



پژوهش‌نامه علوم انسانی اسلامی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال دوازدهم | شماره بیست و سه، بهار و تابستان ۱۴۰۴

مجوز نشریه: ۹۲/۲۴۲۹۴ - ۹۲/۰۹/۰۵

ISSN : ۲۳۸۳ - ۲۲۸۵

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱/۳۰ و به شماره نامه ۲۲۱؛ نشریه «پژوهش‌نامه علوم انسانی اسلامی» (از شماره ۲) حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیہ
محل انتشار: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ

مدیر مسئول: حسن رضایی
سر دبیر: محسن ملک‌افضلی
مدیر اجرایی: سلیمان خانجانی رفیع



هیئت تحریریہ (به ترتیب حروف الفبا)

| | |
|----------------|---|
| علیرضا اعرافی | استاد فقه و اصول جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیہ |
| حسن آقانظری | استاد اقتصاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه |
| ابوالفضل ساجدی | استاد فلسفہ دین مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی ﷺ |
| جعفر رحمانی | دانشیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیہ |
| احمدحسین شریفی | استاد فلسفہ مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی ﷺ |
| علی عباسی | دانشیار فلسفہ جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیہ |
| حسن رضایی | استادیار مدیریت جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیہ |



| | |
|-----------------------------|--------------------------------------|
| مدیریت امور علمی و تحریریہ: | زکریا خیری |
| ویراستار: | حسین مطہری محب |
| مترجم: | عبدالقادر محمد بلو |
| طراحی و صفحہ‌آرایی: | سیداکبر موسوی |
| ناشر: | مرکز بین‌المللی چاپ و نشر المصطفیٰ ﷺ |

شمارگان: ۲۰۰ نسخه
قیمت: ۲۰۰/۰۰۰ ریال

شیوه‌نامه تدوین مقالات

الف: شرایط و اجزای مقاله

۱. مقاله، تحقیقی، مستند و دارای نوآوری باشد.
۲. موضوع مقاله مرتبط با عنوان نشریه باشد.
۳. با هدف ارتقای علمی مقالات و نشریات؛ مقالات ارسالی باید بارویکرد و ساختار علمی - پژوهشی باشد.
الف - چکیده بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه شامل؛ بیان مسئله و پرسش اصلی، روش، یافته‌ها و نتایج باشد.
ب - مقدمه؛ شامل بیان مسئله، اهمیت، ضرورت، اهداف پرسش‌های تحقیق در یک صفحه باشد.
ج - ملاحظات نظری / مفهومی؛ در این بخش مبانی نظری پژوهش بیان می‌شود منظور از مبانی نظری ارائه تعاریف و مفاهیم بکار رفته در پژوهش به صورت روشن است و باید بر اساس مطالعات معتبر قبلی انجام شود یا چنانچه محقق چارچوب نظری خاصی را در تحقیق به کار گرفته است بیان نماید.
د - پیشینه پژوهش؛ مروری بر پژوهش‌هایی که تاکنون در زمینه موضوع مورد نظر انجام شده و بیان تفاوت این تحقیق با تحقیقات پیشین؛
ه - روش تحقیق؛ در این بخش روش به کار رفته در تجزیه و تحلیل داده‌ها معرفی می‌شود.
و - نتیجه‌گیری؛ مقاله باید با نتیجه‌گیری دقیق و صحیحی از گام‌ها و دستاوردهای پژوهش همراه باشد.

ز - فهرست منابع

۴. ارسال چکیده‌ی مقاله به زبان انگلیسی و عربی الزامی می‌باشد.
۵. واژگان کلیدی باید با واژه‌های اصلی عنوان و مسئله‌ی تحقیق و در حد امکان با سرفصل‌ها تناسب داشته باشد (۵ تا ۷ کلمه).
۶. مقاله حداقل ۵۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم شود.
۷. مقاله در محیط word و با قلم IR Lotus 14 تایپ شود.
۸. درج معادل اسامی و اصطلاحات خاص در پاورقی، به زبان اصلی ضروری است.
۹. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ یا همزمان به دیگر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ب. شیوه ارجاع به منابع

۱. ارجاع به منابع مورد نظر، درون متن بدین‌صورت ذکر شود: (نام‌خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره‌ی صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۲۵۰، ۶۱) در منابع لاتین هم مثل فارسی باشد. (huntington. 1999؛ ۸۸)
۲. اگر از یک اثر نویسنده‌ای بیش از یک بار استفاده شده است و آن اثر تجدید چاپ شده ذکر منبع بدین‌شکل صورت گیرد: (نام‌خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره‌ی صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره‌ی جلد، شماره‌ی صفحه)
۳. اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین‌صورت آدرس داده شود: (نام سوره: شماره‌ی آیه) (بقره: ۴۳)

۴. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران»، به مؤلفان دیگر اشاره شود.

۵. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف. کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب. مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال انتشار، شماره‌ی نشریه. تذکر: در صورت تعدد آثار منتشرشده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶ در پایان مقاله و پیش از منابع و مأخذ، بخشی به عنوان یادداشت‌ها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

ج. مشخصات نویسنده:

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد: نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه‌ی علمی)، سمت کنونی، نشانی محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی و شماره‌ی تماس.

نکات:

• مقالاتی در فرایند ارزیابی قرار خواهند گرفت که ضوابط شکلی و محتوایی مورد نظر فصلنامه را رعایت کرده باشند.

• دوفصلنامه «پژوهش نامه علوم انسانی و اسلامی» در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.

• مطالب مندرج در فصلنامه صرفاً بیانگر دیدگاه‌های نویسنده است.

• نقل مطالب دو فصلنامه «پژوهش نامه علوم انسانی و اسلامی» با ذکر منبع مجاز است.

ب: نحوه تنظیم مقالات

۱. حجم مقالات حداکثر در ۲۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله دار جداً اجتناب شود.
۲. مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان، اسامی نویسندگان، مشخصات کامل نویسنده، چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلیدواژه‌ها (حداکثر ۶ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (شامل بیان مسأله، پرسش‌ها، روش تحقیق، یافته‌ها و نتیجه‌گیری)، و فهرست منابع باشند. ضمناً ترجمه عربی و انگلیسی چکیده مقاله به پیوست ارسال شود.

۳. ارجاعات به صورت درون‌متنی به صورت (نام نویسنده، سال نشر: شماره صفحه) خواهد بود.

۳-۱: در صورتی که منبع مورد استفاده بلافاصله در همان صفحه تکرار شد از واژه (همان و شماره صفحه)، اما اگر در صفحه بعد تکرار شد، کامل نگاشته شود. همچنین در منابع لاتین از واژه Ibid استفاده شود.

۳-۲: چنانچه منبع مورد استفاده بیش از یک جلد باشد، شماره جلد استفاده شده به این شکل درج شود: (حسینی، ۱۳۹۳ش: ج ۲، ۸۵)

۳-۳: در صورتی که از نویسنده مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار، میان دو اثر تفکیک صورت گیرد. به عنوان نمونه: (مطهری، ۱۳۷۶ [الف]: ۳۲).

۴. مشخصات کتاب‌شناسی با رعایت ترتیب الفبایی، به صورت ذیل باشد:

الف: **کتاب:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

ب: **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، عنوان نشریه، شماره دوره، شماره نشریه، شماره صفحات، محل نشر، ناشر.

۵. ارجاعات نیازمند توضیح ضروری، معادل‌های فرهنگی اصطلاحات، و ضبط لاتینی اعلام، به صورت مختصر در پایان مقاله با عنوان «پی‌نوشت» آورده شود.

۶. استناد به سایت‌های اینترنتی در مقالات علمی - پژوهشی مطلوب نیست؛ از این رو، از آن پرهیز شود.

(فهرست)

- تحلیل جایگاه مردم در تحقق ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام ۹
- نقش زنان در تقویت و تضعیف نظام‌های مردم‌سالار از منظر فقه خانواده ۲۹
- ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی مردم‌سالاری دینی، با تأکید بر جامعه آرمانی مهدوی ۴۳
- تکثرگرایی هویت‌های قومی و فرهنگی در گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان حاکم بر روابط بین‌الملل ۶۹
- مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی رحمتهما ۹۷
- اصول کلی هدایت و نیروسازی در سیره انبیا از منظر قرآن‌کریم ۱۲۳
- چکیده‌ها (انگلیسی) ۱۳۹

تحلیل جایگاه مردم در تحقق ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای^{علیه‌السلام}

اعظم نایب‌نیا^۱

چکیده

هدف از پژوهش حاضر، تحلیل جایگاه مردم در تحقق ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای است. در فلسفه هر نظام سیاسی، مشروعیت حکومت حاکم و به تبع آن، نقش و جایگاه مردم از اهمیت مضاعفی برخوردار است. با توجه به اینکه در نظام سیاسی اسلام، حق حاکمیت، الهی است، چگونگی تبیین نقش و جایگاه مردم در این فرایند، مسئله‌ای چالش‌برانگیز است. در این پژوهش با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی تلاش شده تا جایگاه مردم در نظام ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی معظم‌له تحلیل گردد. یافته‌های پژوهش نشانگر آن است که مؤلفه بنیادین در تبیین ماهیت مردم‌سالاری دینی در اندیشه معظم‌له، حول محور «ولایت» سامان یافته و بر پایه اصول قرآنی مساوات، خلافت و کرامت الهی انسان، شورا، بیعت، امر به معروف و نهی از منکر، حق‌مداری، آزادی و حاکمیت بر سرنوشت، مشروعیت حاکمیت اسلام «الهی و مردم‌بنیان» است و مردم پایه مشروعیت‌بخشی به نظام ولایت دینی هستند و در عرصه‌های شکل‌گیری و تحقق نظام ولایتی در عصر غیبت، انتخاب ولی امر و استقرار و استمرار نظام، نقش‌آفرینی دارند. در نهایت مردم‌سالاری دینی، رکن تحقق نظام ولایت است و بدون حضور مردم، تحقق واقعی نظام ولایت دینی امکان‌پذیر نخواهد بود.

کلیدواژگان: آیت‌الله خامنه‌ای، نظام ولایت دینی، مردم، مردم‌سالاری دینی، اندیشه‌های قرآنی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم، جامعه المصطفی‌العالمیه، مشهد، ایران.

مقدمه

امامت به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در اندیشه سیاسی مطلوب اسلامی از دیدگاه تشیع، در بردارنده محتوای اصلی «ولایت» است. مفهوم ولایت، چه در عصر حضور امام معصوم و چه در عصر غیبت، به تبیین رابطه میان امام و مأموم یا به عبارت دیگر، حاکم و مردم می‌پردازد و در صورت تحقق این رابطه، «نظام ولایت» پدیدار گشته که نمایانگر ساختار سیاسی و اجتماعی مبتنی بر این اندیشه است (اشرفی، ۱۳۹۸: ص ۱-۱۴). یکی از مهم‌ترین نظریات مطرح‌شده در بستر نظام اجتماعی ایران، نظریه «ولایت فقیه» است که در خصوص شیوه و نوع حکمرانی اسلامی در عصر غیبت مطرح شده است. هرچند این نظریه در گذشته وجود داشته، اما در گام نخست از جانب امام خمینی علیه السلام، تحقق و عینیت بخشیده شد. ایشان این الگوی بدیع حکمرانی نظام سیاسی مردم‌سالار را «جمهوری اسلامی» نامیدند که با شرایط مورد نظر دین و با پشتوانه آرای عمومی، اجراکننده احکام اسلام است (پورفرد، ۱۳۸۸: ص ۱۷۱) و الگوی حکومتی متبوع را همانا شیوه حکمرانی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام و متکی به نظر عموم دانسته‌اند که شکل حکومت نیز با مراجعه به آرای مردم، تعیین می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۳: ص ۲۷).

بعد از رحلت امام خمینی و در دوران زعامت حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ایشان به تبیین و بسط ابعاد این نظریه پرداخته و امامت را شیوه و نسخه کارآمد اسلام برای اداره جامعه و حکومت اسلام دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ص ۹۰). معظم‌له با طرح اندیشه مردم‌سالاری دینی و ابتدای آن بر مایه‌های درون‌دینی نه تنها جمهوری اسلامی ایران و نظام ولایت فقیه را مصداق آن دانسته، بلکه معتقدند که نظام سیاسی صدر اسلام، اعم از حکومت نبوی و علوی نیز الگوی کامل مردم‌سالاری دینی است (مهاجرنیا، ۱۳۸۳: ص ۲۳۹) و در دوران معاصر نیز، انقلاب اسلامی را بزرگ‌ترین و مردمی‌ترین انقلاب عصر جدید معرفی کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: بیانیه گام دوم، <https://khl.ink/f/41673>).

یکی از ارکان بنیادین این انقلاب و نظام سیاسی، شیوه نقش‌آفرینی و جایگاه مردم در نظام ولایت دینی است که در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای با عنوان «مردم‌سالاری دینی» از آن یاد می‌شود. بدون تردید، از جمله دغدغه‌های هر حکومت مردم‌سالار، به دست آوردن میزان نقشی است که مردم در آن حکومت ایفا می‌کنند. در نظام اسلامی نیز که در ذیل حاکمیت خداوند، بحث از نقش و اراده مردم در حاکمیت به میان می‌آید، دغدغه حکمرانی الهی و نقش‌بخشی به مردم در نظام ولایی و حاکمیت اسلام همواره در اندیشه متفکران اسلامی از مسائل چالش‌برانگیز بوده است (شبان‌نیا، ۱۴۰۱: ص ۵-۲۶).

در همین راستا می‌توان به دیدگاه‌ها و بیانات متعدد رهبری معظم اشاره کرد که ابعادی از رابطه حاکمیت الهی و نقش‌بخشی به مردم و دخالت اراده مردم در حاکمیت را براساس نظریه «مردم‌سالاری دینی» مطرح ساخته‌اند. علی‌رغم انبوه بیانات جامع و شفاف معظم‌له در طول چند دهه اخیر، متأسفانه پژوهشی درباره

مسئله جایگاه مردم در نظام ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی ایشان تدوین نشده است. از این رو پژوهش حاضر با هدف «تحلیل جایگاه مردم در تحقق نظام ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی رهبر معظم انقلاب» صورت‌بندی شده است.

درباره پیشینه موضوع پژوهش، در زمینه مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، خوشبختانه کتاب‌ها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است، لیکن در مسئله نقش و جایگاه مردم در نظام ولایت دینی، طالبی (۱۳۹۷) در مقاله «نقش مردم در نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی»، نقش مردم را از پایگاه دانش فلسفه تبیین کرده و نشان داده است که چگونه «حق مردم» و «حق خدا» در تعیین رهبر با یکدیگر سازگاری دارند. اشرفی (۱۳۹۸) در مقاله «از ولی منتخب مردم تا مردم‌سالاری دینی؛ بررسی جایگاه مردم در نظام ولایت از منظر امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای»، نظریه «مردم‌سالاری دینی» را که از سوی آیت‌الله خامنه‌ای ارائه شده، در واقع همان شکل روزآمدشده و استمرار نظریه «ولی منتخب مردم» امام خمینی علیه السلام دانسته است و برای این فرضیه استدلال کرده است. همچنین وی در مقاله دیگری با عنوان «گفتمان مردم‌سالاری اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای» (۱۴۰۱)، به استخراج بنیان‌های اندیشه سیاسی ایشان پرداخته و نظریه مردم‌سالاری اسلامی را با تکیه بر پنج رکن توحید، کرامت انسانی، هدفداری جهان، منشأ قانون، و نبرد حق و باطل، دارای توان و قابلیت تبدیل شدن به یک الگوی اندیشه سیاسی در جهان اسلام دانسته است.

فاطمه بهروز بیاتی و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله «جایگاه مشارکت مردم در تداوم انقلاب اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم»، به تبیین تأثیر مشارکت مردم در تداوم و استمرار انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند. همچنین اسماعیلی صدرآبادی و نوازی (۱۴۰۲) در مقاله «مبانی قرآنی و روایی مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای»، با استناد به قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، ویژگی‌هایی چون عدالت‌محوری، حمایت از انسانیت و حقوق ملت‌ها، آزادی، پارسامحوری و شایسته‌سالاری، نوع رقابت انتخاباتی و مشارکت واقعی مردم را، مبانی این نظریه بیان کرده‌اند.

براساس آنچه گذشت، مسئله اصلی پژوهش حاضر و وجه نوآورانه آن، با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی عبارت است از اینکه: تحلیل جایگاه مردم در تحقق نظام ولایت دینی با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟

مفهوم‌شناسی

ولایت

برخی لغت‌شناسان واژه ولایت را به معنای سرپرستی یا دوستی دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۵۵). حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای از متفکران و اندیشمندان است که با نگاهی نو و بدیع به مفاهیم دینی، بیشترین تلاش نظری را درباره کالبدشکافی مفهوم ولایت داشته است.

در نگاه معظم‌له، معنای اصلی ولایت در لغت، «پیوند و ارتباط» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ص ۳۹۳). یعنی یک ارتباط و اتصال بسیار مستحکم دو چیز با همدیگر، به طوری که آن دو را از همدیگر به آسانی جدا نتوان کرد و آن را «به هم پیچیدگی، پیوستگی و جوشیدگی» دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ص ۱۱۲).

در فلسفه نظام سیاسی معظم‌له، حکومت با واژه «ولایت» بیان می‌شود و شخص در رأس قدرت و کسانی که قدرت بر آنان اعمال می‌گردد، دارای ارتباط، اتصال و پیوستگی جدایی‌ناپذیرند و اگر این رابطه، رابطه محبت، التیام و پیوستگی نباشد، به واقع ولایت نیست. «ولایت، آن وقتی است که ارتباط والی یا ولی، با مردمی که ولایت بر آن‌هاست، یک ارتباط نزدیک، صمیمانه، محبت‌آمیز و همان طوری که خود پیامبر وجود دارد، یعنی «بعث فیهم رسولا من انفسهم»^۱ یا «بعث منہم»^۲، ... از خود مردم کسی باشد که عهده‌دار مسئله ولایت و حکومت باشد. اساس کار در حاکمیت اسلام این است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ص ۵۴؛ ر. ک: خسروپناه، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۱۴۱-۲۰۸).

مردم‌سالاری دینی

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، «مردم‌سالاری دینی» به مثابه نظامی سیاسی است که در آن حاکمیت مطلق به خداوند تعلق دارد و با عقیده، ایمان و عواطف و آرای مردم پیوند خورده است (خامنه‌ای، بیانات در دیدار مردم تفرش، ۲۸ / ۸ / ۱۳۷۹، <https://khl.ink/f/11557>). به عبارتی، حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که نظام سیاسی با هدایت الهی و اراده مردمی اداره می‌شود (خامنه‌ای، بیانات در اجتماع مردم شهرستان کاشان، ۲۰ / ۸ / ۱۳۸۰، <https://khl.ink/f/3094>). از نظر ایشان، مردم‌سالاری دینی مفهومی مرکب و انضمامی نیست؛ بلکه حقیقت واحد درون دینی است که در چارچوب مسائل دینی تعریف می‌شود: «مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است؛ چرا که اگر نظام اسلامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند، بدون مردم نمی‌شود؛ ضمن آنکه تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون مردم امکان‌پذیر نیست.» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با انجمن‌های اسلامی دانشجویان کشور، ۸۳ / ۸۰ / ۱۳۷۹، <https://khl.ink/f/18591>).

در تبیین نظریه مردم‌سالاری اسلامی آیت‌الله خامنه‌ای، آنچه حائز اهمیت بوده آن است که مردم‌سالاری از نظام معرفتی غرب وارد اسلام نشده و نمایانگر عدم الگوبرداری از مدل‌های غربی است (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۸۲ / ۸ / ۱۳۷۹، <https://khl.ink/f/3039>). نظر به اینکه مفهوم مردم‌سالاری دینی در شالوده اندیشه اسلامی ریشه دارد، در تضاد بنیادین با مبانی دموکراسی غربی است و این مسئله نشان از یک

۱. آل‌عمران: ۱۶۴.

۲. جمعه: ۲.

هویت مستقل و الگویی بومی - اسلامی است که در مخالفت با «یکه سالاری» و «اندک سالاری»، مشارکت و حاکمیت مردم را با مرجعیت دین به رسمیت می شناسد (حقی، ۱۳۹۷: ص ۱۴۲). در نتیجه می توان این نظریه و ابتنای آن به اسلام ناب را دالّ مرکزی نظام جمهوری اسلامی دانست.

تحلیل پیوستگی های جامعه اسلامی

آیت الله خامنه ای در تبیین معنای ولایت الهی با استناد به آیه ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^۱ خداوند را هم پیمان و دارای ارتباط و اتصال به مؤمنین دانسته است. به باور ایشان، بالاترین تأکید اسلام حول محور کلمه «ولایت» سامان یافته؛ به گونه ای که در آیه شریفه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۲، پدیده حکومت با نام «ولایت» بیان شده و امامت را بعد از مقام رسالت، منصب دوم انبیای الهی برای اداره جامعه «منتهی به شکل امامت و ولایت، یعنی پیوند عمیق و جوشیدگی میان مردم و رهبر» تبیین کرده اند (خامنه ای، ۱۳۹۱: ص ۵۹). ایشان معتقدند در قرآن در مورد اولیای الهی سه تعبیر به کار رفته است:

الف) ولایت: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^۳ که پیوند و ارتباط، زیر مجموعه ولایت است؛
ب) اطاعت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۴؛ اطاعت رسول و اولی الامر و پیروی در میدان عمل؛

ج) مودّت: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^۵ و عنصر مودّت و ارتباط عاطفی را پشتوانه محکمی دانسته که با فقدان آن، اطاعت و ولایت نیز به مانند صدر اسلام کنار گذاشته می شود (خامنه ای، بیانات در دیدار با جمعی از طلاب و روحانیون، ۲۲ / ۹ / ۱۳۸۸، <https://khl.ink/f/8513>).

ایشان با استناد به آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾^۶، ذیل اصل ولایت قرآنی، جامعه اسلامی را به مثابه یک ارگانسیم زنده و یک پیکر واحدی دانسته اند و پیوندهای میان امت اسلامی در چارچوب اصل ولایت را در سه بُعد حفظ پیوندهای داخلی، قطع پیوند و وابستگی به قطب های خارجی و حفظ ارتباط دائمی و عمیق با قلب امت اسلامی، یعنی امام جامعه تبیین نموده اند (خامنه ای، ۱۳۹۲: ص ۴۳۷).

۱. بقره: ۲۵۷.

۲. مائده: ۵۵.

۳. مائده: ۵۵.

۴. نساء: ۵۹.

۵. شوری: ۲۳.

۶. مائده: ۵۱.

جلسه با نگاه مردم در تحقق ولایت دینی تا تکمیل راهبردهای قرآنی حضرت آیت الله خامنه ای

جایگاه مردم در تحقق ولایت دینی با تکیه بر اندیشه‌های قرآنی رهبری (الف) مردم پایه مشروعیت بخشی به نظام ولایی

در ادبیات سیاسی اسلام، حکومت از حقوق الهی است و در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای نیز حکومت و ولایت از آن خداوند است: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾^۱ (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ص ۷۴) و حاکم جز خدای متعال کس دیگر نیست: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۲؛ (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ص ۴۵۸). لذا براساس جهان‌بینی توحیدی، انحصار حاکمیت، ولایت و مالکیت مطلق، متعلق به خداست: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^۳ و اعتقاد به حاکمیت الهی، مبنای فلسفه سیاسی و اجتماعی اسلام است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ (الف): ص ۳۹). از این رو در نظام جهان‌بینی توحیدی، هیچ حاکمیتی مشروعیت نمی‌یابد؛ مگر آنکه منصوب و مأذون از طرف خدا باشد. خداوند متعال، این ولایت را از مجاری خاصی اعمال می‌کند و در حقیقت این ولایت، ولایت و حق خداست که بر مردم اعمال می‌شود (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۶۹، ۴/۸۰، <https://khl.ink/f/2335>).

از نظر معظم‌له نظام سیاسی مطلوب، «نظام ولایت» بوده و منحصر در سه سطح است و خداوند متعال، حق اعمال حاکمیت را به پیامبر داده است: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾^۴ (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ص ۴۶۰). سطح بعدی، ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام است: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۵ و اهل بیت عصمت مصداق اتم خلفای الهی هستند. مرحله سوم، ولایت فقیه است که به عصر غیبت امام عصر علیه‌السلام اختصاص دارد و این سطوح سه‌گانه ولایت، مجاری اعمال حق الهی هستند. در نتیجه، تز و ایده نظام اسلامی پیش‌بینی نمی‌کند روزی را که در جامعه حکومت نباشد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۶. لذا مشروعیت نظام حکومت ولایی، ناشی از اراده الهی است و تنها قدرت برحق و مورد پذیرش در چارچوب نظریه امامت شکل می‌گیرد (همان: ص ۴۶۰-۴۶۳). با توجه به آنکه خداوند مالک حقیقی بنده خویش است، والاترین حق، حق خداوند بر انسان‌هاست و حق دارد هر نوع تصرفی را بر بنده خود اعمال نماید. در نتیجه معقول‌ترین راه مشروعیت حکومت، واسطه‌ای حق حکومت بر مردم به یکی از بندگان خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۰).

۱. فرقان: ۲.

۲. آل عمران: ۶۸.

۳. تغابن: ۱.

۴. مانده: ۵۵.

۵. مانده: ۵۵.

۶. نساء: ۵۹.

