

مذهب و نوسازی در ایران:

مطالعه موردی مواضع امام خمینی (س)

یحیی فوزی*

چکیده: نویسنده در این مقاله از یک سو ضمن بررسی دیدگاههای مختلف درباره «نوسازی» و از سوی دیگر ضمن گونه‌شناسی نگرشهای مختلف به مذهب تشیع در ایران معتقد است که نمی‌توان به طور مطلق از همگونی یا ناهمگونی مذهب و نوسازی سخن گفت؛ بلکه باید به بررسی این موضوع پرداخت که کدام دیدگاه مذهبی با کدام تعریف از نوسازی همگونی بیشتر و یا کمتری دارد.

به این منظور در این پژوهش به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص به بررسی میزان همگونیها و ناهمگونیهای دیدگاه امام خمینی (س) به مذهب شیعه نسبت به نظریات نوسازی پرداخته شده است. فرضیه این پژوهش این است که نگرش فقہی و اصولی امام خمینی (س) به مذهب شیعه، همگونی و قرابت‌های زیادی با نظریات جدید در حوزه نوسازی دارد. نویسنده به منظور اثبات این فرضیه به بررسی مواضع نظری و عملی امام خمینی (س) در دو مقطع قبل و بعد از انقلاب اسلامی پرداخته و مواضع ایشان را در مواجهه با برنامه مدرنیزاسیون پهلوی دوم و همچنین برنامه مدرنیزاسیون بعد از انقلاب مورد بررسی قرار داده است.

* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

۱- طرح موضوع

رابطه «مذهب» و «نوسازی» در ایران یکی از مباحث مهم در ادبیات توسعه در کشور است که همواره سؤالات بسیاری درباره میزان همگونیها و ناهمگونیهای بین این دو حوزه مهم وجود داشته است.

نیاز انسانها به «مذهب» و «نوسازی» همواره آنان را وادار نموده است تا به منظور ایجاد تناسب معقولی بین این دو مقوله تلاش کنند. اما برخی محققین با تأکید بر نظریات کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون، مذهب را مانع توسعه دانسته و خواهان حذف ارزشهای مذهبی به عنوان مقدمه‌ای برای ظهور ارزشهای مدرن در جوامع بوده‌اند و محققین دیگر در واکنش به این نظریات، با تأکید بر برخی مبانی فکری مدرنیته در غرب (مانند اومانیزم، سکولاریسم و...) خواستار محافظت از دین در مقابل چالشهای مدرنیته و امواج تبعی آن در قالب نوسازی بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد رابطه «مذهب» و «نوسازی» را باید از منظر دیگری مورد بحث قرار داد و آن بررسی عمیقتر دو مفهوم «مذهب» و «نوسازی» است. اصولاً این دو مفهوم، مفاهیمی سیال است و می‌توان قرائتهای مختلفی از آنها را مورد بررسی قرار داد.

از یک سو مفهوم نوسازی، مفهومی متغیر بوده و دارای تعاریف متعددی است، به طوری که تعریف این مفهوم در نظریات جدید کاملاً متفاوت از تعریفی است که توسط نظریه پردازان مکتب مدرنیزاسیون در دهه ۵۰ م. ارائه شده که در آن نوسازی به عنوان غربی شدن (Westernization) قلمداد می‌شد. اکنون نظریه پردازان جدید نوسازی، جنبه عقلانی (Rationality) را اساسی‌ترین ویژگی نوسازی می‌دانند^۱ و لزوم نگرشهای موردی، تاریخی و بومی به نوسازی را مورد تأکید قرار می‌دهند.

از سوی دیگر، دیدگاههایی از مذهب وجود دارد که ناشی از مبانی فکری و فقهی متفاوت علما و فقهای مذهبی است. به طوری که وجود نگرشهای اخباری یا اصولی در بین فقهای شیعه، رویکردهای متفاوتی را نسبت به نوسازی به وجود آورده است. حتی بین فقهای اصولی نیز نگرشهای مختلفی از مبانی فکری و فقهی مذهبی را می‌توان بازشناخت که بالطبع هر کدام نسبت به تحولات اجتماعی، ایجادکننده مواضع است. بر این اساس، نمی‌توان به طور مطلق

سخن از همگونی یا ناهمگونی مذهب و نوسازی گفت بلکه باید این سؤال را مطرح کرد که کدام قرائت یا دیدگاه مذهبی با کدام تعریف از نوسازی همگون یا ناهمگون است.

به این منظور در این پژوهش به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص (Case Study) به بررسی دیدگاه امام خمینی (س) از مذهب تشیع به عنوان یک نگرش مهم می‌پردازیم و نحوه برخورد نظری و عملی ایشان را با نظریات و راهکارهای ارائه شده درباره نوسازی در ایران قبل و بعد از انقلاب مورد بررسی قرار می‌دهیم. اهمیت بررسی دیدگاه‌های امام خمینی (س) به عنوان یک مورد مطالعاتی خاص به این دلیل است که ایشان دارای مواضع کاملاً مشخصی در خصوص روند نوسازی در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی می‌باشد. وی در حالی که در دوران پهلوی با نگرانی (و بعضاً واکنش‌های تردیدآمیز) به نقد الگوی نوسازی می‌پرداخت، بعد از انقلاب به حمایت جدی از روند نوسازی می‌پردازد و با استفاده از توانایی فقه شیعه به شوربزه کردن آن روندها اقدام می‌کند. در این پژوهش تلاش می‌گردد تا دلایل انتقادات وی از الگوی مدرنیزاسیون پهلوی دوم و حمایت‌های وی از الگوی نوسازی بعد از انقلاب تشریح گردد، این امر می‌تواند به شفافیت میزان همگونیها و ناهمگونیهای مذهب و نوسازی کمک نماید.

۲- نوسازی به عنوان یک مفهوم در حال تحول

مفهوم نوسازی، یکی از مفاهیم مهمی است که بدون ارائه تعریف دقیقی از آن نمی‌توان به بررسی پژوهش مذکور پرداخت. اصولاً مفاهیم و شاخصهای نوسازی طی دهه‌های گذشته بشدت دچار تحول گردیده و از قرائت‌های کلاسیک آن فاصله زیادی گرفته است.

