

# معرفت‌سیاسی

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

## سر دبیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

## مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱-۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

### منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

### شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

### داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### محمدعلی میرعلی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

### محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان: ۳۲۱۱۳۴۸۲

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

**معرفت سیاسی** در قالب دوفصلنامه علمی پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی با هدف تبیین سیاست با رویکرد

اسلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

۱. تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و بررسی مباحث فلسفه سیاسی غرب با رویکردی انتقادی؛
۲. تلاش در جهت تحلیل مباحث سیاسی در حوزه کلام، اخلاق و تفسیر سیاسی؛
۳. نقد و ارزیابی مباحث مطرح در جامعه شناسی سیاسی متعارف و کوشش در جهت تبیین آن از دیدگاه اسلامی؛
۴. تحلیل فقهی مسائل سیاسی با بهره‌گیری از منابع استنباطی، به‌ویژه در مسائل مستحدثه سیاسی و نیز ارائه چارچوب حاکم بر حل مسائل مذکور؛
۵. تحلیل مسائل ایران با تأکید بر تحولات تاریخ معاصر از مشروطه تا تحولات پس از انقلاب اسلامی؛
۶. ارائه چارچوبی برای تحلیل مسائل سیاست خارجی و روابط بین‌الملل براساس دیدگاه اسلام، و نقد و بررسی نظریات دیدگاه‌های رقیب.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابی‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.  
۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



## فهرست مطالب

---

بررسی و تحلیل دیدگاه امام خمینیؑ درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه با تأکید بر ... / ۷

علی اکبر عالمیان

کارکردهای شفقت در اخلاق سیاسی اسلام با تأکید بر دیدگاه آیت الله خامنه‌ای / ۲۵

کے سید کاظم سید باقری / محمد نظری

حدود تصدی دولت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی / ۴۵

محسن رضوانی

علل گرایش به مکتب مارکسیسم از منظر متفکران اسلامی / ۵۹

کے سعید باغستانی / رضا مهوشی

بررسی مشروعیت «انتخاب اهل حل و عقد» و ادلة آن در کلام سیاسی اهل سنت / ۷۹

صفدر الهی راد

نقد و بررسی نظریه «استخلاف» ابوالاعلی مودودی با تأکید بر زمینه‌های سیاسی / ۹۷

مجید مفید بجنوردی


۱۲۴ / Abstracts



## بررسی و تحلیل دیدگاه امام خمینی علیه السلام درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه با تأکید بر چارچوب نظری توماس اسپریگنز

علی اکبر عالمیان / استادیار گروه تاریخ اسلام مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه

Aliakbar\_Alamian@miu.ac.ir  orcid.org/0009-0007-4420-9999

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

«سکولاریسم» را می‌توان یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان به‌شمار آورد. هدف این تحقیق آن است که دیدگاه امام خمینی علیه السلام را در این زمینه براساس چارچوب نظری توماس اسپریگنز بررسی و تحلیل کند. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و نیز «تحلیل محتوا» است که براساس مطالعات کتابخانه‌ای و مراجعه به مکتوبات و بیانات معظم‌له تنظیم شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دیدگاه امام خمینی علیه السلام براساس چارچوب نظری ذکرشده، اشاره‌های فراوانی به این بحث دارد. ایشان وجود انحطاط و عقب‌ماندگی را در بین مسلمانان مشاهده کرده بود و یکی از عوامل آن را «سکولاریسم» می‌دانست. راه درمان این معضل از دیدگاه ایشان رسیدن به دو مؤلفه است: تشکیل حکومت؛ ایجاد همبستگی بین دین و سیاست. ایشان همچنین مطلوب‌ترین جامعه را «جامعه توحیدی» می‌داند. از دیدگاه ایشان، جامعه توحیدی متعالی‌ترین جامعه بشری به‌شمار می‌رود که در این جامعه می‌توان به ترقی و پیشرفت و خروج از انحطاط دست یافت.

**کلیدواژه‌ها:** امام خمینی علیه السلام چارچوب نظری توماس اسپریگنز، سکولاریسم، انحطاط، جامعه.

جامعه اسلامی و مسلمانان جهان همواره با چالشی عظیم به نام «انحطاط» و «عقب‌ماندگی» مواجه بوده است. انحطاط و عقب‌ماندگی یک جامعه به معنای عدم تحول‌آفرینی و تحول‌پذیری و البته عدم پیشرفت در یک جامعه به‌شمار می‌آید که در ابعاد گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و معرفتی خود را نشان می‌دهد. یکی از این عوامل پدیده‌ای است به نام «سکولاریسم» که معضلی برای جامعه اسلامی به‌شمار می‌آید.

این پژوهش کوشیده است تا دیدگاه امام خمینی ره را در این زمینه بررسی و تحلیل نماید. برای تبیین و فهم دقیق عقاید یک نظریه‌پرداز و تنظیم و تنسيق اندیشه‌های وی درباره یک پدیده یا موضوع، نیاز مبرم به یک چارچوب مشخص و راهبرد مدون احساس می‌شود. چارچوب نظری یک تحقیق الگویی - اعم از نظری و کاربردی - ارائه می‌دهد که از طریق آن می‌توان به منطقی درونی هر نوع نظریه‌پردازی در هر زمینه دسترسی پیدا کرد. از میان الگوهای گوناگون، الگوی «تحلیلی» که *توماس آرتور اسپریگنر*، استاد برجسته دانشگاه دوک امریکا در کتاب *فهم نظریه‌های سیاسی* ارائه داده، چارچوب نظری خوبی به منظور تبیین اندیشه‌های امام راحل در زمینه علل انحطاط مسلمانان است.

*اسپریگنر* در اندیشه تغییر جامعه، چهار مرحله را پیش‌بینی می‌نماید. این چهار مرحله عبارتند از: بحران و مشاهده بی‌نظمی؛ تشخیص درد؛ راه درمان؛ جامعه بازسازی شده.

این تحقیق نیز بر همین اساس کوشیده است تا به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه امام خمینی ره درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه براساس چارچوب نظری *توماس اسپریگنر* چیست و چگونه تحلیل می‌شود؟ در باب پیشینه پژوهش اشاره به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد: با اینکه مقالاتی مشابه این پژوهش نگاشته شده، ولی تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، هیچ‌یک از آنها براساس چارچوب نظری فوق نگاشته نشده است. به برخی از این مقالات در ذیل اشاره می‌شود:

مقاله «دموکراسی، آزادی و سکولاریسم در اندیشه امام خمینی ره» (صداقتی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۴)؛

مقاله «تحلیل مضمون موانع سکولار شدن نظام سیاسی در اسلام در افکار امام خمینی ره» (قربانی تازه‌کندی، ۱۴۰۰)؛

مقاله «دیدگاه حضرت امام خمینی ره درباره مبانی سکولاریسم» (عیوضی و احمدوند، ۱۳۸۸)؛

این سه مقاله شباهت‌هایی با مقاله حاضر دارند، اما فرق عمده آنها با پژوهش حاضر در این است که اولاً، معضل سکولاریسم را به‌مثابه عامل انحطاط از دیدگاه امام خمینی ره ندیده و ثانیاً، آن را براساس چارچوب نظری *توماس اسپریگنر* بررسی نکرده است.

## ۱. کلیات و مفاهیم

در بحث مفاهیم باید به‌طور عمده به سه مفهوم اشاره کرد. یکی از آنها تبیین چارچوب نظری *توماس اسپریگنر* است. مفهوم دیگر «سکولاریسم» است. مفهوم سوم نیز اصطلاح «انحطاط» است:



## ۱-۱. تبیین چارچوب نظری توماس اسپریگنز

اسپریگنز در اندیشه تغییر جامعه، چهار مرحله را پیش‌بینی می‌نماید: بحران و مشاهده بی‌نظمی؛ تشخیص درد؛ راه درمان؛ جامعه بازسازی‌شده.

### ۱-۱-۱. بحران و مشاهده بی‌نظمی

بحران‌هایی که موجب نظریه‌پردازی می‌شوند به شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند. بحران ممکن است برای همه روشن باشد و تمام افراد جامعه را دربر بگیرد و بر زندگی همه اثر بگذارد. ازهم‌گسیختگی‌ها و مصیبت‌های گسترده‌ای که به صورت جنگ‌های داخلی و بحران‌های اقتصادی، جوامع انسانی را آلوده می‌کند، مثال‌های بسیار واضحی است. گاهی در چنین اوضاع بحرانی تشخیص و درک طبیعت مشکل، آسان نیست و گاهی همه قبول دارند که جامعه با مشکلاتی دست به‌گریبان است، ولی در شناسایی مشکل اصلی اتفاق نظر وجود ندارد (اسپریگنز، ۱۳۶۵، ص ۵۹-۶۰). در گام اول، هدف اصلی نظریه‌پرداز تشخیص بحران و مشاهده بی‌نظمی و به‌عبارت دیگر، شناسایی مشکل جامعه است.

### ۱-۱-۲. تشخیص درد

هیجاناتی که نظریه‌پرداز را در آغاز به تحقیق واداشته بودند، فعال هستند؛ زیرا در این مرحله، هنوز راه‌حلی برای رفع معضل بی‌نظمی به‌دست نیامده است. تنها مسئله اساسی شناسایی گردیده، ولی راه‌حل آن پیدا نشده است. مشاهده بی‌نظمی به‌تنهایی راهکار عملی به‌شمار نمی‌آید. اضطراب واقعی که نظریه‌پرداز را به تفکر واداشته بود، برطرف نشده است. او باید تا پیدا شدن راه‌حل، به پژوهش خود ادامه دهد. مشکلات فکری این مرحله اساساً همان مشکلاتی است که در آسیب‌شناسی، از هر نوع آن، مطرح می‌شود.

نظریه‌پردازی که کژ می‌شود مشاهده کرده، بیشتر شبیه پزشکی است که علائم مرضی را کشف کرده است. هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند در این مرحله کار را متوقف کنند. صرف تشخیص علل کافی نیست، بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. اگر قرار است مشکل به صورت نظری کاملاً فهمیده شود و از نظر عملی نیز مداوا گردد، علل مسئله باید روشن شود. به‌طور خلاصه، نظریه‌پرداز مانند یک پزشک، با وظیفه «تشخیص درد» روبه‌روست. نظریه‌پرداز در این مرحله از پژوهش باید نقش تحلیل‌گرا را ایفا کند. او به ناچار باید مرحله کاملاً دقیق و منحرف‌کننده دسته‌بندی روابط علت و معلولی را در این دنیای پیچیده پشت سر بگذارد؛ زیرا تا وقتی علل مشکل مورد سؤال روشن نشود درک واقعی آن میسر نیست. از سوی دیگر، نظریه‌پرداز بدون روشن شدن علل واقعی، نمی‌تواند پیشنهادات مناسبی برای درمان و یا تسکین مشکل ارائه کند (همان، ص ۹۱-۹۳). پس در گام دوم، نظریه‌پرداز به تشخیص درد و یافتن علل بحران و بی‌نظمی همت می‌گمارد.

### ۳-۱-۱. بازسازی جامعه

سومین جزء نظریه‌پردازی، بازسازی جامعه و یا به عبارت دیگر، تصویر جامعه‌ی احیاشده است. کوشش نظریه‌پرداز برای نشان دادن تصویر جامعه‌ی نظم‌یافته و احیاشده، در نقطه مقابل مشاهده او از بی‌نظمی ادامه پیدا می‌کند. برای مثال اگر او مشکل جامعه‌اش را از خودبیگانگی می‌داند، باید تصویری از یک جامعه از خود بیگانه نشده ارائه دهد. اگر او جامعه خود را دچار بی‌سامانی می‌بیند، او باید نشان دهد که جامعه سازمان‌یافته چه نوع جامعه‌ای است (همان، ص ۱۳۹-۱۴۰).

نظریه‌پردازان بزرگ به این علت همیشه مهم هستند که مسائل را خوب بررسی می‌کنند. جنگ‌های داخلی، استبداد، استثمار، سرکوبی، هرج و مرج سیاسی، بیگانگی، و سوءاستفاده از قدرت متأسفانه به یک دوره ویژه تاریخی تعلق ندارند. این خطرات همیشه برای یک جامعه استوار، آزاد و مولد بوده‌اند. البته گاهی به صورت خطرات آنی بروز می‌کنند و گاهی به صورت احتمالات ضعیف. بنابراین عقاید نظریه‌پردازی که قبلاً این خطرات را تجربه کرده‌اند، برای ما کاملاً باارزش‌اند. همچنین تصویر بازسازی‌شده زندگی سیاسی که از این مسائل فراتر می‌رود همان قدر برانگیزاننده و تازه است که در زمان تألیفشان بوده است (همان، ص ۱۷۶-۱۷۷).

### ۴-۱-۱. راه درمان

در مرحله بعد، نظریه‌پرداز دنبال ارائه راه‌حل است. تجویزهای وی تا حد زیادی به نسخه پزشک شباهت دارد. آنها مثل دستورات پزشکی، متضمن نوع خاصی از اجبارند. آنها احکام اخلاقی مطلق نیستند؛ مانند: «شما باید تنها این کار را بکنید»، بلکه توصیه‌هایی هستند برای افرادی که برای سلامت خود ارزش قائلند؛ مانند: «اگر می‌خواهید سالم باشید این دارو را بخورید». اینها نظراتی دوراندیشانه‌اند.

نظریه‌پردازان و مصلحان براساس بینش خود از حقایق سیاسی - اجتماعی، نظراتی ارائه می‌کنند. اگر ما بینش آنها را تأیید کنیم خود به خود به راه‌حل تجویزی آنها متمایل می‌شویم و طبیعتاً به اجزای آنها وارد می‌شویم. آنها تأکید می‌کنند که نظریاتشان صرفاً تبلیغ سلیقه شخصی‌شان نیست. آنها مطالبی را فریاد می‌زنند که فکر می‌کنند برای خود مردم منفعت دارد (همان، ص ۲۲۱).

این چارچوب نظری که توسط اسپریگنر ارائه شده است، به نظر می‌رسد از شاکله‌ای منسجم و مناسب برای بررسی اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup> درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه برخوردار است؛ زیرا اولاً، امام به اصل وجود بحران که در بحث حاضر «نقش انحطاط‌آمیز سکولاریسم» است، علم داشته و آن را مشاهده نموده است. ثانیاً، وی به تشخیص درد و یافتن علل این بحران همت گماشته است. ثالثاً، به بازسازی جامعه پرداخته و جامعه مطلوب را تبیین نموده و برای رسیدن به این جامعه مطلوب گام برداشته است. رابعاً، راه درمان و به عبارت دیگر راه برون‌رفت این بحران را شناسایی کرده است.

شاکله اصلی این تحقیق بر مراحل چهارگانه /سپریگنر استوار است تا از این طریق به صورت نظام‌مند، اندیشه امام راحل را درباره موضوع مشارالیه بررسی کند.

## ۲-۱. انحطاط

«انحطاط» از ماده «حُطَّ» به معنای فروفرستادن چیزی از بالا به پایین است (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷). این کلمه مصدر باب «انفعال» به‌شمار می‌رود و این باب نیز برای مطاوعه (اثربپذیری) است. به معنای قبول نزول و سقوط هم آمده است. به همین سبب در بسیاری از کتاب‌های لغوی معتبر، به معانی گوناگونی از قبیل فرود آمدن، به پستی گراییدن، و به کمی نهادن چیزی در ترجمه و تبیین واژه «انحطاط» اشاره شده است (معین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۷۰؛ عمید، ۱۳۳۷، ص ۲۰۸؛ دهخدا، ۱۳۴۲، ج ۸، ص ۳۲۷).

آنچه می‌توان از معنای لغوی این واژه استنتاج نمود و آن را در قالب تعریف اصطلاحی مورد مذاقه قرار داد، «خارج شدن فرد و جامعه از مسیر سالم و حق و گرایش به سمت باطل و پستی است که نتیجه آن چیزی جز سقوط همه‌جانبه نیست».

به دیگر سخن «انحطاط» به معنای کجروی فرد و جامعه است که نتیجه آن چیزی جز سقوط نخواهد بود؛ سقوطی که در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی مفهوم پیدا می‌کند. البته ذکر این نکته نیز ضروری است که «انحطاط» و «سقوط» از یک نظر با هم تفاوت دارند؛ «انحطاط» به معنای پذیرش سقوط و «سقوط» نتیجه انحطاط است. با این وصف، عرف این دو واژه را یکسان می‌پندارد و تفاوت چندانی میان این دو واژه قایل نیست. به عبارت دیگر، تلقی عرف از انحطاط، همان سقوط است. بر همین اساس، ممکن است مراد از سقوط در موضوع و عنوان طرح، مفهومی زاید بر انحطاط نباشد و تنها یک قید توضیحی به‌شمار آید. البته می‌توان سقوط را ناظر به نتیجه انحطاط هم تلقی کرد (رکن‌الدینی، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

## ۳-۱. سکولاریسم

«سکولاریسم» (Secularism) واژه‌ای است انگلیسی که از ریشه لاتین «Seculam» به معنای این جهان گرفته شده (فرهینخته، ۱۳۷۷، ص ۴۸۹) و از نظر لغوی به معنای «قرن و سده» است و از آن به «عصر و دوره» نیز تعبیر شده (نوروزی، ۱۳۷۶، ص ۲۳) و معادل عباراتی نظیر «اعتقاد به اصالت امور دنیوی»، «غیر دین‌گرایی»، «جدا شدن دین از دنیا» (بريجانيان، ۱۳۸۱، ص ۷۸۰) و مانند آن می‌آید.

این واژه در زبان عربی معادل «علمانیت» آمده که به معنای علمی کردن یا عالمی و این‌جهانی کردن ترجمه شده و علت استعمال این واژه به خاطر مبنا قرار دادن عقلانیت ابزاری و علمی کردن امور دنیوی به جای دینی کردن آنهاست (علیمی، ۱۹۹۰، ص ۱۸).

«سکولاریسم» با توجه به مبانی، اهداف و ویژگی‌ها، از معنای اصطلاحی یکسانی برخوردار نیست و در یک طیف گسترده بین الحاد و دینداری، معانی گوناگونی یافته است. بر این اساس برخی از طرفداران این اندیشه به

حضور دین به‌مثابه نهادی مستقل از سایر نهادهای اجتماعی تمایل نشان می‌دهند و نقش دین را در حد تنظیم رابطه انسان با خدا تنزل می‌دهند، و در مقابل، گروهی به شدت با دین به مخالفت پرداخته، درصدد محو کلی آن از صحنه حیات بشری هستند. افرادی همچون مارکس، فروید، نیچه، راسل و سایر افرادی که دین را «افیون ملت‌ها» و منشأ بیماری روانی و اجتماعی قلمداد می‌کردند، به این رویکرد گرایش دارند.

به اعتقاد سکولارها، برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد و تنها با زبان بشر می‌توان جهان را کشف و تبیین نمود و علم بشر راهگشای جهانی بهتر و زندگی نیکوتر است (برینر، ۱۳۷۵). در یک نگاه کلی، باید گفت: آنچه می‌توان از مجموع تعاریف اصطلاحی «سکولاریسم» استنتاج نمود، «جدانگاری ساحت دین از ساحت دنیا و سیاست» است. به دیگر معنا، «جدانگاری دین از دنیا» فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و شعارهای دینی اعتبار و اهمیت خود را از دست می‌دهند و این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکردهای اساسی در جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصاً به امر ماورای طبیعی عنایت دارند، عقلانی می‌گردند.

درواقع می‌توان گفت: با توجه به رویکرد انسان‌محورانه سکولاریسم که در آن انسان محور تمام چیزها قرار می‌گیرد و هر انسانی اهداف، منافع و مصالح خویش را خود تعیین می‌کند و بهترین و نهایی‌ترین داور اهداف خویش است (پوردو، ۱۳۷۸، ص ۹۵) و نیز رویکرد عقل‌گرایانه سکولاریسم - به این معنی که انسان‌ها می‌توانند با استفاده از عقل همه مسائل را درک کنند و یافته‌های دینی و نهادهای آن غیرعقلی قلمداد شوند (رجیمی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۰) - جایی برای دین باقی نمی‌ماند.

### ۱-۳-۱. نقش سکولاریسم در انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان

ترویج گسترده اندیشه «جدایی دین از سیاست» نقش محوری در انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان داشته است. یکی از اصلی‌ترین حربه‌های دشمنان اسلام برای عقب نگه داشتن جامعه اسلامی، تبلیغ این عقیده بوده است که اصولاً دین هیچ ارتباطی با سیاست ندارد. این حربه با مؤلفه‌های خوش آب و رنگی به جامعه القا می‌شده است؛ از قبیل: پاکی و پیراستگی دین و عالمان و آلودگی سیاست، ناسازگاری قدسی بودن دین با ناسوتی بودن سیاست، قداست دین و نقدپذیری سیاست و مانند آن. این سخنان در قالب شبهاتی ظاهراً باورپذیر، فقط به این علت ترویج می‌گردید تا مسلمانان را تنها به مسجد و محراب مشغول سازند و آنان را از آوردن دین به عرصه اجتماع بازدارند.

این روند، به‌ویژه در یک قرن اخیر به اوج خود رسید، به‌گونه‌ای که جوامع اسلامی این مسئله را تقریباً امری پذیرفته‌شده تلقی کردند. بسیاری از متدینان و رهبران مذهبی با همان ذهنیت‌ها و جهان‌بینی‌هایی که به جدایی و تعارض میان دنیا و آخرت، آسمان و زمین، ماده و معنا، معاش و معاد، عقل و دین، علم و ایمان، و عقیده و عمل متمایل بودند، به‌طور طبیعی قائل به جدایی دین از سیاست نیز بودند. آنها دین را به اهلش و سیاست را هم به اهلش واگذار کردند و با این سطح از جهان‌بینی مذهبی، زمینه انزوای دین و حذف نقش آن را در جامعه و جهان اسلام فراهم نمودند (موتقی، ۱۳۷۸، ص ۷۱).

اگر بخواهیم در یک شمای کلی، چگونگی تأثیر عقیده «جدایی دین از سیاست» را در انحطاط جامعه اسلامی بیان نماییم، باید به نکات ذیل توجه کنیم:

۱. قالب شدن گفتمان «سکولاریسم» موجب ازدیاد هجمه دشمن و شکست مسلمانان خواهد شد؛ زیرا دشمنان به خوبی دریافته‌اند که آنچه در برابر ظلم می‌ایستد و علیه نظام‌های فاسد مبارزه می‌کند گوهر «دین» است. به همین علت برای خنثاسازی هرگونه حرکت بر ضد خود، دین را از صحنه سیاست کنار زده و با این عنوان که دین امری فردی است، مانع مداخله مذهب در امور سیاسی می‌شوند.

۲. فساد و انحطاط اخلاقی و فرهنگی از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی جامعه به‌شمار می‌آید. این عامل، خود معلول توجه جامعه به امور مادی و بی‌توجهی به امور معنوی است. جامعه‌ای که تنها جنبه‌های مادی زندگی برایش مطرح باشد، از امور مذهبی و دینی غافل است. در این صورت طبیعی است که رو به سمت فساد برود. حکومتی که به دین بی‌توجه باشد و ساحت آن را از سیاست و حاکمیت جدا بداند، هرگز به دنبال معاد مردم نخواهد بود، بلکه در پی معاش آنان است و به‌طور مطلق به مسائل مادی زندگی مردم توجه می‌کند.

۳. ترویج عقیده «جدایی دین از سیاست» به تربیت حاکمانی بی‌توجه به مسائل دینی منجر خواهد شد و وجود حاکمان نالایق و بی‌دین خود یکی از علل اصلی انحطاط جامعه به‌شمار می‌رود که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۴. این عقیده به معنای لزوم بی‌توجهی متدینان به امر حکومت است و نوعی تخدیر ذهن جامعه به‌شمار می‌آید. این نظریه به مردم می‌گوید کاری با حکومت نداشته باشند و متدینان و به‌ویژه علما به‌عنوان سرمداران اصلاح اجتماعی، به نماز و محراب و عبادات خود مشغول باشند و کار حکومتداری را به دیگران واهند.

۵. این جریان به‌طور هماهنگ در کشورهای اسلامی تلاش می‌کند تا اسلام ناب را از پشتوانه‌های فکری و مبانی معرفتی تهی کرده، جامعه را از ارزش‌ها و عقاید دینی و اصول اخلاقی جدا سازد.

از این‌رو می‌توان بحث «سکولاریسم» و تلاش برای جدایی از دین از سیاست را از جمله عوامل بسیار مهم در انحطاط جامعه اسلامی به‌شمار آورد.

## ۲. تحلیل دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> براساس چارچوب نظری توماس اسپریگنز

بعد از بیان مفاهیم، اکنون مطابق الگوی تحقیق براساس چهار اصل مذکور در چارچوب نظری توماس/اسپریگنز، به تحلیل دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه براساس اصول چهارگانه می‌پردازیم:

### ۲-۱. مشاهده بحران انحطاط

در بحث «مشاهده بحران انحطاط» می‌توان یک نگاه کلی را از منظر امام خمینی<sup>ع</sup> مدنظر قرار داد و آن عبارت است از: وجود اصل بحران انحطاط در جهان اسلام.

امام راحل با دیدی فراخ، به اوضاع جهان اسلام می‌نگریست. ایشان، نه آنچنان منفعل بود که مسلمانان را عقب‌مانده مطلق معرفی کند و هیچ راهی برای حل این معضل جست‌وجو نکند و نه آن‌قدر تعصب بیجا داشت که

جامعه اسلامی را جامعه‌ای کاملاً پیشرفته و بی‌هیچ انحطاط و عقب‌ماندگی ببیند، بلکه ایشان اندیشمندی جامع‌نگر و منطقی بود و با واقعیات موجود کنار می‌آمد، اما در عین حال بر حفظ اقتدار مسلمانان تأکید می‌نمود. شواهد وجود بحران در جامعه اسلامی از دیدگاه امام راحل را می‌توان در سه مؤلفه مشاهده کرد:

### ۱-۱-۲. وجود انحطاط و عقب‌ماندگی

ایشان به وجود انحطاط و عقب‌ماندگی در جوامع اسلامی اعتقاد داشت و همواره نسبت به این معضل ابراز نگرانی می‌نمود: [مسلمانان] باید بررسی بکنند از علل انحطاط افکار مسلمین، و بررسی بکنند از اینکه آن چیزی که استعمار را بر مسلمین استیلا داد و آن علی که باعث شد که استعمار بر همه مقدرات کشورهای اسلامی و همه مستضعفین جهان حکمفرما باشد... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۰۳).

در اندیشه امام خمینی علیه السلام وجود این معضل با وجود اقتدار همه‌جانبه و بالقوه مسلمانان، دردی بزرگ به‌شمار می‌آید: ملت‌هایی که با جمعیت بسیار انبوه و اراضی بسیار وسیع و ذخایر بسیار گرانبها و سوابق بسیار درخشان و فرهنگ و قوانین آسمانی در تحت اسارت استعمار با گرسنگی و برهنگی و فقر و فلاکت و عقب‌ماندگی دست به گریبان و در انتظار مرگ نشسته‌اند... (همان، ج ۲، ص ۲۵۳).

### ۲-۱-۲. وجود پیوسته بحران انحطاط

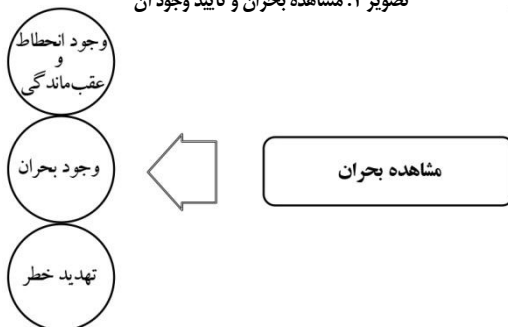
امام نه‌تنها به وجود عقب‌ماندگی در جامعه اسلامی اعتقاد داشت، بلکه جامعه را کماکان در شیب انحطاط و سقوط مشاهده می‌نمود. به همین سبب معتقد بود که «رو به انحطاط... هستیم» (همان، ج ۱۶، ص ۱۶۹).

### ۳-۱-۲. تهدید همیشگی خطر

امام خمینی علیه السلام با گوشزد کردن خطر توطئه دشمنان اسلام برای عقب‌مانده نگه داشتن جامعه، بر وجود این تهدید تأکید می‌کرد و می‌گفت: «نقشه آن است که ما را عقب‌مانده نگه دارند... می‌خواهند ما گرفتار و بیچاره بمانیم...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲).

اعتقاد ایشان به سه مسئله «وجود انحطاط»، «باقی ماندن در این معضل» و «استمرار خطر تهدید»، بر قبول و مشاهده بحران از سوی وی صحه می‌گذاشت.

تصویر ۱: مشاهده بحران و تأیید وجود آن



بر همین اساس، ایشان یکی از عوامل این انحطاط را معضل «سکولاریسم» می‌دانست.

امام راحل در بیان انحطاط‌آمیز بودن اندیشه «سکولاریسم» برای جامعه اسلامی، به چند نکته مقدماتی و مهم اشاره می‌نماید. ایشان ابتدا به ذکر تاریخ شکل‌گیری این عقیده می‌پردازد تا به نوعی ریشه شکل‌گیری انحطاط مسلمانان را بیان نماید. امام خمینی<sup>علیه السلام</sup> مسئله سکولاریسم را یک انحراف تاریخی می‌داند؛ انحرافی که پس از رحلت پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> و به‌ویژه با روی کار آمدن امویان و عباسیان شکل گرفت:

این یک نقشه شیطانی بوده است که از زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس طرح‌ریزی شده است... که اسلام یک مسائل شخصی بین بنده و خداست و سیاست از اسلام جداست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۳۸۸).

تحلیل امام راحل تحلیلی منطبق با واقعیت‌های تاریخی بود. گرچه در جامعه عصر اموی دین و دولت در ظاهر از هم جدا نبود و قدرت همه‌جانبه حاکم مبتنی بر وحدت تمام‌عیار امر سیاسی بود (کرون، ۱۳۸۹، ص ۵۲)، اما به نظر می‌رسد که ترویج نظریه «جدایی دین از سیاست» هدف اصلی امویان به‌شمار می‌آمد.

معاویه پایه‌گذار حکومتی شد که با دوره قبل تفاوت‌های بارزی داشت و سنخیتی بین آن و رفتار پیامبر و حتی شیخین وجود نبود. سیاست او سرمشق خلفای پس از وی شد. جنبه فزاینده غیردینی (سکولار) دولت اموی موجب شد مسلمانان دولت ایشان را نه یک خلافت، بلکه سلطنت بدانند (جمعی از نویسندگان دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۴).

معاویه بعد از امضای قرارداد صلح با امام حسن<sup>علیه السلام</sup>، در جمله‌ای پرمفهوم گفت: من با شما جنگ نکردم که نماز بخوانید و روزه بگیرید و حج برگزار کنید یا زکات بدهید. شما خود این کارها را می‌کنید، بلکه من با شما جنگ کردم تا بر شما حکومت کنم (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۶، ص ۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۵۰).

علامه طباطبائی این سخن معاویه را ذیل «جدایی دین از سیاست» مطرح کرده، می‌نویسد:

معاویه اشاره کرد که سیاست را از دینان جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگه داشتن حکومت به کار خواهد گرفت (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۴۴).

از دیدگاه امام راحل، در یک قرن اخیر، رواج این ایده در ایران و در میان جوامع اسلامی، ریشه‌ای خارجی و استعماری دارد که توسط ایادی آنان در کشورهای اسلامی اجرا می‌گردد:

ما نمی‌توانیم باور کنیم که این اساس [جدایی دینان از سیاست] از مغز خشک رضاخان بود؛ زیرا که این یک شالوده متفکرانه بود که بی‌دستور مدبرانه دیگران انجام نمی‌گرفت... (موسوی خمینی، بی‌تا - ج، ص ۱۹۰).

بر همین اساس ایشان معتقد بود: پس از خلفای اموی و عباسی، حکومت‌های مرتجع و بعد هم قدرت‌های بزرگ ریشه رواج این عقیده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۵۲).

ایشان پس از ذکر ریشه شکل‌گیری این عقیده در جهان اسلام، به نفی سکولارها پرداخته، می‌گوید: «بی‌خبران نگویند... اسلام به سیاست و حکومت و اداره کشور چه کار دارد که این کار سلاطین است و رؤسای جمهور و اهل دنیاست؟» (همان، ج ۲۰، ص ۹۳).

ایشان در جای دیگر، سکولارها را در مقام جنگ و دشمنی با اسلام دانسته، خاطرنشان می‌کند: «این معنا را که کسی بگوید: ... اسلام به سیاست چه کار دارد، این جنگ با اسلام است» (همان، ج ۴، ص ۱۹-۲۰).

ایشان در مرحله بعد به مسئله توجه اسلام به سیاست و حکومت پرداخته (همان، ص ۴۴۷) و از این رهگذر نتیجه می‌گیرد که دین از سیاست جدا نیست: «در منطق اسلام، دین از سیاست جدا نبوده و فعالیت سیاسی یکی از وظایف مذهبی مسلمانان است» (همان، ج ۵، ص ۴۴۰).

امام راحل برای اثبات «نظریه آمیختگی دین و سیاست» به عواملی اشاره می‌نماید:

اول آنکه با نگرش و توجه به مجموعه دستورات دینی می‌توان این مسئله را اثبات نمود؛ زیرا:

اسلام دین سیاست است. این نکته برای هر کس که کمترین تدبیری در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام بکند، آشکار می‌گردد... (موسوی خمینی، بی‌تا - ب، ج ۱، ص ۲۳۴).

دوم آنکه سیره و روش رهبران دینی این‌گونه بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۸۰).

سوم آنکه دین اهتمام جدی به اجرای احکام الهی دارد (موسوی خمینی، بی‌تا - الف، ج ۲، ص ۴۷۲).

از نگاه امام خمینی ره، «فقه» فلسفه عملی «حکومت» است و از این رو در غالب ابواب فقهی لزوماً اجرای بعضی از امور به امام و رهبر جامعه واگذار شده است. ایشان پس از ذکر این نکات مقدماتی و مهم، نتیجه می‌گیرد که عقیده «جدایی دین از سیاست» موجب انحطاط جامعه اسلامی خواهد شد:

آنچه از قرن‌های پیش تاکنون بر سر مسلمین آمده... و سایه شوم آنان بلاد مسلمین را به تاریکی و ظلمات کشانده است... غفلت مسلمانان از مسائل سیاسی و اجتماعی اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۸۸).

در اندیشه امام راحل، این مسئله به عقب‌ماندگی مسلمانان منتج خواهد شد؛ زیرا بحران‌های زیر را در پی خواهد داشت:

### ۱-۲-۲. انزوای اسلام

یکی از این بحران‌ها انزوای اسلام است. از منظر امام خمینی ره دشمنان تلاش فراوانی مبذول داشتند تا با کمک برخی - به اصطلاح - روشنفکر، اسلام را همچون مسیحیت منحرف کرده، به انزوا بکشانند و علما را در چارچوب مسائل عبادی محبوس کنند (همان، ص ۸۹).

### ۲-۲-۲. استثمار و استثمار

بحران دیگر بحران استثمار و استثمار به معنای تسلط جوامع و کشورهای قدرتمندتر بر جوامع و سرزمین‌های دیگر به منظور بهره‌کشی از آنها (ساعی، ۱۳۷۷، ص ۴۵) است. ایشان معتقد است: دشمنان با سوءاستفاده از جهالت و غفلت مسلمانان، بلاد مسلمانان را به استثمار و استثمار کشیده، ملت‌ها را به استضعاف و استثمار کشانند و وابستگی و فقر را گریبانگیر توده‌های در بند کردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۸۹).

### ۳-۲-۲. اختلاف و تفرقه

اختلاف و تفرقه نیز یکی دیگر از این بحران‌ها در اندیشه امام راحل به‌شمار می‌آید. ایشان مسئله «جدایی دین از



سیاست» را القای استعمارگران در ذهن مردم می‌داند تا با این حربه موجب جدایی سیاسیون و علما از سایر مردم شوند (همان، ج ۶ ص ۲۰۱-۲۰۲).

#### ۴-۲-۲. انزوای علما

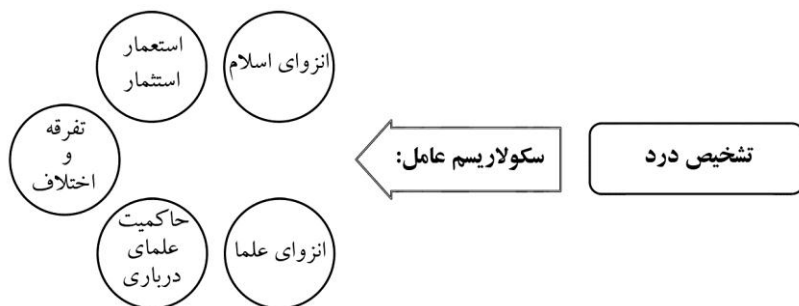
بحران دیگر در اندیشه حضرت امام، انزوای علماست. به اعتقاد ایشان عقیده «جدایی دین از سیاست» موجب به حاشیه رفتن علما و حاکم شدن اندیشه‌های سکولاری خواهد شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱).

#### ۵-۲-۲. حاکمیت علمای درباری

بحران دیگری که عقیده «جدایی دین از سیاست» به همراه خواهد داشت، حاکمیت علمای درباری و یا به تعبیر ایشان، «آخوندهای مزدور و درباری» است که همین مسئله به عقب نگه داشتن مسلمانان و جهالت و غفلت آنان دامن خواهد زد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۸۹).

از دیدگاه امام راحل همین پنج عامل، خود دلالتی آشکار بر نقش مهم «سکولاریسم» در انحطاط مسلمانان دارد؛ زیرا انزوای اسلام زمینه اصلی انحراف و سقوط جامعه را فراهم می‌سازد و تفرقه نیز بر شدت این موضوع می‌افزاید. از سوی دیگر، استعمار و استثمار نیز موجب استضعاف و تحقیر مسلمانان شده، خانه‌نشین شدن علمای احیاگر، و صدارت علمای مزدور و درباری بر امور، جامعه را به سمت نیستی و هلاکت سوق خواهد داد.

تصویر ۲: تشخیص درد سکولاریسم و تبعات آن



#### ۳-۲. راه درمان

امام راحل همان‌گونه که بحران را مشاهده کرده و درد را نیز تشخیص داده بود، راه درمان این درد را نیز یافته بود. به نظر می‌رسد راه درمان این درد از نظر ایشان عبارت از دو چیز بوده است: یکی تشکیل حکومت و دیگری ایجاد همبستگی بین دین و سیاست.

#### ۱-۳-۲. تشکیل حکومت

امام خمینی<sup>ع</sup> تشکیل حکومت را عامل سیاسی نیل به تعالی و پیشرفت جامعه می‌داند و عاملی برای برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی قلمداد می‌کند. وی ابتدا فلسفه تشکیل حکومت را از اهداف دیرینه و کلان

همه انبیای الهی برای سوق دادن جوامع بشری به سمت ترقی و تعالی و خروج از بحران سقوط و نابودی دانسته و با مثال زدن به دو پیامبر بزرگ الهی، یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام و نیز نبی خاتم صلوات الله علیه به تلاش چشمگیر این بزرگواران برای تشکیل حکومت اشاره (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۱۱-۴۱۲) و به مسلمانان خاطر نشان می‌کند:

همین مدت کوتاهی که پیغمبر اکرم صلوات الله علیه زندگی کرد، احیا کرد بشر را... او حکومت تشکیل داد، ما هم باید حکومت تشکیل بدهیم... (همان، ص ۴۱۲).

معنای «احیای بشریت» همان نجات انسان از گرداب سقوط و انحطاط است. ایشان پس از بیان این موضوع، به معرفی اجمالی حکومت مطلوب، یعنی حکومت اسلامی می‌پردازد و حکومت اسلامی را حکومت مبتنی بر عدل، آزادی و استقلال، سیاست و معنویت، قانون و نافی استبداد می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۴۸-۵۱) و ویژگی‌های آن را در مؤلفه‌هایی همچون ارزش‌گرایی، قانون‌گرایی، مردم‌گرایی، عدالت‌گرایی، آزادی، استقلال و نفی سلطه جست‌وجو می‌کند که همگی از عوامل مهم انحطاط‌زدایند (همان، ص ۳۳۵-۴۷۵).

امام خمینی علیه السلام عدم تشکیل حکومت در اسلام و بین مسلمانان را موجب انحطاط و عقب‌ماندگی آنان می‌داند؛ زیرا: اولاً، موجب کم شدن دایره نفوذ اسلام اصیل در جامعه می‌شود. ثانیاً، دچار تجزیه ملل اسلام و ایجاد تفرقه میان آنان می‌گردد. ثالثاً، نفوذ افکار التقاطی در اسلام و انحراف جامعه از اسلام اصیل را در پی دارد. رابعاً، موجب نفوذ و سلطه استعمار می‌گردد. خامساً، عامل تهاجم فرهنگی است.

سادساً، جامعه را غریزه می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۲). از این رو از منظر امام راحل تشکیل حکومت به پنج دلیل موجب گریز از خطر انحطاط و عقب‌ماندگی و رسیدن جامعه اسلامی به تعالی و رشد ارزیابی می‌شود:

اول. موجب نفی سلطه و رفع استکبار از جهان اسلام می‌شود (موسوی خمینی، بی تا - د، ص ۸). دوم. نفی استبداد و ستمگری را در پی دارد. سوم. عامل برقراری نظم، قانون و عدالت اجتماعی می‌گردد.

چهارم. جلوی بدعت نادرست و تأویل و تحریف در اسلام اصیل را می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۲). درست به همین علت بود که امام راحل تمام مساعی خویش را برای براندازی نظام طاغوت و برقراری حکومت اسلامی به کار بست تا از این رهگذر به قرن‌ها سرخوردگی و عقب‌ماندگی مسلمانان پایان دهد و الگویی را به جهان اسلام ارائه دهد که در سایه آن، به تعالی و عظمت گذشته خود دست یابند.

## ۲-۳-۲. ایجاد همبستگی بین دین و سیاست

همان‌گونه که در اندیشه حضرت امام یکی از عوامل انحطاط مسلمانان رواج اندیشه سکولاریسم است، راه برون‌رفت از این بحران نیز رواج اندیشه «پیوستگی دین و سیاست» و تلاش برای ایجاد همبستگی بین دین و

سیاست است. وی در این راه ابتدا به تبیین دیدگاه اسلام درباره معنای صحیح «سیاست» همت می‌گمارد و از این رهگذر به تقسیم سیاست به انواع گوناگون می‌پردازد.

در اندیشه ایشان، سیاست دارای سه نوع است: یک نوع آن سیاست «شیطانی» است. نوع دیگر آن «حیوانی» است. نوع سوم آن «اسلامی و الهی» است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۶۸). در نوع شیطانی سیاست، معیارهایی از قبیل دروغگویی، نیرنگ، تزویر، چپاول مردم و تسلط بر اموال و نفوس مردم حکمفرماست:

سیاست به آن معنایی که اینها [رژیم شاه] می‌گویند که دروغگویی؛ با دروغگویی، چپاول مردم و با حیله و تزویر و سایر چیزها، تسلط بر اموال و نفوس مردم، این سیاست هیچ ربطی به سیاست اسلامی ندارد. این سیاست شیطانی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۳۱).

در نوع حیوانی، جنبه منفی شیطانی که اعم از دغلبازی و دروغ و نیرنگ است، وجود ندارد، بلکه وجه غالب آن تأمین مصالح عمومی و اجتماعی است، با این تفاوت که تنها به بعد مادی می‌نگرد و توجهی به بعد روحانی و معنوی ندارد. این سیاست خوب است، اما از دیدگاه امام خمینی<sup>ره</sup> مطلوب نیست (همان، ص ۴۳۱-۴۳۲).

در نهایت، نوع اسلامی و الهی سیاست آن است که جامعه را به سمت هدایت رهنمون سازد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و به تمام انسان و جامعه نظر بیفکند. این نوع سیاست در یک کلام، تبلور عینی همان «صراط مستقیم» است که در قرآن آمده؛ صراط مستقیمی که از دنیا شروع می‌شود و به آخرت ختم می‌گردد (همان، ص ۴۳۲).

امام راحل با تبیین دیدگاه خود درباره سیاست الهی و اسلامی، این موضوع را بررسی می‌کند. در اندیشه ایشان اصولاً اسلام با سیاست از نوع سوم رابطه تنگاتنگی دارد و برای اثبات این موضوع، به مسئله جامعیت اسلام اشاره می‌نماید:

مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۰۲-۴۰۳).

ایشان با این معیار نتیجه می‌گیرد که دین اسلام یک دین سیاسی است (همان، ج ۱۰، ص ۱۵ و ۱۲۵). بدین‌روی بر جدایی‌ناپذیر بودن دین از سیاست تأکید می‌ورزد.

حضرت امام چون ایجاد همبستگی و پیوستگی میان دین و سیاست را عامل تعالی و پیشرفت جامعه و نیز موجب برون‌رفت از انحطاط و سقوط می‌داند، این سیره را به‌عنوان سنت دیرینه انبیا و اوصیا و مورد تأکید فراوان قرآن می‌داند. از منظر ایشان:

اولاً، انبیای الهی در پی حکومت و ایجاد همبستگی بین دین و سیاست بودند (همان، ج ۱۹، ص ۱۸۰). برای نمونه، مشخصاً حضرت عیسی‌بن‌مریم<sup>علیه‌السلام</sup> را شاهد مثال می‌آورد که این‌گونه نبود که در خانه بنشیند و مسئله بگوید (همان، ج ۲۰، ص ۴۱۱). سایر انبیای عظام هم این‌گونه بودند (همان).

ثانیاً، قرآن نیز به‌مثابه عامل تعالی‌بخش جامعه اسلامی نیز بر این قضیه تأکید فراوان دارد: «قرآن کریم و سنت پیامبر<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> آنقدر که در حکومت و سیاست احکام دارند، در سایر چیزها ندارند» (موسوی خمینی، بی‌تا - د، ص ۱۰).

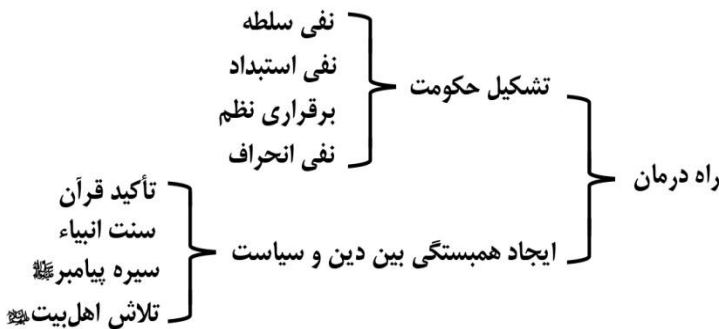
ثالثاً، پیامبر اکرم ﷺ پایه سیاست را بر دیانت گذاشتند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۰۴) و تمام عمرشان را صرف سیاست اسلامی کردند.

رابعاً، اهل بیت عصمت و طهارت و ائمه طاهرين ﷺ نیز در ترویج این اندیشه می‌کوشیدند (همان، ج ۲، ص ۳۲). و بالاخره آنکه علمای دین نیز در طول تاریخ از سیاست منزعل و منزوی نبوده‌اند (همان، ج ۲۰، ص ۱۱۷-۱۱۸).

بدین‌روی، همان‌گونه که از منظر امام راحل رواج سکولاریسم موجب انحطاط مسلمانان و تبلور عینی اسلام امریکایی (همان، ج ۱۷، ص ۵۳۳) و اسلام شاهنشاهی (همان، ج ۱۸، ص ۳-۴) است و تأثیرات منفی فراوانی (از قبیل انحراف در دین اصیل، استعمار، غفلت، وابستگی و تفرقه) را در پی دارد، رواج اندیشه ایجاد همبستگی و پیوستگی بین دین و سیاست نیز موجب اعتلای جامعه خواهد شد. به همین علت، امام خمینی ﷺ حتی در رساله عملیه خود نیز در حد امکان، به مباحث سیاسی اسلام توجه کرده و در قالب مباحثی همانند امر به معروف و نهی از منکر، تقیه و جهاد به تفصیل به آن اشاره نموده است.