به‌رغم انحصار حق حاکمیت مطلق الهی در اندیشه معظم‌له، و اینکه هیچ‌کس واجد صلاحیت برای حکومت نیست، مگر آنکه معیارهای ولایت الهی را دارا باشد؛ لیکن ایشان معتقدند که همین حکومت الهی را اگر مردم نخواهند، شکل نمی‌گیرد یا پایه مشروعیت خود را از دست می‌دهد و این نوع نگاه ایشان، خلاف نگاه مدعیان سکولار مذهبی است که معتقدند حکومت دینی برای مردم هیچ شأن و جایگاهی قائل نیست^۱ (گنجی، کیان، ۱۳۷۷) و خوانش استبدادی از نظام دینی و ولایت فقیه، از پرتکرارترین گزاره‌های آنان است و نیز خلاف نظر برخی از اندیشمندان اسلامی است که معتقدند مشروعیت نظام سیاسی، صرفاً الهی است و مردم را عاملی برای مقبولیت این مشروعیت تلقی می‌کنند^۲ (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۶-۲۲).

معظم‌له با تأکید بر نقش آفرینی مردمی، آن را یک اصل اسلامی با خاستگاهی قرآنی، روایی و تاریخی در نظام اسلامی دانسته و با صراحت، مشروعیت نظام سیاسی اسلام را، الهی و مردم‌بنیان و منشأ اعمال حکومت را مشروعیت مردمی می‌داند: «مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است یا بگویم فعلیت زمامداری و حکومت به بیعت مردم وابسته است.» (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۲۲/۳/۱۳۶۶، <https://khl.ink/f/21495>). به عبارتی به باور ایشان، بیعت سازوکار فعلیت مشروعیت حاکمیت است و در نظام مردم‌سالاری دینی، دو پایه برای مشروعیت نظام سیاسی پیش‌بینی شده است: یکی پایه الهی و دیگری پایه مردمی؛ که پایه مردمی از طریق انتخاب مردم و رأی آنان تأمین می‌شود. همچنین پذیرش فرد دارای صلاحیت‌های لازم برای حکومت کردن توسط مردم ضروری است و در صورت وجود تمامی صفات و ملاک‌ها اگر مردم او را نپذیرند، نمی‌تواند حکومت کند (گنجی، ۱۴۰۱: ص ۴۹۹).

البته معظم‌له در بیاناتی در سال ۱۳۸۲ فرموده‌اند که پایه مشروعیت فقط رأی مردم نیست و پایه اصلی را تقوا و عدالت دانسته‌اند؛ لیکن معتقدند که تقوا و عدالت هم بدون رأی و مقبولیت مردم کارایی ندارد و لذا رأی مردم لازم و ضروری است. بنابراین، آن کسی که ولایت برای او تنفیذ می‌شود، در هر مرتبه‌ای از ولایت، باید اهلیت و صلاحیت یعنی عدالت و تقوا داشته و مردم هم او را بخواهند. (خامنه‌ای، بیانات در بیانات با جمعی از دانشجویان قزوین، ۲۶/۹/۱۳۸۲، <https://khl.ink/f/5703>). ایشان در تلفیق میان اسلامیت و جایگاه مردم، به فرازی از خطبه سوم نهج‌البلاغه استناد کرده و می‌فرمایند:

«شما ملاحظه کنید در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام در آن جمله معروف که "لو لا حضور

۱. از نظر ابراهیم یزدی دبیر کل نهضت آزادی «جامعه ولایی، انحصارگر و مستبند است و ارزشی برای توده‌های مردم قائل نیست.» (گنجی، کیان، ۱۳۷۷).

۲. از نظر مصباح یزدی، مشروعیت سیاسی با مشروعیت دینی تلازمی ندارد؛ زیرا مشروعیت دینی خود مشروعیت سیاسی را در پی دارد: «از دیدگاه ما مقبولیت با مشروعیت تلازمی ندارد؛ یعنی مشروعیت ولایت فقیه که ادامه ولایت معصومان است، منوط به مقبولیت آن نیست و مقبولیت فقط به حکومت دینی عینیت می‌بخشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۶-۲۲).

الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله على العلماء ان لا يقاروا على كظة ظالم و سغب مظلوم لالقیة حبلمها على غاربها"، هم نقش مردم مورد تذکر قرار گرفته است، هم حق مردم. "نقش مردم" یعنی اگر مردم نیابند سراغ آن کسی که خود را صاحب حق می‌داند و می‌خواهد مسئولیتی قبول کند، بر او واجب نیست دنبال آن حق برود: "لَأَلْقِيَتْ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا"؛ مردم نبودند، من وظیفه‌ای نداشتم، تکلیفی نداشتم. نقش مردم این قدر مهم است. حتی کسی مثل امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب، اگر مردم با او نباشند، دُور و برش نباشند، می‌گوید من تکلیفی ندارم. اگر چنانچه مردم آمدند، آن وقت بر او واجب است که مسئولیت را بپذیرد؛ لذا حضرت مسئولیت را قبول کرد. ... نقش مردم این قدر مهم است...» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار انمه جمعه سراسر کشور، ۲۶ / ۸۰ / ۱۴۰۲، <https://khl.ink/f/54960>).

در تحلیل کلام رهبری معظم، باید دانست که ایشان ۲۵ سال خانه نشینی امیرالمؤمنین علیه السلام، با وجود دارا بودن مقام امامت و ولایت را به دلیل عدم پذیرش و مقبولیت مردمی و بیعت با دیگران، برترین مصداق و نمونه عملی در جهان اسلام در نقش بخشیدن به جایگاه مردم در مشروعیت بخشی به حکومت و مسئولین می‌دانند. بدین روی «اگر مردم با حاکمی بیعت نکنند و او را نخواهند، ولو امیرالمؤمنین علیه السلام باشد ... این حکومت در واقع پایه مشروعیت خودش را از دست داده است.» (خامنه‌ای، بیانات در جلسه پرسش و پاسخ مدیران و سردبیران نشریات دانشجویی، ۴ / ۸۲ / ۱۳۷۷، <https://khl.ink/f/7571>).

در تبیین نقش بخشیدن به مردم در نظام مردم‌سالاری دینی، پاسخ به این پرسش ضروری است که آیا مقوله مردم‌سالاری، آن هم از نوع اسلامی، بنا به اعتقاد گروهی از روشنفکران دینی، عنوانی خودمتناقض و پارادوکسیکال (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ص ۲۱۶) است؟ چرا که یکی از مقومات مردم‌سالاری، نبود هیچ سلطه و ولایتی بر احدی از مردم است. معظم له معتقدند که در اسلام دوگانه‌ای به نام اراده الهی و اراده مردم در عرض یکدیگر نیست؛ بلکه مشروعیت همه چیز، از جمله اراده مردم در طول اراده الهی بوده و تعارض ظاهری میان آن‌ها وجود ندارد. بنابراین بنیاد مردم‌سالاری، برخاسته از متن دین است و مردم هم در شکل و نوع حکومت سالارند.

«در قانون اساسی ما ... نظام بدون حمایت و رأی و خواست مردم، در حقیقت هیچ است ... اسلام‌گرایی در نظام اسلامی، از مردم‌گرایی جدا نیست. مردم‌گرایی در نظام اسلامی، ریشه اسلامی دارد. وقتی ما می‌گوییم "نظام اسلامی"، امکان ندارد که مردم نادیده گرفته شوند. پایه و اساس حق مردم در این انتخاب، خود اسلام است؛ لذا مردم‌سالاری ما که مردم‌سالاری دینی است، دارای فلسفه و مبناست.» (خامنه‌ای، بیانات در مراسم دوازدهمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۸۴ / ۳ / ۱۳۸۰، <https://khl.ink/f/3068>). بنابراین، با استناد به اصل

«حق‌مداری انسان» در جامعه باید این پیش‌فرض را پذیرفت که مردم در حیطه امور سیاسی و حکمرانی اجتماعی نقش‌آفرین هستند.

از این رو به بیان ایشان، خلاصه جمهوری اسلامی، خدا و مردم است؛ «یعنی پیروزی الهی و نصرت الهی در کنار مؤمنان. مؤمنان این‌قدر بها داده می‌شوند در قرآن، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۱ (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۸۴ ۳ ۱۳۶۸، <https://khl.ink/f/1518>). به عبارتی مشروعیت الهی و مردمی پذیرفته شده و هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند. فقدان هر یک عامل، نفی مشروعیت نظام سیاسی و وجود هر دو وجه، موجب مشروعیت و تقویت حکومت فقیه خواهد بود. در نتیجه، مشروعیت دادن به رأی و بیعت مردم، یک اصل اسلامی است (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۲۶ ۳ ۱۳۶۶، <https://khl.ink/f/21495>). لذا مقبولیت جزئی از مشروعیت و در اصل همان مشروعیت دو بُعدی و دو پایه است.

این مهم در فلسفه سیاسی معظم‌له نیز به نوع نگاه ایشان به سرشت و ماهیت انسان برمی‌گردد. به باور ایشان، انسان موجودی اجتماعی و دارای دو بعد جسمانی و روحانی است و خداوند در قرآن کریم به فرزندان آدم کرامت بخشیده و تمام اقوام و نژادها و رنگ‌ها، را دارای شرافت و کرامت ذاتی می‌داند لذا به «محمومیت تبعیض نژادی» تأکید دارند. از این رو در بیان شاخص‌های اساسی مکتب سیاسی اسلام، به مسئله اعتقاد راسخ و صادقانه به نقش مردم، تأکید کرده و مؤلفه «توجه به کرامت انسان» و تعیین‌کننده بودن اراده و هویت انسانی و جایگاه وجودی «خلافت الهی انسان»^۲ را مبنای این فلسفه دانسته و زمین را از آن جهت ارزشمند می‌داند که انسان روی آن زندگی می‌کند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^۳ (خامنه‌ای، بیانات در بیانات در جمع پاسداران انقلاب اسلامی، ۸۰ ۸۰ ۱۳۶۹، <https://khl.ink/f/2400>); لذا می‌فرماید خداوند بعد از تصریح به مقام خلافت حضرت داوود، حکمرانی را بر وی مترتب می‌سازد: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^۴ (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ص ۱۶۰-۱۶۴); یعنی انسان جانشین خدا و حاکم بر سرنوشت خویش است و حکمرانی و به دست گرفتن زمام جامعه، از شئون خلافت الهی انسان است (صدر، ۱۳۹۹: ص ۹).

در نگاه معظم‌له، انسان دارای دو نوع کرامت‌تکوینی و اکتسابی است و نتیجه این ارزشمندی و کرامت آن است که در اداره سرنوشت بشر و یک جامعه، آراء مردم باید نقش اساسی ایفا کند. نظام اسلامی نیز

۱. انفال: ۶۴.

۲. انعام: ۱۵۶.

۳. بقره: ۳۰.

۴. ص: ۲۶.

«معتقد به کرامت انسان است؛ انسان بما هو انسان، نه انسان فلان منطقه، انسان فلان نژاد، انسان فلان رنگ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^۱ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران، ۲۶/۵/۱۴۰۲، <https://khl.ink/f/53582>). درحقیقت یکی از ارکان مردم‌سالاری اسلامی، «اصل مساوات» و برابری مردم و تساوی حقوقی همه افراد صرف نظر از تفاوت‌ها و تمایزهای موجود میان آن‌ها و ممنوعیت تحقیر اقوام و جنسیت‌هاست که معظم‌له با اتکای بر سیره نبوی و علوی، به آن استناد می‌جویند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ص ۳۵)؛ چرا که آموزه برابری و مساوات، با حق حاکمیت بر سرنوشت، ملازمه دارد.

از نظر رهبری معظم، انسان محوری در اسلام، یعنی تمام این چرخ و فلک آفرینش بر محور وجود انسان می‌چرخد: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۲. تکریم انسان نیز هم مرحله تشریح و هم تکوین را دربر گرفته و بی‌نهایت استعداد برای پیمودن مسیر الهی در درون آدمی است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^۳ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۸۲/۸/۱۳۷۹، <https://khl.ink/f/3039>). تا وی با اختیار و اراده سرنوشت خود را تعیین و سیر تعالی و تکاملی را تا آخرین نقطه تعالی حیات ممکنات و رسیدن به «حیات طیبه» که هدف آفرینش انسان است، طی نماید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۴ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با افسار مختلف بانوان، ۲۷/۸/۱۴۰۳، <https://khl.ink/f/58656>). بنابراین، مردم‌سالاری دینی را می‌توان کامل‌ترین نوع دموکراسی در عصر حاضر و شیوه زندگی مدرن به شمار آورد (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۵۹) که دارای خاستگاهی قرآنی مبتنی بر جایگاه خلافت الهی، اصل مساوات و برابری و کرامت ذاتی انسان‌هاست.

ب) مردم، تحقق و تشکیل نظام ولایی در عصر غیبت

در نظام سیاسی اسلام گرچه حاکمیت و ولایت مختص خداوند است، لیکن با برخورداری اسلام از بینشی توحیدی و کل‌نگر، هیچ بخشی از دایره آموزه‌های دینی خارج نیست و مردم در تأسیس و شکل‌گیری حکومت و تداوم و استمرار آن دارای نقش و اثرگذاری هستند (محسنی نیکو و دیگران، ۱۴۰۲: ص ۱۵۵-۱۷۸). براساس مبانی انسان‌شناسی معظم‌له، لازمه مقام خلیفه‌الهی آن است که انسان مدیریت دنیا را وظیفه خود بداند و این بدون تشکیل و تحقق حکومت، راه به جایی نمی‌برد (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۵/۲/۱۳۸۶، <https://khl.ink/f/3383>).

در اندیشه سیاسی معظم‌له، مردم‌سالاری دینی مقوله‌ای دو وجهی است و در این راستا نگاه اسلام به

۱. اسراء: ۷۰.

۲. جاثیه: ۱۳.

۳. تین: ۴.

۴. نحل: ۹۷.

انسان و محور بودن انسان، موضوعی بنیادی است. «انسان موجودی است مکلف، مختار و مواجه با هدایت الهی: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ* وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ* وَهَدَيْنَاهُ التَّجْدِينَ﴾^۱؛ می تواند هدایت را انتخاب کند، می تواند ضلالت را انتخاب کند. انسان موجودی است متعهد، برای خود و جامعه، ... با این نگاه، مردم سالاری علاوه بر اینکه یک حق است، یک تکلیف هم می شود؛ یعنی همه مردم در امر حکومت جامعه مسئول اند.» (خامنه‌ای، بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۸۰، ۸۱، ۸۲، <https://khl.ink/f/10664>).

در نهایت آنچه که سرنوشت نهایی انسان را تنظیم می کند، انتخاب خود انسان بوده و خدای متعال این توانایی را به وی داده است که انتخاب نماید. در نگاه ایشان، مردم سالاری یعنی تشکّل نظام به وسیله اراده و رأی مردم و این مردم، نظام و دولت، نمایندگان و مسئولان را به واسطه یا بی واسطه انتخاب می کنند (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۸۲، ۸۳، ۸۴، <https://khl.ink/f/3039>). از این رو «بدون آراء مردم، بدون حضور مردم و بدون تحقّق خواست مردم، خیمه نظام اسلامی، سرپا نمی شود و نمی ماند.»؛ (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۸۴، ۸۵، ۸۶، <https://khl.ink/f/2955>).

معظم له با تطبیق آیه ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾^۲ بر حوادث انقلاب اسلامی، هنر بزرگ امام خمینی را کشف یک سرّی از اسرار آفرینش دانسته و آن توده‌های عظیم مردم و قدرت الهی از طریق نیروی عامّه مردم است که در تکوین انقلاب تجلی یافت (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ (ج): ص ۵۷-۵۹). لذا «در مکتب سیاسی امام، رأی مردم به معنای واقعی کلمه تأثیر می گذارد و تعیین کننده است... در مکتب سیاسی امام، مردم سالاری از متن دین برخاسته است؛ از ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^۳، از ﴿هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾^۴ برخاسته است. ما این را از کسی وام نگرفته ایم.» (حاجی انزهایی، ۱۳۹۶: ص ۱۰۸).

بی تردید ولایت اصیل تنها از آن خداوند است، و اصل اولیه، عدم ولایت و سیطره هر انسانی بر انسان دیگر است، مگر به اذن الهی؛ از این رو سلطنت و حق حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش، امری عقلایی است. لذا «اصل آزادی» انسان در انتخاب و اراده، یک عنصر اساسی مردم سالاری دینی است. در فلسفه سیاسی رهبری، ریشه آزادی در فرهنگ اسلامی جهان بینی توحیدی است: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾^۵ (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ص ۱۹۹). این در حالی است که مکتب غربی لیبرالیسم، ریشه آزادی را خدادادگی نمی داند. آزادی انسان در نظر آن‌ها

۱. بلد: ۱۰-۸.

۲. حشر: ۲.

۳. شوری: ۳۸.

۴. انفال: ۶۲.

۵. آل عمران: ۶۴.

منهای حقیقتی به نام دین و خداست: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ انسان در انتخاب راه آزاد است و می‌تواند آن را بپذیرد و یا رد کند و مسئولیت سرنوشت خویش را براساس «حق انتخاب‌گری» رقم بزند. بنابراین پذیرش اسلام، رأی مشتاقانه به ولایت و رهبری الهی است و این نخستین گام و نقش مردم در تحقق و فعلیت یافتن نظام سیاسی و حکومت دینی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳: ج اول، ص ۱۵۲). از منظر اندیشمندان اسلامی ولایت انتصابی فقیه، نظام سیاسی اسلامی هیچ‌گاه بدون خواست و اراده مردم ایجاد نمی‌شود. بنابراین، تمایز حکومت دینی اسلامی با حکومت‌های جابر در این است که حکومت اسلامی، براساس عشق و علاقه مردم به دین شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۸۳) و مردم می‌توانند و تکویناً در پذیرش یا عدم پذیرش حکومت دینی آزادند (همان: ص ۴۹۰). بدین‌روی بیعت در نظام اسلامی یک شرط اصیل برای حقانیت زمامداری زمامدار است. به عبارتی، «بیعت منجزکننده حق خلافت است؛ آن ارزش‌ها آن وقتی می‌تواند فعلاً و عملاً کسی را به مقام ولایت امر برساند که مردم هم او را بپذیرند و قبول کنند.» (خامنه‌ای، بیانات در اولین کنگره نهج البلاغه، ۸/ ۲۹، ۱۳۶۰، <https://khl.ink/f/23349>؛ ر. ک: خامنه‌ای، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۴۹-۵۲).

معظم‌له با اشاره به گزاره قرآنی ﴿إِنَّ الدِّينَ بِنِيعَتِكَ إِنَّمَا يَبِيعُوكَ اللَّهُ يَدْ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۲ حکومت اسلامی را، حکومتی موافق حکم خدا و میل و رأی مردم معرفی کرده‌اند (خامنه‌ای، بیانات در فرانسه، نوفل‌لوشاتو، ۸/ ۲۱، ۱۳۵۷، <https://khl.ink/f/13996>). در این آیه که بر ضرورت رعایت بیعت و عدم جواز تخلف از آن تأکید شده، بیعت با پیامبر ﷺ به منزله بیعت با خداوند تلقی گردیده که به صراحت بر مشروعیت بیعت دلالت دارد. در نتیجه مردم منشأ مشروعیت و مقبولیت حاکمیت‌اند (منتظری، ۱۳۷۸: ص ۶۴) و در تکوین، پویایی و پایایی حکومت اسلامی، نقش‌آفرینی اساسی دارند و رأی و نظر مردم به مثابه بیعت در صدر اسلام میان امت و ولی جامعه است.

ج) مردم و انتخاب ولی امر در نظام ولایی

یکی از ویژگی‌های مهم نظام ولایت، شیوه نقش‌آفرینی مردم در انتخاب ولی امر است؛ به گونه‌ای که در نظام ولایت، مردم از میان کسانی که واجد شرایط عمومی رهبری در عصر غیبت‌اند، رهبر نظام اسلامی را براساس حق تعیین سرنوشت خود انتخاب می‌کنند. معظم‌له با بیان اینکه در اسلام، حکومت «اللّه» با اصل «حاکمیت مردم بر سرنوشت خود» هیچ منافاتی ندارد و در حاکمیت مردم بر طبق فرمان خدا اجازه و امکان تصمیم‌گیری و اقدام داده شده است، با استناد به آیه شریفه ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ

۱. انسان: ۳.

۲. فتح: ۱۰.

و نَجْعَلَهُمْ اٰنَمَةً ﴿۱﴾ حکومت را، حکومت مستضعفان دانسته، به گونه‌ای که منافاتی ندارد که حکومت مستضعفان و مردم به معنای حکومت خدا و در چهارچوب احکام الهی باشد (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۵/۸۴ / ۱۳۶۲، <https://khl.ink/f/25307>).

در حقیقت در تحلیل بیانات معظم‌له، حرکت کلی جامعه و حکومت به دوش مردم و تابع اختیار آن‌هاست و حاکمیت یافتن مجتهد عادل نیز منوط به انتخاب مردم است. ویژگی اصلی انسان در جهان بینی توحیدی ایشان، «اختیار و قدرت بر انتخاب» است و آنچه بر دوش پیامبران الهی بوده، جز هدایت، بشارت و انذار نیست: ﴿وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾^۲ (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۱۶۷). از این روست که هیچ اجبار و اکراهی در نظام اسلام وجود ندارد: ﴿لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۳ (خامنه‌ای، بیانات در نماز جمعه تهران، ۸۷ / ۸۱ / ۱۳۶۵، <https://khl.ink/f/21490>).

در منطق اسلام، اداره امور جامعه و مردم، با هدایت قرآنی و احکام الهی است و در این قوانین الهی، مردم دارای شأن و جایگاه هستند و بر سرنوشت خویش حاکمیت دارند: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يَغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ﴾^۴. در حقیقت تعیین سرنوشت کشور در دست مردم است: «اراده خدای متعال به نفع یک ملت، تابع اراده آن ملت است. هیچ حقیقت و واقعیتی در متن زندگی یک ملت به اراده الهی تغییر پیدا نمی‌کند؛ مگر وقتی که خود آن ملت بر آن همت بگمارد. این صریح آیات قرآنی و جزو معارف قطعی دینی است.» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار جمعی از مدیران و فعالان فرهنگی دفاع مقدس، ۸ / ۱۳۷۹، <https://khl.ink/f/3026>). لذا براساس این اصل قرآنی حق حاکمیت بر سرنوشت، کلید تحولات عظیم اجتماعی در دست انسان‌هاست (بیانات در دیدار دانشگاهیان سمنان، ۸ / ۱۳۸۵، <https://khl.ink/f/3362>).

قرآن کریم با بیان «اصل شورا»، مشورت با مردم و شرکت دادن آنان در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی را از وظایف رهبران اسلام و نظام اجتماعی مؤمنان را متکی بر اصل شورا و مشورت دانسته است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۷، ج ۲۸، ص ۲۹۱). در فلسفه نظام سیاسی معظم‌له، «اصل شورا به مثابه الگوی اجتماعی حاکمیت مردم»، یک نمونه پیش‌بینی شده اسلام برای حضور آحاد مردم و اراده انسانی در کارهاست: «نظام سیاسی - اجتماعی اسلام متکی به اصل مشورت است» (خامنه‌ای، بیانات در بیانات با مسئولان شوراهای اسلامی، ۴ / ۳ / ۱۳۷۸، <https://khl.ink/f/2949>) و «مردم‌سالاری اسلامی هم که ما گفتیم، متّخذ از متن اسلام و متن قرآن است: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؛ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با کارگزاران حج، ۴ / ۲۵ / ۱۳۹۷، <https://khl.ink/f/40145>).

۱. قصص: ۵.

۲. فرقان: ۵۶.

۳. بقره: ۲۵۶.

۴. رعد: ۱۱.

معظم‌له اسلام را منادی و پیشرو در برپایی حکومت‌های مردمی و شورایی براساس چهارچوب وحی و قوانین الهی دانسته‌اند: «پیامبر گرامی اسلام، به فرمان الهی ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^۱ در مهمات حکومتی اسلام مشورت می‌فرمودند» (خامنه‌ای، بیانات در پیام به کنفرانس بین‌المجالس اسلامی، ۳۳/۳۵، ۱۳۷۸، آحاد مؤمنان، در نظام سیاسی - اجتماعی و وصول به مردم‌سالاری دینی است).

آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند که «حق تعیین سرنوشت» انسان غیرقابل سلب و انکار است و در این راستا به «حق ملت و امت» و به حقوق متقابل مردم و دولت اشاره می‌کنند. معظم‌له در نظام مردم‌سالار دینی، به اصل «آزادی انسان» در چهارچوب دین و در انتخاب فقیه و حاکم دینی و ملازمه آن با حق تعیین سرنوشت اشاره کرده و آزادی را یک حق در مقابل باطل: ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^۲ بیان می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۸/۲۳/۸۳۹۱، <https://khl.ink/f/21471>).

ایشان گزاره قرآنی ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^۳ را واضح‌ترین آیه قرآن در خصوص اصل «آزادی انسان» دانسته، که «اصر» را برمی‌دارد (محمدی، ۱۳۸۵: ص ۳۵). به عبارتی، آزادی در قرآن کریم، به معنای مصون ماندن از اراده مستبدانه و در حقوق انسان، از قبیل آزاداندیشی، انتخاب عقیده، اظهار نظر و حق انتخاب نظام اجتماعی دل‌خواه، تجلّی می‌یابد که دارای پیوند وثیقی با جهان‌بینی توحیدی است.

معظم‌له با استناد به آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۴، آزادی اجتماعی و حق تصمیم‌گیری، عمل و اندیشه و بیان را برای تمامی افراد جامعه یقینی می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات در نماز جمعه تهران، ۸۷/۸۸/۳۶۵، <https://khl.ink/f/21490>). بنابراین، تحمیل عقیده را باطل و آن را منشأ دیکتاتوری دانسته و بر آزاد و مختار بودن انسان در مسیر تعالی و همچنین مسئول بودن وی در اعمال و اقداماتش براساس اصل آزادی و در چارچوب قانون اسلام تأکید می‌کنند.

د) مردم، استقرار و استمرار نظام ولایی و نظارت همگانی

در منظومه فکری معظم‌له، حفظ و بقای نظام ولایت، به مانند تأسیس آن، متکی به حضور و نقش‌آفرینی مردم است و موجودیت، حیات و پویایی جمهوری اسلامی را وابسته به پشتوانه مردمی می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات در سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی علیه‌السلام، ۸۴/۳/۱۴۰۰، <https://khl.ink/f/47991>). بنابراین، حضور و

۱. آل‌عمران: ۱۵۹.

