

نشانه‌های جمهوری اسلامی ایران

محمدجواد نوروزی*

چکیده

شناخت جمهوری اسلامی ایران مستلزم تبیین شاخص‌های آن است. جمهوری اسلامی ایران مشابه هر نظام سیاسی، دارای سه ساحت باور (فلسفه سیاسی)، ساختار و رفتار است. در این پژوهش تلاش شده است تا شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران در این سه محور مورد بررسی قرار گیرد. در ساحت باور تأکید بر خدا محوری، انسان‌شناسی بر پایه اندیشه اسلامی و عقیده به نبوت و معاد است. در عرصه ساختار ویژگی‌های ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مطرح است و در حوزه رفتار می‌توان به رفتار نخبگان، شهروندان و گروه‌های اجتماعی اشاره کرد. این مقال با رویکرد نظری و تحلیلی به شاخص‌ها و نشانه‌های نظام جمهوری اسلامی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: نشانه، شاخص، انسان‌شناسی، خدامحوری، ساختار سیاسی اجتماعی

مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ نقطه عطفی مهم در روند تاریخ اندیشه شیعی و جامعه ایرانی به شمار می‌رود. از آغاز عصر غیبت به جز مقاطعی کوتاه، شیعیان همواره تحت سیطره حکومت‌های ستمگر قرار داشتند و مسئله امامت از دغدغه‌های مهم آنان در ساحت سیاست به شمار می‌رفت. این امر موجب شد بود تا آنان هرگاه فرصت می‌یافتند، حاکمیت و رهبری سیاسی جامعه را در قالب نظریه «ولایت فقیه»، که شکل تنزل یافته امامت است، مطرح و در صورت امکان بدان جامعه عمل بپوشانند.

تجربه عینی شیعه در عصر غیبت نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه در مقام عمل، به مثابه الگویی مسلط با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی در قالب‌های گوناگونی ظهور یافته است. مبارزه منفی با حکومت جائز و الگوی تقیه، انتصاب پادشاه از سوی فقیه در برهه‌ای از دوران صفویه، نظریه مشروطه مشروعه در دوره قاجار و در نهایت، تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران را می‌توان کوشش‌هایی در این راستا برشمرد. آنچه در این سیر تاریخی قابل مشاهده است، اصول و بنیادهای ثابتی است که در نظریه به رغم تنوع شرایط تاریخی خود را متعهد به آنها نشان داده است و انعطاف معقول در برابر شرایط متغیر نیز غفلت نورزیده است. آنچه بیان شد، نشانگر تشکیکی و ذومراتب بودن اعمال نظریه در شرایط مختلف است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، الگویی از حاکمیت سیاسی در ایران استقرار یافت که در جهان معاصر منحصر به فرد و تا پیش از آن، در دیگر جوامع سیاسی سابقه نداشت. این نظام سیاسی اولاً، مبتنی بر اسلام بود، ثانیاً، جمهوریت را به مثابه الگویی حقوقی پذیرا بود. در ساحت نظری طی سه دهه اخیر، دیدگاه‌های متنوعی در تبیین آن ارائه شده است. پاره‌ای از دیدگاه‌ها جمهوری اسلامی را پارادوکسیکال قلمداد می‌کنند. در حالی که، در رویکرد متفکران شیعی، که از متدولوژی اجتهاد در تبیین آن سود جستند، این دو قابل جمع بوده و میان آن دو تهافتی به چشم نمی‌خورد. پرسش اصلی پژوهش آن است که: جمهوری اسلامی ایران چیست و نشانواره‌های آن کدام‌اند؟

شاخص‌های نظام معنایی اسلام، در ایجاد انقلاب در ایران کدامند؟ به دیگر سخن بعد نظری تشیع که مبارزات پراکنده جامعه را بسیج و متحد ساخت و پس از پیروزی انقلاب با ایجاد نظام جمهوری اسلامی ایران ساختاری بر پایه اسلام به وجود آورد چیست.

۱. مفهوم‌شناسی

در تبیین ماهیت جمهوری اسلامی ایران توجه به مفهوم واژه‌های زیر ضروری است:

۱-۱. دین

«دین» را از زوایای مختلف بررسی کرده اند. دین‌پژوهان در تعریف دین، گاه دایره آن را چنان وسیع گرفته‌اند که شامل اسطوره و خرافات شده و گاه دایره آن را به گونه‌ای تنگ گرفته‌اند که فقط بر بعضی از ادیان منطبق است. نتیجه اینکه تعریف‌های گوناگونی از دین ارائه شده است. و تأمل در باره هر یک نشان می‌دهد که این تعاریف عموماً فاقد جامعیت و مانعیت است. به نظر می‌رسد، کوشش برای یافتن عناصری که قدر مشترک همه ادیان باشد، بی‌نتیجه بوده است و در نتیجه هر تعریفی برگرفته از دین یا ادیان خاصی است و بطور طبیعی در تبیین ویژگی‌های دین یا ادیان دیگر روایی نداشته و نارسا است.

تعریف سکولارها از دین به گونه‌ای است که به تحدید دین منتج می‌شود. برای مثال، آنان دین را مقوله‌ای قدسی و راز آلود می‌دانند که آدمی نباید در پی کشف این راز باشد.^۲ شلایر ماخر، متکلم مسیحی معتقد است: «حقیقت و جوهر دین عبارت است از احساس توکل محض».^۳ یا گفته شده است: «دین حاوی مجموعه‌ای از ارزش‌های قدسی و لایتغیر است که از وحی نشأت گرفته. این ارزش‌ها خصلت قراردادی و بین‌الذنهانی ندارد، یعنی جزمی‌اند و از این‌رو، با تعصب و غموض همراه می‌شوند. برخی سکولارها نیز در تعریف دین، به سه سطح اعمال و شعائر، ایده‌ها و عقاید و سطحی درونی‌تر، که تجربه‌های دینی است، اشاره کرده‌اند و اصل دین‌داری را تجربه دانسته و ادعا می‌کنند که تعریف درون دینی در قرآن نیز مشتمل بر همین سه لایه است. در این پژوهش، مقصود ما از دین، تنها ادیان ابراهیمی است. به نظر می‌رسد، تعریف رایج از دین، که در میان اغلب اندیشمندان شیعه رایج است، عبارت است از اینکه، دین مجموعه معارفی است که مبتنی بر هست و نیست‌ها و بایدها و نبایدها است که از ناحیه خدای متعال به پیامبران ارسال شده است. علامه طباطبایی در تعریف دین چنین می‌نویسد: «دین مجموعه معارف مربوط به مبدء و معاد و مانند آن و قوانین و مقررات فردی یا اجتماعی است که از طریق وحی و نبوت بدست می‌آید».^۴ این تعریف تنها درباره ادیان آسمانی صادق است و نشان می‌دهد که دین دارای خاستگاهی غیر بشری است. دین، برنامه و دستورالعملی است که از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها است. (شوری: ۱۳)؛ (فرقان: ۴-۵)

۲-۱. حکومت

امروزه مناطق کره زمین تحت حاکمیت حکومت‌هایی قرار دارند که با مرزبندی‌های جغرافیایی از یکدیگر متمایزند. حکومت در نگاه دین اسلام، اشاره به قدرت سازمان یافته‌ای دارد که در راستای وظایفی چون ایجاد امنیت، تأمین معیشت و ایجاد بستری برای رشد و تعالی در جامعه شکل گرفته است. از منظر قرآن کریم، تمایز واقعی حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی است که به دو نوع، الهی و طاغوتی بخش پذیرند. بر این اساس از منظر امام خمینی^ع هر حاکمیتی که در عصر غیبت مبتنی بر پایه ولایت فقیه نباشد، طاغوتی است: «اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خدا یا طاغوت ... اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیرمشروع شد، طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است»^۸.

۲-۱-۱. حکومت الهی

حکومت اسلامی برترین مصداق حکومت الهی است که در آن دین مرجعیت داشته و دارد. معنای این امر آن است که اولاً، قانون برگرفته از اسلام باشد. ثانیاً، کارگزار آن بر اساس اسلام شناسایی و گزینش شود و ثالثاً در مقام اجرا نیز اسلام مبنای قرار گیرد. برخی در بیان معنا، مفهوم و شاخص حکومت دینی براساس تجربه حاکمیت کلیسایی، سه دیدگاه را طرح می‌کنند. در تبیین فصل ممیز میان دولت دینی و دولت عرفی «حاکم» را معیار قرار می‌دهند که آیا شخص روحانی و ربانی است یا شخصی عرفی. اینان در ارزیابی این نکته را طرح می‌کنند که «دینی بودن یک فرد» شاخص مناسبی برای دینی بودن نظام سیاسی نیست. سپس، دیدگاه دومی را با این پرسش مطرح می‌کنند که آیا در سیستم حکومتی، دستگاه روحانیت در دستگاه دولتی ادغام شده است یا نه. و در ارزیابی، آن را نیز مبنای مناسبی ارزیابی نمی‌کنند؛ زیرا کم اتفاق می‌افتد که سلسله مراتب روحانی و دولتی کاملاً بر هم منطبق شوند. آنگاه «منشأ مشروعیت» را سومین معیار بیان می‌کنند؛ به این معنا که مشروعیت‌های سنتی و بعضاً کاریزماتیک را مبنای دولت دینی و مشروعیت‌های قانونی - عقلانی را مبنای دولت عرفی می‌دانند. و مبنای مصلحت (منفعت) را دائرمدار هر نوع حکومتی بر می‌شمارند. و مدعی هستند که مصلحت‌های عمومی در دولت‌های عرفی، توسط عموم مشخص می‌شود. آنان مدعی‌اند که در قانون اساسی، حاکمیت از آن خدا دانسته شده که انسان را بر سرنوشت خود حاکم کرده

است. در نتیجه، جمهوری اسلامی نیز عرفی است؛ زیرا مبنای تشخیص و تعیین مصالح را، عرف عمومی می‌داند؛ یعنی عرف مسلمین و متدینینی که در این مملکت زندگی می‌کنند، تعیین‌کننده نظام سیاسی و قانون‌گذاری است.^۹

این افراد با توجه به مفهوم حکومت دینی در غرب به سه معنا از حکومت دینی در جمهوری اسلامی ایران اشاره می‌کنند: نخست با تأسی به دیدگاه آگوستین، دولت و دین را مانع‌الجمع می‌دانند. و مدعی هستند که بعدها در عصر توماس آکویناس (قرن سیزدهم) تئولوژی مسیحیت، عقلانی و زمینی شد. در نتیجه، اشکال مختلفی از دولت‌های دینی نظیر روحانی‌سالاری، یا ربانی‌سالاری، که در آنجا سلطنت متعلق به ارباب کلیساست، شکل گرفتند.

