

اسلام اجتماعی در رویکرد آیت‌الله سیستانی

محمدهادی زاهد غروی *

DOI: 10.22096/rc.2026.2087240.1300

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۲]

چکیده

این پژوهش به تحلیل الگوی «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی در عراق پس از ۲۰۰۳ می‌پردازد. پرسش اصلی این است که چگونه آیت‌الله سیستانی «راه سومی» میان سکولاریسم افراطی و اسلام سیاسی حاکمیت‌محور ارائه داده است. با بهره‌گیری از چهارچوب نظری پساسکولاریسم و تحلیل گفتمانی انتقادی، یافته‌ها نشان می‌دهد که آیت‌الله سیستانی با سه استراتژی کلیدی عمل کرده است: (الف) ترجمه هابرماسی؛ (ب) اقتدار خبروی؛ (ج) پذیرش دولت مدنی با قانون وضعی موافق شریعت. این مدل موفقیت‌ناپذیر داشت، اما در نهادهایسازی، راه دشواری در پیش دارد. نتیجه اصلی این است که «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی نمونه‌ای بومی از پساسکولاریسم اسلامی است که امکان «تفکیک عملکردی» دین و سیاست را در تشیع اثبات کرد، اما بقای آن، مستلزم نهادهایسازی «اقتدار خبروی» مستقل از کاربزمای شخصی است.

افزون بر این، شواهد پژوهش نشان می‌دهد که مدل آیت‌الله سیستانی توانسته است نوعی همزیستی میان ساختار مدرن دولت و سنت دینی ایجاد کند، بدون آنکه یکی بر دیگری سلطه یابد؛ همچنین این الگو ظرفیت آن را دارد که به‌مثابه چهارچوب نظری قابل تعمیم در تحلیل رابطه دین و دولت در جوامع متکثر پساجنگ مورد استفاده قرار گیرد. در نهایت براساس داده‌ها می‌توان گفت که «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی بیش از آن‌که پروژه‌ای سیاسی باشد، طرحی اجتماعی-اخلاقی برای بازسازی دولت و جامعه در شرایط شکننده عراق است.

واژگان کلیدی: اسلام اجتماعی؛ آیت‌الله سیستانی؛ پساسکولاریسم؛ اقتدار خبروی؛ فتوای جهاد کفایی؛ ترجمه هابرماسی.

۱. مقدمه

تاریخ مدرنیته غربی بر فرآیند «سکولاریزاسیون» استوار بود که پیش‌بینی می‌کرد دین به تدریج به حوزه خصوصی محدود می‌شود. جامعه‌شناسان کلاسیک از کنت و وبر تا دورکیم باور داشتند جوامع صنعتی با گسترش عقلانیت ابزاری و علم، دین را به حاشیه رانده و جوامع مدرن، «پس‌آدینی» خواهند شد؛^۱ اما نیمه دوم قرن بیستم واقعیتی متفاوت نشان داد: «بازگشت دین» به عرصه عمومی، نه به مثابه بقایای سنتی، بلکه به مثابه پدیده‌ای مدرن، مفروضات تئوری سکولاریسم را به چالش کشید. در این میان، تحولات جهان اسلام نشان داد، دین عاملی حذف‌ناشدنی در سیاست است.

پارادایم «اسلام سیاسی» که بر تجربه‌های اخوان المسلمین، حزب عدالت اسلامی ترکیه، حزب النهضة تونس و طالبان استوار بود، حضور دین را صرفاً در قالب «ایدئولوژی سیاسی» با هدف «تصرف دولت» یا «اسلامی‌سازی قانون» تعریف کرد.^۲ این رویکرد دو پیامد جدی داشت: نخست، تقلیل‌گرایی ساختاری؛ دوم، بن‌بست تجربی که نشان داد تصرف دولت لزوماً به اسلامی‌سازی جامعه نمی‌انجامد.^۳

در این بن‌بست، تجربه آیت‌الله سید علی سیستانی در عراق پس از ۲۰۰۳ فرصتی نادر برای بازاندیشی رابطه دین و سیاست فراهم آورد. این الگو، نه بر «تصرف دولت»، بلکه بر «نفوذ اجتماعی» تأکید داشت؛ نه بر «حاکمیت سیاسی دین»، بلکه بر «راهنمایی اخلاقی» مبتنی بود و نه «ایدئولوژی سیاسی»، بلکه «اصلاح تدریجی» را هدف قرار می‌داد.^۴ این رویکرد، که در این پژوهش آن را با عنوان «اسلام اجتماعی» (Social Islam) مفهوم‌سازی می‌کنیم، چهار رکن دارد: ۱. جدایی نسبی دین از نهاد دولت ۲. نقش نظارتی و میانجی‌گرانه روحانیت؛ ۳. تأکید بر کرامت انسانی، همزیستی و ملی‌گرایی عراقی؛ ۴. مداخله واکنشی و محدود به بحران‌ها. نمونه بارز این رویکرد، فتوای جهاد کفایی ۲۰۱۴ علیه داعش بود که با ماهیتی فراطیفی و تحت نظارت دولت صادر شد.

1. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 5-6.

2. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Trans. Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 7-12.

3. Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 3-7.

4. Babak Rahimi, "Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq," *Special Report*, no. 187 (Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2007): 2, 157-155. <https://www.usip.org/publications/2007/06/ayatollah-sistani-and-democratization-post-baathist-iraq>

پژوهش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی را در چهارچوب پساسکولاریسم فهم کرد و این رویکرد چه تفاوت‌های بنیادینی با «اسلام سیاسی» دارد. در پاسخ به این پرسش، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اسلام اجتماعی سیستانی الگوی پساسکولار بومی است که دین را نه به مثابه حاکمیت سیاسی، بلکه به منزله نیروی اخلاقی-اجتماعی در عرصه عمومی حفظ می‌کند و راه سومی میان سکولاریسم افراطی و اسلام سیاسی رادیکال می‌گشاید.

این مطالعه در سه سطح دارای اهمیت است؛ از نظر «نظری»، مدلی فراتر از دوگانه سکولار / اسلام‌گرا ارائه می‌دهد؛ از نظر «تجربی»، کنش‌های آیت‌الله سیستانی از «دولت مدنی»، «قانون اساسی» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» را واکاوی می‌کند و از منظر «سیاست‌گذاری»، نقش ثبات‌بخش مرجعیت دینی را برجسته می‌سازد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با موضوع این مقاله را می‌توان در سه حوزه به هم پیوسته دسته‌بندی کرد: (۱) ادبیات نظری درباره سکولاریزاسیون، پساسکولاریسم و حضور دین در عرصه عمومی؛ (۲) مطالعات انتقادی پیرامون پارادایم «اسلام سیاسی» و (۳) پژوهش‌های تجربی و فقهی-سیاسی درباره مرجعیت نجف و نقش آیت‌الله سیستانی در عراق معاصر.

در حوزه نخست، نظریه کلاسیک سکولاریسم که در آثار وبر، دورکیم و به ویژه پیتیر برگر صورت‌بندی شد، بر افول تدریجی دین و خصوصی‌شدن آن در نتیجه مدرنیته تأکید داشت.^۵ با این حال، تحولات نیمه دوم قرن بیستم از جمله بازگشت دین به سیاست جهانی، این فرض را با بحران مواجه ساخت. کازانوا با طرح مفهوم «دین عمومی»، نشان داد که دین می‌تواند بدون ادعای تصرف دولت در جامعه مدنی و عرصه عمومی حضوری فعال و انتقادی داشته باشد.^۶ طلال اسد با نقد ریشه‌شناختی، دوگانه سکولار / دینی را برساخته‌ای تاریخی و محصول تجربه خاص مسیحی - اروپایی دانست که در بستر استعمار به جهان اسلام تعمیم یافته است.^۷ در ادامه، یورگن هابرماس با مفهوم «پساسکولار» بر ضرورت ترجمه متقابل میان زبان دینی و عقل

5. Peter L Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967).

6. Casanova, *Public Religions in the Modern World*.

7. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

سکولار در فضای عمومی تأکید کرد.^۸ با وجود غنای این ادبیات، تمرکز آن عمدتاً بر تجربه غربی است و نمونه‌های اسلامی کمتر به‌مثابه الگوی نظری مستقل تحلیل شده‌اند.

در حوزه دوم، پارادایم «اسلام سیاسی» که در آثاری چون البویه روا تثبیت شد، کنش دینی را عمدتاً در قالب پروژه تصرف دولت و حاکمیت شریعت فهم کرده است.^۹ پژوهش‌های انتقادی نشان داده‌اند که این رویکرد دچار تقلیل‌گرایی ساختاری و بن‌بست تجربی است و در مواردی به بازتولید اقتدارگرایی انجامیده است.^{۱۰} هرچند مفاهیمی چون «پسااسلام‌گرایی» به اشکال اجتماعی و غیرایدئولوژیک دینداری توجه داده‌اند، اما نهاد مرجعیت شیعی و منطق خاص آن کمتر در این چهارچوب بررسی شده است.

