

## نظریه‌های حکومت در سپهر اندیشه سیاسی اسلام و بدیل آن

سعدالله زارعی<sup>1</sup>

فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، سال بیست و یکم، شماره 4، پیاپی 84، زمستان 1399؛ صفحات 188-159

تاریخ دریافت: 1399/10/09 تاریخ پذیرش نهایی: 1399/10/29

### چکیده

اندیشه سیاسی اسلام، حکومت را یک ضرورت به حساب می‌آورد تا جایی که حکومت فاجر را بر فقدان حکومت ارجح می‌داند. در همان حال حکومت و دولت در حد فاصل مصالح و اختیارات انسان قرار گرفته‌اند. از این رو در طول تاریخ ادیان درباره شکل، اندازه، نوع، مأموریت، فلسفه و چگونگی حکومت، مباحث مختلفی از سوی نظریه‌پردازان حوزه دینی صورت گرفته است. در همه این موارد در مورد ضرورت وجود حکومت و نیز درباره «خیر» بودن آن صراحت وجود داشته است و از این رو می‌توان به طور کلی گفت، نظریه‌پردازان حوزه دین ایجابی به حکومت نگاه و از آن استقبال کرده‌اند.

در میان فقهاء و متکلمین اسلامی درباره اینکه «چه کسانی صلاحیت حکومت دارند» و یا درباره اینکه «راه‌های مشروع رسیدن به حکومت از منظر اسلام چیست» مباحث زیادی مطرح و مشاوری پدید آمده است. این نظریات را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد، دسته‌ای که حکومت را امر قدسی شمرده و براساس آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» آن را متعلق به شریعت می‌داند و دسته دیگر که حکومت را از شئون مردم دانسته و آن را امری عرفی تلقی می‌کند و در این بین به اصل مختار بودن انسان استناد می‌نماید.

در دوره معاصر، بحث در باب حکومت دینی و منشأ و حیطة آن به شدت تشدید شد و به خصوص در چهار دهه اخیر که انقلاب اسلامی بر مبنای نگرشی دین‌محور پدید آمد و نظام جمهوری اسلامی را بر مبنای این نگرش شکل داد، این بحث گسترش فراوانی پیدا کرد. در این میان امام خمینی و امام خامنه‌ای از اواخر دهه ۱۳۴۰ هر کدام جداگانه، بحث ولایت فقیه را به عنوان مدل حکومت اسلامی مطرح و در طول سال‌های پس از آن نیز ابعاد آن را تشریح کردند. نظریه ولایت فقیه در عین حال در میان اندیشمندان دیگر نیز به شکل‌های مختلف مطرح شد ولی نهایت همه این نظریات در نقطه مقابل «دولت سکولار» قرار دارند.

### واژگان کلیدی

نظریه شهید صدر، نظریه شهید بهشتی، نظریه آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه مهدی حائری یزدی، حکومت اسلامی، ولایت فقیه، دولت سکولار

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه امام حسین (ع)



## مقدمه

«حکومت» یک پدیده بشری است که از زمان «اجتماعی زندگی کردن»، موضوعیت پیدا کرده است در این میان فلسفه تأسیس حکومت، متناسب با تعریفی که از «انسان» ارائه شده، متفاوت شده است. یک نگرشی مبتنی بر این است که ذات انسان «شریر» است و اگر رها باشد دست به شرارت می‌زند و زندگی خود و دیگران را به مخاطره می‌اندازد. از این رو اگرچه تشکیل حکومت با آزادی انسان در تضاد می‌باشد و خود شر محسوب می‌گردد اما گریزی از تشکیل و تن دادن به آن وجود ندارد. در این نگرش حکومت، «شر لازم» است یک نگرش دیگر می‌گوید انسان تا زمانی که به صورت فردی زندگی می‌کند، شریف است اما وقتی وارد جامعه می‌شود به مرور از ذات خود فاصله گرفته و شرور می‌شود از این رو، ترجیح این است که زندگی جمعی نداشته باشد و براساس فطرت خود، شریف زندگی کند. از سوی دیگر صاحبان این نگرش می‌گویند زندگی اجتماعی در نهایت یک انتخاب نیست بلکه یک اجبار است و لذا انسان خواه‌ناخواه به سمت شرارت سوق پیدا می‌کند و لذا برای کنترل شرارت‌ها به حکومت نیاز است. این حکومت از دایره اختیارات انسان می‌کاهد و او را به پذیرش قواعدی وادار می‌نماید. بنابراین حکومت اگرچه از آزادی‌ها می‌کاهد اما با مصالح و منافع بشر تضاد ندارد و در خدمت آن است. در این نگرش حکومت «شر مطلوب» است.

یک نگرش دیگر مبتنی بر این است که اصالت با حفظ آزادی انسان است در عین آنکه خود به خود قدرتمندان به واسطه زور یا مال بر ضعفنا چیره می‌شوند و حکومت و قلمرو خاص را شکل می‌دهند. در این میان بهتر است با تنظیم قوانین و شکل دهی به ساختارهای مرتبط با آن از میزان دخالت حکومت در امور مردم کاسته شود تا مردم بتوانند به طور نسبی از آزادی برخوردار شوند. در این نگرش هم حکومت «شری ناگزیر» است که باید مهار شود.

در مقابل این نگرش، نگرش دینی قرار دارد که می‌گوید: ذات انسان شریف است اما در عین حال دست‌خوش تغییرات سازنده یا مخرب قرار می‌گیرد و لذا نیاز به مراقبت دارد تا به سمت شرارت میل پیدا نکند در این میان انسان‌ها برای رسیدن به این مقصود لاجرم به حکومت نیاز دارند و از این منظر حکومت فی‌نفسه امری شریف است. و به تعبیری «می‌تواند بهترین نعمت برای بشر باشد». در این نگرش مردم حکومت تشکیل می‌دهند تا از آزادی آنان صیانت کند نه اینکه بخشی از آزادی آنان را به نفع حکومت یا گروه خاص مصادره نماید. حکومت در این نگرش اختیار انسان‌ها را در دست ندارد، بلکه در اختیار

مردم است و قلمرو آن را مردم تعیین می‌نمایند.

نگرش توحیدی به حکومت یک ضلع مهم دیگر هم دارد که با مقوله «سعادت» و به عبارتی «مصلح» انسان سر و کار پیدا می‌کند. اینجا سه سؤال پیش می‌آید؛ سعادت و مصلح انسان چگونه تأمین می‌شود، مرجع تشخیص سعادت و مصلحت انسان کیست و مقام داوری به عهده چه کسانی است؟ پاسخی که دین به این سؤالات می‌دهد این است که سعادت و مصلح انسان همان چیزی است که انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم - با راهنمایی خاص - به سعد و صلح آن حکم می‌کند. بر این اساس پای عقل و وحی به میان می‌آید و لذا مصلحت و سعادت با دو شاخص از غیر آن نمایز داده می‌شوند. در این میان عقل با اعتماد عالمانه به تعالیم پیامبران - وحی - حسن و قبح آن دسته از مسایلی که مستقل از عقل است، در می‌یابد و به آن تن می‌دهد.

نظریه ولایت فقیه در واقع در همین چارچوب شکل می‌گیرد یعنی تلاقی عقل و وحی و لذا مقوله‌ای دو ساحتی و دووجهی است؛ وجهی الهی و وجهی انسانی. امام خمینی و امام خامنه‌ای در همین شاکله ترکیبی به بحث حکومت و ولایت فقیه پرداخته‌اند.

اما در چارچوب نگرش متکلمین معاصر اسلامی تفسیرها و ملحقاتی مطرح شده است که اصل حکومت ولایت فقیه را به عنوان حکم توأمان عقل و شرع مدنظر قرار داده‌اند اما وزن دو وجه الهی و انسانی نزد آنان متفاوت است. توجه به این نظریات می‌تواند به مفهوم ولایت فقیه در اندیشه امام و رهبری کمک نماید.

در این بین یک نگرش سکولار معاصر به حکومت هم وجود دارد که یک‌سره در مقابل نگاه دینی قرار دارد چرا که از اساس درباره فلسفه حکومت و دایره عمل آن با نگرشی که شرح آن رفت، متفاوت می‌باشد. نگرش سکولار معاصر به حکومت، بیشتر در چارچوب نظام‌های لیبرال دموکراسی قابل تعریف است که از اساس با پذیرش وحی به عنوان یکی از راه‌های شناخت مشکل دارد و آن را نمی‌پذیرد.

### نظریه‌های بدیل

از آنجا که ابعاد و رهیافت‌های یک نظریه با نگاه به نظریه‌های موازی یا نظریه‌های بدیل بهتر مشخص می‌شود ما در ادامه بحث از نظریه سیاسی امام در باب مردم‌سالاری دینی نگاهی کوتاه به این دسته از نظریات خواهیم داشت. بدیهی است که در اینجا ما به آن دسته از نظریات کار داریم که در چارچوب نظریات دینی قابل طبقه‌بندی می‌باشند. این نظریه‌های بدیل شامل نظریه شهید آیت‌الله صدر، نظریه آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه شهید

آیت الله بهشتی، نظریه مرحوم ابوالاعلی مودودی، نظریه مرحوم حائری یزدی، نظریه مرحوم شمس الدین، نظریه مرحوم مغنیه می باشند.

### نظریه حکومتی شهید سید محمدباقر صدر (خلافت انسان)

کارویژه نظام مردم سالاری شهید صدر تحقق نقش خلافت الهی انسان در زمین است؛ یعنی نظام سیاسی مردم سالاری وظیفه دارد نظریه خلافت عمومی انسان و ایجاد مدینه صالح و شایسته بر مبنای فضیلت عملی را محقق سازد. البته حدود اختیارات حکومت مردم سالار فقط به اجرای احکام ثابت شریعت اسلام منحصر نیست، بلکه حوزه وضع قوانین جدید جامعه را نیز دربر می گیرد. (منطقه الفراغ من التشريع) در واقع مجری احکام و از سوی دیگر وضع کننده مقرراتی است که بنا به ضرورت اجتماعی و طبق مقتضیات روز باید تدوین و اجرا شود. (صدر، ۱۳۶۰: ۷۲۱)

با توجه به مبانی فکری شهید صدر و در نظر گرفتن عناصر اساسی تفکر وی درباره چستی نظام مردم سالاری دینی می توان گفت که مفاهیم امت و وحدت سیاسی، امنیت و نظم اجتماع محور، انتخاب مرجع ناظر توسط مردم و منطقه الفراغ، مؤلفه های اصلی تشکیل اجتماع مدنی - سیاسی شهید صدر بوده است. (خرمشاد، ۱۳۹۳: ۱۴۶)

شهید صدر برای تعریف حکومت از واژه هایی مانند السیاده، السلطه، ولایت، حکم، خلافت و استخلاف استفاده کرده است و در مفهومی عام، همه حوزه های حیات فردی و اجتماعی انسان را مدنظر قرار داده است و آن را به صورت مطلق و حقیقی از آن خدا می داند. (صدر، بی تا: ۹ و ۱۰)

از نظر وی، آنچه حکومت ها را از دیگر گروه ها و مجتمع های انسانی مشخص و متفاوت می کند، حاکمیت است. او اقتدار برتر را معادل حاکمیت می داند و این مفهوم را هم درباره خدا و هم درباره انسان به کار می برد (صدر، ۱۳۹۹ق: الف/۴۵)

شهید محمدباقر صدر برقراری نظام مردم سالاری دینی را نخست از وظایف و مسئولیت های مردم (امت) می داند. در این میان و در طول تشکیل حکومت، مردم، مرجع ناظر را انتخاب می کنند.