بر اساس قرائت کلاسیک از مفهوم نوسازی که در نظریات متأثر از مکتب مدرنیزاسیون (بعد از جنگ جهانی دوم) منعکس شده است، نوسازی به عنوان یک حرکت تک خطی از وضعیت سنتی به وضعیت مدرن و معادل غربی شدن فرض می‌گردد. بر این اساس نظریه پردازان مکتب مدرنیزاسیون، جوامع را به سنتی و مدرن تقسیم کرده و معتقد بودند که همه جوامع سنتی به طور اجتناب‌ناپذیری حرکت تکاملی خود را به سمت جامعه مدرن که نقطه اوج آن کشورهای غربی است، طی می‌کنند. به این معنا که یک سیر پیشرفت‌ی تاریخی وجود دارد که ضرورتاً در همه جا تکرار خواهد شد، به نظر آنان جامعه مدرن به تدریج با زوال جامعه سنتی بر جهان سوم

حاکم خواهد شد. آنان مکانیسم تحول در جامعه سنتی را دگرگونی در ارزشهای سنتی این جوامع ذکر می‌کردند.^۲

اما در سالهای بعد این مفهوم از نوسازی با انتقادات و تشکیکهای بسیاری مواجه شد. از یک سو دانشمندان مکتب غالب علوم اجتماعی همچون بندیکس (۱۹۶۷)، ایزشتاد (۱۹۷۴)، گازسفیلد (۱۹۶۷)، نیرت (۱۹۶۹)، هانتینگتون (۱۹۷۶) تیب (۱۹۷۶) به نقد مبانی نظری و فرضیات کارکردگرایانه و تکاملی مدرنیستها و نتایج عملی اجرای آن در کشورهای جهان سوم پرداختند. از سوی دیگر، نظریه پردازان تئومارکسیست با طرح مکتب وابستگی اساس تفکر مدرنیستها را درباره اهمیت نقش عوامل داخلی در توسعه زیر سؤال برده و توسعه را مرتبط با مسأله وابستگی تعریف کرده‌اند. آنان معتقد بودند که عوامل خارجی و امپریالیسم عامل اصلی عدم توسعه جهان سوم است و راهکارهای مدرنیزاسیونی را نوعی تفکر برای تداوم سلطه غرب بر جهان سوم قلمداد می‌کردند.^۳ در نهایت، در دهه‌های اخیر نیز پست مدرن‌ها انتقادات نهایی را بر تفکر مدرنیستی وارد کردند و اعلام نمودند که اهداف مدرنیستها مختص یک تمدن خاص است و قابلیت تعمیم در بقیه جوامع را ندارد؛ آنها اصولاً الگوی مدرنیستی را غیر قابل انطباق با کشورهای جهان سوم می‌دانند.^۴

انتقادات مذکور به نگرش مدرنیستها در مورد توسعه نشان داد که مفاهیم و نگرش کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون به شدت زیر سؤال است و مفاهیم و مفروضه‌های اصلی آن با چالشهای جدی مواجه گردیده است. به همین دلیل مطالعات نوسازی به تدریج از آن اصطلاحات و مفروضه‌ها فاصله گرفت و نظریه پردازان این مکتب تلاش کردند تا با توجه به انتقادات مذکور، آن مکتب را بازسازی کنند. این اقدامات در نهایت منجر به تکوین چهارچوب نظری جدیدی در مطالعات نوسازی شد که ویژگیهای آن به شرح زیر می‌باشد:^۵

الف) از آنجا که دو واژه سنتی و مدرن را برای تبیین موضوع ناکافی می‌دانند، این نظریه پردازان به دنبال اصطلاحات و مفاهیم جدیدی برای مطالعه کشورهای جهان سوم می‌باشند.

ب) از آنجا که بسیاری از ارزشهای بومی و از جمله ارزشهای مذهبی (یا آنچه در نزد هواداران مکتب مدرنیزاسیون، سنتی نامیده می‌شد) نقش مهمی در اهداف، راهکارها و روند نوسازی

دارند؛ بررسی و توجه به این ارزشها در نظریات جدید، برای سیاستگذاری نوسازی از اهمیت خاصی برخوردار است.

ج) در مطالعات جدید با بازگشت به تاریخ، تلاش می‌شود تا روش‌شناسی متفاوتی برای بررسی جهان سوم اتخاذ شود. در این روش‌شناسی بر بررسی موردی کشورها (به جای تعمیم الگوهای انتزاعی بر همه کشورها) تأکید می‌شود و به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و اقتصادی هر کشور به طور مستقل توجه می‌شود و در این خصوص بر نقش تاریخ جوامع در الگوهای متفاوت نوسازی و راهکارهای مختلف در رسیدن به اهداف آن تأکید می‌گردد و تجویز نسخه واحد برای نوسازی کشورها به کنار گذاشته می‌شود.

د) درباره راهکارها و نحوه رسیدن به توسعه، تحلیلی پیچیده‌تر و چند متغیری در مورد تحول جوامع در جهان سوم ارائه می‌شود. در این رابطه عوامل و زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در کنار عوامل فرهنگی و همچنین نقش عوامل خارجی در کنار عوامل داخلی (در روند نوسازی) مورد تأکید قرار می‌گیرد و معتقدند برای تجویز توصیه به منظور ایجاد تحول، باید به همه این عوامل توجه کرد.

ه) در مجموع در الگوهای جدید نوسازی، بر مطالعه موردی و بررسی تاریخی جوامع و نقش عوامل بومی و مذهبی در تعیین جهت، نوع و آهنگ نوسازی در هر کشور در جهان سوم تأکید می‌شود.

بنابراین بر اساس نظریات مذکور، مفهوم جدید نوسازی از نظریات یکسان انگار فاصله گرفته و به نظریات مبتنی بر دیالکتیک تاریخی نزدیک شده است^۶ و همچنین بر لزوم توجه به تعامل واقعیات درونی هر کشور (مانند عناصر فرهنگی، تاریخی و...) از یک سو و واقعیات بیرونی (مانند نظام بین‌الملل،...) از سوی دیگر در الگوی نوسازی تأکید می‌شود. در نتیجه الگوی نوسازی مطلوب و پایدار برای کشورهای جهان سوم، الگویی محسوب می‌شود که مبتنی بر چنین تعاملی باشد و قابلیت جذب عناصر مهم تمدن جهان معاصر را در بستر تاریخی و فرهنگی خود داشته باشد.

بر اساس دیالکتیک تاریخی، تمدنها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و تلفیق و ترکیب تمدنها، عامل اصلی تکامل و پیچیدگی آنها می‌باشد. تمدنهای بزرگتر آنهايي هستند که عناصر پیچیده‌تر

و بیشتری از تمدنهای پیشین را در خود جای می‌دهند و سنتز تمدنهای بیشتری هستند.^۷ بر این اساس، هم تصور پیدایش جامعه مدرن از خلأ یک تصور غیرواقع‌بینانه و اتوپایی است و هم تصور نگهداشتن جامعه‌ای در حالت یکتایی نیز خلاف منطق تاریخی است.