دوم دولت دینی، به مثابه سلطنت متدینین و عدم ضرورت رعایت قوانین اسلامی و در نتیجه، حکومتی که در جامعه‌ای حاکم است و افراد و شهروندان آن متدین هستند، حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. مشابه این تعبیر، تعبیر فلسفه اسلامی است که بعضی آن را «فلسفه مسلمانان» معنا می‌کنند یعنی فلسفه‌ای که در بین مسلمانان رایج است هر چند منطبق با تفکر اسلامی نباشد. از این‌رو، برای صدق این معنا از حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد. طبق این معنا همه حکومت‌هایی که از صدر اسلام تاکنون در مناطق مختلف جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است، «حکومت دینی» نامیده می‌شوند.

سوم «قیصر و پاپی» (سزار پاپیسم) که در آن حکومت حوزه دینی از حوزه سیاست تفکیک شده است، ولی قیصر قدرت پاپ را هم به دست می‌گیرد و کلیسا سیادت قیصر را می‌پذیرد. قیصر در عین حال، بالاترین مقام روحانی است. برخلاف حکومت روحانی‌سالاری، که پاپ قدرت قیصر را به دست می‌گرفت. نمی‌توان گفت که در «حکومت دینی» ایده‌آل نه تنها قوانین و مقررات اجرایی بایستی برگرفته از احکام دینی باشد، بلکه مجریان آن نیز مستقیم یا غیر مستقیم از سوی خدا نصب شده باشند. اگر حکومتی تنها احکام دینی را رعایت نماید، می‌توان «مدل بدل اضطراری برای حکومت دینی مقبول» دانست، یعنی در صورت عدم امکان تحقق حکومت به معنای اول، به ناچار می‌توان سراغ حکومت دینی به معنای دوم رفت. آبرخی اصطلاح حکومت دینی را حاوی تناقض می‌دانند «مفهوم حکومت دینی، در نفس خویش

متضمن تناقض است؛ دین یک امر قلبی است و بر قلوب نمی‌توان حکومت کرد و از این‌رو، حکومت دینی نمی‌توان داشت.^{۱۳}

در پاسخ باید گفت، بی‌تردید هر چند بخشی از دین مربوط به درون، قلب و باطن انسان است، اما همه دین چنین نیست. با مراجعه به متون دینی روشن می‌شود که بخش عظیمی از آموزه‌های دین در رابطه با سیاست، حکومت، اقتصاد، آداب معاشرت، حقوق، و... است.

۱-۲-۲. حکومت طاغوتی

نظام‌های سیاسی مبتنی بر اومانیسم، در هر شکلی که تجلی یابند طاغوتی‌اند؛ چرا که انحراف از قوانین اسلامی و تجاوز به حق ربوبیت الهی طغیان و ظلم محسوب می‌شود. در قرآن کریم و روایات، برخی ویژگی‌های نظام طاغوتی ترسیم شده که از جمله می‌توان به ویژگی‌هایی نظیر دیکتاتوری، استبداد و خودکامگی، انحصارطلبی، قدرت‌طلبی و تکبر و برتری‌طلبی اشاره کرد. «جز سلطنت خدائی، همه سلطنت‌ها برخلاف مصلحت مردم و جور است، و جز قانون خدایی همه قوانین باطل و بیهوده است.»^{۱۴}

۱-۳. جمهوری اسلامی

جمهوری اسلامی مدلی از حکومت است که پس از انقلاب اسلامی در ایران حاکمیت یافت. «اصطلاح جمهوری اسلامی» ترکیبی از دو واژه «جمهوریت» و «اسلام» است. جمهوریت نشانگر مدل حکومت و اسلامیت قیدی است که بیانگر محتوای آن است. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران خود در این باره معتقدند: «اما رژیم اسلامی و جمهوری اسلامی یک رژیمی است متکی بر آرای عمومی و رفراندوم عمومی، و قانون اساسی‌اش قانون اسلام، و باید منطبق بر قانون اسلام باشد.»^{۱۵}

امام خمینی علیه السلام بر این عقیده بودند که اسلام دربردارنده بسیاری از شاخصه‌های دموکراتیک نظیر آزادی، برابری، استقلال و غیر آن است. از این‌رو، پیشنهاد برخی گروه‌های سیاسی مبنی بر جمهوری دموکراتیک اسلامی را نپذیرفته و بر جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد، تأکید کردند. امام در مصاحبه با حامد الگار در توضیح چرایی عدم استفاده از واژه «دموکراتیک» در عنوان جمهوری اسلامی ایران می‌گویند: «برای اینکه این اهانت به اسلام است؛ مثل این که بگویند جمهوری اسلامی عدالتی، این توهین به اسلام است برای اینکه عدالت متن اسلام است.»^{۱۶}

از منظر ایشان تفاوت جمهوری در ایران با جمهوری‌های دیگر با قید «اسلامی بودن» آشکار می‌شد. «شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است؛ جمهوری به معنای اینکه متکی به آرای اکثریت و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلامی است و دیگر حکومت‌ها این‌طور نیستند». لار تبارشاسی این حکومت معتقد بودند که «حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم ﷺ و امام علی ؑ الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت خواهد بود، و شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید».^{۱۸}

۱-۳-۱. جمهوریت

جمهوری برگرفته از ریشه لاتینی Republica و در فارسی به معنای همه مردم، گروه، جماعت کثیر، کثیر و متراکم از هر چیزی، آمده است. مصدر جعلی آن، جمهوریت می‌باشد.^{۱۹} حکومت جمهوری در مقابل حکومت سلطنتی، بیانگر شکلی از حکومت است که رهبران جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیماً یا غیرمستقیم، با رأی مردم انتخاب می‌شوند؛ یعنی اداره کشور بر آرای عمومی متکی است. نظام جمهوری یکی از صور دموکراسی است زیرا دموکراسی در دانش سیاسی هم در نظام‌های سلطنتی محدود و هم در نظام‌های جمهوری ممکن الحصول است.^{۲۱}

با توجه به مطالب فوق، در نسبت بین جمهوریت و دموکراسی باید گفت: دموکراسی مشارکت مردم در امور عمومی است. این معنا در واژه «جمهوری» نیز نهفته است. و در ابتدا به نظر می‌رسد، میان آن دو فرقی نیست، چنانکه رابرت دال میان آن دو فرقی نمی‌بیند. وی مدعی است: یونانیان برای حکومت‌های مردمی خود اصطلاح «دموکراسی» را وضع کردند. و رومی‌ها نیز، که زبانشان لاتینی بود، حکومت مردمی خود را «جمهوری» نامیدند. پس تفاوتی بین این دو نیست مگر در تفاوت بین زبان‌های یونانی و لاتین.^{۲۲}

اما گاه از دموکراسی معنا و مفهوم دیگری اراده می‌شود که با «جمهوری» نسبت تساوی ندارد. از این منظر، دموکراسی مجموعه ارزش‌ها و باورهایی تلقی می‌شود که حکومت‌ها می‌بایست بر پایه آن استوار باشند. بنابراین، جمهوری به شکل و قالب حکومت اشاره دارد که طی آن، اقتدار و مناصب دولتی از طرف مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم به حکام واگذار می‌شود. اما دموکراسی به محتوا و هنجارها و ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، مشروعیت مردمی اشاره دارد. به همین دلیل، می‌توان نتیجه گرفت که پاره‌ای از جمهوری‌ها، دموکراتیک هستند.

در مقابل، برخی جمهوری‌ها نظیر جمهوری‌های موجود در خاورمیانه، دموکراتیک نیستند. بعضی کشورها، نه جمهوری و نه دموکراسی‌اند و برخی کشورها، نظیر انگلیس دموکراتیک‌اند، اما جمهوری نیستند.