از نظر شهید صدر، مشروعیت نظام سیاسی، مردمی - الهی است و حقوق سیاسی مردم مستقل از ولایت فقیهان به رسمیت شناخته شده است و مردم، خلیفه خدا بر روی زمین اند و تدبیر اجتماعی و سیاسی برعهده آنان است. مراد از مردم، جنس بشر، فارغ از رنگ و نژاد

و ملیت است. تکیه شهید صدر بر این است که حکومت به عنوان یک حقیقت فقط از آن خداوند است و به عنوان یک ضرورت به عهده «بندگان» است. ایشان می‌گوید: خداوند منشأ همه قدرت‌هاست، ولایت اصیل، تنها از آن خداوند است. لذا انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است. این سیادت الهی که مضمون دعوت همه انبیاست با حق الهی مستمسک طاغوت‌ها و شاهان ستمگر، تفاوت جدی دارد. (صدر، ۱۳۹۹: ب/۱۷ و ۱۸)

براساس پاسخگویی نظام سیاسی به مردم، باید گفت از نظر شهید صدر در نظام سیاسی مردم‌سالاری، قدرت از مردم معتقد به خدا به وجود می‌آید. در اندیشه امام خمینی (ره) میان مشروعیت دینی و سیاسی تعارضی جمع شده است. ایشان دو وجه مشروعیت الهی و مردمی را لازم و ملزوم یکدیگر و هر دوی آنها موجب مشروعیت حکومت فقیه می‌داند و فقدان هر یک را موجب نفی مشروعیت نظام سیاسی به حساب می‌آورد.

شهید صدر با بحث از انواع حکومت و ترجیح خود را مشخص کرده است: «شکل‌های مختلف شورایی حکومت مادامی که در ضمن حدود شرعیه باشد، می‌تواند معتبر باشد. هر شکلی از شورا که معارض احکام شرعی باشد، مانند این که زمام جامعه اسلامی به فاسق سپرده شود، مشروع نیست.» (الحسینی، بی‌تا: ۳۳۷/۱)

اجرای عملی مفهوم سیاست و مصالح و شئون امت و تطبیق احکام سیاسی اسلام بر آن و ویژگی دوم، سیاست و حکومت در ذات خود با نظام، حکومت و شکل آن در اسلام هماهنگی و همخوانی داشته است. (صدر، ۱۳۹۹: الف/۵۸)

عناصر عمومی نظام مردم‌سالاری شهید صدر عبارت‌اند از: امت، مرجعیت، وطن اسلامی و خلافت انسان، اما عناصر اساسی و رکن نظام مردم‌سالاری صدر دو عنصر امت و مرجعیت‌اند.

شاهدان الهی (مراجع صالح تقلید) در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام هستند. مراجع تقلید نوعی شده‌اند، یعنی شرایط عام آنها از سوی شارع اعلام شده است و انطباق آن شرایط بر افراد به عهده مردم گذاشته شده است. مراجع به جای عصمت، می‌باید عادل باشند و در عوض علم لدنی معصومان، با اجتهاد بشری به احکام شرعی دست یافته‌اند. (صدر، ۱۳۹۹: الف/۲۳ - ۲۵)

شهید صدر در نظریه‌پردازی‌اش به مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی حاکم دینی نیازمند نیست؛ چون مردم خود صاحب قدرت‌اند: «در حقیقت این امت است که در چهارچوب قانون اساسی اسلام و شریعت، عهده‌دار این دو امر مهم، تدوین و تنفیذ قوانین می‌باشند.» (صدر، ۱۳۹۹: ب/۴۷)

«خداوند بر پیامبرش واجب کرده است - با اینکه رهبر معصوم است - با جامعه و امتش

به مشورت پردازد تا مسئولیت آنها را در انجام خلافت الهی به آنها بفهماند.»  
(صدر، ۱۳۹۹ق: ب/۳۸)

شهید صدر نخستین فقیهی است که معتقد است نظریه مردمسالاری دینی به فرآیندی معطوف است که شهروندان عادی از طریق آن، میزانی از نظارت و کنترل را بر رهبران اعمال می‌کنند؛ به تعبیر ایشان، امت، حدود، مشخصات و جهت‌گیری‌های کلی این نظام را تعیین می‌کنند و آحاد امت باید خود را در ایجاد و شکل‌گیری تشکیلات اجتماعی - سیاسی سهیم و مسئول بدانند. در اینجا نظریه شهید صدر تا حدود زیادی به نظریه امام مبنی بر ولی فقیه منتخب خبرگان مردم نزدیک شده است.

«اختیار شکل حکومت انتخابی و نهادهای متناسب با آن به عهده مردم است و کلیه مردان و زنان مکلف مسلمان از چنین حقی برخوردارند و رعایت شرایط مورد نظر شارع مقدس متوقف بر آگاهی امت از اسلام از یکسو و اطلاع از شرایط زمان و روابط بین‌الملل از سوی دیگر است.

شهید صدر، نظام سیاسی مردمسالاری دینی خود را که مشروعیتش الهی - مردمی است، جمهوری اسلامی می‌نامد و نقش نظارتی مرجعیت را در آن، چنین توضیح می‌دهد: «نظارت و اشراف بر نحوه به‌کارگیری خلافت الهی از سوی انسان به عهده مرجعیت است»  
(صدر، ۱۳۹۹ق: ب/۹)

«مردم حق خلافت عمومی الهی در زمین را دارند و ایجاد دولت و تشکیل حکومت راهی است برای تحقق این خلافت عمومی الهی» (صدر، ۱۳۹۹ق: الف/۵۴ و ۵۵)  
«تشکیل دولت راهی است برای تحقق خلافت عمومی الهی و اجرای امانت او در زمین. بنابراین، مردم در عصر غیبت با نظارت مرجع، حکومت را تشکیل داده و نهادهای آن را به وجود می‌آورند.» (صدر، بی تا: ۱۷۱ و ۱۷۲)  
سید محمد باقر صدر در ارتباط با احکام متغیر، اصطلاح «منطقه الفراغ» را ابداع کرده و تعیین احکام در حوزه منطقه الفراغ را براساس رعایت مصلحت عمومی به عهده نمایندگان مردم در قوه مقننه دانسته است. (صدر، بی تا: ۱۱)

### نظریه حکومتی آیت‌الله مصباح یزدی (مشروعیت الهی)

به باور آیت‌الله مصباح «حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است». (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۸)



نظریه آیت‌الله مصباح یزدی در باب حکومت دینی به گونه‌ای است که گویا ایشان به جای «حق تأسیس» برای مردم «تکلیف تأسیس» قائل است. ایشان ضمن آنکه معتقد است وقتی مردم پذیرا نبودند حتی امام معصوم هم قادر به اعمال حاکمیت خود نیست اما نه این عدم همراهی سبب سلب مشروعیت نمی‌شود. کما اینکه پذیرش مردم زاینده مشروعیت نخواهد بود. از نظر آیت‌الله مصباح ولی فقیه به عنوان جانشین مطلق معصوم «گاهی مصلحت می‌بیند بگوید شما رأی بدهید. او دستور می‌دهد که رأی بدهید چه کسی رئیس‌جمهور باشد. انتخابات ریاست‌جمهوری اعتبارش به رضایت اوست. مصلحت دیده که در این شرایط مردم رأی بدهند، اما حقیقت این است که آنها دارند پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند ما این فرد را می‌خواهیم، اما الامر الیکم، شما باید نصب کنید، نخواستی نصب نکن. اینکه حضرت امام می‌فرماید رئیس‌جمهور منتخب بدون نصب ولی فقیه طاغوت است، یعنی همین». (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ب)

مطابق نگرش آیت‌الله مصباح یزدی «حکومت، رابطه عینی و خارجی حاکم و مردم است. وقتی مردم طرف معامله نشدند و قبول نکردند، وظیفه‌ای ندارد که حکومت کند و اصولاً قادر به اعمال حاکمیت خود نیست، همانند امام علی (ع) که علیرغم به حق بودن، چون اکثریت به سراغش نیامدند، ۲۵ سال از حاکمیت کنار کشید». (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴)

از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی اگر در دموکراسی رأی مردم فی‌الجمله در سرنوشتشان دخالت دارد، در مردم‌سالاری دینی نیز رأی مردم در سرنوشتشان دخالت دارد، اما به شرطی که با حکم پروردگارش مخالفتی نداشته باشد. (مصباح، ۱۳۸۲: ۴۲)

اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر و لازم‌الاجراست و باید محترم شناخته شود، چنین مفهومی قطعاً با دین سازگار نیست. دموکراسی اگر به معنای ارزش رأی مردم در مقابل حکم خداوند باشد، هیچ اعتباری ندارد. (مصباح، ۱۳۷۷: ۵۸)

بین نظریه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی به معنای صحیحش با نظریه دموکراسی تفاوت بسیاری وجود دارد و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه را بر دموکراسی تطبیق کنیم. (مصباح، ۱۳۷۹: ۲۱)

از نظر آیت‌الله مصباح یزدی «چون ولی فقیه، مأذون از طرف امام معصوم و او مأذون از طرف خدا است، مشروعیت نظام به ولایت فقیه است». (مصباح، ۱۳۷۸: ۳۰۸/۱)

زمان غیبت امام معصوم نیز به مانند زمان حضور پیامبر و امامان، مردم هیچ نقشی در مشروعیت‌بخشی به حکومت فقیه نه در اصل مشروعیت و نه در تعیین فرد و مصداق ندارند. (همان: ۶۹)

این فقیه است که حاکم بر قانون اساسی است، نه آنکه قانون اساسی حاکم بر ولایت فقیه باشد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱۷)

ولی فقیه مجری این قوانین و امضاکننده (ولو ضمنی) قوانین دیگر کشور است ولی امری که صلاحیت دارد متصدی ولایت امر شود. هیچ فقیه دیگری حق نقض آن حکم را ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۹)

### نظریه حکومتی شهید آیت الله بهشتی (امامت جمعی)

شاید بتوان مهم‌ترین عنصر نظریه شهید بهشتی را «امامت جمعی» دانست که تداعی‌کننده نوعی حکومت دموکراتیک حزبی است. از نظر او در جامعه دینی وقتی صحبت از دموکراسی و رأی می‌شود، مردم پیش از افراد به «مکتب» رأی می‌دهند و به نوعی در کنار استفاده از حق آزادی، تعهداتی را می‌پذیرند و به «انسان محق متعهد» تبدیل می‌شوند و برآیند آن نیز جامعه محق متعهد می‌شود. این معنای امامت جمعی است که در آراء این شهید بزرگوار وجود دارد. اما در عین حال شهید بهشتی در عصر جمهوری اسلامی ضمن آنکه دبیرکلی مهم‌ترین حزب کشور را برعهده داشت، در اداره آن بخش‌هایی از کشور که برعهده‌اش بود، نظریه امامت جمعی را دنبال نکرد، بلکه همه همت او مصروف پایه‌گذاری نظام مردم‌سالار و دین‌مدار جمهوری اسلامی با محوریت ولایت فقیه شد.