در حوزه سوم، مطالعات بسیاری به مرجعیت نجف و نقش آیت‌الله سیستانی پرداخته‌اند. پژوهشگرانی چون رحیمی نشان داده‌اند که آیت‌الله سیستانی از مدل ولایت فقیه حاکمیت‌محور فاصله گرفته است و بر استقلال مرجعیت، مشارکت شهروندی، قانون اساسی و وحدت ملی تأکید دارد.^{۱۱} عبدالوهاب فراتی نیز با تمرکز بر «نظریه اراده الهیه»، اندیشه سیاسی آیت‌الله سیستانی را در امتداد سنت میرزای نائینی و در قالب حمایت از دولت مدنی و دموکراتیک تحلیل کرده است.^{۱۲} با این حال، این پژوهش‌ها غالباً یا فقهی - تاریخی‌اند یا توصیفی و کمتر به پیوند نظام‌مند این تجربه با نظریه‌های معاصر پسااسکولاریسم پرداخته‌اند.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که اگرچه آثار بسیاری درباره مرجعیت نجف، سیاست عراق و نقش آیت‌الله سیستانی وجود دارد، این پژوهش‌ها غالباً یا به سطح توصیف سیاسی محدود مانده‌اند یا در چهارچوب اسلام سیاسی کلاسیک تحلیل شده‌اند. پژوهش حاضر با طرح مفهوم «اسلام اجتماعی» و تحلیل گفتمانی کنش‌های آیت‌الله سیستانی، می‌کوشد این خلأ را پر کرده و «اسلام اجتماعی» را با تجربه مرجعیت نجف و به‌طور نظام‌مند در چهارچوب پسااسکولاریسم تبیین کند و نشان دهد که رویکرد ایشان را می‌توان به‌عنوان الگویی بومی از حضور دین در فضای عمومی فهم کرد؛ الگویی که «راه سوم» میان سکولاریسم افراطی و اسلام سیاسی حاکمیت‌محور را نشان می‌دهد.

8. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1-25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>

9. Roy, *The Failure of Political Islam*.

10. Bayat, *Making Islam Democratic*.

11. Babak Rahimi, "Democratic Authority, Public Islam, and Shi'i Jurisprudence in Iran and Iraq: Hussain Ali Montazeri and Ali Sistani," *International Political Science Review* 33, no. 2 (2012): 193-212. <https://doi.org/10.1177/0192512111422058>

۱۲. عبدالوهاب فراتی، «آیت‌الله سیستانی و نظریه اراده الهیه»، فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه ۱۰، شماره ۳۹ (زمستان ۱۴۰۱): ۸۴-۹۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/2073359>

۳. چهارچوب نظری - پساسکولاریسم و اسلام اجتماعی

این بخش به ترسیم چهارچوب مفهومی پژوهش در چهار بخش می‌پردازد: نخست، نقد دوگانه سکولار/دینی؛ دوم، معرفی پساسکولاریسم به مثابه پارادایم جایگزین؛ سوم، تبیین مفهوم «اسلام اجتماعی» و چهارم، بررسی نظریه اقتدار دینی در سنت شیعی.

۳-۱. نقد دوگانه سکولار/دینی

تئوری سکولاریسم کلاسیک، که در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم به رویکردی مسلط در جامعه‌شناسی غربی تبدیل شد، بر این فرض استوار بود که فرآیندهای مدرنیته از جمله عقلانیت علمی، بوروکراسی و کثرت‌گرایی اجتماعی، دین را به حوزه خصوصی محدود خواهد کرد. پیتر برگر این روند را پیامد ساختاری مدرنیته در جوامع صنعتی تحلیل کرد و پیش‌بینی نمود که دین فقط در جیب‌های کوچکی از سنت‌گرایان باقی خواهد ماند؛^{۱۳} اما واقعیت نیمه دوم قرن بیستم روایتی متفاوت نشان داد. انقلاب اسلامی ایران، ظهور جنبش‌های بنیادگرای مسیحی در ایالات متحده و بازگشت دین به سیاست در اروپای شرقی نشان دادند که دین نه تنها محو نشده، بلکه حضوری قدرتمند یافته است. برگر بعدها اعتراف کرد که فرض سکولاریزه‌شدن جهان مدرن نادرست بوده است.^{۱۴}

طلال اسد در نقد ریشه‌شناختی خود استدلال کرد که سکولار و دینی نه مقولات جهان‌شمول انسان‌شناختی، بلکه ساخته‌های تاریخی مدرنیته اروپایی هستند که در فرآیند استعمار به جهان تعمیم یافتند؛ او نشان داد آنچه امروز «دین» نامیده می‌شود، محصول گفتمان سکولار است که دین را به منزله باور درونی، تجربه شخصی و امر متعالی بازتعریف کرد. این بازتعریف، دو پیامد داشت: جدایی دین از قدرت که دین به امر معنوی تقلیل یافت و خصوصی شدن دین که آن را از نظام جامع زندگی به باور شخصی تبدیل کرد.^{۱۵}

کنل نشان داد که استعمار نقش محوری در گسترش دوگانه سکولار/دینی به جوامع غیراروپایی داشت. در جهان اسلام، این فرآیند از طریق حقوقی‌سازی شریعت که آن را به

13. Berger, *The Sacred Canopy*, 107-108, 127-139; and Peter L Berger, "A Bleak Outlook is Seen for Religion," *The New York Times* (April 25, 1968): 3.

14. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5-7; and Peter L Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*. In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1999), 1-2.

15. Asad, *Formations of the Secular*, 31-331, 191-1921, 200-205.

قانون شخصیه تقلیل داد و اصلاح‌گرایی اسلامی، که تلاش کرد اسلام را با دوگانه سکولار/دینی تطبیق دهد، رخ داد.^{۱۶}

بنابراین، سکولاریسم در جهان اسلام، نه محصول تکامل درونی، بلکه پروژه مهندسی اجتماعی دولت‌های اقتدارگرا بود که با الگوبرداری از غرب، دین را در خدمت ملت‌سازی قرار دادند.^{۱۷}

۳-۲. پساکولاریسم و حضور دین در فضای عمومی

خوزه کازانووا سه فرض تئوری سکولاریسم را در کتاب خود، تفکیک کرد: تمایز نهادی، افول دین و خصوصی‌شدن. او استدلال کرد که تمایز نهادی صحیح است، اما افول و خصوصی‌شدن نادرست؛ زیرا دین در قالب‌های جدیدی به فضای عمومی بازگشته است. او این بازگشت را «عمومی‌شدن دوباره دین» نامید و سه مدل شناسایی کرد: دین به‌مثابه جامعه مدنی (کلیسای کاتولیک در لهستان)، دین به‌مثابه دولت (جمهوری اسلامی ایران) و دین به‌مثابه بازار (انجیلیکال‌های آمریکا). وی تأکید کرد مدل جامعه مدنی با دموکراسی سازگارتر است.^{۱۸}

یورگن هابرماس با بازنگری در مواضع پیشین خود، پذیرفت که جوامع مدرن به منابع اخلاقی دین نیاز دارند و او مدل «ترجمه متقابل» را پیشنهاد داد که طبق آن: دین می‌تواند در فضای عمومی غیررسمی حضور داشته باشد. استدلال‌های دینی باید برای ورود به نهادهای رسمی به زبان «عقل عمومی» ترجمه شوند (مثلاً تبدیل مفهوم کرامت انسانی به حقوق بشری)؛ شهروندان سکولار نیز باید بپذیرند که دین منبع معرفت اخلاقی است.^{۱۹}

حجازی نشان داد که مرجعیت شیعی عراق، فرآیند ترجمه هابرماسی را در عمل پیاده کرده است. عاشورا از روایت طایفی انتقامی به روایت ملی‌مدنی ترجمه شد؛ در سطح مفهومی (عاشورا به عدالت اجتماعی، شهادت به ایثار ملی، امام حسین (ع) به قهرمان عراقی) و در سطح عملی (راهپیمایی اربعین به فضای گفت‌وگوی فراطایفی و خطبه‌های نماز جمعه به زبان شهروندی) ترجمه شد. در نتیجه مرجعیت نجف بدون رها کردن هویت شیعی، زبان مشترک ملی ساخت که برای همه قابل فهم است.^{۲۰}

16. Asad, *Formations of the Secular*, 206-210; Fenella Cannell, "The Anthropology of Secularism," *Annual Review of Anthropology* 39 (2010): 91-92. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>

17. Philip S. Gorski and Ateş Altınordu, "After Secularization?," *Annual Review of Sociology* 34 (2008): 72. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740>

18. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 11-39, 57-58.

