

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/siyasi.2025.5002742

 20.1001.1.20084366.1404.17.2.8.2

Religious Politics in the Thought of Augustine and Imam Khomeini: A Comparison of the Sacred Separatist Model and the Unitary Monotheistic Model

Hasan Malekinejad  Ph.D. in Theology and Mysticism of Imam Khomeini's Thought, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
hasanmaleki51@gmail.com

Qader Hafez / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
azali8714@gmail.com

Behrooz Haddadi / Associate Professor, University of Religions and Denominations, Department of Abrahamic Religions, Qom, Iran
behrooz.haddadi@gmail.com

Received: 2025/09/28 - Accepted: 2025/12/09

Abstract

This article employs a comparative approach to analyze two distinct models of religious politics in the thought of Saint Augustine and Imam Khomeini. Despite their historical, linguistic, and traditional differences, both thinkers—as theologians, philosophers, and mystics—have examined the relationship between religion and politics. Within the framework of Christian theology and influenced by Neoplatonism, Augustine presents a separatist model in which politics, as an earthly and perishable realm, remains separate from the sphere of religion and salvation. In contrast, Imam Khomeini, drawing on Islamic mysticism, transcendent theosophy (al-ḥikmah al-muta'āliyah), and Shi'i jurisprudence, regards politics as a manifestation of divine will and the concrete extension of religion within society. The article demonstrates that these two models differ not only in their understanding of political legitimacy, the role of people, the place of mysticism, and the purpose of government but also belong to two distinct meaning systems in ontology and anthropology. Thus, religious politics in Augustine's thought is built upon avoiding the contamination of power to preserve the sanctity of religion, whereas in Imam Khomeini's thought, religion does not fully manifest itself except within the context of politics and social guidance. This comparative analysis, by elucidating the philosophical, theological, and mystical foundations of the two approaches, provides a basis for rethinking the relationship between religion and power in different religious traditions.

Keywords: Religious politics, Augustine, Imam Khomeini, Political theology, City of God, Religion-power nexus, Separation of religion and politics

سیاست دینی در اندیشه آگوستین و امام خمینی: مقایسه دو الگوی تفکیک‌گرای قدسی و وحدت‌گرای توحیدی*

حسن مالکی‌نژاد /  دکتری الهیات و عرفان اندیشه‌های امام خمینی رحمه‌الله علیه دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

hasanmaleki51@gmail.com

azali8714@gmail.com

haddadi.behrooz@gmail.com

قادر حافظ / استادیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

بهروز حدادی / دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

چکیده

در این مقاله، با رویکردی تطبیقی به تحلیل دو الگوی متمایز سیاست دینی در اندیشه آگوستین قدیس و امام خمینی پرداخته می‌شود؛ دو متفکری که به‌رغم تفاوت‌های تاریخی، زبانی و سنتی، هر دو از جایگاه الهی‌دان، فیلسوف و عارف به نسبت دین و سیاست نگریسته‌اند. آگوستین در چهارچوب الهیات مسیحی و با اثرپذیری از نوافلاطونیسیم، الگویی تفکیک‌گرا ارائه می‌دهد که در آن، سیاست به‌عنوان قلمروی زمینی و فانی، از عرصه دین و رستگاری جدا می‌ماند. در مقابل، امام خمینی با اتکا به عرفان اسلامی، حکمت متعالیه و فقه شیعی، سیاست را تجلی اراده الهی و امتداد عینی دیانت در جامعه می‌داند. مقاله نشان می‌دهد که این دو الگو، نه‌تنها در فهم مشروعیت سیاسی، نقش مردم، جایگاه عرفان و هدف حکومت، بلکه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نیز به دو منظومه معنایی متفاوت تعلق دارند. بدین ترتیب، سیاست دینی در اندیشه آگوستین بر محور پرهیز از آلودگی قدرت برای حفظ قداست دین بنا شده؛ درحالی‌که در اندیشه امام خمینی، دین جز در متن سیاست و هدایت اجتماعی به‌تمامی ظهور نمی‌یابد. این تحلیل تطبیقی با هدف تبیین بنیادهای فلسفی، الهیاتی و عرفانی دو رویکرد، بستری برای بازاندیشی در نسبت دین و قدرت در سنت‌های دینی مختلف فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سیاست دینی، آگوستین، امام خمینی، الهیات سیاسی، شهر خدا، پیوند دین و قدرت، تفکیک دین و سیاست

در گستره تاریخ اندیشه، نسبت دین و سیاست از بنیادی‌ترین و درعین حال چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه سیاسی دینی است. «سیاست دینی» مفهومی دربارهٔ درهم‌تنیدگی امر سیاسی با امر قدسی است. بر این مبنا، نظام سیاسی صرفاً ابزار تدبیر امور دنیوی نیست؛ بلکه «تجلی ارادهٔ الهی» و «چهارچوب تحقق شریعت» در جامعه است. در این رویکرد، سیاست باید ارزش‌ها و احکام الهی را در عرصهٔ عمومی نهادینه سازد و مشروعیت خود را از منابع فرادینی اخذ کند، نه صرفاً از ارادهٔ مردم یا قرارداد اجتماعی. جان میلبنک نیز تصریح می‌کند که در سنت دینی، سیاست «در خدمت تعالی» تعریف می‌شود، نه صرفاً ذیل اخلاق اومانستی مدرن (Milbank, 2006, P.17). در سنت‌هایی چون اسلام شیعی، مفاهیمی مانند امامت و «ولایت فقیه» تبلور نظریه‌ای‌اند که سیاست را نه در حاشیهٔ دین، بلکه در بطن و استمرار آن می‌بینند (Sachedina, 2001, P.128-130).

در دل این بحث، مفاهیمی چون مشروعیت، اطاعت، مشارکت، معنویت، اقتدار و عرفان قرار دارند و پاسخ‌های مسیحیت و اسلام - بر پایهٔ دستگاه‌های متفاوتی و انسان‌شناختی خاص خود - بر ساختار سیاسی جوامع دینی و حتی بر مفاهیم مدرن حکومت، حق، آزادی و قدرت، اثر نهاده‌اند. یک خلأ مهم در مطالعات تطبیقی، سنجش متفکرانی است که با وجود اشتراک در مبانی ایمانی، در «فهم» کارکرد و تلیق دین با سیاست» مسیره‌هایی متفاوت برگزیده‌اند. از این منظر، مقایسهٔ آگوستین قدیس (متفکر برجسته در بستر نوافلاطونی - مسیحی) و امام خمینی علیه السلام (فقیه و اندیشمند شیعه در متن سنت عرفانی - فقهی اسلام شیعی و تحولات مدرنیته، استعمار و انقلاب) اهمیتی ویژه دارد.

آگوستین، در مقام بنیان‌گذار الهیات سیاسی غربی، با «تفکیک بنیادین شهر خدا و شهر انسان»، سیاست را «امری ثانوی» و «ضرورتی اضطراری برای مهار شر» می‌فهمد. به سبب «بدبینی به سرشت انسان سقوط کرده»، اقتدار سیاسی را فاقد قداست ذاتی و تنها ابزاری برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌داند. در این منظومه، عرفان عمدتاً «تجربه‌ای فردی و درونی» می‌ماند و دین از طریق «نهاد کلیسا» به نحوی «غیرمستقیم» در سیاست حاضر است. همساز با این مبانی، الگوی آگوستینی به دوری نسبی از سیاست برای صیانت از قدسیت دین گرایش دارد؛ رابطهٔ سیاست و دین را بیشتر، از سنخ خدمت بیرونی سیاست به غایت رستگاری می‌فهمد؛ مردم را غالباً در مقام «رعایا/نجات‌جویان» می‌نشانند و مشروعیت حاکمیت را به پیوندی حداقلی با امر قدسی و ضرورت نظم فرومی‌کاهد. نسبت آن با ارادهٔ مردم، تابع همین ضرورت است، نه بنیاد آن.