دیدگاه ایشان درباره عزت‌بخش و شوکت‌آفرین بودن مسلمانان در مدت حکومت پانصدساله اسلام - با وجود تمام کاستی‌ها - دلیلی واضح بر تعالی‌بخش بودن ترویج اندیشه همبستگی دین و سیاست است؛ زیرا با زدودن پیرایه‌های سکولاریسم از بدنه جامعه اسلامی، زنگارهای غفلت، استعمار، وابستگی، خمودی، تحجر و بسیاری از عوامل انحطاط‌زای جهان اسلام نیز زدوده خواهد شد.

تصویر ۳: راه درمان سکولاریسم



#### ۲-۴. بازسازی جامعه

براساس نظریه/اسپریگنر، چهارمین اصل مهم در اندیشه تغییر جامعه و به تناسب موضوع این تحقیق، شناخت عوامل مهم انحطاط جامعه و بازسازی جامعه مطلوب است.

در بررسی اندیشه‌های امام خمینی ﷺ درباره «نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه»، با تمسک به چارچوب نظری/اسپریگنر به سه اصل «قبول و مشاهده بحران»، «تشخیص درد» و «راه‌های درمان» اشاره گردید. چهارمین

اصل «بازسازی جامعه» و به عبارت دیگر، تبیین «جامعه مطلوب» است. این مسئله موجب خواهد شد تا پس از مشاهده بحران و تشخیص درد و در انتها، بیان راه درمان، برای پایان دادن به این بحث، جامعه‌ای مطلوب و متعالی برای رشد و پیشرفت انسان‌ها در منظر همگان قرار گیرد. به دیگر سخن، شناخت سه اصل قبلی بدون تبیین اصل چهارم بی‌فایده خواهد بود و این اصل<sup>۱</sup> محصول سه اصل مذکور است.

امام خمینی<sup>علیه السلام</sup> مطلوب‌ترین جامعه را «جامعه توحیدی» می‌داند. از دیدگاه ایشان، جامعه توحیدی متعالی‌ترین جامعه بشری به‌شمار می‌رود و در سایه‌سار این جامعه است که پیشرفت و خروج از انحطاط حاصل می‌گردد.

ایشان در تبیین معنای «جامعه توحیدی» ابتدا رویکرد کلان دین و مشخصاً اسلام مدنظر قرار می‌دهد و هدف اسلام را حاکم شدن روح توحید در جامعه و پایه قرار گرفتن آن می‌داند. بدین‌روی معتقد است:

اسلام برای برگرداندن تمام محسوسات و تمام عالم به مرتبه توحید است... برگرداندن همه طبیعت و همه ظلال‌های ظلمانی به آن مقام نورانی، که آخر مقام الوهیت است (همان، ج ۸، ص ۴۳۴).

امام راحل بر همین اساس، ساختن جامعه توحیدی از جهان مادی را از اهداف عالی دین اسلام به منظور رشد و تعالی جامعه می‌داند (همان، ص ۴۳۵-۴۳۶). نتیجه آنکه ایشان معتقد است: حکومت اسلام نیز جلوه‌ای از جلال الوهیت است و در پی نهادینه کردن و استقرار جامعه توحیدی است (همان).

حضرت امام هدف عالی اسلام را تشکیل جامعه توحیدی به‌منظور رشد و تربیت انسان‌ها می‌داند. ایشان پس از بیان رویکرد کلان اسلام، به تعریف جامعه توحیدی می‌پردازد.

از دیدگاه ایشان، تعریف این جامعه کاملاً روشن است:

جامعه توحیدی معنایش این است که همه اینها به خدا فکر کنند؛ توجه به خدا داشته باشند... (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۱۷).

جامعه توحیدی به معنای اینکه همه معتقد به خدا [باشند]، همه معتقد به اینکه یک وقتی کارها جزا دارد، همه معتقد و مؤمن به همه جهات (همان، ج ۷، ص ۴۷۲).

از این دو تعریف امام راحل از «جامعه توحیدی» و تعریف دیگری که در ادامه ذکر خواهد شد، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ایشان، «جامعه توحیدی» به جامعه‌ای می‌گویند که خدا و اندیشه‌ها و فرامین او حاکم باشد و آحاد جامعه نیز به آن و به قیامت و سرای آخرت معتقد باشند و غیر از این، مقصد و هدف این جامعه نیز تنها یک چیز باشد که عبارت است از: هدف الهی و انجام فرامین آن:

جامعه توحیدی عبارت از جامعه‌ای است که... با حفظ همه مراتب، یک نظر داشته باشند؛ کأنه یک موجودند... یک مقصد داشته باشند و آن یک مقصد الهی... (همان، ج ۱۱، ص ۴۶۹).

پس می‌توان گفت که از منظر حضرت امام، جامعه توحیدی سه شاخصه عمده دارد: اول. حاکمیت خداوند و فرامین او؛ دوم. ایمان و اعتقاد به وحدانیت خدا و وقوع روز جزا؛ سوم. رسیدن به مقصد الهی.

این سه شاخصه، خود مبین جامعه متعالی است؛ زیرا آنجا که خداوند و ایمان به او حاکم باشد، تعالی، پیشرفت و سعادت آن جامعه نیز تضمین خواهد شد.

از منظر امام راحل، این جامعه با این شاخصه‌ها موجب تعالی و پیشرفت مسلمانان می‌شود و عدم حاکمیت آن موجب پس‌رفت و انحطاط خواهد شد (همان، ج ۷، ص ۴۷۲).

ایشان البته در کنار ذکر ویژگی‌های تعالی‌بخش سه‌گانه مذکور، عوامل تعالی‌بخشی را هم ذکر می‌کند که جامعه توحیدی در رقم خوردن آن نقش محوری دارد: وحدت‌آفرینی (همان، ج ۱۱، ص ۱۹ و ۱۹ و ۴۲۱ و ۴۲۲) نظم‌بخشی (همان، ج ۱۱، ص ۴۷۴ و ۴۹۳)، قانون‌مداری (همان، ص ۴۱۷ و ۴۱۹ و ۴۶۹-۴۷۰)، استعمارستیزی (همان، ج ۹، ص ۲۲۴).

پرواضح است که «جامعه مطلوب» از دیدگاه امام خمینی علیه السلام همان «جامعه توحیدی» است که ایشان بر آن تأکید دارد. جامعه‌ای که اندیشه الهی در آن نقش محوری دارد و سه ویژگی «حاکمیت خدا»، «اعتقاد به وحدانیت او» و «رسیدن به هدف و مقصد الهی»، ساختار اصلی آن را تشکیل می‌دهد و عوامل تعالی‌بخش بسیاری (از قبیل نظم‌بخشی، وحدت‌آفرینی، قانون‌مداری و استعمارستیزی) را موجب گردد. این جامعه از منظر حضرت امام، مطلوب‌ترین جامعه است.

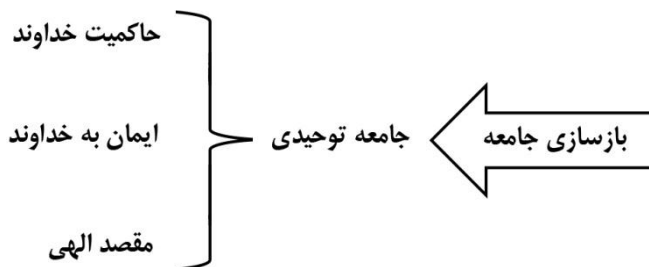
ایشان راه برون‌رفت از خطر انحطاط و رسیدن به قله‌های پیشرفت و تعالی را تلاش برای تشکیل چنین جامعه‌ای می‌داند. درواقع مدینه فاضله و جامعه کریمه و در یک کلام، جامعه مطلوب امام خمینی علیه السلام همان «جامعه توحیدی» با مؤلفه‌ها و شاکله ذکر شده است.

ایشان چون جامعه توحیدی را جامعه‌ای متعالی و آسیب‌ناپذیر می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۷۳)، به دنبال تأسیس این جامعه بود و تأکید می‌کرد: «ما یک جامعه توحیدی می‌خواهیم» (همان، ص ۴۷۴). اگر - همان‌گونه که گفته شد - «جامعه توحیدی» مصداق اتم و اکمل «جامعه مطلوب» و «مدینه فاضله» از دیدگاه امام خمینی علیه السلام فرض شود، بی‌گمان انقلاب اسلامی ایران و نظام جمهوری اسلامی عینی‌ترین نمادی به‌شمار می‌آید که از منظر بنیانگذار فقید جمهوری اسلامی ایران در راه رسیدن به «جامعه مطلوب» گام برمی‌دارد. این مدعا البته به معنای کامل بودن و بی‌نقص بودن این نظام از دیدگاه ایشان نیست، بلکه ایشان نظام جمهوری اسلامی را تلاشی همه‌جانبه برای رسیدن به توحیدی‌ترین جامعه، یعنی حکومت عدل مهدوی می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۰-۱۳۱).

روشن است جامعه‌ای که مقدمه شکل‌گیری توحیدی‌ترین جامعه است، خود رشحاتی از آن اندیشه‌ها و انوار توحید را به همراه خواهد داشت و در پی گام برداشتن به سمت حاکمیت توحید و دین است.

پس می‌توان نتیجه گرفت: جامعه مطلوب از دیدگاه امام خمینی علیه السلام «جامعه توحیدی» است و این جامعه است که مسلمانان را به سمت تعالی و برون‌رفت از خطر انحطاط و عقب‌ماندگی رهنمون می‌سازد. نهضت امام و نظام برآمده از پیروزی این نهضت نیز در پی رسیدن به همان «جامعه مطلوب» و «جامعه توحیدی» است و تلاش ایشان برای رهبری نهضت و نظام جمهوری اسلامی - درواقع - تلاش برای تعالی مسلمانان و خروج آنان از بحران انحطاط است؛ زیرا این نهضت و نظام متعلق به همه مسلمانان است و بنا بر تأکید امام راحل برای نجات ملت‌های مستضعف و به‌ویژه مسلمین جهان تأسیس شده است.

تصویر ۴: بازسازی جامعه و ترسیم جامعه مطلوب



### نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> درباره نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه چیست و چگونه تحلیل می‌شود؟ گفته شد که در اندیشه ایشان از میان عوامل سیاسی گوناگون، «سکولاریسم» ریشه همه عوامل سیاسی انحطاط جامعه اسلامی به‌شمار می‌آید. از دیدگاه ایشان «سکولاریسم» عاملی است که در بطن خود عوامل انحطاط‌زای گوناگونی دارد. این عوامل را می‌توان در مؤلفه‌هایی نظیر تفرقه، استعمار، استبداد و خودباختگی جست‌وجو کرد که هر کدام از آنها به سقوط مسلمانان دامن می‌زنند. براساس چارچوب نظری توماس اسپرینگر امام خمینی<sup>ع</sup> هم بحران انحطاط را مشاهده کرده بود و هم یکی از علل این بحران را که همان سکولاریسم بود، تشخیص داده بود.

ایشان راه درمان این درد را نیز تشکیل حکومت و ایجاد یگانگی بین دین و سیاست می‌دانست. همچنین در تبیین جامعه مطلوب برای رهایی از انحطاط و عقب‌ماندگی، «جامعه توحیدی» را بهترین نوع جامعه معرفی می‌کرد. در اندیشه ایشان، یک سیر منطقی برای تبیین نقش سکولاریسم در انحطاط جامعه طی می‌شود و مراحل آن بررسی و تحلیل می‌گردد. از منظر بنیانگذار جمهوری اسلامی، ابتدا باید نقش این مقوله را به درستی شناخت و سپس راه درمان آن را یافت و درصدد اصلاح برآمد.

پس می‌توان به اجمال در پاسخ به پرسش اصلی این تحقیق این‌گونه گفت که در اندیشه امام خمینی<sup>ع</sup> اولاً، سکولاریسم ریشه همه عوامل سیاسی انحطاط جامعه به‌شمار می‌آید. ثانیاً، این بحران پیوسته وجود داشته است و همواره تهدید به‌شمار می‌آید. ثالثاً، موجب به وجود آمدن مشکلاتی همچون انزوای اسلام، استعمار و استثمار، اختلاف و تفرقه، انزوای علما و حاکمیت علمای درباری می‌شود.

بر همین اساس، ایشان برای رهایی از این بحران دو اقدام اساسی را ضروری می‌شمارد: اول. تشکیل حکومت و دوم. ایجاد یگانگی بین حکومت و سیاست.

به نظر می‌رسد الگوی امام راحل برای رسیدن به این هدف، تشکیل «جامعه توحیدی» است که اساسی‌ترین عنصر ضد سکولار به‌شمار می‌آید.

## منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هب‌الله، ۱۳۷۸ق، *نُسخ نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عساکر، علی بن حسن، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق عمرو بن غرامه العمروی، بیروت، دار الفکر.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۳۸۷، *ترتیب مقابیس اللغة*، ترتیب و تنقیح سعیدرضا علی‌عسگری و حیدر مسجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسپریگنز، توماس، ۱۳۶۵، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
- بريجانیان، ماری، ۱۳۸۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- برینر، برت اف، ۱۳۷۵، «سکولاریسم و دین»، ترجمه افروز اسلامی، *فرهنگ*، سال ششم، ش ۲ (۲۲)، ص ۴۸-۵۳.
- بوردر، ژرژ، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۷۱، *رساله نوین* (ترجمه بخش‌هایی از کتاب‌های بیع و تحریر الوسیله امام خمینی) چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۷، *تاریخ اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۲، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیمی، علیرضا، ۱۳۶۸، *سیر تفکر عصر جدید در اروپا*، تهران، بعثت.
- رکن‌الدینی، سیدحسین، ۱۳۸۳، *علل انحطاط و سقوط جوامع از دیدگاه قرآن*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- ساعی، احمد، ۱۳۷۷، *مسائل سیاسی - اقتصادی جهان سوم*، تهران، سمت.
- صدائتی‌نیا، زهرا و همکاران، ۱۳۹۴، «دموکراسی، آزادی و سکولاریسم در اندیشه امام خمینی»، *سپهر سیاست*، ش ۶ ص ۵۹-۷۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *تسعه در اسلام*، قم، جامعه مدرسین.
- علیمی، شبلی، ۱۹۹۰، *العلمانیة والدولة الدینیة*، بیروت، مؤسسه‌الدروسات و النشر.
- عمید، حسن، ۱۳۳۷، *فرهنگ عمید*، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- عیوضی، محمدرحیم و ولی محمد احمدوند، ۱۳۸۸، «دیدگاه حضرت امام خمینی درباره مبانی سکولاریسم»، *مطالعات فرهنگ - ارتباطات* (نامه پژوهش فرهنگی سابق)، سال دهم، ش ۶ ص ۱۰۱-۱۱۸.
- فرهیخته، شمس‌الدین، ۱۳۷۷، *فرهنگ فرهیخته*، تهران، زرین.
- قربانی تازه‌کندی، سعید و همکاران، ۱۴۰۰، «تحلیل مضمون موانع سکولار شدن نظام سیاسی در اسلام در افکار امام خمینی»، *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، دوره نهم، ش ۱۹، ص ۱۱۰-۱۴۴.
- کرون، پاتریشیا، ۱۳۸۹، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.
- معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ معین*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- موقفی، سیداحمد، ۱۳۷۸، *علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی و آرای اصلاحی سیدجمال‌الدین اسدآبادی*، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۳۳، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - الف، *البیع*، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *تحریر الوسیله*، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ج، *کشف الاسرار*، بی‌جا، محمد.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - د، *صحیفه انقلاب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نوروزی، محمدجواد، ۱۳۷۶، «مبانی فکری سکولاریسم»، *معرفت*، ش ۲۲، ص ۲۲-۳۴.




## کارکردهای شفقت در اخلاق سیاسی اسلام با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

سید کاظم سیدباقری / دانشیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

sbaqeri86@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-4856-1726

nazarim3170@yahoo.com

محمد نظری / استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی زابل

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

### چکیده

یکی از اصول مهم در اخلاق سیاسی اسلام، اصل «شفقت» نسبت به شهروندان است. در سایه این اصل، میان مردم و زمامداران همبستگی و همدلی ایجاد می‌شود و سرمایه اجتماعی افزایش می‌یابد. از نگاه اسلام، کارگزاران نظام اسلامی باید نسبت به مشکلات افراد جامعه حساس باشند و سختی‌های مردم را رنج خود بدانند. همدردی، همدلی، همکاری محبت‌آمیز و تعاطف، ارزش‌های برآمده از وجود شفقت در جامعه هستند. این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی درصدد بررسی کارکردهای شفقت در اخلاق سیاسی اسلام با تکیه بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب است. یافته‌ها نشان می‌دهد که با لحاظ تمهیدات نظری، مانند ابعاد شفقت فردی و سیاسی، گنجایش‌های قوه خیال، دوری از خودمحوری و احساس مسئولیت، می‌توان کارکردهای شفقت را در همدلی و همدردی سیاسی، جذب حداکثری، عفو و کینه‌زدایی، افزایش اعتماد و سرمایه اجتماعی، سعه صدر و شکیبایی و افزایش خیرخواهی سیاسی شهروندان ردیابی کرد که هر کدام در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای نیز حضوری آشکار دارند.

**کلیدواژه‌ها:** شفقت، همدلی، همدردی اجتماعی، اخلاق سیاسی، سرمایه اجتماعی، آیت‌الله خامنه‌ای.

«شفقت» و «شفقت‌درمانی» از طریق مهربانی به خود و دیگران، از مباحث جدید و پربسامد در ادبیات روان‌شناسی فردی و اجتماعی است و در پژوهش‌های جدید، وجوه روان‌درمانی و روحی آن مدنظر بسیار قرار گرفته است. در مکاتب و مذاهب گوناگون، این مهم مطمح‌نظر واقع شده است. برای نمونه، در مکتب بودیسم «شفقت» اصلی اساسی به شمار می‌رود و در آن بر گسترش شفقت، زندگی شاد و نگرش مثبت ذهنی و پرورش نگرش دلسوزانه تأکید می‌شود؛ امری که به رفتار صمیمانه با دیگران منجر می‌گردد و البته وارد عرصه سیاسی نمی‌شود. اما در اندیشه اسلامی، «شفقت» وجوه فردی، اجتماعی و سیاسی دارد.

از منظر اخلاق سیاسی اسلامی، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های حاکمان در نظام سیاسی، شفقت به مردم است. در منابع دینی، حاکم شایسته اسلامی باید نسبت به شهروندان، مشفق، مهربان و خیرخواه باشد؛ نسبت به مشکلات و گرفتاری‌های مردم حساس باشد و رنج دیگران را رنج خود بداند.

وجود این خصیصه باعث ایجاد انگیزه خیررسانی به دیگران و برطرف کردن سختی آنان می‌شود. از سوی دیگر مردم را نسبت به حاکم خوش‌بین می‌کند. امیرمؤمنان علی علیه السلام به مالک/استر سفارش می‌کنند که با مردم و ساکنان مصر با شفقت و رأفت رفتار نماید: «وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سُبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳)؛ قلب خود را نسبت به مردم، پر از رحمت و محبت و لطف کن و نسبت به آنان همچون حیوان درنده‌ای نباش که خوردن آنها را غنیمت بشمرد.

در اخلاق سیاسی اسلامی یکی از بهترین کارها رعایت انصاف و همدردی با برادر دینی در راه خداست: «سَيِّدُ الْأَعْمَالِ إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ وَ مَوَاسَاةُ الْأَخِ فِي اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۴). امیرمؤمنان علی علیه السلام خطاب به کمیل، شرف مؤمن را شفقت معرفی می‌کنند: «شَرَفُهُ الشَّفَقَةُ» (طبری املی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۶) و در حکم منسوب به ایشان، یکی از نشانه‌های دیندار محفوظ را شفقت بر رعیت می‌دانند که قدرتش را با خشونت به کار نمی‌گیرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۵۵).

در سخنان امام صادق علیه السلام آمده است که خدای متعال فرمود: «مردم عیال من هستند. پس محبوب‌ترین آنها نزد من کسی است که با آنان مهربان‌تر و در برآوردن نیازهایشان کوشا‌تر باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

امام زمان علیه السلام از خداوند می‌خواهند که در کنار عدالت، به حاکمان و زمامداران شفقت نسبت به مردم تفضل فرماید: «وَ عَلَى الْأَمْرَاءِ بِالْعَدْلِ وَ الشَّفَقَةِ» (کفعمی عاملی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۸۱). از این‌رو «در اسلام، شفقت و همدلی و مهربانی یکی از دستورهای عمده است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۹/۰۹/۳۰). این مهم همواره در سیره و روش پیشوایان دین جایگاهی والا داشته است.

در سیره عملی و علمی مقام معظم رهبری، به عنوان کسی که چندین دهه در مصدر امور بوده و تجربه حکمرانی دارد، این ویژگی برجسته است. باید این روحیه در تمام مسئولان، در حوزه‌های گوناگون از حد شعار، خارج

و به مرحله عمل گذاشته شود تا جامعه اسلامی از برکات و آثار آن بهره‌مند گردد. به بیان ایشان، «باید روحیه محبت، وحدت، همگرایی و پیوند میان مردم تقویت شود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۱۱/۰۹).

با توجه به این نکات، این مقاله در جست‌وجوی جایگاه شفقت در اخلاق سیاسی اسلامی با تأکید بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب است. در فرضیه نیز بر این موضوع تأکید شده است که با توجه به تمهیدات نظری (مانند بررسی ابعاد شفقت، ظرفیت‌های قوه خیال، دوری از خودمحوری و مسئولیت‌شناسی اخلاقی) می‌توان کارکردهای شفقت را در همدلی و همدردی سیاسی، جذب حداکثری، عفو و کینه‌زدایی، افزایش اعتماد و سرمایه اجتماعی، سعه صدر و شکیبایی، و افزایش خیرخواهی سیاسی شهروندان رصد کرد که هر کدام در سیره، گفتار و اندیشه *آیت‌الله خامنه‌ای* حضوری برجسته دارند. این مهم با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به نصوص اخلاق سیاسی اسلام و کلمات *آیت‌الله خامنه‌ای* به انجام رسیده است.

در موضوع «شفقت» تحقیقاتی انجام شده که به آثار فردی و اجتماعی آن اشاره کرده است؛ نظیر «آثار تربیتی شفقت در حوزه فردی و اجتماعی از منظر قرآن و روایات» (ورزنه و همکاران، ۱۳۹۷). در این مقاله نویسندگان به بررسی مهارت‌های شفقت و آثار تربیتی آن در ساحت‌های اعتقادی، احساسی، عاطفی و اخلاقی در دو حوزه فردی و اجتماعی پرداخته و معتقدند: شفقت موجب تأثیر متقابل افراد بر یکدیگر در جهت بهزیستی، التیام روحی، همدردی و همدلی می‌شود.

در پژوهش‌هایی نیز شفقت از منظر روان‌شناسی بررسی شده است؛ همچون مقاله «مروری بر اهمیت شفقت‌ورزی در امنیت جامعه» (اصلانی و اسکندری، ۱۳۹۷) که در آن نویسندگان شفقت‌ورزی را یکی از مفاهیم نوپا در روان‌شناسی می‌دانند که موجب گسترش دانش در زمینه سلامت روان و روابط فردی شده است و بر این باورند که شفقت به‌طور کلی یک سازه چندبعدی و دارای چهار جنبه اصلی شناختی، هیجانی، اندیشناکی و انگیزشی است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد در زمینه جایگاه شفقت در اخلاق سیاسی اسلام تا کنون پژوهشی انجام نشده و این تحقیق از این نظر جدید است، خاصه آنکه این تحقیق با تأکید بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب صورت گرفته است.

## ۱. بررسی مفاهیم کاربردی

### ۱-۱. شفقت سیاسی و عرصه‌های آن

«شفقت» از ریشه «شفق» گرفته شده است. در *العین* می‌خوانیم: «شفق» به معنای ترس است: «الشفق: الخوف» و شفقت به آن است که فرد خیرخواه و دلسوز نسبت به دیگری ترسان است و بیمناک از آنکه مبدا به او سختی وارد شود: «الشفقة: أن يكون الناصح من النصح خائفاً على المنصوح، و أشفقت عليه أن يناله مكروه» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۴۵).

در *المفردات* آمده است: «شفق» درهم‌آمیختگی روشنایی روز با تاریکی شب به هنگام غروب است. در قرآن کریم آمده است: «فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ» (انشقاق: ۱۶). از همین واژه، «اشفاق» گرفته شده که به معنای اعتنا، التفات و مهربانی همراه با ترس است؛ زیرا مشفق فرد مقابل را دوست دارد و نسبت به وضع او بی‌مناک است. در قرآن گاه «اشفاق» با «من» متعدی شده که خوف در آن آشکارتر است؛ مانند «وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» (انبیاء: ۴۹)، و گاه با «فی» همراه است که معنای عنایت و التفات در آن نمود بیشتری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۸)؛ مانند «إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ» (طور: ۲۶). نهایت خیرخواهی در این واژه نهفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰).

در *اخلاق ناصری* نیز به این معنا اشاره شده است که «شفقت آن بود که از حالی غیرملایم که به کسی رسد مستشعر بود و همت بر ازاله آن مقصور دارد» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰؛ نیز ر.ک: محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱). علامه طباطبائی هم به معنای دوست داشتن همراه با بیم از قرار گرفتن فرد در معرض آسیب اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۹).

به‌هرحال، در این لغت، مهر و نگرانی در کنار هم وجود دارد و نگرانی برخاسته از مهربانی فرد است. مفاهیم گوناگونی در اندیشه اسلامی وجود دارد که هم‌افق با شفقت است؛ مفاهیمی مانند رأفت، محبت، خلّت و مودت که هر کدام به بخشی از معنا و مفهوم شفقت دلالت می‌کند. برای نمونه، واژه «محبت» که نزدیکی بیشتری با شفقت دارد، در مقابل «بغض» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۹) و بیشتر به معنای دوست داشتن است: «أَحْبَبْتُ فَلَانًا: جعلت قلبی معرضاً لِحَبِّه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۵)؛ یعنی دلم را در معرض دوستی او قرار دادم.

همچنین «مودت» نیز به معنای محبت و تمنا و در آرزوی چیزی بودن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۰). «مودت» گرایش و تمایل به چیزی است که مرتبه‌ای ضعیف و عمومی از محبت است (مصطفوی، ۱۳۹۹، ج ۱۳، ص ۶۳). به نظر می‌رسد که در محبت و مودت، احساس ترس و نگرانی وجود ندارد. از این‌رو شفقت فراگیرتر از محبت و مودت است که علاوه بر محبت، در خود، نگرانی، دلسوزی و تلاش برای رفع مشکلات نیز دارد. شیخ احمد ژنده‌پیل نیز در نوشته خود در قرن ششم، «شفقت» را به «رحمت» ترجمه کرده و آن دو را در کنار هم به کار برده است و در ترجمه پارسی خبری از رسول‌الله ﷺ می‌گوید:

به‌درستی که ابدان امت من در بهشت نشوند به بسیاری روزه و نماز، ولكن در بهشت شوند به رحمت خدای عزوجل، و به سخاوت تن، و به رحمت و شفقت بر جمله مسلمانان (ژنده‌پیل، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

بر همین روال، لفظ فارسی «مهربانی» و «مهر» (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه)، و «دلسوزی» (معین، ۱۳۸۸، ذیل واژه) که در معنای «شفقت» بیان شده نیز انعکاس‌دهنده همه معنای «شفقت» نیست، هرچند گاه در فارسی از این واژگان به جای شفقت استفاده می‌شود. از این‌رو گاهی برای بیان ابعاد این بحث از دیگر واژگان نیز استفاده شده، هرچند تلاش بر آن است که از واژه «شفقت» استفاده شود.

اصل آموزه «شفقت» در اندیشه و فرهنگ اسلامی دایره معنایی ویژه‌ای دارد و کمتر می‌توان نظیر آن را در مکاتب دیگر یافت. با این‌همه، این سخن به معنای آن نیست که شفقت در مکاتب غیراسلامی مطرح نشده، هرچند همه زوایا و عمق فرهنگ اسلامی را دارا نیست. در دانش روان‌شناسی، «شفقت» حالت و نگرشی است که مجموعه خاصی از احساسات، افکار، انگیزه‌ها، خواسته‌ها، تمایلات و رفتارهایی را دربر می‌گیرد که می‌تواند نسبت به هر موجود زنده‌ای، خود، شخص دیگری، گروهی از مردم، جامعه، حیوانات یا محیط زیست ابراز شود (سائولسمن و کمپبل، ۲۰۱۷، ص ۱۷).

یکی از کسانی که درباره شفقت پژوهش کرده است، کریستین نف است. وی «شفقت» را این‌گونه تعریف می‌کند: «شفقت» عبارت است از: شناخت و درک واضح رنج دیگران، احساس مهربانی برای آنان که رنج می‌برند، به‌گونه‌ای که در فرد میل به کمک برای بهبود رنج پدیدار می‌شود. این امر همراه با شناخت شرایط مشترک انسانی و فهم نقص‌ها و کاستی‌هاست، آن‌گونه که هستند (نف، ۲۰۱۱، ص ۱۰).

گیلبرت بر این باور است که شفقت، مهربانی و دلسوزی بنیادین، با آگاهی عمیق از رنج خود و سایر موجودات زنده، همراه با آرزو و تلاش برای تسکین آن است (گیلبرت، ۲۰۰۹، ص ۱۳).

شفقت گاه حالت فردی دارد. در این حالت، حتی التفات و توجه به دیگران به خود انسان برمی‌گردد و وقتی از شفقت به خود صحبت می‌کنیم - درواقع - این لطف به صورت درونی به سمت خودمان هدایت می‌شود و از آن به «خودشفقتی» (Self-compassion) تعبیر می‌شود. این نوع شفقت می‌تواند مسیر فراگیر شدن این فضیلت را در جامعه و سیاست هموار سازد. از این‌رو بسترسازی برای تربیت و پرورش شهروندان شفقت‌دار، گام نخست برای رسیدن به جامعه و سیاست مشفق است. این مهم از سیاستمدار به جامعه ریزش می‌کند.

در مرحله بعد، شفقت، مربوط به دیگران و اطرافیان، اعم از اعضای خانواده، همکاران و افراد گوناگون جامعه است که از آن به «شفقت اجتماعی» تعبیر می‌شود. این قسم از شفقت مفهومی عام است که به نوع تعاملات مهرآمیز، همدلی و همدردی شهروندان با یکدیگر و تلاش برای فهم کاستی‌های دیگران مرتبط می‌شود و همه عرصه‌های اجتماعی، اعم از فرهنگ، سیاست و اقتصاد را شامل می‌شود.

اما این نوشته به شفقت سیاسی می‌پردازد که دارای اهمیتی والاتر از دیگر عرصه‌هاست؛ زیرا سیاستمدار امکانات و اختیارات بسیاری در اختیار دارد و سیاست دایره‌ای گسترده را شامل می‌شود. مراد از «شفقت سیاسی» در این مقاله آن است که دولت اسلامی از روی همدلی، همدردی و همراهی با شهروندان، نگران سرنوشت آنان باشد و با خیرخواهی، امیدآفرینی و اصلاح امور، در جهت پیشگیری و کاهش رنج‌ها و مشکلات مردم بکوشد و تعاملات خود را با آنان به‌صورت همدلانه سامان دهد تا آنان بتوانند در فرایند سیاسی امور اثرگذار باشند. این شفقت گاه مربوط به مهربانی مردم با کارگزاران، گاه کارگزاران با مردم و گاه کارگزاران با یکدیگر است.

با توجه به آنچه بیان شد، در شفقت چند عنصر وجود دارد:

اول. آگاهی است. در این عنصر انسان درک می‌کند که نوعی درد و رنج وجود دارد، خواه روحی باشد یا جسمی؛

دوم. همدلی و تلاش برای تجربه درد دیگران است؛

سوم. نگرانی نسبت به دیگران است؛

چهارم. تمرکز انرژی خود بر راه‌هایی برای کاستن درد و ارائه راهکارهایی برای رسیدن دیگران به آرامش بیشتر.

## ۱-۲. مسئولیت‌شناسی اخلاقی و شفقت

شفقت سیاسی و مسئولیت‌شناسی اخلاقی در کنار هم و با هم‌اند. در شفقت توجه و عنایتی است که با نگرانی و احترام، معرفت و احساس مسئولیت آمیخته است؛ نظیر شفقت والدین به فرزندان (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۹۲). حاکم شدن ارزش‌های اخلاق سیاسی (مانند باور به مسئولیت، امانتداری و گنججوری حاکمان، تلاش برای تأمین مصالح کلان جامعه اسلامی و اجرایی شدن آموزه‌های اخلاقی) می‌تواند کاربرد قدرت را به سمت و سوی شایسته هدایت کند.

در فرهنگ سیاسی مطلوب از منظر اخلاق سیاسی، شفقت به همنوع به جای سودپرستی و سوداندیشی می‌نشیند. تکیه بر وجدان اخلاقی، راستگویی و وفاداری، آزادی مسئولانه، رفتار عادلانه و فرهنگ پرهیز از چالپوسی، تحریف و تخریب، جایگزین‌گریز از مسئولیت‌شناسی و سودگرایی و فایده‌نگاری می‌شود و فرهنگ سیاسی به یاری اخلاق، بنیادی ارزش‌مدار و حقیقت‌محور می‌یابد.

نبود شفقت کارگزاران و حاکمان را گرفتار بی‌خیالی و نبود احساس مسئولیت در قبال دشواری‌ها و مشکلات شهروندان می‌کند و رنج آنان را به دنبال می‌آورد، و حال آنکه التزام اخلاقی به این اصل، انسان را حساس می‌سازد و از کرختی اخلاقی دور می‌کند.

مسلمان‌ها نسبت به یکدیگر، باید با علاقه و دلسوزی و بدون ذره‌ای بی‌تفاوتی، سروکار داشته باشند. نباید از کنار مشکلات، بی‌تفاوت گذر کرد. یکی از فصول زندگی رسول اکرم ﷺ این بود که این فضای بی‌تفاوتی را به فضای محبت و همکاری و برادری و ایجاد یک مجموعه همکار با یکدیگر تبدیل کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۷/۲۸).

چیره شدن این جمله مشهور و غیراخلاقی که «به من چه؟» یا «به من ربطی ندارد»، می‌تواند نشان از سستی اخلاق در جامعه و عرصه سیاسی باشد، و حال آنکه در اندیشه و ادبیات دینی اسلام، این ردیلت نفی گردیده و از مسلمانان خواسته شده است تا نسبت به جامعه خویش، بی‌خیال نباشند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام درباره وظیفه عالمان می‌فرماید: «خداوند بر عالمان لازم کرده است که در مقابل شکمبارگی ستمگر و گرسنگی ستم‌دیده ساکت نباشند و بدان رضایت ندهند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۳). این امر با وجود قدرت سیاسی و امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری گوناگون آن، اهمیت دوچندان می‌یابد. رهبر معظم انقلاب معتقد است:

محیط جامعه باید محیط تراحم و تعاطف باشد. همه افراد جامعه نسبت به همدیگر احساس مسئولیت کنند: «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة»؛ همه شما راعی هستید؛ یعنی رعایت‌کننده. همه شما مسئول از رعیتان هستید؛ یعنی آن کسی که مورد رعایت شما باید قرار بگیرد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۵/۸/۱۸).

حاکم و مسئول مشفق سعادت خود را در گرو خوشبختی دیگران می‌بیند و نسبت به رنج و درد جامعه بی‌تفاوت نیست، بلکه همواره تلاش می‌کند با مردم جامعه ارتباط عمیق برقرار سازد. خداوند در قرآن کریم به این صفت پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند و می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸)؛ به یقین، رسولی از خود شما به سویتان آمد که رنج‌های شما بر او سخت است و بر هدایت شما اصرار دارد و نسبت به مؤمنان، رؤوف و مهربان است.

آیت‌الله خامنه‌ای ذیل این آیه چنین بیان کرده است:

بر پیغمبر، سختی‌ها و رنج‌های شما دشوار است؛ نمی‌تواند رنج‌های مسلمین و جامعه اسلامی را به راحتی تحمل کند. «حریصٌ علیکم»؛ نسبت به سعادت و سرنوشت شما به شدت علاقه‌مند است، بی‌تفاوت نیست در مقابل سرنوشت مسلمان‌ها. «بالمؤمنین رؤوفٌ رحیم» و نسبت به مؤمنین دارای رأفت و رحمت است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۵/۸/۱۰).

به بیان دیگر، مسلمان‌ها نسبت به یکدیگر باید با علاقه و دلسوزی و بدون ذره‌ای بی‌تفاوتی، سروکار داشته باشند. همکاری و همدردی و دلسوزی و محبت متقابل بین مسلمان‌ها یکی از کارهای بزرگ رسول اکرم ﷺ بود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۷/۲۸). با توجه به محوریت این مهم، پیامبر اکرم ﷺ از یک سو می‌فرمایند که «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي بِالرَّحْمَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲ ص ۱۵۹)؛ خداوند مرا به رحمت برانگیخت. از سوی دیگر چون مشفق است، احساس مسئولیت می‌کند و رأفتش اختصاص به قبیله‌ای خاص ندارد. قرآن کریم درباره مهربانی رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۳)؛ گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست بدهی به خاطر اینکه آنان ایمان نمی‌آورند.

همچنین خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: گویی می‌خواهی به خاطر اعمال آنان، خود را از غم و اندوه هلاک کنی اگر به این گفتار ایمان نیاورند (کهف: ۶). این تعبیر خدای متعال نسبت به پیامبرش، نشان از اوج شفقت و مهر حضرت نسبت به مردم دارد. در فرهنگ و اخلاق اسلامی، مردم، «رعیت» - به معنای دقیق کلمه - هستند؛ یعنی کسی که مراعاتش لازم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۴/۰۷/۱۷).

از این رو براساس منطوق و ادبیات اخلاق سیاسی اسلام، در همه مراحل (قوانین، برنامه‌ها، تصمیم‌ها و مقررات) دولت اسلامی مسئولیت دارد که حال و شرایط مردم را رعایت کند.

### ۳-۱. قوه خیال و دوری از خودمحوری

شفقت، مهربانی، نیکخواهی، همدلی و همدردی با دیگر انسان‌ها، نشانی بنیادین از حضور اخلاق در جان و نهاد قدرتمند است. «شفقت و مهربانی از مهم‌ترین ارزش‌های اسلامی و از توصیه‌های اسلامی است» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۹/۹/۳۰).

قدرتمندانی که این خصلت را داشته باشند، در درون خود به اعتدال میان چند قوه دست یافته‌اند؛ امری که

می‌تواند مهربانی را در اجزا و ارکان نظام سیاسی به جریان اندازد و حرکت جامعه را در فراگیری آموزه‌های اخلاقی، سرعت بخشد. با قوه خیال، انسان توان می‌یابد تا خود را به جای دیگران قرار دهد و با احساسات، آرزوها، خواسته‌ها، دردها و رنج‌ها، شادی‌ها و حرمان‌های آنان همراهی کند. حکمرانی که دارای قدرت اندیشه و تخیل برای همدلی و مهربانی به دیگران نیست، نمی‌تواند از رفتار و نتایج تصمیمات خود ارزیابی دقیقی داشته باشد.

قوه خیال به افراد، قدرت همراهی و همدلی می‌دهد. یکی از مراتب سه‌گانه نفس، مرتبه خیالی انسان است. مبادی تمام افعال اختیاری انسان متشکل از سه اصل مهم «تصور فعل»، «ایجاد شوق» و «فعلیت اراده» است. تصور تمام مبادی افعال اخلاقی از مرتبه خیالی نفس صادر می‌شود. سه عامل اصلی که در انحراف و فاسد کردن ادراکات و تحریکات مرتبه خیالی نفس، تأثیر بسزایی دارد، «دنیا»، «شیطان» و «هوای نفس» است، و سه عامل اصلی در تهذیب مرتبه خیالی نفس، «تفکر دائم و اصولی»، «مراقبه همیشگی و تمام‌بندی» و «فعلیت دادن مراتب نظری و عملی عقل» است (مهدی‌پور، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴). با قوه خیال، انسان می‌تواند خود را جای دیگران بگذارد و درد و رنج آنها را حس کند.

نویسنده کتاب *حدیث آرزومندی* مقاله‌ای با عنوان «تخیل آری، توهم نه» دارد و بر این باور است که «ما از تخیل خود، نه برای گریختن از جهان، که برای پیوستن به آن بهره می‌جوییم». مقصود از «توهم» فعل یا حالت کسی است که به حکم انگیزشی ناآگاهانه و برای اجتناب از رویارویی با واقعیت‌های دردناک‌تر یا نامطبوع، به آنچه خوش دارد، نسبت واقیبت می‌دهد. مقصود از «توهم» عقیده یا انتظاری است که مبتنی بر آرزوها، و مقصود از «تخیل» فعل یا فرایندی است که آدمی بتواند با ویژگی‌های خاص خود و در وضعیتی که قرار دارد، خود را به جای دیگری قرار دهد که با ویژگی‌هایی دیگر و در وضعیتی دیگر قرار دارد و بتواند به احساسات و عواطف او نزدیک شود و کنش و واکنش‌های او را بهتر فهم کند. (ر.ک: ملکیان، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹).

اما در جهت مخالف، غالب خشونت‌ها، شکنجه‌ها، عذاب‌ها و کشتارها آنگاه رخ می‌دهد که قدرتمندان نمی‌توانند خود را به جای دیگری بگذارند و احساس هم‌ذات‌پنداری با شهروندان کنند.

این مسئله که به‌طور ویژه درباره یکی از جنایتکاران جنگ جهانی دوم به نام *آدولف آیشمان* بررسی شده است. وی از افسران ارتش نازی بود که بعد از جنگ محاکمه و در سال ۱۹۶۲ اعدام شد. این تحقیق تأکید دارد که او دارای نیروی فکری لازم برای سنجش ابعاد انسانی جنایات خود نبود و فرد از نظر روانی و به علت فقدان قدرت تخیل نمی‌توانست مجسم کند که چه بلایی بر سر قربانیانش می‌آورد و آنان چه رنجی می‌کشند. اگر او از چنین نیرویی بهره می‌برد، می‌توانست نزد خویش، در عالم ذهن، به ابعاد انسانی و اخلاقی آن تبهکاری‌ها واقیبت بدهد. این‌گونه افراد هرگز زحمت آشنایی با آن خویش‌درونی را به خود نداده‌اند (فولادوند، ۱۳۸۵).

آنگاه که این مهم در سرشت حاکمان و کارگزاران دولت نباشد، سر از خشونت و قتل در می‌آورد. *آیت‌الله خامنه‌ای* به این نکته اشاره می‌کند که وجود دروغ، فریب، قتل و به وجود آمدن فجایع انسانی در



جوامع، به خاطر فقدان شفقت در بین زمامداران و حاکمان است. وقتی زمامداران کشورها از رحم و شفقت و منطق و صداقت بیگانه باشند چه فجایی ممکن است برای جامعه‌ی انسانیت پیش بیاید! (ر.ک: بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۵/۰۵/۲۶).

در اندیشه اسلامی، شفقت به دیگران خودخواهی را از انسان دور می‌کند و به سوی دگردوستی سوق می‌دهد که بخشی از آن به سبب فعال بودن قوه خیال است. امام صادق علیه السلام ضمن بیان حقوق برادران دینی نسبت به یکدیگر، نکاتی را مطرح می‌کنند که هریک از آنها می‌تواند مصداقی از شفقت و دوری از خودمحوری به شمار آید: یکی آن است که مسلمانان باید بکوشند تا دل‌های خود را به یکدیگر نزدیک سازند: «الْأَجْتِهَادُ فِي التَّوَأُّصْلِ». دیگری همکاری به همراه محبت است: «وَالتَّعَاوُنُ عَلَى التَّعَاطُفِ» و اینکه آنان نسبت به نیازمندان، غمخواری و یاریگری داشته باشند: «وَوَالْمُؤَاَسَاةَ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ»، و بعضی بر بعضی دیگر عاطفه و محبت بورزند: «وَوَالتَّعَاطُفَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ».

سپس امام علیه السلام می‌فرماید: همه این امور برای آن است تا آن‌گونه باشید که خداوند به شما دستور داده است: «حَتَّى تَكُونُوا كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۴). این روایت به روشنی مصداق مهربانی در عرصه سیاسی - اجتماعی و میان مسلمانان را بیان می‌کند و «اینکه در قرآن کریم می‌فرماید: «رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹)؛ یعنی با یکدیگر مهربانند. همه باید نسبت به همدیگر باشفقت باشند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۹/۰۹/۳۰).

در بیانی دیگر، رهبر معظم انقلاب با اشاره به روایات شفقت و عطوفت می‌گوید:

در روایات ما وارد است که مؤمنین با یکدیگر تراحم و تعاطف دارند؛ یعنی به هم رحم می‌کنند و عطوفت می‌ورزند. این یک وظیفه اخلاقی است و این امر در پیشرفت و بنای اجتماعی ما تأثیر دارد. وقتی که در دل مردم نسبت به یکدیگر ترحم و عطوفت و حسن ظن و محبت هست، فضای جامعه فضای بهشت می‌شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۱/۱/۱۶).

#### ۴-۱. شفقت و اصل زرین اخلاقی

در ادامه بند قبل، بخشی از زوایای رهایی از خودمحوری را می‌توان در اصل زرین اخلاقی یافت که تلاشی تمام‌عیار برای رسیدن به شفقت و مهربانی به هم‌نوعان و دور شدن از خودمحوری است. در این باره حضرت محمد صلی الله علیه و آله خطاب به حضرت علی علیه السلام کلامی جاودان دارد: «یا علی، مَا كَرِهْتَهُ لِنَفْسِكَ فَكَرِهْ لِغَيْرِكَ وَ مَا أَحْبَبْتَهُ لِنَفْسِكَ فَأَحْبِبْهُ لِأَخِيكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۶۸)؛ علی جان! هرچه را برای خودت خوش نداری، برای دیگری نیز خوش ندار، و هرچه را برای خودت دوست داشته باش. حضرت علی علیه السلام رفتار برآمده از این قاعده طلایی را معیاری برای روابط انسان با دیگران معرفی می‌کند و می‌فرماید: «لَا تَنْظِلْهُم كَمَا لَاتُحِبُّ أَنْ تُنْظَلَ وَ أَحْسِنُ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۲۳)؛ به دیگران ستم نکن؛ همان‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود، و نیکی کن چنان‌که دوست داری به تو نیکی شود.

حضور این ارزش‌ها و آموزه‌های اخلاقی در روابط سیاسی و نوع رفتاری که کارگزاران دولتی با شهروندان می‌توانند انجام دهند، می‌تواند گره‌های چندی را از حاکمیت سیاسی بگشاید. ورود این مهم به عرصه سیاسی به تولید اصل زرین «شفقت سیاسی» می‌انجامد و می‌تواند تحولی شگرف در روابط سیاسی به وجود آورد.

## ۲. کارکردهای شفقت سیاسی در جامعه اسلامی

آنگاه که در جامعه اسلامی شفقت حاکم شود، کارکردهای گوناگونی برای حاکمیت و شهروندان به همراه می‌آورد که هر کدام می‌تواند گره برخی از مشکلات را بگشاید. از این رو این فضیلت همواره مورد سفارش پیامبر اکرم ﷺ و بزرگان دین بوده است.

از امام صادق علیه السلام نقل است که حضرت محمد صلی الله علیه و آله وقتی توسط جبرئیل خبردار شدند که مرگشان نزدیک است، در آخرین خطابه خود بر دلسوزی حاکم بر جامعه اسلامی و مسلمانان تأکید کردند و فرمودند: «أَذْكُرُ اللَّهَ الْوَالِيَّ مِنْ بَعْدِي عَلَى أُمَّتِي إِلَّا يَرْحَمُ عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۶)؛ به والی و حاکم امت پس از خود، خدا را به یاد می‌آورم که حتماً بر جامعه اسلامی دلسوز باشد. در ادامه، آن حضرت سفارش فرمودند که حاکم باید بزرگان آنان را تکریم کند، بر ضعیفان دلسوز و مهربان باشد، عالم آنان را احترام کند و به آنان آسیبی نرساند که خوار گردند.

در *اخلاق ناصری*، فصلی به نام «فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن» وجود دارد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۶) و از محبت حاکم به مردم به «محبت ابوی» تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

مراد از این سبب آن است که ملک با رعیت در شفقت و تحنن و تعهد و تلافی و تربیت و تعطف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر، به پدران مشفق اقتدا کند (همان، ص ۲۲۷).