۲. دخان: ۳۹.

۳. اعراف: ۱۵۷.

۴. بقره: ۲۵۶.

مشارکت مردم، چه در شأن تأسیسی حکومت دینی و چه در تداوم، حفظ و بقاء آن، برخاسته از آن نگرشی است که مردم‌سالاری را همواره عامل اصلی موفقیت‌ها و پایداری ملت ایران دانسته است (خامنه‌ای، بیانات در بارگاه حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام، ۸ ۸ ۱۳۸۸، <https://khl.ink/f/6082>). از این‌روست که ایشان معتقدند: «اگر مردم در صحنه نباشند و حضور جدی نداشته باشند، حتی اگر رهبر آنان در حد وجود مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام باشد، نظام اسلامی سقوط می‌کند.» (خامنه‌ای، بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۸۲ ۳ ۱۳۶۶، <https://khl.ink/f/21495>).

معظم‌له با تأکید بر نقش مشارکت سیاسی مردم در نظام ولایی، با استناد به آیه ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ﴾^۱ آزادی سیاسی را عبارت از نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری افراد جامعه اسلامی در تکوین و هدایت نظام سیاسی به سمت مطلوب دانسته (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۱۷۲) و معتقدند که حماسه حضور مردم در انتخابات، عامل ثبات و استقرار شجره طوبه نظام اسلامی است (خامنه‌ای، بیانات در مصاحبه پس از شرکت در انتخابات ریاست جمهوری، ۲۷ ۳ ۱۳۸۴، <https://khl.ink/f/8868>). در بیانات معظم‌له، نقش و جایگاه آراء مردم و رضایت جامعه از حکومت مردم‌سالاری، از جنبه دیگری نیز مهم و بسیار قابل اعتناست و آن «حفظ اصل نظام اسلامی» است (خامنه‌ای، بیانات در سالروز قیام مردم قم، ۱۹/ ۸۰ ۱۳۸۰، <https://khl.ink/f/3101>).

آیت‌الله خامنه‌ای به مثابه یک اندیشمند مسلمان، تنها راه حفظ نظام اسلامی را، نظارت همگانی و حضور آگاهانه مردم در صحنه دانسته و به مسئله کنترل و نظارت عمومی و نقش عنصر نظارتی مردم در قالب دو فریضه الهی «امر به معروف و نهی از منکر»^۲ اهتمام جدی دارند. به باور ایشان حضور مردم، یک حضور قطعی در باب حکومت اسلامی است و از «مسئولیت انسان‌ها نسبت به سرنوشت جامعه» فهمیده می‌شود و یکی از مهم‌ترین معروف‌ها، برپایی حکومت حق و عدل است که باید مردم امر کنند و در حقیقت، نشانگر مسئولیت مردم است (خامنه‌ای، بیانات در سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی، ۸۴ ۳ ۱۴۰۰، <https://khl.ink/f/47991>).

گزاره قرآنی ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۳ به جهت حق ولایتی آحاد مؤمنان در مناسبات اجتماعی، بیانگر عمومیت و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در نظام اسلامی است و روح انقلابی اسلام، امر به معروف و نهی از منکر بوده که ضامن بقا و دوام نظام اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ (ب): ص ۳۹۹-۴۰۸) و قاعده «التصیحة لائمة المسلمين»^۴ از ابزارهای نظارتی بر ولی فقیه است (خامنه‌ای، بیانات در بیانات با نمایندگان یازدهمین دوره مجلس، ۸۲ ۴ ۱۳۹۹،

۱. اعراف: ۱۵۷.

۲. حج: ۴۱.

۳. توبه: ۷۱؛ آل عمران: ۱۰۴.

۴. کلینی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱؛ بحار الأنوار، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۶۹.

ایشان در پذیرش نهادهای نظارتی و کنترلی از ناحیه مردم، با استناد به وجود عناصر نظارتی مانند اصل شورا، نصیحت به رهبر جامعه و اصل امر به معروف و نهی از منکر، آن را حق طبیعی انسان‌ها و تنها راه حفظ نظام اسلامی بیان می‌کنند (اقبال، ۱۳۹۶: ص ۹-۳۵) چرا که سازوکار امر به معروف و نهی از منکر زمانی به ساخت یک جامعه الگو و تمدن نوین اسلامی می‌انجامد، که به مثابه یک حق عمومی برای نظارت همگامی قرار گیرد.

مردم‌سالاری دینی به نوعی امتداد اجتماعی محور بودن انسان در عالم هستی و نقش عالی وی در تحولات بزرگ است. در واقع انسان‌ها و توده مردم، محور تحولات و تغییرات عظیم در اجتماع هستند (موسوی و دیگران، ۱۴۰۳: ص ۳۰-۵۳). در منطق قرآنی معظم‌له، انسان محور عالم هستی و به نوعی، هستی با اراده خداوند بر محور وجود انسان می‌چرخد و حتی انبیاء الهی نیز برای تحقق قسط و برپایی حکومت عادلانه، از ظرفیت حضور و قدرت مردم بهره‌برداری می‌کردند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^۱ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۸۱۸، ۱۳۷۱، <https://khl.ink/f/2650>). به عبارتی در نگاه ایشان، ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ یعنی «لِيُقِيمَ النَّاسُ الْقِسْطَ»؛ این وظیفه مردم است که در محیط زندگی خودشان اقامه قسط کنند.» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با اعضای خبرگان رهبری، ۸۱، ۸۲، ۱۳۹۳، <https://khl.ink/f/29151>). این فرضیه با وجود دالّ بر مسئولیت سیاسی - اجتماعی مسلمانان، بر حقوق عمومی و نقش‌آفرینی مردم در جامعه سیاسی نیز دلالت می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر محقق گردد، موجبات ثبات حکمرانی سیاسی را فراهم می‌سازد. حقیقت آن است که اگر برای مردم در جامعه سیاسی «حق دخالت و تصرف در مقدرات سیاسی» وجود نمی‌داشت، هرگز مکلف به چنین وظیفه خطیری نمی‌شدند. لذا بر اساس اصل قرآنی ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^۲ خداوند متعال این مهم را از مردم مطالبه می‌نماید و مردم مخاطب ادای امانت و اقامه قسط و تشکیل حکومت عادلانه هستند.

دقیقاً از همین منظر در نظام سیاسی موضوع انتخابات، یک مسئله حیاتی است. مردم‌سالاری دینی به‌واقع، داعیه تحقق حق مشارکت سیاسی را نداشته و این حق، با سرشت و ماهیت آدمی عجین است؛ بلکه فراتر از آن، انتخابات هم حق مردم است، هم وظیفه و تکلیف الهی. به باور ایشان، مظهر مردم‌سالاری اسلامی، حضور مردم در انتخابات است و با استناد به آیه شریفه ﴿وَلَا يَطَّوَّنَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كَيْبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾^۳، هر عمل و اقدامی را که دشمن از آن ناخشنود باشد، از جمله

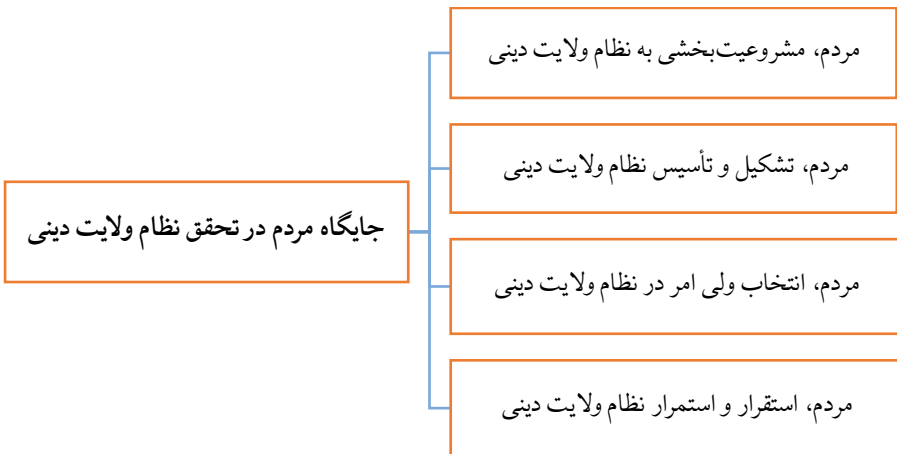
۱. حدید: ۲۵.

۲. نساء: ۵۸.

۳. برانت: ۱۲۰.

شرکت در انتخابات را، مصداق عمل صالح دانسته‌اند.^۱ (خامنه‌ای، بیانات در آستانه انتخابات، ۸۶ / ۳ / ۱۴۰۰، <https://khl.ink/f/48061>). همچنین شرکت در انتخابات از مصادیق همکاری در استقرار و استمرار نظام ولایت دینی است؛ در نتیجه «هرآنچه تعاون و مشارکت مردم در آن تأثیرگذار است، از مصادیق تقواست»: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾^۲ (خامنه‌ای، بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۸۶ / ۸۰ / ۱۴۰۲، <https://khl.ink/f/54960>).

همچنین معظم له در تبیین حاکمیت آرمان شهر مهدوی، آن را «یک حکومت مردمی به تمام معنا» توصیف کرده و می‌فرماید: «یعنی متکی به ایمان‌ها و اراده‌ها و بازوان مردم است. امام زمان، تنها دنیا را پُر از عدل و داد نمی‌کند؛ امام زمان از آحاد مؤمن مردم و با تکیه به آن‌هاست که بنای عدل الهی را در سرتاسر عالم استقرار می‌بخشد و یک حکومت صددرصد مردمی تشکیل می‌دهد.» (خامنه‌ای، بیانات در ۸۰ / ۳۰ / ۱۳۸۸، <https://khl.ink/f/3149>). در نتیجه، مسئله «مردم» یک اصل اصیل اسلامی است که پیمودن مسیر تمدن نوین اسلامی و زمینه‌سازی ظهور و بنیان تمدن مهدوی جز با حضور، توجه و مبادرت مردم امکان‌پذیر نیست (خامنه‌ای، بیانات در دیدار با ائمه جمعه سراسر کشور، ۸۶ / ۸۰ / ۱۴۰۲، <https://khl.ink/f/54960>). از این رو مردم‌سالاری دینی مبدأ بنیان تمدن نوین اسلامی در جهان معاصر است. افزون بر رهیافت‌های ناظر به درون نظام جمهوری اسلامی، الگوی نظام مردم‌سالاری دینی را می‌توان «الگوی بی‌بدیل جهانی و مطلوب» دانست که قادر است در شرایط کنونی سایر نظام‌های اسلامی، به اقتضای شرایط آن جامعه و با کاربست شیوه‌هایی حکیمانه، تحقق یابد. در پایان، دستاوردهای پژوهش در یک براینده کلی در شکل زیر به تصویر کشیده شده است.



۱. عصر: ۳.

۲. مائده: ۲.

حکایت با نگاه مردم در تحقق ولایت دینی تا کلام راندیش‌های قرآنی حضرت آیت‌الله العظمای

نتیجه‌گیری

در اندیشه فلسفه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، نقش «مردم» در چارچوب نظام اسلامی به‌عنوان یکی از ارکان اساسی مشروعیت نظام ولایت فقیه شناخته شده است. این اندیشه مبتنی بر آیات الهی و سیره علوی، معتقد است که مشروعیت سیاسی، نه تنها از متن اسلام ناب، بلکه از مشارکت فعال و آگاهانه مردم نیز نشئت می‌گیرد. ماهیت نظام و حاکمیت سیاسی اسلام، ماهیتی برخاسته از دو رکن بنیادین متن «اسلام ناب» و به شکل «مردم‌بنیان» است که می‌توان از آن با عنوان مشروعیت دوگانه «الهی - مردمی» نام برد. از این رو در تحلیل جایگاه و نقش مردم می‌توان گفت که در اندیشه سیاسی معظم‌له، برخلاف سایر متفکران اسلامی، نقش‌آفرینی مردم از حد مقبولیت و کارآمدی فراتر رفته و به پایه دوم مشروعیت‌بخشی به نظام ولایت دینی ارتقا یافته است. به عبارتی، مردم به‌عنوان منبع و پایه مشروعیت‌بخشی به نظام ولایت دینی، در فرآیند انتخاب ولی فقیه، تشکیل و تأسیس نظام ولایت دینی، و استمرار و استقرار بر حاکمیت، نقشی بنیادین ایفا می‌کنند. این مشارکت می‌تواند از طریق فرایند انتخابات یا اظهار نظر عمومی و نظارت همگانی در مورد شرایط رهبری و حاکمیت صورت گیرد.

به باور معظم‌له، حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش بر مبنای اصل مساوات و برابری، خلافت الهی، شورا، و حق آزادی انسان، از جمله حقوق بنیادین اوست و با اعمال این حق عمومی، مردم‌سالاری دینی محقق می‌گردد. در نهایت مردم‌سالاری دینی، رکن تحقق حکمرانی نظام ولایت دینی و بنیان تمدن اسلامی است و بدون این حمایت، امکان تحقق واقعی و اصیل نظام ولایتی وجود ندارد. این امر نیازمند تلاش متمرکز، بر تقویت سازوکارهای مشارکتی و ارتقای آگاهی عمومی در جامعه است. این رویکرد، به‌ویژه در شرایط معاصر سایر نظام‌های اسلامی، می‌تواند به‌عنوان الگویی مطلوب برای تقویت مشارکت‌های اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار گیرد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۹۶). *لسان العرب*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۲. اشرفی، اكبر (۱۳۹۸). «از ولی منتخب مردم تا مردم‌سالاری دینی»؛ (بررسی جایگاه مردم در «نظام ولایت» از منظر امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای)، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، دوره ۹، ش ۳۳، پیاپی ۳۳، صص ۱-۱۴.
۳. اشرفی، اكبر (۱۴۰۱). «گفتمان مردم‌سالاری اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای»، *فصلنامه گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی*، دوره ۱، ش ۲، پیاپی ۲، صص ۲۲-۴۲.
۴. اشیری، سعید (۱۳۹۳). *دوران جدید عالم*، چ دوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۵. اقبال، حدیث (۱۳۹۶). «نقش و جایگاه مردم در الگوی مردم‌سالاری اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، *فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی*، ش ۴۰، پیاپی ۴۰، صص ۹-۳۵.
۶. پورفرد، مسعود (۱۳۸۸). *مردم‌سالاری دینی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳). *تبیین مردم‌سالاری دینی*، چ اول، قم، مؤسسه امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت*، چ اول، قم، اسراء.
۹. حاجی انزهایی، محمدرضا (۱۳۹۶). *صورت و سیرت انقلاب اسلامی در بیانات رهبر معظم انقلاب*، چ اول، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۰. حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). *حکمت و حکومت*، انگلستان، شادی.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۰). *انسان ۲۵۰ ساله*، مرکز صهبا، چ اول، تهران، مؤسسه ایمان جهادی.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۱). *ولایت و حکومت*، تهران، مؤسسه ایمان جهادی.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۲). *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، چ چهارم، تهران، مرکز صهبا.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۶). *بیان قرآن؛ تفسیر سوره براءت*، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷). *بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی*، <https://khl.ink/f/41673>.
۱۶. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷). *بیان قرآن؛ تفسیر سوره مجادله*، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۷. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱) الف. *بیان قرآن؛ تفسیر سوره تغابن*، چ سوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۸. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱) ب. *بیان قرآن؛ تفسیر سوره ممتحنه*، چ سوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۹. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱) ج. *بیان قرآن؛ تفسیر سوره حشر*، چ دوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۰. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۴۱۵) ق. *الحکومه فی الاسلام*، ترجمه هادی رعد، بیروت، دارالروحه.
۲۱. حقی، محمد (۱۳۹۷). *انقلاب اسلامی؛ مبانی و ویژگی‌ها با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی و مقام معظم رهبری*، قم، نشر المصطفی.
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶). *منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۳. سایت دفتر حفظ و نشر آثار مقام معظم رهبری، <https://farsi.khamenei.ir>.
۲۴. سعیدی، مهدی (۱۳۹۲). *مردم‌سالاری دینی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۵. شبان‌نیا، قاسم (۱۴۰۱). «تحلیل جایگاه مردم در حکومت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی»، *حکومت اسلامی*، دوره ۲۷، ش ۴، پیاپی ۱۰۶، ص ۵-۲۶.
۲۶. صدر، محمد باقر (۱۳۹۹ق). *خلافة الانسان و شهادة الانبياء*، تهران، جهاد البناء.
۲۷. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، منتظری.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۲). *کافی*، ج ۱، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۲۹. گنجی، عبدالله (۱۴۰۱). *موبه مو*، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۳۰. محسنی نیکو، سید عبدالمناف؛ محمدرضا قانندی؛ حمیدرضا حقیقت (۱۴۰۲). «بررسی فرهنگ مردم‌سالاری دینی در قرآن کریم»، *مطالعات میان‌فرهنگی*، ش ۱۸، پیاپی ۵۵، ص ۱۵۵-۱۷۸.
۳۱. محمدی، منوچهر (۱۳۸۵). *آزادی در نگاه رهبر معظم انقلاب*، ج اول، تهران، مؤسسه فرهنگی انقلاب اسلامی.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۳. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۷). *برگزیده فرهنگ قرآن*، ج اول، قم، بوستان کتاب.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه و خبرگان*، قم، مؤسسه امام خمینی.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *حکیمانه‌ترین حکومت؛ کاوشی در نظریه ولایت فقیه*، ج ۴، تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ محمدجواد نوروزی (۱۳۸۸). *مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه امام خمینی.
۳۷. مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۳). *فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۸). *حکومت دینی و حقوق انسان*، قم، ارغوان دانش.
۳۹. موسوی الخمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۳). *ولایت فقیه*، ج اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۰. موسوی، سید مصطفی؛ سید محمدهادی راجی (۱۴۰۳). «جایگاه مردم‌سالاری دینی در صورت‌بندی اصول جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی از منظر آیه‌الله خامنه‌ای»، *حکومت اسلامی*، سال ۲۹، ش اول، پیاپی ۱۱۱، ص ۳۰-۵۳.
۴۱. یزدی، ابراهیم، دبیر کل نهضت آزادی، *پیام هاجر*، ش ۲۳۳، سال ۱۳۷۷

نقش زنان در تقویت و تضعیف نظام‌های مردم‌سالار از منظر فقه خانواده

صدیقه محقق^۱

چکیده

در فقه اسلامی و به‌ویژه فقه خانواده، جایگاه زن در خانواده و جامعه به‌عنوان عنصر محوری در تحکیم یا تضعیف نظام‌های اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. نظام مردم‌سالار که بر اصول مشارکت عمومی و احترام به حقوق افراد استوار است، نیازمند تعامل پویا و فعال تمامی اقشار جامعه، از جمله زنان، در عرصه‌های مختلف است. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که از منظر فقه خانواده، زنان از طریق تربیت فرزندان براساس آموزه‌های دینی و اخلاقی و ترویج ارزش‌های اسلامی، می‌توانند به تقویت فرهنگ احترام به حقوق، عدالت و مشارکت در اجتماع کمک کنند. در عرصه عمومی نیز، فقه خانواده مشارکت زنان را در چارچوب‌های مشروع شریعت می‌پذیرد. این مقاله با هدف تکیه بر اصول و مبانی فقه خانواده، به بررسی تأثیر حضور و مشارکت زنان در دو جنبه تقویت و تضعیف نظام‌های مردم‌سالار پرداخته و به چالش‌ها و فرصت‌های موجود در این حوزه می‌پردازد؛ بنابراین، این نوشتار با رویکرد توصیفی - تحلیلی و از طریق بررسی متون فقهی به این هدف دست یافته است.

کلمات کلیدی: نظام مردم‌سالار، زنان، فقه خانواده، تضعیف نظام، تقویت نظام.

۱. استاد و دانش‌پژوه سطح چهار فقه خانواده، از کشور افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية، قم، ایران، شماره تماس: ۰۹۳۵۶۳۲۳۸۳۸، ایمیل: smohaghegh22@gmail.com

مقدمه

تاریخ نشانگر اسیری، بردگی و بی‌ارزشی زنان در جوامع مختلف، حتی در میان متمدن‌ها در مقایسه با مردان بوده است. در میان اعراب قبل از اسلام نیز وضع تأسف‌باری وجود داشت و با زن برخورد‌های وحشیانه‌ای می‌شد و اساساً او را مخالف حیثیت و آبروی خویش تصور نموده و در اکثر موارد دختران خود را زنده‌به‌گور می‌کردند و قرآن به این رسم غیرانسانی اشاره کرده است (نحل: ۵۸-۵۹). اما با ظهور اسلام، خط بطلان بر این بی‌عدالتی‌ها کشیده شد و قانون تساوی زن و مرد را اعلام کرد و برتری را در تقوا و پرهیزکاری دانست (نظری و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۷۶).

در فقه اسلامی و به‌ویژه فقه خانواده، جایگاه زن در خانواده و جامعه به‌عنوان عنصر محوری در تحکیم یا تضعیف نظام‌های اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. نظام مردم‌سالار که بر اصول مشارکت عمومی و احترام به حقوق افراد استوار است، نیازمند تعامل پویا و فعال تمامی اقشار جامعه، از جمله زنان، در عرصه‌های مختلف است. از منظر فقه خانواده، زنان با ایفای نقش‌های همسری، مادری و تربیتی می‌توانند به‌عنوان عاملی مهم در نهادینه‌سازی فرهنگ مردم‌سالار در سطح خانواده و جامعه عمل کنند. زنان از طریق تربیت فرزندان براساس آموزه‌های دینی و اخلاقی و ترویج ارزش‌های اسلامی، می‌توانند به تقویت فرهنگ احترام به حقوق، عدالت، و مشارکت در اجتماع کمک کنند؛ بنابراین، ضروری است تا نقش زنان در نظام‌های مردم‌سالار مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

نباید غفلت کرد که نقش زن در تربیت و ساختن نسلی صالح و مصلح، به سبب برخورداری از عواطف و جاذبه‌های مختلف (قدرت نرم) بی‌بدیل و غیرقابل رقابت است. زن مایه آرامش و پایه تشکیل و استقرار خانواده و خانواده اساس تشکیل جامعه است: (ر.ک: روم: ۲۱). زن با عواطف عمیق، عشق سرشار و ایثارگری خود می‌تواند نقش مهمی در تربیت فرزند و آرامش خانه برای شوهر و فرزندان ایفا کند. شاید روایت «الجنة تحت اقدام الامهات» (متقی هندی ۱۴۰۹: ج ۱۶، ص ۴۶۱) مبین این معنا باشد که بهشت و بهشتیان را در واقع زنان با رفتار خود می‌سازند.

آنچه برای استحکام یک خانواده و در نتیجه انسجام اجتماعی و نظام مردم‌سالاری مهم است، نقش برتر تربیت است. با توجه به این کارکرد، اسلام عنایت ویژه‌ای به سلامت زن داشته است، برای او حقوقی و در برابر تکالیفی تعیین کرده است که موجب تعادل وی و اعتدال جامعه و در نهایت تعادل و اعتدال جامعه مردم‌سالار خواهد شد (حسن‌زاده، ۱۳۹۲: ص ۴۶).

در عرصه عمومی نیز، فقه خانواده مشارکت زنان را در چارچوب‌های مشروع شریعت می‌پذیرد. حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه در مقام‌های تصمیم‌گیری و نظارت بر اجرای قوانین، می‌تواند عامل تقویت نظام مردم‌سالار باشد. با این حال، برخی دیدگاه‌های فقهی محدودیت‌هایی را بر مشارکت زنان

در امور سیاسی و اجتماعی قائل هستند که ممکن است تأثیرات منفی بر پویایی و استحکام مردم‌سالاری داشته باشد.

درباره مردم‌سالاری کتاب‌ها و مقالات و پایان‌نامه‌های بسیاری نگارش یافته است؛ مانند کتاب مردم‌سالاری دینی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای تألیف مهدی سعیدی، کتاب مردم‌سالاری دینی در نهج البلاغه تألیف علی کربلایی پازوکی، کتاب‌گذار بر مردم‌سالاری تألیف حسین بشیریه، مقاله «مردم‌سالاری دینی پاسخ بنیادین حکومت دینی» تألیف سید همایون مصباح و پایان‌نامه نقش مردم در مراحل تشکیل و استمرار نظام مردم‌سالاری دینی با تأکید بر حکومت علوی نوشته محمد محسن اشرفیان؛ اما در هیچ‌یک از آثار نام‌برده، به نقش زنان در تقویت و تضعیف نظام مردم‌سالار با دیدگاه فقهی اشاره نشده است.

این نوشتار با هدف بررسی نقش زنان در تقویت و تضعیف نظام‌های مردم‌سالار و آگاه‌سازی نخبگان علمی در جهت ارائه راهکارهای مناسب برای زدودن موانع تضعیف به روش توصیفی - تحلیلی، در محدوده فقه خانواده و با استفاده از منابع معتبر فقهی و سیاسی به رشته تحریر درآمده است.

تعریف مردم‌سالاری

مردم‌سالاری به معنای دموکراسی و ضداستبداد است (www.abadis.ir) و دموکراسی به معنای «حکومت مردم» است (آشوری، ۱۳۵۷؛ ذیل کلمه؛ دارابکلایی، ۱۳۸۸؛ ذیل کلمه).

از آنجاکه عنوان این نوشتار فقهی است، باید به تعریف مردم‌سالاری دینی نیز اشاره شود. مردم‌سالاری دینی یا مردم‌سالاری اسلامی، شیوه‌ای از زندگی سیاسی مسلمانان در جهان مدرن دانسته شده است (<https://kadirvar.com>) که بر مشروعیت الهی - مردمی حکومت تأکید می‌کند (درویش، ۱۳۸۹؛ ص ۴۵). براین اساس، در مردم‌سالاری دینی جوهره دموکراسی به رسمیت شناخته شده و در کنار آن با پذیرش مرجعیت دین به عنوان منبع معرفت‌شناختی، به توجیه و تحلیل حکومت مردم پرداخته می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۸؛ ص ۲۰۷؛ میراحمدی، ۱۳۸۶؛ ص ۲۰۷-۲۰۸).