بهشتی، انسان را موجودی خداآگاه، خودآگاه، محیط آگاه، آزاد، خودساز و محیط‌ساز معرفی کرده است (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۸) و اسلام را دینی می‌داند که برای این ارزش انسانی ارج قائل است: «از دیدگاه اسلام، انسان آگاه آزاد است، آزاد آگاه است». (همان: ۴۹)

از نظر شهید، نقش خدا به عنوان مبدأ هستی و آفریدگار فعال لما یرید؛ نقش پیامبران به عنوان رهبران و راهنمایان است؛ نقش امام به عنوان زمامدار و مسئول امت و مدیر جامعه؛ همه اینها نقشی است که باید به آزادی انسان لطمه وارد نیاورد». (بهشتی، ۱۳۹۰: الف/۱۵)

بهشتی آنگاه که گونه‌های مختلف حکومت را برمی‌شمرد، تصریح می‌دارد که «نوع جمهوری و حکومت جمهوری با مبانی اسلام در زمینه زمامداری سازگارتر است». (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۰/۳)



## امت و امامت

شهید بهشتی ضمن جدا دانستن مقتضیات و شرایط عصر حضور با عصر غیبت، معتقد است: «بر طبق مبانی اسلامی، در عصر ما زمامدار، صرفاً باید سمت و قدرت خویش را از آرای مردم بگیرد». بهشتی تأکید می‌کند «کسی حق دارد زمامدار مردم باشد که برگزیده مردم یا لاقبل پذیرفته مردم و مورد حمایت مردم باشد». (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۰/۳)

از همین طریق است که به نظر وی، رابطه امت و امام رابطه‌ای دموکراتیک و مبتنی بر آرای عمومی تعریف می‌شود. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۷)

از نظر بهشتی حکومت مردم، همان دموکراسی است که در عربی به جمهوریت برگردان شده است و دو مشخصه ابتدای قدرت حاکمان بر رأی مردم و زمان محدود و معین انتخاب‌شوندگان را داراست. (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۰/۳)

رابطه امام و امت از نظرگاه بهشتی، طی یک فرایند دوسویه، موجبات تکامل معنوی و سیاسی خود رابطه و خود امت می‌شود؛ رابطه‌ای که هم پاسدار مسلک و مکتب است و هم امت را ذیل یک رهبر معنوی ارتقا می‌بخشد. به تکامل رساندن امت، تکلیف رهبر فقیه و عادل امت است؛ او اسوه است. حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی در درجه اول، مربی است و در درجه دوم، مدیر است و در اداره آن جامعه آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکومتی مرشد و راهنما نیز هست. مرشد به اصطلاح معروف، یعنی افراد را در راهی می‌برد و می‌کشانند. (بهشتی، ۱۳۹۰: ب/۱۹۱ - ۱۹۰)

شهید بهشتی معتقد بود: اصل پنجم فارغ از نقش مردم نیست. وقتی که اصل پنجم را به آن صورت قبول کردید که چه فرد باشد چه شورا باشد، اینها به هر حال با انتخاب مردم و با پذیرش مردم سروکار دارد تا او دنبالش نباشد، تمامیت ندارد و شأنیت هم ندارد و حتی آن را تا این حد گفتیم. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۹)

در دفاعیه بهشتی از مفاد اصل ششم قانون اساسی دیدگاه پیوند بین ولایت فقیه و رأی مردم منعکس شده است. عده‌ای از خبرگان قانون اساسی چنین می‌اندیشیدند که این اصل با اصل پنجم (ولایت فقیه) ناهم‌ساز است. بدین سان، برخی به حذف اصل پنجم و برخی نیز به حذف اصل ششم نظر داشتند. شهید بهشتی، همچنان با تکیه بر مفهوم «انتخابات چندمرحله‌ای در جوامع مکتبی» به دفاع از ضرورت اصل ششم در کنار اصل پنجم پرداخت. منظور او از انتخاب‌های چندمرحله‌ای این بود که «جامعه اسلامی» یا به تعبیر او «امت اسلامی»، به اقتضای مکتب ناگزیر از «مقام امامت» و رهبری با شرایط ملحوظ در اصل پنجم است. اما این ضرورت، مانع از اعمال اراده و انتخاب در این حوزه و دیگر حوزه‌ها



نیست. به نظر او، «در جامعه‌های مکتبی، انسان‌ها اول مکتب را انتخاب می‌کنند. به دنبال مکتب یک مقدار تعهد برایش می‌آید و انتخابات بعدی نمی‌تواند نقض‌کننده تعهدی باشد که قبلاً پذیرفته است. بنابراین، اصل شش نه تنها متضاد و متباین با اصل پنج نیست بلکه بیان‌کننده دایره نقش آرای عمومی پس از مرحله انتخاب اولش است. به این ترتیب آرای عمومی و انتخاب آزاد و اراده بشر، نقش کامل خودش را داراست، منتها با رعایت واقع‌بینانه مراحل». (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۸)

به باور شهید بهشتی «در جامعه مسلکی باید بگوئیم کسانی باید به مقام رهبری برسند و رهبران جامعه باشند که قبل از هر چیز همه ابتکارها و استعدادها و لیاقت‌هایشان در خدمت مسلکی قرار بگیرد که جامعه آن مسلک را به عنوان زیربنای اول پذیرفته است» (بهشتی، ۱۳۹۰: ب/۱۹۱ - ۱۹۰)

برخی مدعی شده‌اند اهمیت و اولویت رهبری نزد بهشتی محدود به یک دوره گذار بوده باشد را به پیش کشیده است و از این منظر به دنبال همسانی بین اندیشه بهشتی و شریعتی نیز هستند. ادعا این است که «او ضرورت را خاص جامعه انقلابی و نظام نوین‌یاد می‌دید تا زمینه انتقال جامعه به شرایط انتخاب‌های دموکراتیک را فراهم نماید». (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۹)

از نظر شهید بهشتی نام راستین و کامل نظام جمهوری اسلامی نیز نظام امت و امامت است. (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۳۹) اما اگر چنین ذهنیتی، یعنی رهبری برای دوره گذار به ذهن او رسیده بود، هرگز برای وارد کردن آن در اصول قانون اساسی که هسته اصلی نظم حقوقی و سیاسی کشور است، چنان سخت نمی‌کوشید. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۶)

### نظریه مرحوم ابوالاعلی مودودی (خلافت دموکراتیک الهی)

تکیه اصلی نظریه حکومتی مرحوم ابوالاعلی مودودی (۱۳۵۷ - ۱۲۸۲ش) بر «خلافت دموکراتیک الهی» قرار دارد او در کتاب «خلافت و ملوکیت» مشورت میان اهل ایمان را تنها راه مشروعیت‌یافتن حکومت می‌داند و معتقد است چنین حکومتی می‌تواند مشکلات مردم مسلمان را حل و فصل کند. بخش زیادی از نظریه این اندیشمند حنفی به نظریه حکومتی حضرت امام خمینی نزدیک است و همسانی‌هایی در آن مشاهده می‌شود. بعضی از نویسندگان با استناد به واژه خلافت و مشروعیت آن گمان کرده‌اند، مودودی از سنت فکری تکفیری‌ها پیروی کرده و خود یکی از سرآمدان آن است و حال آنکه تفاوت بنیادینی در کاربرد واژه خلافت در اندیشه مودودی و سلفی‌ها وجود دارد.

مودودی خود از این نظام با عنوان خلافت دموکراتیک یاد کرده است. به اعتقاد او نظام اسلامی سه قوه دارد که از همدیگر جدا و دارای استقلال هستند (حبیبی، همان: ۱۵۹) این بدان معناست که مودودی به دنبال تأسیس نظام خلافت آن‌گونه که اسلام‌گرایان رادیکال کنونی و یا حتی نسل اول و دوم سلفی‌ها به دنبالش بودند نیست.

او هرگونه نظام سیاسی استبدادی و متکی به فرد را رد و تصریح می‌کند «اگر ستمگری یا فاسقی بر مقام امارت یا امامت مسلط گردد، امارت او از نظر اسلام باطل است» (Mawdudi, 1982: 133)

مودودی یک حنفی است و از سنت فکری ابوحنیفه تبعیت می‌کند. امام ابوحنیفه انعقاد و شکل‌گیری حاکمیت از طریق قوه قهر و غلبه را باطل و غیر مشروع می‌داند و قائل است. روش صحیح انعقاد خلافت، فقط با اجماع و مشورت اهل رأی حاصل می‌شود (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۴۶). ابوحنیفه امامت و رهبری شخص ستمگر را نیز نمی‌پذیرد و آن را نامشروع می‌داند. به نظر او قیام علیه حکومت باطل، واجب است؛ مشروط بر اینکه شرایط و توانمندی‌های لازم برای قیام آماده باشد و در نهایت به تغییر حاکم ظالم بینجامد؛ نه اینکه صرفاً به نابودی نیروها و توانایی‌های خودی منجر شود و بدون نتیجه پایان یابد (همان: ۱۷۳).

مودودی در کتاب معروف خود «خلافت و ملوکیت»، کلیه امور حکومت اسلامی را، از تأسیس و تشکیل گرفته تا انتخاب رئیس کشور و اولی الامر، تا امور تشریحی و انتظامی، براساس مشورت در میان اهل ایمان می‌داند. از نظر وی، هم تأسیس حکومت با شورا است و هم انتخاب حاکم و هم قانون‌گذاری. مودودی شورا را یکی از قواعد اساسی حکومت اسلامی معرفی می‌کند که در آن نظام، حکومت از طریق مشورت باید به پیش رود (میراحمدی، ۱۳۸۷: ۲۳۲).

از نظر مودودی، شورا و نیابت عامه (خلافت) جایگاهی برای حکومت در اسلام ترسیم می‌کند که در آن دموکراسی حقیقی یافت می‌شود.

مودودی در ارتباط با مشارکت سیاسی به عنوان مکانیزم اصلی شدن اقتدار جمعی ضمن ارائه دیدگاهی که مبتنی بر باورهای دینی است، بر پیوند مشارکت و اخلاق تأکید می‌کند و معتقد است: «جز مشارکت در مبارزه انتخاباتی از طریق تعلیم و آموزش افکار عمومی در کشور و تغییر استاندارد مردم در انتخاب نمایندگان، هیچ راهی وجود ندارد. ما باید سازوکار انتخابات را اصلاح کنیم و آن را از سرقت، فریب‌کاری و جعل سند پاک سازیم.» (Zakaria, 2004: 14)

مودودی ضرورت و لزوم حکومت را از طریق اجرای احکام اسلامی اثبات می‌کند و



می‌گوید: وجوب اخذ زکات یکی از احکام اسلام است که بدون تشکیل حکومت نمی‌شود. برای جمع‌آوری زکات ضرورت به تشکیل حکومت داریم. (حیبی، ۱۳۸۵: ۱۹۳)

از نظر شکل، نظام مطلوب امام خمینی (ره)، نظام ولایت فقیه‌ی است که ساختار سیاسی آن جمهوری اسلامی و از نظر مودودی خلافت دموکراتیک الهی است. از نظر محتوا نیز آنچه امام خمینی (ره) با عبارت جمهوری اسلامی و آنچه ابوالاعلی مودودی با عبارت «حکومت دموکراتیک دینی» به عنوان شکل حکومت مطرح کرده با شاخص‌های مردم‌سالاری دینی از جمله «مرجعیت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی»، «کرامت انسان»، «عدالت با معیار فقهی و سیاسی»، «توجه به اراده عمومی در مشروعیت حکومت»، «پذیرش حق مخالف» و «پذیرش شورا به عنوان سازوکار تصمیم‌سازی و نهادسازی» مطابقت دارد. (اکوانی، ۱۳۹۵: ۱۶)

با پیگیری میراث فکری مودودی و خط سیر اندیشه حکومتی و رفتار عملی امام خمینی (ره) چه پیش از انقلاب و چه پس از آن به این نتیجه می‌رسیم که امام و مودودی از ژرفای عقیده و اندیشه خویش به اصل دخالت انسان‌ها در عرصه سرنوشت، ایمان و التزام داشته‌اند. امام خمینی (ره) به این نکته دقیق توجه داشتند که بحران مشارکت، بحران مشروعیت را هم در پی خواهد داشت و نظام سیاسی‌ای که قادر به پیشگیری از پدید آمدن بحران مشارکت نباشد، باید منتظر فرو ریختن پایه‌های مشروعیت خویش و در نهایت فروپاشی خود، باشد.