ایشان «شفقت» را یکی از انواع تحت جنس عدالت نام می‌برد (همان، ص ۷۹). این امر برای جامعه اسلامی کارکردهای گوناگونی به همراه می‌آورد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

### ۲-۱. همدلی و همدردی سیاسی

یکی از کارکردهای شفقت، همدردی و همدلی با دیگران است که از سفارش‌های جدی در اخلاق سیاسی اسلام است. در *کنوز الحکمه* آمده است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌گوید: اصل همه کارها در دین، شفقت است: «التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ الشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ» (ژندهپیل، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹). بنابراین وظیفه دولت اسلامی است تا با برنامه‌ریزی دقیق در جهت کاهش رنج شهروندان گام بردارد. انسان مشفق، همدل و همدرد دیگران می‌شود. «وجه غالب زندگی در نظام اسلامی و در نظام ولایت، باید تعاطف، همدلی و همکاری باشد» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۰۱/۲۷)؛ آن‌سان که همکاری، همدردی، دلسوزی و محبت متقابل بین مسلمان‌ها یکی از کارهای بزرگ رسول اکرم صلی الله علیه و آله بود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۷/۲۷).

اینکه انسان درد دیگران را درد خود انگارد و با بی‌احساس از کنار پلشتی‌ها و ستم‌های سیاسی و اجتماعی گذر نکند، مرحله‌ای مهم از رحمت سیاسی - اجتماعی است. از منظر اخلاق سیاسی اسلام، دولتمردان باید علاوه بر تنظیم امور براساس الزام‌های فقهی - قانونی، خود را اخلاقاً ملزم سازند تا در برابر فقر، فساد، تبعیض، معضلات اجتماعی، شکم‌های گرسنه، چشم‌های اشکبار و جگرهای سوزان، خواب راحت نداشته باشند. در این باور، زمامدار سود شخصی خود را نمی‌بیند، بلکه همه جامعه اسلامی یک پیکر می‌شود؛ آن‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَ الْحُمَى» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷۶)؛ مثل مؤمنان در دوستی و مهربانی و عاطفه به یکدیگر، مثل پیکر است که هرگاه عضوی از آن دردمند شود، دیگر اعضای پیکر با بی‌خوابی و تب، با آن عضو همدردی می‌کنند.

و چه زیباست این عبارت / *ابوالحسن خرقانی*:

اگر از ترکستان تا بدر شام، کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است، و همچنین از ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید، زبان آن مراست و اگر اندوهی در دلی است آن دل از آن من است (عطار، ۱۳۶۰، ص ۵۶۳).

به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، «همدلی» یعنی اینکه من چقدر می‌توانم خودم را جای شما قرار بدهم و «همدردی» یعنی اینکه من چقدر می‌توانم درد و رنج شما را در خودم بازسازی کنم (ر.ک: ملکیان، ۱۴۰۱، ص ۵). یکی از راهکارها برای افزایش همدردی و همدلی سیاسی آن است که حاکمان و کارگزاران نظام اسلامی سطح زندگی خود را با پایین‌ترین اقشار جامعه هماهنگ کنند و ساده‌زیستی را برگزینند. قدرتمند آنگاه که بتواند از پیامد تصمیم‌ها و دیدگاه‌های خود در زندگی مردم تصویری داشته باشد، می‌تواند رنج آنان را رنج خود بداند و شادی آنان را شادی خود.

در *کیمیای سعادت* می‌خوانیم:

خوف آخرت و شفقت بر خلق از درگاه‌های بهشت است و بدین بود که یوسف ﷺ را گفتند که خزانه روی زمین تو داری، گرسنه چرا باشی؟ گفت: «ترسم که اگر سیر شوم، درویشان گرسنه را فراموش کنم» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲).

امیرمؤمنان علی ﷺ به کارگزار خود در بصره، عثمان بن حنیف / *انصاری*، چنین نوشت: «سوگند به خدا که بر دو جامعه کهنه‌ام جامعه‌ای نیفزودم... هیهات که حرص و طمع مرا وادارد که طعام‌های لذیذ برگزینم، در حالی که در حجاز یا یمامه کسی باشد که به قرص نانی نرسد و یا هرگز شکمی سیر نخورد، یا من سیر بخوابم و پیرامونم شکم‌هایی که از گرسنگی به پشت چسبیده و جگرهای سوخته وجود داشته باشد».

حضرت در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که حاکم باید در سختی‌ها کنار مردم باشد. «آیا به همین رضایت دهم که مرا امیرالمؤمنین خوانند و در تلخی‌های روزگار با مردم شریک نباشم و در سختی‌های زندگی، الگوی آنان نگردم؟» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۵).

در همین زمینه حضرت بیانی صریح دارند مبنی بر اینکه «خدایان بر پیشوایان عادل واجب کرده است که زندگی خود را در سطح مردم ضعیف و تهیدست قرار دهند، تا فقر مستمندان آنان را دچار اندوهی هلاکت‌بار نسازد: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ قَرَضَ عَلَىٰ أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يَقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ، كَيْلَا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرَهُ» (همان، خطبه ۲۰۹). آنگاه که شهروندان این روحیه را در عمل کارگزاران دولت اسلامی مشاهده کنند و بدانند که حاکمان نیز همانند آنان زندگی می‌کنند، احساس همراهی و همدلی در جامعه فراگیر می‌شود و تاب‌آوری و سرمایه اجتماعی افزایش می‌یابد. همدردی و دغدغه‌مندی حاکم و کارگزاران در نظام اسلامی نسبت به مشکلات مردم، گاه همراه با احساس شرمندگی است:

بنده خودم وقتی که به فکر این جوان بیکار می‌افتم [شرمنده می‌شوم] شرمندگی بنده حقیق از ملاحظه این آمار و مطالعه این حقیقت، از شرمندگی آن جوانی که بیکار می‌رود خانه و دستش چیزی نیست، بیشتر است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۵/۰۳/۱۶).

نکته قابل یادآوری آن است که همدلی دستوری نیست و با صرف گفتار به دست نمی‌آید. حاکمان در کردار، رفتار و همه برنامه‌های خود، باید این فضیلت را در دستور کار داشته باشند. آیت‌الله خامنه‌ای می‌گوید:

همدلی یک چیز زورکی و دستوری نیست که کسی دستور بدهد که مردم، همدلی کنید! همدلی مثل یک نهال و بوته گل است. باید نهال را نشانند در زمین، بعد از آن مراقبت کرد، آن را آبیاری کرد، از لطمه زدن به آن باید جلوگیری کرد تا این همدلی رشد کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۴/۰۱/۲۰).

نسبت به رقبای، منتقدان و مخالفان سیاسی نیز باید چنین حسی وجود داشته باشد تا شرایط محبت و همکاری در جامعه افزایش یابد. ایشان پیشرفت کشور را در عرصه‌های گوناگون مرهون روحیه همدلی بین مسئولان و همدلی ملت با مسئولان می‌داند. از نظر مقام معظم رهبری همدلی مهم‌ترین سلاح برای از بین بردن تهدیدهاست (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۷/۲/۴).

## ۲-۲. جذب حداکثری

خدای متعال پیامبرش را مظهر شفقت معرفی می‌کند و اگر مردم بر گرد ایشان حضور حداکثری و مشتاقانه دارند به سبب رحمت الهی و مهربانی آن حضرت است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُتُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ پس به برکت رحمت الهی، با آنان نرمخو و پُرمهر شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند.

پیامبر اکرم ﷺ در هنگام نزول این آیه، حاکم مدینه بودند و رویکرد محبت‌آمیز ایشان موجب گردید تا دل‌های بسیاری از مردم با ایشان همراه گردد. البته آنگاه که در اوج قدرت و عزت فاتحانه وارد مکه شدند نیز این راهبرد را فراموش نکردند و در مقابل کسانی که فریاد انتقام برآوردند، ایشان بشارت دادند که «الیوم، یوم المرحمة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۱۰۹). در نتیجه مهر و شفقت ایشان، در کوتاه مدت، بسیاری از مردم به ایشان ایمان آوردند و اسلام از مرزهای حجاز فراتر رفت. این امر دل بسیاری از مردمان را نسبت به اسلام و ایشان نرم کرد.

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در حکمتی می فرماید: «قُلُوبُ الرِّجَالِ وَخَشِيَّةٌ، فَمَنْ تَأَلَّفَهَا أَقْبَلَتْ عَلَيْهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۴۷)؛ دل های انسان ها وحشی و از یکدیگر بیگانه است. هر کس محبت ورزد، به او روی کند و با او انس گیرند.

امام علیه السلام در کلامی دیگر فرمودند: «مَنْ لَانَ عُوْدَهُ كُنْفَتْ اَعْصَانَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱۳)؛ هر کس چوبش نرم باشد (کنایه از آنکه مهر ورزد)، شاخه و بر او بسیار گردد. یعنی: دوستان و یاران بسیاری گرد او جمع می شوند. در کنار این سخنان، این جمله حکمیانه نیز هست که «الانسان عبد الاحسان» (همان، ح ۲۶۳)؛ مردم بنده نیکی و محبت اند.

در **مصباح الشریعه**، امام صادق علیه السلام یکی از اصول هفتگانه معامله با مردم را «شفقت» معرفی می کنند (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق، ص ۶).

### قلانسی نسفی (ف ۵۰۰ ق) در کتاب **ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق** می نویسد:

و حقوقی آن بود که آنچه گوید از سر شفقت گوید و بر وجهی گوید که آن کس را پذیرفتن آسان تر بود، چه مولی - عزوجل - موسی و هارون علیهم السلام را بر فرعون فرستاد و چنین فرمود که مرو را سخن نرم گوید تا مگر بپذیرد (قلانسی نسفی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹).

شفقت به شهروندان دل آنان را با نظام سیاسی همراه می کند و آنان می پذیرند که برای رسیدن به اهداف، مشکلات بسیاری را تحمل کنند. این کار که اکثریت مردم را مجذوب حاکمیت می کند، یابوری بزرگ برای حرکت در جهت اهداف عالی نظام اسلامی است. ناظر به ظرفیت شفقت است که رهبر انقلاب بر این باور است که اگر کسی می خواهد اثرگذار باشد و دیگران را جذب خود کند، راهش این است که دل ها را به هم نزدیک کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۳/۱۰/۲۳).

در کلامی دیگر ایشان یکی از جلوه های شفقت را یادآور می شود که خوش رویی و خوش برخوردی سبب جلب محبت افراد و تألیف قلوب می گردد و اینکه اخلاق خوش موجب می شود که افراد به دین و اسلام خوش بین شده، به آن جذب شوند (ر.ک: بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۸/۱۰/۲۷).

### ۲-۳. عفو و کینه زدایی

یکی از کارکردهای شفقت حاکمان نسبت به شهروندان و یا شهروندان نسبت به فرمانروایان، گذشت و ریشه کن شدن کینه ها و عقده های سیاسی - اجتماعی است. آنگاه که افراد در عرصه سیاسی نسبت به یکدیگر دلسوز و ناصح باشند و خیر یکدیگر را بخواهند، طبعاً همین منجر به از خودگذشتگی می شود و کینه ها را می زداید.

در جنگ احد، خطاهایی از برخی مسلمانان سر زد و موجب بسیاری مشکلات و شکست سپاه اسلام گردید. با این همه، خدای متعال خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹)، پس آنان را ببخش و برایشان آمرزش بخواه.

جالب آنکه این دستور پس از بیان رحمت الهی است که پیامبر نسبت به مردم، نرم و مهربان گردید: «فَمَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ» (آل عمران: ۱۵۹). حال که رسول خدا ﷺ لطف و شفقت دارد، پس از خطای مؤمنان درگذرد و حتی بالاتر، برای آنان آمرزش بطلبد. خدای متعال در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «كُنْزُ الْعَفْوَ وَ أَمْرٌ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرُضٌ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)؛ گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان رخ برتاب. درست است که خطاب مستقیم آیه به حضرت محمد ﷺ است و به ایشان دستور عفو می‌دهد، اما شامل همه افراد جامعه و البته حاکمان می‌شود که به مهر و شفقت از خطای دیگران درگذرند.

محقق سبزواری می‌نویسد: در بعضی اخبار آمده است که از حضرت رسول ﷺ در تفسیر این آیه سؤال کردند، حضرت فرمودند: «تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وَ تُعْطَى مَنْ حَرَمَكَ وَ تَغْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ یعنی:

هر که به بی‌رحمی از تو بریده شود و به نامهربانی رشته محبت تو گسسته گرداند، تو از راه شفقت و لطف بدو پیوندی، و هر که تو را از خیر و عطای خود محروم گرداند، تو به آنچه مقدر باشد به او عطا کنی، و هر که به تو جفا کند، او را ببخشایی (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۴).

در آیاتی از قرآن کریم واژه «صفح» به کار رفته است. برای نمونه خداوند می‌فرماید: «فَأَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر: ۸۵). در لغت آمده است که «صفح» رساتر از «عفو» است و در «صفح»، فرد علاوه بر بخشش، ملامت و سرزنش را نیز ترک می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۶) و به دنبال انتقام و اذیت خطاکار نیست. در نگاهی بالاتر، «صفح» به معنای اعراض و ترک نیست، بلکه بر ادامه توجه و لطف ضمنی نیز دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۲۴۶). این کار که برخاسته از شفقت و مهربانی است، موجب می‌شود تا همدلی و از خودگذشتگی در جامعه فراگیر شود.

از این رو امیرمؤمنان ﷺ خطاب به مالک/اشر سفارش می‌کنند که اگر لغزشی از رعیت سر زد، به عمد یا خطا، آنان را ببخش: «فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

با توجه به ظرفیت بالای این فضیلت بود که پیامبر اکرم ﷺ توانستند جامعه‌ای پرمهر پدید آورند.

آن بزرگوار تا آنجا که حضور داشت و در سعه وجودش بود، نمی‌گذاشت که در جامعه اسلامی مسلمان‌ها نسبت به کسی بغض و کینه و عداوت داشته باشند. پیامبر با حکمت و حلم خود، حقیقتاً یک محیط شیرین و سالم و فضای آغشته به محبت را به وجود می‌آورد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۷/۲۸).

ویژگی و سطح دیگر شفقت سیاسی که در پی خود، عفو و گذشت از خطای شهروندان می‌آورد، براندازی کینه‌ها و گشودن گره‌ها و عقده‌هاست. با توجه به این موضوع، حضرت علی ﷺ می‌فرمایند: «از مردم گره هر کینه‌ای را بگشای و از دل بیرون کن و رشته هر عداوت را بگسل» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

با گذشت، کینه‌ها از میان می‌رود؛ کینه‌هایی که سبب فتنه و آشوب می‌گردد. با توجه به این مهم آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارد آنگاه که در دل افراد، با انگیزه‌های سیاسی یا شخصی، کینه، بددلی و سوءظن وجود داشته

باشد، فضای جامعه فضایی تاریک و تلخ می‌شود. باید با یکدیگر همکاری کنیم و نسبت به هم گذشت داشته باشیم (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۱/۱/۱۶).

#### ۲-۴. افزایش اعتماد و سرمایه اجتماعی

یکی از کارکردهای شفقت به مردم، افزایش اعتماد سیاسی و سرمایه اجتماعی است. وقتی شهروندان احساس کنند که کارگزاران نظام اسلامی دغدغه زندگی و حل مشکلات ایشان را دارند و برای رفع کاستی‌ها برنامه‌ریزی می‌نمایند و مانند آنان زندگی می‌کنند و تافته‌ای جدا بافته نیستند، اعتمادشان به نظام سیاسی افزایش می‌یابد و در کاستی‌ها و کمبودها با آنان همراهی می‌کنند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در این باره نکته‌ای راهگشا بیان می‌کنند که اگر افزایش اعتماد و حسن ظن مردم به حاکم به علت نیکی و محبت اوست، «بهترین چیزی که حسن ظن والی را نسبت به رعیتش سبب می‌شود، نیکی کردن والی در حق رعیت و کاستن از بار رنج آنان است». ایشان در ادامه تأکید می‌کنند که حاکم باید نسبت به رعیت حسن ظن داشته باشد؛ زیرا حسن ظن رنج بسیاری را از او دور می‌سازد و سپس به ملازمه میان حسن ظن و احسان می‌پردازند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

می‌توان ادعا کرد که مهربانی و روحیه همدلانه زمامداران و حاکمان به شهروندان از مهم‌ترین ابزارها برای جلب اعتماد و مشارکت عمومی در جامعه است و به‌کارگیری هوشمندانه آن، دل بستگی بیش از پیش مردم به نظام سیاسی را همراه دارد. به بیان *آیت‌الله خامنه‌ای* نظام اسلامی از خود مردم تشکیل یافته، متکی به آحاد مردم و به ایمان، محبت و عواطف مردم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۴/۹).

شفقت، دلسوزی و اعتماد عمومی مردم به نظام سیاسی از نکات مهمی است که مقام معظم رهبری در شرایط متعدد به آن پرداخته است. ایشان «اعتماد مردم» را بزرگ‌ترین سرمایه دولت (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۰/۶/۶) می‌داند و بر این باور است که «در مقابل افکار عمومی بایستی با تواضع، با دلسوزی، با محبت وارد شد و با افکار عمومی تفاهم کرد تا بتوانیم اعتماد افکار عمومی را جلب کنیم» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۴/۶).

در این رویکرد، اقتدار و قدرت زمانی مقدس است که با مهربانی و مهرورزی نسبت به مردم همراه باشد و در خدمت مردم به کار رود. کارگزاران به مردم مهربانی کنند و برای آنان همچون برادرانی مهربان و خدمتگزارانی صمیمی برای آرامش‌بخشی ظاهر شوند (ر.ک: بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۲/۰۴/۲۶). با توجه به این رویکرد تعالی‌بخش، رهبر انقلاب تصریح می‌کند که باید فضای جامعه را فضای برادری، مهربانی و حسن ظن قرار داد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۶/۲۹). آنگاه که قدرت و پشتیبانی از مردم برای آسایش، حسن ظن و آرامش فکری آنان باشد، اعتماد به مجموعه نظام سیاسی افزایش می‌یابد.

یکی از کارکردهای شفقت نسبت به شهروندان، سعه صدر و شکیبایی در امور و مسائل سیاسی - اجتماعی است. از جمله عوامل مهم گشادگی سینه و شکیبایی نسبت به مردم، شفقت و مهربانی کارگزاران است. آنان با این ویژگی در برابر نامالایمات، تندی‌ها و حتی انتقادهای نامنصفانه شهروندان صبر پیشه می‌کنند و صبورانه برای بهبود امور جامعه می‌کوشند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام به بردباری فرمانروایان در برابر نیازهای مردم امر می‌کنند: «وَأَصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ، فَإِنَّكُمْ خَزَانُ الرَّعِيَةِ وَوَكَلَاءُ الْأُمَّةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۱)؛ و در برآوردن نیازهای آنان شکیبایی ورزید؛ زیرا شما گنجوران رعیت و نمایندگان امت هستید.

صبر بر نیازها و خواسته‌های مردم آنگاه عملی می‌شود که کارگزاران نسبت به آنان دلسوز باشند. خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِذْفَعْ بِأَيْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ به بهترین شیوه دفع کن تا آن کس که میان تو و میان او دشمنی است، گویی دوستی یکدل گردد. در این آیه خدای متعال به تعامل نیک با دیگران اشاره می‌کند و اینکه شفقت با دیگران، دشمن را هم دوست صمیمی می‌گرداند.

در آیه بعد، نکته‌ای جالب طرح می‌شود که این امر بافضیلت را تنها کسانی به چنگ می‌آورند که شکیبایی پیشه کنند. کسی که سعه صدر نداشته باشد، نمی‌تواند با دیگران گفت‌وگو و تعامل مثبت برقرار کند: «وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا لُقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (فصلت: ۳۵)؛ جز کسانی که دارای صبر و استقامت‌اند به این مقام نمی‌رسند و جز کسانی که بهره‌عظیمی از ایمان و تقوا دارند به آن نائل نمی‌گردند.

براساس اندیشه اسلامی، مؤمنان برادر یکدیگرند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰). همان‌گونه که برادران با هم مهربانند، مؤمنان نیز باید چنین باشند؛ همچنان که سعه صدر نسبت به دیگران مؤمن یا غیرمؤمن را شامل می‌شود. «فَأَنهٖمُ صِنْفَانِ؛ إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳)؛ مردم یکی از دو گروهند: یا برادر دینی تو هستند، یا انسانی همانند تو.

*آیت‌الله خامنه‌ای* تأکید دارد که دولتمردان باید برای شنیدن نقد، سینه گشاده و روی باز و گوش شنوا داشته باشند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۶/۱۶) و ضمن اشاره به بایستگی رفتار عادلانه با مردم، به سعه صدر چنین اشاره می‌کند که ممکن است کارگزاری دیدگاهی را قبول نداشته باشد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۰/۸/۲)، اما باید تحمل کند.

ایشان با توجه به بایستگی بردباری و دوری از تکبر و تفرعن، به برخورد نادرست جوانی با مالک/اشتر اشاره می‌کند که مالک را نمی‌شناخت و وقتی که از جایگاه ایشان باخبر شد، او و اطرافیانش دوان دوان آمدند، عذرخواهی کردند. دیدند مالک به مسجد رفته، مشغول نماز است. رفتند عذرخواهی کردند. مالک/اشتر گفت: من آمدم مسجد



برای اینکه نماز بخوانم، دعا کنم که خدای متعال خطای این جوان را ببخشد! ایشان سپس بیان می‌کند که این کار به علت دلسوزی، حلم و بزرگواری است (ر.ک: بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۳/۹/۶).

ایشان در بیانی دیگر، روایتی تاریخی از رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که عرب بیابانگردی خدمت پیامبر رسید. با آنکه حضرت به ایشان کمک کرد، باز اظهار ناراضیتی کرد. اصحاب ناراحت شدند؛ اما پیامبر ایشان را به منزل بردند و بازهم چیزهایی به او دادند. آن مرد در مقابل احسان و حلم پیامبر شرمند شد. سپس به میان اصحاب آمد و به ستایش پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخت. بعد که آن مرد جلسه را ترک کرد، حضرت رو به اصحاب کردند و فرمودند:

مَثَل این اعرابی، مَثَل آن ناقه‌ای است که از گله‌ای که چوپانی آن را می‌چراند، رمیده و جدا شده باشد و سر گذاشته، به بیابان می‌دود. شما دوستان من، برای اینکه این ستر را بگیرید و او را به من برگردانید، حمله می‌کنید و از اطراف، دنبال او می‌دوید. این حرکت شما، رمیدگی او را بیشتر می‌کند و دستیابی به او را دشوارتر خواهد کرد. من نگذاشتم شما او را بیشتر از آنچه که رمیده بود، از جمع ما برمانید. با محبت و نوازش، دنبال او رفتیم و به گله و جمع خودمان برگرداندم (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۶/۲۸).

به واقع حضرت، شفیق و مهربان است و از این رو صبورانه با مردم رفتار می‌کند و آنان را مجذوب می‌سازد.

## ۲-۶. افزایش خیرخواهی سیاسی شهروندان

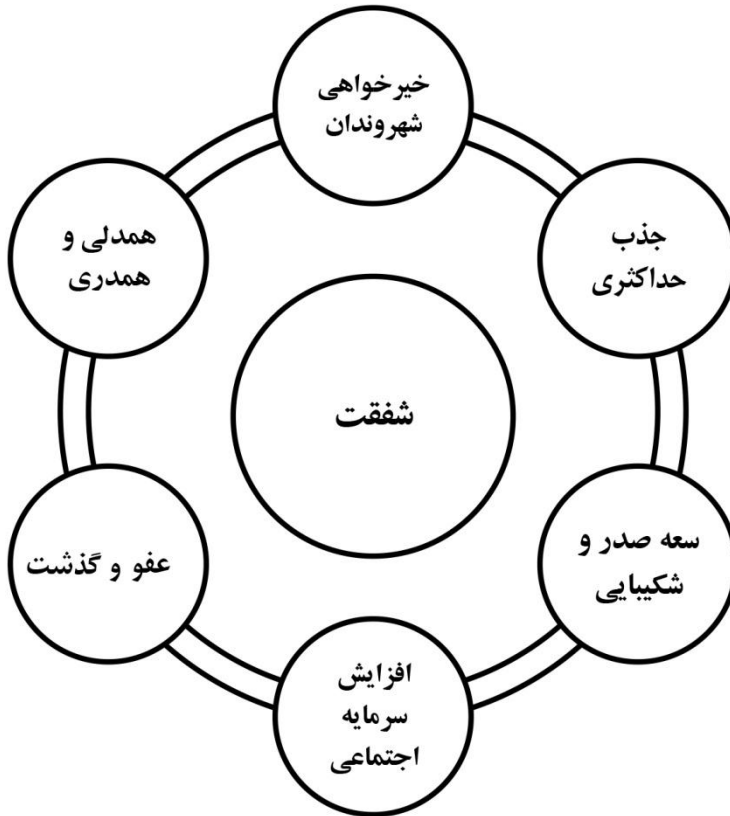
یکی از کارکردهای شفقت به شهروندان، افزایش خیرخواهی و همکاری همدلانه آنان با حکومت است. در این روند مردم، حکومت و صلاح آن را خیر و صلاح خود می‌دانند و می‌کوشند تا با ارائه دیدگاه مشفقانه و نقدهای منصفانه به پیشرفت امور یاری رسانند؛ همچنان که به مشارکت آنان در همه امور سیاسی - اجتماعی نیز می‌انجامد. از این نظرگاه، امیرمؤمنان علی علیه السلام در برخورد با مردم اصیل سفارش می‌کنند که باید به کارهای آنان همان‌گونه پرداخت که پدر و مادر به فرزند خویش می‌پردازند و لطف و احسان فرمانروایان در حق این افراد - هرچند کوچک باشد - نباید در نظر، اندک جلوه کند؛ زیرا این لطف سبب می‌شود که آنان نصیحت خود را از حاکمان دریغ نکنند و به فرمانداران حسن ظن یابند (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

در کلام حضرت، خیرخواهی برای حاکم ناشی از مهر و محبت ایشان به مردم تلقی شده است. نصیحت و انتقاد منصفانه و ارائه راه، گاه وابسته به محبتی است که کارگزاران در حق مردم انجام می‌دهند؛ همچنان که نقد و نصیحت دولتمردان نیز باید مهربانانه و با نگاه همراهی و همدلی باشد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۴/۰۱/۰۱).

در اندیشه رهبر معظم انقلاب محبت بین مردم و مسئولان دوسویه است و از مسئولان می‌خواهد که همواره به مردم با محبت و مهربانی پاسخ دهند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۶/۲/۶). در بیانی دیگر ایشان تأکید دارد که نظام اسلامی نظامی است که با محبت و عطف مردم اداره می‌شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۵/۲۳). با

حاکمیت این نگرش در تعاملات قدرت، شهروندان، نصیحت، خیرخواهی و انتقاد خود را آزادانه و دلسوزانه بیان می‌کنند. اما اگر مردم از سوی حاکمیت، محبت و دوستی نبینند، از آن کناره گرفته، حاکمان را با مشکلات و کاستی‌های خود تنها می‌گذارند.

تصویر ۱: کارکردهای شفقت سیاسی در جامعه اسلامی



### نتیجه‌گیری

شفقت با مردم از اصول اساسی در نظام اخلاق سیاسی اسلام است و موجب همدلی با جامعه و احساس مسئولیت در برابر جامعه می‌شود. از جمله ویژگی‌های شفقت، کاهش رنج دیگران، کمک به شکوفایی آنان، ایجاد حساسیت نسبت به نیازهای دیگران، ایجاد همدردی، و تحت تأثیر قرار گرفتن و هماهنگی عاطفی با احساسات و ناراحتی‌های دیگران است.

در مبانی نظری اخلاق سیاسی اسلام و به پیروی از آن، رهبر انقلاب اسلامی، توجه به مردم، حفظ کرامت آنان، دغدغه‌مندی نسبت به دشواری‌های شهروندان، همدلی و همبستگی، دارای جایگاهی والاست.

شفقت بر رابطه صمیمی حکومت و شهروندان می‌افزاید. دادگری و ارتباط صمیمی و قلبی میان حکومت و شهروندان، از برترین تکیه‌گاه‌های مدیریتی در نظام سیاسی است. با شفقت، این رابطه استوار می‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام در این باره فرمودند: «وَإِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ، وَظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳).

در اخلاق سیاسی، برترین نیکی‌ها، همدلی، همیاری، مواسات و شفقت با دیگران معرفی شده است. با این روحیه، همه اجزا و پیکره جامعه اسلامی، اعم از شهرباران و شهروندان، در فرایندی همبسته به یاری هم می‌شتابند و برای حل مشکلات یکدیگر، پیوند اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می‌یابند. حاکمان از قدرت خویش بهره می‌گیرند تا تعلق اجتماعی و شفقت میان شهروندان و حاکمیت ژرف گردد و قدرت ابزاری شود تا منافع همگان تأمین گردد. مردم نیز با توجه با روحیه همبستگی، می‌کوشند تا به نظام سیاسی یاری رسانند. مردم و حاکمیت با روحیه همدلی، به کمک یکدیگر می‌شتابند.

آنگاه که کارگزاری مهربان باشد، در گفتار و رفتار خود به دیگران آسیب نمی‌رساند و مردم در فضایی آرام، انرژی مثبت و آرامش را تجربه می‌کنند. حضور هریک از این امور می‌تواند تغییراتی اساسی و البته رو به جلو و مثبت در فرایند اعمال قدرت ایجاد کند و جامعه و شهروندان را به سوی اخلاقی شدن، پویایی بخشد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- مصباح الشریعة، ۱۴۰۰ق، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هب‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالصادر.
- اصلانی، سعید و حسین اسکندری، ۱۳۹۷، «مروری بر اهمیت شفقت‌ورزی در امنیت جامعه»، *رویش روان‌شناسی*، ش ۳۲، ص ۳۴۱-۳۵۴.
- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با مسئولان و اقشار مختلف مردم، در: [Khamenei.ir](http://Khamenei.ir).
- تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غررالحکم و دررالکلم*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
- ژنده‌پیل، احمد بن ابوالحسن، ۱۳۸۷، *کنوزالحکمة*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری آملی، عمادالدین، ۱۳۸۳ق، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی.
- عطار، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب‌العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۸۵، «مفهوم شر در فلسفه هانا آرنست متن کامل سخنرانی در شب هانا آرنست»، *بخارا*، ش ۵۸، ص ۲۷-۴۶.
- قالنسی نسفی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۵، *ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق*، تصحیح و تعلیق عارف نوشاهی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- کنعمی عاملی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ق، *جنته الأمان الواقیة و جنته الایمان الباقیة*، قم، دار الرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محقق سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۳، *روضه الأنوار عباسی* (در اخلاق و شیوه کشورداری)؛ تحقیق و تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهای، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۹۹، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ملکیان، مصطفی، ۱۴۰۱، *حدیث آرزومندی*، تهران، نگاه معاصر.
- مهدی‌پور، محمدحسن، ۱۳۹۵، *نقش و جایگاه قوه خیال در تهذیب اخلاق*، قم، دانشگاه معارف.
- ورزنه، جابر و همکاران، ۱۳۹۷، «آثار تربیتی شفقت در حوزه فردی و اجتماعی از منظر قرآن و روایات»، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، ش ۸، ص ۹۹-۱۲۰.

Gilbert, P., 2009, *The Compassionate Mind*, Constable, London, UK.


Neff, K., 2011, *Self-Compassion: The Proven Power of Being Kind to Yourself*, William Morrow, New York.

Saulsman, L., Campbell, B., & Sng, A., 2017, *Building Self-Compassion: From Self-Criticism to Self-Kindness*, Perth, Western Australia, Centre for Clinical Interventions.

## حدود تصدی دولت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی\*

محسن رضوانی / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

rezvanim@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-0527-1581



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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۴

### چکیده

در فلسفه سیاسی سه نگرش کلان درباره حدود تصدی دولت مطرح است: (۱) نگرش سوسیالی؛ (۲) نگرش لیبرالی؛ (۳) نگرش اسلامی. در نگرش سوسیالی، تصدی دولت حداکثری و تصدی مردم حداقلی است. عمده امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی و فرهنگی به عهده دولت است و مردم نقش کمتری در تصدی امور جامعه دارند. در نگرش لیبرالی، تصدی دولت حداقلی و تصدی مردم حداکثری است. نقش دولت در حد ضرورت و بیشتر راهبردی و نظارتی و برای حفظ امنیت و نظم عمومی است و عمده امور جامعه به عهده مردم و بخش خصوصی است. در نگرش اسلامی، تصدی دولت و مردم میانه و معتدل است. معیار تصدی دولت و مردم نیازهای ثابت و متغیر جامعه است. در نیازهای ثابت و ضروری مانند امنیت، نظم و دفاع دولت باید متصدی امور جامعه باشد، اما در نیازهای متغیر و غیرضروری، آحاد مردم باید متصدی امور جامعه باشند. در نتیجه حدود تصدی دولت اسلامی با توجه به نیازهای ضروری جامعه اسلامی و فقدان تصدی مطلوب مردمی تعیین می‌شود. مقاله حاضر با نقد دو نگرش سوسیالی و لیبرالی، به تبیین نگرش اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** تصدی دولت، نقش دولت، وظایف دولت، دولت سوسیالی، دولت لیبرالی، دولت اسلامی، علامه مصباح یزدی.

بحث «حدود تصدی دولت» از جمله مباحث دانش سیاسی و دولت‌شناسی است که به تعیین معیار و میزان مداخله دولت در امور مردم و جامعه می‌پردازد. این بحث به نوعی متفرع و مکمل مباحثی مانند «نقش دولت»، «وظایف دولت» و «اختیارات دولت» است که مرتبط با جنبه‌های ساختاری و نهادی است. پاسخ به پرسش‌هایی همچون نقش بنیادین و مطلوب دولت چیست؟ آیا نقش دولت تنها راهبردی و نظارتی است یا می‌تواند مدیریتی و میدانی هم باشد؟ وظایف و مسئولیت‌های مهم دولت کدام است؟ چه وظایفی به عهده مردم و افراد حقیقی است و چه وظایفی به عهده دولت و افراد حقوقی است؟ دولت برای انجام وظایف محوله از چه اختیاراتی برخوردار است؟ مداخله دولت تا چه حدی مطلوب و مفید و تا چه حدی نامطلوب و مضر است؟ و در مجموع، معیار و ترتیب تصدی دولت و مردم چیست؟

منظور از «دولت» در این بحث، مجموع قوای حکومتی، اعم از «قوه مقننه»، «قوه مجریه» و «قوه قضاییه» است. البته در اندیشه علامه مصباح یزدی، قوای اصلی حکومت دو «قوه مقننه» و «قوه مجریه» هستند و شأن «قوه قضاییه» اجرایی و مکمل قوه مجریه است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷). در میان قوای حکومتی، نقش «قوه مجریه» از حیث امکانات و توانایی مداخله بسیار برجسته است.

اندیشمندان سیاسی در طول تاریخ با اتخاذ مبنایی در مقام پاسخ به محدوده اختیارات و میزان مداخله دولت برآمده‌اند. عمده مکاتب سیاسی مانند «سوسیالیسم» و «لیبرالیسم» از یک سو و «فاشیسم» و «آنارشسیسم» از سوی دیگر پاسخ‌های متفاوت و حتی متعارضی به این بحث دارند. صرف‌نظر از مکتب «آنارشسیسم» که با نگاهی خوش‌بینانه به طبیعت انسان، وجود دولت را برای زندگی بشری غیرضروری و بلکه مضر می‌داند، عمده متفکران و مکاتب سیاسی وجود دولت را برای تأمین نیازهای انسان ضروری می‌دانند و میزان مداخله آن در مجموع از دخالت حداکثری تا دخالت حداقلی را دربر می‌گیرد.

اما مسئله مورد بحث در این مقاله «حدود تصدی دولت اسلامی» است. دولت اسلامی تا چه حدی می‌تواند عهده‌دار امور جامعه و مردم باشد؟ تمایز دولت اسلامی با دولت‌های متعارف در بحث «تصدی امور» چیست؟ با چه ملاک و معیاری می‌توان موارد لزوم تصدی و عدم آن را در دولت اسلامی تعیین کرد؟ اهمیت و ضرورت این بحث، صرف‌نظر از جنبه‌های علمی و تاریخی آن، پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی مضاعف گردیده است. با وجود مباحث نظری محافل علمی و اقدامات عملی نهادهای قانونی، هنوز پاسخ مشخص و معیار معینی برای محدوده تصدی دولت اسلامی ارائه نشده است.

علامه محمدتقی مصباح یزدی یکی از اندیشمندان اسلامی معاصر است که در مقام پاسخ به این مسئله برآمده است. با استفاده از نسخه جدید نرم/فزار مشکات (۱۴۰۰) که حاوی مجموعه کامل آثار علامه مصباح یزدی است، عمده آثار تألیفی و تدوینی مورد تحقیق قرار گرفت. هرچند مباحث ایشان درباره حدود تصدی دولت اسلامی در آثار

تألیفی مانند *حقوق و سیاست در قرآن* (۱۳۷۷) مطرح شده، اما مباحث کتاب *نظریه سیاسی اسلام* (۱۳۷۸) از تفصیل و انسجام خاصی برخوردار است و عمده مطالب آثار تدوینی مانند *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر* (۱۳۸۱) و *حکیمانه‌ترین حکومت* (۱۳۹۴) برگرفته از کتاب *نظریه سیاسی اسلام* است.

ویژگی مباحث علامه مصباح یزدی هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ مقایسه‌ای است. ایشان با نقد دو نگرش «سوسیالی» و «لیبرالی» درباره حدود تصدی دولت، به تبیین فلسفی نگرش اسلامی در خصوص دولت اسلامی پرداخته و معیاری برای حدود تصدی دولت اسلامی ارائه کرده است. بنابراین، در مقاله حاضر برای پاسخ به مسئله «حدود تصدی دولت اسلامی»، نخست دو نگرش متعارف «سوسیالی» و «لیبرالی» را تبیین و نقد می‌کنیم، سپس به تحلیل نگرش اسلامی در خصوص حدود تصدی دولت اسلامی از منظر علامه مصباح یزدی می‌پردازیم.

### ۱. حدود تصدی دولت در نگرش سوسیالی

حدود تصدی دولت در نگرش سوسیالی بیشینه و حداکثری است. عمده امور سیاسی، امنیتی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عهده دولت است و مردم نقش کمتری در تصدی امور دارند. این نگرش تدبیر امور مذکور را پیچیده و نیازمند تخصص لازم و برنامه هماهنگی می‌داند که با تصدی مردمی ممکن نیست. وظیفه مردم حمایت و تبعیت از برنامه‌های مصوب دولت در جهت تحقق مصالح و منافع جمعی است. منافع جمعی و عمومی همواره بر منافع فردی و شخصی تقدم دارد. معیار و مبنای چنین تقدمی، نه وضعی و اعتباری، بلکه طبیعی و تکوینی است.

چنین نگرشی ریشه در مبانی و اصول مکتب «سوسیالیسم» دارد. «سوسیالیسم» مکتبی بر پایه «مدنیت انسان»، «برابری مدنی»، «مشارکت جمعی» و «مالکیت عمومی» است. این مکتب هرچند دارای تصور مفهومی و تنوع قسمی است، اما از اصول ثابت و مشترک برخوردار است. مبنای فلسفی و انسان‌شناختی سوسیالیسم «مدنیت انسان» است. انسان به‌طور طبیعی موجودی مدنی، و خلقت و حیاتش وابسته به زندگی مدنی و جمعی است. اقتضای مدنیت انسان و زندگی جمعی «برابری مدنی» انسان است. سوسیالیست‌ها «برابری مدنی» را ارزشی اساسی و زمینه‌ساز تحقق «عدالت مدنی» می‌دانند. «برابری مدنی» چه به معنای نسبی آن در سوسیالیسم دموکراسی یا مطلق آن در نظام کمونیستی، برای تضمین انسجام مدنی، برقراری عدالت و نیز گسترش آزادی مثبت ضروری است (هیوود، ۲۰۲۱، ص ۸۲). در زندگی مدنی روابط طبیعی میان انسان‌ها رقابت و مسابقه فردی نیست، بلکه رفاقت و «مشارکت جمعی» است. همچنین در چنین موقعیتی مالکیت خصوصی معنا ندارد، بلکه همه اموال عمومی است و همگان می‌توانند برحسب نیاز واقعی از آن بهره‌مند شوند. نقش دولت در توزیع برابر اموال عمومی بسیار برجسته است.

دولت مهم‌ترین نهادی است که می‌تواند اهداف انسانی را با تکیه بر اصل «برابری مدنی» محقق سازد. هرچند در زندگی مدنی «برابری انسان‌ها» برای بهره‌مندی مساوی از مواهب دنیوی ضروری است، اما انسان‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند زندگی مدنی را سامان دهند و اهداف خویش را برآورده سازند، بلکه دولت

مهم‌ترین نهادی است که می‌تواند اهداف بشری را با تکیه بر اصل «برابری مدنی» محقق سازد. در گرایش سوسیالی که اصالت را به جامعه می‌دهد و مصالح جمع را بر منافع فرد مقدم می‌داند، بر دخالت و تصدی دولت افزوده می‌شود و حوزه عمل و رفتار دولت در عرصه‌های زندگی اجتماعی گسترش می‌یابد تا به باور خویش، جلوی حیف و میل اموال عمومی و ستم به محرومان و مستضعفان گرفته شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۳-۷۴). بنابراین، در نگرش سوسیالی دخالت و تصدی فزاینده دولت در عرصه‌های گوناگون زندگی مدنی برای تأمین منافع جمعی لازم و ضروری است.

هرچند عمده متفکران در طول تاریخ بیشتر به نگرش سوسیالی گرایش داشته‌اند و دولت‌های مستقر همواره به بسط تصدی خود افزوده‌اند، اما نگرش «تصدی بیشینه و حداکثری دولت» با نواقص و نقدهای متعددی مواجه است. برخی نقدها و نواقص جنبه عملی دارد و مربوط به حوزه کارآمدی است و برخی دیگر جنبه نظری دارد و مربوط به حوزه مبانی فکری است.

به لحاظ عملی، تصدی بیشینه و حداکثری دولت در جهت تحقق برابری مدنی، مستلزم ایجاد دستگاه دولتی گسترده است. شیوه تمرکز دولتی و سپردن عمده فعالیت‌های اجتماعی به دولت، در عمل ناکارآمد است. اگر دولت بخواهد همه نیازهای جامعه را خود تأمین کند، باید دستگاه عریض و طویل دولتی ایجاد گردد و درصد قابل‌توجهی از مردم به عضویت آن درآیند و کارمند دولت شوند که چنین ساختار متمرکز و گسترده‌ای موجب تحمیل هزینه سنگین و تخلفات گسترده می‌گردد. هرچند تحمیل و تأمین هزینه و بودجه سنگین، هم برای دولت و هم برای مردم دشوار و مشکل‌آفرین است، اما ظهور تخلفات گسترده دولتی مشکلی مهم‌تر و بنیانی‌تر است که با ایجاد دولت حجیم و وسیع شکل می‌گیرد. وقتی دستگاهی محدود باشد و از افراد معدود نخبه و ممتاز تشکیل گردد، تخلفات آن محدود و ناچیز خواهد بود، اما وقتی دستگاهی گسترده باشد و اجازه دخالت در همه امور جامعه داشته باشد، زمینه‌های فراوانی برای تخلف و سوء استفاده مدیران و کارکنان فراهم می‌آید. طرح‌های نظارتی و بازرسی مدیران و کارکنان نیز مستلزم بسط کمی نیروهای دولتی است که نه تنها در عمل موفق نبوده، بلکه موجب ظهور تخلفات فردی و مدنی بیشتری مانند رشوه‌خواری گشته است (همان، ص ۷۷ و ۷۸).

به لحاظ نظری، نگرش سوسیالی مستلزم نفی فعالیت اختیاری، ارادی و انتخابی مردم است. این تصور که مردم نمی‌توانند اهداف انسانی خویش را محقق کنند و تنها دولت قدرت تحقق آن را دارد، موجب تحدید فعالیت اختیاری و ارادی مردم و تقلیل انتخاب‌های مدنی آنان است. انسان‌شناسی معقول آن است که ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسان را به خوبی درک کند، قوه اختیار و توان انتخاب انسان را در حوزه فردی و مدنی تحلیل نماید و انسان را با اختیار و انتخاب، به خودسازی و انجام کارهای پسندیده تشویق نماید. عمل انسان هنگامی ارزش می‌یابد که از انتخاب و اراده آزادانه خود سرچشمه گیرد. اگر عملی با اجبار بیرونی همراه باشد دیگر تأثیر معنوی و متعالی در روح انسان ایجاد نخواهد کرد و هدف نهایی انسان تحقق نخواهد یافت (همان، ص ۷۸). بنابراین، عدم توجه به اختیار و



توانمندی بالقوه انسان و نگاه انحصاری به فعالیت دولتی، نقض مهم نگرش سوسیالی است. دولت معقول و متعادل دولتی است که مردم را تشویق کند با اختیار و انتخاب خود به فعالیت فردی و مدنی بپردازند.

## ۲. حدود تصدی دولت در نگرش لیبرالی

حدود تصدی دولت در نگرش لیبرالی کمینه و حداقلی است. برخلاف نگرش سوسیالی، عمده امور اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به عهده مردم است و دولت نقش کمتری در تصدی امور دارد. هدف دولت لیبرالی خودشکوفایی استعدادهای افراد جامعه با تضمین آزادی‌های فردی و مدنی است. ارزش وجودی دولت به توانایی محدودیت رفتار بشری و جلوگیری از تجاوز افراد به حقوق و آزادی‌های دیگران برمی‌گردد. دولت تنها محافظتی است که وظیفه اصلی‌اش فراهم‌آوری صلح و نظم مدنی است تا در سایه آن شهروندان بتوانند به بهترین وجه زندگی کنند. در نتیجه، دولت لیبرالی سه وظیفه و کارکرد اصلی دارد: (۱) حفظ نظم داخلی؛ (۲) تضمین قراردادهای و توافقات (تعهدات) شهروندان؛ (۳) محافظت در برابر حمله خارجی. بنابراین، نهادهای اصلی دولت سه نهاد پلیس، دادگاه و ارتش هستند و مسئولیت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی به افراد و نهادهای مردمی تعلق دارد که بخشی از جامعه مدنی به شمار می‌روند (هیوود، ۲۰۱۹، ص ۱۴۰).

چنین نگرشی ریشه در مبانی و اصول مکتب «لیبرالیسم» دارد. «لیبرالیسم» مکتبی بر پایه «فردیت انسان»، «آزادی مدنی»، «رقابت فعال» و «مالکیت خصوصی» است. این مکتب نیز هرچند دارای تطور مفهومی و تنوع قسمی است، اما از اصول ثابت و مشترکی برخوردار است. مبنای فلسفی و انسان‌شناختی لیبرالیسم، «فردیت انسان» است. انسان به‌طور طبیعی موجودی منفرد است که خلقت و حیاتش وابسته به زندگی مدنی و جمعی نیست، بلکه با انتخاب خویش و برای بهره‌مندی بیشتر از مواهب دنیوی، زندگی مدنی را اختیار می‌کند. اقتضای فردیت طبیعی و تکوینی انسان «آزادی مدنی» است. لیبرالیست‌ها در مقابل سوسیالیست‌ها، «آزادی مدنی» را ارزشی اساسی و زمینه‌ساز تحقق «عدالت مدنی» می‌دانند. انسان برخوردار از آزادی مدنی برای دستیابی به مناصب و مواهب مدنی باید به رقابت فعال با دیگران بپردازد. همچنین در این مکتب «مالکیت خصوصی» اصالت و اهمیت دارد و در افزایش انگیزه افراد برای فعالیت و تلاش مضاعف ضروری است.

دولت در نگرش لیبرالی تا آنجا اهمیت دارد که بتواند حافظ فردیت و حریت افراد جامعه باشد. دخالت دولت نباید فراگیر و مانع تصمیم‌گیری و ارادی مردم گردد، بلکه بسیاری از نهادها و مؤسسات آموزشی و خدماتی باید در اختیار بخش خصوصی باشند و به مردم واگذار شوند. دولت باید کمترین تصدی و دخالت را در امور جامعه داشته باشد و فقط در حد ضرورت و جلوگیری از هرج‌ومرج و حفظ امنیت می‌تواند دخالت کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۳-۷۴) بنابراین، در نگرش لیبرالی دخالت دولت کمینه و حداقلی و صرفاً در جهت نظم‌بخشی و رفع تعارض‌ها و خصومت‌های احتمالی است.