در نقطهٔ مقابل، امام خمینی با «تلفیقی بدیع از عرفان ابن عربی، فلسفهٔ ملاصدرا و فقه شیعی»، طرحی جامع از «حکومت دینی» عرضه می‌کند که در آن، عرفان نه فقط «پشتوانهٔ معرفت‌شناختی رهبر سیاسی (ولی فقیه)»، بلکه «روح حاکم بر نظام سیاسی - اجتماعی» شمرده می‌شود؛ بدین سان، عرفان صرف تجربهٔ معنوی فردی

نیست؛ بلکه عنصری سازنده در «مشروعیت سیاسی» و جهت‌دهی حاکمیت به‌شمار می‌آید. سیاست در این منظومه، «تجلی عینی دیانت» و ابزاری برای «بسط عدالت الهی»، «تریب انسان‌ها» و «زمینه‌سازی ظهور موعود» است. مردم در جایگاه «شهروندان مسئول» و شریک فعال تحقق اهداف الهی تصویر می‌شوند؛ هرچند «مشروعیت نهایی» همچنان «وابسته به اراده الهی» باقی می‌ماند و رأی مردم در نسبت با آن فهم می‌شود، نه به‌جای آن.

این پژوهش با روش تطبیقی و تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی هر دو متفکر، از «تعامل سه ساحت الهیات، فلسفه و عرفان» زاده می‌شود و فهم دقیق دیدگاهشان نیازمند عبور از سطح فقهی - نهادی به لایه‌های «الهیاتی» (نسبت خدا و قدرت)، «فلسفی» (انسان و اختیار) و «عرفانی» (شهود و ولایت) است. بر این اساس، تفاوت در «هستی‌شناسی و انسان‌شناسی» - از «انسان‌شناسی منفی آگوستین» تا «فطرت‌گرایی امام خمینی» - به دو رهیافت متقابل نسبت‌به حکومت می‌انجامد: یکی با حفظ فاصله قدسی از امر سیاسی؛ و دیگری با درآمیختن کامل دین در سیاست به‌منزله بستر تحقق بندگی. چنین صورت‌بندی‌ای همچنین نشان می‌دهد که در الگوی نخست، سیاست بیشتر خادم بیرونی دین است؛ درحالی‌که در الگوی دوم، سیاست خود «جلوه دین» در عرصه اجتماع است؛ و بدین‌سان، مبنای مشروعیت و نسبت آن با اراده مردم، نقش عرفان در ساخت اقتدار، و جایگاه مردم از «رعایا/نجات‌جویان» تا «شهروندان مسئول»، به‌نحو ایجابی و درون‌ساختاری تعیین می‌شود (Milbank, 2006, P.17; Sachedina, 2001, P.128-130).

۱. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

درک فلسفه سیاسی هر متفکری بدون تحلیل بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او ناقص خواهد بود. جهان‌بینی و تصور از ماهیت انسان در نزد آگوستین قدیس و امام خمینی، به‌مثابه دو متفکر دینی از دو سنت متفاوت (مسیحیت غربی و تشیع اسلامی)، پایه‌هایی متفاوت برای نوع نگاهشان به سیاست و حکومت دینی فراهم می‌سازد.

در نظام فکری آگوستین، هستی در ذات خود «خوب» است؛ اما به‌دلیل گناه نخستین و سقوط انسان، در وضعیت فعلی خود ناقص و آلوده به شر شده است. او شر را نه امری مستقل، بلکه فقدان خیر می‌داند و آن را به نقصان در هستی مربوط می‌کند (حسینی قلعه‌بهمن و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۵۸-۵۹).

در دستگاه آگوستینی، عالم انسان از آغاز در افق «دو شهر» فهم می‌شود: «شهر خدا» که بر محور عشق الهی و آیات روحانی بناست و «شهر زمینی» که بر مدار امیال جسمانی و حب نفس سامان می‌یابد. کتاب مقدس مرجع برتر این تمایز است و تاریخ بشر را به سیر دو محبت و دو عضویت فرو می‌برد (Napier, 2013, P.12; Ogle, 2021, P.31). سقوط نخستین، طبیعت انسان را فاسد و میرنده کرد و لطف الهی تنها پاره‌ای را از سرنوشت ظلمانی رهانید؛ از این‌رو بشر حتی در تنوع اقوام و زبان‌ها، در نهایت به دو جماعت تقسیم می‌شود که هر یک صلح مناسب خود را

می‌جوید: صلحی دنیوی و گذرا در شهر زمینی و صلحی الهی در شهر خدا (فاستر، ۱۳۷۷، ص ۳۹۴-۳۹۶).

این هستی‌شناسی دلالتی مستقیم در سیاست دارد: سیاست، «ضرورتی اضطراری» پس از سقوط است، نه شأن ذاتی خلقت انسان. در آغاز «مقدر نبود هیچ انسانی تابع انسان دیگر باشد»؛ اما گناه نخستین نابرابری و سلطه را پدید آورد و در بردگی و حکومت تجلی داد (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۸۹۱). بنابراین، اقتدار سیاسی، نه قدسیتی ذاتی دارد و نه پلی به کمال است؛ کارویژه آن، «مهار شر» و حفظ نظم حداقلی است تا جامعه از هرج و مرج مصون ماند (Dean, 1966, P.223-224). قانون و مجازات، صورت‌های این مهارند. عدالت کامل تنها در شهر خدا ممکن است و دولت زمینی، حتی در بهترین وضع، صرف داروی تلخ پاساقوط است، نه تندرستی بهشتی.

انسان‌شناسی آگوستینی این محدودسازی را تشدید می‌کند: انسان مرکب از جسم و نفس است؛ اما «خود واقعی» او نفس فرمان‌رواست؛ باین حال عقل او از خطا مصون نیست و جز به مدد وحی، حقایق را به درستی در نمی‌یابد (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳ و Augustine, 2003, P: ۲۹۹؛ ۵۳۴؛ یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۷). اراده، ضعیف و مجروح است و بی‌لطف الهی رستگار نمی‌شود (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱؛ Augustine, 2003, P.473). انسان هرگز در این دنیا به کمال نمی‌رسد و «حق» به معنای حقوق طبیعی مصون از تعهد الهی، در کانون بحث او نمی‌نشیند. تکلیف و پاسخگویی فردی برجاست؛ اما امید نهایی به فیض است (Augustine, 2003, P.43, 45 & 46).

از این مبانی، نقش سیاسی انسان چنین بازخوانی می‌شود: انسان ذاتاً «غیرسیاسی» است؛ ولی پس از هبوط، «ناگزیر» از سیاست (تأسیس حکومت برای نظم یا اطاعت از قدرتهای زمینی برای امنیت) می‌شود (Dean, 1966, P.223-224). بنابراین، مشارکت سیاسی خصلتی «علاجی» دارد، نه «تعالی‌بخش». شهروند شهر زمینی بیش از آنکه «فاعل رستگاری» باشد، «رعیت/نجات‌جو» بی است که به صلح مدنی رضایت می‌دهد و از تقدس‌بخشی به دولت یا تاریخ می‌پرهیزد. کلیسا - به مثابه حامل وحی و تربیت عشق الهی - نقش هدایت غیرمستقیم دارد و دولت در بهترین صورت، خادم بیرونی آرامش موقت است. نتیجه آنکه «مشروعیت سیاسی» سنجی حداقلی و کارکردی می‌یابد؛ اطاعت تا جایی موجه است که از ظلم و هرج و مرج بکاهد و هیچ اقتداری بی‌پیوند با خیر عمومی و فروتنی در برابر حق، نمی‌تواند دعوی قداست داشته باشد. این صورت‌بندی، صورت ایجابی «فاصله قدسی از امر سیاسی» را در سنت آگوستینی می‌نمایاند و چرایی گرایش او به راهبرد «خویشتن‌داری سیاست» و ترک هر گونه الوهیت‌بخشی به قدرت را تبیین می‌کند (Augustine, 2003, P.43, 56, 451, 534 & 634؛ Dean, 1966, P.223-224؛ ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۶۶؛ یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۷؛ آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۸۹۱).