امام و مودودی هر دو در واکنش به طرح مسئله استبداد، نظمی را مطرح می‌کنند که از یکسو «مجری احکام شریعت» و از سوی دیگر واجد ظرفیت لازم برای «مشارکت عمومی» مردم باشد. (اکوانی، ۱۳۹۵: ۶)

### نظریه مرحوم مهدی حائری یزدی (دولت نامقدس)

نقطه کانونی نظریه مرحوم آیت‌الله مهدی حائری یزدی (۱۳۷۰ - ۱۳۰۲ش) در باب حکومت این است که حکومت از مقوله امر است و امر به مردم واگذار شده و منطقی‌تر است. شاید حائری یزدی را بتوان مهم‌ترین مخالف حکومت دینی به حساب آورد و چرا که چنین نظری هر گونه تلاش برای تأسیس حکومت حتی از سوی انبیاء را امری دنیوی و غیر مقدس قلمداد می‌کند.

نزد حائری «حکومت اصلا از حکمت اشتقاق پیدا کرده است و نه از فرمان و حکم».

(حائری، ۱۳۷۹: ۹۷) از نظر حائری «اگر چنین است که حکومت به معنی دانایی و حکمت است، نه به معنی فرمانروایی و اعمال قدرت، پس به یقین چنان خواهد بود که ولایت حاکمیت به کلی از حریم دلایل مطابقی و تضمینی و التزامی مفهوم حکومت به دور است و مانند دو لفظ و دو مفهوم متغایر، هیچ‌گونه تناسب وضعی و حتی تناسب حقیقی و مجازی با یکدیگر ندارند». (حائری، ۱۹۹۵: ۶۷ - ۶۶)

به عقیده او اگر حکومت به معنای حاکمیت نیست و از اقسام حکمت عملی است، پس در مقام وکیل شهروندان است و جز وکالت چیز دیگری نیست، وکالت نیز عقد جایز است. (حائری، ۱۳۷۹: ۱۰۹)

از نظر حائری چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر بخشی از مأموریت و رسالت پیامبر اکرم (ص) شمرده شود و این خود بهترین نشانه آن است که نه تنها حکومت و آئین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد، بلکه مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجا که مربوط به اجرائیات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده از طریق انتخاب و مباحثت مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است. (حائری، ۱۳۷۹: ۸۰)

او معتقد است وظیفه اصلی سیاستمدار تشخیص موضوعات و وقوف بر رخدادهای درونی و بیرونی کشور است که به طور کلی از حوزه اندیشه عقل نظری بیرون است و امور مردم باید از طریق مشاوره و رایزنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود نه از طریق وحی و رسالت الهی. (حائری، ۱۹۹۵: ۸۲)

حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهد بود و چون از شاخه عقل عملی فلسفه قلمداد شده و عقل عملی هم درک نازل محسوسات و موضوعات عینی همان معقولات نظری است که در فرم کلیت ثابت و لایتغیرند دیگر تردیدی نخواهد بود که سیاست مدن به طور کلی از مدار تکلیف و احکام اولیه الهی خارج می‌باشد. (حائری، ۱۳۷۹: ۶۱)

او می‌گوید نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را برعهده بگیرد، استنباط نمی‌شود. تنها این خود مردم و مکلفین هستند که باید همان‌گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می‌کوشند، به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب کنند (حائری، ۱۹۹۵: ۱۷۰)

رابطه این حکومت با شهروندان مسلمان و کفاری که در زیر پرچم و ذمه اسلام به

سرمی‌برند، براساس عدالت فردی و اجتماعی و آزادی‌های فردی و اجتماعی و آزادی‌های فکری و مذهبی استوار است. در این سیستم، پلورالیسم سیاسی مورد تأیید و تأکید بوده است. چون عدالت بنابر مذهب عدلیه یک حقیقت و واقعیت عقلانی است و به دستور شرع نیست. (حائری، ۱۹۹۵: ۱۶۷)

با منطبق آرای حائری، در یک جامعه اسلامی، البته به دلیل انتخاب حکومت شونندگان که نوعاً انسان‌های دیندار را برمی‌گزینند، نوعی مردم‌سالاری دینی هم تحقق پیدا می‌کند. مهدی حائری یزدی بحث خود را با رویکرد فلسفه سیاسی، - یعنی باور به این مبنا که مسائل بنیادین سیاست نظیر ماهیت دولت، بهترین شکل حکومت، غایات سیاسی و نظایر آن که جوهره فلسفی دارند - ارائه کرده است. (حائری، ۱۳۷۹: ۹۷)

این نظریه هر چند یک نگاه آرمانی به موضوع است و بیشتر حکومت مدینه فاضله را به اذهان متبادر می‌کند، اما با منطق واژه‌شناختی و اندیشه سیاسی غالب اندیشوران و واژه‌نامه‌ها همخوانی ندارد.

فهم مضیق حائری از دین، انتظارات حداقلی او از دین، استشهاد‌گزینشی به آیات از نقاط ضعف آرای اوست. (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۱۹۷ - ۱۹۳)

### نظریه حکومتی شمس‌الدین و مغنیه (فراقه)

نقطه کانونی نظریه مرحوم شیخ مهدی شمس‌الدین (۱۳۸۰-۱۳۱۵) و مرحوم شیخ محمدجواد مغنیه (۱۴۰۰ق - ۱۳۲۲ق) در غیرشرعی بودن هر نوع تشکیل حکومت در عصر غیبت است. مرحوم شمس‌الدین حتی آن دسته از احکام که جزء نصوص دینی است را در عصر غیبت در زمره «احکام تبریرات» قلمداد کرده است. نظریه مرحوم محمدجواد مغنیه اگرچه با نظریه مرحوم شیخ مهدی شمس‌الدین تفاوت دارد اما در اینکه حکومت در این زمان یک وجه مشروعیت بیشتر ندارد و آن رأی مردم است، به ریشه مشترک می‌رسد.

شیخ شمس‌الدین می‌گوید: در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام فقیهان به منصب قضاوت و اداره امور حسبیه منصوب شده‌اند اما فراتر از این دو مورد، از جمله در سلطه سیاسی و حاکمیت دولت، ولایت عامه فقیهان اثبات نشده است و ایشان در تدبیر امور سیاسی نایب امام معصوم علیه‌السلام محسوب نمی‌شوند. فقیه بر مردم ولایت ندارد. (شمس‌الدین، بی تا ۲: ۹)

در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام، امت بر مقدرات سیاسی خود در چهارچوب

شریعت اسلامی و بر مبنای آن ولایت دارد. فقاهت از شرایط رئیس دولت منتخب اسلامی محسوب نمی‌شود. (شمس‌الدین، بی تا ۱: ۹)

دولت می‌باید از درون ملت بچوشد، به عقول مردم ایمان داشته باشد و از تجربه بشری استفاده کند. آرمان استقرار دولت جهان اسلام (در عضو غیبت معصوم علیه السلام) اساس فقهی ندارد. (شمس‌الدین، بی تا ۲: ۹)

او می‌گوید احکامی که برای تنظیم روابط مختلف اجتماعی اعم از اقتصادی، سیاسی، روابط خارجی لازم است، احکامی متغیر و زمان‌مند هستند که با از دست دادن مصلحت اجتماعی مقتضی آنها زمانشان به سر می‌رسند. این احکام مولود اراده جامعه در تنظیم امور خود است. اینها احکام شرعی نیستند و در فقه به این‌گونه احکام تبریرات می‌گویند: «تبریرات، حتی اگر در فقه هم ذکر شوند، احکام شرعی نیستند. بسیاری از مسائل غیرفقهی در فقه مورد بحث قرار گرفته است.» (شمس‌الدین، بی تا ۲: ۹)

هر دولتی که از وظایف اسلامی تخطی کند، اسلامی نیست، هر چند اعضای آن فارغ‌التحصیل نجف یا الازهر باشند. اسلامیت حکومت به فعل است نه به فاعل، به ریشه است نه به قشر و ظاهر. (مغنیه، بی تا ۲: ۶۵) ما طریقی جز رجوع به آرای عمومی نمی‌شناسیم. رئیس دولت، هیئت وزیران و استانداران و دیگر کارگزاران را از میان متخصصان امین برمی‌گزیند. (مغنیه، بی تا ۲: ۶۶)

شرط اساسی در اسلامیت دولت اخلاص، کفایت، عدالت و امانت است. هدف و غرض نهایی آن احقاق حق و ازهراق باطل است. اینکه در سایه آن هر محق و بی‌گناهی ایمن باشند و هر مجرم و خلافکاری از آن در هراس باشد. (مغنیه، بی تا ۱: ۱۶۵)

### اسلام آمریکایی و مختصات آن

مقدمه: «اسلام آمریکایی» یک ترکیب متضاد به حساب می‌آید و به همین اندازه از هم فاصله دارند اما در عین حال اسلام آمریکایی مثل اسلام ناب محمدی (ص) و به اندازه آن «بروز خارجی» دارد. از این رو چیستی آن مورد بحث فراوان قرار گرفته است.

### چیستی اسلام آمریکایی

امام خامنه‌ای در تعریف چیستی آن فرموده‌اند: «اسلام آمریکایی، اسلامی است که با طاغوت می‌سازد، با صهیونیسم می‌سازد. در خدمت هدف‌های آمریکا قرار می‌گیرد. ظاهر آن هم اسلام است. اگرچه آن‌طوری که انسان می‌شنود، خیلی هم پایبند به احکام و شرایع دینی و وظایف دینی شخصی خود نیستند و ۱۸۰ درجه در جهت مخالف اسلام حرکت

می‌کنند. اسلام همراهی با دشمنان دین را، ولایت دشمنان دین را، ولایت مستکبرین را جزو چیزهایی دانسته است که مؤمن باید از آن برکنار باشد. (بیانات، ۱۳۹۳/۴/۸) و در جای دیگر فرموده‌اند: «اسلام آمریکایی یعنی اسلام تشریفاتی، اسلام بی‌تفاوت در مقابل ظلم، در مقابل زیاده‌خواهی، اسلام بی‌تفاوت در مقابل دست‌اندازی به حقوق مظلومان، اسلام کمک به زورگویان، اسلام کمک به اقویا». (بیانات: ۱۳۹۰/۱۱/۱۴)

یک جنبه دیگر از اسلام آمریکایی، کارکردهای فردی آن است: «اسلام آمریکایی، اسلام انسان‌های بی‌درد و بی‌سوزی است که جز به خود و به رفاه حیوانی خود نمی‌اندیشند؛ خدا و دین را همچون سرمایه‌تجار، وسیله‌ای برای زراندوزی یا قدرت‌طلبی می‌دانند و همه آیات و روایاتی را که برخلاف میل و منفعشان باشد، بی‌محابا به زاویه فراموشی می‌افکنند و یا وقیحانه تأویل می‌کنند. اسلام آمریکایی، اسلام سلاطین و رؤسای است که منافع ملت‌های محروم و مظلوم خود را در آستانه آلهه آمریکایی و اروپایی قربان می‌کنند و در مقابل، به حمایت آنان برای ادامه حکومت و قدرت‌نگین خود چشم می‌دوزند؛ اسلام سرمایه‌دارانی است که برای تأمین سود خود، پا بر همه فضیلت‌ها و ارزش‌ها می‌کوبند. (بیانات: ۱۳۶۸/۴/۱۲)

### انواع و نتایج

در سطح جهان اسلام تاکنون مدل‌ها و چهره‌های گوناگونی از اسلام از جمله اسلام سکولار، اسلام سلفی، اسلام وهابی، اسلام طالبانی و در حال حاضر اسلام تکفیری رخ‌نمایان کرده‌اند. اینها نه تنها مروج دین مبین اسلام نیستند بلکه به طور خواسته یا ناخواسته، آگاهانه یا ناآگاهانه در راستای مصالح و مطامع نظام سلطه گام برمی‌دارند. این جریانات متظاهر به اسلام در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند. گروهی اسلام را یک دین خشن، به دور از عقلانیت، خالی از اخلاق و گروهی دیگر اسلام را تشریفاتی، خنثی و بی‌خاصیت معرفی می‌کنند.