امروزه هرچند نگرش «لیبرالی» گرایش غالب بر حکمرانی مطلوب است، اما با نقدها و نواقصی مواجه است. نخستین نقد به صورت درون‌مکتبی از سوی «لیبرالیسم مدرن» و پس از ناکارآمدی «لیبرالیسم کلاسیک» مطرح شده است. در «لیبرالیسم کلاسیک» تصور می‌شد مردم به تنهایی می‌توانند به اهداف خویش دست یابند و لازمه آن تشکیل دولت کوچک، به همراه «سیستم اقتصاد آزاد» (لسه‌فر / Laissez-fair) است. «لیبرالیسم مدرن» در نقد ناکارآمدی «لیبرالیسم کلاسیک» معتقد است، دولت بهتر می‌تواند اهداف مردم را فراهم و سیاست اقتصادی را مدیریت کند و لازمه آن تشکیل «دولت رفاهی» (Welfare State) به همراه «سیستم اقتصاد مهارشده» است (هیوود، ۲۰۲۱، ص ۳۶-۴۱).

جان راولز یکی از مهم‌ترین منتقدان «لیبرالیسم کلاسیک» با تمرکز بر مسئله «عدالت» و ارائه نظریه «عدالت منصفانه» درصد جمع میان آزادی فردی و برابری مدنی برآمد. از منظر وی آزادی نامحدود اقتصادی با دولت محدود سیاسی موجب تشدید نابرابری و به خطر افتادن آزادی‌های بنیادین بشری گردید. راولز شیوه درست حکمرانی را فراهم کردن مقدمات عدالت و توجه همزمان به دو اصل «آزادی» و «برابری» می‌داند. در اصل اول، همه انسان‌ها باید از آزادی‌های بنیادین (مانند آزادی زندگی، آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی مالکیت) به صورت برابر برخوردار باشند. در اصل دوم، کالاهای اقتصادی و موقعیت‌های اجتماعی باید به‌گونه‌ای توزیع شوند که برای افراد ناتوان و محروم جامعه شرایط بهتری فراهم گردد (راولز، ۱۹۹۹، ص ۵۳).

نظریه «عدالت منصفانه» جان راولز مورد نقد «لیبرالیسم جدید» یا «نولیبرالیسم» قرار گرفت. این نوع لیبرالیسم که به‌روزشده همان «لیبرالیسم کلاسیک» است، عمدتاً در محافل علمی امریکا «لیبرتاریانیسم» (Libertarianism) نامیده می‌شود که منتقد جدی «عدالت منصفانه» بوده و ویژگی آن تأکید دوباره بر تشکیل دولت محدود به همراه «سیستم بازار آزاد» (Free Market) است. رابرت نوزیک، یکی از مهم‌ترین متفکران نولیبرال، در نقد نظریه جان راولز بر «دولت کمینه» تأکید دارد. وی دولت کمینه را تنها دولت متناسب با اصل اختیار انسانی می‌داند که صرفاً تعهدات شهروندان را تضمین می‌کند، از مالکیت خصوصی محافظت می‌نماید و صلح و امنیت را برقرار می‌سازد. نوزیک هرگونه دفاع از دولت بیشینه را غیرعقلانی و موجب نقض حقوق اساسی افراد می‌داند (نوزیک، ۱۹۹۹، ص IX و ۲۶).

فضیلت‌گرایان معاصر با محوریت مباحث اخلاقی و فضایل مدنی، آموزه‌های فردگرایانه لیبرالیسم و لیبرتاریانیسم را به چالش می‌کشند. اینان با تأکید بر مفهیمی مانند «زندگی خوب»، «غایت سیاست» و «خیر عمومی» بی‌طرفی دولت را ناموجه و بسط فضایل مدنی را از جمله اهداف و وظایف دولت می‌دانند. از منظر فضیلت‌گرایان بدون بحث درباره ماهیت زندگی خوب و سیاست خیر عمومی نمی‌توان به عدالت و جامعه عادلانه دست یافت. جامعه عادلانه باید فضیلت مدنی خدمت و فداکاری را به شهروندان خویش تعلیم دهد. جامعه عادلانه

نباید ارزش گذاری اقدامات اجتماعی (مانند تربیت کودکان، خدمت سربازی، تدریس و تعلیم) را به بازار مالی واگذار کند. جامعه عادلانه نسبت به نابرابری مدنی و فاصله میان اغنیا و فقرا بی تفاوت نیست، بلکه با گرفتن مالیات از اغنیا، به بازسازی نهادهای مدنی و گسترش خدمات عمومی اقدام می کند. جامعه عادلانه باورهای اخلاقی و دینی شهروندان را نادیده نمی گیرد، بلکه با آن مواجه می شود؛ گاهی به چالش می کشد و گاهی گوش می دهد و فرامی گیرد (سندل، ۲۰۱۰، ص ۱۳۵-۱۳۹).

در مباحث علامه مصباح یزدی هرچند کمتر به صورت مستقل به نقد نگرش «لیبرالی» دولت اشاره شده، اما از منظر ایشان، نگرش «لیبرالی» همانند نگرش «سوسیالی» دارای نواقصی است. تصدی کمینه و حداقلی دولت در جهت حفظ آزادی مدنی مردم موجب فاصله طبقاتی و نابرابری فزاینده می گردد. برخلاف متفکران لیبرال که تصور می کنند با اصالت دادن به «آزادی مدنی» می توان به «عدالت مدنی» دست یافت، امروزه در نظام لیبرالی فاصله اندک کسانی که از بیشترین منابع و امکانات فزاینده مالی و اقتصادی برخوردارند با اکثریت مردم بی بهره از حداقل نیازهای مادی، نجومی است که در نتیجه از نفوذ سیاسی و فرهنگی فزاینده هم برخوردارند. بنابراین، طبیعی است در سیستم لیبرالی که افراد از آزادی های فراوانی در عرصه های گوناگون برخوردارند، کسانی که منابع، امکانات و قابلیت های بیشتری دارند در همه عرصه ها، به ویژه در عرصه اقتصادی، سرمایه و سود بیشتری را به سوی خود جلب می کنند و در نهایت، این فرایند به فاصله طبقاتی فاحش و تصاحب سرمایه های عمومی و ملی توسط قشر اندکی از جامعه منجر می گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲).

در نتیجه، نگرش «لیبرالی» همانند نگرش «سوسیالی» دارای نواقص نظری و عملی است. نگاه خوش بینانه نگرش «لیبرالی» به سرشت انسان، تأکید مطلق بر فردیت انسان و تکیه صرف بر عقل بشری به معنای نادیده گرفتن تأثیرپذیری تربیتی انسان، ابعاد و وجوه مدنی انسان و عدم توجه به معارف مکمل عقل بشری است. همچنین نابرابری فزاینده مدنی و ناکارآمدی مدیریتی در عرصه های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، امنیتی و فرهنگی از جمله چالش های جدی نگرش فردگرایانه «لیبرالی» است. همان گونه که اشاره شد، نواقص عملی و نظری دولت پیشینه سوسیالی و دولت کمینه لیبرالی موجب ظهور نظریه های جدیدی همانند «دولت منصفانه» انصاف گرایان و «دولت متعهدانه» فضیلت گرایان گردیده که ظرفیت مفیدی برای آسیب شناسی و نقد علمی نگرش های متعارف است، هرچند جامعه اسلامی نیازمند الگوی ایجابی خاص برای دولت اسلامی است. اکنون پس از تبیین و نقد حدود تصدی دولت در دو نگرش متعارف «سوسیالی» و «لیبرالی»، به تبیین مختصات حدود تصدی دولت در نگرش اسلامی می پردازیم.

### ۳. حدود تصدی دولت در نگرش اسلامی

حدود تصدی دولت در نگرش اسلامی میانه و اعتدالی است. منظور از میانه و اعتدال، رعایت حد وسط و پرهیز از افراط و تفریط است که در معارف قرآنی و حکمت عملی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. برخلاف

تصدی افراطی دولت در نگرش «سوسیالی» و تصدی تفریطی دولت در نگرش «لیبرالی»، تصدی دولت در نگرش «اسلامی» میانه و معتدل است. «اسلام روش میانه و معتدلی برای دولت اسلامی در نظر گرفته است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۵). از منظر علامه مصباح یزدی روش مذکور برگرفته از آیات و روایات اسلامی است که متناسب با شرایط متغیر جامعه اسلامی، سطح و میزان دخالت دولت اسلامی در آن تعیین می‌گردد.

اسلام نه دولت را موظف می‌کند که همه نیازهای جامعه، حتی نیازهای غیرضروری را تأمین کند و نه دولت را به‌طور کامل از دخالت در کارهای اجتماعی بازمی‌دارد، بلکه سطح دخالت دولت متناسب با شرایط متغیری است که در جامعه پدید می‌آید و ضرورت دخالت دولت را در تأمین بخشی از نیازهای جامعه نمایان می‌سازد (همان، ص ۷۶).

بدین معنا، سطح تصدی و دخالت دولت اسلامی نه بیشینه و حداکثری است و نه کمینه و حداقلی، بلکه متناسب با اهداف و وظایف اصلی دولت اسلامی و شرایط ثابت و متغیری است که در جامعه اسلامی پدید می‌آید.

اما قبل از تبیین بحث، پرسش مهم آن است که اصل و پایه در تصدی امور جامعه چیست؟ آیا در نگرش اسلامی اصل بر تصدی مردم است یا تصدی دولت؟ پاسخ به این پرسش در دو نگرش «سوسیالی» و «لیبرالی» مشخص است. در نگرش «سوسیالی» اصل بر تصدی دولت است و تصدی مردم فرعی و تبعی است. در مقابل، در نگرش «لیبرالی» اصل بر تصدی مردم است و تصدی دولت فرعی و تبعی است. اما سؤال مهم آن است که اصل و پایه در نگرش اسلامی چیست؟

به لحاظ منطقی شاید بتوان چهار پاسخ متفاوت را در نگرش اسلامی فرض کرد: ۱) اصل خاصی وجود ندارد، یعنی نه تصدی دولت اصالت دارد و نه تصدی مردم؛ ۲) هر دو اصالت دارد، یعنی هم تصدی دولت و هم تصدی مردم هر دو اصالت دارد؛ ۳) اصل در نگرش اسلامی تصدی دولت است؛ ۴) اصل در نگرش اسلامی تصدی مردم است. اگر گفته شود: در نگرش اسلامی اصلی وجود ندارد (فرض اول) به نوعی حقوق و تکالیف فردی و مدنی نفی می‌گردد. اگر گفته شود: در نگرش اسلامی تصدی دولت و مردم - هر دو - اصالت دارد (فرض دوم) تصمیم و انتخاب در موارد تعارض و تراحم با مشکل مواجه می‌گردد. اگر گفته شود: اصل در نگرش اسلامی تصدی دولت است (فرض سوم) همانند نگرش «سوسیالی»، حقوق و تکالیف فردی را فرعی و ثانوی لحاظ می‌کند. و اگر گفته شود: اصل در نگرش اسلامی تصدی مردم است (فرض چهارم)، همانند نگرش «لیبرالی» حقوق و تکالیف دولت را فرعی و ثانوی لحاظ می‌کند.

از منظر علامه مصباح یزدی اصل در نگرش اسلامی «تصدی داوطلبانه مردم» است. این منظر فروض اول، دوم و سوم را در نگرش اسلامی نفی می‌کند و به نوعی فرض چهارم را همراه با قید «داوطلبانه» می‌پذیرد. در نگرش اسلامی اصل این است که مردم امور جامعه را داوطلبانه به‌دست گیرند و نیازهای اجتماعی را خود برطرف سازند. باید تلاش کرد تا حد امکان از تصدی دولت کاسته شود و تنها در حد

ضرورت در فعالیت‌های اجتماعی و تأمین نیازمندی‌های جامعه دخالت کند. دولت باید صرفاً در سیاست‌گذاری‌های کلان و اموری که انجام آنها به هر دلیلی از عهده مردم بر نمی‌آید، ایفای نقش نماید. در اندیشه علامه مصباح یزدی، جامعه‌ای که مردم در آن عهده‌دار حداکثر فعالیت‌های اجتماعی هستند و بار تصدی دولت به حد ضرورت خلاصه شود «جامعه اسلامی» یا «مدینه‌النبی» نام دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

«کثرت تصدی مردم» در امور مدنی و «قلت تصدی دولت» یکی از مفاهیم جامعه مدنی است. از منظر علامه مصباح یزدی یکی از مفاهیم جامعه مدنی این است که تا حد امکان کارهای اجتماعی به خود مردم سپرده شود و از تصدی دولت کاسته شود. مردم، خود داوطلبانه در انجام فعالیت‌های اجتماعی حضور داشته باشند و دولت تنها در حد ضرورت دخالت کند. البته در همه کشورها سیاست‌گذاری کلان در امور اجتماعی به عهده دولت است و برنامه‌ریزی‌های عملی و مراحل گوناگون اجرایی - حتی‌المقدور - به عهده مردم نهاده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۷). ایشان این برداشت از «جامعه مدنی» را یک اصل استوار اسلامی می‌داند که همان «جامعه اسلامی» و به تعبیری «مدینه‌النبی» است. در «مدینه‌النبی» ابتدا حکومت و دولت اسلامی همه فعالیت‌های اجتماعی را عهده‌دار نمی‌شد و این مردم بودند که بیشتر فعالیت‌های اجتماعی را انجام می‌دادند، اما به تدریج و با پیشرفت جامعه و خلق نیازهای جدید، وضعیتی پیش آمد که امکان برآورده ساختن برخی از نیازمندی‌ها از سوی افراد عادی ممکن نمی‌گشت و لازم بود دستگاه متشکلی همچون دولت عهده‌دار تأمین این نیازمندی‌ها شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۷).

بنابراین، در نگرش اسلامی اصل آن است که نیازهای جامعه داوطلبانه توسط خود مردم تأمین شود. ولی در جایی که سودپرستی و افزون‌طلبی افراد و گروه‌هایی منشأ فساد و تضییع حقوق دیگران گردد، دولت باید وارد صحنه شود و با راهکارهای مناسب و رعایت مصالح زمانی و مکانی برای جلوگیری از تخلفات، تصمیمات لازم را اتخاذ کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۷). از منظر علامه مصباح یزدی، این همان راه متعادل و میانه در نگرش اسلامی است که حد وسط شیوه «تمرکز دولتی» در نگرش «سوسیالی» و شیوه «تمرکز مردمی» در نگرش «لیبرالی» است.

شاید تصور شود اتخاذ چنین اصلی به معنای پذیرش و تقدم نگرش «لیبرالی» نسبت به نگرش «سوسیالی» است. پاسخ کلی به چنین برداشتی آن است که هرچند نگرش اسلامی به لحاظ مبنایی با دو نگرش «سوسیالی» و «لیبرالی» متفاوت است، اما به لحاظ صوری از جهتی مشترک با نگرش «سوسیالی» است و از جهتی دیگر با نگرش «لیبرالی» اشتراک دارد. به عبارت بهتر، نگرش اسلامی دو نگرش برآمده از تأملات عقلانی بشری را کاملاً باطل نمی‌داند، بلکه آنها را تک‌بعدی و ناقص قلمداد می‌کند. بر این اساس، نگرش اسلامی اصل سوسیالی «مدنیت انسان» را نسبت به اصل لیبرالی «فردیت انسان» ترجیح می‌دهد، همان‌گونه که اصل لیبرالی «اختیار انسان» را

نسبت به اصل «اجبار انسان» ترجیح می‌دهد. همچنین در مباحث بعدی روشن خواهد شد که اولویت تصدی مردم بر تصدی دولت در نگرش اسلامی مشابهت کامل با نگرش لیبرالی ندارد، بلکه نسبت این دو نگرش «عموم و خصوص من وجه» است.

حدود تصدی دولت در نگرش اسلامی متناسب با اهداف و وظایف دولت اسلامی است. اهداف عام عمده دولت‌های بشری تأمین امنیت، نظم مدنی، عدالت اجتماعی و رفع خصومت‌های داخلی و خارجی است. از منظر اسلامی اهداف مذکور ضروری است، اما هدف عالی و غایی دولت اسلامی سعادت انسانی و ارتقای فضایل مادی و معنوی جامعه اسلامی است. هدف مذکور وجه تمایز بنیادین نگرش اسلامی نسبت به نگرش‌های متعارف بشری (مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم) است. در حالی که سعادت متعالی انسان و ارتقای فضایل معنوی جایگاه مهمی در اهداف دولت اسلامی دارد، هدف دولت‌های بشری تنها سعادت دنیوی مردم و کسب فضایل مادی است. اما با وجود وسعت اهداف دولت اسلامی نسبت به دولت‌های بشری، حدود تصدی دولت اسلامی نه مانند نگرش «سوسیالی» بیشینه و حداکثری است و نه مانند نگرش «لیبرالی» کمینه و حداقلی، بلکه میانه و معتدل و متناسب با اهداف متعالی و به‌ویژه نیروی «اختیار انسان»، راهبری و راهبردی است که معیاری برای تعیین وظایف دولت اسلامی به شمار می‌آید.

وظیفه راهبردی دولت اسلامی برنامه عملی در جهت رشد فضایل مادی و معنوی مردم و مدیریت امکانات کشور در جهت تحقق اهداف عالی و میانی است. وجه تمایز وظایف دولت اسلامی با دولت‌های سوسیالی و لیبرالی نیز هم از حیث نگاه متعالی به فضایل انسانی است و هم از حیث نگاه راهبری به تحقق اهداف است. برخلاف دولت‌های سوسیالی و لیبرالی که اساساً نسبت به فضایل اخلاقی و معنوی مردم مسئولیتی ندارند، وظیفه دولت اسلامی حفظ ارزش‌های اسلامی و بسط فضایل اخلاقی و معنوی است. بنابراین، تفاوت اساسی دولت اسلامی با دولت‌های غربی، اقامه شعائر الهی، حفظ قوانین و فرهنگ اسلامی، جلوگیری از رفتارهای خلاف فرهنگ اسلامی و جلوگیری از ترویج شعائر کفر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۹).

وظایف عام دولت‌ها همان است که در اهداف دولت‌ها ذکر شده است. هرچند موارد متعارفی، مانند تأمین امنیت، نظم مدنی، عدالت اجتماعی و رفع خصومت‌های داخلی و خارجی از جمله وظایف همه دولت‌هاست، اما مسئله مهم شیوه تحقق اهداف و وظایف مذکور در دولت اسلامی است. دولت اسلامی برخلاف دولت سوسیالی، به بهانه تقدم برابری بر آزادی، انجام امور مذکور را در وهله نخست در تصدی و تصاحب خویش قرار نمی‌دهد، بلکه در صورت وجود افراد داوطلب یا نهادهای عمومی، اقدامات آنان را بر اقدام خویش ترجیح می‌دهد و تنها در صورتی به تصدی امور مذکور می‌پردازد که فاقد داوطلب و متولی خاصی باشد یا اساساً انجام کاری از عهده افراد یا نهادهای عمومی برنیاید. همچنین برخلاف دولت لیبرالی،

به بهانه «تقدم آزادی بر برابری»، از انجام برخی امور مدنی مهم که با حیات انسان مرتبط است، سرپیچی نمی‌کند. دولت اسلامی همواره خود را در قبال ارزش‌های الهی و ارزش‌های انسانی مسئول می‌داند و با دعوت و همکاری مردم می‌کوشد در جهت رفع نابسامانی‌های جامعه اسلامی گام بردارد.

همچنین وظایف دولت اسلامی با توجه به نیازهای ثابت و متغیر جامعه متفاوت است. آن دسته از نیازهای مادی و معنوی که مردم همواره بدان‌ها نیازمندند و فراهم ساختن آنها از عهده افراد داوطلب یا نهادهای عمومی بر نمی‌آید (مانند برقراری نظم و امنیت متعالی) در زمره وظایف ثابت دولت اسلامی است.

تأمین مصالح ثابتی که جامعه در همه شرایط به آنها محتاج است و تأمین آن مصالح در سطح کلان فقط از دولت ساخته است، مثل برقراری نظم و امنیت در جامعه که وظیفه همیشگی دولت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷).

اما دولت اسلامی علاوه بر تأمین نیازهای ثابت، آیا نسبت به تأمین نیازهای متغیر هم مسئولیت دارد؟ علامه مصباح یزدی معتقد است:

تأمین مصالح متغیر که در همه شرایط بر عهده دولت نیست و چه‌بسا اگر دولت هم نباشد مردم نیز می‌توانند متولی انجام آنها شوند، در شمار مقومات دولت قرار نمی‌گیرند (همان، ص ۸۸).

البته هرچند اصل در نگرش اسلامی آن است که نیازهای متغیر در شرایط عادی به صورت داوطلبانه و با مشارکت عمومی انجام پذیرد، ولی در شرایط خاص (مانند حوادث غیرمترقبه) و در مواردی که به هر دلیل تضييع حقوق افراد و جامعه مطرح است، دولت اسلامی باید با اجرای طرح‌های متناسب، وظیفه دینی و انسانی خویش را در تأمین نیازهای مذکور به انجام رساند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱).

معیار تصدی دولت اسلامی نیازهای ثابت و ضروری و فقدان متصدی مردمی است. معیار مذکور محدوده تصدی دولت اسلامی را در وضعیتی معقول و معتدل قرار می‌دهد تا نقش راهبردی و نظارتی دولت برجسته گردد. براساس این معیار، تصدی نیازهای ثابت و ضروری که دارای متصدی مطلوب مردمی است و همچنین تصدی نیازهای متغیر و غیرضروری در هر صورت به عهده دولت اسلامی نیست.

بنابراین، ترتیب تصدی امور توسط دولت و مردم را می‌توان از منظر علامه مصباح یزدی به شکل زیر صورتبندی کرد:

الف. امور شخصی و فردی: برخی امور انسان جنبه شخصی و فردی دارد. تصدی امور شخصی و فردی به عهده تک‌تک افراد جامعه است و دولت نقشی در تصدی این‌گونه امور ندارد. به عبارت دیگر امور شخصی و فردی تخصصاً از دایره تصدی دولت اسلامی خارج است.

ب. امور عمومی و جمعی: برخی امور انسان جنبه عمومی و جمعی دارد که به دو قسم «ضروری» و «غیرضروری» تقسیم می‌گردد. تصدی امور عمومی و جمعی که در زمره نیازهای ثانویه و غیرضروری است، همانند امور شخصی به عهده افراد جامعه است و دولت اسلامی نباید به تصدی این‌گونه امور بپردازد. به

عبارت دیگر امور عمومی غیر ضروری تخصیصاً از دایره وظایف دولت اسلامی خارج است. اما تصدی امور عمومی و جمعی که در زمره نیازهای اولیه و ضروری است، در وهله نخست و در صورت وجود متصدی مطلوب مردمی نیز به عهده افراد جامعه است. البته دولت همواره مدیریت راهبردی امور عمومی و جمعی را به عهده دارد و صرفاً در شرایطی به تصدی مستقیم امور ضروری جامعه می‌پردازد.

۱) گاهی تصدی امور عمومی و جمعی توسط مردم چندان دشوار و پیچیده نیست و افرادی به صورت داوطلبانه می‌توانند آنها را انجام دهند (مانند ساخت و اداره مسجد، مدرسه، بوستان، خیریه و کتابخانه) در این صورت دولت وظیفه مداخله ندارد و حتی به نفع دولت است که تصدی امور مذکور را به عهده نداشته باشد تا عموم مردم احساس مسئولیت کنند.

۲) گاهی تصدی امور عمومی و جمعی توسط مردم دشوار و پیچیده نیست، اما به دلایل اقتصادی (کمبود منابع مالی) یا فرهنگی (جهل و بی‌سوادی) افراد داوطلبی برای تصدی امور مذکور وجود ندارند. در این صورت دولت باید تصدی و مدیریت امور ضروری را به عهده بگیرد و با آموزش و تشویق مردم به صورت مشترک به انجام امور بپردازند.

۳) گاهی تصدی امور عمومی و جمعی توسط مردم بسیار دشوار و پیچیده و حتی ناممکن و خطرناک است. برای نمونه مدیریت امنیتی کشور و تقویت تجهیزات دفاعی به‌گونه‌ای است که از عهده افراد و نهادهای مردمی بر نمی‌آید. تصدی این‌گونه امور باید در اختیار دولت باشد تا با هماهنگی نهادهای ذی‌ربط و تربیت نیروهای مستعد و متخصص به انجام امور مذکور بپردازد.

۴) گاهی تصدی اموری در شرایط عادی از عهده مردم برمی‌آید، ولی در شرایط خاص از عهده مردم خارج است. مثلاً در شرایط سیل، زلزله، طوفان، خشکسالی، بیماری همه‌گیر، جنگ نظامی، جنگ اقتصادی و دیگر حوادث غیرمترقبه، حتماً دولت باید مدیریت بحران را در دست داشته باشد و با کمک نهادهای دولتی و نیروهای مردمی به کاهش آلام و رنج مردم بپردازد. تصدی این‌گونه امور را نمی‌توان رها کرد و صرفاً به مؤسسات خصوصی یا نهادهای عمومی اکتفا نمود.

بنابراین، حدود تصدی دولت اسلامی متمایز با دولت‌های متعارف بشری است. تصدی دولت اسلامی برخلاف دولت سوسیالی بی‌شینه و حداکثری نیست، بلکه محدود به تأمین نیازهای ضروری است که فاقد متصدی مطلوب مردمی باشد. همچنین تصدی دولت اسلامی برخلاف دولت لیبرالی کمینه و حداقلی نیست، بلکه مشروط به تأمین نیازهای ضروری در شرایط فقدان متصدی مطلوب مردمی و نیز مسئول حل وضعیت بغرنج و بحرانی جامعه است. مهم‌تر آنکه وظیفه دولت اسلامی صرفاً تأمین نیازهای دنیوی حیات بشری نیست، بلکه زمینه‌سازی برای بسط فضایل معنوی و ارزش‌های انسانی است.



## نتیجه‌گیری

با توجه به مجموعه مباحث و مطالب علامه مصباح یزدی، حدود تصدی دولت اسلامی با دو معیار مهم تعیین و تبیین می‌شود: (۱) نیازهای ضروری جامعه اسلامی؛ (۲) فقدان متصدی مطلوب مردمی. دولت اسلامی در صورتی می‌تواند متصدی و عهده‌دار امور جامعه گردد که آن امور در زمره نیازهای ثابت و ضروری جامعه باشد و همچنین متصدی مطلوب مردمی برای تأمین نیازهای مذکور وجود نداشته باشد. دولت اسلامی نباید متصدی تأمین نیازهای متغیر و غیرضروری جامعه باشد و فرصت خود را برای تهیه و توزیع آن صرف کند. تأمین نیازهای فرعی و ثانوی به عهده آحاد مردم و بخش خصوصی است که با نظارت عالی دولت می‌توانند متصدی تهیه و توزیع این قبیل امور باشند. بنابراین، اولاً، دولت اسلامی فقط باید در تأمین نیازهای اولیه و ضروری مردم که مرتبط با حیات بشری (مانند سلامت و امنیت) و نیز کمال انسانی (مانند سعادت و فضیلت) است، متصدی امور جامعه باشد. ثانیاً، در همین موارد اگر بخش خصوصی در تأمین برخی نیازهای ضروری (مانند خوراک، پوشاک و مسکن) و نیز بخش عمومی در بسط فضایل اخلاقی و معنوی (مانند ترویج فرهنگ و شعائر دینی) بتوانند به صورت مطلوب اقدام کنند، اولویت با تصدی مردم است و دولت اسلامی باید زمینه را برای تصدی داوطلبانه مردم فراهم سازد.

منابع

- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۸، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۴، *حکیمانه‌ترین حکومت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_، ۱۴۰۰، *مشکات: مجموعه آثار علامه محمدتقی مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Heywood, Andrew, 2019, *Politics*, Fifth Edition, Macmillan and Red Globe Press.

\_\_\_\_, 2021, *Political Ideologies*, Seventh Edition, Macmillan and Red Globe Press.

Nozick, Robert, 1999, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell Press.

Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard University Press.


\_\_\_\_, 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press.

Sandel, Michael, 2010, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux Press.

## علل گرایش به مکتب مارکسیسم از منظر متفکران اسلامی

سعید باغستانی / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sbaghestani598@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4427-7855

r.mahvashi@gmail.com

رضا مهوشی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۸

### چکیده

مکتب «مارکسیسم» در اواخر قرن نوزده و ابتدای قرن بیستم با تلاش‌های کارل مارکس و فردریش انگلس اعلام موجودیت کرد و پس از چندی توانست به اصلی‌ترین رقیب نظام سرمایه‌داری تبدیل شود و افراد زیادی را به خود جذب کند. پژوهش حاضر به دنبال آن است که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، عوامل گرایش مردم به مکتب مارکسیسم را از منظر متفکران اسلامی واکاوی کند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد علل گرایش به مارکسیسم را با توجه به انواع سه‌گانه آن (مارکسیسم کلاسیک، مارکسیسم ارتدوکس و مارکسیسم جدید) که در طول تاریخ ظهور پیدا کرده است، می‌توان در سه سطح فکری، اقتصادی و سیاسی بررسی و ارزیابی کرد.

**کلیدواژه‌ها:** سوسیالیسم، مارکسیسم، کاپیتالیسم، کمونیسم.

در قرن بیستم یکی از پدیده‌هایی که بر اوضاع داخلی کشورها و روابط بین‌الملل تأثیر بسزایی گذاشت، به قدرت رسیدن نظام‌های مارکسیستی در بعضی از کشورهای جهان بود. مکتب «مارکسیسم» در طول تاریخ به اشکال گوناگونی ظهور پیدا کرده است:

ابتدا «مارکسیسم کلاسیک» که به نظریه‌های اقتصادی، فلسفی و جامعه‌شناختی کارل مارکس و فردریش انگلس گفته می‌شود و منشأ تمام انواع دیگر مارکسیسم است، ظهور پیدا کرد.

سپس «مارکسیسم ارتدوکس» (Orthodox Marxism) که بدنه‌ای از تفکر مارکسیستی است، پس از مرگ کارل مارکس ظهور کرد و به فلسفه رسمی اکثریت جنبش‌های سوسیالیستی تبدیل شد. هدف «مارکسیسم ارتدوکس» ساده‌سازی، تدوین و نظام‌مند کردن روش و نظریه مارکسیستی با روشن کردن ابهامات و تضادهای درک شده در «مارکسیسم کلاسیک» است. این مکتب که بر اندیشه‌های انقلابی مارکس مبتنی است، در انقلاب ۱۹۱۷ روسیه جلوه‌گر شد و نظریه‌پردازان معروفی مانند کائوتسکی، لنین، پلخانف و لوکزامبورگ دارد که در قبال انقلاب روسیه مواضع مختلفی داشتند.

در نهایت، «مارکسیسم جدید» پیدا شد که به دنبال شکست جنبش‌های انقلابی و تحکیم پایه‌های سرمایه‌داری غربی پس از جنگ جهانی دوم است. مارکسیست‌های غربی مانند لوکاج، گرامشی، هورکهایمر، مارکوزه بر آن شدند تا نظریه انقلابی مارکس را از طریق بهره‌برداری دوباره از اندیشه‌های هگل بازسازی کنند. آنان با نفی «مارکسیسم ارتدوکس»، مبادی «مارکسیسم فلسفی» غرب را به وجود آوردند (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵-۱۳۰).

به هر حال این تفکر توانست در طول مدت کوتاهی هواداران بسیاری را از نقاط گوناگون جهان جذب کند. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید:

مارکسیسم در بین جوان‌ها در اغلب کشورها [رایج بود]؛ فقط در بعضی از کشورها، مثل آمریکا یا بعضی کشورهای اروپا به این شدت نبود، اما در اغلب کشورها جاذبهٔ مارکسیسم [بود]، بخصوص در زمینهٔ اقتصادی، جاذبهٔ سوسیالیسم، یک جاذبهٔ همه‌گیر بود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۰۶/۰۶).

در این میان این سؤال ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرد که مارکسیسم چگونه توانست به این حد از پیشرفت و مقبولیت در جهان دست پیدا کند؟ (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۹۷).

پیشینه‌شناسی این بحث، نشانگر آن است که در این زمینه مقاله یا کتاب مستقلی نگارش نشده است. آنچه که پس از کنکاش فراوان به آن دست پیدا کردیم، مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی عوامل ظهور و گسترش ادبیات چپ مارکسیستی در ایران» (موسوی برازجانی و محمدی، ۱۴۰۲) بود که در حوزه شعر و ادبیات بود و ربطی به مباحث ما نداشت. مقالهٔ دیگر «عوامل موفقیت نسبی مارکسیسم» (بی‌نام، ۱۳۶۳) بود که بسیار موجز و بدون استناد بود. البته شهید مطهری هم در لابه‌لای مطالب خود در کتاب *نقدی بر مارکسیسم* (۱۳۸۷) به شکل گذرا به چند مورد

از عوامل گسترش مکتب مارکسیسم اشاره می‌کند که ما در این تحقیق به آنها اشاره کرده‌ایم. با توجه به مطالب یادشده و نبود ادبیات لازم در این زمینه، ضرورت و نوآوری این اثر به خوبی خود را نشان می‌دهد. بدین‌روی این نوشتار با محوریت قرار دادن نوع اول و دوم مارکسیسم در پاسخ به این سؤال، پس از بحث کوتاه مفهومی، ضمن بیان مجموعه‌ای از عوامل که در این زمینه نقش داشته‌اند، در نهایت به نقد و ارزیابی این علل می‌پردازد.

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. سوسیالیسم

واژه «سوسیالیسم» (Socialism) به معنای «جامعه‌گرایی» و «جامعه‌باوری» از واژه فرانسوی (Social) به معنای «اجتماعی» اخذ شده است. ریشه لاتینی این واژه (Socius) به معنای «شریک» و «همراه» است (بیات و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷). در اصطلاح، با آنکه در متون سیاسی بسیار به کار رفته، ولی مانند «دموکراسی» و «آزادی» تعریف جامع و مانعی ندارد.

از بین تعاریف ارائه‌شده، معروف‌ترین آن تعریف آستین رنی است:

نظامی اقتصادی که در آن ابزار تولید، توزیع و مبادله کالا در مالکیت دولت است و از سوی دولت اداره می‌شود. پس به معنای دقیق، نقطه مقابل «سوسیالیسم»، «کاپیتالیسم» است؛ یعنی نظامی که در آن ابزار تولید، توزیع و مبادله کالا در مالکیت خصوصی است (رنی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹).

تعریف دیوید رابرتسون چنین است:

نظامی سیاسی - اقتصادی است که در آن دولت از راه برنامه‌ریزی یا به شکلی مستقیم‌تر، ابزارهای اساسی تولید را کنترل می‌کند یا مالک قانونی آن است و دولت به دنبال تولید خدمات موردنیاز جامعه است، نه تولید آنچه سودآور باشد. در عین حال، همه اشکال سوسیالیسم امیدوارند که جامعه‌ای مساوات‌طلب ایجاد کنند (رابرتسون، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳).

لازم به ذکر است که اولاً، «سوسیالیسم» اندیشه‌ای صرفاً اقتصادی نیست، بلکه اندیشه‌ای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که برای ایجاد نظم اجتماعی مبتنی بر انسجام همگانی می‌کوشد؛ جامعه‌ای که در آن تمام قشرهای اجتماع سهمی برابر در سود همگانی داشته باشند و به عبارت دیگر، نوعی ایدئولوژی است که در مخالفت با «کاپیتالیسم»، لغو مالکیت خصوصی و اصالت دادن به اجتماع، مخلوقات اجتماعی و کاهش یا حذف تقسیمات طبقاتی را در همه عرصه‌ها، هدف خود می‌داند.

ثانیاً، «سوسیالیسم» مکاتب بسیار متنوعی دارد. برخی از معروف‌ترین مکاتب سوسیالیستی عبارتند از: سوسیالیسم تخیلی، علمی، دولتی، مسیحی‌گرا، آنارشسیسم‌گرا و اخلاقی. «سوسیالیسم اخلاقی» که به «یوتویایی» یا «آرمان‌شهری» مشهور است، دیدگاهی انسان‌دوستانه به موجودات بشری دارد؛ به این صورت که موجودات بشری مخلوقاتی هستند که عشق و همدلی آنها را به هم پیوند داده است و قدرت اخلاقی سوسیالیسم، نه از توجه به آنچه مردم دوست دارند، بلکه از توجه به آنچه آنها توان تبدیل شدن به آن را دارند، نشئت می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۹۸۸).

به لحاظ تاریخی، برخی محققان اندیشه‌های سوسیالیستی را بسیار ریشه‌دار دانسته و آن را در افکار امثال افلاطون جست‌وجو می‌کنند؛ اما «سوسیالیسم مدرن» پس از به وقوع پیوستن انقلاب صنعتی در کشورهای اروپایی به وجود آمد.

رابرت اون (۱۷۷۱-۱۸۵۸) مؤسس «سوسیالیسم مدرن» در انگلیس شناخته می‌شود که برای اولین بار واژه «سوسیالیسم» را در این کشور به کار برد. در فرانسه نیز طرفداران سن سیمون (۱۷۶۰-۱۸۲۵) مانند پیری لارو برای نخستین بار این اصطلاح را به کار بردند. سپس اندیشمندانی همچون کارل مارکس، فردریش انگلس، لنین و تروتسکی میراث‌دار آنها شدند و سوسیالیسم را به مرحله عمل رساندند (سدیو، ۱۳۶۶، ص ۲۴۱).

### ۱-۲. مارکسیسم

«مارکسیسم» (Marxism) همان گونه که از نامش پیداست، از نام کارل مارکس گرفته شده و نشانگر مکتبی است که براساس اندیشه‌های این متفکر آلمانی در قرن نوزدهم بنا شده است. مارکس «سوسیالیسم» را با فلسفه خاص خود ارائه کرد و برخلاف پیشینیان خود، رویکرد علمی مکتبش را برجسته ساخت. مباحث مارکس در سه محور اصلی «ماتریالیسم دیالکتیک»، «ماتریالیسم تاریخی» و «نقد و تحلیل سرمایه‌داری» قابل بررسی است (رحیمی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶).

وی فعالیت‌های مبارزاتی را قبل از انقلاب‌های ۱۸۴۸ آغاز کرد و با تحریر بیانیه «کمونیست» یک‌سال پیش از آشوب‌های اروپا، تأثیری جدی بر آنها گذاشت. اندیشه‌های وی در متن جنبش کارگری سوسیالیستی در نیمه دوم قرن نوزدهم به صورت یکی از مهم‌ترین نیروهای سیاسی در غرب درآمد بود (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۲۰). بدین‌روی دوران اوج سوسیالیسم زمانی است که مارکسیسم از نیمه دوم قرن نوزدهم به مدت یکصد سال در اذهان مردم با مقیاس‌های علمی شناخته شد و در نیمه اول قرن بیستم تقریباً نیمی از جهان تحت سلطه تفکرات مارکسیسم قرار داشت.

البته مارکس در زمان حیات خودش این مکتب را به صورت مدون و کامل درنیامورد و باید گفت: مارکسیسم یک مکتب فلسفی - سیاسی است که شاگردان روسی مارکس و انگلس، به‌ویژه لنین و پلخانف در پُر کردن خلأهای آن و قالب‌گیری آن به صورت یک دستگاه جامع نظری، نقش بزرگی داشته‌اند؛ چنان‌که جداکردن آراء آنها از آراء اصلی مارکس کاری دشوار است (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۰).

### ۱-۳. کمونیسم

«کمونیسم» یکی از اشکال و - یا شاید بتوان گفت - مرحله نهایی سوسیالیسم است. «کمونیسم» از ریشه لاتین (communis) به معنای «اشتراکی» گرفته شده است و دسته‌ای از ایده‌های اجتماعی و یک سنت ایدئولوژیک را دربر می‌گیرد که غایت آن اشتراک‌داری‌هاست. از این‌رو می‌توان گفت: کمونیسم کاملاً متأثر از سوسیالیسم و

مارکسیسم است (عمرانی، ۱۳۷۶، ص ۲۸). البته «کمونیسم» فراتر از این تعریف، یک ساختار اجتماعی هم تعریف می‌شود. مائو، رهبر چین، در تعریف «کمونیسم» می‌گوید: یک ساختار جدید اجتماعی بر پایه ایدئولوژی طبقه کارگر (پرولتاریا) است که با هر ساختار ایدئولوژی اجتماعی دیگری فرق دارد و کامل‌ترین، پیشرفته‌ترین، انقلابی‌ترین و عقلایی‌ترین نظام در تاریخ بشری است (خطیبی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰).

نسبت میان سه مفهوم یادشده، جزو موارد «سهل ممتنع» است. چون این مفاهیم علاوه بر آنکه متأثر از یکدیگرند، از یکدیگر متمایزند. اما آنچه مسلم است «سوسیالیسم» مکتبی است که در مخالفت با «کاپیتالیسم»، مبتنی بر اصالت جامعه و اشتراکیت ابزار تولید است. «مارکسیسم» یکی از انواع سوسیالیسم و - در واقع - همان «سوسیالیسم علمی» است.

این دسته از سوسیالیست‌ها با ردّ نظریه فلسفی «ایده‌الیسم» و پذیرش اصالت ماده به این نتیجه رسیدند که جامعه چیزی جز یک پدیده مادی نیست و دارای یک حرکت جبری است، و جامعه سرمایه‌داری بر پایه اصول ماتریالیسم، به «سوسیالیسم» خواهد رسید. طبق نظریه «مارکسیسم» تمام جوامع بشری ناگزیرند مراحل پنجگانه (نظام‌های کمون‌های اولیه، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و سوسیالیستی) را - به ترتیب - طی کنند و نظام سوسیالیستی مرحله‌ای موقت و گذرا برای استقرار نظام «کمونیستی» است (بورژن و رمبر، ۱۳۴۲، ص ۱۰-۲۲). نتیجه اینکه مکتب «مارکسیسم» از مکتب «سوسیالیسم» سرچشمه گرفته، اما مفهوم «سوسیالیسم» و مفهوم «کمونیسم» یکی از مراحل تطورات مارکسیستی هستند.

## ۲. رهیافت‌های موجود از گرایش به مارکسیسم

به علت سنگینی و پیچیدگی برخی مبانی و مفاهیم مکتب «مارکسیسم»، این مبانی جذابیتی برای مردم نداشت؛ زیرا بسیاری از مردم حتی توان درک صحیح این مباحث را نداشتند. از این‌رو عوامل دیگری در جذب مردم به مارکسیسم مؤثر بودند که باید بررسی گردد. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به سه علت «فکری»، «سیاسی» و «اقتصادی» اشاره کرد که در ادامه به بررسی و تحلیل آنها خواهیم پرداخت:

### ۲-۱. فکری

یکی از محورهایی که اندیشمندان مارکسیست برای جذب مردم به کار گرفتند، مباحث فکری بود. چون اساس مارکسیسم بر مادی‌گرایی بنا شده بود، مارکسیست‌ها دین را از جمله عقاید قدیمی به حساب می‌آوردند که باید با آن قطع ارتباط شود تا مردم به یک زندگی خوشبخت برسند. مارکس در جمله معروفش می‌گوید:

دین افیون توده‌هاست. ناپدید دین که به منزله خوشبختی وهمی مردم است، اقتضای خوشبختی واقعی آنها به‌شمار می‌آید (مارکس، ۱۳۹۸، ص ۴).

طبق شعارهای مارکسیسم، در جامعه کمونیستی هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد و همگی باید کار کنند تا بتوانند از منابع بهره ببرند. در مقابل، جامعه نیز تعلیم و تربیت کودکان را به صورت رایگان به عهده گرفته، دیگر آنها را مجبور

به کار در کارخانه نخواهد کرد. جامعه کمونیستی پس از تخریب مناطق شهری که نامناسب ساخته شده‌اند، کارمندان دولت را در ساختمان‌های بزرگ اسکان خواهد داد و اخلاقیات برتر، از جمله حس تعاون و همکاری به آنها تعلیم داده، در نهایت بنا بر وعده مارکسیست‌ها، زندگی انسان‌هایی که در جامعه اشتراکی زندگی می‌کنند، اینچنین است:

صنایعی که به‌طور اشتراکی و طبق نقشه به‌دست تمامی اجتماع اداره شوند، مردمانی را ایجاب می‌کند که استعداد شخصی آنها از همه جهات تکامل یافته باشد (انگلس، ۱۳۵۹، ص ۲۱).

### ۱-۱-۲. فلسفه عمل

هر انقلابی برای رسیدن به موفقیت و تحقق اهدافش نیاز به برنامه‌ریزی و دستورالعمل دارد. در دوران انقلاب صنعتی، مردم که خود را برای قیام علیه نظام سرمایه‌داری آماده می‌دیدند، طبیعتاً به سوی هر مکتبی که این امر حیاتی را در اختیارشان قرار می‌داد، گرایش پیدا می‌کردند. از سوی دیگر، مارکسیسم که این نیاز توده‌ها را به خوبی تشخیص داده بود، در جای‌جای آموزه‌های خود سخن از انقلاب، عمل انقلابی و شیوه مبارزه به میان آورده است. مارکس و انگلس در بیانیه مشهور خود، یعنی «مانیفست کمونیست» به صراحت بیان می‌کنند:

احکام تئوریک کمونیست‌ها به‌هیچ‌وجه روی اندیشه‌ها و اصول اختراعی یا اکتشافی این یا آن مُصلح جهان پایه‌گذاری نمی‌شود. این احکام فقط بیان عام شرایط واقعی مبارزه طبقاتی موجود، یعنی آن جنبش تاریخی است که در برابر دیدگان ما انجام می‌گیرد (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

این ادعا فقط در حد حرف باقی نماند و مارکس و انگلس در مطلبی دیگر این وعده خود را عملی کرده، دستورالعمل مبارزه را به‌کارگران ارائه دادند و مراحل این نبرد طبقاتی را برای آنها توصیف کردند:

این پیکار نخست توسط تک‌تک کارگران و سپس کارگران یک کارخانه و سرانجام کارگران یک شاخه صنعت یک محل علیه بورژوازی که آنها را مستقیماً استثمار می‌کند، انجام می‌گیرد. ضربات آنان نه تنها بر مناسبات تولید بورژوازی، بلکه بر خودافزارهای تولید نیز وارد می‌آید، کالاهای رقابتگر بیگانه را نابود می‌سازند، ماشین‌ها را خرد می‌کنند، کارخانه‌ها را می‌سوزانند و می‌کوشند تا موضع از دست رفته کارگر قرون وسطایی را بازستانند. پرولتاریای هر کشور البته نخست باید کار را با بورژوازی کشور خویش یکسره سازد (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۳۲ و ۳۵).

این سبک از بیان مطالب، مفاهیم این مکتب را برای مردم ستم‌دیده و تشنه مبارزه با استثمارگران، جذاب جلوه داد و همه توجهات را به سمت خود معطوف کرد. از این‌رو یکی از علل گرایش مردم به مارکسیسم همین است که «مارکسیسم فلسفه عمل است» و مردم و به‌ویژه جوانان نیز به دنبال عمل و فعالیت هستند. شهید مطهری به این نکته اشاره کرده، می‌نویسد:

این بچه‌های امروزی بیشتر گرایششان به دیالکتیک و قهراً ماتریالیسم روی همین حساب است که این فلسفه، فلسفه قدرت و فلسفه عمل است. جوان هم که اساساً آمادگی برای عمل دارد؛ یعنی در مرحله اول می‌خواهد فلسفه‌ای به او پیشنهاد بشود که فلسفه عمل باشد، بعد برایش توجیه درست می‌کند. اضافه بر این، اینها مدعی



هستند ماتریالیسم و دیالکتیک دانش مبارزه است؛ یعنی خود مبارزه اگر علمی داشته باشد که چطور باید مبارزه کرد و راهش چیست و در هر مرحله از مبارزه چه تاکتیکی باید به کار برد، این همین دانش دیالکتیک است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۵۵۲).

این ادعای مارکسیسم مبنی بر ارائه دستورالعمل مبارزه به گونه‌ای در میان توده‌های مردم و جریانات انقلابی نفوذ کرده بود که مردم اساساً تنها شیوه مبارزه را اجرای دستورالعمل‌های مارکسیسم می‌دیدند و هر طریقی غیر از آن را ناموفق می‌پنداشتند. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید:

قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، وقتی جوانان و غیرتمندان یک ملت می‌خواستند مبارزه‌ای را علیه ظلمی که بر آن ملت و در منطقه خودشان حاکم بود، آغاز کنند، به دنبال تفکرات چپ می‌رفتند؛ از چپی‌ها الهام می‌گرفتند و از آنها جزوه و نوشته و دستورالعمل دریافت می‌کردند. هر جای دنیا که نهضت یا مبارزه‌ای علیه ظلم وجود داشت، شما می‌دیدید یک صیغه چپ در آن هست، یا سعی می‌شد این صیغه چپ به نحوی به آن داده شود. چنین تصور می‌شد که بدون ارتباط و اتصال با یک تفکر یا با یک مکتب - که آن هم مثلاً مکتب مارکسیسم بود - نمی‌شود مبارزه‌ای را سازماندهی و هدایت کرد و به پیروزی رساند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸).