در نقطه مقابل، در نگاه امام خمینی، هستی در اساس خود جلوه‌گاه اسما و صفات الهی است و نه تنها ذاتاً منفی نیست، بلکه مسیر قرب‌الی‌الله از درون آن می‌گذرد. امام با تکیه بر آموزه‌های عرفان نظری ابن‌عربی، به وحدت وجود

و تجلیات حق در عالم اعتقاد دارد. انسان در این دستگاه فکری، نه‌تنها موجودی ضعیف و گناه‌کار نیست، بلکه ظرفیت نیابت الهی دارد و می‌تواند به مرتبه انسان کامل برسد. در عرفان امام، انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است که با تهذیب نفس، ریاضت و معرفت می‌تواند از کثرت عبور کند و به مقام توحید و فنا برسد. این معنا مستقیماً در فلسفه سیاسی او تأثیر گذاشته است؛ زیرا اداره جامعه و تحقق عدل نیز امری عرفانی تلقی می‌شود، نه صرفاً حقوقی یا اجرایی. در اینجا، فقیه حاکم کسی است که مسیر عرفانی را طی کرده و اهلیت تجلی ولایت الهی در زمین را داراست.

بر پایه مبانی هستی‌شناختی امام خمینی، هستی واجد ساختاری هدفمند، غایتمند و مراتب‌دار است که با رویکردی توحیدی تفسیر می‌شود. در منظومه فکری امام، هستی از عالم لاهوت آغاز و به عالم ناسوت ختم می‌شود و انسان، به‌عنوان موجودی که قابلیت درک و طی این مراتب را دارد، جایگاهی محوری می‌یابد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۴). امام در آثار خود بر اصالت وجود و نظریه تشکیک در مراتب هستی تأکید می‌کند و با پیروی از حکمت متعالیه صدرایی، هستی را جلوه حق تعالی و تجلی اسمای حسناى الهی می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲). چنین نگاهی، نقطه عزیمت فلسفه سیاسی توحیدمحور اوست که در آن، ساختار هستی و سیاست، هر دو در پرتو وحدت وجودی خداوند تعریف می‌شوند و بنیان حاکمیت سیاسی نیز از حق الهی نشئت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۰).

در این چهارچوب هستی‌شناختی، انسان نیز به‌عنوان «کون جامع» و مظهر اسمای الهی، موضوعی مرکزی در فلسفه سیاسی امام تلقی می‌شود. انسان، نه صرفاً یک موجود طبیعی، بلکه موجودی است که استعداد طی مدارج تعالی را داراست و از امکان وصول به مرتبه لاهوت برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). بر این اساس، امام در آثار خود بر طهارت درونی، تسلیم قلبی و تحقق مراتب نورانی وجود تأکید کرده، سیاست را به‌مثابه عرصه‌ای برای زمینه‌سازی رشد و شکوفایی انسانی معرفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹). بنابراین، مردم‌سالاری دینی نزد ایشان، نه صرفاً الگویی نهادی، بلکه ساختاری معنوی برای هدایت انسان در مسیر کمال است؛ هدایتگری‌ای که مبتنی بر اصل توحید و با تأکید بر آزادی، اختیار و مسئولیت فردی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۷۸).

در نهایت، این پیوند وثیق میان هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی در منظومه فکری امام خمینی به‌گونه‌ای است که مفاهیم کلیدی همچون توکل، ولایت، قدرت و آزادی، همگی خاستگاه متافیزیکی می‌یابند. قدرت، در نگاه امام، ظل قدرت الهی است و مشروعیت آن تنها در صورتی برقرار است که از مجرای اراده الهی و ولایت مشروع ناشی شده باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۲۰۶). امام با نگرشی عرفانی، هر گونه قدرت فاقد پیوند با حق را ناپایدار و تهی می‌داند و این درک هستی‌شناسانه از

قدرت، سرچشمه مقاومت او در برابر نظام‌های سلطه‌گر و ظالمانه می‌شود. همچنین باور به عوالم غیب و امدادهای الهی، در عین آنکه با مبانی فلسفی و عرفانی صدرایی و ابن‌عربی‌وار سازگار است، در صحنه انقلاب اسلامی تجلی عینی می‌یابد و بنیاد فلسفه سیاسی امام را در قالب «سیاست متعالیه» تبیین می‌کند.

از آنچه بیان شد، آشکار می‌شود که در واقع تفاوت بنیادین در نگاه این دو متفکر به هستی و انسان، موجب تفاوت در فلسفه سیاسی آنها شده است:

در نگاه آگوستین، هستی در اصل خیر است؛ اما جهان کنونی زیر سایه سقوط فهم می‌شود. شر «فقدان خیر» است و تاریخ به دو افق «شهر خدا» و «شهر زمینی» تقسیم می‌شود؛ از این رو پای انسان عقل‌واراده مجروح - که جز با فیض به کمال نمی‌رسد - به سیاست وامی‌شود که دارای شأنی ذاتی خلقت نیست؛ بلکه راهکاری اضطراری برای مهار شر و حفظ نظم حداقلی است؛ بدین معنا، «اقتدار» قدسیت ذاتی ندارد و «اطاعت» تا حد کاستن از هرج‌ومرج موجه است و کلیسا هدایت اخلاقی غیرمستقیم را بر عهده می‌گیرد (Napier, 2013, P.12; Ogle, 1377, P.223-224; Dean, 1966, P.223-224; نیتسویگا، 2021، P.31).

در منظومه فکری امام خمینی، هستی «جلوه‌گاه اسما» بوده و مراتب آن تجلیات حق است و انسان «کون جامع» با ظرفیت نیابت الهی، از کثرت به توحید می‌گذرد؛ لذا سیاست، استمرار همین افق توحیدی در سطح جمعی و «تجلی دیانت» در تدبیر جامعه می‌شود. به این اعتبار، حاکمیت در ظل «ولایت مشروع» معنا می‌یابد؛ مشارکت مسئولانه مردم در تحقق غایات الهی صورت می‌بندد و عدالت و تربیت انسان غایت نظام سیاسی تلقی می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

۲. منبع مشروعیت حاکمیت

منبع مشروعیت حکومت، یکی از پرسش‌های بنیادین در فلسفه سیاسی است. این مسئله در اندیشه آگوستین و امام خمینی با پیش‌فرض‌های الهیاتی و عرفانی متفاوتی درک شده است. با این همه، آگوستین حکومت را امری ثانویه و ناشی از گناه انسان می‌داند و مشروعیت آن را در نسبت با خداوند و کلیسا تعریف می‌کند و امام خمینی نیز حکومت را تجلی ولایت الهی بر زمین می‌داند که در عصر غیبت به ولی فقیه تفویض شده است. این یعنی هر دو متفکر مشروعیت سیاسی را در نسبت با خدا تعریف می‌کنند.

در اندیشه آگوستین قدیس، حکومت پدیده‌ای ناگزیر و تابع از وضعیت سقوط‌یافته انسان است. آگوستین در اثر مهم خود، *شهر خدا* (De Civitate Dei)، دیدگاهی عمیقاً الهیاتی به سیاست ارائه می‌دهد و منشأ نهایی قدرت سیاسی را نه در طبیعت عقلانی انسان، بلکه در نیاز بشر گناه‌کار به مهار و انضباط می‌بیند. او بر این باور

است که در وضع نخستین پیش از گناه، انسان به دلیل اتحاد وجودی و معرفتی با اراده الهی، نیازی به قدرت سیاسی و اجبار بیرونی نداشت؛ اما پس از گناه نخستین و ورود میل به سلطه، خودخواهی و نافرمانی در طبیعت بشر، حکومت به‌عنوان ابزار ضرورتاً خشونت‌آمیز برای جلوگیری از فروپاشی جامعه انسانی ظهور کرد (Markus, 1970, P.45-50; Rist, 1994, P.118-124). از این رو حکومت در نگاه آگوستین، نه نهادی آرمانی، بلکه پاسخ به وضعیت بشری فاسد است که باید در چهارچوبی الهیاتی تبیین شود.