به همین جهت، نوسازی به معنای غربی شدن نیست؛ بلکه اساسی‌ترین ویژگی آن جنبه عقلانی آن است^۸ و به معنای حمایت از تمدنی می‌باشد که از نوعی تعامل بین عناصر عقلانی بومی و بیرونی برخوردار است. در واقع، حمایت از نوسازی به معنای حمایت از تمدنی است که سنتز عناصر عقلانی تمدن بومی و تمدنهای دیگر در جهان بوده و عناصر پیچیده‌تر و بیشتری از تمدنهای پیشین را در خود جای داده است. این نوع نوسازی به دلیل اینکه از یک‌سو عناصری از فرهنگ و تاریخ بومی و همچنین عناصر تمدنی جهان معاصر را در خود دارد؛ به نوعی حمایت از الگوی عقلانی تأسیسی - تلفیقی محسوب می‌شود.

۳- مذهب، امام خمینی (س) و نوسازی در ایران

با توجه به تعریف مذکور از مفهوم نوسازی به بررسی این سؤال می‌پردازیم که آیا قرائت امام خمینی (س) از مذهب شیعه قابلیت حمایت از این نوع نوسازی را دارد؟

به منظور پاسخ دادن به این پرسش، باید گفت که اصولاً نگرشهای متفاوتی درباره مبانی نظری مذهب شیعه در ایران (مانند اندیشه امامت و تعمیم امامت در دوران غیبت و عدل و...) و همچنین مبانی مهم فقهی فقهای شیعه وجود دارد که هر کدام می‌تواند رویکردی متفاوت را نسبت به نوسازی مطرح سازد. از جمله منازعه فقهی دو جریان مهم اخباریون و اصولیون منجر به تقسیم فقها به دو گروه مهم گردید. از سوی دیگر، مبانی فقهی اصولیون نیز هر چند (به دلیل تأکید بر ملازمه عقل و شرع، به رسمیت شناختن عقل، بناء عقلاء، عرف و تأکید بر مصلحت به عنوان پشتوانه وضع احکام، پذیرش نظر عقلاء در حوزه مباحات و منطقه الفراغ و...)، از تواناییها و قابلیت‌های مناسبی در حمایت بسیاری از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عقلایی برخوردار است؛^۹ اما این گروه از اصولیون خود نیز طیف متنوعی را تشکیل می‌دهند. به طوری که میزان شدت و ضعف اعتقاد آنها به ملازمه عقل و شرع می‌تواند آنها را به گونه‌های مختلف در حمایت از نوسازی تقسیم کند.

در این طیف فکری به بررسی نگرش امام خمینی (س) به عنوان یک جریان فکری مهم می‌پردازیم و آن را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم و تلاش می‌شود تا عناصر مهم و مقومی که در آن تفکر می‌تواند از نوعی الگوی نوسازی عقلانی و تلفیقی - تأسیسی حمایت کند، مورد شناسایی و ارزیابی قرار گیرد.

در این راستا، به مواضع عملی امام خمینی (س) در مورد الگوی نوسازی دوران پهلوی اشاره می‌کنیم. این امر می‌تواند ابعاد موضوع اصلی این پژوهش و اصل وجود یا عدم وجود چالش بین مذهب و نوسازی را آشکارتر سازد.

الف) مواضع عملی امام خمینی (س) در مورد نوسازی در دوران پهلوی دوم

بررسی مبانی نظری تفکر امام خمینی (س) که در پی خواهد آمد نشان دهنده حضور عناصر قوی و پایداری (همچون توجه به نقش زمان و مکان در استنباط احکام، توجه به نقش عقل، عقلا و نظر کارشناسان در تعیین مصادیق، توجه به مصلحت اجتماعی به عنوان پشتوانه احکام، تأکید برگسترش میزان اختیار حکومت و...) در قرائت ایشان است که می‌تواند الگوی خاصی از نوسازی را تثویز کنند و آن را مورد حمایت قرار دهند. اما ابتدا تلاش می‌کنیم تا به این سؤال مهم که «چرا امام خمینی (س) در عمل از الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم انتقاد می‌کرد؟» پاسخ دهیم.

الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم مبتنی بر فرضیات مکتب مدرنیزاسیون بود که بعدها ناصحیح بودن پیش‌فرضهای آن آشکار گردید. این پژوهش نیز به بررسی دلایل برخورد انتقادآمیز امام خمینی (س) با طرح این بنا در الگوی مذکور می‌پردازد.

هواداران این الگو در ایران به گذر از جامعه موجود که آن را سنتی می‌دانستند و رسیدن به یک جامعه مدرن (با الگوی کشورهای غربی) اعتقاد داشتند. آنان بر مهندسی اجتماعی دولت‌مدار (Statism) به عنوان مهمترین ابزار این گذار و بر رشد اقتصادی و گسترش نوعی سرمایه‌داری دولتی در کشور به عنوان مهمترین گام تأکید می‌کردند. در این راستا، خواستار حذف ارزشها و موانع فرهنگی این حرکت و ایجاد تحول فرهنگی و گسترش ارزشهای مدرن و رشد یک طبقه متوسط نوین بودند. هواداران این الگو در ایران اولویت را به تحول اقتصادی،

اجتماعی و فرهنگی می‌دادند و حساسیت زیادی به استبداد سیاسی نداشتند و اصولاً مانند روشنفکران دوران رضاشاه و با تأثیرپذیری از موج دوم تجدد (تجدد سازماندهی شده) پذیرای حضور یک دولت مقتدر و حتی مستبد به عنوان مهمترین عامل این گذر بودند و از تحول سیاسی و ایجاد نظام دموکراتیک و نوسازی سیاسی غفلت می‌ورزیدند. به همین جهت، این تفکر به دلایل سیاسی به وسیله سیاستمداران آمریکایی نیز حمایت می‌شد.^{۱۰}

به همین دلیل، برخی محققین از این الگو به «شبه مدرنیسم» یاد می‌کنند و معتقدند که این الگو پیشرفت اجتماعی را صرفاً به رشد کمی تولید و تکنولوژی محدود می‌کند و آن را «برداشتی سطحی» از مدرنیسم اروپایی می‌دانند که ضمن تحقیر همه ارزشها، سنتها و نهادهای خودی معتقد است برای پیشرفت کشور نیاز به یک دیکتاتوری آهنین می‌باشد و در حقیقت دیکتاتوری را مقدمه‌ای برای دستیابی به دموکراسی می‌داند.^{۱۱}

به هر حال، در قالب این الگو و طی چهار برنامه عمران‌ی (۱۳۳۵-۱۳۵۷) و اجرای اصلاحات ارضی، انقلاب سفید و با حمایت‌های مالی و مشاوره‌ای آمریکاییان و با کمک درآمدهای نفتی، تغییرات مهمی در بنیانهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کشور به وجود آمد. نتایج این تغییرات در بخش اقتصادی شامل رشد نسبی در صنعت، کاهش تولید محصولات کشاورزی، گسترش قسمت خدمات و در بخش اجتماعی افزایش طبقه متوسط نوین، شهرنشینی و ارتباطات اجتماعی، مهاجرتها و در بخش فرهنگی شامل مبارزه با ارزشهای بومی مذهبی، گسترش سکولاریزم فرهنگی یا ارزشهای فرهنگ غربی و یا فرهنگ ماقبل اسلام ایران از طریق ایجاد آموزش نوین، سعی در منزوی کردن روحانیون و... بود.^{۱۲} با وجود تحولات در حوزه سیاسی نتیجه این اقدامات جز گسترش وابستگی نظام سیاسی و افزایش اقتدار داخلی و سرکوب آزادیهای مدنی بهره دیگری نداشت.