19. Habermas, "Religion in the Public Sphere," 1-4, 10-12, 19-20.

20. H. Hejazi, "Postsecularism and Habermasian translations of Ashura," *Culture and Religion* (2025): 8-10, 15. <https://doi.org/10.1080/14755610.2025.2537692>

۳-۳. از اسلام سیاسی به اسلام اجتماعی

مفهوم اسلام سیاسی از دهه ۱۹۸۰ چهارچوب اصلی تحلیل رابطه دین و سیاست شد. روی آن را تلاش برای ایجاد نظام سیاسی مبتنی بر شریعت از طریق تصرف دولت تعریف کرد؛^{۲۱} اما این مفهوم، سه مشکل جدی دارد که گورسکی و آلتینوردو به آنها اشاره کردند.

نخست، تقلیل‌گرایی که همه اشکال حضور دین را به بُعد سیاسی تقلیل می‌دهد و ابعاد اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی را نادیده می‌گیرد. دوم، همگن‌سازی که طیف متنوع جریان‌های اسلامی از طالبان تا اخوان المسلمین و حزب عدالت و توسعه ترکیه را در یک مقوله قرار می‌دهد. سوم، هنجارگذاری پنهان که از پیشفرض سکولاریستی تغذیه می‌کند و تفکیک دین و سیاست را هنجار مطلوب می‌داند.^{۲۲}

برای عبور از این محدودیت‌ها این پژوهش «اسلام اجتماعی» را به‌منزله مقوله جایگزین پیشنهاد می‌کند. اسلام اجتماعی به شیوه‌ای از حضور دین اشاره دارد که در آن مرجعیت دینی بدون تصرف ساختار قدرت سیاسی از طریق اقتدار اخلاقی، شبکه‌های اجتماعی و فتاوا بر زندگی عمومی تأثیر می‌گذارد. این مدل ضمن رد سکولاریسم، جدایی نسبی دین و دولت را می‌پذیرد و در ضمن فضای مدنی را عرصه حضور دین می‌داند.^{۲۳}

این تعریف بر پنج محور استوار است: موضع‌گیری نسبت به دولت (جدایی نسبی، استقلال، نقش ناظر و ناقد)، نوع اقتدار (اقتدار معرفت‌شناختی با منبع دانش دینی و پایه اعتماد اجتماعی)، حوزه فعالیت (فضای مدنی و میانجی‌گری در بحران‌ها)، مبانی هنجاری (کرامت انسانی، مدارا و ملی‌گرایی مدنی) و شیوه مداخله (موقعیتی، محدود به بحران‌های اخلاقی ملی، بدون ادعای انحصار).^{۲۴}

تمایز مفهومی میان اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی در شش معیار مشخص است: هدف اصلی (تصرف دولت در برابر نفوذ اجتماعی اخلاقی)، رابطه با دولت (ادغام یا رقابت در برابر استقلال و نظارت انتقادی)، منبع مشروعیت (ایدئولوژی و قدرت در برابر دانش دینی و اعتماد اجتماعی)، حوزه تأثیر (قانونگذاری و اجرا در برابر فضای مدنی و فرهنگ)، نگاه به

21. Roy, *The Failure of Political Islam*, 7-12.

22. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 228-229; and Gorski and Altınordu, "After Secularization?," 75.

23. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5-6; and Habermas, "Religion in the Public Sphere," 8-10.

24. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 10-12; and Habermas, "Religion in the Public Sphere," 8-10.

تکثر (احتمال انحصارگرایی در برابر پذیرش تکثر) و منطق عمل (تبدیل دین به ایدئولوژی در برابر حفظ استقلال دین).

۳-۴. نظریه اقتدار دینی در سنت شیعی

در تشیع دوازده امامی، اقتدار دینی پس از غیبت امام دوازدهم در سال ۳۲۹ هجری قمری به مرجعیت تقلید منتقل شد. ماهیت این اقتدار همواره محل بحث بوده است: آیا مرجع صرفاً منبع معنوی است یا می‌تواند در امور سیاسی دخالت کند؟ تاریخ تشیع شاهد دو رویکرد بوده است: سکوت مرجعیت؛ یعنی مرجعیت باید از مداخله مستقیم در سیاست پرهیز کند و فقط در لحظات بحرانی مداخله کند و فعال بودن مرجعیت به این معنا که مرجعیت باید نقش سیاسی فعال داشته باشد.^{۲۵}

نظریه ولایت فقیه ادعا می‌کند فقیه صالح باید حاکمیت سیاسی داشته باشد.^{۲۶} این نظریه فقط در ایران پیاده شد؛ اما آیت‌الله سیستانی در نجف پیرو سنت سکوت‌گرا می‌باشد؛ ایشان معتقد است که مرجع باید مستقل از دولت باشد، اقتدار او خبروی و معنوی است نه حاکمیتی و او می‌تواند راهنمایی کند، اما نباید خودش حاکم شود.^{۲۷}

مرجعیت در سنت شیعی از سه ابزار اصلی برای اعمال اقتدار (هدایت و رهبری) استفاده می‌کند: فتوا که زبان اخلاق عمومی است و مبهم و انعطاف‌پذیر می‌باشد و بر اخلاق عمومی تأکید دارد؛ شبکه فراملی که استقلال مالی را تأمین می‌کند و ارتباط مستقیم با مردم و خدمات اجتماعی ارائه می‌دهد و ابهام استراتژیک که فضای تفسیر را باز می‌گذارد و از دخالت مستقیم در سیاست جلوگیری می‌کند.^{۲۸}

نظریه اقتدار (هدایت و رهبری) دینی در سنت شیعی چهار ویژگی کلیدی دارد: تمایز میان اقتدار معنوی و حاکمیت سیاسی، دخالت آستانه‌ای فقط در لحظات بحرانی، استقلال از

25. Sajjad Rizvi, "The Making of a Marja': Sīstānī and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age," *Sociology of Islam* 6, no. 2-3 (2018): 167. <https://doi.org/10.1163/22131418-00603001>; Rahimi, "Ayatollah Sistani and the Democratization," 2; Ahmed H. Al-Rahim, "The Sistani Factor," *Journal of Democracy* 16, no. 3 (2005): 51; and Sajjad Rizvi, "Political Mobilization and the Shi'i Religious Establishment (Marja'iyah)," *International Affairs* 86, no. 6 (2010): 1300. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2010.00944.x>

۲۶. سید روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸)، ۴۹-۵۵.

27. Rizvi, "Political Mobilization," 1300.

28. Al-Rahim, "The Sistani Factor," 51; Rizvi, "The Making of a Marja'," 166; and Rizvi, "Political Mobilization," 1305.

دولت برای نظارت و انتقاد و پارادوکس قدرت که مرجع می‌تواند الهام‌بخش باشد، اما نمی‌تواند ساختارهای سیاسی را کنترل کند. این چهار ویژگی، چهارچوب نظری برای فهم اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی را فراهم می‌کند.

۴. روش‌شناسی و رویکرد کلی پژوهش

این پژوهش با هدف تبیین «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی در چهارچوب پساسکولاریسم از رویکرد کیفی و میان‌رشته‌ای بهره می‌برد که تلفیقی از تحلیل گفتمان انتقادی (CDA)، تحلیل تاریخی - تطبیقی و نظریه‌پردازی مفهومی است. به دلیل قرارگیری موضوع در تلاقی جامعه‌شناسی دین، فقه سیاسی و مطالعات پساسکولار، ترکیب این ابزارها برای فهم نقش اقتدار دینی در بستر پساسکولار ضروری است.

ابزار اصلی پژوهش، تحلیل گفتمان انتقادی به‌مثابه چهارچوب تحلیل فتاوا و بیانه‌های آیت‌الله سیستانی است. این رویکرد که در صورت‌بندی نورمن فرکلاف امکان آشکارسازی مناسبات قدرت و ایدئولوژی نهفته در گفتمان‌های سیاسی - دینی را فراهم می‌کند، گفتمان را سازنده واقعیت اجتماعی می‌داند.^{۲۹} تحلیل در سه سطح انجام می‌شود: متنی (واژگان، استعاره‌ها)، گفتمانی (استراتژی‌های بلاغی،^{۳۰} چهارچوب‌بندی) و اجتماعی (روابط قدرت، بافت سیاسی).

افزون بر این از روش تاریخی - تطبیقی برای درک تحولات رویکرد آیت‌الله سیستانی استفاده شده است: مقایسه زمانی (پیش و پس از ۲۰۰۳)، مکانی (نجف و قم) و شناسایی تداوم با سنت نجفی و گسست از خط انقلابی.

داده‌های پژوهش شامل فتاوا و بیانات رسمی آیت‌الله سیستانی (به‌ویژه فتوای جهاد کفایی ۲۰۱۴)، اسناد تاریخی مرتبط با موضع‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی و متون نظری پساسکولاریسم (هابرماس، تیلور و کازانوا) است که در چهارچوب مفهوم «ترجمه متقابل» میان عقل عمومی و دین تحلیل می‌شوند.

29. Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge, 2003), 2-5, 8-9, 23-24.

۳۰. «استراتژی‌های بلاغی (rhetorical strategies)»: به شیوه‌های آگاهانه و هدفمندی اطلاق می‌شود که گوینده (یا متن) برای متقاعدسازی مخاطب و ایجاد اثر خاص استفاده می‌کند.

۵. مبانی فکری اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی

۵-۱. از فقه سنتی تا اسلام اجتماعی

اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی یعنی حضور معرفتی دین در عرصه عمومی بدون تصرف در قدرت سیاسی. این فرمول حاصل بازاندیشی عمیق در نسبت دین و سیاست در سنت فقهی شیعی است که ریشه در متون کلاسیک دارد، اما در عصر کنونی، صورت‌بندی نوینی یافته است.

مبانی فکری این الگو در سه لایه بررسی می‌شود: کلامی - فقهی (معرفت‌شناسی اقتدار دینی)، سیاسی - نظری (نظریه دولت و جامعه مدنی) و عملیاتی-تاریخی (استراتژی مداخله عمومی). این ساختار با چهارچوب نظری پساکولار سازگار است و نشان می‌دهد چگونه دین می‌تواند بدون سلطه بر دولت در عرصه عمومی نقش‌آفرین باشد.

نکته کلیدی این است که آیت‌الله سیستانی هرگز رساله سیاسی جامعی ننوشته است؛ بنابراین بازسازی اندیشه سیاسی ایشان مستلزم خوانش ترکیبی از فتاوای فقهی، بیانات خطیب و عملکرد تاریخی است. ایشان خود را وارث مکتب نجف می‌داند که این سنت در دست ایشان به ابزاری برای نوآوری تبدیل شده است.

۵-۲. معرفت‌شناسی اقتدار دینی

۵-۲-۱. بحران اقتدار در عصر غیبت

یکی از پرسش‌های بنیادین فقه شیعی این است که در غیبت امام معصوم (ع) چه کسی و تا چه حد می‌تواند نقش رهبری دینی سیاسی را ایفا کند. این پرسش، سه پاسخ کلی دریافت کرده است.

خط سنتی نجف (فقه خاموشی گرا): نماینده آن، شیخ انصاری و آیت‌الله خویی بودند و معتقد بودند که فقیه ولایت مطلقه ندارد و ولایتش مقید به امور حسبیه است.^{۳۱} استدلال اصلی این است که ولایت سیاسی، شأن امام معصوم است و غیرقابل نیابت برای فقیه. این دیدگاه، که ارجمند آن را فقه خاموشی گرا می‌نامد، سکوت سیاسی را توصیه می‌کند.^{۳۲}

۳۱. مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، جلد ۳ (قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵)، ۵۴۵-۵۵۳؛ و سید ابوالقاسم خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، التنقیح، المکاسب، تقریر: میرزا علی غروی، جلد ۲ (قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰)، ۱۶۴.

32. Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988), 25-27.

اسلام اجتماعی در رویکرد آیت‌الله سیستانی / زاهدی غروی ۱۱۷

خط انقلابی (ولایت مطلقه فقیه): امام خمینی در مقابل دیدگاه سنتی نجفی، استدلال می‌کند فقیه جامع‌الشرايط همان اختیارات امام معصوم را دارد. احکام اسلامی نیاز به اجرا دارند، باید نهادی برای اجرا باشد، پس فقیه باید حکومت کند.^{۳۳} این نظریه، که در قانون اساسی ایران تثبیت شد، ادغام کامل دین و دولت را ایجاب می‌کند.^{۳۴}

خط سوم (اقتدار معرفتی): آیت‌الله سیستانی راه میانه‌ای انتخاب می‌کند. ایشان میان «ولایت حکمیه» (قدرت اجبار قانونی) و «ولایت ارشادی» (قدرت راهنمایی اخلاقی) تمایز قائل می‌شود. رحیمی این مدل را «هدایت و رهبری دموکراتیک» می‌نامد؛ یعنی اقتداری که مشروعیتش نه از طریق قدرت، بلکه از پذیرش داوطلبانه مردم ناشی می‌شود.^{۳۵}

۵-۲-۲. مفهوم خبره: از سلطه به مشورت

نقطه‌کانونی اندیشه آیت‌الله سیستانی، تمایز میان «تقلید شرعی» (در احکام دینی) و «مراجعه به اهل خبره» (در امور دنیوی) است.^{۳۶}

۱. در امور عمومی و سیاسی، فقیه «خبره»‌ای در میان سایر خبرگان است، نه حاکم منصوب الهی.

۲. این جایگاه مشابه اقتدار دانشگاهی است؛ همان‌طور که استاد دانشگاه، توصیه تخصصی می‌دهد، اما دستور اجرایی صادر نمی‌کند، مرجعیت نیز «اقتدار معرفتی» (Epistemic Authority) دارد.

بنابر نظر ریزوی، نقش مرجعیت نجف «تأثیرگذاری و راهنمایی است، نه کنترل اجرایی»؛^{۳۷} این رویکرد در عمل ثابت شد. در سال ۲۰۰۴ آیت‌الله سیستانی برای مقابله با طرح آمریکا نیروی مسلح تشکیل نداد، بلکه با تکیه بر اعتبار اجتماعی خود، مردم را به تظاهرات فراخواند و آمریکا را وادار به عقب‌نشینی کرد؛^{۳۸} این امر نشان داد اقتدار معرفتی می‌تواند بدون انحصار خشونت (برخلاف مدل وبری)، کارآمد باشد.

۳۳. امام خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ۴۹-۵۵.

34. Arjomand, *The Turban for the Crown*, 131-134, 178-181.

35. Rahimi, "Democratic Authority," 147.

36. Al-Rahim, "The Sistani Factor," 52.

37. Rizvi, "Political Mobilization," 1299.

38. Rahimi, "Ayatollah Sistani and the Democratization," 361.

۵-۳. نظریه دولت و جامعه مدنی: جدایی نسبی نه مطلق

۵-۳-۱. دین و دولت: رابطه پیچیده نه دوگانگی ساده

آیت‌الله سیستانی نه طرفدار ادغام کامل دین و دولت است، نه طرفدار جدایی کامل؛ ایشان مدل جدایی نسبی با نظارت اخلاقی ارائه می‌دهد.

اصل اول: دولت باید مدنی باشد نه دینی. آیت‌الله سیستانی در پاسخ به تعداد زیادی از خبرگزاری‌ها بر ضرورت تشکیل دولت مدنی، که همه ملت عراق را نمایندگی کند، تأکید کرده است.^{۳۹}

اصل دوم: محل اصلی نفوذ دین، جامعه مدنی است، نه دولت. آیت‌الله سیستانی می‌گوید: نقش مرجعیت حکومت مستقیم نیست، بلکه راهنمایی اخلاقی و تقویت نهادهای جامعه مدنی است.^{۴۰} این دقیقاً همان چیزی است که کازانوا از آن به غیرخصوصی شدن دین یاد می‌کند: دین به عرصه عمومی بازمی‌گردد، نه از طریق کنترل دولت، بلکه از طریق سازمان‌های جامعه مدنی و رسانه‌ها و گفتمان اخلاقی.^{۴۱} نمونه بارز آن، شکل‌گیری حشدالشعبی در جایگاه نهادی ذیل قانون و نه ارتش خصوصی مرجعیت است.^{۴۲}

۵-۳-۲. نقد نظریه مشروطه مشروعه

برخی تحلیلگران کوشیده‌اند آیت‌الله سیستانی را در چهارچوب مشروطه‌خواهی شیعی تفسیر کنند، اما این خوانش تقلیل‌گرایانه است.^{۴۳}

آیت‌الله نائینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة خواستار شورای نظارت علما بر مصوبات مجلس شد.^{۴۴} در مقابل آیت‌الله سیستانی هرگز خواستار نهادینه‌سازی نقش مرجعیت در

۳۹. سید علی سیستانی، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، اعداد حامد الخفاف (بيروت: دارالمؤرخ العربي، ۱۴۳۰)، ۱۲، ۲۰، ۲۸.

۴۰. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۲، ۱۷-۱۹، ۳۰، ۵۰.

41. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5-7, 211-215.

42. Harith Hasan Al-Qarawee, "The 'Formal' Marja': Shi'i Clerical Authority and the State in Post-2003 Iraq," *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, no. 3 (2018): 402. <https://doi.org/10.1080/13530194.2018.1429988>

43. Al-Rahim, "The Sistani Factor," 52; and Al-Qarawee, "The 'Formal' Marja'," 389-392.

۴۴. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، به کوشش: سید محمود طالقانی (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸)، ۱۲۱.