آگوستین مشروعیت حکومت را با میزان انطباق آن با خواست الهی می‌سنجد، نه با رضایت مردمی یا توجیحات عقلانی و حقوقی سکولار. او کلیسا را مرجع نهایی حقانیت سیاسی می‌داند و معتقد است تنها حکومتی سزاوار اطاعت است که در هماهنگی با تعالیم الهی و هدایت کلیسا باشد (Weithman, 2001, P.103-106). از این رو هر گونه اقتدار سیاسی باید خادم حقیقت الهی باشد و اگر در تضاد با اراده خداوند قرار گیرد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. البته آگوستین به‌صراحت راه را برای مقاومت فعال سیاسی نمی‌گشاید؛ بلکه با تأکید بر صبر، توبه و امید به رستگاری نهایی، نافرمانی مدنی را صرفاً در مواردی می‌پذیرد که اطاعت از حاکم به گناه بینجامد (Elshtain, 1995, P.76-80).

مبنای نظری این دیدگاه در تمایز بنیادین میان شهر زمینی (civitas terrena) و شهر خدا (civitas Dei) ریشه دارد. شهر زمینی جامعه‌ای است که عشق به خود بر آن حاکم است (even to the contempt of God) و در آن، انسان در پی ارضای اراده خویش است؛ اما شهر خدا جامعه‌ای است که عشق به خدا حتی تا نفی خود در آن جاری است (Augustine, 2003, Book XIV, Chapter 28, P.575-578). آگوستین با تأکید بر اینکه تحقق کامل شهر خدا در این جهان ممکن نیست، بر آن است که حکومت‌های زمینی تنها تا آنجا ارزشمندند که در خدمت صلح، عدالت و نظم اجتماعی باشند (Trainor, 2010, P.161-166). در نتیجه، معیار نهایی قضاوت درباره حکومت‌ها، نه ساختار حقوقی‌شان، بلکه عملکردشان در راستای ارزش‌های فردانیوی است. آگوستین در این زمینه سیاست را تابع نجات‌شناسی می‌داند و فلسفه سیاسی او ناظر به غایت‌مندی اخروی انسان است، نه صرفاً مطلوبیت دنیوی.

دیدگاه امام خمینی درباره مشروعیت حکومت دینی، ریشه‌ای عمیق در مبانی هستی‌شناختی و توحیدی دارد که به‌شکل بنیادین، نظام سیاسی را امری برخاسته از اراده و ولایت الهی تلقی می‌کند. برخلاف دیدگاه‌های عرفی که مشروعیت را از رضایت مردم یا قرارداد اجتماعی استنتاج می‌کنند، امام خمینی مشروعیت حاکم اسلامی را در گرو نصب الهی می‌داند. به‌بیان دیگر، ولایت فقیه - به‌عنوان استمرار ولایت پیامبر ﷺ و ائمه معصومین  - نه تنها در مشروعیت، بلکه در ماهیت خود، امری انتصابی و الهی است و رأی مردم صرفاً شرط تحقق و کارآمدی آن به‌شمار می‌رود، نه منشأ

مشروعیت آن (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶؛ احمدزاده‌فرد و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۹۰). امام خمینی با اتکا به آموزه‌های فلسفی، عرفانی و فقهی خویش، به‌ویژه حکمت متعالیه و اصل اصالت وجود، ولایت فقیه را ادامه همان خط توحیدی می‌داند که تمام مراتب هستی بر محور آن شکل گرفته‌اند. او مشروعیت قدرت را جز در پرتو اتصال به سرچشمه هستی، یعنی خداوند متعال، نمی‌پذیرد و هر گونه سلطه‌طلبی بدون استناد به مشروعیت الهی را مصداق «شرک در ربوبیت» می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹). ایشان در جای دیگری تصریح می‌فرماید: «خداوند دارای حاکمیت و ولایت مطلقه است و این ولایت به‌صورت طولی با اذن الهی به پیامبران و از طریق پیامبر خاتم به اوصیای ایشان افزوده می‌گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۱۶۴). در همین راستا، فقیه واجد شرایط نیز در دوران غیبت با نصب عام معصوم علیه السلام مشروعیت می‌یابد؛ هرچند کارآمدی‌اش در گرو اقبال و پذیرش مردم است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۹).

به بیان دقیق‌تر، در نظریه امام خمینی، انتخاب فقیه از سوی مردم، نه به‌معنای اعطای مشروعیت، بلکه به‌منزله کشف از رضایت شرع و تطابق با موازین الهی است؛ یعنی رأی مردم «کاشف» است، نه «مؤسس» مشروعیت. این تمایز ناظر به تفاوت مفهومی و بنیادین میان مقبولیت و مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلامی است. امام در مباحث فقه‌الحکومه و در آثار نظری خویش همچون کتاب *البیع* نیز به‌روشنی تصریح می‌کند که «ولایت فقیه منصبی الهی است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۶۰)؛ و در صحیفه نور می‌فرماید: «ولایت فقیه نه یک امر انتخابی، بلکه نصب‌شده از ناحیه خداوند است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۸۱). از منظر امام، نقش مردم در تحقق نظام اسلامی، هرچند محوری است، از سنخ زمینه‌سازی و فعلیت‌بخشی به حکومتی است که مشروعیتش پیشاپیش از جانب خداوند رقم خورده است. به همین دلیل ایشان بارها اعلام کردند که حتی اگر همه مردم به حاکمیت غیرالهی تن دهند، آن حکومت از نظر اسلام نامشروع است؛ و به‌عکس، حاکم دینی مشروع است؛ هرچند در شرایطی خاص از اقبال عمومی برخوردار نباشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۸۴؛ ج ۱۶، ص ۲۵۷).

این دیدگاه در تضاد بنیادین با نظریات سیاسی مدرن قرار دارد که بنیان مشروعیت را بر خواست اکثریت یا قرارداد اجتماعی قرار می‌دهند. در اندیشه امام، مشروعیت اساساً متعلق به حاکمیت خداوند است و حکومت اسلامی استمرار اراده تشریحی الهی در قالب ولایت فقیه است که به‌حکم عقل و نقل واجب‌الاتباع است، نه مشروط به رضایت اکثریت (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸). ایشان با استناد به آیات قرآن، همچون «وَأَنَّ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹)، بر لزوم حکمرانی بر مبنای احکام الهی و نفی مشروعیت حاکمیت غیرالهی تأکید دارند. در نتیجه می‌توان گفت که در دیدگاه امام خمینی، مشروعیت حکومت دینی در نصب و ولایت الهی ریشه دارد و این مشروعیت به‌هیچ‌وجه ناشی از اراده بشری یا رأی عمومی نیست. چنین نظریه‌ای – چنان که در آرای سایر فقهای

برجسته شیعه، از جمله محقق نراقی، شیخ انصاری و علامه طباطبایی نیز آمده است - نه تنها با منابع معتبر نقلی همچون مقبوله عمر بن حنظله و توقیع ناحیه مقدسه همخوانی دارد، بلکه از پشتوانه عقلی در فلسفه سیاسی اسلامی نیز برخوردار است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

بنابراین در نگاه آگوستین، دولت «ضرورتی پساقسوت» است؛ اما سنجه مشروعیت آن، نه کارکرد صرف مهار فساد، بلکه میزان انقیاد آن به عدالت، متناسب با اراده الهی و تأمین «آرامش نظم» (tranquilitas ordinis) در جهت خیر برتر است. بدین معنا، قدرت سیاسی در جهان زمینی هرگز قدسیت تام ندارد و مشروعیت آن همواره «قیاس‌ناپذیر با الگوی کامل شهر خدا» و از سنخی نسبی/حداقلی است؛ امری دنیوی که وقتی به عدالت راستین نزدیک می‌شود، مشروع‌تر است؛ و این نزدیکی به واسطه هدایت الهی و تعلیم کلیسا شناخته می‌شود، نه از راه رضایت عمومی (Trainor, 2010, P.88; Weithman, 2001, P.212-213). پس «بزار بودن برای مهار شر»، کارکرد دولت است، نه بنیان مشروعیتش. «بنیان» همان نسبت عدالت‌مند با امر الهی است که به دلیل دوشهری بودن تاریخ، در این جهان هرگز به کمال نمی‌رسد.