هر بررسی مواضع امام خمینی (س) در مقابل این اقدامات، مشخص می‌گردد که ایشان و بسیاری از دیگر مراجع شیعی (به عنوان محوری‌ترین نیروهای تأثیرگذار بر تفکر شیعیان) در مقابل برخی از این اقدامات به موضع‌گیری پرداختند که شامل موارد محدود زیر است:^{۱۳}

الف) مخالفت با گسترش مشارکت سیاسی اجتماعی زنان: در این ارتباط امام خمینی (س) حضور و مشارکت سیاسی زنان را مستلزم فساد می‌دانست و در آن شرایط آن را ضد مصالح

کشور قلمداد می‌کرد.^{۱۴} اما بررسی بیانیه‌ها، سخنرانیها و مهمتر از همه عملکرد ایشان در دوران انقلاب و بعد از انقلاب نشان می‌داد که ایشان مخالف ذاتی این امر نبود بلکه شرایط موجود جامعه را مناسب برای این امر نمی‌دانستند؛ وی این شعار را نوعی عوامفریبی ذکر کرده و معتقد بود که «مگر مردها آزادند تا بتوان از آزادی زنها سخن گفت».^{۱۵}

ب) اصلاحات ارضی: در مورد اصلاحات ارضی تعداد زیادی از رهبران مذهبی از جمله امام خمینی (س) سکوت کردند و تنها دو تن از مراجع صریحاً به مخالفت با اصل اصلاحات ارضی فتوا دادند. لازم به ذکر است که این علماء نیز از منظر حقوق فردی افراد، اصلاحات ارضی را محکوم می‌کردند و معتقد بودند که می‌باید حق مالکیت افراد محفوظ باشد و دولت به شکل عادلانه‌ای قیمت املاک آنان را پردازد. در این باره امام خمینی (س) اصولاً فتوالاتها را مالک نمی‌دانست و مخالفت وی با اصلاحات ارضی عمدتاً متوجه نحوه اجرای آن بود و پیامدهای آن را به شکل مذکور موجب تضعیف بخش کشاورزی و ساختار روستایی و وابستگی کشور می‌دانست.^{۱۶} عملکرد امام خمینی (س) و حمایت ایشان از اصلاحات ارضی بعد از انقلاب مؤید این مطلب است.

ج) انقلاب سفید: مخالفت اکثر مراجع مذهبی بخصوص امام خمینی (س) با انقلاب سفید، مخالفت با اصل اصلاحات نبود. زیرا آنان در گفتگوهای خود با دربار به بحث درباره این اصول پرداخته بودند. به طور عمده مخالفت آنان متوجه رفتار امام خمینی (س) معتقد بود شاه در صدد است تا با ابزاری غیرقانونی (زفراندم) برنامه آمریکاییان را به تصویب برساند و اجرا کند و برای آن مشروعیت مردمی کسب کند. امام خمینی (س) در این باره می‌گوید:

ما مخالف پیشرفت و ترقی کشور نیستیم بلکه با برنامه‌های تقلیدی دولت که ضد مصالح کشور بوده و پیامدهای نامناسبی همچون وابستگی، کاهش محصولات کشاورزی، گسترش فساد و اسلام‌زدایی را به دنبال دارد، مخالفیم.^{۱۷}

د) از سوی دیگر امام خمینی (س) و بسیاری از مراجع مذهبی در بیانیه‌ها و سخنان خود از عدم نوسازی سیاسی، استبداد سیاسی، عدم آزادیهای سیاسی و سرکوب و خفقان و وابستگی کشور انتقاد می‌کردند. در این راستا امام خمینی (س) در برخی اعلامیه‌های خود با تأکید بر اینکه

«آیا سرکوب مردم و عدم آزادی، تمدن است؟»^{۱۸} در حقیقت از قرائت منحرفانه‌ای از مدرنیسم که توسط مدرنیستهای ایرانی مورد حمایت قرار داشت، انتقاد می‌کرد و خواستار فضای باز سیاسی، آزادی بیان، قلم و مطبوعات بوده و نسبت به عدم توسعه سیاسی در کشور اعتراض داشت وی وابستگی کامل به نظام جهانی را موجب آسیب‌پذیری کشور می‌دانست.

ه) اعلامیه‌های امام خمینی (س) و برخی دیگر از علماء، نشان می‌دهد که مهمترین حساسیت آنان در حوزه فرهنگی، در مقابل تلاش دولت برای جایگزینی ارزشهای غربی و حذف ارزشهای اسلامی بود. آنان اینگونه اقدامات را ناشی از دستور اجانب و استعمارگران ذکر می‌کردند و معتقد بودند نتیجه از بین بردن هویت ملی و اسلامی کشور در نهایت به نفع استعمار خواهد بود.^{۱۹}

در سالیان بعد، به مخالفین حذف مذهب و ارزشهای مذهبی گروههای دیگر از جمله نومدرنیستها پیوستند. به طوری که در اوایل دهه ۵۰ ه. ش. دولت تلاش کرد تا به جای حذف دین، به استفاده ابزاری از آن بپردازد و به همین دلیل تئوریسینهای حزب رستاخیز در یک اقدام حساب شده به طراحی سپاه دین، کنترل مساجد و حوزه‌های علمیه، چاپ قرآن و... پرداختند.^{۲۰}

این امر نشان می‌داد که مخالفت امام خمینی (س) و بسیاری از فقها در واقع مخالفت با قرائت مدرنیزاسیونهای کلاسیک از رابطه سنت و مدرنیسم بود که بعدها ضعفهای تئوریک و عملی‌اش آشکار شد.