قانون اساسی عراق نشد و حتی با ذکر اسلام به عنوان «منبع انحصاری» قانون مخالفت کرد و آن را «منبع اصلی و اخلاقی» دانست.^{۴۵} این تفاوت بسیار مهم است؛ چراکه نظارت رسمی به نهادسازی قدرت دینی و خطر تنوکراسی منجر می‌شود، در حالی که نفوذ غیررسمی به حفظ مشروعیت اجتماعی و انعطاف‌پذیری و پاسخگویی منجر می‌شود.

۴-۵. استراتژی مداخله عمومی: مدل «دخالت آستانه‌ای»

آیت‌الله سیستانی به‌طور مداوم در سیاست دخالت نمی‌کند، بلکه فقط در شرایط آستانه‌ای دخالت می‌کند؛ به این معنا که مداخله عمومی مرجعیت فقط زمانی رخ می‌دهد که مشروعیت دولت به‌شدت تضعیف شده باشد، هویت ملی در معرض فروپاشی قرار گرفته باشد و نهادهای دولتی ناتوان از حل بحران باشند.

الف - آیت‌الله سیستانی هنگام تدوین قانون اساسی در بیانیه ۱۶ محرم ۱۴۲۵ گفت، انتخابات مستقیم واجب است.^{۴۶} ایشان فقط در مرحله تدوین قانون اساسی، دخالت کرد و پس از تصویب قانون در مفاد قانون یا تفسیر آن یا چند و چون اجرای قانون، مداخله‌ای نکرد.

ب - آیت‌الله سیستانی فقط فتوای جهاد کفایی صادر کرد^{۴۷} و حشدالشعبی تشکیل شد و داعش شکست خورد؛ اما ارتش شخصی تشکیل نداد و از دولت خواست این نیروها را سازماندهی کند.

ج - در اعتراضات اکتبر ۲۰۱۹، نماینده آیت‌الله سیستانی در خطبه جمعه تظاهرات مسالمت‌آمیز را حق هر شهروند عراقی بالغ دانست که از طریق آن، دیدگاه خود را بیان می‌کند و خواستار حق خویش می‌شود.^{۴۸} این نشان داد که آیت‌الله سیستانی وفادار به جامعه مدنی است، نه به حزب خاص.

۴۵. سیستانی، النصوص الصادرة، ۵۱، ۸۰، ۹۶.

۴۶. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۰۸.

۴۷. سید علی سیستانی، «ما ورد فی خطبة الجمعة لممثل المرجعية الدينية العليا فی كربلاء المقدسة الشيخ عبد المهدی الكربلائی فی (۱۴/ شعبان ۱۴۳۵هـ)» (۱۴۰۴)، موقع مکتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيد علی الحسيني السيستاني، www.sistani.org/arabic/archive/24918.

۴۸. سید علی سیستانی، «نص الخطبة الثانية التي ألقاها ممثل المرجعية الدينية العليا فضيلة العلامة الشيخ عبد المهدی الكربلائی فی يوم الجمعة (۱۰/ ربيع الأول ۱۴۴۱هـ)» (۱۴۰۴)، موقع مکتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيد علی الحسيني السيستاني، www.sistani.org/arabic/archive/26355.

۵-۵. نقاط قوت و آسیب‌پذیری‌های الگو

اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی دارای نقاط قوتی مهم است؛ ازجمله انعطاف‌پذیری زیاد، زیرا به دلیل پرهیز از نهادسازی رسمی می‌تواند بسته به شرایط، میان مداخله و عدم مداخله جابه‌جا شود؛ فراطائفی بودن به گونه‌ای که طبق نظرسنجی مؤسسه الأبحاث العراقية در سال ۲۰۱۹، حدود ۶۲٪ از اهل سنت عراق به ایشان احترام می‌گذارند و نیز مشروعیت بین‌المللی که در دیدار رسمی نمایندگان سازمان ملل در سال ۲۰۰۴ و اتحادیه اروپا در سال ۲۰۱۴ با ایشان نمود یافته است. در عین حال، این الگو با نقاط ضعف و آسیب‌پذیری‌هایی نیز مواجه است؛ ازجمله وابستگی شدید به شخص مرجع؛ به‌طوری‌که بحران جانشینی می‌تواند دستاوردهای آن را به‌طور جدی تهدید کند^{۴۹} و نیز محدودیت در رویارویی با خشونت، زیرا دامنه اثرگذاری ایشان عمدتاً به توصیه و نفوذ اخلاقی محدود است و ابزار اجبار فیزیکی در اختیار ندارد.^{۵۰}

۵-۶. اسلام اجتماعی به مثابه نظریه سوم

اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی، یک نظریه سوم است. اسلام سیاسی نیست، زیرا معتقد است فقیه نباید حکومت کند و دولت باید از دین جدا باشد (نسبی) و سکولاریسم لیبرال نیست؛ زیرا معتقد است دین نباید از عرصه عمومی حذف شود، بلکه باید حضوری فعال و نظارتی داشته باشد.

در اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی، دین به منزله منبع اخلاقی در گفتمان عمومی حضور دارد، اما ابزار اجبار در اختیار دولت منتخب است. مرجعیت نقش ناظر انتقادی را دارد، نه حاکم مطلق. این وضعیت را می‌توان عمومی شدن دین بدون سلطه بر دولت دانست.^{۵۱}

۶. مبانی نظری و پیامدهای عملی اسلام اجتماعی

اسلام اجتماعی در منظومه فکری و سیره عملی آیت‌الله سیستانی، ریشه در دین‌شناسی ایشان دارد. برخلاف قرائت‌های بنیادگرا که به دنبال تأسیس حکومت دینی از بالا به پایین

49. Rizvi, "The Making of a Marja'", 180.

50. Ranj Alaaldin, *Militias and the Challenge of Post-Conflict Reconstruction in Iraq* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 2017), 14.

51. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5-7.

هستند و برخلاف سکولاریسم رادیکال که خواهان حذف دین از عرصه عمومی است، آیت الله سیستانی مدلی را ترسیم می کند که در آن دین، «حافظ جامعه» و «ناظر بر دولت» است، نه «متصدی دولت».

۶-۱. مبانی نظری اسلام اجتماعی

منظومه فکری آیت الله سیستانی فراتر از نظریه صرفاً سیاسی است؛ این اندیشه بر پایه قرائتی (اجتماعی، اجتهادی و رحمانی) از دین استوار است که در آن، فقه نه ابزار کسب قدرت، بلکه سازوکاری برای حفظ «نظم اجتماعی» و «کرامت انسانی» است. مهم ترین مبانی نظری ایشان، که شالوده اسلام اجتماعی را می سازد، عبارتند از:

- نفی ولایت سیاسی فقیه: آیت الله سیستانی با بررسی و نقد ادله روایی، عقلی و اجماعی ولایت فقیه، آنها را برای اثبات ولایت عام و مطلق فقیه کافی نمی داند. از نظر ایشان، ولایت فقیه حداکثر در امور حسبیه قابل اثبات است و با بسط آن به حوزه «ولایت سیاسی و اجرایی» و تعمیم آن به حاکمیت سیاسی، مخالف است.^{۵۲}
- استقلال نهاد دین از دولت: ایشان با حضور مستقیم روحانیت در ساختار قدرت و تصدی مناصب حکومتی مخالف است و نقش علما را «نصح، هدایت و نظارت اخلاقی» می داند، نه حکمرانی سیاسی. در این دیدگاه، نهاد دین و مرجعیت باید استقلال خود را از نهاد دولت حفظ کند تا بتواند نقش «پدري»، «نظارتی» و «انتقادی» خود را ایفا نماید.^{۵۳}
- حکومت در عصر غیبت: حکومت در عصر غیبت باید بر پایه خواست مردم، انتخاب آزاد و مشارکت عمومی شکل گیرد، نه اجبار، قهر یا انتساب صرف فقهی.^{۵۴}
- مشروعیت برخاسته از رأی مردم: در اندیشه آیت الله سیستانی، رأی مردم امری تشریفاتی نیست، بلکه عنصر مؤسس مشروعیت سیاسی است. برخلاف نظریه هایی که رأی مردم را تزئینی می دانند، آیت الله سیستانی معتقد است، حکومت باید برآمده از اراده مردم باشد و

۵۲. سید علی سیستانی، الاجتهاد و التقليد و الاحتیاط، تقریراً لایحات سماحة آية الله العظمی السیدعلی الحسینی السیستانی، بقلم السیدمحمدعلی الربانی (بی جا: بی نا، ۱۴۳۷)، ۸۵-۱۲۸.

۵۳. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۴، ۳۰.

۵۴. سیستانی، النصوص الصادرة، ۵۱؛ و سید علی سیستانی، «نص الخطبة الثانية التي ألقاها ممثل المرجعية الدينية العليا فضيلة العلامة السيد أحمد الصافي (۱۷/ربيع الأول/۱۴۴۱هـ)» (۱۴۰۴)، موقع مكتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السیدعلی الحسینی السیستانی، www.sistani.org/arabic/archive/26359.