در مقابل، امام خمینی نیز منشأ مشروعیت را الهی می‌داند؛ اما از سنخی «ایجابی و تأسیس‌گر»: حکومت، ذاتی تدین اجتماعی و «حکومت قانون الهی بر مردم» است؛ مشروعیت به‌طور ایجابی ناشی از «ولایت الهی» است که در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط تفویض می‌شود و به همین اعتبار، اقامه حکومت نه صرفاً مجاز، بلکه تکلیفی شرعی برای تحقق عدالت، اجرای احکام و رشد معنوی جامعه است. رأی و پذیرش مردم نیز شرط تحقق و کارآمدی و اعداد موضوعی ولایت است، نه منشأ مشروعیت. بدین‌سان تفاوت اصلی، در «نحوه تنزیل و درجه ایجاب» است: آگوستین مشروعیتی نسبی/حداقلی و ناظر به سامان صلح مدنی روبه‌خدا را صورت‌بندی می‌کند؛ درحالی‌که امام مشروعیتی منصوص/ایجابی و ناظر به ساخت و اداره بالفعل جامعه بر مدار شریعت را تبیین می‌فرماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۴۷).

۳. جایگاه عرفان و الهیات در سیاست‌ورزی

یکی از وجوه تمایز کلیدی میان آگوستین و امام خمینی، نوع پیوندی است که میان «عرفان و الهیات» و «امر سیاسی» برقرار می‌کنند. درحالی‌که هر دو متفکر سیاست را در نسبت با حقیقت الهی می‌بینند، نحوه ورود عرفان به عرصه سیاست، در اندیشه‌شان تفاوت ماهوی دارد. آگوستین تجربه عرفانی را امری شخصی و غیرسیاسی تلقی می‌کند؛ درحالی‌که امام خمینی عرفان را زیربنای اصلی مشروعیت و کارآمدی سیاست می‌داند.

دیدگاه آگوستین درباره عرفان، گرچه در سطح شخصی بسیار ژرف و تأمل‌برانگیز است، در نسبت با سیاست جایگاهی حاشیه‌ای و غیرسیاستی دارد. عرفان در سنت آگوستینی تجربه‌ای فردی، درونی و مبتنی بر عشق و

تأمل عقلانی در حضور خداوند است که هدف آن صعود روح به سوی حقیقت مطلق است. این عرفان با مفاهیمی چون عشق به خدا (amor Dei)، دعا، گریستن بر گناهان، و جست‌وجوی درون برای یافتن حضور الهی عجین است (Brown, 2000, P.163-168). آگوستین در *اعترافات*، لحظات عرفانی متعددی را شرح می‌دهد که مشهورترین آن، گفت‌وگوی او با مادرش «مونیکا» در بندر اوستی است. آنجا در لحظه‌ای کوتاه از «صعود روحانی»، تجربه‌ای از یگانگی با حقیقت الهی را توصیف می‌کند که در آن از حواس و منطق عبور کرده، به سکوتی متعالی می‌رسد (Schaff, 1987, Book IX, Ch.10). با این حال، این لحظات، اگرچه ژرفاند، اساساً شخصی بوده و فاقد هر گونه برنامه سیاسی یا دلالت اجتماعی - ساختاری‌اند.

در فلسفه سیاسی آگوستین، سیاست امری ثانوی و تابع الهیات است. جهان، به‌عنوان عرصه سقوط و جدایی از خدا، جایی برای تحقق کمال انسانی نیست. از همین رو سیاست وظیفه‌ای محافظه‌کارانه دارد: حفظ نظم و جلوگیری از گسترش شر، نه ایجاد شرایط عرفانی یا رشد باطنی جامعه (Markus, 1970, P.62-67). برخلاف سنت‌های عرفانی - سیاسی در عرفان اسلامی یا حتی در اندیشه مسیحیان شرقی، عرفان آگوستینی هرگز به‌صورت نظریه‌ای برای سازمان‌دهی سیاسی یا اصلاح قدرت ظاهر نمی‌شود. به‌گفته هیکنگ، عرفان نزد آگوستین «راه نجات فردی» است، نه راهنمای اداره شهر (Heyking, 2001, P.142). حتی وقتی آگوستین درباره شهر خدا سخن می‌گوید، مقصود او نظمی سیاسی نیست؛ بلکه جامعه‌ای معنوی است که مؤمنان در دل آن، در حالتی از طاعت و عشق الهی زندگی می‌کنند. این شهر، برخلاف شهر زمینی، مبتنی بر عشق به خداست؛ اما نه به‌معنای نظام سیاسی عرفانی؛ بلکه به‌عنوان الگویی ایمانی و اسخاتولوژیک (Rist, 1994, P.221-225). قدرت سیاسی، حتی در بهترین حالت، در خدمت کلیساست، نه عرفان. به‌تعبیر اگل، آگوستین هرگز عرفان را به‌مثابه ابزار نقد یا اصلاح نهاد قدرت تلقی نمی‌کند (Ogle, 2021, P.37). در نتیجه می‌توان گفت که در سنت آگوستینی، عرفان گرچه در قلب تجربه دینی قرار دارد، در سیاست جایگاهی نهادینه نمی‌یابد. سیاست، در نهایت در خدمت نظم و نجات فردی است؛ اما نه در امتداد تجربه شهودی عارفانه؛ بلکه در چهارچوب نهاد کلیسا و وظیفه اخلاقی دولت در جهان فاسد.

عرفان در اندیشه امام خمینی جایگاهی بنیادین دارد که نه تنها به‌عنوان سلوکی فردی، بلکه به‌مثابه مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه سیاسی او عمل می‌کند. امام خمینی عرفان را احیاگر معنوبیتی می‌داند که از طریق امیرالمؤمنین علی علیه السلام به سالکان منتقل شده است؛ عرفانی که با ذوق شهودی و شهود وجدانی در پی فنا در عین بقا شکل می‌گیرد و از ساحت گفت‌وگو با حق تعالی نشئت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۴۵۲). امام برخلاف بسیاری از عارفان که عرفان را از عرصه اجتماع جدا دانسته‌اند، معتقد بود که نه تنها بین ملک و ملکوت و بین زهد و سیاست تضاد نیست، بلکه عرفان راستین موظف است در خدمت اصلاح جامعه

قرار گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۱۲). به بیان دیگر، عرفان امام خمینی عرفانی مسئولیت‌پذیر، اجتماعی و سیاسی است که در مسیر تحقق عدالت و هدایت جامعه حرکت می‌کند.

