۶۶۴۸، ۷.
- احمدی خراسانی، نوشین (۱۳۹۱)، بهار جنبش زنان؛ روایتی از اشکها و لبخندها، تهران: مؤلف.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

- ایزدهی، سجاد (۱۳۸۹)، «قبض و بسطی در دیدگاه فقهی روحانیت نسبت به نظام سیاسی»، مجموعه مقالات روحانیت و انقلاب اسلامی به اهتمام، عبدالوهاب فراتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باوی، محمد (۱۳۸۱)، «تأملی در روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی امام خمینی»، فصلنامه مصباح، شماره ۴۱: ۵.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علو نوین.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران (دوره جمهوری اسلامی)، تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- ترنر، برایان (۱۳۷۹)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- جولوس گولد ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، تهران: انتشارات مازیار.
- حاضری، علی محمد (۱۳۷۷)، «ارزیابی نظریه کارزماتیک در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران»، نشریه مدرس، ش ۸: ۲۷.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹)، تاوان اصلاحات، تهران: نشر ذکر.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: انتشارات طرح نو.
- حجاریان سعید (۱۳۷۷)، جامعه مدنی و ایران امروز، تهران: نقش نگار.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۷)، «بررسی نظریه رهبری امام خمینی»، پژوهشنامه متین، ش اول.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۶)، «امام خمینی؛ فقیه دوران گذر (از فقه جواهری تا فقه المصلحه)»، ماهنامه کیان ۴۶
- حجاریان، سعید (۱۳۷۴)، «فرایند عرفی شدن فقه شیعه»، ماهنامه کیان ۲۴: ۲۰.
- حجاریان، سعید ۱۳۸۰/۱۲/۲۲، روزنامه نوروز.
- حجاریان، سعید ۸۸/۶/۳، «متن دفاعیات چهارمین دادگاه رسیدگی به اتهامات»، خبرگزاری فارس، کد خبر ۸۸۰۶۰۳۰۴۵۹.
- خاتمی، محمدرضا ۱۳۸۷/۳/۷، روزنامه کیهان، ش ۱۹۱۹۰.

- خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، ج ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۳۷۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۷)، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴)، اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی، دفتر پنجم (تبیان)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رحیم پورازغدی، حسن (۱۳۷۵)، «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، کتاب تقد، شماره ۱، مؤسسه فرهنگی اندیشه: ۸۵.
- سروش، عبد‌الکریم (۱۳۷۸)، «شریعتی و پروتستانیسم»، مجله توانا، ش ۴۰: ۱۱.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۳)، عرفی شدن در غرب مسیحی و شرق اسلامی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- شیخاوندی، داور (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، گناباد: مرن‌دیز.
- صالح پور، جهانگیر (۱۳۷۲)، «نقدی بر نظریه فربه‌تر از ایدئولوژی»، ماهنامه کیان، شماره ۱۵: ۴۶.
- علیزاده، عبدالرضا و همکاران (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت، مؤسسه پژوهشی حوزه دانشگاه.
- فولادیان، مجید (۱۳۹۳)، «جامعه‌شناسی کاریزمای ملی مطالعه تطبیقی تاریخی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی»، رساله دکترا دانشگاه تهران.
- قوی، نیره (۱۳۹۴)، درآمدی بر کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران در قلمرو زنان، تهران: نشر معارف.
- قوی، نیره (۱۳۹۴)، «بازخوانی و آسیب‌شناسی تحلیل انقلاب بر اساس نظریه کاریزماتیک ماکس وبر»، رساله دکترا، دانشگاه معارف.
- قوی، نیره و امیرلو، علی (۱۳۹۴)، «بازشناسی ویژگی‌ها و نقش ج.ا.ا در راهبرد کلان وحدت و همگرایی امت مسلمان»، مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۴۱: ۱۶۹.
- کوزر، لوئیس (۱۳۶۸)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- کچویان، حسین (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی ایران و افتتاح تاریخ، تهران: انتشارات سوره.

- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۳)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گنجی، اکبر (۱۳۸۱)، کیمیای آزادی، تهران: طرح نو.
- محمدی، مجید (۱۳۷۷)، سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفی، تهران: نشر قطره.
- محمدی، مجید (۱۳۷۸)، جامعه مدنی ایرانی بسترهای نظری و موانع، تهران: نشر مرکز.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات مولی.
- وبر، ماکس (۱۳۷۹)، عقلانیت و آزادی، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس.
- واعظی، حمد (۱۳۷۷)، جامعه مدنی و جامعه دینی، پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.
- مددپور، محمد (۱۳۸۱)، آیین فرهی شهریاری و دینداری از ایران باستان تا ایران اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.