هیچ‌کس نباید بر مردم تحمیل شود^{۵۵} و حتی ولایت و سرپرستی محدود فقیه را از آن فقیهی می‌داند که منتخب مردم باشد.^{۵۶}

- دولت مدنی: ایشان بر الگوی «دولت مدنی» تأکید می‌کند. دولتی که قوانین آن برخاسته از اصول عقلایی و توافق جمعی است و در عین حال به هویت اسلامی اکثریت جامعه احترام می‌گذارد و حکمی خلاف احکام ثابت شریعت صادر نمی‌کند.^{۵۷}
- تکثرگرایی در قانون اساسی: آیت‌الله سیستانی تدوین قانون اساسی و ساختار سیاسی را حاصل «قرارداد اجتماعی» میان تمام مؤلفه‌های قومی و مذهبی (شیعه، سنی، کرد، مسیحی و...) می‌داند و هیچگونه انحصارطلبی در قانونگذاری را که منجر به تضییع حقوق اقلیت‌ها شود، نمی‌پذیرد.^{۵۸}
- حقوق برابر شهروندی: در اندیشه ایشان، رابطه دولت - ملت براساس «حقوق شهروندی» تعریف می‌شود، نه «مؤمن/کافر». همه شهروندان عراقی فارغ از مذهب و نژاد در حقوق و تکالیف برابرند و دولت موظف است امنیت و رفاه همگان را تأمین کند.^{۵۹}
- کرامت ذاتی انسان: آیت‌الله سیستانی کرامت انسانی، عدالت، مساوات و رفع حرج را از اهداف بنیادین شریعت می‌داند و معتقد است احکام اسلامی باید برای تحقق این اصول کلان، تفسیر و اجرا شوند.^{۶۰}
- وحدت ادیان: آیت‌الله سیستانی قائل به وحدت جوهری ادیان الهی است و اختلاف میان ادیان را ناظر به مراتب تاریخی و تفصیلی شریعت می‌داند، نه تعارض در اصول. این دیدگاه، مبنای نظری رفتار مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان را فراهم می‌کند.^{۶۱}

۵۵. سیستانی، «نص الخطبة الثانية التي ألقاها ممثل المرجعية الدينية العليا فضيلة العلامة السيد أحمد الصافي (۱۷/ربيع الأول/۱۴۴۱هـ)»،

۵۶. سیستانی، الاجتهاد والتقليد والاحتياط، ۱۲۷-۱۲۸.

۵۷. سیستانی، النصوص الصادرة، ۵۱، ۵۵.

۵۸. سیستانی، النصوص الصادرة، ۴۱-۴۲، ۵۱.

۵۹. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۲۵.

۶۰. سید علی سیستانی، مباحث الحجج، تقرير الإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد محمد علي الرباني (بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۳۷)، ۲۴-۲۵.

۶۱. سید علی سیستانی، دراسات اصولية، مباحث الالفاظ (القسم الثاني)، تقرير الإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد مرتضى المهري (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۴۴-۴۵.

اسلام اجتماعی در رویکرد آیت‌الله سیستانی / زاهدی غروی ۱۲۳

- مدارا و تساهل: یکی از اصول محوری در دین‌شناسی آیت‌الله سیستانی، مدارا با مردم است؛ اصلی که حتی در بیان احکام شرعی نیز رعایت می‌شود تا دین به عامل تنش و گریز اجتماعی تبدیل نشود.^{۶۲}
- همزیستی: ایشان بر همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب و ادیان مختلف تأکید می‌کند و احترام متقابل را شرط بنیادین نظم اجتماعی در جوامع متکثر می‌داند.^{۶۳}

۲-۶. پیامدهای عملی اسلام اجتماعی

آیت‌الله سیستانی در مقام عمل، اصول اسلام اجتماعی را از طریق مداخلات هوشمندانه پیاده‌سازی می‌کند. ایشان معمولاً در سیاست‌های روزمره دخالت نمی‌کند، اما در «بزنگاه‌های بحرانی»، که کیان جامعه یا عدالت به خطر می‌افتد، وارد میدان می‌شود. مهم‌ترین محورهای عملیاتی ایشان عبارت‌اند از:

- مهندسی گذار به دموکراسی (بحران قانون اساسی): در سال ۲۰۰۴، زمانی که ایالات متحده و برخی گروه‌ها قصد داشتند قانون اساسی را توسط نخبگان منصوب تدوین کنند، آیت‌الله سیستانی با صدور فتوایی تاریخی بر لزوم «انتخابات عمومی» برای تعیین مجلس مؤسسان تأکید کردند. این اقدام، پایه‌های دموکراسی و نقش‌آفرینی مردم در عراق جدید را تثبیت کرد.^{۶۴}
- مدیریت منازعات فرقه‌ای و ترویج همزیستی: ایشان در اوج خشونت‌های فرقه‌ای و بمب‌گذاری‌ها با صدور بیانیه‌های مکرر شیعیان را از انتقام‌جویی بازداشتند. ایشان اهل سنت را برادرانی دانست که از این جنایت شنیع بیزارند و هرگز به آن رضایت ندارند.^{۶۵} این رویکرد نماد روشن وحدت‌بخش ایشان است که مانع از جنگ داخلی تمام‌عیار شد.

۶۲. سید علی سیستانی، تعارض الأدلة و اختلاف الحديث، تقرير الإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد هاشم الهاشمي (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ۳۵۳.

۶۳. سید علی سیستانی، قاعدة الاضرار، تقرير الإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، بقلم السيد محمد علي الرباني (بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۳۶)، ۷۲-۷۳.

۶۴. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۰۸.

۶۵. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۲۵، ۱۷۱-۱۷۲.

- حمایت از انتخابات و مردم‌سالاری: حمایت از مردم‌سالاری با تأکید بر شرکت در انتخابات و عدم حمایت از کاندیدای خاص.^{۶۶}
- عدالت اجتماعی و حمایت از محرومان: توجه ویژه به اقشار آسیب‌پذیر و صدور توصیه‌های بسیار برای رسیدگی به نیازمندان به مثابه وظیفه دینی - اجتماعی.^{۶۷}
- مبارزه با فساد و مطالبه شفافیت: نقد صریح فساد اداری و اقتصادی و مطالبه اصلاحات ساختاری و پاسخگویی مسئولین دولتی.^{۶۸}
- تعامل بین‌ادیانی و صلح جهانی: دیدار تاریخی ایشان با پاپ فرانسیس در نجف^{۶۹} و پاسخ به نامه وی،^{۷۰} پیامی جهانی از «اسلام اجتماعی» مخابره کرد که برگفت‌وگو، صلح و حمایت از مسیحیان و اقلیت‌های تحت ستم تأکید داشت.
- دفاع ملی در چهارچوب قانون (فتوای جهاد): فتوای جهاد کفایی (۲۰۱۴) علیه داعش، نه برای تأسیس نیروی شبه‌نظامی فرقه‌ای، بلکه برای «دفاع از وطن، نوامیس و مقدسات» و تحت پرچم «نیروهای امنیتی رسمی» صادر شد. ایشان بلافاصله پس از رفع خطر بر انحصار سلاح در دست دولت و رعایت حقوق انسانی حتی در جنگ با تروریست‌ها تأکید ورزیدند.^{۷۱}

۶-۳. موردپژوهی فتوای جهاد کفایی

برای تبیین عینی و عملیاتی الگوی «اسلام اجتماعی»، فتوای تاریخی جهاد کفایی به‌منزله موردپژوهی، رویکرد آیت‌الله سیستانی انتخاب شده است. این فتوا، که در خطبه نماز جمعه ۱۳ ژوئن ۲۰۱۴ و در اوج بحران داعش توسط شیخ عبدالمهدی کربلایی در حرم امام حسین (ع) قرائت شد، فقط حکم فقهی کلاسیک نیست، بلکه پیامد عینی اسلام اجتماعی در رویارویی با بحران‌های اجتماعی جامعه است.

۶۶. سیستانی، النصوص الصادرة، ۳۸، ۴۱-۴۲، ۵۱.

۶۷. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۳۰.

۶۸. سیستانی، النصوص الصادرة، ۱۵۱-۱۵۲، ۱۶۰-۱۶۱.

۶۹. سید علی سیستانی، «بیان صادر من مکتب سماحته (دام‌ظله) حول لقائه بالحبر الأعظم بابا الفاتیکان» (۱۴۰۴)، موقع مکتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيدعلي الحسيني السيستاني، www.sistani.org/arabic/statement/26506.

۷۰. سید علی سیستانی، «رسالة سماحة السيد (دام‌ظله) الى الحبر الأعظم البابا فرنسيس جواباً على رسالته إليه» (۱۴۰۴)، موقع مکتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيدعلي الحسيني، السيستاني، www.sistani.org/arabic/archive/26802.