در عرفان امام، «ولایت» و «خلافت» نقشی محوری دارد و به‌عنوان جوهره‌ای عرفانی - سیاسی پیوندی عمیق با حاکمیت دینی می‌یابد. امام معتقد بود که حقیقت غیبی برای ظهور در عالم کثرت، نیازمند خلیفه‌ای الهی است که هم در عالم اسما تجلی یابد و هم رابط میان خلق و حق باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۲۹-۳۰). این نگاه عمیق عرفانی به ولایت، در سیاست امام خمینی در قالب نظریه «ولایت فقیه» متجلی می‌شود که وظیفه آن نه‌تنها تدبیر امور جامعه، بلکه رساندن انسان به مقام قرب الهی است. در این چهارچوب، شریعت، طریقت و حقیقت به‌صورت یک منظومه به‌هم‌پیوسته دیده می‌شوند و تفکیک این ساحت‌ها مساوی با انحراف از اسلام ناب است (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱). از دیدگاه امام، فقط عارفی که ظاهر و باطن شریعت را توأمان درک کند، می‌تواند جامعه را هدایت کرده، حکومت اسلامی را بر پایه عدالت، اخلاق و معنویت بنا نهد. تجلی‌نهایی عرفان امام در ساحت سیاست، در سلوک سیاسی و انقلابی او ظهور یافت. امام با نگاهی عارفانه به سیاست، آن را نه ابزار قدرت، بلکه مسیر سلوک جمعی به‌سوی الله دانست؛ سیاستی که با قیام لله، توکل، صبر، زهد و خدمت به خلق درمی‌آمیزد و در نهایت به حکومت عدل اسلامی منتهی می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۲۰، ص ۳۴۱). انقلاب اسلامی ایران در تحلیل امام، انفجار نور و تجلی دست غیبی الهی بود که از دل عرفان ناب برخاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۱۵۱). عرفان امام سیاست را عین دینان و خدمت به خلق را عین عبادت می‌دانست و در عمل نیز ثابت کرد که عرفان می‌تواند مبنای عملی یک انقلاب سیاسی - اجتماعی باشد که هدف نهایی‌اش اقامه عدل الهی در زمین است (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵؛ جمشیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). این تلفیق عرفان، شریعت و سیاست، نقطه تمایز بنیادین اندیشه سیاسی امام با سایر مکاتب فکری در تاریخ اسلام معاصر است.

۴. نقش مردم: مسئولیت، اطاعت یا مشارکت؟

در فلسفه سیاسی، تصور از «مردم» و نقش آنان در ساختار حکومت، یکی از شاخص‌ترین مؤلفه‌های تمایز دیدگاه‌هاست. این مسئله در اندیشه آگوستین و امام خمینی نیز به‌صورت دو مسیر متفاوت نمایان شده است: یکی نگاهی بدبینانه به توان مردم در اداره امور؛ و دیگری نگاهی تربیتی و مشارکت‌محور، هرچند همچنان متکی بر مشروعیت الهی. آگوستین، متأثر از آموزه‌های مسیحیت اولیه و تجربه تلخ فروپاشی امپراتوری روم، دیدگاه بسیار بدبینانه‌ای به طبیعت انسان پس از سقوط آدم دارد. در نظر او، بشر فاسد و اسیر خودخواهی است؛ تمایلات نفسانی، میل به سلطه و حب ذات، انسان را به‌سوی هرج و مرج و آشوب سوق می‌دهد. بنابراین، مردم بدون وجود اقتداری بالا که کنترل و محدودیت ایجاد کند، به‌راحتی از مدار اخلاق و نظم خارج می‌شوند (Weithman, 2001, P.89).

آگوستین در چنین بستری، حکومت را نه نتیجه عقل جمعی یا قرارداد اجتماعی، بلکه وسیله‌ای برای مهار شرارت بشر و تقلیل مصائب ناشی از طبیعت سقوط کرده او می‌بیند. از همین رو حاکم در نگاه او بیش از آنکه نماینده مردم باشد، عامل سرکوب آشوب و تضمین‌کننده صلح زمینی است؛ صلحی تحمیلی، نه برخاسته از اراده عمومی. نقش کلیسا در منظومه فکری آگوستین، بیش از آنکه سیاسی باشد، اخلاقی و معنوی است. او کلیسا را حامل فیض و هدایت می‌داند؛ اما مسئولیت سیاسی را از توده مردم سلب می‌کند. مردم، نه به دلیل توانایی عقلانی یا فضیلت اخلاقی، بلکه به دلیل فساد ذاتی‌شان نیازمند اقتداری از بالاینده که بر آنان حکومت کند و آنها را هدایت یا دست‌کم مهار سازد. از این رو حکومت در اندیشه آگوستین به هیچ‌وجه دموکراتیک یا مشارکتی نیست؛ بلکه بیشتر نوعی نظم اقتدارگرا و متفاوتی برای کاهش آسیب‌های گناه اولیه است (Woo, 2015, P.112). او آشکارا با ایده‌هایی چون اراده مردم، حق تعیین سرنوشت یا شکل‌گیری نهادهای مردمی در امر سیاست بیگانه است؛ چراکه انسان را شایسته و قادر به چنین مسئولیتی نمی‌داند.

در نگاه آگوستین، نجات انسان امری شخصی و درونی است که صرفاً با فیض الهی و سلوک فردی ممکن می‌شود، نه با اصلاح ساختارهای بیرونی یا مشارکت سیاسی. بنابراین، هرچند کلیسا نهادی نجات‌بخش تلقی می‌شود، اما سیاست و حکومت سکولار بیشتر نقش سدکننده و محافظ در برابر فساد انسانی را دارد، نه زمینه‌ساز رشد و شکوفایی فضیلت. در چنین تصویری، حکومت به جای آنکه ابزار تحقق خیر عمومی باشد، نقشی حداقلی و بازدارنده دارد و مردم، نه به‌عنوان کنشگران آگاه، بلکه به‌مثابه موجوداتی نیازمند قیمومت تلقی می‌شوند. این نگرش، بنیاد تفکر سیاسی محافظه‌کارانه‌ای را می‌سازد که بر ضرورت اقتدار متمرکز، فقدان اعتماد به توده، و اولویت کنترل بر آزادی تأکید دارد.

دیدگاه امام خمینی درباره نقش مردم در حکومت اسلامی، برخلاف بسیاری از تلقی‌های سنتی از حکومت دینی که مردم را صرفاً تابع و مأمور به اطاعت می‌دانند، نگاهی فاعل‌محور، پویا و مشارکت‌جویانه است. از منظر ایشان، مردم فقط مخاطبان حکومت نیستند؛ بلکه در تعیین سرنوشت خود نقش محوری دارند؛ چنان‌که تصریح می‌فرماید: «سرنوشت هر ملتی به دست خودش است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۱) و «هر ملتی باید سرنوشت خودش را خودش معین کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۷). این نگاه، برخاسته از عرفان اجتماعی امام است که انسان را دارای شأن خلافت الهی، قدرت انتخاب و مسئول در برابر جامعه می‌بیند؛ از این رو دخالت مردم در امور کشور را نه تنها مجاز، بلکه وظیفه‌ای الهی برای تحقق عدالت و جلوگیری از انحراف می‌داند. امام، نه تنها نقش مردم را در تأسیس حکومت اسلامی تأیید می‌کند، بلکه برای بقای آن نیز بر حضور، نظارت و مشارکت فعال مردم تأکید می‌ورزد. ایشان می‌فرماید: «مملکت باید با دست خود مردم اداره بشود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۳۷) و تأکید می‌کند که «همه‌تان مسئولید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۱۰۹).

در نگاه امام، حکومت بدون حمایت مردم، نه تنها فاقد توان اداره است، بلکه از فلسفه وجودی خویش تهی می‌شود. پشتیبانی مردمی ضامن پایداری نظام است و به تعبیر ایشان، «پشتوانه یک حکومتی ملت است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۴۵۹). با همین تحلیل، نظارت همگانی مردم بر دولت یک تکلیف است، نه صرفاً یک حق؛ چراکه «ملت باید ناظر باشد به اموری که در دولت می‌گذرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۷). این نظارت، مانع انحراف و عامل مسئولیت‌پذیری حاکمان است.