امام خمینی^{علیه السلام} که جمهوری را به مثابه «رجوع به آرای عمومی» قبول نمودند، و از دموکراسی اسلامی سخن گفتند، قبل از فراندوم عمومی برای استقرار جمهوری اسلامی، با واژه «دموکراتیک» و اضافه کردن آن به شعار «جمهوری اسلامی» مخالفت کردند، و می‌فرمودند: «آنکه ملت ما می‌خواهد جمهوری اسلامی است نه جمهوری فقط، نه جمهوری دمکراتیک، نه جمهوری دمکراتیک اسلامی، جمهوری اسلامی». ^{۲۳} و نیز: «امروز باید شعار همان شعار اسلامی باشد جمهوری اسلامی آنها که اصرار دارند اسلام را از کنار جمهوری کنار بگذارند، اینها خائناتی هستند که در ملت می‌خواهند اختلاف ایجاد کنند. آنها که می‌خواهند کلمه «دمکراتیک» را بر این عبارت اضافه کنند، آنها غرب‌زدگانی هستند که نمی‌فهمند چه می‌گویند». ^{۲۴} و یا «هرکسی پهلوی جمهوری اسلامی "دمکراتیک" بگذارد، این دشمن ماست، هرکس جمهوری دمکراتیک بگوید این دشمن ماست، برای اینکه این اسلام را نمی‌خواهد». ^{۲۵} هدف امام از طرح این امر مقابله با گروه‌هایی بود که سعی داشتند با استفاده از احساسات مردم و طرح شعارهای جذاب مسیر انقلاب اسلامی را منحرف کنند: «اینها می‌خواهند که این جمهوری اسلامی که از آن می‌ترسند و اربابانشان هم از همین جمهوری اسلامی، از اسم اسلام می‌ترسند [نباشد]، و لهذا عمالشان به این راه افتادند که لازم نیست جمهوری اسلامی باشد، خوب جمهوری باشد، جمهوری ایرانی باشد، جمهوری دمکراتیک باشد. این برای این است که اینها از اسلام می‌ترسند... لهذا کوشش می‌کنند... که این کلمه اسلامی توکار نباشد». ^{۲۶}

۲-۳-۱. اسلام

اسلام به آیینی اطلاق می‌شود که دربردارنده حداقل سه بعد اساسی عقاید و باورها، اخلاق و احکام بوده و از جانب خداوند بر پیامبر اسلام حضرت محمد^{صلی الله علیه و آله} نازل گردیده است. اسلام دینی است که پیروان آن را مسلمان خوانند. پس از رحلت پیامبر اسلام، محور تفسیرهای گوناگون و منتج به گروه‌بندی و گرایش‌های فکری شد، که دو گروه شیعیان و اهل سنت از شهرت برخوردارند. شیعیان شامل بخشی از مسلمانان است که در مبانی عقیدتی معتقد به وحدانیت خدا، معاد، نبوت پیامبر و ولایت ائمه اطهار^{علیهم السلام} می‌باشند. در حوزه دستورات و رفتار، پایبند به

فقه شیعه، که مأخوذ از مکتب فقهی امام صادق علیه السلام است، می‌باشند. فصل مشبعی از تلاش و میراث فکری شیعه در طول تاریخ را کوشش در جهت برپایی حاکمیت دینی در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله، عصر حضور ائمه علیهم السلام و در عصر غیبت تشکیل می‌دهد. شیعیان به جز حاکمیت پیامبر، و دوره کوتاه امام علی علیه السلام حکومت‌های زمانه خویش را غاصبانه تلقی می‌کردند.

در عصر صفویه، جنگ‌های ایران و روس، نهضت مشروطه و سپس، در نهضت امام خمینی علیه السلام تلاش‌های نظری و علمی گسترده‌ای از سوی عالمان دینی در جهت تبیین نظریه حکومت شیعه صورت پذیرفت. نگاهی گذرا به این فعالیت‌ها و ملاحظه سیر تحول اندیشه شیعی، از آغاز عصر غیبت نشان می‌دهد که «نظریه ولایت فقیه» پارادایم غالب این میراث فکری بوده است. از منظر دانشمندان شیعه، نظریه ولایت فقیه تداوم نظریه امامت در عصر حضور می‌باشد. می‌توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه، هسته مرکزی فلسفه سیاسی در عصر غیبت به شمار رفته است.

در برخورد با واقعیت‌های جاری نیز عالمان شیعه همواره کوشیده‌اند تا راهبردهای اجرایی و عملی نظریه ولایت فقیه را جستجو و عملی سازند. فقها براساس درک این نکته، که در هر زمانی مأمور به انجام وظیفه و تکلیف الهی‌اند و از سوی دیگر، در هر زمان به اقتضای ظرفیت زمانی و مکانی وظیفه‌ای دارند، کوشیده‌اند تا با تأکید بر پاره‌ای اصول ثابت، انعطاف لازم را در عملی ساختن رهیافت نظری خود، که حاکمیت فقیه است مهیا سازند. در این راستا، به عنوان شاهد می‌توان از همکاری علما با حاکمان صفوی، نظریه مرحوم نائینی در تبیین مشروطه و سپس، دیدگاه امام خمینی در مبنای نظری جمهوری اسلامی ایران نام برد. تحلیل ما از تطور نظریه ولایت فقیه گویای آن است که اگر هر یک از ظرفیت‌های زمانی و مکانی را در مقابل هر یک از فقها قرار دهیم، با اندک تغییراتی به راهبردهای مشابهی می‌توان دست یافت.

۲. شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران

شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در سه ساحت مورد شناسایی قرار داد: نخست در حوزه باور، که فلسفه سیاسی متکفل تبیین آن است. دوم، در ساحت ساختار و سوم، در عرصه رفتار که دانش فقه و سایر دانش‌های اسلامی عهده دار روشنگری در باره ابعاد آنها است. در جمهوری اسلامی ایران، این سه ریشه در اندیشه اسلامی دارند. با پیروزی انقلاب اسلامی، تفکر سکولار مورد چالش قرار گرفت. نظام باوری اسلام در جنبه سلبی، با نقد مؤلفه‌های فکری

سکولاریسم و در جنبه ایجابی رفتار و بنایی متفاوت از سازوکار فکر سکولار ارائه کرد. تبیین شاخصه‌ها در سه حوزه مبانی، ساختار و رفتار به شرح زیر است:

۲-۱. در حوزه باور(مبانی فکری)

۲-۱-۱. آموزه‌های اعتقادی

تمایز اندیشه دینی با اندیشه سکولار در مبانی هستی‌شناسی آن دو است. از منظر مسلمانان، باور نسبت به مبدا هستی، معاد و نبوت نتایج عملی به دنبال دارند. امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی ایران، در نقد اندیشه سکولار بر این نکته تأکید داشتند که اگر اسلام را در پنجاه کتاب خلاصه کنیم، بیش از چهل و پنج کتاب آن در حوزه مباحث سیاسی و اجتماعی واقع است. این امر نشان از درهم‌تنیدگی مباحث اعتقادی با مسائل اجتماعی و سیاسی دارد. با تثبیت حاکمیت دینی در چارچوب قانون اساسی و تجربه سه دهه مملکت‌داری، معضلاتی در ساحت نظری پدیدار شد. این پرسش‌ها، زمینه‌ساز تحلیل‌های گوناگونی در تبیین انقلاب و تحولات پس از آن گردید.

۲-۱-۱-۱. خدامحوری

در نگاه مسلمانان، توحید افزون بر یک عقیده، تأثیری شگرف در حوزه رفتار و کردار انسانی داشته و گسسته از نظامات اجتماعی، سیاسی و ارزش‌های اخلاقی فرد قرار ندارد. توحید از یک سو، نظام ارزشی انسان را پدید می‌آورد و از سوی دیگر، تنظیم‌کننده مناسبات اجتماعی، حقوقی و سیاسی اوست. بدین ترتیب، مقوله سیاست نیز یکی از ساحت‌هایی است که اندیشه توحید نسبت به آن تأثیرگذار است. رهبر معظم انقلاب اسلامی در این زمینه می‌گویند:

هر جایی، هر ملتی و هرگونه مردمی که معتقد به اسلام هستند و زندگی می‌کنند، ناگزیر ادعای حکومت اسلامی را باید داشته باشند؛ یعنی اگر نداشته باشند، اعتقاد به توحید ندارند یا اعتقاد به توحید را بد فهمیده‌اند...^{۲۷}

بر مبنای جهان بینی توحیدی اولاً، تشریح قوانین بر اساس توحید در تشریح، حق خداوند است. ثانیاً، اداره امور انسان‌ها و تصرف در نفوس و اموال و افعال آنان از کانال اعمال قوانین خداوند بر طبق توحید در حاکمیت اولاً و بالذات در انحصار اوست. ثالثاً، اطاعت از خداوند و تن دادن به ولایت تشریحی او، بر اساس توحید در اطاعت، مخصوص خداوند است. بنابراین، دخالت در تمام امور انسان‌ها از اختیارات ویژه مدبر و ولی حقیقی بشر است. این دخالت تنها با ایجاد حکومت

دینی امکان‌پذیر است؛ زیرا حکومت دینی، تنها حکومتی است که قوانین آن از سوی خداوند بوده و مجریان آن منصوب از سوی او باشند. مردم نیز از دستورات حاکمان منصوب الهی، که براساس قانون خداوند صادر می‌شود، اطاعت نمایند. البته تحقق عینی ولایت و حاکمیت تشریحی خداوند، که با انسان‌ها سروکار دارد، با دو شرط امکان‌پذیر است:

۱. ابلاغ تشریح الهی، یعنی تشریح الهی و تقنین او به مردم برسد و مردم از آن آگاه شوند.
۲. اجرای تشریح الهی، یعنی تشریح الهی بعد از آگاهی مردم از آن، در زندگی فردی و اجتماعی آنان اجرا و پیاده شود.