یکی دیگر از اقدامات عملی مارکسیست‌ها حمایت از نهضت‌های انقلابی بود. مارکسیست‌ها در ابتدای قرن بیستم از هر اقدامی که در جهان بر ضد نظام سرمایه‌داری صورت می‌گرفت، حمایت مادی و معنوی کاملی صورت می‌دادند و همین امر موجب پیوستن، نهضت‌ها و انقلاب‌ها به جریان مارکسیسم شد. رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرماید:

این کشورهای آسیایی که الان پیشرفت کرده‌اند - مثل ژاپن، چین و تا حدودی هند - غرب به هیچ کدام از اینها کمکی نکرد. چین در کشمکش‌های شدید شرق و غرب، از طرف شوروی آن روز سخاوتمندانه مورد حمایت قرار گرفت؛ حتی انرژی هسته‌ای‌اش را روس‌ها دادند. چین هیچ چیز نداشت. شوروی‌ها چون می‌خواستند یک جبهه آسیایی بزرگی در مقابل آمریکا و اروپا تشکیل بدهند، چین را تجهیز کردند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵).

حکومت کمونیستی که رقیب نظام سلطه مستقر تا آن زمان بود، وقتی سر کار آمد، برای اینکه حوزه نفوذ خودش را توسعه بدهد، کشوری مثل هند را و دانشگاه هند را مجهز کرد به برخی از علومی که غربی‌ها هرگز تا آخر حاضر نبودند، بدهند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۰۳/۳۱).

## ۲-۱-۲. شعارهای جذاب

از دیگر عوامل گرایش مردم به مارکسیسم، شعارهای جذاب و ارائه پیش‌بینی‌های مطلوب بود. هرچند برخی متفکران که از عدم اتقان اندیشه‌های مارکسیسم مطلع بودند، می‌دانستند که این مکتب آینده درخشانی نخواهد داشت، اما ادعان می‌کردند که شعارهای جذاب مارکسیست‌ها عامل جذب بسیاری از جوانان در سراسر دنیا شده بود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۹/۰۲/۲۳).

مارکسیست‌ها برای جذب مردم، همواره شعارهای آرمان‌گرایانه سر می‌دادند. برای مثال ادعا می‌کردند که پیشرفت در «صنعت» نهفته است و سوسیالیسم به کمک طبقه کارگر و تلاش آگاهانه بشر، پایان تاریخ خواهد بود.

این پیام تلویحاً بدین معنا بود که کشورهای جهان سوم با مارکسیسم، شبیه کشورهای پیشرفته غربی خواهد شد و مردم مارکسیسم را مانند چراغی می دانستند که مسیر تحقق تجدد، روشنگری و تمدن را روشن می کند. این تلقی، به ویژه پس از تأسیس اتحاد جماهیر شوروی (سابق) به صورت تفکر غالب درآمد.

*اورلاندو فایجس* به نقل از *والنتینوف* (از کهنه کاران جنبش مارکسیستی روسیه) می نویسد:

با خوش بینی خاصی به دنبال فرمولی بودیم که به ما امید بدهد و آن را در مارکسیسم یافتیم... مارکسیسم مُبشّر این وعده بود که ما در کشوری نیمه آسیایی نخواهیم ماند، بلکه بخشی از غرب با فرهنگ و نهادها و ویژگی های یک نظام سیاسی آزاد خواهیم شد (فایجس، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰).

از این رو توده های کشورهای عقب مانده و جهان سومی که غالباً شامل کشورهای آسیایی، اروپای شرقی و آمریکای لاتین می شدند، به صورت گسترده به مارکسیسم روی آوردند و حکومت های کمونیستی در این کشورها شکل گرفت. این شعارها تمام ابعاد زندگی مادی بشر را دربر می گرفت و از هیچ جنبه ای فروگذار نبود و با ارائه یک چشم انداز کامل از آینده جهان و ارائه پیش بینی های جزئی، عملاً مردم را مجبور به پذیرش این مکتب و ایدئولوژی می کرد. شهید مطهری در این زمینه می نویسد:

مارکسیسم چنین راهی برای انسان می گشاید، و نه تنها گذشته را علمی و خوب تفسیر می کند، بلکه آینده را هم به نحو علمی تفسیر می کند؛ یعنی جریان آینده را خوب نشان می دهد؛ مثل یک باغبان که آینده این بوستان را می تواند پیش بینی کند و بگوید: مثلاً این تخمی که کاشتم تا یک هفته دیگر بیرون می آید و بعد چه وضعی پیدا می کند و نظایر این پیش بینی ها (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۵۵۲).

## ۲-۲. اقتصادی

مشکلات فراوان اقتصادی مردم در قرن هجدهم تا بیستم، این فکر را در ذهن اندیشمندان مارکسیست به وجود آورد که باید بیشترین تکیه نظرانشان را بر روی مسائل اقتصادی بگذارند تا بتوانند هرچه بیشتر مردم را به سمت خود جذب کنند. مارکسیسم شعار سر می داد که در جامعه ایده آل کمونیستی هیچ کس بر هیچ چیز مالکیت خصوصی نخواهد داشت و تقسیم کارها به شکل کنونی وجود نخواهد داشت و هر کس در انتخاب شغل آزاد است. همین موجب رشد و ترقی صنعت و کشاورزی خواهد شد.

جامعه ای که مارکسیسم برای مردم گرفتار در مشکلات اقتصادی ترسیم می کند، از لحاظ اقتصادی، جذاب و در آرمانی ترین شکل ممکن قرار دارد. چارلز رایت *میلز* سیاست مارکسیسم را سیاست مبارزه با گرسنگی بیان کرده، می گوید:

چرا افکار مارکس این قدر مورد توجه مردم و اندیشمندان با پیش زمینه های گوناگون ذهنی قرار دارد؟ مردم و اندیشمندان غالباً مارکسیسم را یک سیاست مبارزه با گرسنگی می دانند. مارکس در جایی می گوید: «شما دیگر ناگزیر نیستید که باز هم گرسنه بمانید» و لذاست که این ایدئولوژی برای بسیاری از مردمان هوشمند و هوشیار در کشورهای فقیر جذابیت دارد. مردمان شرق و آفریقا و آمریکا و اروپا خواستار بهره مندی از نتایج صنعتی شدن هستند و شیوه سرمایه داری را برای رسیدن به این هدف مردود می دانند (رایت میلز، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

## ۱-۲-۲. همدردی با طبقه کارگر

در هر دوره‌ای از تاریخ همیشه جریاناتی که به حمایت از مردم در برابر سلاطین برمی‌خاستند، مورد حمایت بودند. در قرن نوزدهم و همزمان با انقلاب صنعتی، چون مردم تحت فشار بودند، هر مکتبی که در جهت مقابله با استثمارگران بود، مورد حمایت مردم قرار می‌گرفت. بن‌مایه تمام نوشته‌های مارکس و انگلس و دیگر نظریه‌پردازان مارکسیسم این بود که آنان جهان را به دو قطب فقیر و غنی یا طبق تعابیر خودشان، به «بورژوازی» و «پرولتاریا» تقسیم می‌کردند. آنها در این تقسیم‌بندی در جانب طبقه کارگر می‌ایستادند و سرمایه‌داری (بورژوازی) را عامل اصلی تمام نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌دانستند و توده‌های کارگری (پرولتاریا) را برای مبارزه آماده می‌کردند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۹۷).

در ابتدای اساسنامه کمونیست آمده است:

جامعه پیش از پیش به دو اردوگاه بزرگ متخاصم، به دو طبقه بزرگ رویاروی یکدیگر، یعنی به «بورژوازی» و «پرولتاریا» تقسیم می‌شود. بورژوازی استثمار می‌برد، بی‌شمرانه، بی‌واسطه و بی‌رحمانه را جایگزین استثمار پوشیده در اوامه مذهبی و سیاسی ساخت (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

مارکسیسم معتقد است: پرولتاریا هیچ چیز ندارد که ترس از دست دادنش او را از مبارزه بازدارد. از این رو باید هرچه را که تاکنون مالکیت خصوصی جمع‌آوری کرده است، نابود گردد. این همدردی و همنوایی با پرولتاریا و توده‌های اکثریت، برگ برنده مارکسیسم است که مکاتب دیگر در آن دوران از آن بی‌بهره بودند. مارکسیسم برای نیل به این هدف، فعالیت‌هایش را در دو مرحله برنامه‌ریزی کرد:

در مرحله اول، مارکسیسم صرفاً به همدردی با طبقه کارگر (پرولتاریا) بسنده نکرده و به صراحت منافع خود و پرولتاریا را در یک جهت دانست تا بتواند ایدئولوژی و راهبرد استراتژی خود را به آنها بقبولاند و حمایت هرچه بیشتر آنها را کسب نماید. در اساسنامه کمونیست آمده است:

کمونیست‌ها... منافی جدا از منافع مجموع پرولترها ندارند و در مراحل گوناگون گسترش مبارزه میان پرولتاریا و بورژوازی همیشه بیانگر منافع جنبش (پرولتاریا) هستند. هدف کمونیست‌ها همان است که دیگر احزاب پرولتری در پی آنند؛ یعنی تشکیل پرولتاریا به صورت یک طبقه، برانداختن تسلط بورژوازی و تصرف قدرت سیاسی توسط پرولتاریا (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

پس از موفقیت‌آمیز بودن مرحله اول، یعنی گنجاندن مارکسیسم در میان طبقه کارگر و هماهنگی با آنها، اکنون نوبت اجرای مرحله دوم است که طی آن مارکسیسم خود را از بقیه طبقه کارگر متمایز و برتر دانسته و به سبب همین برتری برای دستیابی به پیروزی نهایی و براندازی نظام سرمایه‌داری ضرورتاً طبقه کارگر را به تبعیت از خود فرامی‌خواند.

وجه تمایز کمونیست‌ها با دیگر احزاب کارگری تنها در آن است که از یک‌سو در مبارزات اقشار کارگری ملت‌های گوناگون، منافع مشترک مجموع طبقه کارگر را که منافع مستقل از ملیت است، برجسته می‌کنند و برای آن ارزش قایلند. کمونیست‌ها در عرصه عمل، قاطع‌ترین بخش احزاب کارگری تمام کشورها هستند و در عرصه

نظری برتری آنان بر بقیه کارگران در آن است که شرایط و چگونگی سیر جنبش کارگری و پیامدهای کلی آن را به روشنی درمی یابند (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

## ۲-۲-۲. انتفاع از نظام مارکسیستی

استقرار کمونیسم در برخی از کشورها، هرچند یک موفقیت برای جریان مارکسیست به حساب می آید، اما بدین معنا نبود که تمام کشورهای تحت حاکمیت آن، ایدئولوژی مارکسیسم را پذیرفته بودند، بلکه برای اینکه بتوانند از امکانات نظام مارکسیستی بهره مند شوند، مارکسیست می شدند.

پس از جنگ جهانی دوم کشورهای عقب مانده آسیایی یا کشورهای جدیدالتأسیس افریقایی ترجیح می دادند برای منتفع شدن از نظام مارکسیستی، خود را به مارکسیسم متمایل نشان دهند. رهبران کشورهای همچون هند، اندونزی، گینه، آنگولا و موزامبیک، چون به تداوم قدرت شخصی خویش علاقه مند بودند، فکر یک حزب منضبط مبتنی بر سلسله مراتب، جاذبه خاصی برای آنها داشت و معتقد بودند: تطبیق نسبی با مرام شوروی، به حکومت غیردموکراتیک آنان نوعی مشروعیت تاریخی خواهد بخشید. بدین روی به مارکسیسم گرایش پیدا کردند (برژینسکی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰).

درباره خود شوروی هم وضع بهتر از این نبود و قشر عظیمی از مردم برای کسب جایگاه و منافع، خود را به مارکسیسم وفادار نشان می دادند. مقام معظم رهبری در این زمینه می فرماید:

مارکسیسم مورد قبول مردم شوروی هم نبود. بله، دین حزب کمونیست شوروی بود. حزب کمونیست شوروی متشکل از چند میلیون عضو در مقابل جمعیت نزدیک به سیصد میلیونی شوروی بود. شاید - مثلاً - ده میلیون، پانزده میلیون نفر عضو بودند. اعضای حزب کمونیست همیشه از امتیازاتی برخوردار بودند. بنابراین می توان حدس زد که در بین همان جمعیت هم آنچه برای آنها در درجه اول اهمیت قرار داشت، امتیازات بود. لذا مارکسیسم به عنوان یک دین برایشان مطرح نبود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۹/۰۴/۱۹).

البته فقط بهره مندی از امکانات مادی موضوعیت نداشت، بلکه چارلز رایت میزند معتقد است: چون کمونیست بودن افتخار محسوب می شد، جمعیت کمونیست ها رشد تصاعدی گرفت. در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه میزان گرایش مردم به حزب کمونیست به این ترتیب بود که در اول ژانویه ۱۹۱۷ از ۱۲۰ میلیون تن جمعیت روسیه، فقط ۲۳ هزار تن عضو حزب مذکور بودند؛ ولی هفت ماه بعد تعدادشان به ۲۴۰ هزار تن افزایش یافت و به زودی به چند میلیون تن رسید...؛ زیرا کمونیست فعال بودن یک افتخار عظیم به شمار می رفت (سدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۲).

## ۲-۲-۳. برقراری مساوات

ایجاد جامعه بی طبقه و الغای طبقات اجتماعی از شعارهای پرتکرار مارکسیسم است که مارکسیست ها طی آن مردم خسته از اختلاف های طبقاتی را به مساوات کامل، برابری اجتماعی و عدالت نوید می دادند. انگلس در کتاب *اصول کمونیسم* به صراحت می گوید:

در پی انقلاب، تقسیم جامعه به طبقاتی که نسبت به هم متضاد باشند، زاید خواهد بود. به دلایل کاملاً اقتصادی اداره کشاورزی و صنایع به‌دست یک نوع مردم، به جای دو طبقه مختلف، یکی از شرایط حتمی و ضروری اجتماع کمونیستی است (انگلس، ۱۳۵۹، ص ۲۱).

چون یکی از بارزترین نمودهای تفاوت طبقاتی اختلاف میان شهرنشینان و روستاییان بود، مارکسیسم نیز از بین بردن این اختلاف را به یکی از دغدغه‌های خود تبدیل کرد. مارکس و انگلس در اساسنامه حزب کمونیست چنین می‌گویند:

جامعه کمونیستی از یک طرف، بقای طبقات را تحمل نمی‌کند و از طرف دیگر، ایجاد یک چنین جامعه، خود وسایل لازم برای از بین بردن این اختلافات طبقاتی را به دست خواهد داد. از این موضوع نتیجه می‌شود که تضاد بین شهر و ده به همان ترتیب از بین خواهد رفت (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

از سوی دیگر وعده براندازی نژادپرستی، استثمار ملت‌ها و برطرف کردن اختلاف میان ملت‌ها نیز آن قدر جذابیت داشت که مارکسیسم از آن چشم‌پوشی نکند و از این رو وعده نابودی آن را در زمان برپایی کمونیسم بارها تکرار کرد. با از میان رفتن استثمار یک انسان به‌دست انسان دیگر، استثمار یک ملت به‌دست ملت دیگر نیز از میان خواهد رفت. با برافتادن تضاد طبقات درون ملت‌ها، روابط خصوصت‌آمیز میان ملت‌ها نیز از میان خواهد رفت (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

### ۲-۳. سیاسی

انگیزه‌های گرایش به مارکسیسم فقط اقتصادی نبود، بلکه خفقان، فساد سیاسی در دولت‌های نظام سرمایه‌داری و نادیده گرفته شدن طبقه کارگر از یک سو و شعارهای آرمان‌خواهانه مارکسیسم در زمینه نفی دولت در جامعه آرمانی کمونیستی از سوی دیگر، سرعت گرایش مردم به این مکتب را افزایش داد. مارکسیسم رسماً شعار نابودی دولت را سر می‌داد، به‌گونه‌ای که انگلس می‌گفت:

پرولتاریا قدرت دولتی را در دست می‌گیرد و وسایل تولید را ابتدا به مالکیت دولتی تبدیل می‌کند. اما به این وسیله پرولتاریا خود را به‌عنوان پرولتاریا از میان برمی‌دارد و از این طریق کلیه تفاوت‌ها و تناقضات طبقاتی و سرانجام دولت به‌مثابه دولت را از میان می‌برد (انگلس، ۱۳۸۱، ص ۳۵۱).

مارکسیسم نابود شدن نظام سرمایه‌داری، برقراری یک نظام حکومتی مردم‌سالاری (دموکراسی) و در نهایت، فرمانروایی طبقه کارگر را نوید می‌داد. انگلس این وعده را چنین مطرح می‌کند:

این انقلاب قبل از همه چیز یک سیستم حکومت دموکراسی و به وسیله آن - به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم - فرمانروایی پرولتاریا را به وجود خواهد آورد. دموکراسی مقرراتی را برای از بین بردن مالکیت خصوصی به اجرا می‌گذارد (انگلس، ۱۳۸۱، ص ۳۵۱).

مارکس و انگلس به‌عنوان بنیان‌گذاران مارکسیسم در اساسنامه حزب کمونیست و در قالب جملاتی الهام‌بخش، وعده نهایی را چنین مطرح می‌کنند:

بگذار طبقات حاکم از تصور برپایی یک انقلاب کمونیستی بر خود بلرزند. پرولتاریا چیزی ندارد که از دست بدهد - بجز غل و زنجیرهایش - اما می‌تواند جهانی را به‌دست آورد! (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص ۵۹).

مردم به سبب زندگی در جوامعی که تحت غلبه آزادی خواهان و سرمایه داران اداره می‌شد، در وضعیت نامناسبی، چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ اجتماعی و سیاسی به سر می‌بردند. دستمزدهای بسیار پایین، محرومیت از حقوق اولیه انسانی، زندگی در مسکن نامناسب و ساعات کار بسیار زیاد از جمله اوصاف معمولی و روزمره آن جوامع به حساب می‌آمد. آنها در قبال کارهای فراوانی که انجام می‌دادند، حتی توانایی تأمین مخارج ضروری زندگی، از قبیل خوراک و پوشاک را نیز نداشتند.

ژان باتیست سی (Jean-Baptiste Say) در سفر سال ۱۸۱۵ به انگلیس می‌نویسد:

در انگلستان یک کارگر با در نظر گرفتن افراد خانواده‌اش و با وجود همه زحمات درخور تحسین و ستایشش نمی‌تواند بیش از سه چهارم و گاهی بیشتر از نصف ضروری‌ترین مصارف زندگی خود را تأمین کند (ژید و ریست، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۲۶۹).

مردم هرچند در چنین وضعیتی زندگی می‌کردند، اما از این نکته نیز غافل نبودند که مسبب این وضعیت نابهنجار، نظام سرمایه‌داری و ارزش‌های حاکم بر آن است و همین لیبرال‌ها و سرمایه‌داران هستند که برای ازدیاد سرمایه خود، از مردم بهره‌کشی کرده، دستمزد حقیقی آنها را پرداخت نمی‌کنند. مکتب سرمایه‌داری (کاپیتالیسم)، یا نمی‌خواست و یا نمی‌توانست مردم را راضی کند؛ زیرا برای راضی نگه داشتن مردم ناچار بود تا از کسب سرمایه و سودهای هنگفت چشم‌پوشی کند و این تصمیم با روح سرمایه‌داری که بر مبنای کسب سود به هر قیمتی پایه‌ریزی شده بود، منافات داشت.

درواقع ناراضی‌تی مردم در این دوران دو علت عمده داشت:

یکی شرایط کار در کارگاه‌های کثیف و ناسالم و زندگی در محلات پرجمعیت که به مراتب بدتر از شرایط زندگی سابقشان در کشتزارها بود، و دیگری مشاهده زندگی بسیار مرفه کارفرمایان و بورژواهای ثروتمند که در بهترین محلات شهر سکونت داشتند و از همه مزایای زندگی برخوردار بودند (سدی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۲).

این آگاهی‌ها و هوشیاری مردم در طول زمان موجب شد که در قرن هجده و نوزده جنبش‌های کارگری و مبارزات صنفی در سطح اروپا آغاز شود. چون در خلال این مبارزات، تنها مکتبی که در مقابل نظام سرمایه‌داری قد علم کرده و آن را به باد انتقاد گرفته بود، مارکسیسم بود، از این رو توده‌های تحت ستم و رنج‌دیده برای پیمودن مسیر مبارزه و دستیابی به پیروزی، چاره‌ای جز گرایش به مارکسیسم و پذیرش وعده‌های آن نداشتند. هنری لیتل فیلد می‌نویسد:

طبقه جدید کارگر که حاصل انقلاب صنعتی بود، با آنکه فقر و نادانی و فقدان رهبر مانع پیشرفت آنها بود، به تدریج یک احساس هوشیاری عمومی نشان داد و در جست‌وجوی وسایلی جهت بهبود وضع خود، از راه انقلاب سیاسی و شرکت در اتحادیه‌های صنفی و اقسام مختلف اقدامات تعاونی برآمد. در ضمن، این عقیده پیدا شد که هیچ اصلاح و تغییری بدون واژگون ساختن سیستم‌های سرمایه‌داری موجود نمی‌تواند چندان مؤثر و مفید باشد (فیلد و ویلسون، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

این رشد آگاهی سیاسی و تحولات فکری در اواخر قرن هجده، انقلاب فرانسه را رقم زد که منشأ بسیاری از نهضت‌های اجتماعی و انقلابی در قرن نوزدهم شد. اندیشمندان سوسیالیست که حضور پررنگی در انقلاب فرانسه داشتند، هرچند هنوز افکارشان آن قدر منسجم نبود که در قالب یک مکتب به مردم عرضه شود، اما شرایط را برای اندیشمندان پس از خود آماده کردند تا در اواسط قرن نوزدهم، سلسله انقلاب‌های ۱۸۴۸ در اروپا را پی‌ریزی نمایند و نهضتی به راه اندازند که به سرعت سراسر قاره اروپا را فرا گیرد. آگاهی سیاسی مردم به قدری افزایش پیدا کرد که اتحادیه‌های کارگری و گروه‌های انقلابی یکی پس از دیگری اعلام موجودیت کرده، نظام حاکم کشورشان را مورد انتقاد قرار می‌دادند. وجه مشترک بیشتر این جریان‌ها، عقاید و آراء سوسیالیستی و ضدسرمایه‌داری بود.

در سال ۱۸۴۸ در دنیای غرب انفجار بزرگی رخ داد و نهضتی به راه افتاد که به سرعت سراسر قاره اروپا را فراگرفت. بیکاری و بحران اقتصادی و اجتماعی باعث شیوع عقاید انقلابی شد. تب انقلابی از لهستان شروع شد و تا ایتالیا گسترش یافت. در پاریس و مادرید و شهرهای آلمان نیز اغتشاش‌هایی صورت گرفت و در همه این حوادث سوسیالیست‌ها نقش اصلی را به عهده داشتند (سدی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۳).

نقش داشتن سوسیالیست‌ها در این وقایع که با جهت‌دهی افکار مبارزان و طرح مطالبات ساختاری و مباحث نظری صورت می‌گرفت، زمینه را برای گرایش توده‌ها به مارکسیسم فراهم می‌کرد.

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

در قرن نوزدهم... آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی در بین مردم پیدا شده بود (هم استعمار بود و هم آگاهی‌های سیاسی)... یعنی از یک طرف توده‌ها تحت فشار قرار گرفتند و از طرف دیگر، آگاهی‌های اجتماعی و سیاسی در میان آنها به وجود آمد و این امر سبب شد که زمینه تشکیل توده‌ها فراهم گردد و بنابراین اگر تزی و فلسفهای به نفع اینها عرضه می‌شد زمینه پذیرش آن بسیار بود (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۹۷).

## ۲-۳-۲. سازماندهی و تبلیغات

یکی دیگر از عواملی که سبب جذب مردم به مارکسیسم شد، سازماندهی فوق‌العاده و تبلیغات پرحجم آنها بود. ایجاد مسئولیت‌های متعدد، تأسیس سازمان‌های حزبی و تشکیلاتی و نظم آهنین از اوصاف بارز گروه‌های مارکسیستی به حساب می‌آمد. *لنین* تأکید زیادی بر مسئله «سازماندهی منسجم و قوی» داشت و آن را یکی از رموز پیروزی می‌دانست و فعالیت‌های بدون سازماندهی یا به تعبیر خودش «خرده‌کاری» را نوعی بیماری برای جنبش و نهضت به حساب می‌آورد. وی تشکیل سازمانی از انقلابیان را نخستین و ضروری‌ترین وظیفه عملی انقلابیان و مارکسیست‌ها معرفی می‌کرد و معتقد بود:

باید بیش از هر چیز در فکر ایجاد سازمانی از انقلابیون بود؛ یعنی سازمانی که بتواند بر تمام مبارزه آزادی‌بخش پرولتاریا رهبری کند (لنین، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵)؛ زیرا مبارزه خودبه‌خودی پرولتاریا تا زمانی که یک سازمان مستحکم انقلابیون آن را رهبری نکند به مبارزه طبقاتی حقیقی پرولتاریا مبدل نمی‌گردد (همان، ص ۱۸۷).

من جداً معتقدم که بدون سازمانی استوار از رهبرانی که کار یکدیگر را دنبال می‌کنند هیچ‌گونه جنبش انقلابی نمی‌تواند پایدار باشد و هر قدر دامنه توده‌ای که خودبه‌خود به مبارزه جلب می‌شود و پایه جنبش را تشکیل می‌دهد و در آن شرکت می‌ورزد، وسیع‌تر باشد همان قدر لزوم چنین سازمانی مؤکتر می‌گردد و همان قدر این سازمان باید استوارتر باشد (همان، ص ۱۷۳).

این نظریات *لنین* در عمل نیز سرسختانه در تمام احزاب کمونیست جهان به اجرا درمی‌آمد. برای مثال «حزب توده» که بارزترین حزب مارکسیستی ایران به حساب می‌آمد، ده‌ها زیرمجموعه و سازمان به صورت منسجم و تحت سازماندهی قوی در کشور داشت که فعالیت می‌کردند و این در نوع خود بی‌سابقه بود. «سازمان نظامی»، «سازمان زنان»، «اتحادیه دهقانان»، «سازمان جوانان» و «سازمان دانشجویان» تنها چند زیرمجموعه این دستگاه عظیم حزبی به حساب می‌آمدند. این سازمان‌ها علاوه بر اینکه تمام اقشار را دربر می‌گرفت و برای همه آنها دستورالعمل ارائه می‌کرد، برای جوانانی که در پی مبارزه نظام‌مند و مداوم بودند، بسیار جذابیت داشت و موجبات جذب آنها به این نظام را فراهم می‌کرد.

از سوی دیگر انتشار نشریات پر تعداد و گوناگون برای گسترش فرهنگ مارکسیستی و القای مفاهیم آن به مردم نیز از جمله شاخصه‌های گروه‌های مارکسیستی به حساب می‌آمد. تمام گروه‌ها و سازمان‌های مارکسیستی دارای روزنامه و نشریه خاص خود بودند که افکار خود را در آنها انتشار می‌دادند. البته شیوه تبلیغات این گروه‌ها منحصر در نشریات نبود، به گونه‌ای که در سرگذشت یکی از قدیمی‌ترین گروه‌های کمونیستی ایرانی یعنی «گروه ۵۳ نفر» می‌خوانیم:

دستورهای تبلیغاتی جهت رسوخ در بین مردم از کمیته در مسکو به تهران، به مرحله اجرا درمی‌آمد که به گفته تقی ارانی، «طبق درخواست‌های هفتمین کنگره کمونیست‌ها، برقراری روابط بین اشخاص بایستی دو به دو صورت گیرد». اغلب مواقع جلسات عقیدتی در منزل تقی ارانی برپا می‌شود. شرکت‌کنندگان وقتی اصول مرام کمونیستی را می‌پذیرفتند، به نوبه خود با همان شیوه برای جذب افراد دیگر با به میدان تبلیغات می‌نهادند. با چنین اقدامی ترویج مسلک کمونیستی و همچنین عضوگیری در بین دانشجویان مؤثر بود؛ ولی برای جذب افراد عادی، روش‌های ملموس‌تری، از قبیل پخش اعلامیه و جزوات به‌کار می‌رفت. آنها با وجود در اختیار داشتن ماشین تحریر، جزوات زیادی را دوباره رونویسی می‌کردند. این گروه برای ترویج و گسترش افکار خود، کتاب‌های متعددی را به زبان فارسی برگردانده‌اند (ایتی، ۱۳۸۶).

البته نباید تلاش‌های کمونیست‌ها و مارکسیست‌ها برای ترویج و پخش این نشریات و روزنامه‌ها را نادیده گرفت و صرفاً به تعداد زیاد این مطبوعات بسنده کرد. *لئون تروتسکی*، از رهبران شوروی و انقلاب کمونیستی، روند تبلیغات «حزب بلشویک» روسیه را اینچنین توصیف می‌کند:

روزنامه‌های بلشویک به صدای بلند خوانده می‌شدند و آن قدر دست‌به‌دست می‌گشتند که تکه‌پاره می‌گردیدند. خوانندگان مهم‌ترین مقالات این روزنامه‌ها را از بر می‌کردند و بازگو می‌کردند. از رویشان رونوشت برمی‌داشتند و هر جا امکانش موجود بود، تجدیدچاپ و تکثیرشان می‌کردند (تروتسکی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۹۶).

همه سازمان‌ها و تشکیلات وابسته به حزب توده در ایران نیز به‌طور مستقل دارای نشریه و روزنامه بودند. محسن مدیرشانه‌چی تعداد ۷۴ عنوان از آنها را در کتاب خود نام برده است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۹۱). علاوه بر کتاب، مجله و نشریه، استفاده از رسانه‌های تصویری، همچون سینما نیز در دستور کار مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها، به‌ویژه در اتحاد جماهیر شوروی قرار داشت.



رهبر معظم انقلاب در این زمینه می‌فرماید:

کمونیست‌ها در دو چیز فوق‌العاده بودند: یکی در سازماندهی که یک چیز سنتی بین کمونیست‌ها بود و در این چندساله انصافاً در سازماندهی نظیر نداشتند و احزابشان را سازماندهی می‌کردند؛ یکی هم در تبلیغات که در دنیا اصلاً نمونه بود. با وجودی که امکاناتشان کمتر از غربی‌ها بود، اما در موارد بسیاری بر تبلیغات غربی‌ها غلبه می‌کرد. اینها با تبلیغاتشان، در جاهایی مثل افریقا و امریکای لاتین و همین خاورمیانه و قضیه فلسطین، پدر غربی‌ها را درآوردند! (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۰/۱۲/۰۷).

### ۳-۲. زور و غلبه

عده‌ای از اندیشمندان معتقدند: بعضی از کشورهایی که به مارکسیسم گرویدند، از روی اختیار و اراده نبوده، بلکه حکومت کمونیستی در آن جوامع با زور و کودتا بوده است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۶/۱/۱). برای مثال می‌توان به کودتای کمونیستی «حزب کمونیست» چکسلواکی در سال ۱۹۴۸ یا کودتای کمونیستی در افغانستان در سال ۱۹۷۸ اشاره کرد که «حزب کمونیست» به دنبال یک کودتا و با حمایت اتحاد جماهیر شوروی (سابق) توانست حکومت آن کشور را به‌دست گیرد (سعادت، ۱۳۹۶، ص ۳۱۰).

در برخی از کشورهای اروپای شرقی نیز کودتای نظامی و جنبش‌های مسلحانه باعث ایجاد حکومت‌های کمونیستی شد.

در بلغارستان کارگران مسلح با هدایت شوروی، شوراهای کمونیستی را تشکیل دادند. کمونیست‌ها از سپتامبر ۱۹۴۴ تا مارس ۱۹۴۵ که قدرت را قبضه کردند، دست به کشتار گسترده مخالفین خود زدند. انتخابات سال ۱۹۴۵ مجارستان درحالی برگزار شد که مجارستان در اشغال نظامی شوروی بود. حزب کمونیست با حمایت شوروی اقدام به حذف مخالفان کرد و قانون جدید انتخابات را اجرا کرد که براساس آن رأی اکثریت را احزاب چپ آوردند و عملاً مجارستان هم به کشور کمونیستی و متحد شوروی تبدیل شد (مرادی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۷).

*احسان طبری* که از سردمداران جریان مارکسیستی در ایران بود، در کتاب *کثر/راهه* می‌نویسد:

ما در مسکو از دور و نزدیک شاهد شیوه رهبری فرعون‌ی استالین بودیم... این قدرت مطلقه را استالین بر رعب متکی ساخته بود. دستگاه مرموز امنیت، اهرم اساسی اعمال این رعب بود. مردم شوروی تا زمانی که ما به این کشور پای نهادیم، تاریخ خونین و پرمخافتی را در زیر رهبری استالین از سر گذارنده بودند (طبری، ۱۳۶۷، ص ۹۵).

### ۳. نقد و ارزیابی

پس از بیان علل گرایش جوامع گوناگون به مارکسیسم، چون به اعتراف رهبران آن، مارکسیسم نتوانست به اهداف آرمانی خود برسد و در نهایت شکست خورد، لازم است ارزیابی دقیقی از علل جاذبه ابتدایی آن انجام شود. جدا از نقایص و نقدهای فراوانی که به مؤلفه‌های فکری و فلسفی مارکسیسم وارد است، عوامل دیگری نیز در نرسیدن مارکسیسم به اهداف و برنامه‌های خود وجود دارد که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

## ۳-۱. عدم تحقق وعده‌ها

جوامع کمونیستی هیچ‌گاه نتوانستند مراحل مدنظر مارکس و انگلس را طی کرده، به کمونیسم واقعی دست پیدا کنند. از آغاز انقلاب اکتبر تا زمان فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، تصویر کمونیسم نهایی مدام برای مردم دورتر و غیرقابل دسترس‌تر می‌شد و این مسئله تا جایی پیش رفت که مردم شوروی وعده دستیابی به کمونیسم را یک وعده میان‌تهی به‌شمار می‌آوردند (طبری، ۱۳۶۸، ص ۲۸۶).

مارکس و انگلس بر پایه استنباط مادی که از تاریخ داشتند، عامل اقتصادی را تنها عامل مؤثر در تحولات جامعه می‌پنداشتند و دستیابی به یک جامعه بی‌طبقه و کمونیستی را نتیجه قانونمند و جبری تکامل طبیعی و تاریخی جامعه می‌دانستند. آنان پیش‌بینی می‌کردند که این روند قطعاً به وقوع خواهد پیوست، اما عدم وقوع این مراحل موجب تضعیف تفکرات آنها شد، به‌گونه‌ای که رهبران مارکسیست پس از مدتی، آماج اعتراض فراوان مردم شدند.

شکست‌های گسترده اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نظام‌های مارکسیستی، که طبق پیش‌بینی مارکس باید مدینه فاضله می‌شدند، نشان دیگری بر نادرستی آینده‌نگری مارکسیسم بود. در دهه ۱۹۸۰ اندیشه سوسیالیستی توسعه در بیشتر کشورهای جهان سوم به نحو چشمگیری بی‌اعتبار شده بود؛ زیرا پیشرفت‌های اقتصادی به شیوه کاملاً غیرسوسیالیستی حاصل شده بود و کشورهایی که مسیر کمونیسم را در پیش گرفته بودند در طرح‌های اقتصادی - اجتماعی خود شکست خورده بودند.

برای مثال، کشور ویتنام با وجود دریافت میلیاردها دلار از شوروی، توانایی تأمین مواد غذایی را نداشت؛ اما کشور تایلند با روش‌های غیرسوسیالیستی از یک رونق اقتصادی چشمگیر برخوردار بود. بنابراین کشورهایی که هنوز در بند سوسیالیسم بودند، می‌کوشیدند خود را برهاند (برژینسکی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۳).

پیش‌بینی مارکس از کشورهای هدف مارکسیسم نیز محقق نشد. برای مثال، مارکس انقلاب اجتماعی را در کشورهای اروپایی پیش‌بینی می‌کرد که انقلاب صنعتی در آنها به وقوع پیوسته و ظلم به کارگران تا حد زیادی افزایش یافته است؛ اما عملاً در کشورهایی همچون روسیه و چین شکل گرفت که نه انقلاب صنعتی داشتند و نه جزو کشورهای اروپای غربی بودند. در اواخر قرن بیستم این حقیقت آشکار شد که یک جامعه هرچه پیشرفته‌تر باشد، از اصول و مختصات مارکسیستی دورتر است. مارکسیسم در جاهایی که انتظار پیروزی آن می‌رفت، شکست خورد، ولی در عوض، در کشورهایی که مطابق اصول مکتب «مارکسیسم» هنوز برای پذیرش کمونیسم مستعد نبودند، موفق شد. این مسئله موجب گردید مارکسیسم امتیاز اصلی خود را از دست بدهد و دیگر کسی آن را پیش‌قراول تاریخ و مبشر آینده نداند (همان، ص ۲۶۶).

## ۳-۲. عدم تحقق شعارها

مارکس و انگلس با رؤیایپردازی، جامعه کمونیستی را جامعه‌ای تصویر می‌کردند که نه دولتی در آن حاکم است و نه روابط کارگر و کارفرما و نه هیچ رابطه‌ای که به‌زعم ایشان مخالف آزادی انسان باشد. آنها وعده می‌دادند که در

جامعه کمونیستی به جای دولت، نیروهای زنده خود جامعه به صحنه می‌آیند و زمام امور را به دست می‌گیرند و «خودگردانی مردم» جای «اراده دولتی» را خواهد گرفت. اینکه چگونه جامعه بدون حاکمیت بالادستی اداره خواهد شد؟ و چگونه همه مردم بدون هیچ سلسله‌مراتبی می‌توانند زمام جامعه را در دست داشته باشند؟ از جمله مسائلی است که پاسخی در میان نوشته‌های اندیشمندان مارکسیسم برای آن یافت نمی‌شود.

مارکس جامعه مارکسیستی را جامعه‌ای می‌دانست که در آن «وابستگی انسان به کار از میان می‌رود... و تمام منابع ثروت جامعه چون سیلی به فوران درمی‌آید» (مارکس، ۱۳۶۰، ص ۲۲). این ادعا کاملاً مبهم و تخیلی بود. چگونه ممکن است انسان با ویژگی‌های ذاتی و متغیر، بدون وابستگی و الزام به کار، همچنان خود را متعهد به کار کردن و تلاش برای برطرف کردن نیازهای دیگران بداند؟ و چگونه ممکن است در چنین شرایطی ثروت‌های جامعه فوران نماید؟

مشکل دیگر این بود که در برنامه‌های مارکسیسم، ملیت‌ها، فرهنگ‌ها، انگیزه‌ها و ابتکارات فردی کاملاً نادیده گرفته شده بود. در واقع مارکسیسم در شعارهایی که برای تشکیل مدینه فاضله خود ارائه می‌داد، هیچ توجهی به تنوع قومیتی، ملیتی و فرهنگی جمعیت هدف خود نداشت و همین موجب شده بود تا مکتب «کمونیسم» هویت ملی، هویت دینی و هویت اجتماعی را از بین ببرد. برای مثال اتحاد جماهیر شوروی به یک جامعه با هویت‌های متعدد، از اقوام و ادیان تبدیل شد که کمونیسم قصد اعمال سلطهٔ نهادینه شده بر آن را داشت (توحیدفام و صالحی، ۱۳۹۳).

### ۳-۳. ناکارآمدی فلسفه عمل

مارکسیسم مدعی بود که دستورالعمل مدونی برای مبارزه با نظام سرمایه‌داری ارائه می‌دهد؛ اما در همین ادعا نیز دچار چالش شد؛ مثلاً مارکس برای وقوع انقلاب مارکسیستی شرط می‌گذاشت که در جامعه مدنظر، مناسبات تولیدی از پیشرفت نیروهای مولد که افراد جامعه و کارگران باشند، جلوگیری کند. این شرط کاملاً مبهم است و معلوم نیست که در نهایت، انقلاب در یک جامعه، چه زمان و با چه شیوه‌ای رخ خواهد داد؟ اگر ایجاد انقلاب برعهده کارگران و دهقانان است با چه شیوه‌ای باید آن را به انجام برسانند؟

این نقاط مبهم درباره مهم‌ترین وعدهٔ مارکسیسم، یعنی «انقلاب علیه نظام سرمایه‌داری و ایجاد یک مدینه فاضله کمونیستی» وجود دارد. همچنین این دستورالعمل و برنامه‌ریزی برای سرنگونی نظام سرمایه‌داری در جوامع گوناگون، بدون در نظر گرفتن آداب، فرهنگ، هویت و ملیت آنان ارائه می‌شد که سبب می‌گردید، کارایی لازم را نداشته باشد.

تمرکز بیش از اندازه بر مبارزات انقلابی و نبود برنامه‌ریزی برای ادارهٔ کشور براساس مؤلفه‌های مارکسیستی، سبب شد اکثر قریب به اتفاق حکومت‌هایی که خود را وامدار تفکرات مارکس و انگلس می‌دانستند، در مرحلهٔ عمل و پس از برپایی نظام مارکسیستی، پایبندی چندانی به آموزه‌های آن نداشته باشند؛ مثلاً لنین که پایه‌گذار اتحاد

جماهیر شوروی (سابق) بود، ابتدا قرابت زیادی با تفکرات مارکس نشان می‌داد، اما در عمل با عدم پابندی به مراحل تاریخی مارکس، شیوه‌های مبارزه و عدم رعایت مختصات جامعه مارکسیستی نشان داد که او تفکر مارکسیسم و سوسیالیسم را آن گونه که خود می‌پسندد، اختیار کرده است.

او به صراحت می‌گفت: گفته‌های مارکس درباره سوسیالیسم صرفاً تجربیدی است و باید در مرحله عمل مشخص شود که چه ویژگی‌های حقیقی دارد و اکنون وی نمی‌داند که سوسیالیسم چه ویژگی‌هایی دارد و حقیقتاً چیست. به گفته احسان طبری، لنبن انقلاب را به نام «سوسیالیسم» بر همهٔ مردم تحمیل می‌کند، ولی حالا که باید نتیجه را ارائه دهد، عذر می‌نهد که چیزی از آن نمی‌داند! معلوم است مردم را به دنبال طلب مجهول مطلق کشانده است (طبری، ۱۳۶۸، ص ۲۹۹).

یا کشورهای افریقایی به صراحت از پذیرش سلیقه‌ای مارکسیسم سخن می‌گفتند؛ مثلاً سکوتوره رهبر گینه پس از پذیرش مارکسیسم گفت: مارکسیسم در گینه آن دسته از ویژگی‌های خود را که با واقعیات افریقا سازگار نبود، از دست داده است (پرژینسکی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰).

#### ۳-۴. ایجاد استبداد جدید

یکی دیگر از اشکالات، قطبی شدن جامعه به یک قشر فرمانروایی مرفه و دارای امتیازات فراوان از یک سو و توده زحمتکش کارگران و کشاورزان از سوی دیگر بود. پس از پیروزی انقلاب سوسیالیستی، دستگاه «حزب کمونیست» که با هدف برادری و برابری، ریشه‌کن ساختن هرگونه اختلاف و امتیازات طبقاتی روی کار آمده بود، با قلع و قمع احزاب دیگر و با تصرف تمام وسایل تولید، تبدیل به یک طبقه استثمارگر شد که تمام ثروت را از طریق ملی ساختن تصاحب می‌کرد، تمام اخلاقیات را زیر پا گذاشت و استبداد خود را به وسیله ترور، وحشت و کنترل کامل ایدئولوژیک برقرار ساخت (وسلسنکی، ۱۳۶۴، ص ۲۹). حتی «حزب کمونیست» یک حزب واقعی و آزاد برخاسته از میان مردم یا طبقه کارگر و بیان‌کننده اراده و خواسته‌های توده یا طبقه، یا حتی اعضای آن نبود و فقط یک سازمان رسمی و دولتی و نهادی برای تأمین فرمانروایی قشر حاکم بود.

در این نظام، آزادی بیان و اظهارنظر وجود نداشت. مطبوعات، انتشارات و هنر نیز زیرنظر حزب و دولت بود. انتشار مطبوعات رسماً محدود بود و جز روزنامه‌ها، مجله‌ها و نشریات مجاز که عموماً وابسته به مؤسسات دولتی و حزبی بودند، کسی حق انتشار نداشت. اخبار و اطلاعات تفتیش می‌شد و آزادی مبادله خبر و اطلاعات عملاً وجود نداشت (خامه‌ای، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۶۰).

برتراند راسل در کتاب *تئوری و عمل بلشویسم* درباره عواقب خطرناک این اقتدار و قدرت انحصاری می‌نویسد: برقراری یک آریستوکراسی دیوان‌سالاری که اقتدار را در دستان خود متمرکز کرده، رژیم را برپا خواهد کرد که به قدر سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌رحمانه است. مارکسیست‌ها هیچ‌گاه درک نکرده‌اند که عشق به قدرت به اندازه عشق به پول، محرکی قوی و منشأ مهمی برای بی‌عدالتی است (راسل، ۱۳۶۲، ص ۳۸).

## نتیجه‌گیری

بعد از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و تحولات جهانی که منجر به تبدیل شدن جهان به دو قطب «سرمایه‌داری» به رهبری امریکا و «سوسیالیسم» به رهبری شوروی شد، یکی از اهداف عمده نظام سوسیالیستی از بین بردن نظام سرمایه‌داری و گسترش نظام سوسیالیستی در سراسر جهان شد. مارکسیست‌ها با هوشمندی و ادعای اینکه برای حل مشکلات مردم ستمدیده جهان برنامه دارند، قدم در راه مبارزه با نظام سرمایه‌داری گذاشتند و در این راه توانستند با شناخت دقیق نیازهای مردم، ارائه راه‌حل‌های جذاب و ترسیم یک دورنمای آرمانی، ابتدا جمع زیادی از مردم را به سمت خود جذب نمایند.


از ابتکارات مارکسیسم برای جذب مردم می‌توان به ارائه دستورالعمل مبارزه با استثمارگران، ایجاد تشکیلات سازمانی برای انقلابیان، سردادن شعارهای جذاب و مانند آن اشاره کرد. مارکسیسم هرچند در ابتدای امر توانست جمعی زیادی را به خود جذب نماید، اما پس از مدتی به دلایل متعدد (همچون عدم تحقق وعده‌ها، شعارها و پیش‌بینی‌هایی که در عرصه‌های گوناگون ارائه کرده بود، ناکارآمد بودن فلسفه و دستورالعمل مبارزه، و شکل‌گیری استبداد جدید) این مکتب، رهبران آن و اندیشه‌شان در سطح جهان منزوی شد.