اسلام خلفات و هر اسلام دیگری که حقیقی نباشد، اگر دارای ظواهر اسلامی هم باشد. به انکار اسلام و دشمنی با آن ختم می‌شود. مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: «مطرف بن مغیره بن شعبه می‌گوید: شبی پدرم به خانه آمد بسیار گرفته و ناراحت بود و شام نخورد. مدتی بعد پیش او رفتم و علت ناراحتی را پرسیدم. گفت: من از نزد پلیدترین انسان‌ها می‌آیم. گفتم: چه شد؟ گفت: امشب نزد معاویه بودم به او گفتم تو دیگر پیر شدی، پس حق اهل بیت از بیت‌المال را به آنها بده. گفت: هرگز چنین کاری نمی‌کنم. سپس از عمر و ابوبکر



و عثمان یاد کرد و گفت: هر یک از آنها حکومت یافتند. وقتی مردند اسمشان از میان رفت؛ ولی روزی پنج مرتبه بانگ «اشهد ان محمدا رسول الله» از مأذنه‌ها شنیده می‌شود با این برنامه چه چیزی باقی می‌ماند؟ باید این مراسم، متروک و دفن شود». (مسعودی، ج ۳: ۳۶۲)

یعقوبی در تاریخ خویش، حدود هفده مورد از بدعت‌های وی را برمی‌شمارد مانند: گرفتن مال مردم به نام خودش، احداث پادشاهی در اسلام، خود بر صندلی می‌نشست و مردم پایین‌تر از او می‌نشستند و... (یعقوبی، ۲۱۷-۲۴۰) امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «فان هذا الدين قد كان اسيرا في ایدی الاشرار يعمل فيه الهوى و تطلب فيه الدنيا» یعنی: همانا این دین در دست بدکارانی اسیر گشته بود، که با نام دین به هواپرستی پرداخته و دنیای خود را به دست می‌آورند. (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

اسلام آمریکایی یک عنوان عام است که به هر اسلامی که ضرری برای آمریکا نداشته باشد و یا آمریکا بتواند از آن در جهت مقابله با اسلام ناب استفاده کند، اطلاق می‌شود: «اسلام آمریکایی فقط آن نیست که آمریکاپسند باشد؛ هر چیزی که خارج از این اسلام ناب است؛ اسلام سلطنتی هم همین جور است، اسلام التقاطی هم همین جور است. اسلام سرمایه‌داری هم همین جور است. اسلام سوسیالیستی هم همین جور است. اسلام‌هایی که با شکل‌ها و رنگ‌های مختلفی عرضه بشود و آن عناصر اصلی در او وجود نداشته باشد، همه‌اش مقابل اسلام ناب است؛ در واقع اسلام آمریکایی است. انسان مشاهده می‌کند در این معارضه‌هایی که با نظام در طول این سی سال انجام گرفته، این اسلام‌های گوناگون حضور داشته‌اند.» (بیانات، ۱۳۸۸/۰۷/۰۲)

بر این اساس امام خامنه‌ای فرموده‌اند: «به اسلام مطلوب و اشنگتن و لندن و پاریس بدبین باشید؛ چه از نوع لائیک و غرب‌گرا، و چه از نوع متحجر و خشن آن. به اسلامی که رژیم صهیونیستی را تحمل می‌کند، ولی با مذاهب اسلامی دیگر بی‌رحمانه مواجه می‌شود، دست‌آشتی به سوی آمریکا و ناتو دراز می‌کند، ولی در داخل به جنگ‌های قبیله‌ای و مذهبی دامن می‌زند و اشداء با مؤمنین و رحماء با کفار است، اعتماد نکنید. به اسلام آمریکایی و انگلیسی بدبین باشید، که شما را به دام سرمایه‌داری غرب و مصرف‌زدگی و انحطاط اخلاقی می‌کشاند.» (بیانات، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴)

اسلام آمریکایی شیعه و سنی ندارد کما اینکه از هر دو طیف دسته‌هایی وجود دارند که در چارچوب تمایلات و یا برنامه آمریکا عمل می‌کنند: «از آن طرف هم یک عده مزدور را به راه بیندازند که برای این آتش هیمه فراهم کنند، بنزین روی آتش بریزند؛ که می‌بینید، می‌شنوید، با خبر دارید. وسائل ارتباط جمعی و رسانه در اختیار اینها می‌گذارند؛ در کجا؟



در آمریکا! در کجا؟ در لندن! آن تشیعی که از لندن و از آمریکا بخواهد برای دنیا پخش بشود، آن تشیع به درد شیعه نمی خورد. (بیانات: ۱۳۹۲/۶/۲۰)

### مأموریت اسلام آمریکایی

اسلام آمریکایی با هدف تعطیل کردن اسلام در همه ابعاد به صحنه می آید و کمترین تأثیر آن منصرف کردن مؤمنین از پرداختن به فرائض اجتماعی خود است: «اسلام آمریکایی، به نام و عملاً در خدمت منافع قدرت‌های استکباری و توجیه‌کننده اعمال آنهاست؛ بهانه‌ای برای انزوای اهل دین و مانع شدن از پرداختن به امور مسلمین و سرنوشت ملت‌های مسلمان است؛ وسیله‌ای برای جدا کردن بخش عظیمی از احکام اجتماعی و سیاسی اسلام از مجموعه دین و منحصر کردن دین به مسجد است (پیام: ۱۳۶۸/۴/۱۴)

و در جای دیگر فرموده‌اند: «همت گماشته‌اند که امید و خوش‌بینی مسلمانان به‌پا خاسته را مبدل به نومیدی و بدبینی کنند، و برای این مقصود، هیچ چیز بهتر و مؤثرتر از آن نیست که انقلاب اسلامی پیشاهنگ و بن‌بست شکن ملت ایران را ناکام و ناتوان جلوه دهند.» ([www.Khamenei.ir](http://www.Khamenei.ir))

یکی از مأموریت‌های اسلام آمریکایی ایجاد امنیت برای دشمنان امت اسلامی است: «دشمن مکار بر آن است که با فروختن آتش جنگ‌های خانگی میان مسلمانان، انگیزه‌های مقاومت و مجاهدت را در آنان به انحراف کشانده، رژیم صهیونیستی و کارگزاران استکبار را که دشمنان حقیقی‌اند، در حاشیه امن قرار دهد.

«تفرقه» شاه بیت فعالیت اسلام آمریکایی است: «اسلام آمریکایی، پوشاندن لباس اسلام بر نوکری اجانب و دشمنی با امت اسلامی است. اسلامی که آتش تفرقه میان مسلمین را دامن بزند، به جای اعتماد به وعده الهی، به دشمنان خدا اعتماد کند، به جای مبارزه با صهیونیسم و استکبار با برادر مسلمان بجنگد، با آمریکای مستکبر علیه ملت خود یا ملت‌های دیگر متحد شود، اسلام نیست؛ نفاق خطرناک و مهلکی است که هر مسلمان صادقی باید با آن مبارزه کند. (بیانات: ۱۳۹۳/۷/۸)

جالب این است که اگر با اسلام آمریکایی مبارزه نشود به مرور به خود جرأت می‌دهد دین حقیقی و دینداران حقیقی را بی‌دین بخواند: «به تعبیر مرحوم شهید مطهری رحمه‌الله: «همیشه بی‌سوادها و نادان‌ها و جاهل‌ها، وقتی که در مقابل دانشمنداها، با قدرت‌ها و با هنرها قرار می‌گیرند و می‌بینند جامعه، برای اینها احترام قائل است، نمی‌دانند چه بکنند، ابزار دیگری ندارند. اگر بگویند بی‌سواد است آثار علمی‌اش را می‌بینند؛ اگر بگویند بی‌هنر

است هنرش را دارند می‌بینند اگر بگویند بی‌عقل است عقلش را دارند می‌بینند. چه بگویند؟ آخرش می‌گویند این دین ندارند و این کافر است.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۳)

یکی از اصلی‌ترین کارکردهای اسلام آمریکایی، مبارزه و حتی جنگ با اسلام ناب است: «با همه مفاهیمی که در مجموعه تفکرات نظام اسلامی برخاسته از اسلام است، مقابله و مبارزه می‌شود. با حاکمیت دین، با تکفل دین نسبت به امور زندگی مردم، با سازگاری مردم‌سالاری با دین، هم در میدان نظر و هم در میدان عمل، مقابله و مبارزه می‌شود؛ همچنان که با وحدت امت اسلامی هم به شدت مبارزه می‌شود، که این از تجربه‌های قدیمی استعمار است. (Khamenei.ir)

جالب این است که اسلام آمریکایی می‌تواند در مقدس‌ترین کانون‌ها نیز رخنه کند. امام خمینی با مشاهده وضع موجود در واپسین روزهای حیات پربرکت خویش هشدار دادند: «امروز عده‌ای با ژست تقدس مایی چنان تیشه به ریشه دین و انقلاب و نظام می‌زنند که گویی وظیفه‌ای غیر از این ندارند. خطر تحجرگرایان و مقدس‌نمایان احمق در حوزه‌های علمیه کم نیست. طلاب عزیز لحظه‌ای از فکر این مارهای خوش خط و خال کوتاهی نکنند، این‌ها مروج اسلام آمریکایی‌اند و دشمن رسول‌الله. آیا در مقابل این افعی‌ها نباید اتحاد طلاب عزیز حفظ شود؟ (صحیفه امام، ج ۲۱: ص ۹۱)

### سکولاریزم دینی و سیاسی

با توجه به اینکه یکی از بدیل‌های دین و نیز یکی از جلوه‌های اسلام آمریکایی، سکولاریزم می‌باشد در اینجا به اختصار گذری بر این موضوع خواهیم داشت. در اینجا دو نظریه وجود دارد؛ یک نظریه بر مبنای حل مسایل حوزه حکومت و دین از طریق جدا کردن سیاست از دین است که نیازمند اجتهاد جدید در حوزه دین است و نظریه دیگر بر مبنای حل مسایل سیاسی مسلمین خواهان اجتهاد در حوزه سیاست و نوعی نوآوری در حوزه سیاسی است اما این نوآوری به معنای بازگشت به دین نیست. از میان دسته اول نظریه‌پردازان سکولار، دکتر عبدالکریم سروش و از میان دسته دوم نظریه‌پردازان سکولار، محمد عابد الجابری برجستگی بیشتری دارند.