با توجه به اینکه انجام و اعمال این دو شرط، که مستلزم تصرف در امور مردم به طور مستقیم است، به صورت بی‌واسطه از سوی خداوند معقول نیست. بنابراین، باید به صورت غیرمستقیم توسط منصوبان خاص یا عام او صورت گیرد. از این‌رو، لزوم حکومت امری عقلانی است و به حکم عقل، بشر در حکومت از کسی متابعت و پیروی را روا و بجا می‌داند که مالک همه چیز باشد و هر تصرفی در امور آنها تصرف در مال خود باشد، و چنین شخصی، که تصرف و ولایتش در تمام بشر به حکم خرد نافذ و درست است، خدای عالم است که مالک تمام موجودات، و خالق زمین و آسمان‌ها است. پس هر حکمی که جاری کند، در مملکت خود جاری کرده، و هر تصرفی بکند در داده خود تصرف کرده است. و اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او را به توسط گفته پیغمبران لازم‌الاطاعه دانست، بر بشر نیز لازم است از آن اطاعت کنند.^{۲۸}

کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد، حق قانون‌گذاری نیز ندارد. خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند.^{۲۹}

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز خدامحوری در اصل دوم انعکاس یافته است: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او».

الیویه روا در توصیف اسلام گوید: «اسلام‌گرایی از توحید و لاشریک بودن خداوند که اساس دین اسلام است، آغاز می‌شود».^{۳۰}

توحید در ربوبیت، نقش محوری در زندگی سیاسی دارد، «رب» در لغت به معنای مصلح، مالک، صاحب، سید، مدبر، مربی، قیم، منعم و خالق به کار رفته است،^{۳۱} گاربردهای «رب» در

معانی متعدد مشترک معنوی است و جامع آنها را می‌توان «من بیده امر التدبیر و التصرف» دانست.

اصطلاح «رب» در «توحید در ربوبیت» یعنی «اعتقاد به اینکه تنها خدای متعال است که می‌تواند استقلالاً و بدون نیاز به هیچ‌گونه اذن و اجازه‌ای، در تمام شؤون مخلوقات و کل جهان تصرف کرده، آنها را تدبیر و اداره کند». آطبق این تعریف، انسان بعد از آفرینش، با تدبیر الهی زیست می‌کند و چنان نیست که تدبیرش به خود او تفویض شده باشد. البته این بدان معنا نیست که هیچ عاملی در طول فاعلیت خدا، از چیز دیگر تأثیر نپذیرد، بلکه خداوند چیزهای دیگر را واسطه و سبب قرار می‌دهد و از راه آنها تأثیراتی در عالم تحقق پیدا می‌کند که تأثیرات حقیقی است.

بر اساس توحید در ربوبیت، هر امری که در جهان محقق شده و سهمی از هستی داشته باشد، به خدا اسناد پیدا می‌کند علت آن خدا است. خواه آن امر از امور حقیقی مثلاً خلقت درخت یا انسان و ربوبیت او تکوینی است باشد، یا اعتباری مثلاً قانون مالکیت را وضع کند ربوبیت او تشریحی خواهد بود. بنابراین، ربوبیت خداوند عام است و شامل همه امور حقیقی و اعتباری می‌گردد. توحید در ربوبیت دارای شؤون گوناگونی است که می‌توان در این میان، به سه محور: «توحید در تشریح»؛ «توحید در حاکمیت» و «توحید در اطاعت» اشاره کرد. توحید در تشریح ناظر به احکام و تکالیفی است که در دین جعل شده و مربوط به اعتقاد عملی است. اینکه تنها قانونگذار شایسته خداوند است و کسی جز او مجاز نیست، در عرض تشریح الهی و به صورت مستقل برای تنظیم حیات بشری قوانین وضع کند. «ربوبیت تشریحی یعنی تدبیر اعمال انسان‌ها، با جعل و وضع قوانین و احکامی که اگر انسان رفتار خود را در طول زندگی با آن قوانین تطبیق دهد، او را به کمال سعادت برساند».^{۳۳}

توحید در حاکمیت بدان معنی است که در اسلام، حق حاکمیت و ولایت اولاً و بالذات از آن خدا است؛ زیرا او ولایت تکوینی و تشریحی دارد و ثانیاً و بالعرض حق کسانی است که خداوند صلاحیت‌های حکومت را به آنان می‌دهد و پیروی و اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد؛ یعنی مبنای حق در حاکمیت فرمان الهی است. هر حاکمی که بدون فرمان الهی حاکم شود نامشروع بوده و اطاعت از او واجب نیست.

از این‌رو، حاکمیت از امور خاص و ذاتی انسان نیست یا براساس حق طبیعی نیست که

انسان آن را از ذات خود اکتساب کند، بلکه همانند هر کمال وجودی دیگر که انسان از آن بهره‌مند است، امانتی است که حق اعمال نفوذ در آن برای انسان، بر اساس رضایت مالک اصلی می‌باشد؛ مالکی که در آن امانت دخل و تصرف و اعمال نفوذ کند. در نتیجه، قلمرو و چیرگی فرد بر ذات خود و حاکمیتش بر خویش نیز باید طبق معیارهای عقلی و نقلی مشخص گردد.

علامه طباطبایی ظهور و پیدایش اجتماعات بشری را نیز ناشی از دین دانسته و توحید و یکتاپرستی را ملاک وحدت آن به شمار می‌آورد. وی معتقد است که اسلام در مرحله قانون‌گذاری نیز تنها به تعدیل اراده‌ها، در اعمال و افعال مردم اکتفا ننموده، بلکه آن را با یک سلسله وظایف عبادی، و معارف و اخلاق تکمیل نموده است. در ضمن، ضمانت اجرای آن را نیز از یک‌طرف، به عهده حکومت اسلامی و از طرف دیگر، به عهده خود افراد اجتماع گذارده که با ترتیب صحیح علمی و عملی و همچنین به نام امر به معروف و نهی از منکر در اجرا و زنده نگهداشتن احکام الهی کوشا باشند.^{۳۴}

سکولارها با توجه به این شاخص، تبیینی سکولار و منقطع از ماوراء طبیعی از هستی ارائه می‌کنند. از پدیده‌ها و حوادث در حوزه روابط انسانی تحلیلی بشری دارند. از منظر آنان، همه چیز موصوف به وصف بشری بودن است. دین نیز از این قاعده مستثنی نیست و چون بشر در قلمرو شرایط تاریخی و اجتماعی زیست می‌کند، و راه‌گزینی از این شرایط ندارد. اراده و ادراکش هم محدود به همین شرایط است. محدودیت‌های تاریخی و اجتماعی خود را به مثابه «پیش‌فهم‌ها» و «شرایط امکان اراده» بر بشر تحمیل می‌کند. بشر محصور در زبان، جامعه و تاریخ است.^{۳۵} رویکرد بشری از دین در قالب اشکال گوناگونی خود را نمایان می‌سازد. آنان «دین طبیعی» را که ساختی بشری دارد، در مقابل دین وحیانی، که الهی و غیربشری است، عرضه می‌کنند. بدون تمایز میان دین وحیانی و دین طبیعی، تعریفی از دین ارائه می‌دهند که بر «دین طبیعی» منطبق است. به‌زعم سکولارها گوهر دین، «رهیافت انسان به خداوند» است و دین صرفاً گونه‌ای تجربه بشری است که تجربه‌گر آن، حضرت حق را وجهه همت خود قرار داده است.^{۳۶}

۲-۱-۲. رهبری سیاسی (نبوت و امامت)

لازمه عقیده به نبوت، امامت و اهداف بعثت پیامبران، حاکمیت پیامبر و معصومین علیهم‌السلام و در تداوم آن ولایت فقیه است. اجرای قانون در مورد دیگران، نوعی دخالت در حیطه اختیارات آنان

است، اما به صرف اینکه قانون برگرفته از دستورات دینی باشد، کافی نیست تا هر کس بتواند آن را در مورد دیگران به اجرا درآورد. تنها کسانی از این صلاحیت برخوردارند که از حق فرمان‌روایی و الزام و دستور برخوردار باشد. هیچ انسانی و هیچ دستگاهی نمی‌تواند حکمی را بر دیگران جاری کند، مگر آنکه ثابت‌شود از چنین حقی برخوردار است یا دارای مشروعیت است؛ زیرا بر مبنای جهان بینی توحیدی، حق حاکمیت و ولایت در انحصار خداست.

بنابراین، مفهوم حق حاکمیت الهی این است که دخالت در امور دیگران، از اختیارات انحصاری خالق و مدبر و ولی حقیقی انسان‌هاست. خداوند این ولایت را از طریق اجازه‌ای که به فرد یا گروه خاصی می‌دهد، اعمال می‌کند، نه آنکه خود به شکل انسان‌ها در آید و بر آنان حکم براند. از این‌رو، در قرآن کریم از جعل حکومت برای حضرت داود یاد شده است. وی از سوی خداوند اجازه می‌یابد که در میان مردم حکم براند. «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (ص: ۲۶)

نبوت و امامت گویای سیره رفتاری و گفتاری رهبران دینی به عنوان اسوه و راهنمای مردم است. در عصر غیبت، ولایت فقیه، هسته مرکزی سیستم ارزش‌گذاری حوزه سیاست و حکومت اسلامی به شمار می‌رود. ارزش‌ها، اهداف و چگونگی رفتار سیاسی را مشخص می‌سازد. هنجارها مقررات و قواعد رفتار سیاسی را معین و تنظیم می‌کنند؛ یعنی حقوق و تعهدات ساختارهای واقعی را که در روند سیاسی دخیل هستند، معین می‌کنند. این مقررات هنجاری به تبیین عرصه اقتدار سیاسی، حوزه‌های سیاسی و مسئولیت‌های سازمان تصمیم‌گیرنده می‌پردازند، سایر مؤسسات حاکم مقررات هنجاری را در عملکرد خود لحاظ می‌کنند و نظام سیاسی بر اساس آن سازمان یافته و منسجم عمل کند.

سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها برآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت، حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرند نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند.^{۳۷}

حال که حق حاکمیت و حکومت از آن خداست، باید شخص حاکم را خدا معین کند. پیامبران و ائمه از سوی خدا به عنوان حاکمان ملت معین شده است. امام در این باره می‌گوید:

به حکم عقل و ضرورت ادیان، هدف بعثت و کار انبیا ﷺ تنها مسئله‌گویی و بیان احکام نیست. این طور نیست که مثلاً مسائل و احکام از طریق وحی به رسول اکرم ﷺ رسیده

باشد. آن حضرت و حضرت امیرالمؤمنان و سایر ائمه علیهم‌السلام مسئله‌گوهایی باشند که خداوند آنان را تعیین فرموده تا مسائل و احکام را بدون خیانت برای مردم نقل کنند. در حقیقت، مهمترین وظیفه انبیا برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است.^{۳۸}

ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باید خلیفه تعیین کنند و تعیین کرده است. آیا تعیین خلیفه برای احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد. همه احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌داند تا عمل کنند. اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است.^{۳۹}

و نیز می‌فرمایند:

ولایتی که در حدیث غدیر است به معنای حکومت است، نه به معنای مقام معنوی ... اینکه در روایات هست که «بنی‌الاسلام علی خمس» این ولایت، ولایت کلی امامت نیست. آن امامتی که هیچ عملی مقبول نیست، قبول نمی‌شود الا به اعتقاد به امامت. این معنایش این حکومت نیست... آنکه خدای تبارک و تعالی جعل کرد و دنبالش هم برای ائمه هدی علیهم‌السلام جعل شده است، حکومت است. بنابراین، حکومت را خدا جعل کرده است برای حضرت امیر سلام الله علیه، این حکومت یعنی سیاست یعنی عجبین با سیاست... اینکه این قدر صدای قدیر بلند شده است... برای این است که با اقامه ولایت یعنی با رسیدن حکومت به دست صاحب حق، همه این مسائل حل می‌شود. همه انحرافات از بین می‌رود... ولایت اصلش مسئله حکومت است... بنابراین «ما نودی بشیء مثل ما نودی بالولاية» برای اینکه حکومت است، به هیچ چیز مثل این امر سیاسی دعوت نشده است و این امر سیاسی بوده است.^{۴۰}

جنگ‌های زیادی که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است همه برای این معنا بوده است که موانع را از سر این مقصد الهی، مقصد اعلی که دارند و آن تحکیم حکومت اسلامی، حکومت الله، حکومت قرآن، همه برای این بود.^{۴۱}

حکومت از آن خداست و هموست که پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام را جهت حکومت تعیین نموده است. حال که ما در زمان غیبت معصوم علیهم‌السلام به سر می‌بریم، امر حکومت چگونه خواهد بود؟ با هم پاسخ امام خمینی را مرور می‌کنیم.^{۴۲}

ولایت‌فقیه امتداد ولایت خدا و پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است و دارای اهمیت فراوانی است. امام خمینی در اهمیت ولایت فقیه می‌گویند:

اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خدا یا طاغوت... اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیرمشروع است. وقتی غیرمشروع شد طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است. ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است.^{۴۴}

امروز فقهای اسلام حجت بر مردم هستند. همان طور که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجت خدا بود و همه امور به او سپرده شده بود و هرکس تخلف می‌کرد بر او احتجاج می‌شد، فقها از سوی امام علیه‌السلام حجت بر مردم هستند. همه امور و تمام کارهای مسلمانان به آنان واگذار شده است.^{۴۵}

ممکن است که در اذهان این شبهه پیدا شود که بنابر رای امام خمینی علیه‌السلام، ولی فقیه هم‌رتبه امام معصوم علیه‌السلام است، ذیلاً سخنان امام خمینی علیه‌السلام در دفع این شبهه ذکر می‌شود: و نیز می‌گویند:

این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیشتر از حضرت امیر علیه‌السلام بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه‌السلام از فقیه است باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر علیه‌السلام از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد.

... وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم و ائمه علیهم‌السلام داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا بشود که مقام فقیه، همان مقام ائمه و رسول اکرم است؛ زیرا اینجا صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است، ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است، نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد...^{۴۶}

بدیهی است تصدی حکومت به دست آوردن یک وسیله است، نه اینکه یک مقام معنوی باشد؛ زیرا اگر مقام معنوی بود کسی نمی‌توانست آن را غضب کند یا رها سازد.^{۴۷}

... آیات و روایاتی وارد شده است که مخصوص به معصومان علیهم‌السلام است و فقها و علمای بزرگ اسلام هم در آنها شرکت ندارند تا چه رسد به مثل اینجانب، هرچند فقهای جامع‌الشرایط از

سوی معصومان علیهم‌السلام نیابت در تمام امور شرعی و سیاسی و اجتماعی دارند، و تولی امور در غیبت موکول به آنان است، لکن این امر غیر ولایت است که مخصوص به معصوم علیهم‌السلام است.^{۴۸}

۲-۱-۳. تأکید بر علت غایی (باورمندی به معاد)

معادباوری چشم‌انداز و آرمان انسان را ترسیم می‌کند و نشانگر آن است که نیل بدان نیازمند رهبران الهی و هدایت معنوی آنان است. اعتقاد به حیات اخروی، الهام‌بخش مبارزه در چارچوب آرمان شهادت‌طلبی و نیل به فوز عظیم، پیروزی و اجرای حدود الهی در جهان است. سیاست، دولت و حکومت در اسلام مبتنی بر فلسفه اخلاق است که با پرسش‌های بنیادین اخلاقی در زندگی اجتماعی سروکار دارد. با ارزیابی این پرسش‌ها و استفاده از استدلال‌های انتزاعی و منطقی می‌توان به چارچوبی از سیاست، که از منظر روش‌شناسی رویکردی هنجاری دارد، دست یافت. براساس سیاست مبتنی بر فلسفه اخلاق، رسالت و شأن سیاست؛ توجیه و ارزیابی نهادهای سیاسی بر اساس علت غایی است. یعنی بررسی این پرسش که توجیه اساسی برای صورت خاصی از حکومت چیست؟ در تبیین این پرسش هر مکتب اخلاقی به فراخور آموزه‌هایش پاسخ خاصی ارائه می‌کند.^{۴۹}

۲-۱-۴. پیوستگی دین و سیاست

در انقلاب ایران ایدئولوژی اسلامی نیرویی قاطع و بلامنزاع در بسیج و سازماندهی تظاهرات انبوه ناراضیان رژیم پهلوی بوده است. اسلام در قلمرو خصوصی و عمومی دستورالعمل دارد. اما غرب با این رویکرد از اسلام سیاسی، که مانع منافع نامشروع غرب در جهان اسلام باشد، مخالف است و با تحلیلی عرفی از اسلام، خواهان اسلامی فردگرا و در حقیقت استحاله اسلام است.

۲-۱-۲. معرفت‌شناختی

هر تمدنی صورت‌بندی خاصی از علم دارد. و این امر بر پایهٔ بنیادهای معرفت‌شناختی نظام فکری آن جامعه استوار است. در غرب دانش متکی بر تجربه، ارج و منزلت دارد. ویژگی دانش جدید تفکیک مرزهای آن از فلسفهٔ اخلاق و دین بوده است. علم جدید جزئی‌نگر، کمی و ره‌آوردی تکنیک است. در حالی که، در دانش مبتنی بر حوزهٔ تمدن اسلامی، با دین و فلسفهٔ اخلاق در هم تنیده است.

۲-۱-۲-۱. وحی، عقلانیت

اما در اندیشه اسلامی، عقل و وحی دو منبع مهم آگاهی و شناخت معرفی شده‌اند. عقل منبعی

درونی است که پیروی از آن، ما را به سرچشمه وحی متصل می‌کند و یافته‌های وحیانی مطابق با درک عقلانی است. در روایات اسلامی، عقل به «پیامبر درونی» و وحی پیامبر بیرونی لقب گرفته است. در دانش فقه، بر عدم تعارض میان آن دو تأکید شده و گفته شده است هر چه را که شرع بر آن حکم کند، عقل نیز بر آن حکم می‌کند و متقابلاً یافته‌های عقلی مورد تأیید شرع است.