## منابع

- انگلس، فردریش، ۱۳۵۹، *اصول کمونیسم*، تهران، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *آنتی دورینگ*، ترجمه آرش پیشاهنگ، تهران، جامی.
- آشوری، داریوش، ۱۳۸۶، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.
- آیتی، عطاء، ۱۳۶۶، «اسناد: پنجاه و سه نفر»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۴۲، ص ۲۴۵-۲۶۲.
- برژینسکی، زیگنیو، ۱۳۷۱، *شکست بزرگ*، ترجمه سیروس سعیدی، تهران، اطلاعات.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۶، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران، نشر نی.
- بورژن، ژرژ و پیر ریمر، ۱۳۴۲، *سوسیالیسم*، ترجمه منصور مصلحی، تهران، کتاب‌های جیبی.
- بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: [khamenei.ir](http://khamenei.ir)
- بی‌نام، ۱۳۶۳، «عوامل موفقیت نسبی مارکسیسم»، *یاسمار اسلام*، ش ۳۱، ص ۴۰-۴۳.
- تروتسکی، لئون، ۱۳۶۰، *تاریخ انقلاب روسیه*، ترجمه سعید باستانی، تهران، فانوسا.
- توحیدفام، محمد و اکرم صالحی، ۱۳۹۳، «بازاندیشی تئوریک و عملی کمونیسم در فروپاشی شوروی»، *تحقیقات حقوق خصوصی و کفیری*، ش ۲۱، ص ۷۰-۵۱.
- خامه‌ای، انور، ۱۳۷۵، *آیا فروپاشی شوروی اجتناب‌پذیر بود؟*، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
- خطیبی، عذرا، ۱۳۷۰، *سرگذشت مارکسیسم از فراز آغاز تا نشیب انجام*، تهران، رامین.
- رابرتسون، دیوید، ۱۳۷۵، *فرهنگ سیاسی معاصر*، ترجمه عزیز کیاوند، تهران، البرز.
- راسل، برتراند، ۱۳۶۲، *بلشویسم از تئوری تا عمل*، تهران، کتاب تهران.
- رایت میلز، چارلز، ۱۳۷۹، *مارکس و مارکسیسم*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، خجسته.
- رحیمی، غلامرضا، ۱۳۹۱، *نگرشی نو بر واژه‌های سیاسی انقلاب اسلامی ایران*، قم، شکوفه یاس.
- رنی، استین، ۱۳۷۴، *حکومت: آشنایی با علم سیاست*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، نشر دانشگاهی.
- ژید، شارل و شارل ریست، ۱۳۴۷، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه کریم سنجابی، تهران، دانشگاه تهران.
- سدی‌بو، رنه، ۱۳۶۶، *تاریخ سوسیالیسم‌ها*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر نو.
- سعادت، عوضعلی، ۱۳۹۶، *تحولات سیاسی تاریخ معاصر افغانستان*، کابل، بنیاد اندیشه.
- طبری، احسان، ۱۳۶۷، *گئوزا، گئوزا*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *شناخت و سنجش مارکسیسم*، تهران، امیرکبیر.
- عمرانی، حیدرقلی، ۱۳۷۶، *کمونیسم*، تهران، اطلاعات.
- فایجس، اورلاندو، ۱۳۸۸، *تراژدی مردم: انقلاب روسیه ۱۸۹۱-۱۹۲۴*، ترجمه احد علیقلیان، تهران، نشر نی.
- فیلد، لیتل و هنری ویلسون، ۱۳۸۸، *تاریخ اروپا*، ترجمه فریده قره‌چی‌داغی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- لنین، ولادیمیر، ۱۳۹۵، *چه باید کرد؟*، ترجمه مازیار رازی، بی‌جا، شرکت کتاب.
- مارکس، کارل، ۱۳۶۰، *نقد برنامه گوتا*، ترجمه ع. م. تهران، پژواک.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *درباره مسأله یهود گامی در نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران، اختران.
- \_\_\_\_\_ و فردریش انگلس، ۱۳۸۵، *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه محمد پورهرمزبان، بی‌جا، حزب توده ایران.
- مدیرشانه‌چی، محسن، ۱۳۸۸، *پنجاه سال فراز و فرود حزب توده ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مرادی، مسعود، ۱۳۹۵، *تاریخ اروپا از جنگ جهانی اول تا پایان قرن بیستم*، تهران، بهنگار.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- موسوی برزجانی، سیدمحمدتقی و محتشم محمدی، ۱۴۰۲، «بررسی عوامل ظهور و گسترش ادبیات چپ مارکسیستی در ایران، *ادبیات پارسی معاصر*، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۶.
- وسلسنکی، میخائیل، ۱۳۶۴، *نومانکتلتورا*، تهران، امیرکبیر.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۷، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه عباس کاردان و حسن سعیدکلاهی، تهران، علمی و فرهنگی.

## بررسی مشروعیت «انتخاب اهل حل و عقد» و ادله آن در کلام سیاسی اهل سنت

صفدر الهی‌راد/ استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

elahi@iki.ac.ir  orcid.org/0000-0002-9789-4535

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

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

### چکیده

«مشروعیت سیاسی» به منزله مهم‌ترین مسئله کلام سیاسی اسلام، حجم عظیمی از مباحث سیاسی متکلمان اسلامی را به خود اختصاص داده است. نظریه «انتخاب» با قالب‌های گوناگون، یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مشروعیت در کلام سیاسی اهل سنت به‌شمار می‌رود. یکی از این قالب‌ها «انتخاب اهل حل و عقد» است؛ به این معنا که وقتی شخصی از سوی - حتی - یک تن از اهل حل و عقد انتخاب گردد، امامت و حکومت وی دارای مشروعیت خواهد بود. سؤالات اساسی این است که متکلمان اهل سنت چه کسانی را «اهل حل و عقد» می‌دانند؟ چه تعدادی از افراد برای صدق این مفهوم لازم است؟ ادله ایشان بر اثبات مشروعیت از طریق اهل حل و عقد چیست؟ آیا ملاک‌ها و ادله ایشان قابل دفاع است؟ این مقاله که با رویکرد توصیفی - تحلیلی و روش «عقلی» و «نقلی» و با استفاده از منابع معتبر کلامی، حدیثی و تاریخی اهل سنت تدوین شده، به تحلیل مسائل مزبور پرداخته و به این نتیجه رسیده که اصل دیدگاه و ادله ایشان با اشکالاتی اساسی مواجه است و حتی براساس منابع خودشان نیز قابل دفاع نیست.

**کلیدواژه‌ها:** مشروعیت سیاسی، اهل حل و عقد، کلام سیاسی، امامت، حاکم.

مسئله «مشروعیت سیاسی» که یکی از مسائل اساسی در اندیشه سیاسی به حساب می‌آید، مبنا و ریشه بسیاری از مباحث سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌رود. «مشروعیت سیاسی» در این بحث به معنای «حق حکومت حاکم و لزوم فرمانبرداری مردم» است. این مسئله از یک سو در فلسفه سیاسی و از سوی دیگر در کلام سیاسی و نیز در فقه سیاسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

کلام سیاسی این مسئله را با توجه به مبانی، گزاره‌ها و اهداف دینی خاص و برای توجیه و دفاع از آموزه‌های آن دین در باب حکومت پی می‌گیرد. «کلام سیاسی» بنا به تعریف نگارنده، شاخه‌ای از دانش کلام است که با روش‌های گوناگون برهانی، نقلی و غیر آن به تبیین و اثبات عقاید دینی مربوط به امور سیاسی (هر آنچه به صفات خداوند نسبت به امور سیاسی یا امور سیاسی ممکنات که از حیث تعلقشان به صفات الهی برمی‌گردد) می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌های مخالف و شبهات منکران دفاع می‌کند. (در باب چرایی انتخاب این تعریف و مزیت آن نسبت به تعاریف دیگر، ر.ک: الهی‌راد، ۱۳۹۰).

یکی از نظریه‌های مشروعیت (یا راه اثبات و کشف حق حکومت) در کلام سیاسی اهل سنت، نظریه «انتخاب» است. در نظریه مزبور، نه خدای متعال تعیین‌کننده حق حکومت است و نه شخص پیامبر، بلکه انتخاب حاکم یا شخص برخوردار از حق حکومت و مشروعیت سیاسی از سوی مردم انجام می‌گیرد. متکلمان تسنن سه قالب را در بیان نحوه انتخاب مردم مطرح می‌کنند که عبارت است از:

الف) شیوه تعیین از سوی حاکم پیشین؛

ب) شیوه تعیین اهل حلّ و عقد یا شورا؛

ج) شیوه بیعت و اجماع مردم.

نوشتر حاضر صرفاً به تبیین و بررسی مشروعیت سیاسی از طریق «تعیین اهل حلّ و عقد» می‌پردازد. با توجه به اهمیت و تأثیر گسترده جریان کلامی تسنن و همچنین به سبب وجود اختلاف‌های مبنایی و اساسی میان ایشان و تشیع در این موضوع، محدوده تحقیق حاضر به بررسی و نقد نظریه اهل حلّ و عقد از منظر متکلمان اهل سنت اختصاص داده شده است. ضرورت این تحقیق از آن رو مضاعف می‌شود که بررسی علمی و انتقادی دیدگاه‌های اهل سنت زمینه را برای ارائه الگوی صحیح مشروعیت براساس مبانی کلامی شیعی به جریان‌های سنی معاصر فراهم خواهد کرد.

با توجه به مقدمه مزبور، مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: اهل حلّ و عقد چه کسانی‌اند؟ دیدگاه مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد چیست؟ براساس این دیدگاه، تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد چقدر است؟ منشأ مشروعیت سیاسی - یا همان حقانیت الزام سیاسی - در این دیدگاه چیست؟ ادله متکلمان اهل سنت برای این دیدگاه چیست؟ چه اشکالاتی بر این دیدگاه و ادله آن وارد است؟

براساس بررسی انجام‌شده، تبیین مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد و ملاک‌های آن در کلام سیاسی اهل سنت و تبیین ادله اثبات آن و همچنین نقد این ادله در پژوهش‌های موجود یافت نشد. بر این اساس، تلاش



پژوهش حاضر بر این است که علاوه بر تبیین دقیق این دیدگاه از سوی بزرگان کلامی اهل سنت، به ادله‌ای که در منابع گوناگون ایشان برای اثبات این رویکرد بیان شده، بپردازد و آنها را نقد کند.

### ۱. مراد از «اهل حلّ و عقد»

در باب مراد از «اهل حلّ و عقد» و ویژگی‌های آنها، تعریفی مشخص از سوی متکلمان اهل سنت وجود ندارد. ولی برخی از ایشان در مطالب خویش، به صورت غیرمنسجم و پراکنده، به برخی نکات اشاره کرده‌اند. برای مثال، *بغدادی* اهل حلّ و عقد را «اهل اجتهاد و ورع» خوانده است. بر همین اساس، وی می‌گوید: در صورتی که مجتهد فاسق عقد خلافت را برای کسی در نظر بگیرد، انتخاب وی مشروعیت ندارد (بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۸۱).

جوینی نیز شرایطی را برای اهل حلّ و عقد بیان می‌کند که عبارت است از: مرد باشد؛ آزاد باشد؛ از علما باشد، نه از عوام مردم؛ از احلام (صاحبان صبر) باشد؛ از اهل ذمه نباشد (جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۲-۶۳). وی در ادامه به اختلاف نظر برخی از اهل سنت در باب شرط «مجتهد جامع‌الشرایط در افتنا» اشاره کرده، می‌گوید: برخی از بزرگان اهل سنت معتقدند: اهل حلّ و عقد باید مجتهد جامع‌الشرایط در فتوا دادن باشند، در حالی که به اعتقاد *باقلائی*، رسیدن به جایگاه اجتهاد شرط اهل حلّ و عقد بودن نیست، بلکه از نظر وی، برخوردار بودن از عقل، زیرکی، فضل و بصیرت در تشخیص فرد شایسته امامت کافی است.

دلیل طرفداران دیدگاه اول آن است که امام باید مجتهد باشد و تنها کسی می‌تواند صلاحیت اجتهاد را تشخیص دهد که خود نیز مجتهد باشد. دلیل طرفداران دیدگاه دوم نیز این است که ممکن است فردی مجتهد نباشد، ولی توانایی تشخیص اهل اجتهاد را داشته باشد؛ زیرا وقتی مردم عوام می‌توانند در تقلید خویش اهل فتوا را بشناسند، چگونه مردمان فاضل نمی‌توانند مجتهد را تشخیص دهند؟ البته خود جوینی معقد است که اهل حلّ و عقد باید از اهل عدالتی باشند که انتخاب آنها موجب قهر و شوکت برای امام منتخب گردد و برخوردار بودن از فضیلت «اجتهاد» نیز شرط نیست (جوینی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۳-۷۲).

### ۲. تبیین دیدگاه مشروعیت از طریق اهل حلّ و عقد

از نظر متکلمان اهل سنت، اگر بزرگان و اهل حلّ و عقد کسی را به امامت بر مردم انتخاب کنند، حکومت و امامت وی مشروعیت دارد.

#### ۲-۱. نظر اشعری

از نظر *ابوالحسن اشعری*، چون مهاجران و انصار و پیشینیان در اسلام بر خلافت *ابوبکر* اجماع و از او تبعیت کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که خلافت او بر حق بوده است. *اشعری* با توجه به تمجید و مدح مهاجران، انصار و پیشینیان در اسلام از سوی خدای متعال در قرآن، می‌گوید: انتخاب *ابوبکر* از سوی چنین افرادی و اطاعت آنها از وی موجب مشروعیت حکومت او گردیده است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۲).

از نظر /شعری، تصمیم شورایی که از طرف عمر انتخاب شد، از مشروعیت برخوردار بود و می‌توان آن را راهی برای انتخاب حاکم دانست؛ شورایی که عمر آنها را منصوب کرد و آنها نیز عثمان را برگزیدند و به امامت وی رضایت دادند و بر فضل و عدل او اجماع نمودند (همان، ص ۲۵۷-۲۵۸).

همچنین /شعری یکی از ادله حجیت امامت حضرت علی علیه السلام را انتخاب و تأیید صحابه و اهل حلّ و عقد می‌داند. از نظر وی، چون شورای منصوب از طرف عمر مدعی امامت حضرت علی علیه السلام بودند و همه آنها بر فضل و عدل او اجماع کردند، پس حکومت و امامت حضرت علی علیه السلام نیز مشروعیت دارد (همان، ص ۲۵۸). مراد /شعری از «صحابه» هر کسی است که ایمان به پیامبر صلی الله علیه و آله داشته و لحظه‌ای مصاحب با ایشان باشد یا تنها یک بار حضرت را دیده باشد (شعری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۱).

در باب دیدگاه /شعری، دو نکته قابل بیان است:

### ۱-۲. نکته اول

با توجه به معیار مدنظر /شعری، روشن نیست که آیا مراد وی از «اهل حلّ و عقد» صحابه حضرت رسول است؟ یا تنها اهل حلّ و عقد از میان صحابه؟ یا شامل همه اهل حلّ و عقد در همه زمان‌ها می‌شود؟ در صورتی که وجه اول و دوم مدنظر باشد، این دیدگاه محدود به زمان حیات صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله خواهد بود و شاهد آن نیز استدلال /شعری بر مشروعیت این دیدگاه از راه استناد به فضایل صحابه در قرآن است.

در صورتی که وجه دوم مدنظر باشد، این دیدگاه محدود به زمان خاصی نخواهد بود و براساس آن، انتخاب اهل حلّ و عقد در همه زمان‌ها از مشروعیت سیاسی برخوردار خواهد بود.

### ۲-۱-۲. نکته دوم

براساس این نظریه، منشأ مشروعیت خدای متعال است؛ زیرا /شعری مشروعیت انتخاب این افراد را با توجه به تأیید خداوند نسبت به این افراد می‌داند. وی چون مهاجران و انصار را مورد تأیید خداوند می‌داند، به توجیه مشروعیت انتخاب آنها می‌پردازد. به همین علت است که برای تأیید آنها از آیات قرآن کریم استفاده می‌کند. اصرار /شعری بر اثبات مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد از طریق بیان فضایل آنها در قرآن کریم، بیانگر نگرش کلامی و توحیدی وی در باب اندیشه سیاسی است. به عبارت دیگر، ظاهر عبارات /شعری گویای آن است که در صورت انتساب انتخاب بزرگان به رضایت خدای متعال، انتخاب آنها مشروعیت دارد.

### ۲-۲. نظر تفتازانی

وی سه طریق را برای مشروعیت سیاسی امام برمی‌شمارد. یکی از سه طریق مد نظر وی «بیعت اهل حلّ و عقد از میان علماء و رؤسا» است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۲-۲۵۳). برخلاف /شعری، وی همانند سایر متکلمان اهل سنت، مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد را به صورت کلی بیان می‌کند که شامل همه زمان‌ها می‌شود.

نکته جالب توجه آن است که *تفتازانی* تفویض انتخاب به اهل حلّ و عقد و اجتهاد صاحبان تفکر را - در واقع - نوعی جانشینی از پیامبر ﷺ می‌داند؛ یعنی معتقد است: هر کس از سوی اهل حلّ و عقد انتخاب شود، به منزله جانشین ایشان قلمداد می‌گردد. وی در پاسخ به اشکالات شیعیان نسبت به اهل سنت می‌گوید: انتخاب اهل حلّ و عقد - در واقع - نوعی استخلاف از جانب حضرت رسول ﷺ به حساب می‌آید.

*تفتازانی* نخست سه اشکال شیعیان را بدین شرح نقل می‌کند:

اول. ترک معرفی جانشین از سوی پیامبر ﷺ خلاف سیره و رویه ایشان بوده؛ زیرا سیره و روش حضرت این بوده که در غیبت کوتاه‌مدت خویش در مدینه و سایر شهرها، جانشین تعیین می‌کرده است. اصلاً ایشان بیان ساده‌ترین واجبات، سنن و آداب را ترک نمی‌کردند. با وجود این، چگونه می‌توان پذیرفت که برای پس از وفات خویش، کسی را به جانشینی تعیین نکرده باشند، در حالی که این امر از اساسی‌ترین امور است؟!

دوم. پیامبر ﷺ در قبال امتش به منزله پدري مهربان برای اولاد خویش است. چگونه می‌توان تصور کرد که ایشان شایسته امر امامت را به امتش وصیت نکرده باشد؟!

سوم. خداوند متعال در قرآن فرموده است: «امروز دین شما را برایتان کامل گردانیدم». روشن است که امامت از مهم‌ترین امور دین است که می‌بایست از سوی خداوند متعال در قرآن و یا از سوی حضرت رسول ﷺ بدان تصریح می‌شد.

*تفتازانی* سپس در پاسخ به اشکالات فوق، اولاً این موارد را صرف استبعاد می‌داند و ثانیاً، می‌کوشد دیدگاه اهل سنت در نظریه «انتخاب» را به گونه‌ای وانمود کند که حقیقت آن از باب تفویض انتخاب از سوی حضرت رسول ﷺ به اهل حلّ و عقد به حساب می‌آید (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰). در نتیجه، تفاوتی میان انتخاب مستقیم از سوی حضرت یا جانشینان ایشان (اهل حلّ و عقد) وجود ندارد. به عبارت دیگر، از نظر وی تعیین امام از سوی اهل حلّ و عقد با تعیین امام از سوی پیامبر ﷺ تفاوتی ندارد و انتخاب آنها به منزله انتخاب جانشینان حضرت قلمداد می‌شود.

البته *تفتازانی* بیان نمی‌کند که براساس چه معیاری، انتخاب‌شدگان از سوی اهل حلّ و عقد جانشین پیامبر به حساب می‌آیند. روشن است که اثبات جانشینی از سوی آن حضرت از چند طریق ممکن است: طریق اول آن است که خود حضرت شخصی یا اشخاصی را به جانشینی منصوب کنند که از آن به «نصب خاص» تعبیر می‌شود.

طریق دوم آن است که قرآن کریم یا خود حضرت به مشروعیت سیاسی طریقی یا طُرُقی همچون طریق اهل حلّ و عقد تصریح کرده باشند؛ به این معنا که فرموده باشند: انتخاب‌شده‌های از این طریق یا طُرُق دیگر جانشین من به حساب می‌آیند.

طریق سوم از راه کشف عقلی رضایت حضرت نسبت به ولایت سیاسی شخص یا اشخاصی است؛ به این معنا که عقل با توجه به مبانی اسلامی، مشروعیت سیاسی شخصی را کشف کرده باشد و براساس انطباق معیارهای انتخاب وی با آن مبانی، رضایت حضرت را نسبت به جانشینی وی درک کند.

طریق اول نمی‌تواند مدنظر *تفتازانی* و سایر متکلمان اهل سنت باشد؛ زیرا از نظر ایشان، حضرت رسول ﷺ کسی یا کسانی را به جانشینی از جانب خویش نصب نکرده است. چون نصبی از جانب حضرت نسبت به فردی وجود ندارد، انتخاب دیگران ملاک مشروعیت سیاسی شده است.

طریق دوم، یعنی اعلام مشروعیت سیاسی از طریق حضرت رسول ﷺ نسبت به طریقی انجام نشده است؛ یعنی در قرآن کریم و روایات نبوی چنین طریقی برای تعیین جانشین حضرت بیان نشده است.

طریق سوم، یعنی طریق کشف عقلی نیز مستلزم پذیرش حسن و قبح عقلی است؛ زیرا کاشفیت عقل نسبت به اذن الهی منوط به این است که از نظر کلامی تشخیص حسن یا قبح از نظر عقل را مؤید شارع مقدس بدانیم. به تعبیر دیگر، در صورت پذیرش قاعده «کَلِمَا حُكْمٌ بِه الْعَقْلُ حُكْمٌ بِه الشَّرْعُ» می‌توان تعیین حکمی یا مصداق آن را از سوی عقل، کاشف از اذن الهی نسبت به آن حکم یا موضوع دانست. با توجه به مخالفت اشاعره با مبنای حسن و قبح عقلی، اثبات جانشینی فرد یا افرادی از طرف حضرت رسول ﷺ با کشف عقلی قابل پذیرش نیست. بنابراین چگونه اشاعره انتخاب اهل حلّ و عقد را کاشف از جانشینی فرد منتخب از سوی پیامبر ﷺ تلقی می‌کنند؟ در نتیجه، پاسخ *تفتازانی* در قبال اشکالات شیعیان قابل پذیرش نیست.

### ۳-۲. نظر ابن خلدون

*ابن خلدون* مشروعیت ولایتعهدی یزید از سوی معاویه را از باب هم‌رایی و اتفاق نظر اهل حلّ و عقد از امویان با این ولایتعهدی می‌داند. به اعتقاد وی، تصمیم معاویه بر این کار برای رعایت مصلحت مسلمانان نسبت به جلب نظر اهل حلّ و عقد بوده است. از همین رو، *ابن خلدون* با پذیرش مفضول بودن یزید نسبت به سایرین که از وی شایسته‌تر بودند، صرف همسویی این اقدام را با دیدگاه اهل حلّ و عقد و تحقق وحدت میان مردم موجب مشروعیت فرد مفضول می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۴۰۳-۴۰۴).

البته مراد وی از «اهل حلّ و عقد» در آن زمان، تنها امویان است، نه سایر بزرگانی که از غیر امویان نیز بودند. از پرسش‌های مهم آن است که بر چه مبنایی نظر گروهی خاص از بزرگان عصری بر سایر گروه‌ها ترجیح داده می‌شود؟ اگر ملاک مشروعیت سیاسی انتخاب اهل حلّ و عقد باشد، پس چرا نظر دیگر بزرگان آن عصر مدنظر قرار نمی‌گیرد؟ *ابن خلدون* امویان را دسته برگزیده قریش و تمام پیروان مذهب برشمرده است. معیار برتری این گروه بر سایر گروه‌های آن عصر چیست؟ آیا اینکه عده‌ای جزو حلقه‌های نزدیک به کاخ معاویه هستند، می‌تواند معیاری برای برتری آنها بر دیگران باشد؟

روشن است که تمایل اطرافیان معاویه به کسی است که منافع آنها را تأمین کند. در کوفه شخصیت‌های بزرگی مانند حبیب بن مظاهر، مسلم بن عوسجه، هانی و دیگران حضور داشتند. همچنین در مدینه شخصیت‌های دینی و سیاسی بزرگی بودند. بر چه معیاری اطرافیان معاویه بر سایرین تفوق داشتند و دسته برگزیده به حساب آمده‌اند؟

نکته جالب‌تر ادعای عدالت این اکابر و حق‌مداری و سازش‌ناپذیری آنهاست. کسانی را که به تصریح/ابن‌خلدون در عبارت فوق، علی‌رغم مفضول بودن یزید به ولا‌یتعهدی وی تن داده‌اند، چگونه می‌توان عادل و حق‌گرا نامید؟ همچنین ادعای عدالت معاویه برای مشروعیت بخشیدن به تصمیم وی، خود ادعایی دیگر است که خلاف رویه عملی اوست.

نمونه روشن عدم برخورداری معاویه از عدالت، سبّ و لعن و جسارت‌های وی و گماشتگانش نسبت به علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام بر فراز منبری است که به نام پیامبر صلی الله علیه و آله برپا شده بود. اگر بر مبنای تفکر خود متکلمان اهل سنت علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام از صحابی نزدیک حضرت رسول صلی الله علیه و آله به حساب می‌آمدند، سبّ و لعن ایشان ظلمی بزرگ و موجب خروج از عدالت به حساب می‌آید. همچنین خروج معاویه علیه امام علی علیه السلام در صفین نیز براساس اصول خود اهل سنت، ظلمی بزرگ شمرده می‌شود. چگونه می‌توان عدالت کسی را پذیرفت که علیه بزرگ‌ترین صحابی پیامبر صلی الله علیه و آله و حاکم مشروع وقت به قتال پرداخت؟!

### ۳. تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد

در تبیین مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد، مراد متکلمان اهل سنت این نیست که همه یا جمعی از آنها کسی را برای امامت تعیین کرده باشند. ماوردی (۴۵۰ق) چهار دیدگاه را در باب تعداد لازم برای تحقق مشروعیت اهل حلّ و عقد بیان می‌کند:

۱. همه اهل حلّ و عقد در همه شهرها؛
  ۲. دست کم پنج تن؛
  ۳. دست کم سه تن؛
  ۴. صرفاً یک تن (ماوردی، بی‌تا، ص ۲۲-۲۴).
- نوشتار حاضر پس از انجام پژوهش‌های لازم در متون ایشان، به این نتیجه رسیده که متکلمانی از اهل سنت که متعرض مسئله «تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد» شده‌اند، صرف انتخاب از سوی یک تن از آنها را در اثبات مشروعیت سیاسی فرد انتخاب‌شده کافی دانسته‌اند (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷-۴۶۸).

#### ۳-۱. نظر باقلانی

براساس آنچه باقلانی بیان کرده، «مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد» به معنای آن نیست که نظر همه اهل حلّ و عقد در آن زمان در انتخاب حاکم سیاسی ضروری بوده، بلکه به اعتقاد وی، انتخاب از سوی برخی - حتی یکی از اهل حلّ و عقد - برای اثبات مشروعیت حکومت منتخب کافی است. وی چهار دلیل برای این ادعا بیان می‌کند:

یکم. هیچ دلیلی بر ضرورت انتخاب از سوی بیش از یک تن وجود ندارد، با این تقریر که به فرض اثبات مشروعیت سیاسی انتخاب بزرگان امت، چون هیچ دلیل شرعی یا عقلی بر تعیین عددی خاص از بزرگان وجود

ندارد، اگر تنها یکی از اهل حلّ و عقد نیز شخصی را به امامت تعیین کند، حکومت او مشروعیت دارد و وی حق الزام سیاسی بر دیگران را خواهد داشت.

دوم، در عمل، اجماع همه اهل حلّ و عقد برای بیعت با شخصی واحد غیرممکن است. چون خدای متعال فعل محال و ممتنع را بر مردم تکلیف نمی‌کند، پس انتخاب حاکم از سوی همه اهل حلّ و عقد شرط نیست. وقتی ضرورت انتخاب اجماعی منتفی شد، نمی‌توان عددی خاص را شرط دانست. در نتیجه باید به اقل افراد، یعنی یک تن اکتفا کرد.

سوم، سلف امت در تعیین چهار خلیفه، نظر همه اهل حلّ و عقد در آن زمان و حتی نظر همه اهل حلّ و عقد در مدینه را مراعات نکرده‌اند. با توجه به حجیت عمل سلف، نتیجه می‌گیریم که نباید در تعیین حاکم از سوی بزرگان حلّ و عقد، عددی خاص را شرط بدانیم.

چهارم، عمر نظر را به رأی تنها شش تن موکول کرد، با اینکه غیر این شش تن نیز از اهل حلّ و عقد حضور داشتند و/بویکر نیز تنها با انتخاب و عقد خودش به حکومت عمر مشروعیت بخشید (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳-۳۴).

### ۲-۳. نظر ابن فورک

بنا به نقل *ابن فورک*، خود *ابوالحسن اشعری* نیز معتقد است: در مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد، عددی خاص شرط نیست و اقل آن یک تن است. دلیل وی نیز انتخاب عمر از سوی *ابوبکر* و عدم مخالفت مردم با انتخاب اوست. استشهداد/*اشعری* بر این موضوع نیز تعیین عمر از سوی *ابوبکر* و اجماع امت بر [تأیید] این تعیین است و اینکه آنها این انتخاب و عقد فردی *ابوبکر* را انکار نکردند (*ابن فورک*، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۱).

### ۳-۳. نظر قرطبی

دلیل *قرطبی* بر کفایت بیعت حتی یک تن از اهل حلّ و عقد در اثبات مشروعیت سیاسی این است که اولاً، بیعت با *ابوبکر* از سوی عمر محقق شده و احدی از صحابه نیز این عقد را باطل ندانسته است. ثانیاً، بیعت ایشان «عقد» به حساب می‌آید و در عقد شرط عدد خاصی وجود ندارد؛ همچنان که در سایر عقود چنین است (*قرطبی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶۹).

### ۴-۳. نظر امام الحرمین جوینی

*امام الحرمین جوینی* (۴۷۸ق) نیز مشروعیت امامت را نه مبتنی بر اجماع امت می‌داند و نه اجماع همه اهل حلّ و عقد، بلکه از نظر وی، امامت، حتی با انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد منعقد می‌گردد. ادله وی بر این دیدگاه چنین است:

۱. در مشروعیت امامت، اجماع مسلمانان شرط نیست؛ زیرا در امامت *ابوبکر* همه مسلمانان اجماع نکردند و منتظر آن نماندند تا دیگران از مناطق گوناگون برای بیعت حاضر شوند. پس تحقق امامت *ابوبکر* مبتنی بر انتخاب و

امضای همه صحابه در همه نقات نبود. وقتی از یک سو، اجماع مسلمانان شرط مشروعیت نباشد و از سوی دیگر، عددی مشخص و حدی معین نیز ثابت نشده باشد، پس باید به یک تن اکتفا کرد؛ زیرا با نبود دلیل بر تعیین عددی خاص، اشتراط هر عددی تحکم و ترجیح بلامرجح به حساب می آید (جویی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۹-۷۰؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۲. مشروعیت تحقق امامت با انعقاد آن از سوی یک تن و عدم جواز عزل چنین فردی بدون حدوث امری، از امور اجماعی است (جویی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۸).

### ۳-۵. نظر آمدی

آمدی نیز معتقد است: هیچ دلیلی عقلی یا نقلی بر ضرورت اجماع اهل حلّ و عقد وجود ندارد، بلکه تعیین یک تن از آنها نیز در اثبات مشروعیت سیاسی و وجوب اطاعت مردم کافی است. وی با استناد به نحوه تولیت/بویکر از سوی سلف، علی رغم برخورداری از صلابت در دین و همچنین رویه مسلمانان در شرایط گوناگون، بر این اعتقاد است که انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد یا دو تن از آنها نیز موجب مشروعیت امامت می شود (آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۳).

### ۳-۶. نظر قاضی ایجی

قاضی ایجی نیز همان ادله فوق را برای عدم لزوم بیعت بیش از یک تن در تحقق بیعت مطرح می کند (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۹۴).

### ۳-۷. نظر تفتازانی

تفتازانی همانند سایر متکلمان اهل سنت بر این باور است که عددی خاص برای مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد شرط نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸).

گذشته از مسئله پذیرش یا نپذیرفتن مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد، آیا می توان انتخاب تنها یکی از آنها را موجب تحقق مشروعیت حکومت وی دانست؟ اگر در میان اهل حلّ و عقد، دیدگاه‌های گوناگونی وجود داشته باشد، کدام نظر را می توان پذیرفت؟ آیا مبادرت یکی از این افراد برای انتخاب حاکم را می توان موجب مشروعیت سیاسی دانست؟ اگر همزمان چند تن از اهل حلّ و عقد به انتخاب حاکم‌های متفاوت مبادرت ورزند، کدام انتخاب مشروعیت دارد؟ مهم‌تر از همه اینکه براساس مبانی کلامی که حق ولایت از آن خدای متعال است، بر چه مبنایی این حق ولایت به یکی از اهل حلّ و عقد واگذار شده است؟ بر چه اساسی انتخاب یکی از اهل حلّ و عقد موجب رضایت الهی نسبت به این انتخاب می گردد؟ و خلاصه آنکه چگونه می توان تعیین تکلیف جامعه اسلامی را در انتخاب حاکم به یکی از اهل حلّ و عقد سپرد؟

روشن است که اقتضای مشروعیت سیاسی لزوم تبعیت همه اعضای جامعه اسلامی از حاکم منتخب است. براساس دیدگاه متکلمان اهل سنت، مبادرت یکی از بزرگان دینی یا سیاسی به انتخاب حاکم موجب الزام سیاسی

وی نسبت به همهٔ افراد جامعه خواهد شد. بدون اثبات رضایت خداوند متعال از حاکم منتخب یکی از اهل حلّ و عقد، چگونه می‌توان تبعیت مردم را مشروع دانست؟

#### ۴. ادله اثبات مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد

##### ۴-۱. اجماع بر مشروعیت این طریق

تفتازانی با استناد به عمل صحابه پس از وفات حضرت رسول ﷺ و همچنین پس از ماجرای قتل عثمان در چگونگی تعیین امام، یعنی از راه انتخاب اهل حلّ و عقد، به این نتیجه می‌رسد که این طریق در اثبات امامت سیاسی مورد اجماع بوده و در نتیجه، از مشروعیت سیاسی برخوردار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۵).

ابن خلدون نیز حجیت نظریه «شورا» یا «اهل حلّ و عقد» را به اجماع می‌داند؛ یعنی مشروعیت حاکمیت خلفای سه گانه را از راه حلّ و عقد امری اجماعی می‌داند؛ زیرا در عهد/ابوبکر، در محضر گروهی از صحابه، ولایت‌مهدی عمر واقع شد و آنها اطاعت از عمر را بر خود واجب شمردند. همچنین عمر عهد امامت را به شورای شش نفره سپرد تا خلافت را پس از وی به شخص شایسته‌ای واگذار کنند و برای مسلمانان خلیفه‌ای برگزینند. در نهایت، عثمان انتخاب شد. چون همه گروه مشورت‌کنندگان صحابه در شورای نخست و دوم حاضر بودند و هیچ‌کس از آنها آن را انکار نکرد، ثابت می‌شود که همه صحابه بر صحت آن عهد متفق و همراه بوده و به مشروعیت آن آگاهی داشته‌اند و چنان‌که معلوم است، اجماع حجت به شمار می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۴۵، ص ۴۰۳-۴۰۲).

##### ۴-۱-۱. نقد دلیل نخست

##### ۴-۱-۱-۱. نوع اجماع مدنظر

مراد از «اجماع» ادعایی فوق برای اثبات مشروعیت سیاسی انتخاب اهل حلّ و عقد باید روشن شود. آیا مراد از «اجماع»، اتفاق نظر همهٔ مردم است، یا برخی از آنان؟ آیا مراد اتفاق نظر همهٔ صحابه است یا برخی از صحابه؟ از سوی دیگر، آیا اتفاق نظر مردم یا بزرگان منطقه‌ای خاص شرط است یا همهٔ مردم و بزرگان در همهٔ مناطق باید اجماع کنند؟ عدم وقوع و حتی عدم امکان اتفاق نظر همهٔ مردم و بزرگان در همهٔ مناطق امری روشن است. همچنین معیار بودن اتفاق نظر تنها بخشی از مردم یا برخی از صحابه ترجیح بلامرغ است؛ زیرا اگر معیار مشروعیت اجماع مردم یا بزرگان قوم باشد، به چه دلیلی این اجماع افرادی خاص را شامل می‌شود و در مقابل، اجماع مخالفان نباید ملاک قرار بگیرد؟ وقوع اتفاق نظر همه مردم و بزرگان منطقه‌ای خاص، در صورت اثبات مشروعیت چنین اجماعی، باید ثابت شود.

##### ۴-۱-۱-۲. وجود ادله متعدد در عدم تحقق اجماع

پرسش اساسی در بحث حاضر، یعنی اجماع بر مشروعیت طریق انتخاب از راه اهل حلّ و عقد، آن است که آیا اساساً چنین اجماعی محقق شده است؟ آیا همهٔ مردم و بزرگان مدینه بر مشروعیت طریق انتخاب از راه اهل حلّ و



عقد اتفاق نظر داشته‌اند؟ آنچه مسلم است اینکه بزرگانی همچون حضرت علی علیه السلام، حضرت زهرا علیها السلام، سلمان، مقداد، ابوذر و مانند آنها مخالف طریق اهل سقیفه بودند. در ذیل، به برخی از این اعتراض‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱-۲-۱-۱-۴. نقل ابن جزری درباره احتجاج حضرت علی علیه السلام بر ولایت

ابن جزری در مناقب الأسد الغالب علی بن ابی طالب از قول ابن ابی لیلی نقل می‌کند که می‌گوید: حضرت علی علیه السلام مردم را قسم می‌دادند که چه کسی کلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله را شنیده است که فرمودند: «من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»؟ پس از انشاد ایشان، دوازده تن از اهل بدر قیام کردند و شهادت دادند که چنین کلامی را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله شنیده‌اند. ابن جزری در ادامه می‌گوید: این حدیث از جهات زیادی حسن و صحیح است که از طریق حضرت علی علیه السلام و ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله تواتر کرده و جمعیت زیادی از جمعیت زیادی این حدیث را نقل کرده و کلام کسانی که برای تضعیف آن کوشیده‌اند، اعتباری ندارد (ابن جزری، ۱۹۹۴، ص ۱۲).

همچنین ابن جزری مشابه روایت فوق را از سعید بن وهب و زید بن یثیع نقل کرده که آن دو گفته‌اند: حضرت علی علیه السلام به مردم گفتند: شما را به خدا قسم! چه کسی کلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله را در روز غدیر خم شنیده است؟ در این حال، شش تن از سوی سعید و شش تن از سوی زید بلند شدند و شهادت دادند که آنها از حضرت رسول صلی الله علیه و آله شنیدند: روز غدیر خم به مردم فرمودند: «أیا خداوند اولی به مؤمنان نیست؟» همه گفتند: بله. سپس پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اللهم من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه» (ابن جزری، ۱۹۹۴، ص ۱۳).

#### ۲-۲-۱-۱-۴. نقل طبری در بیعت اجباری با ابوبکر

طبری نیز در تاریخ الطبری در نقل جریان خلافت پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله مخالفت برخی از صحابه را بیان می‌کند. براساس یکی از نقل‌های وی، وقتی (پس از کشمکش‌های میان مهاجران و انصار) عمر و برخی دیگر از مردم با ابوبکر بیعت کردند، همه یا برخی از انصار گفتند: ما بیعت نمی‌کنیم، مگر با حضرت علی علیه السلام (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲). بنابراین، براساس این نقل، دست‌کم جمعی از صحابه مخالف با این بیعت بودند. پس اجماع صحابه واقع نشده است.

طبری در ادامه، حدیثی را از زید بن کلبی نقل می‌کند که حاکی از مخالفت حضرت علی علیه السلام، طلحه، زبیر و جمعی از مهاجران است. براساس این نقل، زید بن کلبی می‌گوید: عمر بن خطاب به منزل علی بن ابی طالب علیه السلام آمد، درحالی که طلحه، زبیر و جمعی از مهاجران آنجا بودند. عمر گفت: به خدا قسم، منزل را بر سر شما به آتش می‌کشم، یا اینکه برای بیعت از منزل خارج می‌شوید! در این حال، زبیر با شمشیر بدون غلاف علیه او خروج کرد که پای او در بین راه لغزید و شمشیر از دستش به زمین افتاد. در این حال، بر او حمله کردند و شمشیرش را گرفتند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۴).

با توجه به این حدیث، برخی از صحابه بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله با ابوبکر بیعت کرده بودند؛ اما روشن است که بیعت این گروه با زور و تهدید و بدون رضایت بوده است. از این رو نمی‌توان اجماع بر این بیعت را پذیرفت. همچنین براساس

نقل ابن‌اثیر در *الکامل فی التاریخ* در جریان بیعت با ابوبکر، همه یا برخی از انصار، علی بن ابی‌طالب علیه السلام، بنی‌هاشم، زبیر و طلحه زیر بار بیعت با وی نرفتند و حتی زبیر گفت: شمشیر خودم را غلاف نمی‌کنم تا با حضرت علی علیه السلام بیعت کنند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷).

همچنین ابن‌اثیر براساس نقلی که در ادامه بیان می‌کند، می‌نویسد: از ظاهر پیشنهادی که ابوسفیان به حضرت علی علیه السلام در باب بیعت با حضرت مطرح کرد، چنین برمی‌آید که ابوسفیان نیز مخالف با امامت ابوبکر بوده است (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶).

### ۳-۲-۱-۱-۴. نقل یعقوبی در مخالفت مهاجران و انصار با بیعت با ابوبکر

بنا بر نقل یعقوبی، گروهی از مهاجران و انصار از بیعت با ابوبکر تخلف کردند و به علی بن ابی‌طالب علیه السلام روی آوردند که از جمله آنها بودند: عباس بن عبدالمطلب، فضل بن عباس، زبیر، خالد بن سعید، مقداد بن عمرو، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، براء بن عازب و اُبی بن کعب (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۴). براساس آنچه ابن‌قتیبه بیان کرده است، وقتی به حضرت علی علیه السلام گفته می‌شد با ابوبکر بیعت کن! حضرت می‌فرمودند: «من احق از شما نسبت به امر خلافت هستم. از این رو با شما بیعت نمی‌کنم، و شما اولی به بیعت با من هستید». عمر نیز وقتی به حضرت گفت که با ابوبکر بیعت کن، ایشان فرمودند: «به خدا قسم! سخت را قبول نمی‌کنم و با او بیعت نمی‌کنم».

همچنین حضرت خطاب به مهاجران می‌فرمودند: «ای مهاجران! خدا را، خدا را در کارهایتان در نظر بگیرید و حاکمیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را از بیت او خارج نکنید و جایگاه و حق اهل‌بیت او را در میان مردم نفی نکنید. ای مهاجران! به خدا قسم، ما احق مردم به امامت هستیم. پس از هوای نفس خویش تبعیت نکنید تا از سبیل الهی گمراه نشوید و از حق دور نگردید».

علی بن ابی‌طالب علیه السلام نیز شبانه حضرت فاطمه علیها السلام دختر حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم را سوار بر چهارپا می‌کردند و به مجالس انصار می‌بردند و از آنها یاری می‌طلبیدند. انصار در پاسخ می‌گفتند: ای دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بیعت ما با ابوبکر منعقد شده است. اگر همسرت قبل از ابوبکر سبقت می‌گرفت، ما از ایشان عدول نمی‌کردیم. علی بن ابی‌طالب علیه السلام می‌فرمودند: آیا جنازه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را در خانه‌اش رها می‌کردیم و برای حکومت با مردم نزاع می‌کردیم؟ حضرت فاطمه علیها السلام نیز فرمودند: «آنچه ابوالحسن علیه السلام انجام داد کاری شایسته بود و خدای متعال محاسبه‌گر و طلب‌کننده عمل دیگران است» (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۵-۱۶).

### ۴-۲-۱-۱-۴. مخالفت سعد بن عباد با بیعت ابوبکر

سعد بن عباد دیگر صحابی انصار بود که براساس نقل متون اهل سنت، با بیعت ابوبکر مخالف بود و هرگز حاضر به بیعت نشد. او که به خاطر کهولت، از توانایی جسمی لازم برخوردار نبود، در مخالفت با خلافت ابوبکر گفت: به خدا قسم، اگر قدرت بر قیام داشتیم، چنان غضبی را از من می‌دیدید که تو و اصحابت را بیرون می‌راند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱-۲، ص ۱۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۲).

## ۵-۲-۱-۱-۴. سخن عمر در مخدوش ساختن مشروعیت

یکی دیگر از چیزهایی که مشروعیت بیعت را مخدوش می‌کند، گفتاری از خود عمر است که در باب قضایای سقیفه بیان کرد. از عبارت عمر که در متون اهل سنت نقل شده است، چنین برمی‌آید که رضایت آنها به نتیجه بیعت واقع شده به علت انتخاب/بویکر از میان مهاجران بوده است، و اگر خلیفه از غیر مهاجران انتخاب می‌شد، چه بسا با او به معارضه می‌پرداختند. عبارت عمر چنین است:

به خدا قسم، ما امری را اقوا از بیعت با ابوبکر نیافتیم؛ زیرا می‌ترسیدیم که مردم از ما جدا شوند و در این صورت بیعتی واقع نمی‌شد و [انصار] پس از [مفارقت با] ما با کس دیگری بیعت می‌کردند [که در این صورت] ما یا باید برخلاف رضایت خویش نسبت به امامت فرد بیعت شده از آنها تبعیت می‌کردیم، و یا با آنها مخالفت می‌کردیم که در نتیجه آن فساد واقع می‌شد (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن حنبل، ۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۵۳؛ حمیری، ۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۳۹؛ ابن کثیر دمشقی، ۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳۰؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۲۶۷؛ طبری، ۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۰۶؛ ذهبی، ۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸؛ سیوطی، ۴۲۵ق، ص ۵۶).

همچنان که از عبارت فوق پیداست، موافقت برخی از صحابه (همچون عمر) از با بیعت/بویکر که بنا بر فرض متکلمان اهل سنت، همین رضایت و موافقت با بیعت، یکی از ادله مشروعیت سیاسی این طریق به حساب می‌آید نیز از باب انتخاب فرد مقبول آنها بوده است. ولی اگر با شخصی از انصار بیعت می‌شد و یا با مهاجرانی که مرضی آنها نبودند بیعت واقع می‌شد، ممکن بود عمر و اطرافیان با او معارضه کنند. همین احتمال معارضه با فرد بیعت شده، خود حاکی از موضوعیت نداشتن اساس بیعت است، بلکه آنچه برای آنها موضوعیت داشت، انتخاب فرد مرضی خودشان بود. از این رو اجماع بر موافقت با بیعت/بویکر، در صورت وجود چنین اجماعی، دال بر مشروعیت سیاسی طریق بیعت نیست.

## ۳-۱-۱-۴. تعارض دلیل اجماع با دیگر ادله

بر فرض اثبات مشروعیت بیعت با/بویکر، این مشروعیت نباید با دلیلی دیگر نقض شده باشد. این در حالی است که براساس منابع اصیل اهل سنت، عمر به صراحت بیعت با/بویکر را «فلته» می‌دانست و می‌گفت: انتخاب وی تصمیمی ناگهانی، حساب نشده و بدون فکر بود که البته خدای متعال ما را از شرّ چنین تصمیمی حفظ کرد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۶۸؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴۹؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۴۰۸؛ ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۴۸).

ظهور کلام عمر در این است که نباید چنین تصمیم و بیعتی صورت می‌گرفت و چنین امری به شوری منجر می‌شود که خدای متعال ما را از ابتلای به آن شرور نجات داد. در واقع این کلام عمر همان چیزی است که امام رضا علیه السلام در مناظره با یحیی بن ضحاک سمرقندی در باب امامت به آن استدلال کردند. وقتی یحیی بن ضحاک از حضرت خواست تا در باب امامت، دیدگاه خویش را اثبات کنند، حضرت فرمودند: عمر در قبال خلافت/بویکر گفت: «بیعت با وی امری حساب نشده بود و هر کسی که چنین شیوه‌ای را در پیش

گرفت، بکشید». با وجود این، چگونه می‌توان بیعت با/بویکر را داری مشروعیت دانست؟ (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۳۱).

از همین نکته چنین برداشت می‌شود که از نظر خود عمر نیز صرف بیعت و انتخاب اهل حلّ و عقد نمی‌تواند برای مشروعیت سیاسی فرد منتخب کافی باشد و چه‌بسا انتخاب فردی از این طریق موجب وقوع شرور و مشکلاتی شود.

## ۲-۴. مدح مهاجران و انصار در قرآن کریم

دلیل *ابوالحسن اشعری* بر این نظریه، آن است که قرآن کریم مهاجران و انصار و پیشینیان در اسلام را مدح نموده است. وی به این آیات شریفه استناد می‌کند:

– «خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین، جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند» (نور: ۵۵).

– «همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده وامی‌دارند و از کارهای ناپسند بازمی‌دارند و فرجام همه کارها از آن خداست» (حج: ۴۱).

– «به راستی، خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند از آنان خوشنود شد» (فتح: ۱۸). سپس می‌گوید: خدای متعال مهاجران، انصار، پیشینیان در اسلام و اهل بیعت رضوان را ستوده و قرآن کریم در موارد زیادی آنها را مدح کرده است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۱).

در نتیجه، دلیل اصلی *اشعری* بر نظریه اهل حلّ و عقد آن است که خدای متعال این افراد را ستوده و از این‌رو انتخاب شخصی به حاکمیت توسط ایشان از مشروعیت سیاسی برخوردار است. از نظر وی، چون این افراد به فضل حاکم اقرار کرده‌اند، چنین حاکمی در ویژگی‌های لازم برای شایستگی امامت (یعنی علم، زهد، قدرت در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری امت) نسبت به دیگران افضل است.