و) امام خمینی (س) و دیگر فقها هرچند دارای هستی‌شناسی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی متفاوتی از مدرنیستها بودند؛ اما مهمتر از همه، اقدامات دولت فاقد مشروعیت را به رسمیت نمی‌شناختند. آنان نسبت به تکرار عملکرد مدرنیستها در دوران رضاشاه که مبتنی بر الگوی ناقص از مدرنیسم بود نگران بودند و حکومت پهلوی را وابسته و دست‌نشانده استعمار قلمداد می‌کردند و به همین دلیل اقدامات آن را به دیده تردید می‌نگریستند. بر این اساس، به قول امام خمینی (س):

در بسیاری موارد مخالفت روحانیون با بعضی از مظاهر تمدن در گذشته صرفاً به جهت ترس از نفوذ اجانب بوده و احساس این خطر بود که

موجب می‌شد تا آنان با اختراعات و پدیده‌ها برخورد احتیاط‌آمیز کنند. علمای راستین از بس که دروغ و فریب از جهان‌خواران دیده بودند به هیچ چیز اطمینان نمی‌کردند و ابزارهایی از قبیل رادیو و تلویزیون در نزدشان مسدود و ورود استعمار بود لذا گاهی حکم به منع استفاده از آنها را می‌دادند.^{۲۱}

ز) در مقابل این وجوه افتراق، آنان همواره در اعلامیه‌ها و سخنرانیهای خود در دوران پهلوی بر حمایت از پیشرفت کشور، استقلال، رفع فقر و محرومیت، استفاده از تکنولوژی، گسترش صنعت و ... تأکید دارند^{۲۲} و این ناشی از مبانی فکری عقل‌گرایانه فقه اصولی آنان است که در مواجهه با پدیده‌های تمدن جدید، واقع‌گرا و انعطاف‌پذیرشان می‌سازد.

در مجموع باید گفت مخالفت امام خمینی (س) با برخی از اقدامات شاه، به معنای مخالفت با نوسازی تلقی نمی‌شود. اصولاً آنچه امام خمینی (س) و بسیاری از فقهای اصولی با آن مخالفت می‌کردند، مبتنی بر قرائتی از نوسازی بود که در سالهای بعد با تشکیکهای جدی مواجه شد و ضعف تئوریک آن آشکار گردید. بسیاری از محققین فروپاشی حکومت پهلوی در سال ۵۷ ه. ش. را نیز نتیجه عدم موفقیت این الگو قلمداد می‌کنند.

بررسی نحوه برخورد امام خمینی (س) بعد از انقلاب با مسأله نوسازی، این ادعا را که انتقادات ایشان در دوران پهلوی را نمی‌توان به معنای مخالفت وی با اصل نوسازی تلقی کرد، تقویت می‌کند که در ادامه این پژوهش به آن پرداخته شده است.

ب) مبانی نظری امام خمینی (س) در حمایت از نوسازی بعد از انقلاب

امام خمینی (س) بعد از انقلاب ضمن چالش با الگوهای نوسازی یکسان‌انگار که عمدتاً از سوی تئومدرنیستها و همچنین الگوهای یکتانگارانته‌ای که از سوی برخی مذهب‌یون مطرح می‌شد، به حمایت از نوعی الگوی تأسیسی - تلفیقی پرداخت که در عین اینکه دارای ویژگیهای فرهنگی و تاریخی مختص به خود بوده، از تعامل با عناصر تمدنی دیگر و تلفیق برخی عناصر عقلایی تمدن جهان معاصر نیز ملهم شده بود که این الگوی نوسازی از قابلیت انطباق مناسبی با نظریات جدید در حوزه نوسازی برخوردار است.

به منظور بررسی مواضع امام خمینی (س) در خصوص نوسازی بعد از انقلاب، ابتدا به بررسی جایگاه دیدگاه امام خمینی (س) در گفتمان نوسازی بعد از انقلاب اشاره می‌کنیم.

بعد از انقلاب اسلامی، انقلابیون که به طور عمده متأثر از افق فکری مذهبی بودند، تلاش کردند که نوعی الگوی اصلاحات متأثر از ارزشهای مذهبی را پیاده کنند. مذهب‌یون با توجه به اعتقادات خود معتقد بودند که مذهب شیعی در ایران اصولاً یک مذهب منفعل در مقابل توسعه نیست بلکه جهت‌گیریهای فعالی در خصوص نحوه زندگی این جهانی دارد و موضع خاصی نسبت به اهداف و جهت‌گیریهای توسعه دارد؛ اما در عین حال هواداران این نگرش درباره نقش و جایگاه مذهب در تعیین اهداف و یا راهکارهای توسعه به سه گرایش فرعی که می‌توان از آنها تحت عنوان حداقل‌گرایی، حداکثرگرایی متصلب و اعتدالی یاد کرد، تقسیم می‌شدند. ریشه این دیدگاهها به بحث درباره جامعیت شریعت و میزان پاسخگویی و انتظار از دین برمی‌گردد.^{۲۳} در این راستا «حداقل‌گرایان» معتقدند که شریعت، اهداف و جهت‌گیریهای کلان زندگی این جهانی و از جمله توسعه را ترسیم کرده اما در خصوص راهکارهای رسیدن به آنها سخنی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. این گروه که جایگاه مذهب را تنها در تعیین اهداف کلان معین می‌کنند، عملاً مشابهتهای زیادی با نومدرنیستها دارند. «حداکثرگرایان متصلب» برعکس بر این نکته تأکید دارند که هر راهکاری باید توسط شرع توجیه شده و از درون آیات و روایات و منابع استنباط احکام بیرون آید. این نحله شاید به گرایش پست‌مدرنی از توسعه شباهت زیادی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که توسعه جامع دینی می‌تواند دارای اهداف و راهکارهای منحصر به فردی باشد. دسته سوم گرایشی است که می‌توان آن را دیدگاهی «اعتدالی» یا نوعی «حداکثرگرایی معطوف» نامید و بین دو دیدگاه پیشین قرار داد. این دیدگاه توسط اکثر فقهای اصولی شیعی از جمله امام خمینی (س) مورد تأکید قرار گرفته است.^{۲۴}

کسانی که این نگرش را پذیرفته‌اند معتقدند که مبانی فقهی شیعی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم نیز شده‌اند. اما در عین حال فقهای شیعی دارای مکانیسم لازم برای بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه، در این مکانیسم که بر اساس اجتهاد و بازبودن باب علم طراحی شده نقش عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از

جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از مصلحت به عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود؛ یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام، مصلحت یا دفع منفسده می‌باشد. بنابراین، در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که این مصلحت تا حد زیادی قابل درک است می‌توان حکم را تبدیل کرد یا تغییر داد. اعتقاد به احکام ثانویه بر اساس زمان و مکان و همچنین احکام حکومتی، قدرت مانور دولت را در اتخاذ راهکارهای واقع‌بینانه افزایش می‌دهد.^{۲۵}

این گروه همچنین با تأکید بر «حوزه فراع» یا «مالانص فیه» معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است که این امر کارایی و نقش عقل و متخصصان را در روند توسعه بر اساس مصالح اجتماعی افزایش می‌دهد.^{۲۶}