۲-۱-۲. علم، دانش اندوزی همراه با معنویت

در اسلام تشویق به علم و دانش‌آموزی توصیه شده است. به طوری که در قرآن بیش از ۱۵۰۰ بار از کلماتی که به نحوی مرتبط با عقل و معرفت و اندیشه است، استفاده شده است. این امر سبب شده که تنها پس از گذشت یک قرن از ظهور اسلام، تمدن عظیم اسلامی شکل گیرد. به اعتقاد مسلمانان، علم میراث مشترک بشری است که در طول قرن‌های مختلف به صورت تجربه روی هم انباشته شده است.^{۵۰}

هدف در تمدن اسلامی و نظام مقدس جمهوری اسلامی پیشبرد دانش همراه با معنویت است. دنیای غرب نسبت به پایبندی ما به معنویت، حساس است؛ و آن را متهم به تحجر می‌کند و علاقه‌مندی ما به مبانی اخلاقی و انسانیت را مخالفت با حقوق بشر قلمداد می‌کند، این امر از آن رو است که این روش، ضد روش آنهاست. آنها علم را جدای از اخلاق و معنویت پیش بردند.^{۵۱}

حضرت امام از برخی جنبه‌های مثبت تمدن بشری دفاع نموده و خواستار استفاده از آنها شدند. ایشان در نامه‌ای به یکی از شاگردان نزدیک خود می‌نویسند:

اینجانب لازم است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم...
 آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید به کلی باید از بین
 برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.^{۵۲} اسلامی
 که بیشترین تأکید خود را بر اندیشه و فکر قرار داده است و انسان را به آزادی از همه
 خرافات و اسارت قدرت‌های ارتجاعی و ضداسلامی دعوت می‌کند، چگونه ممکن است
 با تمدن و پیشرفت و نوآوری‌های مفید بشر، که حاصل تجربه‌های اوست، سازگار
 نباشد؟!^{۵۳}

... دولت اسلامی قهقراگرا نیست و با همه مظاهر تمدن موافق است، مگر آنچه که به
 آسایش ملت لطمه وارد آورد. با عفت عمومی ملت منافات داشته باشد.^{۵۴} با جمیع

آثار تمدن موافقیم و مابلیم که مملکت ما مجهز بشود به جمیع آثار تمدن.^{۵۵} حکومت جمهوری است، مثل سایر جمهوری‌ها، و احکام اسلام هم احکام مترقی و دموکراسی و پیشرفته، و با همه مظاهر تمدن موافق.^{۵۶}

توجه خاص امام خمینی^{علیه السلام} به دو عنصر زمان و مکان، و مصلحت نظام نشأت گرفته از همین دیدگاه است. ایشان دربارهٔ دخالت زمان و مکان در اجتهاد در پیامی به اعضای شورای نگهبان می‌فرماید:

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت فلسفهٔ عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشد که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.^{۵۷}

و در تبیین نقش مصلحت می‌فرماید:

مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است. همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد، بلکه یک فرد اگر اعلی در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد، و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.^{۵۸} حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمی است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سوال برد. و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارجی آنان پیروز گرداند.^{۵۹}

۲-۱-۳. انسان‌شناسی

براساس انسان‌شناسی فطرت‌گرایانه، انسان به عنوان موجودی که هر دو نوع تمایل جسمی (مادی) و روحی در او وجود دارد، شناخته می‌شود.

۲-۲. درحوزه ساختار

۲-۲-۱. بایستگی حکومت

حکومت به مثابه برترین سازمان اجتماعی نشانگرسه معنا، یعنی عمل حکومت و رهبری، نظام سیاسی، و ساختار می‌باشد. مُسلمانان بر این باورند که حکومت در جامعه امری ضروری است. بایستگی حکومت در جامعه تا آنجا است که حکمرانی والیان جائر بر بی‌حکومتی رجحان داده شده است. بنا به درک ضرورت حکومت، امام خمینی علیه السلام قیام فقیهان برای تشکیل حکومت را واجب می‌دانستند، و معتقد بودند: در صورتی که یک نفر از فقها قادر به تشکیل حکومت نباشد و مجموعه‌ای از آنان بتوانند چنان مهمی را به انجام برسانند بر مجموع آنها واجب است. و درباره اهمیت آن معتقدند که:

نهاد حکومت آن قدر اهمیت دارد که نه تنها در اسلام حکومت وجود دارد، بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شوون حکومت است. بدین ترتیب، حاکمیت اسلامی و بسط عدالت مطلوب بالذات و احکام مطلوبات بالعرض است که مقصود از آنها اجرای حکومت می‌باشد.^{۶۲}

ایشان در باره این شبهه که در اسلام حکومت وجود ندارد چنین پاسخ می‌دهد:

استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام حکومتی ندارد، تشکیلات حکومتی ندارد، به فرض که احکامی داشته باشد مجری ندارد و خاصه اسلام فقط قانونگذار است.^{۶۲}

۲-۲-۲. حاکمیت دینی

حاکمیت از محورهای مهم تمایز اندیشه اسلامی با اندیشه غیردینی به شمار می‌رود. حاکمیت عبارت است از: قدرت تصمیم‌گیری، وضع قوانین و اجرای تصمیمات از طرف حکومت یک کشور است. اگر حکومت‌های غیرالهی، منشأ قدرت و حاکمیت خود انسان است در چارچوب حکومت فردی و یا حکومت‌های گروهی، یا اکثریت مردم تبلور می‌یابد. حکومت‌های استبدادی، دمکراتیک و الیگارش‌ی در این راستا قابل طرح‌اند.

در اسلام حاکمیت نشأت گرفته از خداوند است. امامت منصبی الهی است که تنها به

افرادی که شایستگی آن را دارند اعطا می‌شود. حق حاکمیت، که متجلی در وضع و اعمال قانون در داخل مرزهای یک کشور و استقلال نسبت به بیگانه است، تنها به خداوند اختصاص دارد. «ان الحکم الا لله»؛ (انعام: ۷۵) امام خمینی^{۶۴} در این باره معتقدند که:

کسی جز خدا حق حکومت بر کسی را ندارد. حق قانون‌گذاری ندارد، به حکم عقل خدا باید برای مردم تشکیل حکومت دهند و قانون وضع کند. اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و پس از آن اثبات می‌کنیم که این قانون برای همه و همیشه است.^{۶۴}

در اندیشه اسلامی، حاکمیت انسانی بر سرنوشت خود در تداوم حاکمیت خداوند است: «ملت ایران بر سرنوشت خود حاکمیت دارد و این ملت ایران است که می‌خواهد سرنوشت خود را تعیین کند».^{۶۵}

۲-۲-۳. مشروعیت الهی و مشارکت مردمی

گونه‌شناسی حکومت‌ها در قرآن کریم، گامی در جهت تبیین مشروعیت حاکمان، حکومت‌ها و قوانین و سازوکارهای حکومتی است. مشروعیت عبارت از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکمان و اطاعت از سوی شهروندان است.^{۶۶} منشأ مشروعیت، همچون منشأ حاکمیت خداوند است. در قرآن کریم و روایات شواهد گوناگون بر مشروعیت الهی یافت می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴).

در پاسخ این سؤال: که در چه صورتی فقیه جامع‌الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟، می‌فرمایند: «ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است. در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت «با ولی مسلمین».^{۶۷}

رژیم طاغوت مبنای مشروعیت خود را در نظریه سلطنت و وراثت می‌دید. انقلاب اسلامی نتیجه چالش دو ملاک مشروعیت الهی و عرفی بود:

از قرن نوزدهم ایران در بحران هویت دست و پا می‌زد و می‌خواست جایگاه خود را در جهان جدید پیدا کند. شاه برعکس، مدعی گذشته باشکوهی بود که در آن اجدادش قبله عالم بودند... شاه در تحقق این امر، هم هرچه بیشتر به تقلید از غرب و رقابت با کشورهای غربی می‌پرداخت... اما مسئله ایرانی قبل از هر چیز این بود که برای خود وجود داشته باشد. اگر انسان وجود نداشته باشد، چگونه می‌خواهد موجودیت خود را

به دیگران بقبولاند... این ملت چه چیز نیاز داشت که نمی‌خواست با بزرگی‌های اجداد خود همراه شود و برعکس، می‌خواست... به مبدأ و سرچشمهٔ اولیه برگردند در کربلا متوقف می‌شوند.^{۶۸}

۲-۲-۴. ولایت و حاکمیت فقیه

ولایت فقیه به معنای حاکمیت و رهبری فردی است که توانایی کشف و استخراج احکام شرعی از منابع را داراست. ولایت در فقه سیاسی به معنای «تولیت و سرپرستی» و «زعامت سیاسی» می‌باشد.^{۶۹} رُغمِ بدهت و سابقهٔ تاریخی ولایت فقیه، حضرت امام ضمن نقد دیدگاه‌های مخالف دلایل عقلی و نقلی متعددی را برای تبیین نظریه مورد بحث قرار داده‌اند. مهم‌ترین دلیل عقلی از نظر امام را می‌توان در محور زیر خلاصه کرد.

قوانین اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی موجود در دین اسلام نشانگر آن است که اسلام در احکام عبادی و اخلاقی خلاصه نمی‌شود، بلکه دین از جامعیت برخوردار و نظامات سیاسی حقوقی نیز دارد. علاوه بر آن، دین اسلام از جاودانگی برخوردار است و قوانین مزبور مختص زمان حضور نبوده و تا قیامت معتبر است. از سوی دیگر، اجرا و حفظ احکام یاد شده امری ضروری است. و بسط عدالت اجتماعی، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و جلوگیری از اختلال امور مسلمانان و حفظ مرزهای کشور اسلامی عقلاً و شرعاً واجب است. تحقق این اهداف، مستلزم تشکیل حکومت است. حکومت مورد نظر اسلام، نه استبدادی است که حاکم بر پایه تمایلات نفسانی خود حکمرانی کند و نه مشروطه، که در آن قوانین بشری حاکمیت داشته باشد، بلکه حکومتی است که در آن خواست و اراده الهی تعیین‌کننده قوانین و اجرای آن است. بنا به عقاید شیعه، ولایت و حاکمیت بخشی از شئون نبوت پیامبر اسلام ﷺ و امامت ائمه اطهار  می‌باشد و در عصر غیبت ولایت و حاکمیت از آن فقیه است.^{۷۰}

در چارچوب نظریه ولایت فقیه، قلمرو اختیارات حاکم اسلامی در راستای اهداف حکومت اسلامی تعریف شده است؛ یعنی بایستی از اختیاراتی معقول و متناسب با آن برخوردار باشد. با توجه به این امر حضرت امام، نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح می‌سازد. منظور از ولایت مطلقه آن است که گستره اختیارات ولی فقیه در اداره امور جامعه، همان اختیارات حکومتی پیامبر و معصومین  است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت منظور از «مطلقه» آن است که ولایت فقیه، منحصر در افتاء، قضا و امور حسبه نیست.^{۷۱}