نکته جالب توجه در دلیل فوق آن است که تلاش *اشعری* برای استناد مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد به آیات شریف قرآن کریم، کاشف از رویکرد کلامی وی به این مسئله و اعتقاد به محوریت رضایت خدای متعال است؛ زیرا *اشعری* با استناد مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد به قرآن کریم، در مقام اثبات این نکته است که اعتقاد ما به مشروعیت انتخاب بزرگان دینی و سیاسی به خاطر تأیید آنها از سوی خدای متعال است. در نتیجه، اهل حلّ و عقد با یک واسطه از سوی خدای متعال مأمور به انتخاب حاکم هستند.

البته به‌رغم نکته مثبت فوق، صحت یا سقم برداشت *اشعری* از آیات مزبور برای دلالت بر این منظور سخنی دیگر است که باید آن را بررسی کنیم.

### ۱-۲-۴. وعدهٔ خدای متعال در قرآن بر حاکمیت عدهای نامعلوم

یکی از اشکالات برداشت وی این است که خداوند متعال در آیه ۵۵ سوره «نور»، جانشینی در زمین را به عدهای نامعلوم وعده کرده است. از کجا معلوم که چنین وعدهای محقق شده است؟ آیا می‌توان از این آیه شریفه چنین برداشت کنیم که هر حکومتی که از سوی بزرگان حلّ و عقد واقع شده، مصداق واقعی همین وعده الهی است؟ چه بسیار حکومت‌های جبار و فاسد که شکل گرفته‌اند. آیا می‌توان همهٔ آنها را تحقق وعده الهی و در نتیجه، از مشروعیت سیاسی برخوردار دانست؟

همچنین آیهٔ ۴۱ سوره «حج» به صورت قضیهٔ شرطیه بیان شده است؛ به این بیان که خدای متعال در این آیهٔ شریفه در وصف اهل ایمان می‌فرماید: چنین افرادی اگر به قدرت برسند، احکام الهی را اجرا می‌کنند؛ ولی آیه هیچ اشاره‌ای به این ندارد که چنین وضعیتی محقق شده است یا نه. از هیچ قسمت این آیه نمی‌توان مشروعیت سیاسی از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد را برداشت کرد.

### ۲-۱-۲-۴. وعده خدای متعال به حاکمیت اهل ایمان و عمل صالح

از دیگر اشکالاتی که بر اشعری وارد می‌شود آن است که خدای متعال در سوره «نور» آیه ۵۵، وعدهٔ جانشینی در روی زمین را به اهل ایمان و عمل صالح داده است، نه هرکسی. بنابراین، وعدهٔ خدای متعال تنها شامل کسانی می‌شود که مصداق حقیقی «اهل ایمان و عمل صالح» باشند. در نتیجه، نمی‌توان به صرف تحقق حکومتی پس از نزول این آیهٔ شریفه، آن حکومت را مشمول آیهٔ فوق و در نتیجه، برخوردار از مشروعیت سیاسی دانست. همچنین است مفاد آیهٔ ۴۱ سوره «حج».

### ۳-۱-۲-۴. عدم دلالت آیات ذی‌ربط بر مشروعیت اهل حل و عقد

اشکال دیگری که بر اشعری وارد می‌شود آن است که در آیه ۵۵ سوره «نور»، صرفاً به حاکمیت مؤمنان واقعی وعده داده شده و در آیه ۴۱ سوره «حج» صرفاً اهتمام به اجرای احکام الهی از سوی حاکمان مؤمن بیان گردیده است. ولی طریق اهل حلّ و عقد در اثبات مشروعیت سیاسی در این آیات نیامده است؛ یعنی آیات شریفه فوق هیچ دلالتی بر این ندارند که حاکم مشروع از طریق انتخاب اهل حلّ و عقد مشخص شود، ظهور آیه ۵۵ سوره «نور» در آن است که جانشینان خدای متعال در روی زمین با نصب الهی تعیین می‌شوند؛ زیرا ظاهر عبارت «لَيَسْتَخْلِفُنَّهُمْ» آن است که خدای متعال اهل ایمان و عمل صالح را جانشین روی زمین قرار می‌دهد. اگر قرینه‌ای برخلاف وجود نداشته باشد، ظهور آیه شریفه بر دیدگاه نصب الهی است. پس تنها کسانی را می‌توان مصداق حقیقی این آیه دانست که از سوی خدای متعال برای حکومت در زمین منصوب شوند.

باقلاذنی در تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل و همچنین جوینی در مجمع الادله، دلیل بر مشروعیت انتخاب اهل حلّ و عقد را نبود نصّ می‌دانند. به اعتقاد باقلاذنی، مشروعیت سیاسی امام، یا از راه نصب خاص الهی است و یا از راه انتخاب اهل حلّ و عقد، و چون نصّی خاص بر این امر وجود ندارد، پس تنها راه مشروعیت سیاسی از طریق «انتخاب اهل حلّ و عقد» است (باقلاذنی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷).

همچنین بنا به صریح کلام جوینی، با اثبات عدم وقوع امامت به صورت نصب الهی، همین نبود الهی، خود دلیلی بر مشروعیت سیاسی تعیین امام از راه انتخاب است (جوینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۹).

### ۱-۳-۴. نقد دلیل سوم

دلیل فوق از سوی متکلمان اهل سنت بر اثبات مشروعیت سیاسی از راه حلّ و عقد، دارای دو جزء یا دو ادعاست: جزء نخست این دلیل نبود نصب الهی بر شخص خاصی است. جزء دوم این دلیل نیز پذیرش مشروعیت انحصاری انتخاب با فرض نبود نصب است.

#### ۱-۳-۴. وجود شواهد گوناگون مبنی بر نصب الهی

در باب جزء نخست این دلیل باید گفت: فرض متکلمان اهل سنت اثبات نبود نصب الهی است، درحالی که براساس منابع شیعی و سنی ادله و شواهد گوناگونی برای نصب الهی خلفای پس از حضرت رسول ﷺ وجود دارد. شاهد این نقض آن است که برخی از متکلمان اهل سنت، همچون اشعری برای اثبات مشروعیت حکومت/بویکر به آیات قرآن کریم یا روایات نبوی متوسل شده‌اند. اگر هیچ نصّی وجود ندارد، پس توسل به متون دینی چه معنایی دارد؟

#### ۲-۳-۴. عدم انحصار اثبات مشروعیت سیاسی به راه نصب خاص و انتخاب

در باب جزء دوم این دلیل نیز، یعنی اثبات مشروعیت انحصاری انتخاب به خاطر نبود نصب الهی، می‌گوییم: فرض نبود نصب الهی، انحصار در طرق انتخاب بر چه اساسی به دست آمده است؟ آیا تنها گزینه مفروض پس از انتفای نصب الهی، «انتخاب» است؟ به چه دلیلی تنها راه تعیین حاکم نصب الهی یا انتخاب است؟ برای مثال، یکی از راه‌های بدیل «نصب الهی» یا «انتخاب»، «نصب عام الهی» یا همان «کشف از طریق توجه به معیارهای حاکم مشروع» است. معیارهای دینی حاکم، هم از طریق برهان عقلی قابل دسترسی است و هم از طریق متون دینی؛ یعنی آیات قرآن کریم یا کلام و سیره معصومان علیهم‌السلام.

اشکال دیگر بر ایشان، اشکال نقضی است. نقض جزء دوم دلیل دیدگاه «قهر و غلبه» است که از سوی غالب متکلمان اهل سنت در باب مشروعیت سیاسی مطرح شده است. چگونه مشروعیت سیاسی دو وجهی «نصب» یا «انتخاب» و اثبات انحصاری انتخاب با انتفای نصب مطرح می‌شود، در حالی که خود ایشان دیدگاه «قهر و غلبه» را

نیز به‌مثابه یکی از دیدگاه‌ها در باب مشروعیت سیاسی بیان کرده‌اند؟ از این‌رو براساس دیدگاه‌های خود متکلمان اهل سنت نیز با انتفای نصب الهی، طریق انحصاری «انتخاب» در مشروعیت سیاسی ثابت نمی‌شود. نکته قابل توجه آن است که متکلمان اهل سنت مشروعیت سیاسی از راه «قهر و غلبه» را به‌منزله دیدگاهی در عرض دیدگاه «انتخاب» مطرح می‌کنند، نه در طول آن. به‌عبارت دیگر، معتقدان به دیدگاه «قهر و غلبه» مشروعیت این طریق را در صورت نبود انتخاب بیان نکرده‌اند، بلکه قهر و غلبه را در هر شرایطی موجب اثبات مشروعیت سیاسی دانسته‌اند. در نتیجه، طرح دیدگاه «قهر و غلبه» در عرض دیدگاه «انتخاب»، خود نافی انحصار مشروعیت از طریق «انتخاب» است.

### نتیجه‌گیری

۱. در کلام سیاسی اهل سنت معیار دقیقی برای «اهل حلّ و عقد» بودن افراد وجود ندارد؛ ولی برخی از اندیشمندان سنی - با اختلاف نظر - شروطی همچون اجتهاد، عدالت و بصیرت را بیان کرده‌اند.
۲. از نظر متکلمان اهل سنت، اگر بزرگان و اهل حلّ و عقد کسی را به امامت بر مردم انتخاب کنند، حکومت و امامت وی مشروعیت دارد.
۳. با پژوهش انجام‌شده، متکلمان اهل تسنن که متعرض مسئله «تعداد لازم برای مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد» شده‌اند، صرف انتخاب از سوی یک تن از آنها را در اثبات مشروعیت سیاسی فرد انتخاب‌شده کافی دانسته‌اند. ولی چگونه می‌توان تعیین تکلیف جامعه اسلامی را در انتخاب حاکم، به یکی از اهل حلّ و عقد سپرد؟ و بدون اثبات رضایت خداوند متعال از حاکم منتخب یکی از اهل حلّ و عقد، چگونه می‌توان تبعیت مردم را مشروع دانست؟
۴. یکی از ادله اهل سنت برای اثبات مشروعیت سیاسی اهل حلّ و عقد، مدح مهاجران و انصار در قرآن کریم است. عدم دقت لازم در تفسیر آیات و همچنین بی‌توجهی به سایر آیاتی که در این زمینه آمده، منشأ برداشت‌های اینچینی از قرآن کریم شده است.
۵. «نبود نص بر امامت» از دیگر ادله ایشان است. این دلیل دارای دو جزء یا دو ادعاست: جزء نخست نبود نصب الهی و جزء دوم نیز پذیرش مشروعیت انحصاری انتخاب با فرض نبود نصب است. علاوه بر مخدوش بودن جزء نخست دلیل، از طریق وجود مستندات فراوانی که در منابع شیعی و سنی برای نصب امام وجود دارد، جزء دوم دلیل نیز قابل اثبات نیست و فروض دیگری نیز برای تعیین امام متصور است.
۶. دلیل سوم ایشان نیز ادعای «اجماع صحابه» بر مشروعیت این طریق است. پرسش مهم آن است که آیا اساساً چنین اجماعی محقق شده است؟ آیا همه بزرگان مدینه بر مشروعیت طریق انتخاب از راه «اهل حلّ و عقد» اتفاق نظر داشته‌اند؟ براساس منابع شیعی و سنی، قطعاً صحابه بزرگی همچون حضرت علی رضی الله عنه، حضرت زهرا رضی الله عنها، سلمان، مقداد، ابوذر، طلحه، زبیر، و سعد بن عباده مخالف طریق اهل سقیفه بوده‌اند. معیار بودن «اتفاق نظر - تنها - بخشی از صحابه» نیز ترجیح بالمرجح است.

## منابع


- ابن اثیر جزری، عزالدین، ۱۴۱۷ق، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن جزری، محمد بن محمد، ۱۹۹۴م، *مناب الأسد الغالب مُمزق الکتاب و مُظهر العجائب لیث بن غالب أمير المؤمنین أبی الحسن علی بن ابی طالب*، تحقیق طارق طنطاوی، بی‌جا، مکتبه القرآن.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد، ۱۴۰۸ق، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، تحقیق و تعلیق شعيب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعيب الأرناؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۴۵، مقدمه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، ۱۴۲۵ق، *مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری امام اهل السنة*، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، ۱۴۲۲ق، *الإمامة والسیاسة*، تعلیقه خلیل المنصور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایة والنهائیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *مسند أمير المؤمنین أبی حفص عمر بن الخطاب رضی الله عنه و أقواله علی أبواب العلم*، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، المنصوره، دار الوفاء.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الإبانه عن أصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *رسالة الى اهل النغر بباب الابواب*، تحقیق عبدالله شاکر محمد جنیدی، مدینه، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة.
- الهی‌راد، صفر، ۱۳۹۰، «بازخوانی معناشناختی کلام سیاسی و نسبت آن با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *معرفت کلامی*، ش ۶ ص ۱۱۱-۱۳۶.
- ایجی، عضدالدین، ۱۴۱۷ق، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمریة، بیروت، دار الجیل.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۱۳ق، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- باقالانی، محمد بن طیب، ۱۴۰۷ق، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، لبنان، مؤسسة الکتب الثقافیة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *مناب الأئمة الأربعة*، تحقیق و تصحیح سمیرة فرحات، بیروت، دار المنتخب العربی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا، دار طوق النجاة.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۱ق، *اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۸۰، *تهذیب الکلام نوین در علم حکمت و عقائد*، شارح عبدالقادر تختی، ترجمه ابراهیم پارسا، مهاباد، هیوا.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، ۱۴۰۱ق، *غیبات الامم فی التیاب الظلم*، تحقیق عبدالعظیم الدیب، بی‌جا، مکتبه امام الحرمین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۷ق، *لمع الأدلة فی قواعد عقائد اهل السنة والجماعة*، لبنان، عالم الکتب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *العقیده النظامیة فی الارکان الاسلامیة*، تحقیق و تعلیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المکتبه الازهریة للتراث.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حمیری، عبد الرزاق بن همام، ۱۴۰۳ق، *المصنف*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت، المکتب الاسلامی.
- ذهبی، شمس‌الدین، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۵ق، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق حمدی الدمرداش، بی‌جا، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الطبری: تاریخ الرسل والملوک*، بیروت، دار التراث.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- ماوردی، ابوالحسن، بی‌تا، *الاحکام السلطانیة*، قاهره، دارالحديث.
- نسائی، احمد بن علی، ۱۴۲۱ق، *السنن الکبری*، تحقیق حسن عبدالمنعم شلبی، بیروت، مؤسسة الرساله.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.



## نقد و بررسی نظریه «استخلاف» ابوالاعلی مودودی با تأکید بر زمینه‌های سیاسی

مجید مفید بجنوردی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

3011367@gmail.com  orcid.org/0000-0002-0994-8354

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

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

### چکیده

پژوهش پیش‌رو نظریه «استخلاف» ابوالاعلی مودودی را که به دنبال صورت‌بندی حکومت اسلامی متناسب با اقتضات سیاست امروزی است، با الهام از نظریه توماس اسپرینگز، در پاسخ به سه مسئله بررسی و ارزیابی می‌کند: زمینه‌های سیاسی و مسائل مدنظر نظریه؛ چگونگی پاسخ نظریه به این مسائل؛ نقد و بررسی کنشگری نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه و توفیق آنان در اجرای نظریه. مطابق یافته‌های پژوهش، نظریه «استخلاف» مودودی در پاسخ به خلأ نظری ناشی از الغای خلافت و با نقد ملی‌گرایی هندی علما، ملی‌گرایی اسلامی سکولارهای «مسلم‌لیگ»، نقد مردم‌سالاری غربی و رد دین‌سالاری مسیحی و «سلطنت - خلافت» اسلامی شکل گرفته و مسئله اصلی آن پاسخ به امکان جمع میان حاکمیت الهی و حاکمیت انسان برای پی‌ریزی حکومت دین‌سالار الهی است. مودودی این هدف را با ساختار شکنی مفهوم «خلافت» و ارائه معنایی جدید از آن دنبال می‌کند که همه انسان‌های مؤمن را به‌مثابه نماینده جامعه، دارای حق انتخاب خلیفه می‌داند. اما علی‌رغم تلاش‌های نظری فراوان، نظریه وی، هم در استنادات تاریخی و تعیین معنا و مصداق خلافت دچار اشکال است و هم در پاسخ به مسئله خود، به عرصه عملی شدن راه نمی‌یابد؛ زیرا مودودی در طرح نظری خود، با نادیده‌انگاری جهان امروزی و واقعیت‌های کنش سیاسی، با یک خلأ نظری به کنشگری پرداخته و خود و حزبش را گرفتار پیچیدگی‌ها و بازی‌های سیاسی می‌نماید. درواقع، نظریه او آرمان‌گرایانه است.

**کلیدواژه‌ها:** مودودی، نظریه استخلاف، خلافت انسان، مردم‌سالاری، زمینه‌های سیاسی.

مسئله نسبت دین و سیاست با خاستگاه غربی، طی سده‌های اخیر، بحث‌ها و مجادلات فراوانی را برانگیخته است. مسئله این است که آیا دین به‌مثابه امری آسمانی، می‌تواند در حوزه سیاست و اداره جامعه دخالت کند و قوانین و نحوه زیست دنیوی انسان را مشخص کند یا خیر؟

غرب امروزی با نگاه به تجربه تاریخی مسیحیت، به این سؤال پاسخ منفی داده و با محدود کردن دین به حوزه شخصی افراد و واگذاری مدیریت جامعه به انسان، مردم‌سالاری (دموکراسی) را به‌مثابه الگویی از حکومت غیردینی و مبتنی بر عقلانیت و اراده جمعی جامعه مطرح می‌کند.

در جهان اسلام، گرچه این الگوی حکومتی برای برخی جالب توجه و پذیرفتنی بوده، اما افراد و گروه‌هایی نیز آن را برخاسته از کفر انسان غربی و یا - دست کم - تحدید حاکمیت الهی در حوزه سیاست و اداره جامعه دانسته و در مقابل آن، طرح حاکمیت الهی و حکومت دینی را مطرح کرده‌اند که مدعی شمول دین بر همه ابعاد حیات انسانی، از جمله مدیریت جامعه است.

اما این ادعا با مسائل و چالش‌های فراوانی مواجه است؛ از جمله اینکه حکومت دینی چه صورتی می‌تواند داشته باشد؟ آیا منظور از آن، همان تجربه‌های تاریخی مسیحیت یا «خلافت - سلطنت» اسلامی است یا معنای دیگری دارد؟ خواست مردم و تشخیص آنان درباره حیات اجتماعی خود، به‌ویژه اگر قوانین جامعه به‌دست علما از متون دینی استنباط شود، چه جایگاهی خواهد داشت؟

اندیشمندان اسلامی کوشیده‌اند در چارچوب سنت دینی، به چنین مسائلی پاسخ داده، صورت‌هایی از مفهوم «حکومت دینی» ارائه کنند. سید/بوالاعلی مودودی اندیشمند پاکستانی فعال در این عرصه که افراد و گروه‌هایی در جهان اسلام از وی تأثیر پذیرفته‌اند، کوشیده است با به‌کارگیری مفاهیم گوناگون، نوعی صورت‌بندی منطقی از حکومت دینی ارائه دهد و به مسائل آن پاسخ گوید. یکی از این مفاهیم، مفهوم «استخلاف» یا خلافت انسانی است که - درواقع - نوعی نظریه قرآنی است.

این نظریه از چند جهت اهمیت دارد:

اولاً، به نوعی ساخت‌شکنی و ارائه تفسیری جدید و متفاوت با مرکز ذهنی اهل سنت است که ظرفیت‌هایی برای پاسخ به مسائل حکومت اسلامی ایجاد می‌کند.

ثانیاً، امکان مقایسه دیدگاه وی با دیگر اندیشمندان طرفدار طرح حکومت دینی (همچون شهید صدر) که نظریه «استخلاف» را مطرح کرده‌اند نیز وجود دارد.

پژوهش حاضر درصدد بررسی و ارزیابی نظریه «استخلاف» مودودی است.

اما یک نظریه سیاسی، به‌ویژه اگر نظریه‌پرداز آن کنشگری سیاسی فعالی داشته باشد، در پاسخ به مجموعه‌ای از مسائل زمینه‌ای شکل گرفته است که هم در بررسی مسئله اصلی نظریه و هم در ارزیابی و توان پاسخ‌گویی آن باید مدنظر قرار گیرد.

توماس اسپریگنر فرایند شکل‌گیری یک نظریه سیاسی را شامل پاسخ به چهار سؤال اساسی از منظر نظریه‌پرداز می‌داند: چه بحران و بی‌نظمی‌ای وجود دارد؟ علت بی‌نظمی چیست؟ وضعیت سیاسی آرمانی و مطلوب کدام است؟ راهکار حرکت به سمت وضعیت آرمانی چیست؟ (اسپریگنر، ۱۳۷۰، ص ۴۱-۴۶)

نظریه «استخلاف» مودودی - در واقع - به ترسیم وضعیت آرمانی حکومت اسلامی ارتباط می‌یابد. بنابراین، بحران‌ها و مسائلی پیش از آن وجود داشته که معطوف به آنها شکل گرفته است. همچنین نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه برای رسیدن به وضعیت آرمانی ترسیم‌شده، مسیری عملی را تجربه کرده‌اند که در ارزیابی نظریه، اهمیت می‌یابد. بنابراین، پژوهش حاضر با الهام از نظریه/اسپریگنر - و نه کاربست دقیق آن - مسئله خود را در سه سؤال زیر صورت‌بندی می‌کند:

۱. نظریه «استخلاف» براساس چه زمینه‌ها و رویدادهای سیاسی شکل گرفته و این زمینه‌ها چه مسئله یا مسائلی را شکل داده‌اند که نظریه درصدد پاسخ به آن است؟

۲. نظریه چگونه به مسئله مدنظر پاسخ می‌دهد؟

۳. نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه «استخلاف» کدام مسیر عملی برای اجرایی کردن نظریه خود طی کرده‌اند و آیا در عمل توانسته‌اند به این هدف دست یافته، به مسئله مدنظر خود پاسخ دهند یا خیر؟ و اگر نتوانستند، چرا؟

با توجه به گستردگی مباحث زمینه‌ای و نیز تنوع موضوعاتی که مودودی به آنها پرداخته است، بخش اول پژوهش، به‌عنوان پاسخ به سؤال نخست، بر مسائلی تأکید می‌کند که به‌طور مشخص، به نظریه «استخلاف» - و نه کلیت اندیشه مودودی - مرتبط می‌شود. در پاسخ به سؤال دوم، اصل نظریه و مدعیات آن مطرح می‌شود و در پاسخ به سؤال سوم، برای ارزیابی نظریه در عرصه عملی نیز با بررسی عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» به چرایی ناکامی آنان در اجرای نظریه پاسخ می‌دهد.

درباره دیدگاه‌های مودودی، پژوهش‌های فراوانی وجود دارد. صرف‌نظر از پژوهش‌های خارجی، منابع داخلی را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: عمده این منابع به بررسی کلی اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی مودودی پرداخته‌اند؛ از جمله:

علیزاده موسوی (۱۳۹۴) به بررسی نظام سیاسی اندیشه سید/ابوالاعلی مودودی در چارچوب نظریه یادشده اسپریگنر پرداخته است.

خسروی (۱۳۸۴، ج ۲) اندیشه سیاسی مودودی و جایگاه آن در گفتمان دینی - سیاسی جدید را بررسی کرده است.

تیموری بازرگری (۱۳۸۸)، اندیشه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مودودی را که از انسجام و مسئله‌محوری پایینی برخوردار است، نقد و بررسی کرده است.

عراقچی (۱۳۷۸) نیز در مقاله‌ای به اندیشه‌های سیاسی مودودی و جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی اشاره کرده است.

دسته دوم از منابع، نظریه حکومت اسلامی مودودی را با دیگر نظریات، به‌ویژه نظریه امام خمینی ره در قالب پایان‌نامه و مقالات مستخرج بررسی کرده‌اند و در منابعی نیز سایر دیدگاه‌های مودودی با اندیشمندانی همچون سیدقطب، غنوشی و عبده مقابسه شده است.

دسته سوم نیز دیدگاه‌های مودودی را در ضمن بررسی تاریخ پاکستان، تاریخ اسلام یا جنبش‌های اسلامی و اسلام سیاسی بیان یا نقد کرده‌اند؛ از جمله: احمدی‌منش (۱۳۹۵) ضمن بررسی اسلام و سیاست در پاکستان، تحلیل‌های سودمندی درباره عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» و عوامل زمینه‌ای و تاریخی آن به‌دست می‌دهد. همچنین اکریمی (۱۳۸۲) در «مطالعه جنبش اسلامی پاکستان؛ عوامل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی»، ضمن توجه به عوامل گوناگون شکل‌گیری پاکستان، عملکرد «جماعت اسلامی» را به‌مثابه یکی از گروه‌های تأثیرگذار بررسی می‌کند.

در منابع یادشده، نظریه «استخلاف» در ضمن اندیشه سیاسی مودودی بیان گردیده و جایگاه خاص آن برجسته نشده است. علاوه بر آن، بسیاری از منابع به زمینه‌های سیاسی این نظریه توجه نکرده و آن را به‌مثابه یک نظریه متنی و قرآنی بررسی نموده‌اند؛ مانند علی زیدی در رساله دکتری خود با عنوان *بررسی تطبیقی نظریه خلافت غیرمعصوم در قرآن و سنت از منظر امام خمینی ره و علامه مودودی*.

پژوهش حاضر از میان اندیشه‌های گوناگون مودودی، نظریه «استخلاف» وی را برجسته کرده و این نظریه را در تعامل با متن آن، یعنی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بازخوانی و ارزیابی نموده است.

## ۱. زمینه‌ها

*ابوالاعلی مودودی* (م ۱۹۰۳) تا سال ۱۹۳۲ در حال شکل‌دهی اندیشه خود بود. او سپس ورودی جدی به عرصه نظریه‌پردازی و سپس عرصه سیاسی داشت. با روزنامه‌نگاری آغاز کرد و در سال ۱۹۲۸ کتاب *الجهاد* را نگاشت که به اعتراف وی، تأثیر فراوانی در فهم او از اسلام و گرایش به دفاع و دعوت به اسلام داشته است (حامدی، بی‌تا، ص ۱۷ و ۱۸).

وی سپس با مطالعه کتب گوناگون، در سال ۱۹۳۲ با خروج از عزلت، نشریه *ترجمان القرآن* را با هدف دعوت و تشویق به اسلام، نقد تمدن غرب و بازسازی اندیشه‌های اسلامی تأسیس کرد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷). دیدگاه‌های مودودی در شرایطی شکل گرفت که هم جهان اسلام و هم شبه‌قاره هند، درگیر مسائل گوناگونی بود. به عبارت دیگر، دیدگاه‌های مودودی بیان دیگری از ناآرامی‌هایی است که ذهن و روح مسلمانان پاکستان را درگیر کرده و بخشی از آن قبل از تشکیل پاکستان شروع شده بود (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹).

### ۱-۱. الغای خلافت و خلأ نظریه سیاسی

در قرن نوزدهم و دهه‌های ابتدایی قرن بیستم، ناکارآمدی دستگاه خلافت عثمانی در برابر هجوم نظامی غرب و از دست دادن بخش‌های زیادی از جهان اسلام، اذهان عمومی مسلمانان را به چرایی عقب‌ماندگی آنان از غرب

مشغول کرده بود؛ اما الغای خلافت عثمانی به منزله نظام سیاسی جهان اسلام، به دست آنتاتورک در ۱۹۲۴، جهان اسلام سنی را آشفته تر و در مواجهه با نظریات سیاسی نوین، تنها رها کرد. خلأ نظریه سیاسی ناشی از این رویداد، یکی از زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه سیاسی مودودی و طرح نظریه «استخلاف» توسط وی بود.

مسلمانان هند برخلاف مسلمانان ترکیه و اعراب، با تأثیرپذیری از مکتب سلفی‌گری «دیوبندیه»، به شدت پایبند خلافت عثمانی بودند و آن را بهترین و مشروع‌ترین روش حکومت اسلامی می‌انگاشتند (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۸). از این رو در ۱۹۱۹ با تلاش علمایی همچون *ابوالکلام آزاد*، محمدعلی و شوکت‌علی، «جنبش حمایت از خلافت» در هندوستان شکل گرفت. اما شکست این جنبش مسائلی را که مسلمانان شبه‌قاره و مودودی با آنها مواجه بود، آشکار ساخت.

از یک سو بنیانگذاران جنبش علاوه بر فقدان تجربه کافی در سامان‌دهی یک جنبش سیاسی و توده‌های مردم، دچار دودستگی درونی بودند؛ یعنی علما خلافت را به مثابه برنامه و نظریه‌ای اسلامی برای اداره جامعه مسلمان شبه قاره تلقی می‌کردند؛ اما نوگرایان خلافت را به سبب فایده‌ای ارج می‌نهادند که در مبارزه با استعمار و نجات مسلمانان داشت. برخی نیز اساساً مخالف رهبری علما بودند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۸۲).

از سوی دیگر، ایدئولوژی و جهت‌گیری جنبش ملهم از دیدگاه‌های *ابوالکلام آزاد*، دچار تضاد بود؛ زیرا درون جامعه گسترده هند، مسلمانان را از یک سو متعهد به ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) و یکپارچگی هند و از سوی دیگر، تحت فرمان خلیفه‌ای هندی می‌دانست که خود متعهد به خلیفه عثمانی و نماینده او بود (هاردی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۵). در نتیجه، هم به تردید مسلمانان نسبت به آینده سیاسی خود و هم بدبینی هندوها نسبت به آنان می‌انجامید.

نتیجه این وضعیت شکست «جنبش خلافت» و مواجهه مسلمانان هند با شرایطی جدید و مسائلی گوناگون بود؛ خلأ نظری در عرصه سیاسی و سردرگمی ناشی از فروپاشی نظام خلافت که راه را برای نظریات جدید ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی)، سوسیالیستی و مردم‌سالاری غربی باز می‌کرد؛ درگیری با اکثریت هندو و کنگره ملی هند بر سر قوانین کشور و سهم سیاسی مسلمانان؛ مبارزه با استعمار بریتانیا؛ و انشقاق درونی رهبران سیاسی نوگرا (*جناح و اقبال*) و سنتی مسلمان. در ادامه، مواضع مودودی در قبال مسائل یادشده را مطرح خواهیم کرد:

## ۲-۱. نفی ملی‌گرایی هندی و تأکید بر دوگانه مسلمان - هندو

با شکست «جنبش خلافت»، رهبران جنبش در مسائل درونی مسلمانان هند متمرکز شدند. در اینجا نیز اختلاف و دودستگی میان نوگرایان و علمای سنتی برای مواجهه با مسائل فوق‌الذکر نمایان بود. «مسلم‌لیگ» و نوگرایان با بازگشت به سنت علیگر و بر مبنای نظریه «دو قوم» و نیرومندسازی و دفاع از اقلیت مسلمان در برابر اکثریت هندو و نیز پرهیز از درگیری با بریتانیا، به بسط و به‌روزرسانی این سنت پرداختند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۸۸) و طرح تأسیس کشور مستقل مسلمان را پیش کشیدند.

در مقابل، علمای سنتی و جمعیت علمای هند با تأکید بر آزادسازی هند از استعمار بریتانیا به‌عنوان وظیفه دینی خود، نگران گسترش نیافتن اسلام در شبه‌قاره و سرنوشت اقلیت مسلمانان در هند پس از شکل‌گیری پاکستان بودند و «مسلم‌لیگ» و رهبران آن را نیز افرادی سکولار، بی‌اعتنا به علما و ابزار اختلاف‌افکنی دولت بریتانیا میان مردم و رهبران هند می‌دانستند (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۴۳).

«مسلم‌لیگ» نهادی ماهیتاً فئودالی با پشتیبانی اشراف زمیندار و دولت بریتانیا بود، در حالی که علمای هند از طبقه کشاورز و روستاییان فقیر مخالف با ساختار فئودالی و حاکمیت اشراف مسلمان و در ستیز با بریتانیا بودند (نهر، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۵۸۰)؛ بدین‌رو، علما با پایبندی به ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) هندی، مخالف ایجاد کشور مستقل مسلمانی بودند که «مسلم‌لیگ» و جناح دنبال می‌کردند و در مقابل، نظام فدرالی را پیشنهاد می‌نمودند که به استان‌های اکثرأ مسلمان خودمختاری دهد.

مودودی مخالف رویکرد ملی‌گرایانه علما بود و فروپاشی خلافت اسلامی را معلول تفکر غربی ملی‌گرا می‌دانست که سبب شکل‌گیری رویکردهای «پان‌ترکیسم» و «پان‌عربیسم» در میان مسلمانان شده بود. از این‌رو با تأکید بر دشمنی مسلمانان و هندوها، تا سال ۱۹۳۹ درگیر مقابله با ملی‌گرایی هندی و علمای «دیوبندی» و حمله به سازمان سوسیالیستی «کنگره» بود (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۲۰) و از اینکه برخی علما برای رهایی از سلطه انگلیسی‌ها، از حرکت‌های ملی‌گرایانه حمایت می‌کردند، بسیار ناخرسند بود (گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۶۸).

به اعتقاد وی، ملی‌گرایی صورتی از جاهلیت محض و مبتنی بر نفس‌پرستی و محوریت انسان در وضع قوانین است و ملی‌گرا چون پیشرفت خود را در ترقی ملت و کشور خود می‌بیند، از آن دفاع می‌کند (مودودی، بی‌تا - الف، ص ۱۰).

به اعتقاد وی، استقلال هند نه به معنای استقلال مسلمانان، بلکه به‌مثابه تغییر استعمارگران و جایگزینی هندوها به‌جای انگلیسی‌ها بود. از این‌رو مسلمانان جامعه جدایی بودند که نمی‌توانستند با حفظ عقیده با هندوها یکی شوند و در نتیجه، ملیت واحده رفته‌رفته هویت اسلامی را از بین می‌برد. از منظر مودودی، حزب «کنگره» با شعار «ملیت واحده» مسلمانان هند را فریب داد و به تبلیغ و ایجاد مردم‌سالاری غربی می‌پرداخت که صرفاً در خدمت اکثریت هندو و حاکمیت آن بر اقلیت مسلمان بود (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

### ۳-۱. ردّ ملی‌گرایی سکولار «مسلم‌لیگ»؛ طرح «دولت ایدئولوژیک اسلامی»

در کشمکش میان «مسلم‌لیگ» و علمای سنتی، عواملی همچون نظریات *اقبال* لاهوری، تلاش‌های جناح، رویکرد کنگره ملی در قبال مسلمانان و نیز دخالت‌های دولت بریتانیا به‌تدریج شرایط را به‌نفع «مسلم‌لیگ» و قدرت‌گیری و پذیرش دیدگاه آن میان مسلمانان تغییر داد. جناح ابتدا با پذیرش هند یکپارچه، حقوق مسلمانان را درون جامعه هند پی‌گیری کرد (هاردی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۲ و ۲۸۳). اما بی‌اعتنایی کنگره ملی هند به خواسته‌های او، انجام حرکت‌های

افراطی، مانند اجبار مسلمانان به تغییر آیین خود و پیگیری آرمان‌های سوسیالیستی توسط «کنگره» که به زیان زمینداران مسلمان پنجاب بود (نهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۱۹)، مسلمانان را به سمت «مسلم‌لیگ» و آرمان ایجاد کشور مستقل سوق داد. همچنین اختلاف بریتانیا با هندوها سبب توجه آن به «مسلم‌لیگ» به‌عنوان رقیبی برای موازنه قدرت در برابر کنگره ملی و نفوذ بیشتر «مسلم‌لیگ» و تبدیل آن به نماینده اصلی مسلمانان گردید (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۰۱ و ۳۰۲) و در ۱۹۴۷ کشور جدید پاکستان با رهبری محمدعلی جناح تشکیل شد.

شکل‌گیری پاکستان با ابهامات و سؤالات گوناگونی همراه بود: آیا ایجاد پاکستان به‌منظور نجات مسلمانان از سلطه هندوها و شکل‌دهی یک کشور ملی مسلمان بود، یا برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت اسلامی در راستای آرمان‌های جهانی اسلام؟ در صورت اخیر، این نظام چه صورت و ماهیتی می‌توانست داشته باشد؟ بنیانگذاران جنبش پاکستان، به‌ویژه محمدعلی جناح با پذیرش دیدگاه عرفی‌گرایانه نخست، پاکستان را کشوری برای زندگی مسلمانان، نه کشوری دین‌سالار (تئوکراتیک) برای عمل به ایدئولوژی اسلامی می‌دانستند؛ اما علما و اسلام‌گرایان از دیدگاه دوم حمایت می‌کردند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

مودودی همان‌گونه که علاقه‌ای به ملی‌گرایی هندی نداشت، از تشکیل کشور مستقل مسلمان طبق نظر جناح و اقبال نیز حمایت نمی‌کرد. در نگاه وی، پاکستان مسلمان مبتنی بر ملی‌گرایی عرفی و ملی‌گرایی غربی، هرگز بهتر از ملی‌گرایی هندی نمی‌شود. بدین‌رو، وی در سال ۱۹۴۱ پس از تصویب قطعنامه پاکستان توسط «مسلم‌لیگ»، «جماعت اسلامی» را با تأکید بر حاکمیت الهی در حوزه سیاسی بنا نهاد که تا زمان شکل‌گیری پاکستان، به‌دنبال جلوگیری از خیزش جنبش پاکستان به رهبری سکولارهای «مسلم‌لیگ» بود (بهدار، ۱۹۷۷، ص ۱۳ و ۳۹).

دغدغه اصلی مودودی حفظ هویت اسلامی مسلمانان بود؛ بدین‌جهت، گرچه ابتدا به‌دنبال خودمختاری نسبی مسلمانان و اداره هند به‌شیوه فدرال بود، اما به‌تدریج، خواهان استقلال مسلمانان از هند و تشکیل کشور مستقل به‌منظور حفظ هویت اسلامی شد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴). اما مخالف تشکیل آن به‌دست رهبران «مسلم‌لیگ» بود که به اعتقاد وی، «فاقد منش یا افکار اسلامی هستند و مسائل سیاسی و اجتماعی را از نقطه‌نظر اسلامی مورد تأمل قرار نمی‌دهند». در واقع، مودودی طرح اقبال/مبنی بر تشکیل دولتی مستقل را پذیرفته بود، اما می‌خواست این دولت کاملاً تحت یک «ایدئولوژی اسلامی» اداره شود (شوتسه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲).

#### ۴-۱. نقد مردم‌سالاری غربی

مودودی مردم‌سالاری غربی را نیز در تضاد با دیدگاه توحیدی اسلام می‌دانست که بر حاکمیت الهی و انحصار حق قانون‌گذاری به دست خدا و شریعت تأکید داشت. مردم‌سالاری به‌جای پذیرش حاکمیت الهی، مبتنی بر نوعی خودبنیادی و استقلال بشر در قانون‌گذاری و اداره جامعه است که صورت و محتوای همه قوانین را خواست و تمایلات عموم جامعه مشخص می‌کند و با تغییر این تمایلات، قوانین نیز تغییر می‌یابد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۸).

به اعتقاد مودودی، نه دموکراسی با چنین مبنایی به نفع توده‌ها و تحقق خواست اکثریت است و نه مردم قادر به تشخیص مصالح و مفاسد و رهایی از بند عواطف و امیال خود و اتخاذ تصمیم‌های عقلانی و عادلانه‌اند. در نتیجه، مردم‌سالاری فقط در اختیار گروه کوچک ذی‌نفعی قرار می‌گیرد که با فریب مردم، فقط به آرزوهای فردی و گروهی خود می‌اندیشند و در این نوع حکومت، امیال و غرایز - و نه مصالح عمومی و عقلانی - زندگی را پیش می‌برد (همان، ص ۳۰-۳۳).

## ۵-۱. رد دین‌سالاری مسیحی و سلطنت اسلامی و تأکید بر حاکمیت الهی

زمینه‌های یادشده (خلاً نظریه سیاسی، نقد ملی‌گرایی و سکولارها و مطالبات و رهبری آنان و رد مردم‌سالاری غربی) مودودی را وادار به نظریه‌پردازی سیاسی کرد. وی علاوه بر نقد غرب، به نقد عملکرد سیاسی - تاریخی مسلمانان و علما پرداخت و با مراجعه مستقیم به قرآن و ادعای «فهم صحیح از اسلام»، به‌زعم خود، نظریه سیاسی اسلام را متناسب با وضعیت موجود بازسازی می‌کرد.

مودودی نظریات غربی را مبتنی بر خودبنیادی انسان در حوزه قانون‌گذاری می‌دانست. از این‌رو در مقابل ملی‌گرایی و قوم‌گرایی، می‌کوشید تا با تأکید بر نقش و جایگاه محوری خداوند در کلیت هستی و تعیین قوانین و قواعد رفتار اجتماعی، ملاک مرزبندی میان جوامع و افراد انسانی را اعتقاد به توحید و حاکمیت خدا بداند که هرگونه تمایز قومی، ملی و نژادی را برمی‌چیند:

دو فرد در یک خانه می‌توانند جدا از این دایره، یعنی یکی داخل آن و دیگری بیرون آن باشند. در عین حال، دو تن به فاصله شرق و غرب در داخل این دایره کلمه «لا اله الا الله، محمد رسول‌الله» قرار گیرند. این کلمه [هم] ملاک اخوت است و هم ملاک بیگانگی (گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳).

با این مبنا، وی این سؤال را مطرح می‌کند که اساساً حاکمیت به معنای «داشتن سلطه مطلق و قدرت کامل برای انفاذ حکم بر دیگران»، حق کیست؟ (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۱۸). وی با استناد به قرآن، حاکمیت مطلق را فقط از آن خدا می‌داند و با تعمیم آن به حوزه سیاسی، تنها خدا را مستحق حکومت و قانون‌گذاری می‌شمرد و قوانین الهی را «قانون برتر» می‌نامد (مودودی، بی‌تا - الف، ص ۲۰-۲۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱-۲۲).

درواقع، توحید در نگاه مودودی، با زیر سؤال بردن همزمان مبنای ملی‌گرایی مسلمانان و مردم‌سالاری، جایی برای شکل «دولت - ملت» مدنظر رهبران جنبش پاکستان و سایر کشورهای مسلمان باقی نمی‌گذارد. اما با حاکمیت سیاسی خداوند، جایگاه انسان، رأی مردم و مشارکت عمومی در اداره جامعه چیست؟ مودودی به لحاظ تاریخی، با دو الگوی حکومت دینی مواجه بود که هر دو به‌نام «حاکمیت خدا»، متهم به نادیده‌نگاری نقش مردم در عرصه سیاسی و مورد انتقاد وی بودند. در دین‌سالاری مسیحی، طبقه خاص مذهبی (کشیشان) تسلط لجام‌گسیخته‌ای بر مردم اعمال می‌نمود و قوانین خودساخته را به‌نام «خدا» اجرا می‌کرد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۸). خلافت سلطنتی اسلام سنی نیز با عناوینی همچون «ظل‌الله» و «پادشاهی الهی»، حکومت را حق الهی پادشاه می‌دانست (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۲۴).



## ۲. طرح نظریه «استخلاف»

مودودی در عوض، با استفاده از آیات قرآنی و تبیین جایگاه انسان به مثابه خلیفه خداوند و با الگوگیری از حکومت خلفای راشدین، کوشید تا درون نگاه توحیدی خود، مبنایی برای مردم سالاری اسلامی پدید آورد. از این رو نظریه «استخلاف» را در عوض ردّ دین سالاری اروپایی و حکومت سلطنتی و دقیقاً در پاسخ به جایگاه مردم در حکومت الهی و پیوند میان حاکمیت خداوند و انسان مطرح می کند. وی برای انسجام بخشی به نظریه خود، دست به نوآوری هایی در تفسیر قرآن می زند که هم به ساخت شکنی مفهوم «خلیفه» و «خلافت» و ارائه تفسیر سیاسی جدید و ناهمسو با تفسیر اهل سنت از آن می انجامد و هم مباحثی تاریخی و قابل نقد درباره اصل تعیین خلافت و نحوه انجام آن را مطرح می کند که پس از طرح نظریه وی، بدان خواهیم پرداخت.

مودودی با استناد به آیه ۵۵ سوره «نور»، مدعی است: طبق این آیه، هر انسانی با پذیرش حاکمیت خداوند و قصد اجرای احکام او، خلیفه خداوند روی زمین است و این مقام منحصر در گروه، فرد یا طبقه خاصی نیست. از این رو «همه مؤمنان و معتقدان، شایسته امر خلافت اند» (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۳۹ و ۴۰). از این رو در نظام مدنظر وی، با عنوان «تئودموکراسی»، تمام امت مسلمان در اداره دولت براساس کتاب و سنت سهیم اند، نیروی اجرایی آن را با اراده عمومی خود تشکیل می دهند و تمام مسائل مربوط به اداره و اجرا را که شریعت دستور صریحی درباره آن ندارد، با اجماع مسلمانان حل می کنند و در موارد وجود حکم صریح الهی نیز احدی حق تغییر آن را ندارد (همان، ص ۲۸ و ۲۹).

بنابراین، به زعم وی، در حالی که عموم مردم حاکمیت الهی را به رسمیت شناخته اند، به علت منحصر نبودن خلافت به فرد، گروه یا طبقه ای خاص، خلافت اسلامی به سمت جمهوریّت نیز سوق می یابد (مودودی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۷). مسلمانان که همه به طور یکسان از حق خلافت الهی برخوردارند، برای سامان دهی امور جامعه، با انتخاب بهترین فرد از میان خود به عنوان حاکم اسلامی، حق خلافت خویش را به او امانت می دهند. بنابراین، خلیفه باید هم در مقابل خدا و هم مردم پاسخگو باشد و جایگاهی جز نایب و امانتدار عموم مسلمانان ندارد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۳، ۴۴ و ۴۶).

یکی از پیامدهای سیاسی اصل خلافت انسان، ضرورت شورا است. خلافت عامه در یک دولت اسلامی به نحو خاص، در دگرترین شورا یا مشورت دوجانبه بازتاب یافته است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۶۲). به اعتقاد مودودی نیز خلیفه باید در تمام امور با مسلمانان مشورت کند و نحوه مشورت می تواند مطابق مقتضیات عصر تغییر یابد. انتخابات امروزی مجلس یکی از امکان های مشورت و مشارکت سیاسی است و نمایندگان مجلس همان «اهل حل و عقد» هستند که همچون خلیفه باید مورد اعتماد و رضایت عموم مسلمانان باشند و با تفسیر و تدوین قوانین الهی، به خلیفه مشورت دهند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۷؛ همو ۱۹۸۱، ص ۲۸، ۳۵، ۴۳ و ۴۸).

مودودی همچون خلفای راشدین، خلیفه را در رأس قوای سه‌گانه قرار می‌دهد که علی‌رغم وجوب مشورت بر وی، می‌تواند با نظر اکثریت یا حتی همه اهل حل و عقد مخالفت کند (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۳۵ و ۳۶؛ همو، ۱۳۵۷، ص ۴۸)، گرچه امروزه که روش و عقلانیت صدر اسلام میان مسلمانان برقرار نیست، چاره‌ای جز تن‌دادن به نظر اکثریت مجلس نیست. اعضای مجلس شورا براساس رضایت عامه مسلمانان انتخاب می‌شوند؛ اما عزل و نصب مسئولان اجرایی (اولی‌الأمر) و انتخاب قضات به‌دست خلیفه است (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۳۳ و ۳۸).

### ۱-۲. نظریه «استخلاف» و مردم‌سالاری

ناظران غیرمسلمان و برخی مسلمانان محافظه‌کار همواره مردم‌سالاری اسلامی را ناممکن و حاکمیت مردمی را در تعارض با حاکمیت الهی می‌بینند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۵۵). از این‌رو مودودی می‌کوشد تا با حل این تعارض، نظریه خود را از دین‌سالاری اروپایی تمایز بخشد و مردم‌سالاری به‌معنای اسلامی را مطرح کند. بدین‌روی: اولاً، پذیرش خلافت و تن‌دادن به حاکمیت خدا، گرچه وظیفه هر انسان و جامعه‌ای است، اما اجباری نبوده و مبتنی بر شعور و اراده انسان است (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۱۱).