نکته مهم و بنیادین در اندیشه امام این است که ایشان هرچند برای مردم در تحقق و بقای حکومت اسلامی نقش حیاتی قائل‌اند، مشروعیت حکومت را برخاسته از خداوند می‌دانند، نه صرفاً رأی مردم. امام به روشنی بیان می‌کند: «مشروعیت حکومت از ناحیه خداست»؛ اما از سوی دیگر تأکید می‌فرماید که تحقق و کارآمدی حکومت مشروع منوط به رأی و اراده مردم است: «تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۴۵۹). به عبارت دیگر، حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی در پیوندی دوگانه با مردم تعریف می‌شود: از یک سو مشروع به حکم الهی، و از سوی دیگر محقق و مؤثر به اراده مردم. این تلفیق میان مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، از ویژگی‌های ممتاز اندیشه سیاسی امام و یکی از عوامل موفقیت و پویایی جمهوری اسلامی ایران در دهه‌های نخستین تأسیس آن بود.

۵. پیوند دین و سیاست: وحدت یا تفکیک

یکی از پرسش‌های بنیادی در فلسفه سیاسی دینی، نسبت دین و سیاست است: این دو قلمرو، مستقل از یکدیگرند یا درهم‌تنیده‌اند؟ پاسخ این پرسش در اندیشه آگوستین و امام خمینی به دو مسیر متفاوت منتهی می‌شود: درحالی‌که آگوستین بر تفکیک مفهومی میان دین و سیاست تأکید دارد، امام خمینی سیاست را امتداد طبیعی دین می‌داند.

دیدگاه آگوستین درباره نسبت دین و سیاست، تبلور یک دوگانگی بنیادین میان امر قدسی و امر دنیوی است. او با تبیین دو شهر انسان (*civitas terrena*) و خدا (*civitas Dei*)، مرز روشنی میان غایت دنیوی سیاست و هدف اخروی دین ترسیم می‌کند. در منظومه فکری آگوستین، سیاست نهادی برای تأمین صلح و نظم در جهانی است که انسان‌ها پس از سقوط از وضعیت نخستین، گرفتار فساد، خودخواهی و نزاع شده‌اند. در این چشم‌انداز، سیاست ضرورتی است برای زندگی این جهانی؛ اما قادر به نجات انسان یا ارتقای معنوی او نیست (Trainor, 2010, P.92). در مقابل، دین مأمور هدایت روح انسان به سوی رستگاری، و تحقق عشق به خداست؛ عشقی که نقطه مقابل خودپرستی بنیادین شهر زمینی است.

آگوستین می‌پذیرد که قدرت سیاسی باید در خدمت حقیقت الهی قرار گیرد؛ اما به روشنی آن را بخشی از دین نمی‌داند. از نظر او، سیاست ماهیتی مستقل دارد؛ چراکه کارکرد آن تابع قواعدی است که الزماً از ایمان سرچشمه

نمی‌گیرند. در بهترین حالت، سیاست می‌تواند زمینه‌ساز دین باشد، نه تجلی آن. به بیان دیگر، آگوستین سیاست را خادم دین می‌داند؛ اما از پیوند تنگاتنگ و وحدت‌گرایانه آن با دین پرهیز می‌کند (Heyking, 2001, P.64). این دیدگاه، به‌ویژه در برابر نظرات متأخرانی مانند توماس آکویناس، که سیاست را در دل نظم دینی معنا می‌کرد، محافظه‌کارانه‌تر و با فاصله‌گذاری بیشتری همراه است.

در اندیشه امام خمینی، نسبت دین و سیاست نه تنها به صورت وحدت‌گرایانه تعریف می‌شود، بلکه سیاست به عنوان تجلی عینی دین در عرصه اجتماعی و تمدنی فهم می‌گردد. برخلاف رویکردی که دین و سیاست را دو حوزه مستقل و گاه متعارض می‌بیند، امام سیاست را چیزی جز هدایت جامعه در همه ابعاد به سوی خداوند نمی‌داند و معتقد است که «اسلام تماش سیاست است» و «سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۰). این تلقی، بر مبنای تفسیری توحیدی و جامع از دین قرار دارد که همه عرصه‌های حیات بشری را دربرمی‌گیرد؛ از مناسک فردی گرفته تا مناسبات اقتصادی، حقوقی و حکمرانی.

امام خمینی با تمایز میان «سیاست دینی» و «سیاست حیوانی»، سیاست متعارف دنیاگرا را سیاستی محدود به بعد مادی انسان می‌داند که هدف آن صرفاً نظم، امنیت یا توسعه است. این سیاست را او «ناقص» و «سیاست حیوانی» می‌نامد؛ چراکه انسان را فقط در یک بُعد اداره می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۴۳۲). در مقابل، سیاست دینی از نگاه امام همان مسیر انبیاست؛ سیاستی که مأمور هدایت انسان در همه ابعاد وجودی اوست و صراط مستقیم را از دنیا تا آخرت در نظر دارد. در این نگاه، سیاست نه فقط ابزاری برای نظم، بلکه خود مسیر قرب الهی و عرصه‌ای برای تجلی عبودیت، عدالت و تزکیه فرد و جامعه است. امام خمینی برای اثبات پیوند ذاتی دین و سیاست، به سه مبنای معرفتی و عملی استناد می‌کند:

الف) ماهیت احکام اسلامی: ایشان بر این باورند که حتی احکام عبادی اسلام، همچون اخوت اسلامی، نماز جمعه یا حج، واجد ابعاد سیاسی‌اند و به‌منزله سازوکارهایی برای انسجام، هویت‌بخشی و مشارکت اجتماعی عمل می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۳۱).

ب) سیره نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام همواره مسئولیت‌های سیاسی داشتند و حکومت را نه صرفاً ابزار قدرت، بلکه راهی برای اجرای احکام الهی و تحقق عدالت می‌دانستند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۸۸).

ج) لزوم اجرای احکام اجتماعی اسلام: به بیان ایشان، از آنجاکه انسان مؤمن برای تعالی اجتماعی راهی جز مبارزه با طاغوت و منشأ اصلی فساد ندارد و اسلام نیز نه تنها احکام اجتماعی دارد، بلکه سازوکارهای تحقق آنها را نیز طراحی کرده، بنابراین ولایت فقیه در عصر غیبت، استمرار همان سیاست دینی پیامبرانه است (فاتحی‌نیا، ۱۴۰۲، ص ۳۲).

در نهایت، نسبت دین و سیاست در اندیشه امام خمینی، نه نسبتی قراردادی یا تاکتیکی، بلکه ذاتی و وجودی است.

سیاست دینی از نظر ایشان، تنها گونه‌ی اصیل سیاست است که با ارزش‌های الهی و عدالت‌محور گره خورده و هر گونه تفکیک یا تقابل میان این دو، به‌معنای انکار ابعاد جامع دین اسلام تلقی می‌شود؛ چنان‌که خود ایشان تصریح می‌کنند: «اینکه می‌گویند ما را چه به سیاست، معنایش این است که اسلام را کنار بگذاریم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۳۸). پس در اندیشه‌ی امام، دینداری بدون سیاست و سیاست بدون دینت، هر دو ناقص و در نهایت گمراه‌کننده‌اند.

نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی اندیشه‌ی آگوستین و امام خمینی در حوزه‌ی سیاست دینی، تصویری پیچیده، اما روشن‌گر از دو منظومه فکری ارائه می‌دهد که هرچند از دل دو سنت دینی متفاوت (مسیحیت غربی و تشیع اسلامی) سر برآورده‌اند، اما در برخی بنیادهای الهیاتی، معرفتی و ارزشی، اشتراکاتی معنادار دارند. باین‌حال تمایزهای عمیق و ساختاری میان آنها، به‌ویژه در باب نقش عرفان، مردم، ساختار حکومت و نسبت دین و سیاست، آنان را به دو مسیر متمایز در اندیشه‌ی سیاسی دینی سوق می‌دهد. این مقاله در تحلیل نهایی، این اشتراکات و افتراقات را به‌مثابه شاخص‌هایی برای سنجش تنوع در سیاست دینی معرفی می‌کند.