۲-۲۵. الگوی مردم‌سالاری دینی

با توجه به مبانی اسلام، مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی تمایز ریشه‌ای دارد. این تفاوت در مورد منشأ آزادی و توجه به آزادی انسان در بعد مادی و معنوی، نوع نگرش به فرد و جامعه و تفاوت در مبنای قانونگذاری است. مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌فرماید:

عده‌ای خیال می‌کردند که آزادی و دموکراسی و حقوق بشر را غربیان برای انسان به ارمغان آورده‌اند. در حالی که اسلام، پیش از دیگران، در هزار و چهار صد سال پیش با معارف قوی خود و در بهترین وجه، این امور را به بشریت عرضه نموده است. ولی غرب با تبلیغات نادرست خود، به جوامع و ملت‌ها تلقین کرد که حقوق بشر را آنان آورده‌اند.^{۷۲}

امام خمینی رحمته‌الله در این خصوص معتقدند که دشمنان اسلام مانع فهم دقیق مردم جهان نسبت به احکام اسلامی شدند و اگر اسلام اجرا شود، آن وقت خواهند فهمید که دموکراسی پوچ آنها در مقابل دموکراسی حقیقی اسلامی چیزی نیست.^{۷۳}

همچنین در این باره می‌فرماید:

ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است.^{۷۴}

به خوبی روشن است که امام خمینی رحمته‌الله به نقش مردم در اقامه و حفظ نظام اهمیت زیادی قائل بودند: «مردم نباید کنار بروند، اگر مردم کنار بروند، همه شکست می‌خوریم».^{۷۵} و در جای دیگر می‌فرماید: «تعیین نظام سیاسی با آرای خود مردم خواهد بود».^{۷۶} اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت، او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.^{۷۷}

۲-۲۶. ساختار حقوقی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نظیر قوانین اساسی دیگر کشورها برگرفته از فرهنگ حاکم بر جامعه که متجلی در اندیشه اسلامی است، می‌باشد و در آن بر مبنای نظریه ولایت فقیه، که به تعبیر برخی فقها امری اجماعی است، تأکید شده است. تأمل در قانون اساسی

جمهوری اسلامی ایران، گویای ویژگی‌های زیر است: مجلس شورای اسلامی، ریاست جمهوری، شورای نگهبان، خبرگان، انتخابات، جایگاه مردم.

در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اراده شود. از انتخابات: انتخابات رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد»^{۷۸}.

۲-۳. در حوزه رفتار و عملکرد

۲-۳-۱. رفتار نخبگان

براساس مبانی اندیشه اسلامی، کارگزاران جمهوری اسلامی ایران، همچون هر نظام سیاسی بایستی به لحاظ رفتاری برخوردار از ویژگی‌هایی باشند. معیارهای حاکم بر رفتار نخبگان سیاسی در هر نظام سیاسی را می‌توان بر اساس مبانی فکری و اهدافی که آن نظام سیاسی تعقیب می‌کند کشف کرد. بر این اساس، هدف غایی نظام سیاسی اسلام، یعنی نیل بشر به حیات طیبه و سعادت و اهداف متوسطی همچون اقامه قسط و عدالت، برپاداشتن ارزش‌ها و اجرای احکام دین اسلام، مقتضی آن است که نخبگان جامعه اسلامی در همه سطوح مدیریتی و به تناسب حوزه مأموریت خود، برخوردار از علم، آگاهی و تخصص نسبت به مسئولیت، عدالت و شایستگی‌های اخلاقی و تدبیر و مدیریت باشند و جمهوری اسلامی ایران بر مبنای همین امر ویژگی‌هایی را برای کارگزاران تعریف کرده است.

۲-۳-۲. رفتار گروه‌ها و احزاب

هر نظام سیاسی بر پایه معیارهایی که برگرفته از نظام ارزشی آن جامعه است، می‌کوشد بر پایه شاخص‌هایی افراد جامعه را طبقه بندی کنند. در نظام اسلامی نیز بی‌تردید تشکل سیاسی و گروه بندی‌های سیاسی در جهت تحقق ارزش‌های اسلامی امری گریزناپذیر است. نگاهی به تاریخ اسلام نیز حاکی از این گروه‌بندی‌های سیاسی است. در نظام جمهوری اسلامی ایران، با توجه به تجربه تاریخ اسلام، تجربه بشری در مدیریت جوامع و ارزش‌های برآمده از اندیشه اسلامی شکل‌گیری تشکل‌ها، احزاب و گروه‌بندی‌های سیاسی مجاز قلمداد شده است. طبیعی است که این امر می‌بایست در چارچوب قانون اساسی، منافع ملی و ارزش‌های اسلامی ساماندهی شود.

۲-۳-۴. رفتار شهروندان

رفتار شهروندان ارتباط مستقیم با رفتار حاکمان جامعه دارد. از این‌رو، در اسلام در راستای تعالی شهروندان سفارش شده که حاکم معصوم علیه السلام بوده و در صورت عدم دسترسی به آن، فقیه عادل جامع شرایط باشد. در جمهوری اسلامی ایران از شهروندان انتظار می‌رود بر پایه ارزش‌های اسلامی رفتار خود را تنظیم نمایند و حکومت وظیفه خود می‌داند که اولاً، امنیت، آسایش و معاش شهروندان را تأمین نماید. افزون بر آن، در جهت اعتلای فرهنگی کوشش و زمینه و بستری را مهیا سازد تا شهروندان در چارچوب آن قادر به رشد و تعالی معنوی باشند.

۳. نتیجه‌گیری

جمهوری اسلامی ایران شکل‌گیری هویتی متمایزی از فرهنگ را در پی داشت. الگویی که تجانس و ارتباطی با ساختار اندیشه سکولار نداشت؛ یعنی مبانی فکری، هدف، فرایند تاریخی و تطوراتی متمایز از گفتمان سکولار داشته و پایه‌گذار فرایندی معرفتی از طریق عرضه گفتمانی جدید بود. غرب با درک این امر در صدد چالش با آن بر آمد.^{۷۹}

حاصل آنکه، دو متغیر سکولار و اسلام دارای دو نظام معنایی متفاوت‌اند. در اندیشه اسلامی، سیاست بخشی از علوم انسانی است که رفتار انسان‌ها را در زمینه اجتماعی و سیاسی مطالعه می‌کند: «نحوه نگرش غرب به صلح در تفکر اسلامی پذیرفته نیست و نسبت به آن منتقد است».^{۸۰}

اندیشه اسلامی در تمایز با اندیشه سکولار بر موارد ذیل تأکید دارد:

۱. خدامحوری: همه حقیقت‌ها و ارزش‌های فردی و اجتماعی از خداوند نشأت می‌گیرد. در حالی که تفکر سکولار، انسان‌محور است؛ یعنی انسان را محور همه ارزش‌ها و حقیقت‌ها می‌داند و تمام حقایق جهان، از جمله خدا و دین را در ذیل حقیقت وجود انسان و نفع و ارزش او می‌داند.

۲. نگاه جامع و سیستمی به دین اسلام: نگرش دینی دین را در همه ابعاد فردی، اجتماعی، مادی و معنوی زندگی بشر، اصل و مبنا می‌داند. در حالی که، جریان سکولار به دخالت امور ماوراءالطبیعی در زندگی اجتماعی و مادی انسان معتقد نیست.

۳. جریان دینی امور مقدس را به رسمیت می‌شناسد و قائل به حفظ و حراست از آنهاست. در حالی که جریان سکولار، منکر امور مقدس و قائل به تقدس‌زدایی است.

۴. جریان سکولار، خودبسنده است؛ یعنی به حجیت انحصاری و ابزاری خرد (عقل حسابگر) در چگونگی نیل به اهداف خود یعنی امیال و غرایز انسانی معتقد است؛ در حالی که تفکر دینی اصولی، هدایت عقل و خرد بشری را نه در تعیین اهداف و نه در نیل به سعادت او کافی نمی‌داند.

۵. انسان‌شناسی سکولار، انسان را موجودی غریزی می‌داند که به دنبال نفع‌طلبی و افزایش لذت غریزی خویش است و عقل محوری او را نیز در همین جهت تعریف می‌کند؛ یعنی عقل در خدمت ارضای امیال و غرایز شناخته می‌شود. بنابراین، انسان‌شناسی سکولار، غریزه محور است. در حالی که انسان‌شناسی دینی، فطرت‌محور است و تمایلات عالی روحی در انسان (فطرت) را به‌عنوان تمایلات برتر به رسمیت می‌شناسد.

۶. تفکر سکولار اغلب تجربه‌گراست؛ یعنی صرفاً اموری را که در تجربه حسی می‌گنجند علمی و معتبر می‌داند. در حالی که تفکر اصولی، علوم را محدود به تجارب حسی نمی‌داند.