نظام مردم‌سالار دینی نظامی است که دو مؤلفه در آن لحاظ شده است: مردم‌سالاری و دینی بودن. بنابراین، نظامی مردم‌سالار دینی است که شاخص‌های هر دو مؤلفه را داشته باشد. شاخص‌های مردم‌سالاری در نظام مردم‌سالار دینی قاعدتاً با شاخص‌های مردم‌سالاری در نظام‌های دیگر متفاوت است. از آنجاکه واژه «دینی» صفت واژه «مردم‌سالاری» است، حاکی از نوعی از مردم‌سالاری است که در چهارچوب دین باشد؛ چنان‌که در اصطلاح «دموکراسی لیبرال» یا «لیبرال دموکراسی» نیز منظور، نوعی از دموکراسی است که در چهارچوب اصول لیبرالیسم است. نظام مردم‌سالاری دینی دارای شاخص‌هایی است که می‌تواند ملاکی برای سنجش ماهیت و عملکرد آن باشد (ابوطالبی، ۱۳۹۲؛ <https://farsi.khamenei.ir>).

نقش زنان در تقویت نظام مردم‌سالاری

زنان در جوامع مردم‌سالار می‌توانند از طریق ازدیاد نسل و جمعیت و تربیت فرزندان، به تقویت مردم‌سالاری کمک کنند. والدگری دموکراتیک روشی تربیتی است که براساس احترام متقابل، مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها و ایجاد فضا برای تعامل و گفت‌وگو میان والدین و فرزندان بنا شده است. اعتقاد این نوع والدگری این است که کودکان نیز به‌عنوان عضو خانواده، دارای حق شرکت در تصمیم‌گیری‌ها هستند و می‌توانند نظرات و احساسات خود را بیان کنند. در والدگری دموکراتیک، والدین به ایفای نقش راهنما و مشاور می‌پردازند و به جای اعمال اقتدار مطلق، سعی دارند با فرزندان خود به توافق برسند و از آن‌ها در فرآیندهای تصمیم‌گیری‌ها استفاده کنند. این رویکرد تربیتی بر این باور استوار است که کودکان به‌وسیله مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، احساس خاص ارزشمندی و مسئولیت‌پذیری بیشتری نسبت به قبل پیدا می‌کنند. همچنین والدگری دموکراتیک می‌تواند به کودکان کمک کند تا مهارت‌های اجتماعی و ارتباطی خود را تقویت کنند و از والدین خود یاد بگیرند که چگونه با دیگران تعامل مثبت داشته باشند. به همین دلیل، این نوع سبک والدگری می‌تواند کمک شایانی به رشد و توسعه همه‌جانبه کودکان داشته باشد و آن‌ها را برای مواجهه با چالش‌های زندگی آماده کند» (هاشمی، ۱۴۰۳، <https://moshaverinhamrah.com>).

الف) فرزندآوری و تقویت ارزش‌های مردم‌سالاری

از گذشته تاکنون، فرزندآوری برای بقای نسل و جلوگیری از کاهش جمعیت مسلمانان، جزئی از دغدغه‌های عالمان دین و کارشناسان خانواده و جمعیت بوده است. جمعیت زیاد می‌تواند بر ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع مردم‌سالار تأثیرگذار باشد. آیه‌ای در قرآن مجید یافت نشده که به‌صورت صریح و مستقیم دستور به فرزندآوری را بیان کرده باشد؛ اما در بسیاری از آیات قرآن، فرزندآوری با ویژگی‌ها و تعابیری توصیف شده که جای هیچ شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد که در گفتمان و حیاتی این کتاب مقدس، موضوع فرزندآوری و ازدیاد نسل امری مطلوب و پسندیده است. در آیه ۱۴ سوره آل عمران، از فرزندان به‌عنوان متاع یاد شده و آمده است: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاَبِ﴾؛ دوستی خواستنی‌های گوناگون از زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشان‌دار و دام‌ها و کشتزارها برای مردم آراسته شده؛ لیکن این جمله مایه تمتع زندگی دنیاست و حال آنکه فرجام نیکو نزد خداست.

اهمیت ذاتی فرزند و جایگاه آن، نه تنها در روایات متعدد بیان شده، بلکه به مطالبه فرزند نیز امر شده است. در حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است:

«أَطْلُبُوا الْوَلَدَ وَالْتَمِسُوهُ فَإِنَّهُ قُرَّةُ الْعَيْنِ وَرِيحَانَةُ الْقَلْبِ»؛ فرزند بخواید و آن را طلب کنید؛

چرا که مایع روشنی چشم و شادی قلب است (طبرسی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۴۸۰).

آنچه از آموزه‌های قرآنی و روایی برداشت می‌شود، مطلوبیت افزایش کمی و کیفی نسل است که خود داشتن اولاد صالح، مایه مباهات پیشوایان دین نیز قرار گرفته است.

دیدگاه فقیهان در خصوص فرزندآوری و این موضوع که آیا استیلا از آثار نکاح است یا خیر، متفاوت است. با بررسی مسئله عزل، پاسخ این سؤال به دست می‌آید. برخی از فقها قائل به حرمت عزل بدون رضایت زن می‌باشند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۵۱۶). شیخ طوسی می‌گوید:

«عزل نمودن از زن آزاد تنها با رضایت وی جایز است؛ بنابراین، چنانچه زوج بدون رضایت وی اقدام به عزل نماید، گناه نموده و باید ده دینار دیه بپردازد (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۳۵۹). طبق این دیدگاه، عزل جایز نیست؛ بنابراین، فرزندآوری از آثار و لوازم نکاح است. همچنین دلیل دیگر برای حرمت عزل، منافات داشتن عزل با غرض شارع از تشریح نکاح است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ص ۷۱)؛ زیرا هدف از نکاح، استیلا است که در روایتی از پیامبر ﷺ آمده است:

«ازدواج کنید تا نسل شما فزونی گیرد که من به فزونی جمعیت شما، حتی به فرزندان سقط شده در قیامت به دیگر امت‌ها مباهات می‌کنم» (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۱۷، ص ۲۵۹).

عزل کردن با تکثیر نسل هم منافات دارد؛ در نتیجه جایز نیست.

عده‌ای دیگر از فقها به کراهت عزل بدون اذن زن نظر داده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۲۱۴؛ کلینی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۵۰۴). مشهور فقها قائل به کراهت عزل هستند و حتی اگر برخی آن را حرام بدانند، در صورت رضایت زن جایز است. در مورد زنان هم مطرح است که آیا زن می‌تواند از بچه‌دار شدن موقتی جلوگیری کند، در حالی که شوهر رضایت ندارد؟ برخی از فقها بین زن و مرد قائل به تفصیل شده‌اند: حضرت امام خمینی رحمته‌الله علیه در این باره معتقد است:

«جلوگیری بدون رضایت شوهر برای زن جایز نیست؛ ولی اگر مرد جلوگیری کند مانع ندارد، گرچه زن رضایت نداشته باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ج ۸، ص ۴۴۱).

ب) تربیت فرزندان و تقویت ارزش‌های مردم‌سالاری

از منظر فقه، تربیت فرزندان در اسلام و فقه شیعه به‌عنوان یک مسئولیت بزرگ و مقدس شناخته می‌شود که نه تنها بر جنبه‌های فردی زندگی انسان تأثیر می‌گذارد، بلکه نقشی کلیدی در ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه ایفا می‌کند. نباید غفلت کرد که نقش زن در تربیت و ساختن نسلی صالح و مصلح به سبب برخورداری از عواطف و جاذبه‌های مختلف (قدرت نرم) بی‌بدیل و غیرقابل رقابت است. زن مایه آرامش و پایه تشکیل و استقرار خانواده و خانواده اساس تشکیل جامعه است (ر.ک: روم: ۲۱). زن با عواطف عمیق، عشق سرشار و ایثارگری خود می‌تواند نقش مهمی را در تربیت فرزند و آرامش خانه برای شوهر و فرزندان ایفا کند. شاید روایت «الجنة تحت اقدام الامهات» (متقی هندی ۱۴۰۹: ج ۱۶، ص ۶۶۱) مبین این معنا باشد

که بهشت و بهشتیان را در واقع زنان با رفتار خود می‌سازند. در این میان، ارزش‌های مردم‌سالاری از جمله عدالت، مشارکت و احترام به حقوق دیگران، مفاهیمی هستند که در تربیت اسلامی مورد تأکید قرار گرفته و می‌توانند در نهادینه‌سازی این ارزش‌ها در نسل‌های آینده مؤثر باشند.

در منابع فقهی، به تربیت اعتقادی و تربیت اخلاقی فرزندان و وظایف والدین در این ساحت توجه شده است؛ بدین صورت که صیانت فرزند از آنچه موجب فساد اخلاق و عقیده‌اش می‌شود، واجب است (خمینی، روح‌ا...، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۶) و باید برای جلوگیری از فروافتادن فرزند در ورطه خسران، فساد و معاصی مواظبت نمود و وی را از گناهان منع کرد (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۷۴۲؛ خوبی، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۳۱۲) و به اخلاق و آداب نیکو عادت داد (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۲۸۲).

۱. عدالت اجتماعی

عدالت یکی از اصول اساسی در نظام‌های مردم‌سالار است که در اسلام نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. در تربیت اسلامی، والدین موظف‌اند که با فرزندان خود به طور عادلانه رفتار کنند و از هرگونه تبعیض پرهیز نمایند. این رفتار عادلانه به کودکان می‌آموزد که عدالت، نه تنها در روابط فردی، بلکه در روابط اجتماعی نیز باید رعایت شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه می‌فرماید:

«اعدلوا بین اولادکم كما تحبون أن يعدلوا بینکم فی البرّ و اللطف»؛ میان فرزندانان به عدالت رفتار کنید، همان‌گونه که دوست دارید با شما در نیکی و ملامت به عدالت رفتار شود (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۱۰۱، ص ۹۲).

این حدیث به وضوح بیان می‌کند که عدالت باید در تمامی جنبه‌های زندگی، از جمله در روابط میان والدین و فرزندان، رعایت شود. برای مثال، اگر والدین به طور یکسان به نیازها و خواسته‌های فرزندان خود پاسخ دهند و از تبعیض در اختصاص محبت و توجه خود به آن‌ها پرهیز کنند، در حقیقت اصول عدالت را در تربیت فرزندان خود پیاده کرده‌اند. مطالعات مختلف نشان داده‌اند که عدالت در تربیت، موجب تقویت احساس امنیت روانی و اجتماعی در فرزندان می‌شود و آنان را برای ایفای مسئولیت‌های خود در جامعه به عنوان اعضای فعال و عادل آماده می‌سازد (طهرانی مقدم و شریعت باقری، ۲۰۱۷، <file:///C:/Users/Hooshmand/Documents>). به علاوه، این رفتارهای عادلانه می‌تواند در پرورش شهروندانی مؤثر در نظام‌های مردم‌سالار که به برابری و حقوق دیگران احترام می‌گذارند، نقش به‌سزایی داشته باشد.

۲. احترام به حقوق دیگران و تقویت مردم‌سالاری

یکی از اصول بنیادین مردم‌سالاری، احترام به حقوق دیگران است. حق الناس از نظر اسلام دارای شاخصه‌هایی چون احترام به مال مردم، احترام به جان مردم و حفظ آبروی دیگران و احترام به آن است. به عبارتی حق الناس در همه ابواب فقه وجود دارد و می‌توان گفت که بابتی از ابواب فقه اسلامی نیست، مگر اینکه مسائل

فراوانی در زمینه حق الناس وجود دارد. پس باید دانست که جامعه بر هریک از اعضای خود حقوقی دارد که همگی به احترام و ادای آن موظف‌اند و عمل به آنچه آدمی، خود انتظار انجام آن را از دیگران دارد، پایین‌ترین درجه آن است؛ چنان‌که از امام صادق علیه السلام درباره حق مؤمن بر مؤمن سؤال شد، آن حضرت فرمود:

«... أَيْسَرُ حَقِّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ...» (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۷، ۷۴)

ص ۲۶۴؛ کمترین میزان حقوق برادرت بر تو آن است که آنچه را برای خودت دوست می‌داری، برای او نیز دوست بداری و آنچه را برای خودت نمی‌پسندی، برای او نپسندی.

اگر شخصی در جامعه به حریم دیگران تجاوز نماید، حکومت اسلامی وظیفه دارد طبق قاعده لاضرر، اذیاء مؤمن، حرمت مؤمن و...، شخص را تحت پیگرد قانونی و مجازات اسلامی قرار دهد (عمارلو، ۱۴۰۳، <https://civilica.com>).

امام سجاد علیه السلام در رساله حقوق می‌فرماید: «هنگامی که کارها جهت داوری و صدور حکم به تو عرضه می‌شود، عدالت را مراعات کن. اجرای حق را در باره هرکه باشد، چه خویش و چه بیگانه، لازم بدار و در این کار شکیبایی پیشه کن و این شکیبایی را به حساب خدا بگذار؛ ... و تو چشم به سرانجام کار دار؛ هرچند تحمل آن بر آنان سنگین آید، ولی سرانجامش دلنشین و پسندیده است» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ص ۲۲۹). این بیان امام سجاد علیه السلام به‌وضوح بر آن تأکید دارد که در هر شرایطی باید حقوق دیگران رعایت شود و به‌ویژه در تربیت فرزندان، این اصل باید نهادینه گردد. احترام به حقوق دیگران، از جمله حقوق فردی و اجتماعی، یکی از اصول اساسی تربیت اسلامی است که می‌تواند تأثیرات عمیقی بر رفتار اجتماعی فرزندان بگذارد. وقتی فرزندان در محیطی بزرگ می‌شوند که در آن حقوق دیگران محترم شمرده می‌شود، این رفتارها را در زندگی اجتماعی خود پیاده کرده و به شهروندانی مسئول و متعهد تبدیل می‌شوند.

۳. شرکت در مراسمات مذهبی اجتماعی

کودکان، متأثر از رفتار مادر و به تقلید از آن‌ها، به اعمال عبادی و مذهبی وی علاقه‌مند می‌شوند و این فرصتی است برای دعوت از فرزند در سنین کودکی برای اعمال مذهبی جمعی. بعد از خانواده، کودکان اصولاً در پذیرش ارزش‌های دینی تابع دیگران، محیط و موقعیت اجتماعی هستند. کودک در این مرحله در مراسم و مجالس مذهبی شرکت می‌کند تا به موقعیت اجتماعی دست یابد و مورد قبول دیگران واقع شود. بدین ترتیب، عشق به خدا و معصومین علیهم السلام در وی قوی‌تر می‌شود. سپس کودکان و نوجوانان براساس دیدگاه شخص، خود ارزش‌ها و باورهای دینی را می‌پذیرند که پایدارترین شکل درک این مسئله است. در چنین شرایطی ارزش‌ها برای کودک یا نوجوان مقبولیت می‌یابد و درونی می‌شود.

مادران برای درونی کردن ارزش‌های دینی، از تحکم و اجبار دوری کنند و با پاسخ‌گویی صحیح به پرسش‌های نوجوان، سبب رشد درک و بینش هرچه بیشتر او شوند، تا وی در مسیر خودیابی و خودآگاهی

حرکت کند و از مرحله پیروی از دیگران به مرحله «خودپیروی» سوق یابد. به وسیله اصل تشویق و تحسین، اصل اعتدال (عدم خستگی کودک)، اصل تابعیت و اصل الگویی مادر می‌تواند فرزند خود را برای مراسمات عبادی عمومی آماده کند (شمس، ۱۳۹۰: <https://shams47.blogfa.com>).

ج) حضور زنان در اجتماع و تقویت نظام‌های مردم‌سالار

با کاوش در آثار فقها و اندیشمندان سیاسی می‌توان گفت که شرط ذکوریت فقط در منصب امامت و رهبری معتبر است و دیگر مناصب سیاسی و اجتماعی برای زنان جایز است (فیاض کابلی، ۱۴۲۶: ص ۲۴۵) و شیخ طوسی در اشکال به آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ که برخی قائل به توسعه ریاست تمام مردان در عرصه‌های اجتماعی بر زنان هستند، معتقد است: یعنی مردان در راستای ادای حقوق که زنان و همسران آن‌ها دارند، باید قیام کنند (طوسی، ۱۳۸۸: ج ۴، ص ۳۲۴). چه بسا زنانی که در عقل و تدبیر و قدرت مدیریت، از بسیاری از مردان برترند. علاوه بر آن، بهره زنان از عاطفه و نرم‌خویی بیشتر از مردان است که در برخی عرصه‌ها موفقیت بیشتری دارند. به همین دلیل در آیه تعبیر ﴿بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ آمده که فضیلت‌های طرفینی را منعکس می‌کند. بنابراین، عمومیت ریاست مردان بر زنان، از آیه فهمیده نمی‌شود.

یکی دیگر از ارزش‌های کلیدی در مردم‌سالاری، مشارکت است. در نظام‌های دموکراتیک، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها به‌ویژه از طریق انتخابات و دیگر ابزارهای مدنی بسیار مهم است و حضور زنان در اجتماع و مشارکت آنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، یکی از ارکان اساسی در توسعه و تقویت نظام‌های مردم‌سالار است. در جوامع مردم‌سالار، نه تنها حضور زنان در زندگی اجتماعی ضروری است؛ بلکه به‌عنوان یکی از پیش‌نیازهای تحقق عدالت، آزادی و حقوق بشر در نظر گرفته می‌شود. از منظر فقه اسلامی نیز، حضور زنان در اجتماع و مشارکت آنان در امور اجتماعی و سیاسی مورد تأکید قرار دارد. فقه اسلامی با رویکردی معتدل و متناسب با زمان و مکان، به زنان امکان می‌دهد تا نقش‌های مؤثری را در جامعه ایفا کنند.

از منظر فقهی، اسلام نیز مشارکت را در تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی و خانوادگی مورد تأکید قرار داده است. قرآن کریم در سوره آل عمران، آیه ۱۵۹ می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾؛ و در امور خود با آنان مشورت کن. با رجوع به منابع تفسیری، اهمیت مشورت روشن می‌شود. در تفسیر المیزان آمده است که مشورت در امور عامه است، نه در احکام الهی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۵۷). همچنین در تفسیر دیگر در اهمیت مشورت خطاب به پیامبر ﷺ آمده است: «تا اینکه از نظرات آن‌ها یاری بخواهی» (پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۵۱۰). مفسر بزرگ شیخ طبرسی در ذیل آیه آورده است: «تا با این کار اصحاب بدانند که پیامبر ﷺ به قول آن‌ها اعتماد دارد و به آرای آن‌ها مراجعه می‌کند و این کار، تجلیل از اصحاب بود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۸۶۹).

نقش زنان در تضعیف نظام مردم‌سالار

نظام مردم‌سالار به‌عنوان یک ساختار حکومتی مبتنی بر اراده عمومی، همواره در تلاش است تا حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان، به‌ویژه زنان، به رسمیت شناخته شود. با این حال، برخی از موانع ساختاری و فرهنگی در جوامع مختلف ممکن است موجب تضعیف این نظام‌ها شود.

الف) موانع فرهنگی

۱. آسیب‌های مدرنیته شدن زنان و تضعیف مردم‌سالاری

از گذشته تاکنون، مادر مهم‌ترین و اصلی‌ترین نهاد تربیتی و هویت‌ساز بود؛ در حالی که اکنون با صنعتی شدن جوامع و ورود فناوری‌های مدرن، کارکردهای مادری و خانواده با چالش روبه‌روست که در ذیل به برخی از این آسیب‌ها اشاره می‌شود.

۲. جایگزینی ارزش‌های دینی مادر با فرهنگ و ارزش‌های غربی

با ورود فناوری مدرن، خانواده‌ها تحت تأثیر ارزش‌های آن قرار می‌گیرند. فضای امن و صمیمی خانواده با نادیده گرفتن ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای دینی و اخلاقی، از بین می‌رود و کانون ثبات و آرامش گذشته، به فضای پراضطراب و بی‌ثبات و نامناسب برای رشد و تربیت اخلاقی و دینی فرزندان تبدیل می‌شود. مولانا در این باره می‌گوید:

«مسئله اصلی در جریان رواج فناوری‌های مدرن، ایدئولوژی یا ارزش‌های نهفته در توسعه و زیرساخت این فناوری‌ها و استفاده‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی از آن‌هاست. به عبارت دیگر، بزرگراه‌های اطلاعاتی و ارتباطی، بی‌طرف و خالی از ارزش‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیستند. اهداف اصلی توسعه جهانی این‌گونه نظام‌های صنایع فرهنگی و اطلاعاتی که مخصوصاً با بازاریابی و روش‌های اقتصادی همراه هستند، این روزها دقیقاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته و آگاهی از آن‌ها، شرط اول و لازم در هرگونه برنامه‌ریزی ملی است» (مولانا، ۱۳۸۰: ص ۲۱۵).

در جوامع غرب‌زده، خانواده ارزش و جایگاه خود را از دست می‌دهد، دچار انواع انحراف‌ها و ناهنجاری‌ها می‌شود و روابط اعضای خانواده را سرد و بی‌ثبات می‌کند.

۳. فردگرایی مادر و پیامدهای آن بر خانواده و جامعه

فردگرایی یکی از تأثیرات مهم مدرنیته است که روابط درون خانواده را دگرگون کرده و باعث شده است حقوق و منافع فردی بر مصالح خانواده و جامعه اولویت پیدا کند. در حالی که خانواده به‌عنوان نهادی اجتماعی بر پایه جمع‌گرایی بنا شده است، فرهنگ مدرن با تأکید بر فردیت و تمایلات شخصی، افراد را از زندگی خانوادگی و اجتماعی دور می‌کند و نوعی خودمحموری را در میان اعضای خانواده گسترش می‌دهد



(صادقی گیوی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۱ - ۲۰۲). این روند، انسجام خانواده را تضعیف کرده و در نهایت، همبستگی اجتماعی و مسئولیت‌پذیری را کاهش می‌دهد. در حالی که مردم‌سالاری بر مشارکت عمومی استوار است، رشد فردگرایی می‌تواند این بنیان را متزلزل کند

۴. مصرف‌گرایی افراطی مادر و تأثیرات آن بر خانواده

یکی دیگر از آسیب‌های ناشی از مدرنیته، ترویج مصرف‌گرایی افراطی از طریق رسانه‌ها و تبلیغات است. سبک زندگی مدرن با ظاهری جذاب و فریبنده، خانواده‌ها را به سمت خریدهای غیرضروری و مصرف بی‌رویه سوق داده است. این گرایش، علاوه بر ایجاد مشکلات مالی، موجب افزایش فشارهای اقتصادی بر خانواده‌ها شده و آن‌ها را ناچار به اشتغال تمام‌وقت کرده است. در چنین شرایطی، اعضای خانواده زمان کمتری برای تعامل با یکدیگر دارند و به تدریج روابط خانوادگی سرد و کم‌رنگ می‌شود. افزایش مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی، باعث تقویت خودبینی و کاهش توجه به نیازهای جمعی شده و مانعی در برابر عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند (یاوری وثاق، ۱۳۹۱: ص ۶).

۵. کاهش تمرکز مادران بر تربیت فرزندان

یکی از مهم‌ترین نقش‌های مادر در خانواده، مشارکت در تربیت فرزندان از طریق بازی، تفریح و تعامل عاطفی است. این ارتباط، نه تنها به رشد عاطفی و شخصیتی کودک کمک می‌کند، بلکه او را برای زندگی اجتماعی آماده می‌سازد. با این حال، امروزه رسانه‌ها و فناوری‌های نوین جایگاه ویژه‌ای در زندگی کودکان پیدا کرده‌اند و موجب کاهش تعامل مستقیم والدین با فرزندان شده‌اند. حضور گسترده ابزارهای مدرن در زندگی روزمره، باعث شده است که کودکان بیش از پیش به این وسایل وابسته شوند و روابط خانوادگی تحت تأثیر قرار گیرد. در نتیجه، فرصت‌های ارتباطی میان والدین و فرزندان کاهش یافته و پیوندهای عاطفی خانواده سست شده است (همان).

ب) موانع سیاسی و اجتماعی در مشارکت زنان

یکی از چالش‌های تأثیرگذار بر مردم‌سالاری، نقش زنان در تحولات سیاسی و اجتماعی است. در بسیاری از جوامع سنتی و مذهبی، زنان به طور تاریخی از مشارکت فعال در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی محروم بوده‌اند. این محدودیت‌ها، به‌ویژه در جوامعی که ساختارهای مردسالار در آن‌ها حاکم است، می‌تواند منجر به تضعیف نهادهای دموکراتیک شود. در چنین جوامعی، زنان عمدتاً از طریق تأثیرات غیرمستقیم فرهنگی و اجتماعی، بر سیاست اثر می‌گذارند که این امر، دامنه نفوذ آن‌ها را در فرآیندهای مردم‌سالاری محدود می‌کند.

۱. تفاوت‌های حقوقی و تأثیر آن بر مردم‌سالاری

یکی دیگر از موانع مردم‌سالاری، تفاوت‌های قانونی و حقوقی میان زنان و مردان است. در برخی کشورها، قوانین تبعیض‌آمیز مانند محدودیت در حق رأی، نابرابری در حقوق اقتصادی و اجتماعی و کمبود فرصت‌های

شغلی و آموزشی برای زنان، مشارکت آن‌ها را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی کاهش داده است. این شرایط، نه تنها باعث کاهش حضور زنان در تصمیم‌گیری‌های کلان می‌شود، بلکه اعتماد عمومی به نظام‌های مردم‌سالار را نیز تضعیف می‌کند

۲. موانع اقتصادی و ساختاری در مشارکت زنان

علاوه بر موانع حقوقی، چالش‌های اقتصادی و ساختاری نیز نقش زنان را در سیاست و مدیریت جامعه محدود کرده است. عدم دسترسی برابر به فرصت‌های آموزشی و شغلی، همراه با فشارهای اقتصادی، سبب شده است که زنان در بسیاری از کشورها نتوانند به طور فعال در فرآیندهای دموکراتیک مشارکت داشته باشند. این موانع، در نهایت به کاهش پویایی سیاسی و تضعیف نهادهای مردم‌سالار منجر شده و بر توسعه و ثبات جوامع تأثیر منفی گذاشته است.