## تعریف

سکولاریسم در مقام تعریف با مباحث نظری رابطه دین و دولت عجین می‌شود. در واقع سکولارها معتقد به جدایی و انفکاک دین و دولت می‌باشند. واژه سکولاریسم<sup>۱</sup> که معمولاً در میان کشورهای پروتستان رایج است، و از واژه‌ای لاتین<sup>۲</sup> (به معنای گیتی) می‌باشد. در کشورهای کاتولیک اروپا واژه Laicite مورد نظر است. Lose به معنای مردم و Laikos به معنای عامه مردم که در رویارویی با کاهنان و روحانیان معنا می‌یابد. لائسته که اصطلاحی فرانسوی است در آغاز برای تبیین نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است.

یکی از داعیه‌های سکولاریستی بی‌ثباتی همه پدیده‌ها و مسایل جهان است. آنان مدعی‌اند هیچ امر ثابتی در جهان وجود ندارد و همه چیز در جهان قابل تغییر است و امر محتوم و مقدر جایی در این جهان و اندیشه‌های وی ندارد و تا آن جایی پیش می‌رود که برخلاف گذشته حقیقت را ساخته انسان<sup>۳</sup> و یا به وضعی و اعتباری بودن حقیقت<sup>۴</sup> معتقد می‌شود. آنان مدعی‌اند حقیقت را ما وضع می‌کنیم و چنان در ذهن مردم قرار می‌دهیم و میان حال و گذشته خود سیر می‌کنیم تا امری حقیقت و امری کاذب دیده می‌شود. (سروش، ۱۳۸۰: ۴۳)

در این میان یکی از محققین عرب می‌گوید: سکولاریسم نظریه جدایی و تفکیک کلیسا از دولت و سکولاریزاسیون، فرایند تحقق تاریخی آن است. از دیدگاه من اصطلاح سکولاریسم در عالم فکری اسلام و عرب مهمل و بی‌معناست و باید از آن اجتناب کرد. (الجابری، ۱۹۹۸: ۱۱۳)

بعضی هم مدعی‌اند اساساً سکولاریزم دینی را مؤمنین پایه‌گذاری کردند نه مخالفان آنها: «اکثر لیبرال‌ها و متفکرانی که بدین سو در غرب گام برداشتند، انسان‌های مؤمنی بودند که با توجه به دغدغه‌های دینی سعی کردند دین را از عرصه عمومی خارج سازند تا صفا و پاکی و خلوص از آن زایل نگردد. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۱۴)

آنچه که جابری را از سروش متمایز می‌کند این است که سروش سعی می‌کند دولت را سکولار کند و با اصرار بر طبل جدایی دولت از دین می‌کوبد. در حالی که جابری سکولاریسم را در تضاد با اسلام می‌بیند.

1. Secularism
2. Saeculum
3. Truth Making
4. Truth is convetional

به اعتقاد الجابری دین باید همچون ملکه در بعضی از کشورهای سلطنتی اروپا، سلطنت کند و نه حکومت. به عبارت دیگر دین شیوه کار فعالیت سیاسی را تعریف نمی‌کند، بلکه پایه را برای یک توافق اجتماعی و سیاسی فراهم می‌سازد. (الجابری، ۱۹۹۸: ۱۱۶)

سروش معتقد است: «سکولاریسم به معنای ضددینی بودن نیست، بلکه بی‌اعتنایی دین در عرصه عمومی می‌باشد. دین نباید وارد سیاست شود تا ملعبه دست سیاستمداران نگردد. جامعه سکولار مغرب زمین نیز با انگیزه دینی سکولار شده است.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۷۰) در استدلال سروش آمده است: «دین تا وقتی در کتاب است صامت است و سخن نمی‌گوید. اگر دین بخواهد در جامعه به نحو زنده و مجسم و ملموس چهره بنماید یک عده متولی خواهد داشت. یک عده به نام روحانیون و متولیان دین پیدا می‌شوند و می‌گویند ما حاملان انحصاری دین هستیم و بعد به نام دین هزار زور به مردم می‌گویند و هزار آفت از این کار به بار خواهد آمد. (همان: ۸۵)

وی با این حال معتقد است در برابر مدرنیسم و سکولاریسم می‌باید به صورت احیاگری غربالگریانه برخورد نمود. در احیاگری غربال‌گرا انسان به نفوذ و گستره مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون اذعان می‌کند و حتی با آغوش باز آن را می‌پذیرد اما در تلاش است که وجود سودمند، اجتناب‌ناپذیر و جهانی مدرنیزاسیون را از جوه هویتی که در امپریالیسم تجلی پیدا می‌کند غربال نماید. (صدری، ۱۳۸۱: ۷۴)

الجابری فقه سنتی که قاعدتا منظورش فقه اهل سنت است را فاقد توانمندی اجتماعی ارزیابی کرده و می‌گوید: «فقه سنتی تنها بر وظایف مسلمانان تکیه دارد و حقوق آنان را به فراموشی سپرده است. فقدان احکامی در مورد جایگاه عامه، یک عدم تقارن جدی در تمام نظام فقهی اسلام به وجود آورده و آن را ابزاری برای اطاعت از حاکم و نه وسیله‌ای برای کنترل قدرت سیاسی بدل کرده است. در حالی که مسائلی مربوط به وظایف افراد با توجه وافر به جزئیات پیگیری می‌شود، اما از حقوق آنان عمدتاً غفلت به عمل می‌آید. (عابد الجابری: ۱۱۳)

الجابری معتقد است آنچه در اسلام وجود دارد در یک سو دین است و در سوی دیگر توده‌ها و میانجی‌ای نیز جز سیاست وجود ندارد. بنابراین، جانی که باید در معرض نقد و بررسی قرار گیرد، سیاست است و سرانجام عقلانیت و دموکراسی به عنوان دو عامل جایگزین شونده مطرح می‌شوند. تنها در پرتو این دو است که حقوق زن و آزادی نظر و عقیده امکان طرح و بررسی می‌یابد.

الجابری در واقع مشکل حوزه عربی را عدم وجود دموکراسی و آزادی می‌داند نه در وضعیت دین در این کشورها. جابری جدایی دین و دولت را در اسلام ناممکن دانسته است.

همچنین این امر برای دنیای غرب یک معضی نمی‌داند بلکه آنچه که جهان غرب و اسلام بدان نیازمند است. دموکراسی و عقل‌گرایی با تأکید بر عقلانیت و آزادی و دموکراسی است که می‌تواند جوامع عربی را از بن‌بست‌ها و موانع تاریخی فراوری خود عبور دهد. این مفاهیم با اسلام نیز هیچ‌گونه تعارضی ندارند. برخلاف سکولاریسم، دموکراسی و خردگرایی مستلزم کنار گذاشتن اسلام نیست و جوامع عربی و اسلامی می‌تواند با رجوع به میراث عربی - اسلامی، خود، اصول عقلانیت و مردم‌سالاری را فعال و زنده نگه دارد. (همان: ۱۱۴)

### اومانیسیم

اومانیسیم که در نقطه مقابل نظریات دینی از جمله آرای امام خمینی و امام خامنه‌ای است. اما در عین حال در بحث انسان یک تفسیر یک بعدی نیز وجود دارد که توجه به مبانی و نتایج این تفسیر به ما در فهم جایگاه انسان در فلسفه سیاسی امام کمک می‌کند. اومانیسیم به هر نظریه‌ای گفته می‌شود که میل به بهزیستی انسان و احترام به حیثیت او و تکامل همه جانبه او و ایجاد شرایط مساعد برای زندگانی اجتماعی در مرکز آن قرار داشته باشد (علی بابایی، ۱۳۸۲: ۱۲۶)

«اومانیسیم»، به جنبش ادبی بازگشت به میراث ادبیات یونان و روم و الهام گرفتن از این میراث، در رنسانس ایتالیا و حدود یک قرن بعد، نزد ادیبان و برخی نویسندگان آلمانی، اطلاق می‌شود (زرشناس، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

دل‌بستگی خاص یونانیان و رومیان به انسان‌گرایی موجب طرح گسترده آن در ادبیات آنها شد (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۱). و به تعبیری، فلاسفه اخلاقی یونان قدیم، توجه بسیار به مسائل مربوط به انسان داشتند.

اومانیسیم به نهضتی که در قرن چهاردهم میلادی در اروپا پدید آمد و بیشتر حالت طغیان علیه سلوک و سلطه اولیاء دین و الهیات و فلسفه قرون وسطایی داشت، اطلاق می‌شود که مذاقه در انسانیت را تشویق می‌کرد و انسان را دارای کمال اهمیت می‌دانست. (مصاحب، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۱)

هومانیسم یا مذهب انسانیت، به معنای اعم هر نظام فلسفی یا اخلاقی [است] که هسته مرکزی آن آزادی و حیثیت انسانی است (مصاحب، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۱)



بنابراین اخلاق توسط انسان ساخته می‌شود. از دیدگاه «هابز»<sup>۱</sup> (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸م) «خوب» و «بد» اسامی ساده‌ای هستند که ما به موضوعات مورد علاقه یا نفرت خود داده‌ایم. هیچ قانون خوب و بدی که ریشه در ماهیت خود موضوع داشته باشد، وجود ندارد بلکه این مفاهیم، متعلق به آن کسی است که آنها را به کار می‌برد (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۲۰۲). دیدگاه «معرفت‌شناسی»<sup>۲</sup> اومانیست‌ها مبتنی بر عقل و شک‌گرایی<sup>۳</sup> و روش‌های عملی<sup>۴</sup> به‌عنوان ابزار کشف حقیقت است، بنابراین از نظر آنان هر ادعایی اگر از مساعدت عقل برخوردار بود و از طریق آزمون تجربی قابلیت رد و اثبات داشت، می‌تواند معرفت‌بخش باشد و لذا تمامی دعاوی مبتنی بر متافیزیک و امور غیرطبیعی، چون قابل تحقیق‌پذیری تجربی نیستند، فاقد اعتبار معرفت‌شناختی هستند. (بیات، ۱۳۸۱: ۳۸۶ - ۳۸۷)

«از مشهورترین اومانیست‌های قرن چهارده، فردی به نام «پیکودلامیراندولا»<sup>۵</sup> بود. او معتقد بود «در دنیا چیزی بالاتر از شکوه انسان وجود ندارد» فوئر باخ،<sup>۶</sup> (۱۸۰۴ - ۱۸۷۴) هستی‌متعالی را انسان و تنها خدای انسان را، خود انسان می‌داند (پی‌یتر، ۱۳۵۲: ۲۳۶). کریس لامنت<sup>۷</sup> - از تئوری‌پردازان مطرح اومانیسیم - در مقاله «بازخوانی اومانیسیم» بر این عقیده است که طبیعت سراسر، از حقیقت ساخته شده است و ماده و انرژی نیز اساس جهان بوده و ماورای طبیعت وجود ندارد.