۷. تفکر اصولی معتقد به ثبات ارزش‌های اخلاقی و حسن و قبح ذاتی و عقلی آنهاست و تساهل اخلاقی را به رسمیت نمی‌شناسد. در حالی که عرفی‌گرایی، ارزش‌های اخلاقی را نسبت به افراد و موقعیت‌های متفاوت سیال و تغییرپذیر می‌داند. از این‌رو، تساهل مطلق اخلاقی را تجویز می‌کند و ملاک درستی و نادرستی امور اخلاقی را عرف و عقل جمعی می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احسان نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۲-۱۸؛ و چارلز تالیافر، *عقل و فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۵۲-۵۷.
 ۲. ر.ک: عبدالکریم سروش، «فریه تر از ایدئولوژی»، *مجله کیان*، ش ۱۴.
 ۳. کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه میکائیلیان، ص ۱۱۰.
 ۴. سعید حجاریان، «رابطه دین و خشونت» *همشهری*، ۲۷ و ۲۹/۵/۷۹.
 ۵. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرآنت رسمی از دین*، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
 ۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱، ص ۴۳۱.
 ۷. این آیات بر قدسی و غیربشری بودن دین تصریح می‌کند. و نشان می‌دهد که آموزه‌های موجود در متن دین نیز صبغه ملکوتی دارند.
 ۸. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۱۰، ص ۲۲۱ تاریخ ۱۲ مهرماه ۱۳۵۸.
 ۹. سعید حجاریان، «سیاست دینی و سیاست عرفی»، *حیات نو*، ۱۱ و ۱۲/۴/۷۹.
- elicalism
۱۱. سعید حجاریان، «سیاست دینی و سیاست عرفی»، *حیات نو*، ۱۱ و ۱۲/۴/۷۹ و «در آمدی تاریخی بر مبحث دین و دولت»، *مجله فکر نو*، ۱۳۷۹/۲/۱۵.
 ۱۲. محمدتقی مصباح‌یزدی، «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، ش ۷، ص ۵۹ - ۶۱.
 ۱۳. عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *کیان*، ش ۳۲.
 ۱۴. امام خمینی، *کشف الاسرار*، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.
 ۱۵. همو، *صحیفه*، ج ۳ ص ۵۱۴، ۲۰ مهر ۱۳۵۷.
 ۱۶. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۰.
 ۱۷. همان، ج ۴، ص ۳۷ و ۴۷۹.
 ۱۸. همان، ج ۴، ص ۳۳۴، ۱۵ آبان ۱۳۵۷.
 ۱۹. لغت‌نامه فرهنگ معین نیز آن را چنین تعریف می‌کند: جمهوری؛ توده، گروه، بخش اعظم یک چیز. حکومتی که زمام آن به دست نمایندگان ملت باشد.
 ۲۰. ر.ک: محمدحسین هاشمی، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱، ص ۸۱.
 ۲۱. ابوالفضل قاضی، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ص ۳۶۵.
 ۲۲. رابرت آلن دل، درباره دموکراسی، ص ۲۰.
 ۲۳. امام خمینی، *صحیفه امام*، ج ۶، ص ۲۷۶، ۱۰ اسفند ۱۳۵۷.
 ۲۴. همان، ص ۳۶۱، ۱۸ اسفند ۱۳۵۷.
 ۲۵. همان ج ۷، ص ۴۵۷، ۲ خرداد ۱۳۵۸.
 ۲۶. همان ج ۸، ص ۴۳، ۱۱ خرداد ۱۳۵۸.
 ۲۷. سیدعلی خامنه‌ای، *بررسی ابعاد حکومت اسلامی*، حکومت در اسلام، مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، ص ۳۰.
 ۲۸. امام خمینی، *کشف الاسرار*، ص ۱۸۱.
 ۲۹. همان، ص ۱۸۴.

۳۰. الیویه روا، *تجربه اسلام سیاسی*، ص ۴۷.
۳۱. معجم مقاییس اللغة: رب: الراء و الباء يدل على اصول: فالاول اصلح الشئ و القيام عليه، فالرب، المالک و الخالق و الصاحب و الرب المصلح للشئ و الله جل ثناؤه.
۳۲. محمدتقی مصباح یزدی، *معارف قرآن* (۳ - ۱)، ص ۲۳.
۳۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۸، ص ۲۵.
۳۴. همان، ج ۷، ص ۱۸۳.
۳۵. محمدمجتهد شبستری، *تقدی برقرائت رسمی از دین*، ص ۲۰۳.
۳۶. همان، ص ۳۳۴.
۳۷. امام خمینی ره، *ولایت فقیه*، ص ۴۹.
۳۸. همان، ص ۷۰.
۳۹. همان، ص ۲۰.
۴۰. امام خمینی ره، *صحیفه امام*، ج ۲۰، ص ۱۱۳ - ۱۱۷.
۴۱. همان، ج ۸، ص ۴۱.
۴۲. امام خمینی ره، *الرسائل*، ج ۲، ص ۱۰۱، مبحث الاجتهاد والتقلید؛ همو، *البیع*، ج ۲، ص ۶۲۲ - ۶۲۴.
۴۳. همو، *صحیفه امام*، ج ۱۰، ص ۲۲۱.
۴۴. همان، ج ۲۰، ص ۴۵۷؛ همان، ج ۲۰، ص ۴۵۱.
۴۵. امام خمینی ره، *ولایت فقیه*، ص ۸۲.
۴۶. همان، ص ۵۰ - ۵۱.
۴۷. همان: ۵۴.
۴۸. امام خمینی ره، *صحیفه امام*، ج ۱۹، ص ۴۰۳.
۴۹. جری استوکر و دیوید مارش، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد یوسفی، ص ۵۲.
۵۰. سخنرانی مقام معظم رهبری در پایان چهارمین مجمع بزرگ فرماندهان و مسؤولان دفاتر نمایندگی ولی فقیه در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰/۰۶/۲۷.
۵۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار پرستاران و جانبازان به مناسبت روز پرستار، ۱۳۷۶/۰۶/۱۹.
۵۲. امام خمینی ره، *صحیفه امام*، ج ۲۱، ص ۱۵۰ - ۱۵۱.
۵۳. همان، ج ۵، ص ۴۰۹.
۵۴. همان، ج ۵، ص ۴۱۷.
۵۵. همان، ج ۵، ص ۵۰۰.
۵۶. همان، ج ۵، ص ۴۲۹.
۵۷. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۷.
۵۸. همان، ج ۲۱، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.
۵۹. همان، ج ۲۰، ص ۴۶۴.
۶۰. بهمن آقایی و علیرضا علی‌بابایی، *فرهنگ علوم سیاسی*، ج ۱، ص ۲۴۵؛ ابوالفضل شریعت‌پناهی، *حقوق*

- اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۳۱۶.
۶۱. امام خمینی علیه السلام، *البیع*، ج ۲، ص ۴۷۲.
۶۲. همو، *صحیفه نور*، ج ۵، ص ۲۱۴.
۶۳. ابوالفضل شریعت پناهی، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ص ۱۸۷.
۶۴. امام خمینی علیه السلام، *کشف الاسرار*، ص ۱۸۴.
۶۵. همو، *صحیفه امام*، ج ۴، ص ۲۶۵.
۶۶. محمدجواد لاریجانی، *حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، ص ۱۰.
۶۷. امام خمینی علیه السلام، *صحیفه امام*، ج ۲۰، ص ۴۵۹.
۶۸. لیلا عشقی، *زمانی غیرزمان‌ها امام، شیعه و ایران*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، ص ۱۵۲.
۶۹. امام خمینی علیه السلام، *البیع*، ج ۲، ص ۴۶۷.
۷۰. همان، ص ۶۱۸ - ۶۲۲.
۷۱. همان، ص ۴۸۸.
۷۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۶، ص ۵۰۶.
۷۳. امام خمینی، *صحیفه امام*، مصاحبه با تلویزیون فرانسه، ۲۵/۱۰/۱۳۵۷، ج ۶، ص ۳۱۹.
۷۴. همان.
۷۵. همان ج ۱۸، ص ۲۴۳.
۷۶. همان ج ۴، ص ۳۵۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۲۱.
۷۷. همان، ج ۲۱، ص ۳۷۱.
۷۸. قانون اساسی، اصل ششم.
۷۹. امام خمینی علیه السلام، *صحیفه امام*، ج ۲۱، ص ۴۰۲.
۸۰. آ.آ.ب. بوزمان، *پیشین*، ص ۳۴۰.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احسان نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- تالیافر، چارلز، *عقل و فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سپهروردی، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طه طاوس میکائیلیان، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- حجاریان، سعید، «رابطه دین و خشونت»، *همشهری*، ۲۷ و ۲۹/۵/۷۹.
- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۰.
- امام خمینی، «*صحیفه امام*»، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم، ۱۳۷۸.
- حجاریان، سعید، «سیاست دینی و سیاست عرفی»، *حیات نو*، ۱۱ و ۱۲/۴/۷۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، ش ۷، ص ۵۹ - ۶۱.
- سروش، عبدالکریم، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *کیان*، ش ۳۲، ص ۹ - ۱۷.
- امام خمینی، «*صحیفه نور*»، وزارت ارشاد، ۱۳۷۰.
- هاشمی، محمدحسین، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، چ پنجم، تهران، میزان، ۱۳۸۲.
- قاضی، ابوالفضل، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- خامنهای، سیدعلی، *بررسی ابعاد حکومت اسلامی، حکومت در اسلام*، مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی انتشارات امیر کبیر، چ دوم، ۱۳۶۷، ص ۳۰.
- روآ، الیویه، *تجربه اسلام سیاسی*، محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸.
- امام خمینی، «*ولایت فقیه*»، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- استوکر، جری و مارش دیوید، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ دوم، ۱۳۸۴.
- آقایی، بهمن و علی‌بابایی، علیرضا، *فرهنگ علوم سیاسی*، ج ۱، ص ۲۴۵.
- امام خمینی، «*کتاب البیع*»، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۵.
- لاریجانی محمدجواد، *حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، تهران، سروش، ۱۳۷۳.
- عشقی، لیلا، *زمانی غیرزمان‌ها امام، شیعه و ایران*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹.
- بوزمان، آدا، ب. *اطلاعات استراتژیک و کشورداری*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
- دال، رابرت آلن، *درباره دموکراسی*، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه، ۱۳۷۹.