راهکارهای تقویت نظام مردم‌سالار از طریق مشارکت زنان

۱. ضرورت اصلاح نگرش‌ها و تقویت مشارکت زنان برای تقویت نهادهای مردم‌سالار و تحقق دموکراسی واقعی در جوامع اسلامی: ضروری است که نگرش‌ها و تفاسیر فقهی در راستای ترویج مشارکت بیشتر زنان در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اصلاح شود. فقه اسلامی با توجه به اصول عدالت و کرامت انسانی، می‌تواند به طور مؤثر در ترغیب و تأسیس نهادهای مردم‌سالار متشکل از مشارکت فعال زنان نقش داشته باشد.

۲. بازنگری در مبانی فقهی با توجه به نیازهای امروزی: فقه پویا (یا فقه تطبیقی) به معنای به‌روزرسانی و بازنگری احکام فقهی متناسب با تحولات و نیازهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است. در این رویکرد، اجتهاد و تحلیل‌های نوین از منابع فقهی صورت می‌گیرد تا احکام اسلام با اقتضانات جدید هم‌راستا شود. فقه پویا در مقایسه با فقه سنتی که بیشتر به تفسیرهای ثابت و جزمی می‌پردازد، با توجه به وضعیت‌های اجتماعی و نیازهای انسان‌های معاصر، پاسخ‌های نوینی به مسائل مختلف ارائه می‌دهد (خویی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۲۳۲-۲۵۰).

نتیجه‌گیری

تأثیر زنان بر نظام‌های مردم‌سالار، به‌خصوص مردم‌سالاری دینی، امری مهم و غیرقابل چشم‌پوشی است و این مسئله در دو گام مورد بررسی قرار می‌گیرد:

گام اول: نقش زنان در تقویت نظام‌های مردم‌سالار، که با فرزندآوری و ازدیاد جمعیت، به این مهم کمک می‌کنند؛ چراکه جمعیت زیاد موجب قدرت و استحکام هر جامعه‌ای خواهد شد. سپس با تربیت صحیح فرزندان و آموزش مؤلفه‌هایی چون رعایت عدالت اجتماعی، احترام به حقوق دیگران، تشویق فرزندان به شرکت در مراسمات مذهبی و اجتماعی عمومی، کمک به تقویت نظام مردم‌سالار و همچنین حضور زنان در اجتماع، موجب تقویت خواهد شد؛ زیرا زنان نیمی از پیکره جامعه را تشکیل می‌دهند.

گام دوم: تأثیر زنان بر تضعیف نظام‌های مردم‌سالار است که می‌توان به موانع فرهنگی همچون آسیب‌های مدرنیته شدن اشاره کرد. زنان خصوصاً مادران با این آسیب‌ها ارزش‌های دینی بدیل با ارزش‌های مادی و غربی خواهد کرد و موجب فردگرایی و مصرف‌گرایی افراطی خواهد شد و در نتیجه تمرکز وی بر تربیت فرزندان کاهش می‌یابد. موانع سیاسی و اجتماعی نیز موجب تضعیف خواهد شد؛ مثل تفاوت‌های حقوقی و اقتصادی.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم آیت الله ناصر شیرازی.
- ۱. آشوری، داریوش (۱۳۵۷). *فرهنگ علوم سیاسی*، بی جا، مروارید.
- ۲. حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۲). *تحف العقول*، مترجم: صادق حسن زاده، چاپ اول، قم، انتشارات آل علی علیه السلام.
- ۳. حسن زاده، صالح (۱۳۹۲). «عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلام»، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۴، شماره ۱۵، ص ۴۵-۶۸.
- ۴. حلی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
- ۵. خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا). *تحریر الوسیلة*، قم، مؤسسه دار العلم.
- ۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳). *الفقه الاسلامی*، قم، انتشارات آستان قدس.
- ۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷). *موسوعة الإمام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- ۸. دارابکلایی، اسماعیل (۱۳۸۸). *فلسفه سیاسی اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- ۹. درویش، محمدرضا (۱۳۸۹). «مردم سالاری دینی یا مردم سالاری دین داران»، مجله *بازتاب اندیشه*، شماره ۳۷، ص ۴۵-۵۱.
- ۱۰. شمس، حسن، (۱۳۹۰). «شیوه های شرکت دادن کودکان در مجالس مذهبی»، قابل دسترسی در: <https://shams47.blogfa.com>
- ۱۱. صادقی گیوی، فاطمه (۱۳۸۱). «اخلاق اصالت»، *روش شناسی علوم انسانی*، دوره ۸، شماره پیاپی ۳۰، ص ۱۷۱-۲۰۲.
- ۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۱۳. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). *مکارم الاخلاق*، قم، انتشارات الشریف الرضی.
- ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۸). *المبسوط فی فقه الامامیه*، چاپ دوم، تهران، المكتبة المرتضویه.
- ۱۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *الخلافا*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۷. طهرانی مقدم، حامد؛ مهدی شریعت باقری (۲۰۱۷). «مسئولیت پذیری و راهکارهای ارتقای آن در نوجوانان دانش آموز»، قابل دسترسی در: <file:///C:/Users/Hooshmand/Documents>
- ۱۸. عمارلو، مرتضی (۱۴۰۳). «تبیین احترام به حقوق دیگران از نظر فقه امامیه و حقوق ایران»، در: اولین همایش ملی تأثیر متقابل حقوق بین الملل و حقوق داخلی در توسعه قوانین، قابل دسترسی در: <https://civilica.com>
- ۱۹. فیاض کابلی، محمداسحاق (۱۴۲۶). *المسائل المستحدثة*، کویت، موسسه مرحوم رفیع حسین.
- ۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۱). *اصول الکافی*، بیروت، دار المعارف للمطبوعات.



۲۱. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲). *الدر المنضود فی أحكام الحدود*، قم، دار القرآن الکریم.
۲۲. مترجمان (۱۳۷۷). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*، چاپ دوم، مشهد، پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۳. متقی هندی، حسام‌الدین (۱۴۰۹). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بی‌جا، الرسالة.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰). *بحار الأنوار*، قم، مؤسسه الطبع والنشر.
۲۵. مردم‌سالاری دینی سایت محسن کدیور (۱۴۰۳)، بی‌تا، قابل دسترسی در: <https://kadivar.com>
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸). *احکام النکاح*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۲۷. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲ ش). *استفتائات امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۲۸. مولانا، حمید (۱۳۸۰). *ظهور و سقوط مدرن*، تهران، کتاب صبح.
۲۹. میراحمدی، منصور (۱۳۸۶). «نظریه انتقادی نو، نظم دموکراتیک مشورتی و الگوی مردم‌سالاری دینی». شماره ۱، سال سوم، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، ص ۱۹۳-۲۲۶.
۳۰. میراحمدی، منصور (۱۳۸۸). *نظریه مردم‌سالاری دینی: مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۳۱. نظری، حامد؛ محمدرضا علم؛ سید محسن آل‌غفور (۱۳۹۲). «فرهنگ سیاسی زنان شیعه (با تأکید بر نقش انقلاب اسلامی ایران)»، فصلنامه علمی پژوهشی *زن و فرهنگ*، سال چهارم، شماره هفدهم، ص ۷۵-۹۲.
۳۲. یآوری وثاق، مهدیه (۱۳۹۱). «آسیب‌شناسی فرهنگی فناوری‌های مدرن در خانواده و نقش رسانه‌های جمعی»، رسانه و خانواده، دوره ۱، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۱، ص ۵۱-۳۶.
۳۳. یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۰۹). *العروة الوثقی*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. مهدی ابوطالبی (۱۳۹۲). چهار شاخص برای مردم‌سالاری دینی. قابل دسترسی در: <https://farsi.khamenei.ir>
۳۵. هاشمی (۱۴۰۳). والدگری دموکراتیک: رویکردی نوین در تربیت فرزندان، قابل دسترسی در: <https://moshaverinhamrah.com>
36. www.abadis.ir

ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی مردم‌سالاری دینی، با تأکید بر جامعه آرمانی مهدوی

قنبرعلی صمدی^۱

چکیده

بحث از جایگاه و نقش مردم در تأسیس حکومت و نحوه اداره جامعه، از موضوعات مهمی است که از گذشته تا حال با چالش‌های جدی مواجه بوده است. پرداختن به این بحث بدین جهت حائز اهمیت است که امروزه مسئله دموکراسی و رأی اکثریت، به‌عنوان مهم‌ترین شاخص مشروعیت یک نظام سیاسی در گفتمان‌های معاصر، مورد توجه است. در چنین شرایطی، طرح نظام مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، ایده نوین و کارآمدی است که شیوه حکمرانی رایج اعم از استبدادی، وراثتی و دموکراسی را با چالش مواجهه نموده است. مردم‌سالاری دینی بر دورکن اساسی، یعنی مشروعیت الهی و رأی مردم، استوار است. نمود کامل مردم‌سالاری دینی، در جامعه آرمانی مهدوی تجلی می‌یابد که مهم‌ترین مختصات آن، یگانگی فرهنگ دینی، رضایت همگانی، عدالت‌ورزی و ارتقای عقلانیت عمومی است. این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی، به تبیین جایگاه مردم در نظام مردم‌سالاری دینی پرداخته و با الهام از ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی جامعه آرمانی مهدوی، شاخص‌های حکمرانی مطلوب را بررسی کرده است.

واژگان کلیدی: مردم‌سالاری دینی، دموکراسی، فرهنگ، تمدن، عقلانیت، مهدویت، جامعه آرمانی.

۱. مقدمه

اندیشه مردم‌سالاری و حاکمیت خواست مردم، اگرچه ابتدا در جوامع غربی با شعار دموکراسی و حاکمیت رأی اکثریت آغاز گردید، اما دامنه و شعاع آن با تفاوت‌های اندکی، به سرعت در حال جهان‌گیر شدن است؛ به گونه‌ای که امروزه در اثر سیطره این الگوی تفکر سیاسی غربی بر افکار عمومی، مردم‌سالاری به عنوان یک اصل پذیرفته شده و مقدس قلمداد می‌شود و میزان مشروعیت و اعتبار یک نظام سیاسی، با این شاخص، مورد سنجش قرار می‌گیرد.

مردم‌سالاری دینی، بیانگر مدل جدیدی از نظام سیاسی مطلوب و مردمی است که می‌تواند بدیل مناسب برای دموکراسی غربی در جوامع اسلامی باشد؛ مدل نوینی که در پی حفظ ارزش‌های دینی و تأمین حقوق اقشار مختلف جامعه و مشارکت آنان در تعیین سرنوشت خویش براساس اصول و قواعد دینی است.

از این نظر، مردم‌سالاری دینی، اصطلاح تازه‌ای در گفتمان سیاسی دنیاست که در بستر مبانی سیاسی اسلام و متأثر از آموزه‌های نبوی و علوی روینده و بر آن است تا ضمن پاسداری حقوق مردم در حوزه سیاست و اداره امور جامعه و پرهیز از الگوهای حکومتی استبدادی، رعایت اصول و مبانی ارزشی را بنماید و بدین ترتیب، نظام اسلامی را از الگوهای سکولار غربی و نظام‌های استبدادی متمایز سازد. بدین منظور در حکومت اسلامی، روش نوینی مورد توجه قرار گرفته است که بر دو رکن اساسی، یعنی مشروعیت الهی و رأی و خواست مردم استوار است.

مردم‌سالاری دینی، دارای صبغه فرهنگی و تمدنی برخاسته از دین است و در آموزه‌های دینی، همه نیازها، ظرفیت‌ها و عناصر و مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری حیات طیبه، مورد عنایت بوده و شاخص‌های فرهنگی و تمدنی مردم‌سالاری دینی در عرصه‌های علم، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، ارتباطات، مدیریت و غیر آن، مورد توجه قرار گرفته است. اگرچه الگوی جامع و کامل این نگرش، در جامعه مهدوی عصر ظهور تجلی می‌یابد، اما این الگوی آرمانی می‌تواند الهام‌بخش مردم‌سالاری جامعه اسلامی در عصر کنونی باشد. از این رو، ویژگی‌ها و شاخص‌های کلی این الگوی آرمانی در آیات و روایات، بیان شده است تا ایده آرمان‌خواهی را در میان مسلمانان همواره زنده نگهدارد و نگاه امت اسلامی را به اهداف دوردست معطوف سازد.

این رویکرد در ابعاد اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... می‌تواند موجبات شکوفایی مادی و معنوی و تعالی فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی را فراهم نماید. الگوپذیری از جامعه آرمانی، مستلزم توجه مسلمانان به سبک زندگی اسلامی و نهادینه‌سازی الگوهای رفتاری مبتنی بر آموزه‌های دینی در جامعه است؛ زیرا تفکر اسلامی آن‌گاه تمدن‌ساز و تحول‌آفرین است که به صورت یک فرهنگ غالب در اسلوب رفتاری انسان‌ها، تبدیل گردد و آثار و مظاهر آن در متن زندگی افراد، بروز و ظهور داشته باشد.

۲. بنیادهای مفهومی بحث

۱-۲. فرهنگ

واژه «فرهنگ» در فارسی معادل Culture در ادبیات لاتینی است و به معنای تعلیم و تربیت، دانش و ادب و رسم زندگی است (عمید، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۶۶). در لغت‌نامه دهخدا، واژه «فرهنگ»، مرکب از دو کلمه «فر» یعنی جلو و «هنگ» یعنی کشیدن، به معنای بالا کشیدن و اعتلا بخشیدن، معنا شده است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳، ص ۲۲۷).

در اصطلاح، «فرهنگ»، به مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها و تکنولوژی گفته می‌شود که افراد انسانی در سالیان طولانی بدان دست یافته و آن را از نسلی به نسل دیگر انتقال داده‌اند (متقی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۷). براساس این تعریف، فرهنگ دارای دو بعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری است؛ باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها، بعد نرم‌افزاری فرهنگ را تشکیل می‌دهند که امور ذهنی و غیرمادی است. انواع تکنولوژی و فناوری، بعد سخت‌افزاری فرهنگ را شامل می‌شود.

در تعریف فرهنگ گفته شده است: فرهنگ، مجموعه‌ای از علوم، عقاید، هنر، قانون، اخلاق، آداب، عادات و توانایی‌هایی است که به صورت فردی و اجتماعی به دست می‌آید (چنگیز پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۳-۴). برخی نیز فرهنگ را مجموع دانستی‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، عادات و دیگر فرآورده‌های تجربی جامعه انسانی، معنا کرده‌اند (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). عده‌ای فرهنگ را، مجموعه‌ای از باورها، فضایل، ارزش‌ها، آرمان‌ها، دانش‌ها، هنرها، فنون، آداب و عاداتی می‌دانند که هویت‌دهنده و تحول‌آفرین در حیات اجتماعی هر ملتی است (رفیع، ۱۳۷۴، ص ۱۷۳).

در حقیقت، فرهنگ، بازگوکننده شاکله ذهنی غالب بر نگرش‌ها و رویکردهای اجتماعی افراد یک جامعه است. از این رو، فرهنگ به مثابه عنصر تعیین‌کننده، در تمامی زوایای زندگی انسان و تصمیم‌ها و رفتارهای او اثر می‌گذارد، و هرآنچه به‌عنوان مظهری از وجود انسان در پهنه گیتی به چشم می‌خورد، اعم از زبان، اخلاق، ادبیات، شیوه تعامل، حکومت، اقتصاد، مدیریت و غیر آن، همگی نشئت گرفته از عنصر فرهنگ و شاکله ذهنی و فکری آدمی است که بینش اجتماعی و تمدنی افراد یک جامعه را نشان می‌دهند؛ همان چیزی که در آیه مبارکه بدان اشاره شده است: ﴿كُلُّ يَوْمٍ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء: ۸۴)؛ یعنی هرکس متناسب با ساختار فکری خود عمل می‌کند.

بنابراین، «فرهنگ»، بیانگر رواج‌یافتگی مجموعه‌ای از باورها، آیین‌ها، رفتارها، علایق، اخلاق، آداب، قوانین، هنرها، صنایع و دیگر اندوخته‌های فکری و تجربی آدمی است که موجب نهادینه شدن ارزش‌ها و هنجارهای معینی می‌گردد و سبک زندگی خاصی را در جامعه پدید می‌آورد.



۲-۲. تمدن

واژه «تمدن» عربی و به معنای شهرنشینی و خو گرفتن به آداب زندگی شهری است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۵۵). «تمدن» از «مدینه» اخذ شده و جمع آن «مُدُن» و «مُدائن» است. کلمه «مَدَن» به معنای اقامت گزیدن است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۴۰۲). به شهر از آن رو «مدینه» گفته می‌شود که مردم در آن سکونت دارند. از این رو، در محاروات عربی از «تمدن» به «الحضاره» تعبیر می‌شود. واژه «حضاره» از ریشه «حَصَرَ» مقابل «بَدَوَ» و به معنای سکونت در شهرها و جاهای آباد به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۸۶؛ زمخشری، ۱۴۱۹، ص ۱۳۰). در قرآن نیز واژه «حَصَرَ» و مشتقات آن ۲۵ بار به کار رفته است. در زبان فارسی نیز «تمدن» به معنای شهرنشینی و آشنا شدن با آداب و رسوم زندگی شهری، معنا شده است (معین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۳۹؛ طوسی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴).

در لغت‌نامه دهخدا، کلمه «تمدن» به معنای خو گرفتن به آداب شهری و خروج از حالت زمختی ناشی از جهل، به حالت انعطاف و آگاهی، معنا شده است (دهخدا، ۱۳۴۱، ص ۹۴۲). در زبان لاتین، معادل تمدن «Civilization» به معنای شهر و شهروندی است (بختی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۹). واژه «Civic» یا «Civitas» به مقام شهروندی اطلاق می‌گردد که بیانگر خروج از حالت بدوی بیگانگان یا وحشیان نیز هست. بنابراین، وجه مشترک مفهوم «تمدن» در لغات مختلف، ویژگی مدنیت و تعلق به آداب شهری و خروج از حالت بربریت و انعطاف‌ناپذیری نظام قبیلگی است که نتیجه آن هم‌گرایی و تعاون با شهروندان برای فراهم ساختن اسباب آسایش و پیشرفت است.

در اصطلاح جامعه‌شناسان و آگاهان علوم اجتماعی، تمدن به معنای گرایش به عقلانیت، نظم‌بخشی و ساماندهی نظام شهری برای تعالی مادی و معنوی حیات انسان‌ها، ذکر شده است (جمشیدی راد: ۱۳۸۹). ابن خلدون، «تمدن» را به معنای برون‌رفت جامعه از مرحله بدایت، به مدنیت و حضارت برای شکل‌گیری عمران و آبادانی در زندگی دانسته و حالت اجتماعی شدن انسان را «تمدن» نامیده است. از دیدگاه ابن خلدون، تمدن نتیجه سرشت و خوی مدنیت‌خواهی انسان‌هاست و مؤلفه‌های مدنیت را جمعیت، ثروت، کار، صنعت، دانش، هنر، جغرافیا، شهرنشینی، دین و عصبیت تشکیل می‌دهد (ابن خلدون، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۳). برخی، تمدن را بالاترین گروه فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی برشمرده و آن را حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی دانسته‌اند (ولایتی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱-۳۲). عده‌ای تمدن را مجموعه‌ای از دستاوردها و توفیقات یک ملت می‌دانند که باعث توسعه و پیشرفت علمی، هنری و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی در جامعه گردد (گودرزی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶؛ حسینی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳). شماری نیز تمدن را مجموعه‌ای از دانش‌ها، هنرها، فنون، آداب، ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های گروه‌های انسانی و توسعه

و تکثیر آن، دانسته‌اند (روح‌الامینی، ۱۳۹۴، ص ۴۹ و ۵۰).

تمدن‌پژوهان غربی نیز، واژه تمدن (Civilization) را بر انواع پیشرفت‌ها در مظاهر متنوع زندگی بشر، اطلاق نموده‌اند. «ویل دورانت» تاریخ‌نگار و فیلسوف مشهور آمریکایی، تمدن را به معنای تجلی نظم اجتماعی و امکان‌پذیری خلاقیت فرهنگی، معنا کرده است (دورانت، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۳). «هنری لوکاس»، تمدن‌پژوه آمریکایی، معتقد است که تمدن پدیده به‌هم‌تنیده‌ای است که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را شامل می‌شود (لوکاس، ۱۳۹۳، ص ۷-۱۶). از این منظر، «تمدن» مجموعه‌ای از عوامل فرهنگی، اجتماعی و تاریخی است که با ایجاد فرصت در عرصه‌های زندگی، زمینه‌های توسعه اجتماعی را فراهم می‌سازد.

از آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که «تمدن» نتیجه و محصول کارکرد مجموعه‌ای از عوامل فکری، فرهنگی و رفتاری افراد یک جامعه است که قابلیت تکثیر و مشابه‌سازی در جوامع دیگر را دارد. از این رو، تمدن را می‌توان نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی مبتنی بر فرهنگ، قوانین و مدیریت نظام‌مند مدنی دانست که در پرتو تلاش جمعی و نظام‌مند پدید می‌آید و نمودهای آن در عرصه‌های علمی، مذهبی، اخلاقی، فنی و غیر آن، قابل توسعه و انتقال به دیگر جوامع مرتبط با آن است. بنابراین، تبعیت از نظام ارزشی، قانون‌مداری و حکومت، از مؤلفه‌های اصلی شکل‌گیری تمدن شمرده می‌شود. این رویکرد مستلزم هم‌گرایی و تعاون و تعامل قانونمندی و نظم‌بخشی به امور زندگی و نظام سیاسی و اجتماعی است که افراد یک ملت را به تدریج برای یک زندگی قانون‌مند و مسئولیت‌پذیر، آماده و توانا می‌سازد (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱) و زمینه‌های بهره‌وری انسان از مواهب زندگی را فراهم می‌کند. از این رو، دستیابی به تمدن و پیشرفت در عرصه‌های مختلف زندگی، یکی از خواسته‌ها و تمنیات مشترک جوامع بشری شمرده می‌شود.

۲-۳. قرابت معنایی فرهنگ و تمدن

نکته مهم در شناخت مفهوم «فرهنگ» و «تمدن»، قرابت معنایی این دو واژه است که رابطه نزدیک و تنگاتنگی با یکدیگر دارند. هر دو ناظر به دستاوردهای مادی و معنوی و پیشرفت و توسعه جوامع انسانی در فرآیند زمان هستند. هرکدام از فرهنگ و تمدن، تابعی از متغیرهای متعددی مانند دین، ملیت و ارتباطات هستند و آثار و کارکردهای مشترکی دارند؛ به‌گونه‌ای که نوسازی، پیشرفت، هویت‌سازی، قانون‌مندی، آگاهی‌افزایی، ترسیم راه و رسم زندگی و نهادینه‌سازی ساختارهای اجتماعی، از مهم‌ترین آثار و کارکردهای مشترک فرهنگ و تمدن شمرده می‌شود.

وجه افتراقی نیز میان فرهنگ و تمدن وجود دارد که از آن جمله، تفاوت در جوهر مفهومی آن دو است؛ به این معنا که «فرهنگ» ناظر به بعد نرم‌افزاری مسئله و افکار و ابداعات انسانی متعلق به دین، اخلاق، آداب و هنر است؛ اما «تمدن»، بیشتر به بعد سخت‌افزاری مسئله و نتیجه آفریده‌ها و خلاقیت‌های انسان در

ویژگی‌های فرهنگی و معنوی مردم سالاری دینی، با تأکید بر جوامع آسان‌گرا و مهدوی

عرصه‌های علوم تجربی و تکنولوژی اطلاق می‌شود. از این رو، فرهنگ و تمدن دارای آثار و کارکردهای مشترکی هستند؛ اما وجه تمایزشان، بیشتر به بعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری مسئله بازمی‌گردد. نگرش غالب در این باره آن است که فرهنگ به آن دسته از معارف، معتقدات، عادات، قوانین، نظام‌ها و معیارهایی گفته می‌شود که زندگی معنوی و روحیات و رفتارهای مردم را جهت می‌دهند و مشخص می‌کنند؛ اما تمدن بیشتر به مظاهر مادی و مکانیکی زندگی انسان اطلاق می‌شود. این تفاوت‌گذاری به معنای جدایی حیطه‌های فرهنگ و تمدن نیست؛ بلکه باید به قرابت معنایی فرهنگ و تمدن و اثرپذیری نمودهای تمدنی از عناصر فرهنگ‌ساز نیز توجه شود.

فرهنگ، پایه تمدن و پیشرفت در جامعه است؛ اما تعالی فرهنگ، برخاسته از معنویات است. شهید مطهری معتقد است: «بشر بدون فرهنگ اخلاقی و معنوی در کارهای دیگر نیز موفق نخواهد بود و این سخن پذیرفتنی نیست که گفته شود تمدن و فرهنگ بشر، نیمی مادی و نیمی انسانی است؛ به گونه‌ای که تمدن را نتیجه اختراعات بدانند، اما بگویند فرهنگ و آنچه به معنویات بشر مربوط است، مثل اخلاق و دستورهای اجتماعی که مولود اختراعات نیست، در پیدایش تمدن، اثر ندارند؛ زیرا یک جامعه منحط از نظر اخلاق و فرهنگ، هرگز در قسمت‌های دیگر نیز نمی‌تواند موفقیتی داشته باشد. پس جنبه‌های معنوی در تمدن انسانی تأثیر فوق‌العاده دارد» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۸).