ثانیاً، مودودی جامعه ناب دینی را فرض می‌گیرد که همه اعضا حاکمیت الهی را با جان و دل پذیرفته و گرچه مجاز به تغییر قوانین الهی یا وضع قوانین مخالف نیستند، اما به‌عنوان خلیفه خداوند از طریق فهم و اجرای قوانین الهی مشارکت می‌کنند و گاهی که حکم و قاعده شرعی وجود ندارد نیز قوه مقننه می‌تواند مطابق قوانین و روح اسلام، قانون‌گذاری کند. کسانی هم که اسلام را نپذیرند حق هیچ‌گونه اظهار نظر سیاسی ندارند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۷ و ۳۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶ و ۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۲۹). بنابراین، در چنین جامعه‌ای برخلاف جامعه دین‌سالار و حتی مردم‌سالار غربی، نه خواست اکثریت یا گروه خاص، بلکه فقط خواست الهی شکل‌دهنده قوانین و تعاملات انسانی است و نظریه مودودی دو‌گانه «حاکمیت خدا و مردم» را بکلی از موضوعیت می‌اندازد. حال آیا تحقق خارجی جامعه ناب مدنظر وی، امکان‌پذیر است یا خیر؟ این مسئله بعدی است.

### ۳. نقد و بررسی

نظریه «استخلاف» با سیر یادشده، به‌دنبال پاسخ به نیاز جامعه مسلمان پاکستان به نظریه‌ای مردم‌سالار بر مبنای نگرش توحیدی ارائه شد. این نظریه گرچه به لحاظ ارتباط منطقی اجزای آن، از انسجام مناسبی برخوردار است، اما هم به لحاظ مبنایی و هم به لحاظ استنادات تاریخی، قابل نقد است. پژوهش حاضر متناسب با چارچوب خود، در ارزیابی نظریه نیز همچنین به زمینه‌های بیرونی، و قدرت نظریه در پاسخ به مسئله مدنظرش می‌پردازد؛ اما به علت اهمیت نقدهای نظری، اشاره‌ای به ایرادات درونی نظریه نیز خواهد داشت:

۱. مودودی دچار نوعی مغالطه پنهان یا به عبارت دیگر، خلط دو معنا از «خلافت» شده است؛ یعنی همان‌گونه که اشاره شد، در تفسیر آیه سوره «نور»، «خلافت» و «خلیفه» را به‌معنای خلافت نوع بشر از جانب خدا روی زمین

می‌داند؛ اما در ادامه برای تعیین خلیفه و حدود و اختیارات آن، به سنت و تاریخ اسلامی و سیره خلفا استناد می‌کند که «خلافت» در آن، معمولاً اشاره به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ دارد و متفاوت با معنای مدنظر مودودی است (ر.ک: تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۲۹).

هریک از این دو معنا الزامات و احکام متفاوتی در مباحث حکومتی و حدود و اختیارات حاکم دارند و حکم یکی را نمی‌توان بر دیگری بار کرد. به عبارت دیگر، معنای جدیدی از «خلافت» — بر فرض صحت — فاقد پشتوانه تاریخی است و نمی‌تواند در تثبیت خود، از سیره و تاریخ مسلمانان بهره بگیرد که «خلافت» را در معنای دیگری استفاده کرده‌اند.

۲. مودودی برای اثبات معنای مدنظر خود از «خلافت»، ادعاهای تاریخی غیرواقعی (همچون عدم تعیین جانشین توسط پیامبر اکرم ﷺ و رضایت تمام مسلمانان به خلافت خلیفه اول به‌مثابه خلافت جمهور و عدم اختصاص مقام خلافت به گروه و طبقه‌ای خاص) مطرح می‌کند (مودودی، ۲۰۱۰، ص ۳۱۰ و ۳۱۶). این در حالی است که هم روایات فراوانی از نبی اکرم ﷺ مبنی بر قریشی بودن خلفای ایشان وجود دارد و بسیاری از علمای اهل سنت نیز قریشی بودن خلیفه را از شروط خلافت می‌دانند (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶؛ خنجی، ۱۳۶۲، ص ۷۸) و هم منابع بسیاری بر تعیین جانشینی علی بن ابی‌طالب علیه السلام توسط رسول اکرم ﷺ از جمله در غدیر خم و حدیث «یوم الدار» تصریح دارند. از این رو هم روایت تاریخی مودودی نادرست است و هم خلافت مقامی الهی و منوط به نصب الهی بوده و با نظر عموم مسلمانان تعیین نمی‌گردد.

۴. علاوه بر نقدهای تاریخی و مبنایی یادشده، نظریه «استخلاف» علی‌رغم برخی ادعاها مبنی بر انسجام بالای آن، دچار ناسازگاری‌های درونی نیز هست و برخی سؤالات را بی‌پاسخ می‌گذارد. برای مثال، اگر آن‌گونه که در نقد مردم‌سالاری غربی بیان شد، مودودی عموم مردم را قادر به رهایی از امیال و تشخیص مصلحت خود و تعیین سرنوشت حاکمیت جامعه نمی‌داند، آنان چطور می‌توانند خلیفه عادل و دارای شرایط خاص را انتخاب کنند و بر فرض انتخاب نیز آیا امکان ندارد خلیفه واقعی — که از نظر مودودی باید بهترین فرد جامعه باشد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۵) — فردی ناشناخته و فاقد مقبولیت عمومی غیر از فرد منتخب باشد و به عبارت دقیق‌تر، آیا مشروعیت حاکمیت خلیفه از سوی دین و نه با رأی مردم تأمین می‌شود، یا این مشروعیت با انتخاب جامعه حاصل می‌شود؟

اشکال بعدی ناشی از تأکید دوگانه بر واقع‌گرایی (رنالیسم) اسلامی و خواست اکثریت است؛ یعنی مودودی مانند بسیاری از اسلام‌گرایان، برای حقیقت، ساحتی مستقل از خواست اکثریت جامعه قائل است. وی اعتقاد دارد:

اسلام به‌عنوان معیار حقیقت و راستی، تعداد افراد را ملاک عمل نمی‌داند... امکان دارد عقیده و نظر یک شخص صحیح‌تر و عاقلانه‌تر از عقیده تمامی یک انجمن باشد و در این صورت، هیچ دلیلی وجود ندارد که از حقیقت، به خاطر آنکه حامیان آن در اقلیت باشند، دست برداشت... (مودودی ۱۳۵۷، ص ۴۷).

رهبر (امیر) حق دارد با اکثریت یا اقلیت موافقت کند. به‌علاوه، این حق را نیز دارد تا با تمامی شورا مخالفت نموده و طبق قضاوت خود تصمیم بگیرد (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۳۶).

در این صورت، فهم و خواست اکثریت جامعه و مجلس مشورتی چه اهمیت و جایگاهی خواهد داشت؟ علاوه بر این ایرادات و ناسازگاری‌های نظری، نظریه مودودی در آزمون عملی و پاسخ به مسئله اجتماعی مدنظر نیز که در عملکرد سیاسی و مودودی و حزب «جماعت اسلامی» ظهور یافت، توفیق چندانی نداشته و دچار آشفتگی‌های گوناگون است - که بدان می‌پردازیم:

### ۱-۳. اسلامی‌سازی پاکستان؛ ناسازگی‌های عملکرد مودودی و جماعت اسلامی

مودودی از یک سو معتقد بود حکومت مردم‌سالار الهی مبتنی بر نظریه «استخلاف»، فقط توسط گروهی تماماً اسلامی و موافق برنامه اصلاحی و قوانین الهی آن اداره و اجرا می‌شود که روح آن را کاملاً درک کنند و ویژگی‌های خاصی داشته باشند (همان، ص ۳۸؛ مودودی، بی‌تا - ب، ص ۲۰۳-۲۱۳) و از سوی دیگر، جوامع اسلامی کنونی را دچار نوعی جاهلیت و نیازمند اصلاح و بازگشت به اسلام اصیل می‌دانست (مودودی، بی‌تا - ب، ص ۲۱۰-۲۱۵). از این رو در نخستین گام عملی کردن نظریه خود که به اسلامی‌سازی جوامع اسلامی، از جمله پاکستان می‌پردازد، مشکلات و تناقضات نظریه وی نمایان می‌شود:

#### ۱-۱-۳. تدوین قانون اساسی؛ ورود غیرمستقیم به سیاست

مودودی ابتدا با اندیشه «جهان اسلامی»، دایره و هدف فعالیت «جماعت اسلامی» را تبلیغ دین در تمام جهان و تربیت نیروهای صالح برای تحول فکری مسلمانان می‌دانست. از این رو تشکیل پاکستان، فعالیت سیاسی و شرکت در انتخابات را به مثابه مسئله‌ای ملی و قومی، ناسازگار با اندیشه «جهان اسلامی» می‌پنداشت؛ اما با تشکیل پاکستان، با چرخشی مهم در سیاست خود، بی‌طرفی را کنار نهاد و با حمایت از پاکستان، به‌طور جدی - هرچند به‌صورت محدود برای اصلاح اندیشه، تنظیم نظام حقوقی و اعمال فشار از بیرون بر سیاستمداران - به مشارکت سیاسی در جامعه‌ای پرداخت (اکرمی، ۱۳۸۲، ص ۹۶ و ۹۷) که به اعتقاد وی، غیراسلامی و دارای رهبرانی غیردینی بود. ظاهراً مودودی دریافته بود که دخالت نکردن در سیاست و اکتفا به پیگیری انقلاب فرهنگی و تحول فکری، به حذف و انزوای اجتماعی و بازماندن وی از هدف اسلامی‌سازی جامعه برای تشکیل حکومت آرمانی اسلام می‌انجامد.

البته وی باز هم مشارکت مستقیم در قدرت را مجاز نمی‌دانست و در مقابل تلاش سکولاریست‌های «مسلم‌لیگ» برای پی‌ریزی قوانین پاکستان بر مبنای نظام حقوقی غرب (همان، ص ۹۷)، می‌کوشید تا شریعت و حاکمیت الهی را مبنای قانون‌گذاری معرفی کند. در نتیجه، چهار پیشنهاد وی به‌مثابه مبنای قانون‌گذاری پاکستان در ضمن «قرارداد مقاصد» در ۱۹۴۹ توسط شورای قانون اساسی تصویب شد که براساس آن، «حاکمیت الهی» و «شریعت» مبنای قوانین و اداره پاکستان تلقی شد و تمام قوانین خلاف شریعت ملغاً گردید و قوانین جدید و عملکرد دولت نیز نباید خلاف شریعت می‌بود (حامدی، ۱۹۸۴، ص ۹۱-۹۴؛ اکرمی، ۱۳۸۲، ص ۹۶ و ۹۷).

پذیرش اصول چهارگانه گامی مهم بود، اما از جامعه اسلامی مدنظر مودودی بسیار دور بود. در واقع، «قرارداد مقاصد» چون مشتمل بر اصولی کلی و بی‌تأثیر در شکل‌گیری ماهیت قانون اساسی و جنبه‌های عملی آن بود، مقبول نوگرایان سکولار و دولت لیاقت‌علی‌خان نیز افتاد. از این رو مودودی در تلاشی دیگر، «۲۲ نکات» را به‌عنوان برنامه‌ای رسمی برای اداره کشور بر مبنای اسلام تدوین کرد که مورد پذیرش و تصویب تمام گروه‌ها و رهبران اسلامی واقع شد و برای گنجاندن در قانون اساسی، به دولت لیاقت‌علی‌خان تحویل گردید (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۶۱-۶۰؛ شاران، ۱۹۵۷، ص ۷۹).

### ۲-۱-۳. ورود به عرصه قدرت

«جماعت اسلامی» در گردهمایی ۱۹۵۱ کراچی، اصل جدید «اصلاح نظام سیاسی» را به فعالیت خود افزود. در نتیجه، اولین مشارکت خود را در انتخابات مارس ۱۹۵۱، با شکستی قاطع تجربه کرد که ناشی از خام‌اندیشی و امتناع مودودی از معرفی افراد مدنظر خود بود؛ زیرا معتقد بود: وظیفه «جماعت اسلامی» برانگیختن مردم برای انتخاب افراد صالح - نه ورود به رقابت نامشروع میان احزاب و نامزدها - است (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۲۷؛ بهادر، ۱۹۷۷، ص ۶۲).

مودودی که تبلیغات مطبوعاتی رایج و تشکیل تجمع‌های عمومی انتخاباتی را از نظر اسلام مردود و از مشخصات مردم‌سالاری طاغوتی می‌دانست، معتقد بود: «در اسلام، هیچ محلی برای کاندیدابازی و تبلیغات انتخاباتی وجود ندارد...» (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۸).

این رویداد پیامدهای مهمی برای مودودی و «جماعت اسلامی» داشت؛ زیرا اولاً، تا آن زمان، هرگونه مشارکت مستقیم در قدرت، گمراه‌کننده و مردود تلقی می‌شد؛ اما در ادامه، با درک ضرورت ورود به سیاست و کسب قدرت برای حفظ اسلام در ساختار سیاسی پاکستان، از موضع پیشین خود دست شست (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۲۷). ثانیاً، مودودی که تاکنون، دموکراسی را به‌شدت نقد می‌کرد، در ادامه، ورود به انتخابات را راه‌حلی مشروع برای رسیدن به مقصود خود دید.

ثالثاً، با پذیرش همه این تبعات و کنار نهادن مواضع پیشین، باز هم به علت یکی دیگر از مواضع نظری ناسازگار با جهان عینی خود (یعنی نامشروع دانستن رقابت‌های انتخاباتی) به نتیجه نرسید و در دوراهی ماندن و تن‌دادن به رقابت‌های ناسالم حزبی یا دست‌شستن از اهداف ایدئولوژیک خود، گیر کرد.

### ۳-۱-۳. گرفتاری در غوغای ضد قادیانی‌ها

با شکل‌گیری جنبش «ختم نبوت» در ۱۹۵۳، هم‌روند رو به پیشرفت اسلامی‌سازی قانون اساسی مختل شد و هم گزارش دادگاه تحقیقی درباره این واقعه، اسلام‌گرایان و از جمله «جماعت اسلامی» را متهم به اختلافات درونی نمود و اساس ایده حاکمیت الهی زیر سؤال رفت. مودودی نخست مخالف پیوستن علما به جنبش و معتقد به

پیگیری قانونی این مسئله بود؛ اما با فراگیری جنبش، وی با پیوستن به آن و نگارش کتاب *مسئله قادیانی*، تبدیل به برجسته‌ترین رهبر و نظریه‌پرداز جنبش شد و در نتیجه، زندانی و محکوم به اعدامی نافرجام گردید (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰-۱۶۹؛ گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

برخی معتقدند: آشوب‌های ضدقادیانی، طرح حکومت برای جلوگیری از پیشتازی و تأثیرگذاری اسلام‌گرایان و مودودی بر روند قانون اساسی بود و سبب سرکار آمدن و نفوذ دیوان‌سالاران و سکولارهایی همچون محمدعلی بقر/ و اسکندر میرزا/ شد که با تمایل به محدود شدن دین در سیاست و کنار نهادن تلاش‌ها و پیشنهادهای اسلام‌گرایان، در قانون اساسی ۱۹۵۶، «قرارداد مقاصد» را در دیپاچه و نه متن قانون گنجاندند و «۲۲ نکات» را نیز حذف کردند. علاوه بر آن، اسلام را دین رسمی ندانستند و فقط پذیرفتند که قانونی برخلاف اسلام تصویب نشود و کارگروهی برای بررسی سازگاری قوانین موجود با شریعت تشکیل گردد (شاران، ۱۹۶۸، ص ۸۲-۸۱؛ ناصر، ۱۹۹۴، ص ۳۷ و ۱۴۰).

بنابراین، مودودی در مسیر خود، گرفتار بازی‌های سیاسی صاحبان قدرت شد و در نهایت نیز قانونی را پذیرفت که خواسته‌های اصلی اسلام‌گرایان را نادیده می‌گرفت، با این استدلال که این قانون مانع حاکمیت سکولارها می‌شود و فرایند مردم‌سالارانه‌ای را پیش می‌نهد که می‌توان حکومت آرمانی اسلامی را براساس رأی مردم تشکیل داد (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۸۳-۸۴).

در اینجا نیز مودودی دچار نوعی سردرگمی و تردید در عرصه عملی و ناسازگاری مواضع خود با دیدگاه‌های پیشینش گردید؛ به‌گونه‌ای که در مدت کوتاهی، از مخالف یک جنبش سیاسی، به رهبر آن تبدیل شد و در نهایت، به قانونی سکولار امید بست تا برای وی، مردم‌سالاری را به ارمغان آورد.

#### ۴-۱-۳. دموکراسی خواهی

هرچه زمان جلوتر رفت، مودودی و جماعت اسلامی بیش از پیش، از گروهی اصولگرای ایدئولوژیک اسلامی به یک حزب سیاسی محافظه‌کار تبدیل شد و اصول پیش‌گفته خود را بیشتر نقض کرد. «مواجهه عملی با مردم‌سالاری» یکی از مصادیق این مدعاست که ابتدا به‌منزله محصول تمدن غربی آماج نقد مودودی بود؛ اما با روی کار آمدن حکومت‌های نظامی، به‌مثابه ابزار تشکیل حکومت اسلامی، مورد حمایت مودودی قرار گرفت.

مودودی و «جماعت اسلامی» پیش از قدرت‌گرفتن /یوب‌خان/ دریافتند که حاکمیت مردم‌سالاری منجر به اسلامی شدن قوانین و ساختار سیاسی پاکستان می‌شود و تکیه بر مردم‌سالاری، نه یک راهکار آرمانی، بلکه یک روش اجتناب‌ناپذیر است. در زمان /یوب‌خان/ نیز همزمان بر اسلام و برقراری مردم‌سالاری و برگزاری انتخابات پافشاری کردند (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۰۱).

مودودی با مشارکت در انتخابات ۱۹۵۸، در واقع، مشروعیت حکومت را به رسمیت شناخت (عراقچی، ۱۳۷۸) و امیدوار بود با حاکمیت مردم‌سالاری و فرایندهای قانونی، به جامعه اسلامی مدنظر خویش دست یابد.

اگر آن گونه که مودودی باور داشت، مردم‌سالاری سبب قدرت‌گرفتن اقلیتی ذی‌نفع و فریبکار شده و اکثریت جامعه نیز ناتوان از مهار عواطف و غرایز و انتخاب عقلانی‌اند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۳۰)، چطور می‌توان به مردم‌سالاری به‌مثابه راهی مشروع برای دستیابی به جامعه آرمانی اسلام امید بست؟

### ۵-۱-۳. ائتلاف با سکولارها و سوسیالیست‌ها

از دیگر عملکردهای شگفت‌آور «جماعت اسلامی» و ناقض اصول‌گرایی مودودی، ائتلاف با گروه‌های مختلف سکولار یا حتی سوسیالیستی است که با «جماعت اسلامی» ائتلاف ایدئولوژیکی داشتند. در ۱۹۶۲ «جماعت اسلامی» در برابر /یوب‌خان، نخستین بار با گروه‌های سکولار مخالف دولت با عنوان «جبهه دموکراتیک ملی» به رهبری شهاب‌الدین سهروردی متحد شد (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۰۱) و در ۱۹۶۵ برخلاف مواضع پیشین خود، با ائتلاف با «مسلم‌لیگ»، از نامزدی فاطمه جناح حمایت کرد و در ۱۹۷۷ نیز در ائتلافی پیچیده با عنوان «اتحاد ملی پاکستان» متشکل از نه حزب ملی‌گرا، چپ‌گرا، سکولار و اسلام‌گرا علیه دولت ذوالفقار علی‌بوٹو مشارکت نمود (ندیم، ۱۹۹۴، ص ۹).

این ائتلاف‌ها در حالی بود که مودودی در مبانی خویش، علاوه بر مخالفت با هرگونه زد و بند و ائتلاف‌های انتخاباتی، سکولاریسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم را نیز به‌شدت نقد می‌کرد.

### ۶-۱-۳. حمایت از حکومت‌های نظامی

عمل‌گرایی و نگاه ابزاری مودودی و «جماعت اسلامی» به مقولات گوناگون برای رسیدن به جامعه آرمانی، در حمایت یا مصالحه گاه و بی‌گاه آنان با حکومت‌های نظامی نمایان شد. «جماعت اسلامی» ابتدا کودتای ۱۹۵۹ /یوب‌خان را نامشروع و ناقض اصل «جمهوریت» می‌خواند؛ اما در ۱۹۶۳ که /یوب‌خان قانون اساسی را پذیرفت، حکومت نظامی وی را مشروع شمرد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸) و از ۱۹۶۵ به بعد، علیه شکل‌گیری کمونیسم و چپ‌گرایی، به حمایت از رژیم /یوب‌خان پرداخت. اما در سال ۱۹۶۸ که خود را در جبهه دولت علیه چپ‌گرایان می‌دید، به موضع پیشین خود در مخالفت با دولت بازگشت (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۰).

«جماعت اسلامی» که بارها علیه سوسیالیسم از /یوب‌خان حمایت کرده بود، سرانجام با برخی احزاب سوسیالیستی همچون «عوامی‌لیگ» در ائتلاف جمهوری «مجلس عمل» شرکت کرد که پیامی جز میل فراوان «جماعت اسلامی» برای بقا در ساختار قدرت سیاسی نداشت و پس از آن نیز حمایت از یحیی‌خان نشان داد که «جماعت اسلامی» همان‌گونه که از مردم‌سالاری برای رسیدن به حکومت اسلامی حمایت می‌کرد، با حکومت نظامی نیز اگر در جهت اسلامی‌سازی باشد، دشمنی ندارد (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۲۱۱). در واقع، دوران /یوب‌خان «جماعت اسلامی» را هرچه بیشتر سیاسی و به یک حزب به‌معنای اخص آن تبدیل نمود (عراقچی، ۱۳۷۸).

اما مهم‌ترین حمایت مودودی و «جماعت اسلامی» از حکومت نظامی ضیاء الحق رخ داد که تحت تأثیر تفسیر ایدئولوژیک مودودی، با کودتای ۱۹۷۷ به قدرت رسید. «جماعت اسلامی» به‌رغم تمایل به انتخابات ملی، به‌منظور امتیازگیری و توسعه قدرت سیاسی خود، به‌صورتی عملگرایانه از موضع خود کوتاه آمد و حکومت نظامی موقت را پذیرفت؛ زیرا به طراحی و اجرای برنامه اسلامی‌سازی ضیاء الحق کمک می‌کرد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲).

«جماعت اسلامی» می‌پنداشت که می‌تواند از شرایط موجود برای رسیدن به اهداف دینی خود استفاده کند؛ اما اسلامی‌سازی ضیاء الحق تنها حربه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به دولت وی بود و هرگز هدف دینی کردن را نداشت (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۶). ضیاء الحق به شکل ماهرانه‌ای تصاحب قدرت خود را با نام «اسلام» مشروعیت بخشید و با مصادره شعار نظام اسلامی و دعوت از اعضای «جماعت اسلامی» به هیأت دولت، بسیاری از آنان را در مناصب مهمی گماشت (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)؛ اما پس از آراء پایین «جماعت اسلامی» در انتخابات ۱۹۸۵، زمینه‌های اختلاف میان آنان شکل گرفت.

مشارکت «جماعت اسلامی» با حکومت نظامی ضیاء الحق علاوه بر کاهش نفوذ مردمی این حزب، سبب شکاف‌های درونی در آن و روی کار آمدن گروهی شد که با انتقاد از سیاست‌های اسلامی‌سازی ضیاء الحق، سوسیالیسم و تجددگرایی حزب «مردم» را بهتر از حکومت ضیاء الحق می‌دانستند و به‌جای آرمان‌گرایی صرف، بر سیاستی واقع‌بینانه و عمل‌گرایانه تأکید داشتند. درواقع، «جماعت اسلامی» درگیر دشواری سرنوشت‌سازی شده بود که سبب دگرگونی‌های بنیادینی در رویکرد تاریخی آن می‌شد؛ یعنی گسستن از حکومت ضیاء الحق به معنای دوری از نخبه‌گرایی، ایدئولوژی محوری، چپ‌ستیزی و گرایش به عمل‌گرایی و چپ‌گرایی بود (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۲۵۵-۲۵۷). با افول محبوبیت مردمی ضیاء الحق، «جماعت اسلامی» نیز دچار افول اقبال سیاسی خود شد.

بدین‌سان، مودودی که مخالف مشارکت مستقیم در قدرت، نامزدی، تبلیغات انتخاباتی، تحزب و مردم‌سالاری در جامعه اسلامی نشده و منتقد هرگونه گرایش ملی‌گرایانه، سوسیالیستی، سکولار، استبداد و نظامی‌گری بود، در نهایت، در عرصه عملی، هم ناچار به ورود به عرصه قدرت و مشارکت در انتخابات و تبدیل شدن به یک حزب سیاسی محض شد که جز زد و بندهای سیاسی با مخالفان سکولار یا چپ‌گرا چاره‌ای نداشت و هم برخلاف گرایش‌های مردم‌سالار، از حکومت‌های نظامی حمایت نمود و بسیاری از مبانی نظریه خود را در عمل، نقض کرد. با این وصف، حتی در حکومت ضیاء الحق که بیشترین نفوذ را داشت، توفیق‌چندانی در انتخابات و یا احراز پست‌های دولتی کسب نکرد (همان، ص ۲۷۳؛ علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۷). به عبارت دیگر، این‌همه هزینه نتیجه دلخواه آنان را رقم نزد. بنابراین، مودودی در حرکت به سمت آرمان خود و تشکیل حکومت مردم‌سالار الهی بر مبنای نظریه «استخلاف»، با ناکامی مواجه شد که در ادامه، به چرایی آن می‌پردازیم:



## ۲-۳. خلا نظری ناشی از نادیده‌انگاری جهان امروری

نظریه «استخلاف» به‌دنبال پی‌ریزی حکومتی مردم‌سالار بر مبنای نگاه الهی و توحیدی و پاسخ به چگونگی امکان جمع میان حاکمیت مطلق الهی (شریعت) و خواست و حاکمیت انسان‌ها بود. از نگاه مودودی، چنین حکومتی پیش از هر چیز، نیازمند تشکیل جامعه‌ای تماماً اسلامی است. بنابراین، ابتدا به سمت اسلامی‌سازی و رسیدن به جامعه اسلامی مدنظر خویش حرکت کرد؛ اما در این مسیر و در مواجهه با نظام‌ها و گرایش‌های سیاسی مردم‌سالار، سکولار، سوسیالیست، ملی‌گرا و نظامی‌گری، به این مقولات نگاهی ابزاری داشت و نه‌تنها با گروه‌های مخالف ائتلاف کرد، بلکه مردم‌سالاری را نیز تا جایی ارزش نهاد که به هدف وی کمک می‌کرد و در صورت لزوم، از حکومت نظامی و اسلامی‌سازی تحت فشار نیز حمایت می‌نمود.

این نگاه، در بطن خود مستلزم دور باطل است؛ زیرا ابتدا به‌دنبال اسلامی‌سازی جامعه و سپس تشکیل حکومت مردم‌سالار اسلامی است، در حالی که اساساً اسلامی‌سازی جامعه بدون وجود یک حکومت و ابزارهای سیاسی، امکان‌پذیر نیست. در این صورت، پرسش اساسی این است که حکومت و قوانینی که می‌خواهد به اسلامی‌سازی جامعه بپردازد، خود از چه ماهیتی برخوردار است؟

مودودی ضرورت وجود قدرت برای رسیدن به هدف خود را دریافته بود؛ اما پاسخی برای سؤال یادشده نداشت و از این رو در یک خلا نظری، وارد عرصه عمل و سیاست شد.

خلا نظری یادشده ناشی از عدم تعریف نسبتی روشن با جهان امروری است. مودودی در عرصه نظریه‌پردازی، جهان امروری و محصولات آن را به‌مثابه امری کفرآمیز و لازم‌الاجتناب، نادیده گرفته و به‌جای شناخت درست ویژگی‌های این امر جدید و تعیین راهبردهای مواجهه با آن، عموماً به نقد و احتراز از آن پرداخته است و در حالی که تمام توان نظری خود را در ترسیم جامعه مطلوب اسلامی به‌کار گرفت، در عرصه عمل سیاسی، ناگزیر از کنشگری درون همین جهان امروری بود که تمام ابعاد حیات مسلمانان را فراگرفته و برای کنشگری در آن نیازمند نظریه روشن و دقیقی بود که نحوه و حدود تعامل با گرایش‌ها و گروه‌های مخالف نظام حاکم را به‌گونه‌ای مشخص کند که به تناقضات یادشده منجر نشود.

مودودی فاقد چنین نظریه‌ای بود. از این رو در حرکت به سمت اجرای نظریه خود، با نوعی سردرگمی، به مشارکت در جهانی می‌پرداخت که تمام دیدگاه‌های او را به چالش می‌کشید. بدین‌روی برخی معتقدند: مودودی که می‌توانست با بهره‌گیری از نهضتی مردمی، به آرمان‌های خود برسد، با پذیرش نظام سکولاریستی و ملی‌گرای پاکستان و گرفتار شدن در بازی‌های سیاسی، هم از حکومت آرمانی خود و هم از ایجاد انقلاب اسلامی مدنظرش بازماند (صدیقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷-۸۰).

اگر بخواهیم در چارچوب نظریه اسپریگنر قضاوت کنیم، نظریه «استخلاف» مودودی به‌مثابه یک نظام آرمانی، فاقد راهکار روشن و کارآمدی بود که با لحاظ واقعیات سیاسی جهان جدید، منجر به نظام آرمانی شود و آنچه را

مودودی با عنوان «انقلاب» از آن یاد می‌کرد، هم خود آرمانی و نشدنی به‌نظر می‌رسید و هم به مقوله مهم قدرت و سیاست پرداخت و بیشتر انقلاب فکری و فرهنگی را منظور داشت. به عبارت دیگر، تمام نظریات مودودی مربوط به پس از تشکیل جامعه مدنظر او بود و وی برای جهانی که در آن می‌زیست و با جامعه آرمانی او فاصله بسیاری داشت، نظریه‌پردازی نکرد؛ اما ناگزیر از عمل در همین جهان بود.

### ۳-۳. آرمان‌گرایی غیرواقعیانه

همان‌گونه که برخی معتقدند، نظریه مودودی واقع‌گرایانه‌تر از سایر دیدگاه‌ها در باب حکومت اسلامی است (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶). با این وجود، جامعه آرمانی او باز هم دست‌نیافتنی و دور دست به‌نظر می‌رسد و واقعیت‌های عالم سیاست را نادیده می‌گیرد. وی در نظریه خود، کسانی را مستحق خلیفگی خداوند می‌داند که کاملاً مؤمن و معتقد به اسلام و حاکمیت خداوند باشند و اعضای جامعه اسلامی مدنظر وی به‌طور یکسان، درکی درست از مقام خلافت و وظیفه سیاسی - اجتماعی خویش داشته باشند و از نزاع‌های قومی، ملی‌گرایانه، نژادی و مانند آن بپرهیزند و با رضایت خاطر، بهترین فرد جامعه را به‌عنوان خلیفه عام، انتخاب نمایند و در تمام امور، تابع رأی خلیفه باشند و خلیفه نیز در تمامی امور مملکتی با مردم یا نمایندگان مشورت کند و با سنجش امور، بدون لحاظ منافع حزبی و گروهی بهترین راه را انتخاب نماید (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۵-۳۹؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۳۶-۳۷).

چنین جامعه‌ای چگونه - به‌ویژه در بطن جهان نوینی که اساساً با آن تعارض دارد - تحقق می‌یابد و آیا تاکنون چنین جامعه‌ای پدید آمده است؟ مودودی می‌کوشد تا با ارجاع به جامعه نبوی و عصر خلفاء، وجود آن را ثابت کند؛ اما در نهایت، خود اعتراف می‌کند که چنین حکومتی تاکنون پدید نیامده است (مودودی، ۱۳۴۰، ص ۱۸).

علاوه بر این، دیدگاه وی اساساً این واقعیت را نادیده می‌گیرد که جامعه و سیاست مشحون از اختلافات، فهم‌ها و دیدگاه‌های متعارض و کشمکش‌های گوناگون است و هرگز نمی‌توان تمام افراد را پایبند هنجارهای دینی دانست که از پی‌جویی منافع فردی، گروهی یا عصبیت‌های قومی و ملی خالی باشند. حتی در جامعه نبوی نیز پدیده «نفاق» و گروه‌های مخالف صاحب قدرت مطرح بودند و در مقابل خواست پیامبر ﷺ و مؤمنان، مانع‌تراشی می‌کردند. بر فرض امکان تحقق حکومت و جامعه مدنظر مودودی، آیا در جهان کنونی، صاحبان قدرت و گروه‌های مخالف گوناگون، شکل‌گیری و رشد چنین جامعه‌ای را که به جنگ ظلم و کفر رو آورد، به‌سادگی اجازه می‌دهند؟

اینها واقعیاتی هستند که مودودی برای رسیدن به آرمان خویش، پاسخ مناسبی به آنها نداده و خود نیز درگیر چالش‌های ناشی از آن شده است.

## نتیجه گیری

مسلمانان هند با الغای خلافت و خلأ نظری ناشی از آن، به رویکردهای سکولاریستی، سوسیالیستی و ناسیونالیستی روی آوردند و به دنبال تأسیس کشوری مستقل مبتنی بر «دموکراسی عرفی‌گرا» بودند. مودودی در پاسخ به این رویکردها و برای طرح نظریه‌ای مردم‌سالار مبتنی بر نگرش توحیدی، به ارائه نظریه «استخلاف» پرداخت که مطابق آن، عموم انسان‌های مؤمن خلیفه خداوند در زمین بوده، حق حاکمیت دارند. از این رو باید از میان خود، بهترین فرد را به عنوان «خلیفه» برگزینند.

پژوهش حاضر، هم به نقدهای درونی نظریه (همچون عدم کفایت استنادات تاریخی در بحث «خلافت» و ناهمخوانی تفسیر مودودی از این مفهوم با مرکز ذهنی مسلمانان و ناسازگاری‌های مدعیات مودودی با یکدیگر) اشاره کرد و هم به نقد بیرونی نظریه از منظر ناکارآمدی در پاسخ به مسئله مدنظر و ابتلای آن به ناسازگاری‌هایی در عرصه عمل پرداخت.

بر این اساس، با وجود تلاش‌ها و نوآوری‌های فراوان مودودی، نظریه او، هم به لحاظ مبنایی و استنادات تاریخی مورد مناقشه است و هم بسیاری از واقعیت‌های عرصه عملی را نادیده گرفته و به سمت جامعه‌ای آرمانی و دوردست حرکت می‌کند و همین رویکرد نظریه‌پرداز سبب می‌شود تا از دستیابی به هدف آرمانی و رسیدن به مرحله اجرایی‌سازی نظریه «استخلاف» بازماند.

با بررسی این نظریه و تطبیق آن با عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» می‌توان گفت: طرفداران اسلام حداکثری و سیاسی باید مشارکت در جهان جدید را براساس راهبرد روشن، کارآمد و نظریه‌مند انتخاب کنند. در غیر این صورت، یا همانند مودودی و حزبش گرفتار بازی‌ها و فرایندهای پیچیده اجتماعی - سیاسی می‌شوند و یا مانند برخی گروه‌ها به انزوای سیاسی - اجتماعی و کنشگری مخرب و ترور و انتحار می‌گرایند.

## منابع

- احمدی منش، محمد، ۱۳۹۵، *اسلام و سیاست در پاکستان*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- اسپریگنز، توماس، ۱۳۷۰، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چ دوم، تهران، آگاه.
- اسپوزیتو، جان ال و جان وال، ۱۳۸۹، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
- اسپیر، پرسوال، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، ادیان.
- اکرمی، محمدعارف، ۱۳۸۲، *جنبش اسلامی پاکستان؛ بررسی عوامل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- تفتازانی، سعدالدین، بی‌تا، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق محمدعدنان درویش، بیروت، بی‌تا.
- تیجوری بازگری، مهدی، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی اندیشه‌های سیدابوالاعلی مودودی*، تهران، احسان.
- حامدی، خلیل احمد، ۱۹۸۴، *قانون اساسی جماعت اسلامی پاکستان*، ترجمه آفتاب اصغر، لاهور (پاکستان)، دارالعروبہ للدعوة الاسلامیة منصوره.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *الامام ابوالاعلی المودودی؛ حیاته، دعوتہ، جهادہ*، لاهور، مطبعة المكتبة العلمية.
- خسروی، غلامرضا، ۱۳۸۴، «ابوالاعلی مودودی»، در: علیخانی، علی اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
- ختجی، فضل بن روزبهان، ۱۳۶۲، *سلوک الملوک*، تحقیق محمدعلی موجد، تهران، خوارزمی.
- روزنتال، اروین آی. جی، ۱۳۹۶، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های جدید*، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- زیدی، سیدبهداد علی، ۱۳۹۷، *بررسی تطبیقی نظریه خلافت غیر معصوم (ولایت و حکومت) در قرآن و سنت از منظر امام خمینی و علامه مودودی*، رساله دکتری، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- شوتسه، راینهارد، ۱۳۸۹، *تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم*، ترجمه ابراهیم توفیق، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صدیقی، کلیم، ۱۳۷۵، *مسائل نهضت‌های اسلامی*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
- عراقچی، سیدعباس، ۱۳۷۸، «اندیشه‌های سیاسی ابوالاعلی مودودی و جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی»، *مطالعات خاورمیانه*، ش ۱۹، ص ۷۳-۱۰۶.
- علیزاده موسوی، مهدی، ۱۳۹۴، *نظام سیاسی در اندیشه سیدابوالاعلی مودودی*، تهران، امیرکبیر.
- عنایت، حمید، ۱۳۶۲، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- گیلانی، سعیداسعد، ۱۳۸۰، *نگاهی به زندگی، اندیشه و آثار سیدابوالاعلی مودودی*، ترجمه نذیر احمد اسلامی، تهران، احسان.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۶ق، *الحکام السلاطنتیه*، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی، ۱۳۴۰، *برنامه انقلاب اسلامی*، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، چ سوم، تهران، شرکت انتشار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۷، *تئوری سیاسی اسلام*، ترجمه محمدمهدی حیدرپور، تهران، بعثت.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه خلیل احمد حامدی، تهران، بیان - پاوه.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱، *تدوین الدستور الاسلامی*، ط. الخامسة، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۰م، *اسلامی ریاست (اسلامی انقلاب کی راه)*، لاهور، اسلامک پبلیکیشنز.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - الف، *اسلام و جاهلیت*، ترجمه عبیدالله اسد، بی‌جا، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *نحن والحضارة الغربية*، دمشق، دارالفکر.
- ندیم، خورشیداحمد، ۱۹۹۴، *اسلام اور پاکستان (اسلام و پاکستان)*، لاهور، المورد.
- نهری، جواهر لعل، ۱۳۶۱، *کشف هند*، ترجمه محمود تفضلی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- হারدی، پی، ۱۳۶۹، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

Bahadur, Kalim, 1977, *The Jamaati Islami*, New Delhi, Chetana Publication.

Nasr, Vali Reza, 1994, *The Vanguard Of Islamic Revolution: The Jamaate Islami Of Pakistan*, California, University Of California Press, Berekly & Losangles.

-----, 1996, *Mawduidi & The Making Of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press.

Sharan, Parmatma, 1957, *Political System Of Pakistan*, Meerut, Prakash Printing Press.

## **An Investigation and Criticism of Abul A'la Maududi's "substitution" Theory with Emphasis on Political Backgrounds**

**Majid Mofid Bojanvardi**/ P.h.D student in Sociology, Baqir al-Olum University

3011367@gmail.com

**Received:** 2023/03/01 - **Accepted:** 2023/05/23

### **Abstract**

In response to three issues, the leading research examines and evaluates the theory of "Istkhalf" of Abul A'la Maududi, which seeks to establish the Islamic government according to the requirements of today's politics, inspired by the theory of Thomas Spriggans: Political fields and theoretical issues; How is the theory's response to these issues; Criticism and study of the activism of theorists and defenders of the theory and their success in implementing the theory. According to the findings, Maududi's "substitution" theory is a response to the theoretical void caused by the abolition of the caliphate and by criticizing the Indian nationalism of the scholars, the Islamic nationalism of the secular "Muslim League", criticizing Western democracy and rejecting the Christian theocracy and the Islamic "kingdom-caliphate". The main problem of this theory is the answer to the possibility of a combination of divine sovereignty and human sovereignty for the aging of the divine theocracy. Maududi pursues this goal by deconstructing the concept of "Khilafah" and presenting a new meaning of it, which considers all believing people as the representatives of the society to have the right to choose the Caliph. However, despite many theoretical efforts, his theory has problems both in historical references and determining the meaning and examples of caliphate, and in answering its problem, it is not possible to realize it in practice. Because by ignoring today's world and the realities of political action, Maududi is acting with a theoretical void and gets himself and his party caught up in complications and political games. In fact, his theory is idealistic.

**Keywords:** Maududi, theory of succession, human caliphate, democracy, political fields.

## **An Investigation into the Legitimacy of "the Choice of the People of Hal and Aqd" and its Evidence in Sunni political Discourse**

**Safdar Elahirad/** Assistant Professor, Department of Religion and Philosophy, IKI

elahi@iki.ac.ir

**Received:** 2022/10/02 - **Accepted:** 2023/01/09

### **Abstract**

"Political Legitimacy" as the most important issue of the political discourse of Islam, has allocated a huge volume of political discussions of Islamic theologians. The theory of "choice" in various forms is considered one of the most important views of legitimacy in Sunni political discourse. One of these formats is "the choice of the people of Hal and Aqd"; In the sense that when a person is elected by - even - one of the people of Hal and Aqd, his Imamate and government will be legitimate. The basic question is, who do Sunni theologians consider as "the people of Hal and Aqd"? How many people are necessary for the truth of this concept? What are their evidences for proving legitimacy through the people of Hal and Aqd? Are their criteria and arguments defensible? Using the descriptive-analytical method as well as the "rational" and "narrative" method and by using authentic theological, hadith and historical sources of Sunnis, this article has analyzed the aforementioned issues. The results show that their original point of view and arguments are faced with fundamental problems and cannot be defended even based on their own sources.

**Keywords:** political legitimacy, the people of Hal and Aqd, political speech, imamate, ruler.

## **The Causes of the Tendency to Marxism from the Point of View of Islamic Thinkers**

✉ **Saeed Baghestani**/ Assistant Professor, Department of Political Science, IKI

sbaghestani598@gmail.com

**Reza Mahoshi**/ P.h.D student in Political Science, IKI

**Received:** 2023/01/05 - **Accepted:** 2023/04/17

### **Abstract**

"Marxism" declared its existence in the late 19th century and early 20th century with the efforts of Karl Marx and Friedrich Engels, and after a while it was able to become the main competitor of the capitalist system and attract many people. Using the descriptive-analytical method, the current research seeks to analyze the factors of people's tendency towards Marxism from the perspective of Islamic thinkers. The findings show that the causes of the tendency to Marxism can be studied and evaluated in three intellectual, economic and political levels, according to its three types (classical Marxism, orthodox Marxism and new Marxism) that have emerged throughout history.

**Keywords:** Socialism, Marxism, Capitalism, Communism.

## The Limits of Tenure of the Islamic State in the Thought of Allameh Misbah Yazdi

**Mohsen Rezvani**/ Assistant Professor, Department of Political Science rezvanim@gmail.com

**Received:** 2023/01/02 - **Accepted:** 2023/04/13

### Abstract

In political philosophy, there are three general attitudes about the limits of government tenure: i) social attitude; ii) liberal attitude; iii) Islamic attitude. In the socialist view, the tenure of the government is maximal and the tenure of the people is minimal. Most of the political, social, economic, security and cultural affairs are the responsibility of the government, and the people have a lesser role in managing the affairs of the society. In the liberal view, government tenure is minimal and people's tenure is maximum. The role of the government is to the extent necessary and more strategic, supervisory and for maintaining security and public order, and the majority of society's affairs are the responsibility of the people and the private sector. In the Islamic view, the administration of the government and the people is moderate. The criterion of government and people's tenure is the fixed and changing needs of the society. In fixed and necessary needs of the society, such as security, order and defense, the government should be in charge of society's affairs, but in variable and unnecessary needs, people should be in charge of society's affairs. As a result, the limits of the tenure of the Islamic government are determined according to the essential needs of the Islamic society and the lack of a desirable popular incumbent. Criticizing two socialist and liberal attitudes, the present article explains the Islamic attitude from the perspective of Allameh Misbah Yazdi.

**Keywords:** government tenure, government role, government duties, socialist government, liberal government, Islamic government, Allameh Misbah Yazdi.



## **The Functions of Compassion in Islamic Political Ethics with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Point of View**

✦ **Seyed Kazem Seyed Bagheri**/ Associate Professor, Department of Politics, Research Institute for Islamic Culture and Thought sbaqeri86@yahoo.com

**Mohammad Nazari**/ Assistant Professor, Department of Education, Zabul University of Medical Sciences

**Received:** 2023/05/10 - **Accepted:** 2023/09/21

### **Abstract**

One of the important principles in Islamic political ethics is the principle of "compassion" towards citizens. In the shade of this principle, solidarity and sympathy is created between people and rulers and social capital will increase. From the point of view of Islam, the in-charges of the Islamic system should be sensitive to the problems of the people in the society and consider the hardships of the people as their own suffering. Sympathy, cooperation out of love and empathy are values that arise from the existence of compassion in society. Using the descriptive-analytical method, this article tries to investigate the functions of compassion in the political ethics of Islam, relying on the view of the supreme leader of the revolution. The findings show that in terms of theoretical provisions, such as the dimensions of personal and political compassion, capacities of imagination, avoiding self-centeredness and sense of responsibility, it is possible to trace the functions of compassion in political sympathy and empathy, maximum absorption, forgiveness and elimination of grudges, increasing trust and social capital, tolerance and patience, and increasing political benevolence of citizenship which each of them has a clear presence in Ayatollah Khamenei's thought.

**Keywords:** compassion, empathy, social sympathy, political ethics, social capital, Ayatollah Khamenei.

# Abstracts

## **A Review and Analysis of Imam Khomeini's View on the Role of Secularism in the Decline of Society with Emphasis on the Theoretical Framework of Thomas Spriggan**

**Ali Akbar 'Alamian**/ Assistant Professor, Department of Islamic History, Complex of Islamic History, Life and Civilization, Al-Mustafa International University    Aliakbar\_Alamian@miu.ac.ir

**Received:** 2023/05/26 - **Accepted:** 2023/09/02

### **Abstract**

"Secularism" can be considered one of the most important factors of the decline and backwardness of Muslims. This research aims to investigate and analyze the view of Imam Khomeini in this field based on the theoretical framework of Thomas Spriggans. Using descriptive-analytical research method as well as "content analysis" as well as desk-research and referring to the writings and statements of his holiness, this article has been organized. The findings show that Imam Khomeini's view has many references to this topic based on the mentioned theoretical framework. He had observed the existence of degeneration and backwardness among Muslims and considered "secularism" as one of its factors. From his point of view, two components are necessary to solve this problem: the formation of the government; Creating correlation between religion and politics. He also considers the most desirable society to be a monotheistic society. From his point of view, the monotheistic society is considered to be the most sublime human society in which one can achieve progress and escape from degeneration.

**Keywords:** Imam Khomeini, Thomas Spriggans theoretical framework, secularism, decline, society.

## Table of Contents

**A Review and Analysis of Imam Khomeini's View on the Role of Secularism in the Decline of Society with Emphasis on the Theoretical Framework of Thomas Spriggan / Ali Akbar 'Alamian ..... 7**

**The Functions of Compassion in Islamic Political Ethics with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Point of View / Seyed Kazem Seyed Bagheri / Mohammad Nazari ..... 25**

**The Limits of Tenure of the Islamic State in the Thought of Allameh Misbah Yazdi / Mohsen Rezvani ..... 45**

**The Causes of the Tendency to Marxism from the Point of View of Islamic Thinkers / Saeed Baghestani / Reza Mahoshi ..... 59**

**An Investigation into the Legitimacy of "the Choice of the People of Hal and Aqd" and its Evidence in Sunni political Discourse / Safdar Elahirad ..... 79**

**An Investigation and Criticism of Abul A'la Maududi's "substitution" Theory with Emphasis on Political Backgrounds / Majid Mofid Bojanvardi ..... 97**

## In the Name of Allah

### Ma'rifat-e Sīasī

*An Academic Semiannual on Political Inquiry*

Vol.15, No.1

Spring & Summer 2023

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Director:** *Mohammad Javad Nowruzi*

**Editor in Chief:** *Qasim Shabannia*

#### Editorial Board:

- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Ikl.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Professor .Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor .Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavizadegan:** *Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Professor Ikl.*

---

#### Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98 253-211-3473

**Fax:** +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir> / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net  
[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---