انسان‌گرایی محض که از دوران یونان باستان تا دوران رنسانس و پس از آن، به نحو چشمگیری بسط پیدا کرده بود، در قرون بعدی با ظهور فیلسوفانی چون؛ دکارت<sup>۸</sup> (۱۹۵۰ - ۱۵۹۶م) و کانت<sup>۹</sup> (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴م) تبیین فلسفی نیز پیدا کرد و منشأ تأثیرات عمده‌ای بر مکاتب و نگرش‌های دیگر گردید. (مصاحب، ۱۳۷۴: ۱/۲۱۶)

برخی انسان را محور هستی تلقی کرده و همه چیز را برای انسان و در خدمت او قرار داده، همه معارف را به او منتهی دانستند و هر چه را که از توان ادراک او خارج باشد، باطل و غیرقابل اعتنا تلقی کردند. به طوری که می‌توان گفت نگاه این عده به انسان از نوع «انسان

1. Thomas Hobbes
2. epistemology
3. skepticism
4. empirical nerifiability
5. Mirandola Pico della
6. Ludwing Andreas feuerbach
7. Krise lament
8. Rene Descartes
9. Immanuelkant

خدایی» است. (رضایی مهر، ۱۳۹۱: ۲)

آندره پی‌یتر<sup>۱</sup> در نقل کامل‌تری از فوئر باخ، در همین زمینه می‌نویسد: «هستی متعالی همانا جوهر انسان است. لحظه حساس تاریخ هنگامی خواهد بود که انسان آگاه شود که تنها خدای انسان، خود انسان است» (پی‌یتر، ۱۳۵۲: ۲۳۶) «اگزستانسیالیسم معتقد است که بشر بدون هیچ اتکا و دست‌آویزی، بدون هیچ گونه مددی محکوم است که در هر لحظه بشریت را بسازد» (سارتر، [پی‌تا]: ۴۱).

### نقد اومانیسم

در خصوص مبانی، منطق و نتایج اومانیسم نقدهای جدی وجود دارد که محققین متعرض آن شده‌اند:

۱- شرایط خداوندی در انسان موجود نیست و انسان بالفطره به دنبال کشف کمال مطلق و پرستش او است. لذا در ابراز ارادت و بندگی نسبت به غیر خود نیز، مراتب نفسانی و کمالات او را مورد توجه قرار می‌دهد. و از آنجا که انسان علم حضوری به عدیم وجود شرایط خداوندی در خویش دارد، نه تنها نمی‌تواند خدای عالم باشد، بلکه عقلاً نیز نمی‌تواند پرستش‌کننده خویش باشد.

امام خمینی (رحمه‌الله)، در این زمینه، می‌فرماید: «در دنیای امروز که گفته می‌شود، دنیای صنعت است، رهبران فکری می‌خواهند جامعه بشری را نظیر یک کارخانه بزرگ صنعتی اداره کنند، در حالی که جامعه‌ها، از انسان‌ها تشکیل شده است که دارای بعد معنوی و روح عرفانی است (صحیفه امام، ج ۵: ۴۱۰). آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء و مجاهدت و مکاشفت کامل اولیاء است، آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسانی لاهوتی الهی ربانی روحانی شود و افق کثرت به افق وحدت متصل شود و آخر و اول پیوند به هم شود. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۹۷-۲۹۸)

۲- در تبیین جایگاه انسان، از چه ابزاری باید بهره برد و در این مسیر تا کجا باید پیش رفت؟ آیا در تبیین‌های وجودشناسانه از انسان، دستیابی بر حقیقت انسانی هدف مهم است یا خیر؟ و به تعبیری اگر نتایج حاصله از مطالعات و گرایش‌های انسان‌شناسانه در راستای توصیف و تبیین مقامات والای انسانی به نقطه‌ای تاریک و مبهم و یا ناهماهنگ و متعارض با حقیقت وجودی انسان، منتهی شود، آیا لزوماً باید به چنین نتایج و لوازمی تن داد؟

1. Andre Piettre



این قول بدان معنا است که امور مدنی و اجتماعی و انسانی و به طور کلی زمینی، دیگر ربطی به عالم قدس ندارد و حتی احکام الهی نیز در قیاس با قوانین موضوعه بشری، نفی یا اثبات می‌شود» (داوری، ۱۳۵۶: ۵۰). و این، همان است که از آن به عنوان مبنای اخلاقی - حقوقی اومانیسم نام برده می‌شود.

حضرت امام در این زمینه می‌فرماید: تربیت غرب، انسان را از انسانیت خودش خلع کرده، به جای او يك حیوان آدمکش گذاشته است!... غرب، حیوان بار می‌آورد؛ آن هم نه حیوان آرام؛ يك حیوان وحشی، آدمکش، آدمخوار. پیشرفت [آن] پیشرفت انسانی نیست، پیشرفت حیوانی است» (صحیفه امام، ج ۸: ۹۵).

۳- مقتضای شعار همه چیز برای انسان - که تز اومانیست‌ها الحادی است - تبدیل انسان به موجودی است که همه چیز را به استخدام خود در می‌آورد و تمام تلاشش، دستیابی به خواسته‌ها و امیال خویش است و هیچ کس حق تکلیف و یا تخطئه او را ندارد. بدیهی است چنین تفکری، در وهله اول، بی‌توجهی به مبدأ، متعالی است و در وهله ثانی مستلزم نوعی استکبار مطلق است. (رضایی مهر، ۱۳۹۱: ۲)

۴- اشکال دیگر بر اومانیسم، پارادوکس احیای کرامت انسانی و اصطیاد [صید کردن] حقوق او است. توضیح آن که نفس محق بودن انسان نسبت به امیال و مطالباتش، مقتضی آن است که انسان تمام ابزار مورد نیاز را به کار گرفته و همه مقدمات لازمه را از قبیل ایجاد مقتضی و دفع مانع، جهت رسیدن به خواسته‌های خویش را محقق سازد. چنین امری در فرض وجود دو انسان ذی حق - که دستیابی هر يك به حق خویش، معارض با رسیدن آن دیگری به حق خویش است - مستلزم محرومیت یکی از آن دو، از حق خویش است، بدون آنکه از جهت انسان بودن ترجیحی بین آن دو باشد.

۵- استلزام نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی؛ التزام به این که خوبی و بدی، ساخته فکر و ذهن انسان و امیال و اغراض او است، مستلزم نسبییت اخلاقی است؛ زیرا چه بسا رفتاری مانند اجرای عدالت، برای شخصی با توجه به امیال، اهداف و اغراضش، خوب باشد و برای شخصی دیگر، خوب نبوده و بلکه بد باشد. تصحیح خوب بودن و خوب نبودن اجرای عدالت و یا بد بودن آن، از سوی این دو شخص، با توجه به اینکه هر دو براساس حقوق انسانی خود مشی کرده‌اند، مستلزم نسبییت اخلاقی است؛ زیرا اجرای عدالت، برای یکی، ارزش اخلاقی و برای دیگری، ضد ارزش اخلاقی به حساب می‌آید. بدیهی است نتیجه التزام به نسبییت اخلاقی، التزام به اجتماع ضدین و یا نقیقین، در شیء واحد است که استحاله عقلی دارد.

۶- دستاوردهای اومانیسیم و تجربه ۳۰۰ ساله آن قابل تأمل جدی است. اسناد حقوقی اومانیسیم زیباست اما دستاوردهای تمدنی آن چیست؟ امام در یک سخنرانی درباره اعلامیه حقوق بشر صحبت کرده و از جمله فرموده‌اند: اعلامیه حقوق بشر را اینهایی امضا کرده‌اند که سلب آزادی بشر را در همه دوره‌هایی که کفیل بودند و دستشان به یک چیزی رسیده است کرده‌اند. این برای اغفال است نه اینکه یک واقعیتی دارد. یک چیز خیلی خوش نمای با زرق و برقی را می‌نویسند، سی ماده می‌نویسند که همه‌اش موادی است که خوب به نفع بشر است، و یکی‌اش را عمل نمی‌کنند! در مقام عمل، یکی‌اش عمل نمی‌شود. این اغفال است؛ افیون است این برای توده‌ها. (صحیفه امام، ج ۳: ۳۳۲)

با اسم حقوق بشر، حقوق خودشان را حفظ می‌کنند، و حقوق ما را پایمال می‌کنند ... یک طایفه‌ای می‌گویند طرفداری از حیوانات، و در ویتنام هزارها [نفر از] مردم را به آتش می‌کشند! و مع الأسف باورمان می‌آید و گویندگان ما از همین حقوق بشر و از همین‌ها پشتیبانی می‌کنند! حقوق بشر را اسلام می‌تواند پایه‌گذاری کند که سرانش مثل علی بن ابیطالب است. (صحیفه امام، ج ۱۰: ۳۶۰-۳۶۱)

انسان‌گرایی سارتر، بر مظلومیت اسرائیل اشک تمساح می‌ریزد و از ستم اعراب بالخصوص آوارگان فلسطین، ناله‌ها سر می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۱۷).

حقوق بشر اقتضا می‌کند که اگر یک نفر یک کسی را کشت در افزایش [او را] بکشند؛ یک کسی که ده سال - بیست سال، هم کشته است، هم وادار کرده به کشتن؛ این را حالا اگر بکشند، حقوق بشری‌ها صدایشان درآمده. (صحیفه امام، ج ۶: ۳۲۰)

## اسلام رحمانی

حدود دو دهه است که اصطلاح «اسلام رحمانی» در فضای فکری و فرهنگی جامعه ما مطرح شده، قایلان انگاره اسلام رحمانی، «قرائت عصری از اسلام» را ضروری و حتی مطلوب در باید نواندیشانه به اسلام نگریست و آن را با اقتضائات زمانه کنونی منطبق نمود و برداشتی لیبرالیستی از اسلام می‌آفرینند که در حقیقت، بدعت است و نه اجتهاد روشمند و منطقی. عمده‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی انگاره اسلام رحمانی عبارت‌اند از: اقلی و تاریخی بودن فرهنگ اسلامی ایده تساهل و تسامح که مهم‌ترین عصر تفکر اسلام رحمانی می‌باشد مبتنی بر یک خاستگاه فلسفی است و آن این است که ارزش‌های فرهنگی، اموری سلیقه‌ای و دلخواهانه هستند و از هیچ واقعیت خارجی و نفس‌الامری حکایت نمی‌کنند.

## نتایج

از آنجا که طرفداران نظریه اسلام رحمانی، اسلام را حداقلی می‌بیند خود به خود معارف و آموزه‌های دینی را اندک دیده به گونه‌ای که هرگز امکان «نظریه‌پردازی» و «نظام‌سازی اجتماعی» در آن وجود ندارد و با حکومت و نظایر آن را اموری عرضی و بیرون از ذات و جوهر اسلام می‌دانند و معتقدند حکومت در اثر رویدادها و تحولات تاریخی به آن اضافه و ضمیمه شده است و لذا با صراحت می‌گویند اینکه تصور کنیم اسلام یک دین جامع است و همه لایه‌ها و سطوح زندگی انسان را دربر می‌گیرد، تصویری باطل و خام است. از منظری دیگر اسلام رحمانی، اسلام انطباق‌یافته یا اقتضانات ایدئولوژی رایج و مسلط در غرب (یعنی ایدئولوژی لیبرالیستی) است. در این خصوص امام خامنه‌ای معتقدند این انطباق درست نیست و «اصل اعتقاد به خدا و پیغمبرها به این معناست که انسان‌ها به راهنمایی پیغمبران، شکل خاصی از زندگی را انتخاب خواهند کرد.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۱۵۶) ایشان در بخش دیگری از سخنان خود، این را حداکثری دانسته و اجرای حداقلی آن را با تعهد دیندارانه مغایر می‌داند: «مطالبه اسلام، تحقق کامل دین اسلام است. دین حداقلی و اکتفای به حداقل‌ها از نظر اسلام قابل قبول نیست. ما در معارف خودمان چیزی به عنوان دین حداقلی نداریم، بلکه در قرآن کریم در موارد متعددی اکتفای به بعضی از تعالیم دینی دون بعضی، مذموم شده است: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» یا آیه شریفه و «وَيَقُولُونَ نُوْمَنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سُبُلًا» که مربوط به منافقین است اشاره به همین است.» (Khamenei.ir)

در واقع ایده «اسلام رحمانی» از ایده اسلام التقاطی هم عقب‌تر است و ارتباط آن با دین کمتر است چرا که التقاطی‌های دهه‌های چهل و پنجاه مدعی نبودند که اسلام را صواب نمی‌دانند، بلکه اسلام حقیقی را همان «اسلام انقلابی» معرفی می‌کردند و می‌گفتند اسلام در انقلاب و مبارزه و نبردهای مادی و طبقاتی منحصر است. «اسلام رحمانی از نظر پیدایش تاریخی به اوایل دهه ۱۳۷۰ برمی‌گردد، زمانی که ادبیات حاکم «اسلام ناب محمدی» در مقابل اسلام آمریکایی بود.