وی درباره تأثیرات شگرف عوامل معنوی در شکوفایی و خلق تمدن بشری می‌گوید: «ممکن است در پی عرضه شدن یک ایدئولوژی و یک ایمان روشن و بالا رفتن سطح شعور مذهبی و اجتماعی، جامعه‌ای با یک جهش از بدویت به عالی‌ترین مرحله تمدن انسانی گام بردارد که نهضت صدر اسلام بهترین گواه این مدعا است» (همان، ج ۲، ص ۴۶۷). البته اوج اثرگذاری جنبه‌های معنوی و فرهنگی نهضت تمدن‌ساز اسلام را می‌توان در تمدن ایده‌آل عصر ظهور مشاهده کرد.

براین اساس، فرهنگ را باید به‌عنوان وجه معنوی و پویای تمدن و تمدن را به‌عنوان پوسته و حالت عینی فرهنگ در نظر گرفت. از این منظر، رابطه میان این دو، رابطه زیربنا و روبنایی است؛ یعنی فرهنگ با انسان به وجود آمده است و به اندازه عمر طولانی بشر قدمت دارد؛ اما تمدن که دارای خصلت انباشتی و تراکمی است و با اختراعات و صنعت و شهرسازی و مقررات همراه است، سابقه متأخر دارد. فرهنگ و تمدن با وجود تفاوت‌های مفهومی، از همدیگر قابل تفکیک نیستند؛ یعنی نمی‌توان جامعه‌ای را یافت که فقط یکی از آن دو را داشته باشد یا آن دو در همدیگر اثر نگذاشته باشند؛ بلکه این دو، لازم و ملزوم یکدیگرند و تأثیر متقابل دارند. از این نظر، می‌توان فرهنگ و تمدن را دو وجه انتزاعی از یک واقعیت ترکیبی دوبعدی دانست که بُعد سخت‌افزاری و تمدنی آن محصول دستاوردهای مادی بشر و بُعد نرم‌افزاری و فرهنگی آن میراث معنوی یک ملت است. اصطلاح تمدن در کاربردهای متعارف، بیشتر ناظر به همین معنای ترکیبی است.

بنابراین، تمدن پدیده‌ای بشری و حاصل تطور تجربی و زیستی بشر است؛ اما فرهنگ، پدیده‌ای قومی، ملی و مذهبی در یک جامعه است و هر تمدنی دارای افقی جهانی و انسانی است که در فرآیند تاریخی خاصی پدید می‌آید و انسان‌های متعلق به آن تمدن در آن زندگی می‌کنند و زیست اجتماعی هر قوم و ملتی بر پایه آن شکل می‌گیرد. این ساختار زیستی، مشخص‌کننده هویت آن جامعه است؛ به گونه‌ای که ابعاد مادی و معنوی آن از یکدیگر جدا نیست. در نتیجه، فرهنگ و تمدن و هر آنچه انسان در آن و به وسیله آن می‌اندیشد و رفتار می‌کند، یک ساختار کلی و واحد را می‌سازد که از آن به زیست جهانی یا به اصطلاح امروزی، سبک زندگی تعبیر می‌شود. این چگونگی زیست، تمدن است. تمدن با این معنا، همه ویژگی‌های مفهوم فرهنگ را نیز در خود دارد.

۲-۴. مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری، ترکیب فارسی‌جانشین برای معادل غربی دموکراسی (Democratia) در زبان لاتین است که دارای ریشه یونانی است و از آنجا به زبان‌های دیگر غربی راه یافته است. «Democratia» از دو واژه «Demos» به معنای «مردم» و «Kratos» به معنای حکومت گرفته شده است؛ بنابراین، دموکراسی به معنای «حکومت مردم» است؛ اخیراً در زبان پارسی مردم‌سالاری به‌عنوان معادل مورد توجه قرار گرفته و کاربردهای فراوانی نیز یافته است (آشوری، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

مردم‌سالاری دینی براساس مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی شکل می‌گیرد. در تعریف مردم‌سالاری دینی، بر مشروعیت الهی و نقش‌آفرینی مردمی در فرآیند تصمیم‌سازی و مدیریت اجتماعی، تأکید شده است (مشکات: ۱۳۸۲). همچنین گفته شده است: مردم‌سالاری دینی، مدلی از نظام حکومتی است که بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی استوار است و حاکم در چارچوب مقررات الهی، حق‌مداری، خدمت‌محوری و ایجاد بستری برای رشد و تعالی مادی و معنوی ایفای نقش می‌کند (میراحمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

مردم‌سالاری دینی، در حقیقت شیوه‌ای از حکومت‌داری در کشورهای اسلامی است که شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، مشارکتی فعال در مدیریت سیاسی جامعه داشته و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۲-۵۳). در نظام مبتنی بر مردم‌سالاری دینی، مشروعیت حکمرانی و مدیریت سیاسی جامعه از سوی خداوند اعطا می‌شود و مردم با انتخاب حاکمان صالح و حفظ و رعایت قوانین اسلامی، این مشروعیت را تقویت می‌کنند. در این نظام، تمامی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی می‌باید در چارچوب احکام شریعت انجام شود و هیچ‌گونه قانون مغایر با وحی الهی و مبانی اسلامی، نمی‌تواند نافذ باشد.

۳. جایگاه مردم در نظام مردم‌سالار دینی

مردم‌سالاری دینی، در حقیقت، بدیل و جایگزین کارآمد برای دموکراسی لائیک غربی و راهکار مناسب

برای خروج جهان اسلام از سکولاریسم است تا با جمع میان ارزش‌های دینی و معنوی با شاخص‌های عرفی، به مطالبات جامعه پاسخ دهد. مردم‌سالاری دینی، دارای ویژگی‌هایی چون مشروعیت دوگانه الهی و مردمی، حاکمیت قانون، نظارت عمومی بر رفتار کارگزاران حکومتی و اداره امور حکومتی براساس رأی مردم است. این نوع از حکومت تلاش می‌کند تا با ایجاد بستری مناسب برای رشد مادی و معنوی جامعه، به مطالبات تاریخی مردم پاسخ دهد و چالش‌های مدرنیته را مدیریت کند و به شهروندان دین‌باور اجازه دهد تا در چارچوب آموزه‌های شریعت، به طور فعال در فرآیندهای سیاسی مشارکت نموده و از هرگونه استبداد فردی جلوگیری نمایند؛ زیرا مردم‌سالاری دینی نه تنها به دنبال تأمین حقوق سیاسی شهروندان است، بلکه سعی دارد تا با ترکیب اصول دینی و مشارکت مردمی، نظامی عادلانه و کارآمد را ایجاد کند.

در تفکر اسلامی، حاکمیت و ولایت منحصرًا و بالذات از آن خداست، اوست که انسان‌ها را صاحب اراده و اختیار آفریده تا عهده‌دار سرنوشت خویش باشند (مبیدی و کریمی والا: ۱۳۹۷). این ویژگی، انسان را شایسته مقام خلافت الهی کرده است. به همین دلیل خدا حکومت را به صورت امانت به انسان واگذار کرده است (میراحمدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲)؛ چنان‌که در قرآن کریم مشروعیت خلافت انسان در زمین و عهده‌داری امر حکومت از سوی خداوند، بازگو شده است؛ مانند: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...﴾ (ص: ۴۶)؛ ای داود! همانا تو را در زمین جانشین [و نماینده خود] قرار دادیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن.

مردم‌سالاری، مبتنی بر ایجاد تغییر و تحول از طریق دخالت مردم در نظام سیاسی است و پایه و اساس این تغییر و تحول به نقش‌آفرینی انسان‌ها در شرایط زندگی خویش است که امکان هرگونه دگرگونی در اوضاع اجتماعی را پدید می‌آورد. تغییر آگاهانه و ارادی، به مثابه زیرساخت دیگر تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی است؛ زیرا تغییرات اجتماعی نیز از اراده و خواست انسان برمی‌خیزد. ازاین‌رو، قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۱)؛ همانا خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. نیز می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (انفال: ۵۳)؛ این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد؛ مگر آنکه آنان آنچه را در دل دارند تغییر دهند.

براساس آیات قرآنی، انبیا و رهبران الهی مأمور فراخوانی مردم برای حمایت و پیروی از آنان جهت برپایی حکومت عدل بوده‌اند؛ نه آنکه با اعمال زور بر مردم حکومت کنند؛ مانند آیات ذیل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره: ۲۵۶)؛ در دین هیچ اجباری نیست. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (غاشیه: ۲۱-۲۲)؛ پس تذکر ده که تو تنها تذکردهنده‌ای. ﴿مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (انعام: ۱۰۷)؛ تو وکیل آنان نیستی. ﴿إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ۴۳)؛ تو جز هشداردهنده‌ای [بیش] نیستی. ﴿وَمَا

عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴿ (مانده: ۹۹)؛ بر پیامبر [خدا، وظیفه‌ای جز ابلاغ رسالت نیست. ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿ (یونس: ۸۰۸)؛ و من بر شما نگهبان نیستم. این‌گونه آیات، بر اهمیت اختیار، آزادی، حفظ کرامت انسانی و لزوم حاکمیت مردم در سرنوشت خویش دلالت دارند و نشان می‌دهند که استفاده از استبداد و تحمیل در حکمرانی اسلامی جایگاهی ندارد.

در روایات نیز، بر این مطلب تأکید شده است. برای نمونه امیرالمؤمنین علی علیه السلام درباره جایگاه مردم و نقش آنان در حکمرانی اسلامی می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ عَنْ مَلَأٍ وَإِذْنٍ إِنَّ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ إِلَّا مَنْ أَمَرْتُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۲، ص ۸)؛ ای مردم حاضر و غایب، مسئله حکومت، امر و حق شماست که کسی در آن حقی ندارد، مگر فردی که شما او را حاکم کردید.

این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام اگرچه در مقام ثبوت ولایت نیست، بلکه در مقام اثبات و تحقق عینی ولایت است؛ اما به‌صراحت بر لزوم رضایت و رأی مردم در مشروعیت حکمرانی و تصدی امور مسلمین، تأکید دارد. نمود روشن مردم‌سالاری دینی، خود حکومت علوی است که توانست الگوی کاملی از حکمرانی دینی را عینیت بخشد و نظام مبتنی بر مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی را به منصه ظهور رساند.

مشروعیت در مفهوم سیاسی، معادل با قانونی بودن یا طبق قانون بودن است که با توافقات عرفی حاصل می‌شود (عالم، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵). اما مراد از مشروعیت در اینجا، وجه دینی و منشأ الهی آن است. در تفکر دینی، منشأ مشروعیت حکومت، تأیید الهی است. به عبارت دیگر، همچنان‌که در نظام تکوین، ولایت تکوینی و زمان امور هستی، از آن هستی آفرین است، در عرصه باید و نباید و نظام تشریح نیز، ولایت تشریحی، یعنی حق قانون‌گذاری و فرامین حکومتی، فقط از آن اوست و کسی بدون اذن او، حق حکومت بر کسی و یا تصرف در امورات مردم را ندارد؛ مگر اینکه او اذن دهد و چنین مقامی را برای کسی قرار دهد و یا تصرف در چنین اموری را برای شخص و یا اشخاصی اعتبار نماید. از این اصل در علم کلام به‌عنوان توحید تشریحی که لازمه توحید ربوبی و خالق‌ی است، یاد می‌شود.

به اتفاق مسلمانان، مشروعیت حکومت رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خدای متعال بوده است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرموده است. ولی در تحقق حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، نقش اساسی از آن مردم است؛ یعنی آن حضرت با یک نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرده؛ بلکه خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت نمودند و با میل و رغبت حکومت نبوی را پذیرفتند و با کمک‌های بی‌دریغ خود پایه‌های حکومت پیامبر را تحکیم بخشیدند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، کتاب نقد، ش ۷، ص ۱۲). بر این اساس، بسیاری از علمای شیعه معتقدند که ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه، مستقیماً و بالاصاله از آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام است و در عصر غیبت، این ولایت از سوی امام معصوم علیه السلام، به فقیهان عادل منصوب عام تفویض شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۶).

تحقق این ولایت نیازمند مشارکت و رأی مردم و انتخاب حاکم از سوی آنان است تا حکمرانی مبتنی بر قوانین دینی در جامعه، لازم‌الاجرا گردد؛ زیرا حکومت دینی بدون حمایت مردم، عنینت نمی‌یابد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۵؛ نائی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۳۷، اخمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۵۹-۵۲۰).

بنابراین، تأیید الهی و حمایت مردمی، دو رکن اساسی مردم‌سالاری دینی است و هیچ‌کدام از نظام‌های فاقد این دو رکن، مانند نظام‌های اشرافی‌گری، سلطنت موروثی، نخبه‌گرایی و یا دموکراسی انتخاباتی، مشروعیت ندارد. از این رو، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، این دو رکن مردم‌سالاری دینی را، ترجمه «جمهوری اسلامی» دانسته، می‌گوید:

«مردم‌سالاری دینی، چیزی غیر از ترجمه جمهوری اسلامی نیست. مردم‌سالاری چیزی نیست که در ایران سابقه تاریخی داشته باشد. این حقیقت و این مفهوم با جمهوری اسلامی در کشور تعریف شد و تحقق پیدا کرد. جمهوری اسلامی را انقلاب در مقابل ما گذاشت. ما فهمیدیم دو چیز معتبر است: یکی اینکه باید مردم تصمیم بگیرند و انتخاب کنند و حرکت کنند؛ این جمهوری است. یکی اینکه هدف‌ها و آرمان‌های این انتخاب و این حرکت را اسلام باید برای ما ترسیم کند. می‌توانست به جای اسلام چیز دیگری باشد» (خامنه‌ای: ۱۷۴۸۳۸۳)

«جمهوری یعنی مردم‌سالاری؛ اسلامی یعنی دینی؛ جمهوری اسلامی یعنی مردم‌سالاری دینی. حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که يك نظام باید با هدایت الهی و اراده مردمی اداره شود و پیش برود. جمهوری اسلامی یعنی آنجایی که هدایت الهی و اراده مردمی توأم با یکدیگر در ساختن نظام تأثیر می‌گذارند» (خامنه‌ای: ۲۰/۸۸۳۸۰).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که مردم‌سالاری دینی در چارچوب اصول و ارزش‌های اسلامی و رعایت حقوق مردم معنا و مفهوم می‌یابد و کسی حق ندارد این حق الهی را از آنان سلب کند؛ زیرا در تفکر اسلامی، ضمن تأکید بر مشروعیت الهی حکومت، رأی و رضایت مردم نیز به رسمیت شناخته شده است.

۴. جامعه آرمانی مهدوی الگوی مردم‌سالاری دینی

یکی از مختصات نظریه اسلامی در باب مردم‌سالاری دینی، وجود الگوی آرمانی و ایدئالی در باب حقوق اساسی مردم است که در قالب آموزه مهدویت مطرح است و در آن، جایگاه، حقوق و منزلت اجتماعی و سیاسی مردم به‌شایستگی مورد توجه بوده و کرامت انسانی همه افراد جامعه در آن به عالی‌ترین شکل ممکن، مورد توجه می‌باشد. وجود چنین الگویی، جهت‌گیری حرکت جامعه دینی به سمت یک نظام مطلوب را تعیین می‌کند. نمای کلی این الگو، در آیات و روایات ترسیم شده است که در بخش بیان ویژگی‌ها، بدان اشاره خواهد شد.

الهام‌پذیری از الگوی مهدویت در عرصه فرهنگ و تمدن، مستلزم توجه جامعه منتظر به زیرساخت‌های فکری، فرهنگی و نیز توسعه عقلانیت دینی و ایمانی در جامعه است تا از رهگذر شناخت بنیان‌های معرفتی فرهنگ و تمدن دینی و توسعه کارکردهای آن در جامعه، رویکرد فرهنگی و تمدنی مبتنی بر الگوی مهدویت شکل گیرد. با تولید ایده‌های دین‌محور و تلاش علمی برای نهادینه‌سازی شاخص‌های مورد نظر در الگوی تمدنی مهدوی، بسترهای لازم برای برنامه‌ریزی و حرکت فراگیر جامعه موعودباور به سوی تحقق اهداف تمدن‌خواهانه امت اسلامی فراهم می‌شود.

الگوپذیری از نمادهای فرهنگ و تمدن در جامعه عصر ظهور، می‌تواند زمینه‌ساز احیای فرهنگ و تمدن اسلامی در جامعه منتظر باشد. از این رو، توجه به الگوهای فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور، به دلیل نقش راهگشای آن در الگوسازی و پی‌ریزی ساختارها و نظام‌های اجتماعی جامعه منتظر، از مهم‌ترین الزامات فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز در عصر انتظار است؛ زیرا عنصر «فرهنگ» و «تمدن» در جامعه اسلامی، وقتی می‌تواند کارکرد زمینه‌سازانه داشته باشد که معطوف به فرهنگ و تمدن مهدوی باشد. به همین دلیل، باید به الگوپذیری جامعه زمینه‌ساز ظهور در بخش‌های مختلف اعتقادی و رفتارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و هر آنچه در رویکرد فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر اثرگذار است، توجه شود.

جامع‌ترین الگوی مردم‌سالاری دینی که می‌تواند همه بخش‌های حقوق مردم را پوشش دهد و در روایات نیز بدان اشاره شده است، جامعه مهدوی است. رسول گرامی اسلام ﷺ در رهنمودی راهگشا، مهم‌ترین بایستگی الگوپذیری جامعه منتظر ظهور را اقتدای کامل به امامان معصوم علیهم‌السلام به‌ویژه حضرت مهدی علیه‌السلام و تقابل با مخالفان ایشان بیان فرمود: «طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَ هُوَ مُقْتَدٍ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَأْتُمُّ بِهِ وَ بِأَنَمَةِ الْهُدَى مِنْ قَبْلِهِ وَ يَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ أُولَئِكَ رُفَقَائِي وَ أَكْرَمُ أُمَّتِي عَلَيَّ» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸۷)؛ خوشا به حال کسی که قائم اهل بیت مرا ادراک کند و پیش از قیامش به او اقتدا جوید و از او و امامان هادی پیش از او پیروی کند و از دشمنان ایشان برائت جوید و به خدای تعالی پناه برد. آنان رفقای من و گرامی‌ترین امت من هستند.

از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام نیز نقل شده است که فرمود:

«طُوبَى لِسَيِّعَتِنَا الْمُتَمَسِّكِينَ بِحَبْلِنَا فِي غَيْبِهِ قَائِمِنَا الثَّابِتِينَ عَلَى مُؤَالَاتِنَا وَ الْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِنَا أُولَئِكَ مِنَّا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ قَدْ رَضُوا بِنَا أَنَمَهُ وَ رَضِينَا بِهِمْ شَيْعَهُ فَطُوبَى لَهُمْ ثُمَّ طُوبَى لَهُمْ وَ هُمْ وَ اللَّهُ مَعَنَا فِي دَرَجَاتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۶۱)؛ خوشا بر شیعیان ما که در غیبت قائم ما به رشته ولایت ما چسبیده‌اند و بر دوستی ما پابرجا هستند و از دشمنان ما بیزارند. آنان از مایند و ما از آن‌هایم. آن‌ها ما را برای امامت پسندیده‌اند و ما هم پیروی آنان را پسندیده‌ایم. خوشا بر آن‌ها و خوشا بر آن‌ها. ایشان به خدا در روز قیامت هم‌درجه ما هستند.

براین اساس، یکی از مختصات نظریه اسلامی در باب مردم‌سالاری دینی، ایده آرمانی مهدویت است که در آن، منزلت و جایگاه اجتماعی و سیاسی مردم به‌شایستگی مورد توجه بوده و کرامت انسانی همه افراد جامعه در آن تجلی می‌یابد. وجود چنین الگویی، حرکت کلی جامعه دینی را به سمت یک نظام مطلوب سوق می‌دهد. نمای کلی این الگو، در آیات و روایات ترسیم شده است که در بخش بیان ویژگی‌ها، بدان اشاره خواهد شد. الهام‌پذیری از الگوی مهدویت در عرصه فرهنگ و تمدن، مستلزم توجه جامعه منتظر به زیرساخت‌های فکری، فرهنگی و نیز توسعه عقلانیت دینی و ایمانی در جامعه است تا از رهگذر شناخت بنیان‌های معرفتی فرهنگ و تمدن دینی و توسعه کارکردهای آن در جامعه، رویکرد فرهنگی و تمدنی مبتنی بر الگوی مهدویت شکل گیرد. با تولید ایده‌های دین‌محور و تلاش علمی برای نهادینه‌سازی شاخص‌های مورد نظر در الگوی تمدنی مهدوی، بسترهای لازم برای برنامه‌ریزی و حرکت فراگیر جامعه موعودباور به سوی تحقق اهداف تمدن‌خواهانه امت اسلامی فراهم می‌شود.

الگوپذیری از نمادهای فرهنگ و تمدن در جامعه عصر ظهور، می‌تواند زمینه‌ساز احیای فرهنگ و تمدن اسلامی در جامعه منتظر باشد. از این رو، توجه به الگوهای فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور، به دلیل نقش راهگشای آن در الگوسازی و پی‌ریزی ساختارها و نظام‌های اجتماعی جامعه منتظر، از مهم‌ترین الزامات فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز در عصر انتظار است؛ زیرا عنصر «فرهنگ» و «تمدن» در جامعه اسلامی وقتی می‌تواند کارکرد زمینه‌سازانه داشته باشد که معطوف به فرهنگ و تمدن مهدوی باشد. به همین دلیل، باید به الگوپذیری جامعه زمینه‌ساز ظهور در بخش‌های مختلف اعتقادی و رفتارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و هرآنچه در رویکرد فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر اثرگذار است، توجه شود.

ضرورت اقتدای فرهنگی و تمدنی به الگوهای عصر ظهور، بایستگی عام است که آحاد جامعه و نیز نهادهای فرهنگی و سیاسی را دربر می‌گیرد. البته وظیفه نهادهای حکومتی بسی سنگین است؛ زیرا دولت زمینه‌ساز، دولتی است که متناسب با اهداف آرمانی خویش، با اقدامات بنیادین و تحول‌آفرین در راستای نزدیک شدن به اهداف ظهور گام بردارد و هدف‌گذاری‌ها و سیاست‌های آن در راستای تعمیق فرهنگ مهدوی در سطح داخلی و جهانی و هم‌افق و همسو با اهداف مورد نظر در الگوی آرمانی جامعه عصر ظهور باشد. این اقتدای عملی و رویکرد جامعه به امام عصر علیه السلام، در حقیقت هویت فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر و نشانه حیات دینی آن است. آموزه‌های دین همه بایستگی‌های فرهنگی و تمدنی را دربر دارد؛ زیرا دین، روابط انسان‌ها با خدا و امام و جامعه را تنظیم و مسیر حرکت فرهنگی و تمدنی جامعه را ترسیم می‌کند. از این رو، جامعه منتظر حقیقی، جامعه دین‌مدار و دین‌گراست و جز عمل به آموزه‌های الهی و دینی، هیچ راهبرد دیگری در اقتدا به امام وجود ندارد.

از این رو، نقش الگویی جامعه موعود برای جامعه منتظر در رویکرد توحیدی، جامع‌نگری، آرمان‌گرایی و

عدالت‌محوری آن است که جامعه منتظر بنا به سفارش رسول خدا ﷺ با رویکرد دین‌گرایانه خویش، در تحقق خواسته‌های امام و پیشوای خود و ساختن جامعه دینی تلاش ورزد تا زمینه‌های حرکت فراگیر مبتنی بر الگوی تمدنی جامعه مهدوی شکل گیرد.

لزوم اقتدا به الگوی مهدوی، برای آن است که جامعه مهدوی، نماد کامل جامعه دین‌مدار است و راه و رسم مهدوی زیستن، در عمل به دین است؛ چرا که فلسفه مهدویت، احیای ارزش‌های الهی در جامعه و رشد و تعالی انسان‌هاست. بدیهی است برای تحقق بخشیدن چنین اندیشه‌ای، راه طولانی و دشواری در پیش است؛ اما گام برداشتن در این مسیر در هر سطحی که باشد، توسعه و تکامل انسانی و ارتقای فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی را به همراه خواهد داشت.

۵. مختصات فرهنگی و تمدنی مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی

ایده مردم‌سالاری دینی، به لحاظ عینیت اجتماعی در شکل آرمانی آن، معطوف به جامعه موعود مهدوی است که همه شاخص‌های یک نظام ایدآل دینی و مردمی در آن تجلی می‌یابد. مردم‌سالاری دینی مبتنی بر الگوی مهدوی، دارای عناصر و مختصاتی است که پایه‌های اصلی حقوق فردی و اجتماعی مردم در یک نظام متعالی انسانی و اسلامی شمرده می‌شود.

مختصات فرهنگی و تمدنی مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی را باید در کارویژه‌های حکومت مهدوی در عرصه دین و فرهنگ جستجو نمود که سبب یگانگی فرهنگی، رضایت همگانی و رشد عقلانیت و آگاهی عمومی در جامعه عصر ظهور گردیده و دگرگونی‌های بنیادینی را در عرصه‌های علم، فرهنگ، سیاست، اقتصاد و هر آنچه در ارتقای فرهنگ و تعالی مادی و معنوی جامعه بشری مؤثر است، پدید می‌آورد. به برخی از مهم‌ترین کارویژه‌ها و مختصات حکومت مهدوی اشاره می‌شود.

۱-۵. یگانگی فرهنگی

بارزترین ویژگی مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی، یگانگی فرهنگی ناشی از وحدت دینی آن است؛ زیرا در عصر ظهور که عصر غلبه دینی و فرهنگی اسلام است، عنصر «دین» اساس و شالوده فرهنگ و تمدن شمرده می‌شود و این رویکرد در همه عرصه‌های رفتار فردی و اجتماعی پدیدار است که نتیجه چنین رویکردی، تحقق جامعه توحیدی فضیلت‌گرا و دین‌مدار است. در جامعه مبتنی بر تفکر توحیدی مهدوی، تعیین اهداف کلی و اصول و قواعد رفتار فردی و اجتماعی، از سوی خدا تدبیر می‌شود.