۷۱. سیستانی، «ما ورد في خطبة الجمعة لممثل المرجعية الدينية العليا في كربلاء المقدسة الشيخ عبد المهدى الكربلائي في (۱۴/ شعبان / ۱۴۳۵هـ)».

متن عربی: «ومن هنا فإن مسؤولية التصدي لهم ومقاتلتهم هي مسؤولية الجميع ولا يختص بطائفة دون أخرى أو بطرف دون آخر... طبيعة المخاطر المحدقة بالعراق وشعبه في الوقت الحاضر تقتضي الدفاع عن هذا الوطن وأهله وأعراض مواطنيه وهذا الدفاع واجب على المواطنين بالوجوب الكفائي، ... ومن هنا فإن المواطنين الذين يتمكنون من حمل السلاح ومقاتلة الارهابيين دفاعاً عن بلدهم وشعبهم ومقدساتهم عليهم التطوع للانخراط في القوات الأمنية».^{۷۲}

ترجمه: از این رو، مسئولیت مقابله با آنان و جنگیدن با ایشان، مسئولیتی همگانی است و به طایفه‌ای خاص یا طرفی مشخص اختصاص ندارد... ماهیت خطرانی که در شرایط کنونی عراق و مردم آن را احاطه کرده است، اقتضا می‌کند که از این میهن از مردم آن و از ناموس شهروندانش دفاع شود و این دفاع به صورت واجب کفایی بر عهده شهروندان است... و بر همین اساس، شهروندانی که توانایی حمل سلاح و مبارزه با تروریست‌ها را در دفاع از کشور، مردم و مقدسات خود دارند، باید داوطلبانه به نیروهای امنیتی بپیوندند.

بر پایه تحلیل گفتمانی، فتوای جهاد کفایی آیت‌الله سیستانی را می‌توان دارای شش ویژگی کلیدی و به هم پیوسته دانست که نشان از تحول زبانی و سیاسی در رویکرد دینی ایشان دارد. نخست، زبان شهروندی مذهبی نیست؛ زیرا از واژه‌هایی مانند المواطنين (شهروندان) به جای المؤمنین یا الشيعة و از تعبیر الدفاع عن الوطن به جای الجهاد ضد الكفار استفاده شده است تا چهارچوب ملی - شهروندی بر گفتمان مذهبی یا فرقه‌ای غلبه پیدا کند. دوم، در ترتیب معنایی فتوای ایشان، تقدم با الوطن (کشور)، سپس الناس (مردم) و در نهایت المقدسات (مقدسات) است؛ این ترتیب نشانگر تأکید بر تمامیت ارضی و فراگیری گفتمان ملی عراق است. سوم، دعوت به پیوستن داوطلبانه به نیروهای امنیتی با تأکید بر ماهیت غیراجباری و فرماندهی دولتی بر جدایی نسبی دین از نهاد دولت و مخالفت با شکل‌گیری گروه‌های مسلح مستقل، دلالت دارد. چهارم، انتخاب عنوان «وجوب کفایی» نه «عینی»، سبب شد بسیج اجتماعی از حالت افراطی و توده‌ای خارج شود و دولت بتواند در ساماندهی نیروها نقش فعال‌تری ایفا کند. پنجم، فتوای آیت‌الله سیستانی به طور فراطائفی و فرافرقه‌ای صادر شد؛ استفاده از تعبیر جميع المواطنين همه عراقیان اعم از شیعه، سنی و دیگر مذاهب را مخاطب قرار داد و پیام سیاسی واضحی داشت که این نبرد، ملی است، نه مذهبی یا انتقامی. سرانجام،

۷۲. سیستانی، «ما ورد في خطبة الجمعة لممثل المرجعية الدينية العليا في كربلاء المقدسة الشيخ عبد المهدى الكربلائي في (۱۴/ شعبان / ۱۴۳۵هـ)».

ششمین ویژگی، حذف واژگان انتقام‌جویانه از متن فتواست؛ به‌طوری که واژه‌هایی چون انتقام یا ثار هرگز به کار نرفته‌اند تا مرزبندی گفتمان مرجعیت با زبان خشونت و تکفیر داعش، آشکار و پایدار بماند.

۴-۶. تحلیل تطبیقی: تحقق سه محور اسلام اجتماعی

فتوای جهاد کفایی آیت‌الله سیستانی نمونه‌ای عینی از تحقق همزمان سه مؤلفه محوری «اسلام اجتماعی» است. این سه مؤلفه از تحلیل استقرایی شش ویژگی گفتمانی فتوای جهاد کفایی استخراج شده‌اند. این ویژگی‌ها (زبان شهروندی، تقدم وطن، دعوت داوطلبانه، وجوب کفایی، فراطیفی بودن و حذف واژگان انتقامی) از طریق تحلیل گفتمان انتقادی در سه سطح متنی، گفتمانی و اجتماعی شناسایی شده‌اند و سپس در چهارچوب نظری پساکولاریسم مفهوم‌سازی شده‌اند. هر مؤلفه نتیجه الگوهای تکرارشونده در داده‌های تجربی است، نه تقسیم‌بندی پیشینی.

نخست، اقتدار خبروی که در آن مرجعیت، بدون تکیه بر قدرت اجبار و با ارزیابی دقیق خطر داعش، استقلال از منافع حزبی و سابقه تاریخی توانست بسیج گسترده مردمی را سامان دهد. با این حال، ناتوانی مرجعیت در نظارت کامل بر اجرای نهادهای پیامدهای فتوا - به‌ویژه کنترل ساختاری حشدالشعبی - نشان داد که اقتدار مرجعیت ماهیتی نمادین و راهنمایانه دارد، نه حاکمیتی.

دوم، جدایی نسبی دین و دولت که در تصریح فتوا به پیوستن داوطلبان به نیروهای رسمی امنیتی متجلی شد. آیت‌الله سیستانی آگاهانه از شکل‌گیری «دولت در دولت» یا «ارتش مرجعیت» جلوگیری کرد. هرچند کنترل کامل بر نیروهای بسیج‌شده ممکن نشد، اما همین محدودیت، بیانگر منطق اسلام اجتماعی است. مرجعیت نه ابزار اجبار دارد و نه مدعی حاکمیت، بلکه نقش آن در سطح توصیه، نظارت اخلاقی و جهت‌دهی کلان باقی می‌ماند.

سوم، ملی‌گرایی مدنی و مهار فتنه فرقه‌ای که در زبان فراطیفی و شهروندی فتوا بازتاب یافت. تأکید بر «دفاع از وطن»، «شهروندان عراقی» و پرهیز از ادبیات انتقامی، هویت ملی عراق را در بحرانی‌ترین مقطع احیا کرد و از لغزش کشور به جنگ داخلی تمام‌عیار جلوگیری کرد. کنترل اخلاقی بر نیروها برای ممانعت از خشونت فرقه‌ای، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای عملی این رویکرد بود.

در سطح نظری، فتوا مصداق واضحی از پساسکولاریسم و الگوی «ترجمه متقابل» هابرماسی است؛ جایی که مفاهیم دینی به زبان عقل عمومی بازکدگذاری شدند؛ جهاد به دفاع ملی، شهادت به فداکاری برای وطن، حفظ مقدسات به صیانت از میراث مشترک و اطاعت به احترام به قانون. این ترجمه، فتوا را برای طیف‌های غیرمذهبی و حتی سکولار نیز قابل فهم و مشروع ساخت. همزمان، این تجربه با مدل کازانوایی «دین در جامعه مدنی» همخوان بود؛ زیرا دین نه از مسیر تصرف دولت، بلکه از طریق نفوذ اخلاقی در افکار عمومی اثرگذاری کرد. خودداری آیت‌الله سیستانی از هرگونه نقش رسمی یا سازمانی در حشدالشعبی، تثبیت‌کننده همین منطق اسلام اجتماعی است.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش از پرسشی آغاز شد که در بحث‌های پساسکولاریسم نادیده گرفته می‌شود: آیا می‌توان «اسلام اجتماعی» آیت‌الله سیستانی را در چهارچوب پساسکولاریسم فهم کرد و این رویکرد چه تفاوت‌های بنیادینی با «اسلام سیاسی» دارد؟ پاسخ این است که اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی، نمونه بومی پساسکولاریسم اسلامی است که در آن دین نه به‌منزله ایدئولوژی حاکم، بلکه به‌مثابه منبع اخلاق و همبستگی اجتماعی در عرصه عمومی حضور می‌یابد و مفاهیم دینی را به زبان شهروندی و ملی ترجمه می‌کند. این رویکرد برخلاف اسلام سیاسی، که بر تصرف دولت و حاکمیت‌محوری تأکید دارد، بر نفوذ اجتماعی، راهنمایی اخلاقی و جدایی نسبی دین از نهاد دولت استوار است و راه سومی میان سکولاریسم افراطی و اسلام سیاسی رادیکال می‌گشاید.