در نتیجه می‌توان گفت این دیدگاه که انطباق کاملی با مبانی نظری شیعی (از جمله برخورد فعال با رابطه دین و دنیا، نگرش خاص به سیاست، مشروعیت توسعه‌گران، جامعیت دین) دارد، دارای مکانیسم لازم برای انطباق شریعت با مصالح جامعه اسلامی می‌باشد؛ زیرا از یک سو با به رسمیت شناختن عقل، بنای عقلا، عرف و تأکید بر مصلحت (به عنوان پشتوانه وضع احکام) و از سوی دیگر با پذیرش نقش و نظر عقلا و کارشناسان در حوزه مباحات (مالانص فیه) از واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و مصلحت‌اندیشی لازم برخوردار است. به علاوه تأکید بر عقل، عرف، مصلحت و اهمیت دادن به نظر متخصصان همگی از جمله عواملی هستند که قدرت گفتگو با تمدنهای دیگر و استفاده از تجربیات دیگر را افزایش داده و قابلیت جذب‌گزینشی عناصر کارا و عقلانی را از تمدنهای دیگر فراهم می‌آورد.^{۲۷}

بر اساس دیدگاه سوم و با حمایت امام خمینی (س) به عنوان یک فقیه و ایدئولوگ سیاسی و فقهای هوادار وی، الگوی تأسیسی - تلفیقی نوسازی بعد از انقلاب پایه‌ریزی و چهارچوب آن در قانون اساسی جدید تدوین شد. در عین اینکه الگوی نوسازی بعد از انقلاب دارای وجه و ابعاد تأسیسی و منحصر به فردی می‌باشد که ویژگیهای فرهنگی مختص به خود را داشت، اما با این همه، قابلیت اخذ عناصر عقلایی تمدن جدید را نیز دارا می‌باشد. این الگو در حوزه سیاسی از تلفیق جمهوریت (به عنوان یک اندیشه مدرن) و اسلامیت حمایت کرد و بر حمایت از تفکر بوروکراتیک، مهندسی اجتماعی و اهمیت به نقش کارشناسان در ارائه راهکارهای عقلایی تأکید

کرد. در حوزه اقتصادی ضمن نقد سرمایه‌داری غربی و سوسیالیسم، نوعی سرمایه‌داری کنترل شده را که رشد معطوف به عدالت اقتصادی را در برداشته باشد، پی‌گیری کرد و در حوزه فرهنگی نیز با نقد ارزشهای سنتی و مدرن جامعه تلاش می‌کند تا در بستر فرهنگ اسلامی خود، ارزشهای معقول سنتی و مدرن را تقویت کند و با استفاده از ابزارهای جدید در جهت گسترش و ارتقای آموزش، هنر، ورزش و نیازهای فرهنگی جوامع امروز بکوشد.^{۲۸}

در سالهای بعد که این الگو توسط برخی قرائتهای سنتی از مذهب به چالش کشیده شد امام خمینی (س) با استفاده از توانمندیهای بالقوه فقه شیعی موفق شد تا با احیای مفاهیمی همچون «اختیارات مطلقه دولت اسلامی» و «مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عملی حکومت در دوران غیبت» و «حمایت از نظر کارشناسان در تعیین مصلحت»، آن الگو را تقویت کند که این امر پیامدهای نظری مهمی بر افق فکری مذهبی در ایران و شفاف شدن تمایزات گونه‌های فکری در بین فقهای اصولی شیعه در ایران برجای گذارد و حمایت از روند اصلاحات در کشور را تسریع کرد.

تأکید امام خمینی (س) بر اختیارات مطلقه فقیه، که بر اساس قرائتی که در قانون اساسی از آن ارائه شد به معنای اختیارات مطلقه حکومت می‌باشد،^{۲۹} موجب افزایش اقتدار حاکمیت گردید و اگر آن را با عنصر دیگر مورد تأکید امام یعنی «مصلحت اجتماعی به عنوان مهمترین معیار عمل حکومت در دوران غیبت» مورد توجه قرار دهیم به معنای حمایت از ایجاد دولتی مقتدر است که بر اساس مصالح عمومی و عقلانی به رتق و فتق امور می‌پردازد که این امر در حقیقت نوعی «مرکزسازی» و یا میل به تمرکز قدرت سیاسی اقتصادی (Statism) است که در آغاز شکل‌گیری دولت مدرن ظاهر می‌شود و توسط بسیاری از نظریه‌پردازان به عنوان اولین گام نوسازی سیاسی محسوب شده و می‌تواند زمینه ایجاد «دولت - ملت» (Nation - State) را بد، کشور فراهم آورد و روند نوسازی را شکل دهد.^{۳۰}

در حقیقت ولایت مطلقه به معنای حمایت از اختیارات فرای احکام شرعیه فرعیه حکومت است و از مشروعیت عمل به عقل مستقل در حیطة مصالح عمومی حمایت می‌کند. اصولاً بر اساس بحث در خصوص میزان تصدی و تصرف فقها در دوران غیبت، می‌توان فقها را در یک طیف که در یک سر آن «قائلین به حداکثر اختیار برای فقیه» و در سر دیگر آن «قائلین به

حداقل اختیار برای فقیه» قرار دارند، طبقه‌بندی کرد. برخی فقهای حوزه تصرف و تصدی فقیه را در دوران غیبت تنها در سه حوزه «فتوا، قضاوت و امور حسبیه» می‌دانند و برخی دامنه این تصرف را گسترش داده و «انتظام امور دنیای مردم» را نیز جزء این حوزه قلمداد می‌کنند. دسته دوم خود به دو جریان فکری در خصوص میزان حدود و اختیارات سیاسی فقیه تقسیم می‌شوند که برخی معتقدند که فقیهان عادل در حکومت اسلامی فراتر از چهارچوب احکام شرعی اولی و ثانوی دارای اختیار نیستند و اختیارات ولی فقیه محدود و مقید به احکام فرعی الهیه است و هیچ شرط و قانونی فراتر از آن پذیرفته نیست^{۳۱} و گروه دوم معتقدند که ولایت فقیه در امور عمومی و سیاسی و به منظور تعیین مصالح جامعه، مقید به حفظ چهارچوب احکام فرعی الهیه اولیه و ثانویه نیست.^{۳۲} در اینجا امام خمینی (س) را می‌توان قائل به نظریه دوم دانست. به طوری که جلوه‌هایی از تفاوت در این دو نظریه را در مجادلات بین شورای نگهبان و مخصوصاً نامه آیت‌الله صافی و آیت‌الله قدیری به امام خمینی (س) و پاسخ امام به ایشان به خوبی می‌توان مشاهده کرد.^{۳۳} امام خمینی (س) در این باره، ولایت مطلقه فقیهان را همان ولایتی می‌داند که از جانب خدا به پیامبر و ائمه و گذار شده است و معتقد است «اختیارات حکومت محصور در چهارچوب احکام الهی نیست».^{۳۴}