این نگرش، ناشی از ماهیت فطری آموزه‌های دینی است؛ زیرا فرهنگ دینی بر پایه فطرت توحیدی و بازگشت جامعه انسانی به اصالت خویشتن بنا نهاده شده است و دغدغه‌های فطری و متعالی انسان کمال‌طلب را شکوفا می‌سازد. از این نظر، اندیشه تمدن‌ساز مهدویت به دلیل نگرش جامع و انسان‌شناسانه آن، بیش از آنکه صبغه دینی داشته باشد، رنگ فطری دارد. اساساً دین اسلام که فرهنگ و تمدن جامعه مهدوی

براساس آن بنا شده، دارای جوهر فطری است و فطرت‌گرایی آن مایهٔ قوام و بقای دین شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ﴾ (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن؛ همان دین فطری که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده است. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

براین اساس، نخستین شاخص حکومت مهدوی، کارکرد دینی آن، یعنی نهادینه‌سازی سبک زندگی دینی در جامعه است؛ همان‌گونه که برجسته‌ترین ویژگی تمدن آرمانی مهدوی، احیای دین و بسط معارف دینی است؛ به‌گونه‌ای که سایر ویژگی‌های برجسته تمدن مهدوی، از تجلیات حاکمیت دین در جامعه است. چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از نقاط عطف جامعه عصر ظهور را بازگشت به قرآن و تمسک به آموزه‌های وحیانی ذکر کرده، می‌فرماید:

«يُعْطِفُ الْهَوَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ إِذَا عَطَفُوا الْهُدَىٰ عَلَى الْهَوَىٰ وَيُعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۶؛ ری شهری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸۷)؛ زمانی که مردم هدایت را به هوای نفس تبدیل کرده‌اند، هوای نفس را به هدایت و رستگاری برمی‌گرداند، و هنگامی که آنان قرآن را به رأی مبدل کرده‌اند، رأی (نظر و پندار) را به قرآن بازمی‌گرداند.

براساس این سخن امیر مؤمنان علیه السلام، کارویژه مهم حکومت مهدوی، اصلاح نگرش‌ها و ایجاد تحول معرفتی در عرصه فهم دین و دین‌ورزی است. او در هنگامی که مردم قرآن را محمل و مستمسکی برای پندارها و توجیه خواسته‌ها و تمایلات خود قرار داده‌اند، قرآن را محور قرار می‌دهد و نظرات و دیدگاه‌های افراد را با محک قرآن می‌سنجد. در جامعه عصر ظهور، همه کج‌فهمی‌ها، تحریف‌ها، تأویل‌ها و برداشت‌های نادرست که بر دین تحمیل گردیده است، توسط ولی معصوم حضرت مهدی علیه السلام اصلاح و ذهن‌ها به معارف حقیقی قرآن معطوف می‌گردد. این بازگشت از هوای نفس به مسیر هدایت «يُعْطِفُ الْهَوَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ» و بازگرداندن آرای باطل به دریافت‌های قرآنی «يُعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ»، اساس تغییر و تحول بنیادی در جامعه اسلامی شمرده می‌شود.

تأکید این روایت به کارکرد دینی نظام مهدوی، از این جهت مهم و درس‌آموز است که انسان‌ها در زندگی خود همواره با نقطه عطف‌ها مواجه‌اند و هر نقطه عطفی، سمت و سوی خاصی را نشانه رفته است. گاهی جهت حرکت، بازگرداندن مسیر جامعه انسانی از وضعیت «ظلم» به سوی «عدل» و از حالت «جهل» به «علم» است. گاه این جهت‌گیری به عکس بوده و عده‌ای هستند که بافته‌های ذهنی و باطل خود را به نام دین در جامعه عرضه می‌کنند (بقره: ۷۹). اما جریان حق که پرچم‌داران آن، انبیا و اولیای الهی‌اند، همواره حرکت جوامع انسانی را از انحطاط و تیرگی به سوی نور و رستگاری معطوف کرده‌اند و هرکدام تأثیرگذاری و نقطه

عطف معینی داشته‌اند. در این میان، رخداد بزرگ ظهور مهدی موعود علیه السلام، همان نقطه عطف بی‌مانندی است که کلیت حرکت جامعه بشری در گستره زمین و زمان را در بر می‌گیرد و همه بشریت را به سوی هدایت و دیانت رهنمون می‌سازد. از این رو، معجزه امام مهدی علیه السلام، حاکمیت مطلق دین و حضور عینی معارف قرآن در همه عرصه‌های حیات بشر است. این کارویژه حیرت‌انگیز، مختص حکومت جهانی مهدوی است و در هیچ مقطعی از تاریخ بشر، مشابه آن را نمی‌توان یافت.

براین اساس، آنچه در جامعه مبتنی بر فرهنگ و تمدن مهدوی اصالت دارد، ارزش‌های دینی و گرایش‌های متعالی فطری انسان‌هاست. در این تمدن، هرگز رفاه و آسایش مادی و دستاوردهای حیرت‌انگیز علمی و تکنیکی در سازمان اجتماعی، جایگزین تمنیات درونی و دغدغه‌های فطری و معنوی انسان نمی‌شود؛ بلکه همه چیز زمینه‌ساز رشد معنوی انسان به سوی اهداف متعالی و شکوفایی تمایلات قدسی نهفته در فطرت افراد بشر است.

۲-۵. رضایت همگانی

ویژگی مهم دیگر مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی، رضایت‌مندی عمومی مردم از نظام مهدوی است. حکومت حضرت مهدی علیه السلام، حکومت بر دل‌ها و جان‌هاست و میان مردم و رهبر جامعه، محبت و انس و ارتباط روحی برقرار است. حکومت او بر پایه ایمان، معرفت، عشق و عاطفه استوار است. مردم از عمق قلب به او عشق می‌ورزند؛ به گونه‌ای که در هیچ جای تاریخ بشر، چنین چیزی وجود نداشته است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باره محبوبیت شگفت‌انگیز امام مهدی علیه السلام در میان مردم می‌فرماید:

«أُبَشِّرُكُمْ بِالْمَهْدِيِّ يَبْعَثُ فِي أُمَّتِي عَلَى اخْتِلَافٍ مِنَ النَّاسِ وَ زَلْزَالٍ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا يَرْضَى عَنْهُ سَاكِنُ السَّمَاءِ وَ سَاكِنُ الْأَرْضِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۷۸)؛ شما را به آمدن مهدی بشارت می‌دهم؛ کسی که در میان امتم به پا خواهد خواست و زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد و اهل آسمان و زمین از حکومت او راضی و خشنود خواهند بود.

در جای دیگر می‌فرماید:

«الْمَهْدِيُّ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِي... يَرْضَى فِي خِلَافَتِهِ أَهْلُ الْأَرْضِ وَ أَهْلُ السَّمَاءِ وَ الطَّيْرُ فِي الْجَوِّ» (احمد حسینی، ۲۰۰۰م، ص ۱۷۵)؛ مهدی مردی است که اهل آسمان و زمین، حتی پرندگان هوا از حکومت او راضی‌اند.

این محبوبیت و مقبولیت بی‌نظیر به خاطر آن است که مردم جهان، دولت مهدی علیه السلام را نماد تحقق آرزوهای خود می‌دانند و لذا با میل و رغبت به سوی او روی می‌آورند. در روایت دیگری آمده است:

«تَأْوِي إِلَيْهِ أُمَّتُهُ كَمَا يَأْوِي النَّحْلُ إِلَى يَعْسُوبِهَا» (همان)؛ شور و علاقه و دلبستگی مردم به امام مهدی به گونه‌ای است که زنبور عسل به ملکه‌اش علاقه‌مند است.

محبوبیت مردمی، یکی از ویژگی‌های حکومت مهدوی است که در هیچ دولتی، مشابه آن دیده نشده است. بدیهی است که نمود این محبت و عشق، بیش از همه در عصر انتظار، زینده و نکوهیده است. در برخی روایات، حتی اعلام خبر ظهور حضرت مهدی علیه السلام، سبب خرسندی عمومی و شادمانی جهانی و استقبال بی نظیر مردم از قیام آن حضرت، بیان شده است؛ به گونه‌ای که حتی مردگان آرزوی زنده شدن و دیدن شکوه و عظمت ظهور آن حضرت را دارند. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

«يُفْرِحُ بِخُرُوجِهِ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَ سَكَّانُهَا» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۵)؛ با خروج او اهل آسمان‌ها و ساکنینشان خرسند خواهند شد.

امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«يُفْرِحُ بِخُرُوجِهِ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَ لَا يَبْقَى كَافِرٌ وَ لَا مُشْرِكٌ إِلَّا كَرِهًا» (کامل سلیمان، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳)؛ به سبب خروج حضرت قائم، همه مؤمنان و ساکنان آسمان‌ها خوشند می‌شوند و هیچ کافر و مشرکی باقی نمی‌ماند، جز آنکه خروج او را نمی‌پسندد.

حذیفه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند:

«يُفْرِحُ بِهِ أَهْلُ السَّمَاءِ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرَ وَ الْوُحُوشَ وَ الْحَيَاتَانَ فِي الْبَحْرِ وَ تَزِيدُ الْمِيَاهُ فِي دَوْلَتِهِ وَ تَمُدُّ الْأَنْهَارَ وَ تُضَعِفُ الْأَرْضُ أَكْلَهَا وَ تَسْتَخْرِجُ الْكُنُوزَ» (مقدسی، بی تا، ص ۱۴۹)؛ به سبب ظهور او، ساکنان آسمان و زمین و پرندگان و حیوانات وحشی و ماهیان دریا، همگی خوشحال می‌شوند. در دولت او آب‌ها فزونی می‌گیرد و رودها پر آب می‌گردد و زمین، فراوان حاصل می‌دهد و گنج‌های آن بیرون کشیده می‌شود.

بنابراین، یکی از ویژگی‌های برجسته حکومت مهدوی، مردمی بودن و جامعه‌پذیری بی نظیر آن است؛ زیرا حکومت مهدوی براساس ارزش‌های دینی استوار است و مبنای مناسبات در آن براساس ایثار، انفاق، قناعت، زهد و... است. از این رو، مردم با مشاهده این حقایق، از جان و دل پذیرای آن خواهند بود.

بدیهی است، لازمه چنین محبتی، دغدغه رضایت‌مندی و اهتمام به جلب خشنودی آن حضرت است؛ زیرا براساس مفاد آیه شریفه ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران: ۳۱)، اگر کسی در پی کسب رضایت الهی است، باید از حجت الهی تبعیت کند.

در تویح شریفی که از ناحیه مقدسه حضرت صاحب الامر علیه السلام به شیخ مفید رحمته الله صادر شده، اعمال ناشایست و گناهانی که از شیعیان آن حضرت سر می‌زند، یکی از اسباب و بلکه تنها سبب طولانی شدن غیبت و دوری شیعیان از لقای آن حضرت شمرده شده است:

«فَمَا يَحْسِنَا عَنْهُمْ إِلَّا مَا يَتَّصِلُ بِنَا مِمَّا نَكْرَهُهُ وَ لَا نُؤْتِرُهُ مِنْهُمْ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ تنها چیزی که میان ما و شیعیان فاصله انداخته است، همانا اعمال و رفتار

ناشایست آن هاست که از آنان انتظار نمی‌رود و ما آن را نمی‌پسندیم.

نیز به ما توصیه فرمود:

«وَأَجْعَلُوا قَصْدَكُمْ إِلَيْنَا بِالْمَوَدَّةِ عَلَى السُّنَّةِ الْوَاضِحَةِ فَقَدْ نَصَحْتُ لَكُمْ وَاللَّهُ شَاهِدٌ عَلَيَّ وَ عَلَيَّكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۷۹): هدف و مقصد خویش را در مورد محبت و دوستی ما اهل بیت، بر مبنای عمل به سنت و اجرای احکام الهی قرار دهید؛ پس همانا من موعظه‌ها و سفارش‌های لازم را نمودم و خداوند متعال بر رفتار همه ما و شما شاهد و گواه است.

از این رو، پیروی از خواسته‌های امام و دوری گزیدن از گناهان، لازمه معرفت، دوستی و محبت صادقانه به ایشان است؛ زیرا رضایت حضرت، تنها با تبعیت و پی‌جویی راه آن حضرت و آراستن به تقوا و اخلاق نیکو، میسر خواهد شد.

۵-۳. دادگری جهانی

یکی دیگر از شاخص‌های مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی، عدالت‌گستری و احیای فرهنگ قسط و داد در جهان است. توسعه فرهنگ عدل و داد در جامعه، زیرساخت توسعه دیگر ساحت‌های زندگی نیز هست: «فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۷)؛ در عدالت ورزی، فراخی و گشایش است؛ زیرا عدالت، عامل سامان‌بخشی امور بوده و هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد.

تأکید آموزه‌های دینی بر عدالت، به‌خاطر اهمیت و آثار گسترده عدالت‌ورزی در زندگی بشر است. از این رو، تحقق عدالت، دغدغه دیرین بشر بوده و فقدان عدالت در طول تاریخ، رنج‌ها و ستم‌های بی‌شماری را بر بشریت تحمیل نموده است. بسط عدالت در جامعه، می‌تواند همه دردها را درمان کند و مشکلات و نارسایی‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و غیر آن را سامان بخشد.

امام مهدی عجله الله تعالی فرجه مظهر تام «قَائِمٍ بِالْقِسْطِ» بوده و حکومت مهدوی، جلوه کامل عدالت و قسط است؛ تا جایی که آن حضرت به این ویژگی شهرت یافته است: «السَّلَامُ عَلَى الْقَائِمِ الْمُنتَظَرِ وَالْعَدْلُ الْمُسْتَهْر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۰۱)؛ سلام بر قیام‌کننده منتظر و عدالت شناخته‌شده!

براساس روایات، توسعه عدل و قسط، از مهم‌ترین مأموریت‌های حکومتی حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه است؛ به‌گونه‌ای که جامعه عصر ظهور را از همه مظاهر ظلم و ستم، تطهیر می‌کند. به برخی روایات اشاره می‌شود:

۱. امام صادق علیه السلام درباره خصیصه عدالت‌ورزی و ظلم‌ستیزی حکومت مهدوی فرمود: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَازْتَمَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْر» (طبرسی، ۱۴۱۷، ص ۴۶۲؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۶۵)؛ چون قائم قیام کند، به عدل حکم می‌کند و ستم را برمی‌دارد.

۲. امام حسین علیه السلام فرمود: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ الْعَدْلُ وَسِعَ عُدْلُهُ الْبَرَّ وَالْفَاجِر» (برقی، ۱۳۳۰، ج ۱، ص ۶۱)؛ آن‌گاه که برپاکننده عدل قیام کند، عدالتش، نیکوکار و فاجر را دربر می‌گیرد. حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه در اجرای عدالت

تا آنجا پیش می‌رود که با استقرار حکومت عدل مهدوی، ظلم به طور کامل از صفحه زمین محو می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در هیچ گوشه جهان، اثری از ظلم دیده نمی‌شود. امام باقر علیه السلام فرمود: «حَتَّى لَا يَرَى أَثْرَ مِنَ الظُّلْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۱۶۶)؛ تا جایی که نشانی از ظلم وجود نخواهد داشت.

۳. مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «الْقَائِمُ الَّذِي يَوْمُ بَعْدَ غَيْبَتِهِ فَيَقْتُلُ الدَّجَالَ وَيَطَهِّرُ الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ جَوْرٍ وَظُلْمٍ» (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۳۶)؛ او سراسر گیتی را از هرگونه جور و ستمی پاک می‌سازد.

۴. امام رضا علیه السلام فرمود: «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَوَضَعَ مِيزَانَ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا» (طبرسی، ۱۴۱۸، ص ۴۳)؛ چون خروج کند، زمین به نور او درخشان گردد و ترازوی عدالت میان مردم بگذارد و هیچ‌کس به دیگری ستم نکند.

۵. جابر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا فَإِنَّهُ يَقْسِمُ بِالسَّوِيَةِ وَيَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَالْفَاجِرِ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۱)؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، مال را به طور مساوی و عادلانه بین مردم تقسیم می‌کند؛ چه اشخاص، صالح بوده باشند و چه فاجر.

بنابراین، رویکرد عدالت‌گرایانه در جامعه، از شاخص‌های فرهنگ و تمدن مهدوی در عصر ظهور شمرده می‌شود. تأکید روایات بر عنصر عدالت و برجسته کردن رویکرد عدالت‌خواهانه در حکومت مهدوی نیز بیانگر اهمیت و نقش کلیدی عدالت‌پروری در رشد و توسعه جامعه عصر ظهور است.

۴-۵. عقلانیت معرفتی

ویژگی مهم دیگر مردم‌سالاری دینی در جامعه مهدوی، رشد آگاهی عمومی و عقلانیت معرفتی در جامعه عصر ظهور است. امام باقر علیه السلام فرمود: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَوَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بَهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْلَامَهُمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۶؛ راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۴۰)؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دستش را بر سر بندگان می‌نهد و عقل‌های ایشان را با آن جمع می‌کند و خردهایشان با او کامل می‌شود.

واژه «عقل» در لغت به معنای امساک، نگاهداری و ممانعت، به کار می‌رود. به زانو بند شتر نیز از این جهت «عقال» گفته می‌شود که به‌وسیله آن، زانوی شتر سرکش را می‌بندند تا از حرکت بی‌جا منع گردد. به عقل نیز، بدین جهت عقل می‌گویند که این نیروی باطنی، شهوات و هواهای نفسانی انسان را از طغیان‌گری مهار می‌کند. در اصطلاح، «عقل» به معنای مرکز فهم و ادراک حقایق است که هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها را درک می‌کند و حق را از باطل، نیکی را از بدی و سعادت را از شقاوت، تشخیص می‌دهد.

مراد از «عقلانیت»، کاربست نیروی عقل و خرد، برای فهم و تصمیم‌گیری صحیح و نگاه دوراندیشانه به اهداف زندگی است. کاربست نیروی ادراکی عقل، دو گونه است: نظری و عملی. در حوزه نظر، قوه ادراکی

«عقل» باورها و جهان بینی بشر را رهبری و مجهولات را شناسایی کرده و حقایق را تشخیص می دهد. اما در حوزه اقدام و عمل، خیر و شر را از یکدیگر بازشناسی و تصمیم گیری و رفتارهای انسان را ثمربخش می سازد. عقل نظری، به تبیین فلسفه و اهداف حیات آدمی می پردازد؛ اما کار عقل عملی، ارزش گذاری و تشخیص معیارها در روابط اخلاقی و حقوقی انسان هاست تا گرایشات آدمی را تعدیل و انگیزه ها و مبادی اراده انسان را به سوی آنچه صلاح و فلاح اوست، هدایت نماید. از این رو، در اسلام جایگاه «عقل» چنان رفیع و ارجمند است که یکی از دو حجت الهی بر بندگان شمرده شده و براساس آن احتجاج می شود. امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةَ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةَ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۶)؛ برای خداوند دو حجت بر بندگان است؛ یکی حجت آشکار و دیگری حجت پنهان؛ حجت آشکار پیامبران و امامان اند که سلام بر آنان باد؛ اما حجت باطن، عقل های مردم اند.

عقلانیت در عرصه فرهنگ و تمدن، مستلزم نگاه هدفمند در تصمیم سازی ها و استفاده از فرصت ها و ظرفیت ها برای ساخت آینده و ارتقای سطح زندگی است. از این رو، عقلانیت حقیقی باید از عقل نمای کاذب تفکیک شود. آنچه سبب انحراف فکری از مسیر اصلی عقلانیت می شود، اختلال در نظام محاسباتی است که با اهداف و روش های مختلفی مانند روش مغالطه در کارزار جنگ شناختی، اتفاق می افتد.

بنابراین، عقلانیت مطلوب، عقلانیت مبتنی بر دین است و رهنمودهای دین در آن به عنوان سرمایه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مطرح می شود. عقلانیت برآمده از دین، نافی تحجر است؛ زیرا تحجر و جمودگرایی، یکی از آفات و موانع نوآوری و شکوفایی بوده و در برابر تحول و تجدد انعطاف ناپذیر است؛ در حالی که عقلانیت دینی، با تجدد و پیشرفت می سازگار است.

خاستگاه عقلانیت معرفتی، علم و دانش است؛ همان گونه که ویژگی بارز جامعه عصر ظهور، درخشش علمی و رشد فوق العاده دانش عمومی است. امام صادق علیه السلام درباره جهش حیرت انگیز علوم در دوران ظهور می فرماید: «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عَشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخُمْسَةَ وَ الْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَثَّهَا فِي النَّاسِ وَ ضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبْتُهَا سَبْعَةٌ وَ عَشْرِينَ حَرْفًا» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۳۲۰؛ کورانی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۵۵)؛ دانش، بیست و هفت حرف (درجه و شاخه) دارد. تمامی آنچه پیامبران آورده و بشر تا زمان ظهور بدان دست می یابد، دو حرف بیش نیست؛ اما وقتی قائم ما قیام کند، بیست و پنج حرف دیگر را نیز آشکار کرده، میان مردم منتشر می کند.

عصر ظهور، عصر شکوفایی علم و دانش است. در این دوره طلایی، دستاوردهای فوق العاده علمی بشر، اسرار شگفت انگیزی را آشکار می سازد و جامعه عصر ظهور در پرتو هدایت ها و راهنمایی های امام مهدی علیه السلام در پهنه بی کران دانایی گام می گذارد و به حقایق عجیبی دست می یابد. جهش علمی و ترقی

حداکثری بشر در این عصر به گونه‌ای حیرت‌آور است که تکامل فزاینده علوم بشری از آغاز تاکنون در برابر آن بسیار اندک و ناچیز است. تلاش‌های علمی به بار می‌نشیند و فکر و اندیشه بشر تمام قله‌های بلند فرهنگ و دانش را تسخیر می‌کند.

امیرالمؤمنین علیه السلام در تبیین اهمیت و کارکرد علم در جامعه می‌فرماید: «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالًا وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيْلًا عَلَيْهِ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۹)؛ یعنی علم اقتدار است، علم مساوی با قدرت است؛ هرکس که علم را پیدا کند، می‌تواند فرمانروایی کند.

راز پویایی تفکر اسلامی نیز، عقلانیت معرفتی و رویکرد علمی آن است. این نگاه سبب شده است تا تفکر اسلامی همواره پویا و بالنده، به روند گسترش روزافزون خود ادامه دهد.

در جامعه عصر ظهور به برکت رشد چشمگیر علوم و پیشرفت‌های صنعتی و تکنولوژیکی، تحوّل شگرفی در عرصه زندگی و یکپارچگی جریان امور و سهولت ارتباطات و تعاملات اجتماعی پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که بین آن حضرت و یارانش، واسطه و پیکی نخواهد بود. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لِيَسْمَعَتْنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يَكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ هُوَ فِي مَكَانِهِ» (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۴۱؛ نیلی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۲)؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند چنان گوش و چشم شیعیان ما را تقویت می‌کند که میان آنها و قائم، نامه‌رسانی نخواهد بود. او با آنها سخن می‌گوید و آنها سخنش را می‌شنوند و او را می‌بینند، درحالی‌که او در مکان خویش است.

در حدیث دیگر، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَ هُوَ بِالْمَشْرِقِ لِيرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ وَ كَذَا الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ يَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَشْرِقِ» (صافی، ۱۳۹۲، ص ۴۸۳)؛ در زمان ظهور قائم، مؤمن درحالی‌که در مشرق است، برادرش را که در مغرب حضور دارد، مشاهده می‌کند و آن‌کس که در مغرب است، برادرش را در مشرق مشاهده می‌کند.

این‌گونه احادیث، شاید اشاره به تکامل صنعتی و رشد وسایط ارتباط جمعی باشد که تا آن روز در پهنه جهان پدید می‌آید. بدون شک، پیشرفت‌های همه‌جانبه علوم در جامعه عصر ظهور، سبب ارتقای فرهنگ عمومی، تحقق همبستگی جهانی و حذف واسطه‌ها و فاصله‌ها می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

۱. از آنچه گذشت به دست می‌آید که در تفکر اسلامی، مردم‌سالاری دینی، دارای دو رکن اساسی است: یکی مشروعیت الهی و دیگر، مقبولیت اجتماعی.

۲. در میان نظام‌های سیاسی موجود، مردم‌سالاری دینی، الگوی متفاوتی از حکمرانی مطلوب را ارائه می‌نماید که در آن ضمن پایبندی به اصول و مبانی ارزشی، بر حمایت و مشارکت فراگیر مردم در تصمیم‌سازی و دخالت آنان در شکل‌گیری آینده سیاسی و مدیریت امور جامعه، تأکید می‌شود.

۳. نمود کامل و عینی مردم‌سالاری دینی، در جامعه آرمانی مهدوی تجلی می‌یابد و در آن، هم نظام و رهبری حکومت، مشروعیت تام دارد و هم از حد اعلای مقبولیت مردمی برخوردارند. شاخص‌ها و کارویژه‌های نظام مهدوی در عرصه‌های مختلف، می‌تواند الگوی جامعه بشری برای پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی انسان معاصر باشد.

۴. در آیات و روایات، ابعاد الگویی نظام مهدوی و کارویژه‌های آن در عرصه‌های دین، فرهنگ، اخلاق، تربیت، حکومت، سیاست، اقتصاد، معیشت و غیر آن بیان شده است. تعمیق و گسترش دین‌داری، عدل‌گرایی و خردورزی حاکم بر فضای جامعه عصر ظهور، موجب یگانگی فرهنگی، رضایت همگانی و رشد عقلانی جامعه عصر ظهور گردیده و جهانی سرشار از عدالت را برای بشریت به ارمغان می‌آورد.