این ادبیات امام از اواخر دهه شصت یا دست‌کم در اوایل دهه هفتاد شکل گرفت و با شتاب رشد کرد. در این مدت، انگاره اسلام رحمانی، صورت نظری و مبسوط یافت و به تدریج در مقابل «اسلام ناب» سربرآورد و صف‌آرایی کرد.

یکی از موضوع مهم در مقابل اسلام ناب و اسلام رحمانی، موضوع دولت و حیطه وظایف آن در جامعه اسلامی است. از نظر طرفداران اسلام رحمانی دولت تنها موظف به



برقراری آزادی و امنیت در عرصه فرهنگ است تا حقوق و آزادی‌های هیچ یک از گروه‌های فرهنگی، سلب و تضییع نشود، اما در قبال «هدایت فرهنگی جامعه به سوی ارزش‌های الهی» و یا به تعبیر امروزی، «به بهشت بردن مردم»، تکلیفی برعهده ندارد. دولت فقط می‌بایست فضایی را در عرصه فرهنگ ایجاد کند که گرایش‌ها و سلايق فرهنگی گوناگون بتوانند در آن به فعالیت و تولید محصولات فرهنگی پردازند. (کدیور، ۱۳۹۵: ۳۲)

در نقطه مقابل آن، نظریه اسلام ناب مبنی بر مسئولیت داشتن دولت در امور مادی و معنوی شهروندان جامعه اسلامی است: «حاکم اسلامی می‌خواهد کاری کند که مردم به بهشت برسند، به سعادت حقیقی و اخروی و عقبایی برسند. [اندا] راه‌ها را باید هموار کند. اینجا بحث زور و فشار و تحمیل نیست. بحث کمک کردن است. فطرت انسان‌ها متمایل به سعادت است. ما باید راه را باز کنیم. ما باید کار را تسهیل کنیم برای مردم تا بتوانند خودشان را به بهشت برسانند. امیرالمؤمنین می‌فرماید من می‌خواهم مردم را به بهشت برسانم. این وظیفه ماست. باید وسایل عمل خیر و حسنات را در کشور فراهم کنیم، وسایل شرور و افات را از دسترس‌ها برداریم. این وظایف مسئولین حکومت است.» (Khamenei. ir)

یکی از جنبه‌های اسلام رحمانی نفی جنبه قضایی اسلام است. آنان در راستای سازمان‌های غیراسلامی غربی که خواستار اسلام‌زدایی از حوزه قضا هستند، احکام قضایی اسلام را خضن و خشونت را در نقطه مقابل حقوق مردم قلمداد می‌کنند در این میان امام خامنه‌ای فرموده‌اند: «نه خشونت، فی نفسه امری مذموم است و نه رحمت، امری ممدوح، بلکه باید دید این دو، در مقابل چه کسی یا کسانی قرار می‌گیرد: «اسلام استفاده از خشونت را اصل قرار نداده، اما در مواردی که خشونت قانونی باشد، آن را نفی هم نکرده است. اگر در مقابل متجاوز خشونت اعمال نشود، تجاوز در جامعه زیاد خواهد شد. اسلام درباره معاشرت و اخلاق فردی پیامبر می‌فرماید: فیما رحمه من الله لنت لهم ولو كنت فظا غلیظ القلب لا نقضوا من حولک. پیامبر را به خاطر نرمش او و به خاطر لینتش در برخورد با مردم ستایش می‌کند و می‌گوید تو غلیظ و خشن نیستی. همین قرآن در جای دیگر به پیامبر می‌گوید: یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین واغلظ علیهم؛ پیامبر اکرم وارد مکه شد وقتی با مردمی روبه‌رو گردید که سیزده سال او را اذیت و تکذیب و شکنجه کرده بودند، به همه آنها گفت شما آزادید. از آنها انتقام نگرفت، ولی در همان سفر، پیامبر عده‌ای را به نام ذکر کرد و گفت هر کجا این‌ها را یافتید، بکشید. (Khamenei.ir)

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم  
- نهج البلاغه  
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۱)، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز  
- اکوانی حمداله و شفیعی محسن (۱۳۹۴)، «معرفت دینی و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی»، مجله پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی، ش ۱۵  
- اکوانی حمداله و منصورخانی، زینب (۱۳۹۵)، «مردم‌سالاری دینی در گفتمان اسلام سیاسی»، بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی و ابوالاعلی مودودی، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ش ۱۹، تابستان  
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸)، «کتاب البیع»، ج دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)  
- بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، «فرهنگ واژه‌ها»، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ  
- پی‌یتر، آندره (۱۳۵۲)، «مارکس و مارکسیسم»، ترجمه شجاع‌الدین ضیائی‌ان، انتشارات دانشگاه تهران  
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹)، «آفاق فلسفه»، به کوشش مسعود رضوی، تهران: نشر فروزان  
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵)، «حکمت و حکومت»، لندن، نشر شادی  
- حبیبی، ضامن علی (۱۳۸۵)، «حکومت دینی در اندیشه امام خمینی و ابوالاعلی مودودی»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی  
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۶۱)، «بررسی تحلیلی از جهاد، عدالت لیبرالیسم، امامت»، انتشارات: ستاد برگزاری ۷ تیر  
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۰)، «مبانی نظری قانون اساسی، گفتارهای حسینیه ارشاد و شهید شهید بهشتی»، جلد سوم، نشر بقعه  
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۹۰)، «ولایت، رهبری، روحانیت»، تهران: بنیاد نشر آثار شهید بهشتی  
- حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۹۰)، الف، «نقش آزادی در تربیت کودکان»، تهران: بنیاد نشر آثار شهید بهشتی  
- حسینی بهشتی، سید محمد، کیانوری و دیگران (۱۳۸۱)، «آزادی، هرج و مرج و زورمرداری»، تهران: نشر بقعه  
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۰)، روزنامه اعتماد، ۱۳۸۰/۳/۱۸  
- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۸۳)، «مردم‌سالاری دینی، حکومت صالحان»، مجله فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ش ۱۲  
- خرمشاد، محمدباقر و سرپرست سادات (۱۳۹۳)، «مسئله‌ها و الگوهای مردم‌سالاری دینی»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های انقلاب اسلامی، شماره ۱۰  
- رضایی مهر، حسن (۱۳۹۱)، «روزنامه رسالت»، ۹ خرداد  
- سارتر، ژان پل (بی‌تا)، «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر»، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نشر مروارید  
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، «رازدانی و روشنفکری»، تهران: نشر صراط  
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، «سنت و سکولاریزم»، تهران: نشر صراط  
- شمس‌الدین، شیخ محمد مهدی (بی‌تا ۱)، «نظام الحکم و الاداره فی الاسلام»، مجله نور، بیروت دارالهادی  
- شمس‌الدین، شیخ محمد مهدی (بی‌تا ۲)، «العلیه المراه التولی السلطیه»، مجله نور، شماره ۴۲، بیروت  
- صحیفه امام (۱۳۹۴)، ج ۲، ج ۳، ج ۴، ج ۵، ج ۸، ج ۹، ج ۱۰، ج ۱۱، ج ۱۲، ج ۱۳، ج ۱۴، ج ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی  
- صدر، سید محمد باقر (۱۳۷۸ق)، «الاسس الاسلامیه»، ج ۱، نجف دارالهدایه  
- صدر، سید محمد باقر (۱۳۶۰)، «اقتصادنا»، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات اسلامی

- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۹ق)، «خلافه الانسان و شهادت الانبياء»، تهران: جهاد البناء
- صدر، سیدمحمدباقر (بی تا)، «الاسلام يقود الحياه»، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- صدرا، علیرضا و راعی، جلال (۱۳۸۹)، «الگوی راهبردی فرهنگی برای دولت زمینه ساز ظهور»، تهران، ماهنامه راهبردی ملی دانشگاه عالی دفاع ملی، شماره ۱۰۵، خرداد و تیر
- صدری، احمد و محمود (۱۳۸۱)، عبدالکریم سروش و اصناف احیائی، نشریه آفتاب، ش ۲۲
- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۸۲)، «فرهنگ علوم سیاسی»، بی جا، نشر آشیان
- فیرحی، داود (۱۳۸۰)، «نظام سیاسی و دولت در اسلام»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۱۴
- فیرحی، داود (۱۳۸۱)، «دیدگاه فقهی و اندیشه سیاسی فاضل نراقی»، تهران، مجله آئینه پژوهش، شماره ۷۳
- فیرحی، داود (۱۳۹۱)، «رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی، نظریه امت و امامت»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۱، بهار
- کدیور، محسن (۱۳۷۳)، «نظریه های دولت در فقه شیعه»، مجله راهبرد، ش ۴
- کدیور، محسن (۱۳۷۶)، «تأملی در مسئله ولایت فقیه»، هفته نامه پیام هامون، ش ۱۹
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، «امام سجاد و حقوق مردم»، تهران، نشر تهران کوثر
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، «مروج الذهب»، ج ۳، قم دارالهجره
- مصاحب، عبدالحسین (۱۳۷۴)، «دایره المعارف فارسی»، چاپ دوم، تهران: چاپ امیرکبیر
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقدش ۷، تابستان
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، «مبانی و مبادی مردم سالاری دینی»، تهران: دفتر نشر معارف
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، «نشریه پرتو»، ۷ دی
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸)، «نظریه سیاسی اسلام»، ج اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (س)
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵)، روزنامه کیهان، ۱۰ اردیبهشت
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، «مجموعه آثار»، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات صدرا
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۵)، «تجارب محمدجواد مغنیه»، قم، انوار الهدی
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۰۰ق)، «الخمینی و الدوله الاسلامیه»، بیروت، موسسه دارالکتب الاسلامی
- نراقی، آرش (۱۳۹۷)، «روشنفکری دینی و نقش آن در آینده سیاسی ایران»، ۲۱ ژوئیه ۲۰۱۸، [www.BBC.com](http://www.BBC.com)
- نراقی، ملااحمدی (۱۳۷۸)، «معراج السعاده»، قم: انتشارات هجرت
- داوری، رضا، (۱۳۵۶)، «عصر اتوپی»، [بی جا]: قم، انتشارات حکمت
- Mawdudi, the Meaning of the quran, (Lanore: Islamic Publivation LTD, 1982, Vol. 2. P. 133.