از سوی دیگر، امام خمینی (س) بر اساس مبانی اصولی خود و تأکید بر مصلحت به عنوان مبنای وضع احکام از «مصلحت نظام» به عنوان مهمترین مصلحت یاد می‌کند. این مصلحت که بر مصالح دیگر اولویت دارد به معنای حفظ نظام سیاسی و بقای واحد ملی است که نوعی مصلحت عمومی (Commonwealth) است. به رسمیت شناختن مصلحت ملی می‌تواند مبنایی برای ملت‌سازی و تأسیس دستگاههای حقوق عمومی عرفی باشد که در چهارچوب آن دستگاه، می‌توان بسیاری از حقوق خصوصی و فردی را فدای مصالح عمومی کرد. بر این اساس امام نیز مکرراً می‌گفتند «به خاطر اینکه حفظ نظام اوجب واجبات است دولت می‌تواند یک‌طرفه قراردادهای خود را با مردم فسخ کند. دولت می‌تواند برای معاملات خود شروطی مانند شرایط ضمن‌العقد قائل شود». و یا «به خاطر مصالح کشور و اسلام اگر مزارعه و مضاربه و مساقات و بسیاری از معاملات شرعی هم تعطیل شود اشکالی ندارد». مصلحتی که امام از آن سخن می‌گفتند مرسله یا آزاد از قیود شرعی است هرچند مشروع دانستن عمل به این مصلحت

نیز ریشه در شرع دارد.^{۳۵}

اصولاً ورود مصلحت سنجی (که عبارت است از ارزیابی هزینه - فایده Cost-benefit analysm) به یک دستگاه قانونگذاری موجب عرفی شدن آن می‌گردد^{۳۶} و گره خوردن حوزه سیاست با مصلحت به عقلانی شدن آن منجر می‌گردد. به این ترتیب دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی قانون وضع می‌کند.

امام خمینی (س) نحوه و مکانیسم دستیابی به مصلحت اجتماعی را در مواردی به ۲ اعضای مجلس شورای اسلامی ارجاع می‌داد^{۳۷} که به معنای ارجاع به اکثریت قاطع نمایندگان مردم می‌باشد و در موارد دیگری مجمع تشخیص مصلحت را که متشکل از جمعی از اصحاب حل و عقد و شامل نمایندگان گروه‌های مهم سیاسی فرهنگی و اجتماعی در کشور محسوب می‌شدند مرجع تعیین مصلحت قلمداد می‌کرد و برای استفاده از نظر کارشناسان نیز اهمیتی خاص قائل بود که این سیره عملی، منبع مصلحت سنجی را از عرصه‌ای تک ذهنی خارج و به عرصه‌ای جمعی و چند ذهنی منتقل می‌کند.

وی با قائل شدن به اختیارات مطلقه برای فقیه که بر دایره مصلحت قرار گرفته است قدرت مانور حکومت را در برخورد با مشکلات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جهان و در نتیجه توان هدایت جامعه اسلامی در زمانها و مکانهای متفاوت از جمله برخورد با مدرنیسم افزایش می‌دهد.

درواقع، به نظر برخی محققین دکترین ولایت فقیه پروژه‌ای است که توسط امام خمینی (س) از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج شد تا ظرفیت دستگاه دینی و فقهی را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد و به کارگیری عنصر مصلحت توسط امام مهم‌ترین کاتالیزور عرفی کننده دستگاه فقه و تبدیل آن به نظام حقوقی عرفی می‌باشد.^{۳۸}

باید گفت که عنصر مصلحت در سازوکار فقه موجود است و عنصر اصیل و ریشه‌داری است که از متن مبانی فکری علمای اصولی شیعی بیرون آمده است^{۳۹} و فقه شیعی به علت استواری پایه‌های آن بر مصلحت و مفسده (به عنوان ملاک احکام) و تأکید بر نقش عقل (به عنوان یکی از منابع احکام) و بناء عقلاء و عرف به عنوان عوامل تقسیم‌کننده به موضوعات و مصادیق فقهی

از تواناییهای بدیعی برخوردار است که می‌تواند با شرایط مختلف خود را تطبیق دهد که در این صورت اینگونه مانورها نه تنها تحولی در دستگاه شریعت نیست بلکه مکانیسمی است که شریعت خود پیش‌بینی کرده و نشانه‌ها تواناییهای فقه اصولی شیعی است و در واقع می‌توان گفت ابتکاری از سوی امام نمی‌باشد بلکه امام خمینی (س) این عنصر را به کار گرفت.

بر اساس این نگرش، مصلحت نظام محوری‌ترین عامل بوده و مهمترین فاکتوری است که تصمیم‌گیرهای ولایت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر امام این مصلحت‌اندیشی نه تنها غیرشرعی نیست بلکه جزء اختیاراتی است که شرع به حاکم اسلامی داده است^۴ و پیامد ضروری اعتقاد به عقل و قبول مصلحت عقلایی برای مسائل اجتماعی از سوی شارع است.

بنابراین در نظریه ولایت مطلقه، رهبریت جامعه اسلامی در تلاش دائم برای اجرای شریعت است اما شریعتی که فراتر از احکام اولیه و ثانویه است و ملاک آن نوعی مصلحت اجتماعی یعنی همان ملاکی است که فقهای اصولی آن را ملاک همه احکام می‌دانند. در واقع، این امر به معنای فرارفتن از ظواهر شرع و پرداختن به باطن آن می‌باشد؛ یعنی پرداختن به مصلحتی است که مبنای وضع احکام است و بر اساس آن حکم مبتنی بر مصلحت اجتماعی همان حکم شرعی قلمداد می‌شود.

به این ترتیب در مجموع، نتیجه نهایی حضور قوی سه عنصر «ولایت مطلقه» و «مصلحت» و «مشروع دانستن عقل جمعی در تعیین مصلحت» در اندیشه امام این است که دولتی که دارای مشروعیت مردمی و اسلامی است در حوزه عمومی به جای شارع می‌نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی با استفاده از عقل جمعی، قانون وضع می‌کند. این امر علاوه بر تسریع در دولت‌سازی و ملت‌سازی، موجب کارکردهای مشترک بین دولت اسلامی با یک دولت ملی مقتدر و عرفی است که بر اساس مصالح و منافع ملی در بستر فرهنگی خود عمل می‌کند و این به معنای حمایت از روند نوسازی در قالب یک الگوی بومی است.

بنابراین، در پاسخ به سؤال اصلی که بررسی میزان تواناییهای مبانی فکری و فقهی مذهب شیعه در ایران در حمایت از نوسازی چقدر است باید گفت که قرائتهایی از مذهب شیعه از جمله قرائت امام خمینی (س) از مبانی فکری و فقهی این مذهب، دارای توانایی بالایی در پشتیبانی کردن از الگوهای جدید نوسازی است و به نظر می‌رسد اجرای درست این مبانی فکری و فقهی

بتواند راه را برای استقرار یک الگوی نوسازی پایدار، مشروع و کارا در ایران رقم زند.