نخستین نقطه‌ی اشتراک را باید در خدامحوری مشروعیت سیاسی دانست. در اندیشه‌ی هر دو متفکر، اراده‌ی الهی مبنای نهایی قدرت سیاسی است. آگوستین بر آن است که حکومت تنها در صورتی معتبر است که تابع اراده‌ی خدا بوده و در خدمت صلحی باشد که از خدا نشئت می‌گیرد. این نگاه، به‌وضوح با دیدگاه امام خمینی همخوان است. ایشان حکومت اسلامی را نه محصول قرارداد اجتماعی، بلکه ادامه‌ی ولایت الهی می‌دانند که در عصر غیبت به فقها واگذار شده است.

دومین اشتراک، در نگاه معنویت‌محور به سیاست قابل مشاهده است. آگوستین سیاست را در صورتی قابل تحمل می‌داند که در خدمت پرورش فضیلت باشد و انسان را از فساد بازدارد. در همین راستا، امام خمینی سیاست را نوعی سلوک عرفانی و عبادت در مسیر اقامه‌ی عدالت الهی تفسیر می‌کند.

اشتراک سوم به نقد خودبنیادی انسان مدرن بازمی‌گردد. آگوستین انسان پس از سقوط را فاسد و ناتوان از نجات می‌داند و لذا به اتکای انسان بر لطف الهی تأکید دارد؛ حال آنکه امام خمینی نیز از منظر اسلامی، خودبسندگی انسان سکولار را امری خطرناک و فاصله‌گیر از فطرت الهی می‌داند.

باین‌حال، تمایزهای اساسی میان این دو اندیشه، چهره‌های متفاوت از سیاست دینی را در سنت‌های فکری ایشان ترسیم می‌کند. مهم‌ترین تفاوت، مربوط به جایگاه عرفان در سیاست‌ورزی است. آگوستین تجربه‌ی عرفانی را امری کاملاً درونی، فردی و گسسته از عرصه‌ی سیاسی تلقی می‌کند. در مقابل، امام خمینی با ریشه‌گرفتن از سنت عرفانی اسلامی، عرفان را مبنای اصلی تشخیص، تهذیب و کارآمدی رهبری سیاسی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که

ولایت سیاسی بدون سلوک عرفانی، از مشروعیت ساقط است.

دومین تمایز، در تصور از مردم و مشارکت آنان نهفته است. درحالی‌که آگوستین مردم را موجوداتی ناتوان و محتاج اقتدار بیرونی معرفی می‌کند و نقش سیاسی آنها را محدود به اطاعت می‌داند، امام خمینی دیدگاهی ایجابی‌تر اتخاذ می‌کند: اگرچه مشروعیت از ناحیه الهی است، اما تحقق حکومت، حفظ آن و نظارت بر آن، بدون حضور فعال مردم ممکن نیست. در این معنا، مردم در اندیشه امام خمینی نه تنها تابع، بلکه ناظر و فاعل سیاسی‌اند. سومین افتراق، به نوع نگاه به حکومت بازمی‌گردد. آگوستین حکومت را نهاد اضطراری برای مهار فساد و شر می‌داند و از آن صرفاً به‌مثابه ابزار اجبار اخلاقی در جهانی فانی یاد می‌کند. در نقطه مقابل، امام خمینی حکومت را ابزار تحقق احکام الهی، بسط عدالت و هدایت جامعه به سوی کمال می‌داند. سیاست در این تلقی، صرفاً مظهر قدرت نیست؛ بلکه تجلی هدایت است.

نهایتاً در نسبت سیاست با زمانمندی و اخرویت نیز تفاوتی بنیادین وجود دارد. آگوستین با الهام از دوگانگی شهر خدا و شهر انسان، سیاست را قلمرو موقت، ناکامل و محدود به دنیا می‌داند و رستگاری را به آخرت حواله می‌دهد؛ اما امام خمینی سیاست را نه تنها ابزار عدالت اجتماعی در دنیا، بلکه بخشی از زمینه‌سازی برای ظهور منجی و تحقق وعده الهی در همین عالم می‌داند.

بر این اساس می‌توان گفت که آگوستین در تلاش است دین را از سیاست محافظت کند؛ درحالی‌که امام خمینی در پی آن است که دین را در بطن سیاست متجلی سازد. سیاست برای آگوستین تهدیدی محتمل برای قداست ایمان است؛ اما برای امام خمینی راهی است برای تجسم عینی ایمان در تاریخ. این تمایز، نه فقط بازتاب تفاوت دو اندیشمند، بلکه نشانگر شکاف عمیق میان دو سنت معرفتی در فهم نسبت دین، قدرت و انسان است.

منابع

- آگوستین، مارکوس اورلیوس (۱۳۸۱). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی. تهران: سهروردی.
- آگوستین، مارکوس اورلیوس (۱۳۹۱). *شهر خدا*. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- احمدزاده فرد، محمدحسین؛ محمدرضایی، محمد؛ دادجو، یدالله و اکبرزاده، رجب (۱۴۰۲). شأن و آثار وجودی و ولایت تشریحی پیامبر و معصومان علیهم السلام در هستی از منظر امام خمینی علیه السلام. معرفت کلامی، ۱۴(۱)، ۷۷-۹۶.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه (دروس فلسفه امام خمینی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۱). *اندیشه سیاسی امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *رازهای نماز*. قم: اسراء.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر و حسینی، سیدمصطفی (۱۳۹۲). چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس. معرفت ادیان، ۴(۳)، ۷۱-۵۷.
- فاتحی نیا، مهدی (۱۴۰۲). تفسیر سیاسی امام خمینی علیه السلام از انانیت و رسالت انبیاء الهی در قرآن. معرفت سیاسی، ۱۵(۲)، ۲۳-۳۶.
- فاستر، مایکل ب (۱۳۷۷). *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه جواد شیخ الاسلامی. تهران: علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۰). *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: پیام آزادی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۰). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۴). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۶). *شرح دعای سحر*. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: فیض کاشانی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲). *کتاب البیع*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۰۶ق). *تعلیقات بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). آگوستین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- Augustine, Saint (2003). *The City of God*. edited: Dyston. R. W. New york: Cambridge.
- Brown, Peter (2000). *Augustine of Hippo: A biography*. Berkeley: University of California Press.
- Dean, Herbert (1966). *The political and social ideas of St. augustine*. New york: Columbia University Press.
- Elshtain, J. B. (1995). *Augustine and the limits of politics*. Indiana: University of

Notre Dame Press.

Heyking, J. von (2001). *Augustine and politics as longing in the world*. Missouri: University of Missouri Press.

Markus, R. A. (1970). *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*. London: Cambridge University Press.

Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Oxford: Blackwell Publishing.

Napier, D. (2013). *En route to the Confessions: The roots and development of Augustine's philosophical anthropology*. Leuven, Belgium: Peeters Publishers.

Ogle, V. (2021). Latreia and its parodies: Political reflections on Augustine's theological anthropology. *Perspectives on Political Science*, 50(4), 73-89.

Rist, J. M. (1994). *Augustine: Ancient thought baptized*. London: Cambridge University Press.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Schaff, Philip (1987). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Edited by: Buffalo, NY: Christian Literature Publishing.

Trainor, B. (2010). Augustine's glorious City of God as principle of the political. *The Heythrop Journal*, 51(4), 543-553.

Weithman, J. (2001). *Religion and the obligations of citizenship*. London: Cambridge University Press.

Woo, B. H. (2015). Pilgrims progress in society: Augustine's political thought in The City of God. *Political Theology*, 16(5), 421-441.