برآیند مبانی فکری و سیره عملی آیت‌الله سیستانی، ترسیم‌گر الگوی «اسلام اجتماعی» است که راه سومی را میان «انزواگرایی سنتی» و «اسلام سیاسی رادیکال» می‌گشاید. در این منظومه فکری، دین نه سودای تکنوکراسی و قبضه کردن حاکمیت سیاسی را دارد و نه به کنج انزوا و حذف از عرصه عمومی تن می‌دهد؛ بلکه با تکیه بر مؤلفه‌هایی چون اجتهاد پویا، کرامت انسانی، مردم‌سالاری و مدارا به‌مثابه یک «نیروی اجتماعی» قدرتمند و «قطب‌نمای اخلاقی» عمل می‌کند. بدین‌سان، روحانیت در این الگو نه در جایگاه «حاکم اجرایی»، بلکه در مقام «دیدبان پیدار جامعه مدنی» و نهاد ناظر، حضوری ثبات‌بخش و حافظ حقوق شهروندان دارد.

تا کنون بحث پساسکولاریسم بر اروپا و آمریکا متمرکز بود؛ اما مورد آیت‌الله سیستانی نشان می‌دهد الگوهای پساسکولار در جهان اسلام وجود دارد، البته با ویژگی‌های خاص. در

اروپا پساکولاریسم یعنی بازگشت دین پس از سکولاریزاسیون، اما در عراق یعنی بازتعریف دین در برابر اسلام سیاسی. این نشان می‌دهد پساکولاریسم پدیده جهانی است، اما اشکال محلی می‌پذیرد.

در عصری که اسلام سیاسی با چالش روبه‌رو است و سکولاریسم افراطی مورد انتقاد است، اسلام اجتماعی آیت‌الله سیستانی راه سومی ارائه می‌دهد: دین باید در فضای عمومی حضور داشته باشد، اما نه به‌منزله ایدئولوژی حاکم، بلکه به‌مثابه منبع اخلاق و همبستگی اجتماعی. این درس فراتر از عراق، می‌تواند الگویی برای دیگر جوامع مسلمان باشد، اما موفقیت آن نیازمند نهاده‌سازی قوی (اقتدار دینی با ساختارهای مدنی مستقل)، پذیرش محدودیت‌ها (مرجعیت نمی‌تواند همه چیز را کنترل کند) و آموزش شهروندی است. آیت‌الله سیستانی نشان داد پساکولاریسم در جهان اسلام ممکن است، نه به‌منزله بازگشت دین (مانند اروپا)، بلکه به‌مثابه بازتعریف نقش دین؛ بازتعریفی که ممکن است آینده روابط دین و سیاست را در خاورمیانه تعیین کند.

سیاهه منابع

الف - منابع فارسی:

امام خمینی، سید روح الله. ولایت فقیه، حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.

فراشی، عبد الوهاب. «آیت الله سیستانی و نظریه اراده الاله»، فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه ۱۰، شماره ۳۹ (زمستان ۱۴۰۱): ۸۴-۹۶.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/2073359>

نائینی، محمدحسین. تنبیه الامة و تزیه الملة. به کوشش: سید محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.

ب - منابع عربی:

انصاری، مرتضی. کتاب المكاسب. جلد سوم. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵.

خوئی، سید ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی، التنقیح، المكاسب. تقریر: میرزا علی غروی. جلد دوم. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰.

سیستانی، سید علی. النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية. اعداد حامد الخفاف. بيروت: دارالمؤرخ العربي، ۱۴۳۰.

سیستانی، سید علی. قاعدة الالتزام. تقریرا لإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني. بقلم السيد محمد علي الرباني. [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۳۶.

سیستانی، سید علی. الاجتهاد و التقليد و الاحتياط. تقریرا لإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني. بقلم السيد محمد علي الرباني. [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۳۷.

سیستانی، سید علی. مباحث الحجج. تقریر لإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني. بقلم السيد محمد علي الرباني. [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۳۷.

سیستانی، سید علی. دراسات اصولية، مباحث الالفاظ. تقریرا لإبحاث سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني. بقلم السيد مرتضى المهري. القسم الثاني. [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].

ج - منابع لاتین:

- Alaaldin, Ranj. *Militias and the Challenge of Post-Conflict Reconstruction in Iraq*. Policy Paper. Washington, D.C.: Brookings Institution, 2017. <https://www.brookings.edu/research/militias-and-the-challenge-of-post-conflict-reconstruction-in-iraq/>
- Al-Qarawee, Harith Hasan. "The 'Formal' Marja': Shi'i Clerical Authority and the State in Post-2003 Iraq." *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, no. 3 (2018): 481-497. <https://doi.org/10.1080/13530194.2018.1429988>
- Al-Rahim, Ahmed H. "The Sistani Factor." *Journal of Democracy* 16, no. 3 (2005): 50-53.
- Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L. "A Bleak Outlook is Seen for Religion." *The New York Times*, April 25, 1968.
- Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger, 1-18. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- Cannell, Fenella. "The Anthropology of Secularism." *Annual Review of Anthropology* 39 (2010): 85-100. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105039>
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge, 2003.
- Gorski, Philip S., and Ateş Altınordu. "After Secularization?." *Annual Review of Sociology* 34 (2008): 55-85. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740>

اسلام اجتماعی در رویکرد آیت‌الله سیستانی / زاهدی غروی ۱۳۱

- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hejazi, H. "Postsecularism and Habermasian translations of Ashura." *Culture and Religion* (2025): 8-10, and 15. <https://doi.org/10.1080/14755610.2025.2537692>
- Kadhim, Abbas. "Sistani vs. Khamenei: The Battle for Shia Hearts and Minds." *Policy Paper*. Washington, D.C.: Middle East Institute, 2019. <https://www.mei.edu/publications/sistani-vs-khamenei-battle-shia-hearts-and-minds>
- Rahimi, Babak. "Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq." *Special Report* No. 187. Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2007. <https://www.usip.org/publications/2007/06/ayatollah-sistani-and-democratization-post-baathist-iraq>
- Rahimi, Babak. "Democratic Authority, Public Islam, and Shi'i Jurisprudence in Iran and Iraq: Hussain Ali Montazeri and Ali Sistani." *International Political Science Review* 33, no. 2 (2012): 193–212. <https://doi.org/10.1177/0192512111422058>
- Rizvi, Sajjad. "Political Mobilization and the Shi'i Religious Establishment (Marja'iyah)." *International Affairs* 86, no. 6 (2010): 1299–1313. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2010.00944.x>
- Rizvi, Sajjad. "The Making of a Marja': Sīstānī and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age." *Sociology of Islam* 6, no. 2-3 (2018): 165–189. <https://doi.org/10.1163/22131418-00603001>
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Sachedina, Abdulaziz. *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.

د- منابع اینترنتی:

سیستانی، سید علی. «ما ورد فی خطبة الجمعة لممثل المرجعية الدينية العليا فی كربلاء المقدسة الشیخ عبد المهدی الكربلائی فی (۱۴/ شعبان / ۱۴۳۵هـ)». موقع مکتب سماحة المرجع الدینی، الأعلى السید علی الحسینی السیستانی (۱۴۰۴)، www.sistani.org/arabic/archive/24918

١٣٢ دين و دنيای معاصر / سال ١٢ / شماره ٢ / پياپی ٢٣ / صص ١٠٧-١٣٢

سيستاني، سيد على. «نص الخطبة الثانية التي ألقاها ممثل المرجعية الدينية العليا فضيلة العلامة الشيخ عبد المهدي الكربلائي في يوم الجمعة (١٠/ربيع الأول/١٤٤١هـ)». موقع مكتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني (١٤٠٤)،
www.sistani.org/arabic/archive/26355

سيستاني، سيد على. «نص الخطبة الثانية التي ألقاها ممثل المرجعية الدينية العليا فضيلة العلامة السيد أحمد الصافي (١٧/ربيع الأول/١٤٤١هـ)». موقع مكتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني (١٤٠٤)،
www.sistani.org/arabic/archive/26359
سيستاني، سيد على. «بيان صادر من مكتب سماحته حول لقائه بالحبر الأعظم بابا الفاتيكان» (٢١/ رجب / ١٤٤٢)، موقع مكتب سماحة المرجع الديني، الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني (١٤٠٤)،
www.sistani.org/arabic/statement/26506

سيستاني، سيد على. «رسالة سماحة السيد (دام ظلّه) الى الحبر الأعظم البابا فرنسيس جواباً على رسالته إليه» (١٤/ذی الحجة/١٤٤٤). موقع مكتب سماحة المرجع الديني. الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني (١٤٠٤)،
www.sistani.org/arabic/archive/26802