یادداشتها:

- (۱) رجوع شود به: اس، سی، دیوب، نوسازی و توسعه، ترجمه احمد موثقی، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۷، ص ۳۹.
- (۲) رجوع شود به منابع زیر:
 - Alvin, Y, So, **Social Change and Development: Modernization, Dependency and World Systems Theories**, SAGE Publications, Inc., 1990. P. 5.
 - Andrew Webster, **Introduction to Sociology of Development**, London: Macmillan, 1990, P. 49.
 - Vicky Randall and Robin Theobald, **Political change and underdevelopment**, Macmillan, Education LTD, 1991, P. 49.
- (۳) برای نمونه رجوع کنید به:
 - S. Huntington, "Political Development and Political Decay", **world Politics**, XVLL, 3 April 1965.
 - Samir, Amin, **Unequal Development: An Essay on the Social Formation of Peripheral Capitalism**, New York: Monthly Review press, 1976.
 - Alvin, Y, So, Op.cit.
- (۴) محمد تقی قزلسفلی، «پست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه»، **اطلاعات سیاسی - اقتصادی**، شماره ۱۲۱ - ۱۲۲، ص ۵۶.
- (۵) رجوع شود به: برتر آن بدیع، **توسعه سیاسی**، ترجمه احمد تقیب زاده، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۶، ص ۱۸؛ - Alvin, So, Op. Cit, P. 266.
- (۶) رجوع کنید به: حسین بشیریه، **دولت عقل**، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸.
- (۷) **فصلنامه گفتمان**، شماره ۳، زمستان ۷۷، ص ۱۹.
- (۸) اس سی، دیوب، همان، ص ۳۹.
- (۹) رجوع کنید به: یحیی فوزی، «مذهب و نوسازی در ایران»، پایان نامه دوره دکتری علوم سیاسی، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دی ماه ۷۸، بخش دوم.
- (۱۰) همان.
- (۱۱) کاتوزیان، **اقتصاد سیاسی ایران**، ترجمه نفیسی، تهران: نشر آگاه، ص ۱۴.
- (۱۲) یحیی فوزی، همان، بخش دوم، فصل اول.
- (۱۳) رجوع شود به: اسناد انقلاب اسلامی (اعلامیه‌ها، اطلاعیه‌ها، بیانیه‌ها، پیامها، تلگرافها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید) جلد ۱، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴؛ همچنین یحیی فوزی، همان، صص ۱۵۰ - ۲۰۵.

- ۱۴) اسناد انقلاب اسلامی، صص ۶۳ - ۶۹.
- ۱۵) رجوع کنید به: صحیفه نور.
- ۱۶) رجوع شود به: مهدی عراقی، ناگفته‌ها، به کوشش محمود مقدسی و دیگران، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳؛ هاشمی رفسنجانی و دوران مبارزه، خاطرات، تصویرها، اسناد، گاه‌شمار، تهران: دفتر نشر معارف انقلاب، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲.
- ۱۷) رجوع کنید به: صحیفه نور، جلد ۲.
- ۱۸) همان.
- ۱۹) همان، جلد ۱.
- ۲۰) برای توضیح بیشتر مراجعه شود به: مارک گازیرووسکی، دیپلماسی آمریکا و شاه، ترجمه جمشید زنگنه، تهران: نشر رسا، ۱۳۷۳، ص ۴۰۴؛ همچنین یحیی فوزی، همان، ص ۱۲۸.
- ۲۱) صحیفه نور، جلد ۲۱، ص ۹۰.
- ۲۲) رجوع کنید به: اسناد انقلاب اسلامی، همان.
- ۲۳) رجوع شود به: پژوهشنامه متین (فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، سال اول، شماره دوم، بهار ۷۸، ص ۲۱۱.
- ۲۴) همان، صص ۲۱۱ - ۲۱۳.
- ۲۵) رجوع کنید به: مجموعه مصاحبه‌های مندرج در کتاب نقش زمان و مکان در اجتهاد، جلد ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۴، صص ۲۱۶ - ۲۳۸.
- ۲۶) محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱، ص ۷۲۵.
- ۲۷) پژوهشنامه متین، همان، ص ۲۱۷.
- ۲۸) یحیی فوزی، همان، صص ۲۲۶ - ۲۴۸.
- ۲۹) بر اساس قرائت قانون اساسی از نظریه ولایت مطلقه فقیه، ولی فقیه انتخابی است و ولایت نماینده و برآیند حاکمیت ملی است ولی فقیه طی یک انتخابات دو مرحله‌ای توسط مردم انتخاب می‌شود؛ یعنی مردم ابتدا خبرگان را انتخاب می‌کنند پس از آن خبرگان ولی فقیه را انتخاب می‌کند. به این ترتیب طی یک انتخابات دو مرحله‌ای حاکمیت ملی محقق می‌شود. بر این اساس ولایت معادل حاکمیت (Sovereignty) قرار می‌گیرد. مطلقه بودن ولایت نیز تزامنی با نظریه حاکمیت ندارد زیرا اساساً حاکمیت مطلقه است.
- ۳۰) رجوع شود به:
- S. Eisenstadt. S. Rokkan. **Building States and Nation**, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.
- C. H. Dodd. **Political Development**, London: the Macmillan Press Ltd, 1972.
- ۳۱) رجوع شود به: الهدایه من له الولایه، تقریرات، آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی، به قلم میرزا احمد صابری همدانی، قم: ۱۳۸۳ ق، ص ۳۱.
- ۳۲) محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸.
- ۳۳) رجوع شود به: صحیفه نور، جلد ۲۰.
- ۳۴) همان، ص ۱۷۰، (۶۶/۱۰/۱۶).
- ۳۵) همان.

- (۳۶) همان.
- (۳۷) رجوع شود به: نامه امام خمینی (س) در ۶۰/۷/۲۰ به مجلس شورای اسلامی (صحیفه نور، جلد ۱۵، ص ۱۸۸) و نامه امام خمینی (س) در ۶۱/۱۱/۲۲ به مجلس شورای اسلامی.
- (۳۸) جهانگیر صالح پور، «امام خمینی (س) فقیه دوران گذار»، مجله کیان، شماره ۴۶، ص ۲۷.
- (۳۹) نشریه حوزه، شماره ۸۵ و ۸۶، تیر ۷۷، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.
- (۴۰) بر اساس نظر امام خمینی، اختیارات فقیه مانند اختیارات حکومتی ائمه معصومین و پیامبر اکرم (ص) است (رجوع شود به کتاب ولایت فقیه).