۵. این شاخص‌ها، چراغ راهی است که مسیر حرکت بالنده جامعه اسلامی به سوی آینده روشن را، هموار نموده است. الگوپذیری از این شاخص‌ها، سبب می‌شود تا حرکت جامعه اسلامی و بشری به سوی شکوفایی و تعالی همه‌جانبه، امکان‌پذیر شود و آزادی‌های مشروع، کرامت انسانی و حقوق فردی و اجتماعی اقشار جامعه، به شکل ایدئال تأمین گردد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ۱. شریف الرضی، محمد بن حسین بن موسی (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، تصحیح: صبحی صالح، چاپ یکم، قم، دار الهجره.
- ۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ یکم، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۳ق). *تاریخ ابن خلدون*، مترجم: عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴. ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه.
- ۶. احمد حسین یعقوب اردنی (۲۰۰۰م). *حقیقه الاعتقاد بالامام المهدي المنتظر (عج)*، جرش - اردن، دار الملائک.
- ۷. احمدی، محمد مهدی (۱۳۹۲ش). *تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ۸. اربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح (۱۳۸۱ق). *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ یکم، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.
- ۹. آشوری، داریوش (۱۳۸۹ش). *دانشنامه سیاسی*، چاپ هیجدهم، تهران، نشر مروارید.
- ۱۰. بختی، کامران (۱۳۷۱). *فرهنگ انگلیسی فارسی، مترادف و متضاد*، تهران، نشر کلمه.
- ۱۱. برقی، احمد بن خالد (۱۴۷۰ق / ۱۳۳۰ش). *المحاسن*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۲. جمشیدی راد، محمدصادق؛ محسن ادیب بهروز (۱۳۸۹)، الزامات و بایسته های تحقق تمدن نوین اسلامی بر مبنای سیره سیاسی پیامبر (ص)، *سیاست متعالیه*، شماره ۲۴، ص ۱۰۴.
- ۱۳. چنگیز پهلوان، منصور (۱۳۷۸). *فرهنگ شناسی*، چاپ اول، تهران، پیام امروز.
- ۱۴. حرّانی، حسن بن علی ابن شعبه (۱۴۰۴ق / ۱۳۶۳ش). *تحف العقول عن آل الرسول (ع)*، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
- ۱۵. حسینی، محمدعارف (۱۳۸۱). *رؤیاری تمدن اسلامی و مدرنیته*، چاپ اول، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۱۶. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق). *مختصر البصائر*، تحقیق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۱۷. خمینی، روح الله (۱۴۲۱ ه. ق). *کتاب البیع*، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۸. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۷). *تاریخ تمدن*، ترجمه: احمد آرام و همکاران، تهران، اقبال: فرانکلین.

۳۸. کورانی عاملی، علی (۱۴۱۱ق). *معجم احادیث الإمام المهدي* علیه السلام، چاپ اول، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۰. گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶ش). *تصمیم‌گیری استراتژیک: مطالعه موردی رویکرد موعودگرایی شیعه*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۴۱. لوکاس، هنری (۱۳۹۳ش). *تاریخ تمدن*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، چاپ هشتم، انتشارات سخن.
۴۲. متقی‌زاده، زینب (۱۳۸۸). *جهانی شدن و فرهنگ مهدوی*، چاپ اول، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، مرکز تخصصی امامت و مهدویت.
۴۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، مصحح و محقق: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۴. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۶ق). *میزان الحکمة*، چاپ اول تهران- ایران، دار الحدیث.
۴۵. مشکات، محمد (پاییز و زمستان ۱۳۸۲). «منابع، مبانی و مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی»، پژوهشنامه *انقلاب اسلامی* (دانشگاه اصفهان) - شماره ۹ و ۱۰، ص ۴-۲۶.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ش). *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، به کوشش محمد مهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ش). *مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه*، چاپ سوم، قم- ایران، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷ش). «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، شماره ۷، ص ۱۲.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵ش). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۱۵ و ۴۸، تهران، صدرا.
۵۱. معین، محمد (۱۳۸۸ش). *فرهنگ فارسی معین*، چاپ چهارم، نشر زرین.
۵۲. مقدسی شافعی، یوسف (بی تا). *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قاهره، عالم الفکر.
۵۳. میدی، احمد آقایی و محمد رضا کریمی والا، آذر ۱۳۹۷). «تبیین مبانی نقلی و عقلی مردم‌سالاری دینی»، فصلنامه علمی *پژوهشهای انقلاب اسلامی*، دوره ۷، شماره ۲۶، ص ۲۷-۴۸.
۵۴. میراحمدی، منصور (۱۳۸۸ش). *نظریه مردم‌سالاری دینی: مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۵۵. نائینی، محمدحسین، (۱۳۹۸ش). *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۵۶. نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی نراقی کاشانی (۱۳۷۵ش). *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام*، چاپ اول، قم- ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

٥٧. نعمانی، محمد بن ابراهیم (ابن ابی زینب) (١٣٩٧ق). *الغیبه*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ یکم، تهران، مکتبه الصدوق.
٥٨. نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم بهاء الدین (١٣٦٠ش). *منتخب الأنوار المضيئه فی ذکر القائم الحجة (عج)*، تحقیق و تصحیح: عبداللطیف حسینی کوهکمری، چاپ اول، قم، مطبعه الخیام.
٥٩. ولایتی، علی اکبر (١٣٨٦). *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، چاپ اول، تهران، وزارت امور خارجه..

تکثرگرایی هویت‌های قومی و فرهنگی در گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان حاکم بر روابط بین‌الملل

عبدالرسول یعقوبی^۱

چکیده

ظهور انقلاب اسلامی، تکثرگرایی قومی و فرهنگی را که در مبانی و ویژگی‌های آن با تکثرگرایی غربی متفاوت است، مطرح کرد. تبیین گفتمان انقلاب اسلامی در مورد تکثرگرایی فرهنگی و اجتماعی، در فضای تقابل گفتمان‌ها یک ضرورت است. این گفتار، در حوزه بنیادهای نظری، ریشه‌های معرفت اجتماعی و ریشه‌های معرفت‌شناسی تکثرگرایی و پیامدهای حاصل هر یک از این دو گفتمان را در حوزه تجویز مورد بررسی قرار داده است. گفتمان انقلاب اسلامی، از میان رهیافت‌های مختلف یکسان‌سازی، تکثرگرایی محض و وحدت در عین کثرت، بر رهیافت سوم تأکید دارد. با عنایت به اینکه تکثرگرایی بر دو پایه هویت مشترک و هویت‌های خاص بنا شده است، چپستی هر یک از این دو در دو گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان غربی مورد توجه قرار گرفته است. حقوق هویت‌های خاص قومی و مذهبی از دیدگاه برخی مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده انقلاب اسلامی، یعنی قانون اساسی و امامین انقلاب اسلامی و مقایسه آن با حقوق مطرح‌شده در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و «اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی»، بخش اخیر این گفتار را تشکیل می‌دهند. به‌رغم مباحث فراوانی که در کتاب‌ها و مقالات درباره اقوام و مذاهب در جامعه ایران سخن گفته شده است، گفتار مدونی در موضوع گفتمان انقلاب اسلامی در باب تکثرگرایی هویت‌های قومی و فرهنگی و مقایسه آن با گفتمان غربی تدوین نشده است. این گفتار تلاش کرده است، با روش تحلیل اسنادی، به این سؤال پاسخ دهد که تفاوت‌های میان گفتمان غربی و گفتمان انقلاب اسلامی در خصوص تکثرگرایی قومی و فرهنگی چیست؟

واژه‌های کلیدی: گفتمان انقلاب اسلامی، تکثرگرایی، هویت مشترک، گفتمان

غربی، هویت‌های قومی و فرهنگی.

مقدمه

ظهور انقلاب اسلامی به علت ماهیت کاملاً دینی و شیعی آن، گفتمان‌های جدیدی را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی - اجتماعی، حقوقی، روابط بین‌الملل و بحران‌های جهانی مطرح کرد. یکی از موضوعات گفتمانی انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ و اجتماع، تکثرگرایی هویت‌های اجتماعی و فرهنگی است. بدون تردید، قریب به اتفاق جوامع کنونی، از قومیت‌ها و اقلیت‌های دینی و مذهبی برخوردار هستند که لازم است رهیافت آن جوامع در ارتباط با اقلیت‌های قومی و فرهنگی و حقوقی که آنان از آن برخوردارند، مشخص شود.

ظهور انقلاب اسلامی و مواجهه آن با هویت‌های قومی، دینی و مذهبی، چه در سطح ایران و چه در سطح منطقه، ایجاب می‌کرد که موضع خود را مشخص کند. بدون تردید این گفتمان به علت ماهیت کاملاً دینی آن با گفتمان غربی یا تکثرگرایی حاکم در روابط بین‌الملل، از جهاتی متفاوت است. سؤال این است که گفتمان انقلاب اسلامی در باب تکثرگرایی چه تفاوت‌هایی با گفتمان غربی دارد؟ پاسخ به این سؤال، با عنایت به ریشه‌های اعتقادی و فکری گفتمان انقلاب اسلامی، در درجه اول به کشف مبانی گفتمانی این موضوع و در درجه دوم به رهیافت‌های تکثرگرایی و در مرحله سوم به چیستی هویت مشترک و هویت‌های خاص و بالاخره به تفاوت این دو گفتمان در باب حقوق مربوط به اقلیت‌ها بازمی‌گردد. علی‌رغم فراوانی کتاب‌ها و مقالات درباره موضوع هویت‌های قومی و مذهبی، اما هیچ‌کدام، نه تنها از منظر گفتمان انقلاب اسلامی - جز به طور محدود و پراکنده - بحث نکرده‌اند، بلکه در این مورد هیچ‌گونه بحث تطبیقی ارائه نداده‌اند. به همین علت، این گفتار در صدد است تا موضوع مذکور را با تکیه بر روش تحلیل اسنادی مورد بررسی قرار دهد.

مفاهیم و بنیادهای نظری

تعریف هویت^۱

هویت کلمه‌ای است عربی و از «هُوَ» که ضمیر مفرد مذکر غایب است، مشتق شده است و بر حقیقت، ذات، هستی و تشخیص دلالت دارد (معین، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۵۲۲۸). هویت چیزی است که کیستی و چیستی فرد با آن شناخته می‌شود و بیانگر صفات اصلی موصوف خودش است. به عبارت دیگر، وقتی هویت چیزی را مورد پرسش قرار می‌دهیم، آنچه در پاسخ می‌آید، باید به راستی گویای حقیقت، کیستی و چیستی آن شیء باشد (الطائی، ۱۳۸۲: ص ۳۳ - ۳۴). هویت کوتاه‌ترین پاسخی است که در جواب پرسش از کیستی می‌آید (خسروی، ۱۳۹۱: ص ۶).

اما در نگاه عرفی دقیق، هویت هم بر تشابه دلالت دارد و هم بر افتراق. هویت یک جامعه، حقایق ثابت

و پایدار مشترک میان اعضای یک جامعه هستند که در آن جامعه وجود دارند و در غیر آن جامعه وجود ندارند. بنابراین، می‌توان آن را مرز یا شاخصه افتراق آن جامعه با سایر جوامع نامید (الطائی، ۱۳۸۲: ص ۱۳۹).
اعضایی که در ذیل عنوان یک هویت اجتماعی مثل قومیت قرار می‌گیرند، با تکیه بر سه عنصر، با هویت اجتماعی خود پیوند برقرار می‌کنند:

۱. عنصر شناختی که فرد را به هویتی که به آن تعلق دارد، آگاه می‌کند؛
۲. عنصر ارزشی که بیانگر پیامدهای مثبت یا منفی عضویت گروه در آن هویت است؛
۳. عنصر احساسی و عاطفی که بیانگر احساسات مثبت یا منفی و شدید یا ضعیف فرد به افراد دیگری است که رابطه‌ای خاص با آن گروه دارند (گودرزی، ۱۳۸۵: ص ۲۴).

تکثرگرایی^۱

دیدگاهی است که سازماندهی و ساماندهی هم‌گرایی اجتماعی و فرهنگی یک جامعه را به گونه‌ای مطلوب می‌داند که در آن هویت‌های مختلف قومی، مذهبی، دینی و فکری - عقیدتی، هم امکان وسایل حفظ و حراست از ارزش‌های خاص خود را دارا هستند و هم به احقاق حقوق خود دست می‌یابند. در جامعه کثرت‌گرا، تمامی گروه‌های فرهنگی و فکری، از طریق مشارکت و همزیستی در عین حفظ ویژگی‌های خود، به یک نظام اجتماعی - فرهنگی و سیاسی ملحق شده‌اند (امیری، ۱۳۸۸: ص ۹۱). در رهیافت تکثرگرایی به خلاف رهیافت یکسان‌سازی، سیاست‌ها در جهت حمایت از حفظ و یا حتی تشدید گوناگونی موجود میان گروه‌های قومی، زبانی، دینی و فرهنگی است (صالحی امیری، ۱۳۸۸: ص ۹۲).

گفتمان^۲

مفهوم گفتمان، همان‌گونه که مهم‌ترین نظریه‌پرداز معاصر آن، میشل فوکو می‌گفت، مفهوم پیچیده‌ای است و او خود بر این پیچیدگی افزود. گفتمان گاه به‌عنوان تعمیم مفهوم گفتار به همه اشکال آن، یعنی گفت‌وگفتگو، استدلال، سخنرانی، خطابه و غیر آن و همه متن‌ها تعریف می‌شود؛ اما بدون تردید در اصطلاح «گفتمان‌ها زبان یا نظامی از بازنمایی هستند که به‌گونه‌ای اجتماعی شکل می‌گیرند تا مجموعه کمابیش منسجم از معانی را در باره حوزه‌هایی از عناوین و مسائل مهم ایجاد کنند و به گردش درآورند» (رشیدیان، ۱۳۹۳: ص ۵۳۶). به عبارت دیگر، «گفتمان‌ها پوششی زبانی هستند که کارکردهای اجتماعی، شناخت‌شناسی، خطابه‌ای و غیره یک گروه را بازتاب می‌دهند و هم‌زمان از قدرت تحمیل این کارکردها در گروه نیز برخوردارند» (همان). برداشت این است که گفتمان‌ها علی‌رغم برخورداری از بعد اندیشه‌ای، شکل‌گیری و قدرت تحمیل خود بر اذهان را، مدیون علایق و جهت‌گیری‌های اجتماعی است.

1. pluralism.
2. Discourse.

هویت قومی

قوم^۱ یا پادوند، یک گروه انسانی - نژادی است که در چارچوب آن، از زبان و فرهنگ و سبک زندگی و تمنیات گروهی ویژه‌ای برخوردار است. یک گروه قومی، اجتماع کوچکی از انسان‌ها در درون جامعه‌ای بزرگ‌تر است که به صورت «واقعی» یا «احساسی و ادراکی» دارای اصل و نسب مشترک، خاطرات مشترک و گذشته تاریخی - فرهنگی مشترک است. همچنین دارای یک یا چند عنصر سمبلیک نظیر خویشاوندی، مذهب، زبان، سرزمین و خصوصیات ظاهری و فیزیکی مشترک است که هویت گروهی آنان را از گروه‌های دیگر متمایز می‌سازد و اعضای آن به تعلقات گروهی قومی خویش آگاهی دارند (قاسمه، ۱۳۸۹: ص ۱۹۸). برداشت این است که به یک گروه، زمانی قوم یا پادوند گفته می‌شود که اعضای آن دارای نیای مشترک باشند. با توجه به عدم خلوص نژادی که در اکثر گروه‌های انسانی به وجود آمده است، مهم‌ترین نمادی که با آن یک قوم از قوم دیگر شناخته می‌شود، زبان و فرهنگ آن قوم است. بر این پایه، هویت قومی^۳، مجموعه مشخصات اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، تاریخی و نفسانی است که در یک گروه انسانی - نژادی ظهور پیدا می‌کند و آن گروه را از سایر گروه‌ها متمایز می‌سازد (الطائی، ۱۳۸۲: ص ۱۵۸).

هویت‌های فرهنگی

فرهنگ‌های قومی و طایفه‌ای، محلی و گروه‌های مختلف اجتماعی، که افراد یا گروه‌ها در تعاملات فرهنگی به‌عنوان «فرهنگ ما» یا «قوم ما» به آن اشاره می‌کنند، همان هویت‌های فرهنگی و قومی هستند. معمولاً در درون جوامع بزرگ‌تر، اجتماعات کوچک‌تری وجود دارند که دارای عقاید و ارزش‌ها و آداب و رسوم مخصوص به خود یا برخوردار از ویژگی‌های نژادی خاص می‌باشند. اگر این اجتماعات در اصول کلی با جامعه بزرگ‌تر مشترک باشند، به آن‌ها خرده‌فرهنگ می‌گویند. بنابراین، به مجموعه‌ای متمایز از ارزش‌ها در درون فرهنگ اصلی، خرده‌فرهنگ و در صورتی که در غالب یک هویت ظهور کنند، به آن هویت فرهنگی گویند.

هویت دینی و مذهبی

از بارزترین مصادیق هویت‌های فرهنگی، هویت دینی و مذهبی است که با فطرت الهی متفاوت است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ص ۱۸۰). هویت‌های فرهنگی و از جمله هویت دینی یا هویت مذهبی، یک وجود ثانوی است که در فرایند جامعه‌پذیری و از طریق انتقال سنت‌های اجتماعی، از نسلی به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابد. این وجود ثانوی یا هویت جدید، همان چیزی است که در روایات اسلامی به آن و رابطه‌اش با فطرت

1 . Ethnic group .

۲. انّ الوطنیه، هی الارتباط بقطعه من الارض تعرف باسم الوطن، والقومیه: هی ارتباط الفرد بجماعه من البشر تعرف باسم الامه (الحصری، ۱۹۹۰م/ ۱۳۶۹ش: القسم الاول، ص ۹).

3 . Ethnic identity.

الهی، تحت عنوان هویت دینی و هویت مذهبی اشاره شده است.^۱

هویت دینی، نظامی از اعتقادات، احکام و قوانین، مراسم و عبادات و ارزش‌های اخلاقی است که اولاً دیدگاه انسان را به عالم و آدم بیان می‌کند و ثانياً نحوه رابطه فرد را در چارچوب روابط گروهی با جامعه، خود و خالق متعال، یا نیروهای مافوق تصور یا ارواح یا خدایان یا بت‌ها مشخص می‌سازد. هویت مذهبی، طریقه‌ای خاص در فهم مسائل اعتقادی است؛ مانند مذهب شیعه یا اهل سنت و اشعری، معتزلی و ماتریدی و در اصطلاح فقهی، روشی خاص در استنباط احکام کلی فرعی از ظاهر کتاب و سنت مانند فقه مذهب شیعه، حنفی، مالکی، حنبلی و غیر آن است.

بنیادهای نظری تکثرگرایی در گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان غربی

ریشه‌های معرفت اجتماعی تکثرگرایی در گفتمان غربی

تکثرگرایی در ذات و ریشه خود، تا اندازه زیادی بستگی به این دارد که جامعه را چگونه تبیین کنیم و یا اینکه جامعه چگونه باید باشد؛ منظم یا ستیزه‌جو و یا متکثر؟ ساختارمند یا فردگرا یا تلفیقی از این دو؟ جامعه‌شناسان در مقام اکتشاف نظریه جامعه‌شناسی، سویه‌های مختلف و گاه متضادی را دنبال کرده‌اند. برخی از جامعه‌شناسان، مانند ساختارگرایان کارکردگرا جامعه را به صورت موجودی هم‌بسته، یکپارچه و منظم دیدند و تحت عنوان «نظریه‌های توافق»، ارزش‌ها و هنجارهای مشترک را برای جامعه بنیادی دانسته و بر نظم اجتماعی مبتنی بر توافق‌های ضمنی تأکید کرده‌اند. در مقابل برخی دیگر، تحت عنوان نظریه‌های ستیز، جامعه را به صورت موجودی ستیزه‌جو تبیین کرده‌اند (ریترز، ۱۳۸۴: ص ۱۱۸). تعدیل نظریات افراطی توافق و کشمکش، جامعه‌شناسان را به سوی نظریه‌های تلفیقی توافق - کشمکش کشاند. خروجی دیدگاه‌های تلفیقی در حوزه توصیه و تجویز، تکثرگرایی در جامعه بود.

از سوی دیگر، نظریه پردازان علوم اجتماعی، به یکی از گرایش‌های خرد یا کلان تأکید می‌کردند و یکی از این دو را عامل تعیین‌کننده رفتار می‌دانستند. برای مثال، کارکردگرایان و نظریه‌های ساختارگرا (در اشکال مختلف پارسونزی و نئومارکسیستی) بیشتر بر ساختارها تأکید دارند و به ساخت اولویت می‌دهند. در مقابل، دیدگاه تفسیری و نظریه‌هایی همچون کنش متقابل نمادین و هرمنوتیک، نقش سرنوشت‌ساز عامل‌ها و کارگزاران انسانی را در خلق و مدیریت جهان اجتماعی‌شان برجسته می‌دانستند (گیدنز، ۱۳۸۴: ص ۱۱۷). با ظهور جامعه‌شناسانی نظیر گیدنز و هابرماس در دهه ۱۹۸۰ میلادی، تقریباً تمامی جامعه‌شناسان به این توافق دست یافتند که «رویارویی میان نظریه کلان و نظریه خرد، دیگر به گذشته تعلق دارد» (ریترز، ۱۳۸۴: ص ۵۹۷). از آن پس، رابطه

۱. وَ رَوَى فَضَيْلُ بْنُ عُمَانَ الْأَعْمُرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ قَابِوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودِيَّةٌ وَ نَصْرَانِيَّةٌ وَ يُمَجِّسَانِيَّةٌ؛ تمام انسان‌ها بر فطرت الهی متولد می‌شوند؛ الا اینکه با تربیت پدر و مادر (جامعه) هویت یهودی، مسیحی و یا مجوسی می‌گیرند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۴۹).

دیالکتیک میان ساختارهای اجتماعی و نقش عوامل اجتماعی، اساس و پایه نظریه جامعه‌شناسی جدید را تشکیل داد. مبتنی بر این نظریه، عوامل آگاه از طریق اعمال اراده و داوری، جهان اجتماعی خود را می‌سازند و در همان زمانی که از ساختارهای کلان اجتماعی تأثیر می‌پذیرند، به خلق ساختارهای جدید اقدام می‌کنند. خروجی این سویه از نظریه جامعه‌شناسی، ساختارگرایان و کارکردگرایان کلاسیک را در تنگنا قرار داد و خروجی آن در حوزه تجویز، ارزش نهادن به اراده، آگاهی و خواست فرد، ساختارهای خرد و در یک کلام، تکثرگرایی در جامعه بود. نکته مهم در تکثرگرایی تجویز شده و برآمده از جامعه‌شناسی غرب این است که موضوع تکثر، کاملاً صبغه اجتماعی دارد و بر مبنای انسان‌گرایی، فردگرایی و جدایی دین از حوزه اجتماعی-سیاسی تعریف می‌شود. از این جهت، تکثر در حوزه‌های مختلف بر مبنای لذت و اهواء انسانی تعریف می‌شود، از زمانی به زمان دیگر و مکانی به مکان دیگر تغییر می‌کند و حق و ناحق در آن معنا ندارد.

ریشه‌های معرفت اجتماعی تکثرگرایی در انقلاب اسلامی

ریشه‌های معرفت اجتماعی تکثرگرایی در انقلاب اسلامی ۵۷ را باید در مبنای انقلاب اسلامی جستجو کرد. با اتکا بر ارکان و مؤلفه‌های سه‌گانه تشکیل‌دهنده انقلاب، یعنی رهبری، ایدئولوژی و مردم، آنچه مبنایی‌ترین مبنای انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهد، اسلام و تشیع است. از نظر اسلام، اولاً جهان اجتماعی بر صلح و سلم بنا شده است؛ زیرا اگرچه نیروهای متضاد «فجور» و «تقوا» هر دو در انسان به ودیعه گذاشته شده است^۱، اما معاضدت و پشتیبانی ارزش‌ها و قواعد یکپارچه‌ساز دینی از فطرت الهی و تقوا^۲ به توافق اجتماعی و در همان حال به جامعه‌ای متکثر منتهی خواهد شد.^۳ در غیر این صورت، غلبه هریک از این دو نیروی متضاد، وقتی بروز اجتماعی پیدا می‌کند، نه تنها موجب درگیری و تعارض در یک جامعه است، بلکه این تعارض، مبنای درگیری تاریخ انسان را تشکیل می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که فلسفه الهی تاریخ، بر پایه اندیشه درگیری مستمر حق و باطل گذاشته شده است؛ اگرچه حضور انبیای الهی و انتشار عقاید توحیدی، ارزش‌ها و قوانین اجتماعی، به ایجاد توافق اجتماعی و درعین حال متکثر منتهی خواهد شد.

به این ترتیب، انسان‌شناسی اسلامی با تکیه بر دو اصل انسان‌شناختی که عبارت‌اند از: تألیف طبیعی انسان از دو نیروی متضاد فطرت و فجور و وجود اختیار و امکان انتخاب، جهان اجتماعی از نیروهای متعارض و متزاحم را رقم می‌زند که بر تعارضات فراوان استوار است.^۴ ولی می‌تواند به مدد عقاید و ارزش‌های

۱. ﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ۸).

۲. ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ۹).

۳. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (بقره: ۲۱۳).

۴. ﴿... بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقَلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حشر: ۱۴).

دینی، به آرامش، قرار و توافق - تکثر برسد.^۱ بنابراین، اصل در ذات جوامع، کشمکش، تراحم و تعارض است؛^۲ اما با اخذ دین الهی و حاکمیت عقاید، ارزش‌ها و قواعد دینی، یگانگی همراه با تکثر به وجود می‌آید.^۳ اگرچه ابعاد و موضوع تعارض و کشمکش به لحاظ اصل و ذات جوامع می‌تواند متنوع باشد، اما طبقه‌بندی تعارضات یا تکثر نیروهای اجتماعی، در نگاه اسلامی بر مبنای حق و باطل انجام می‌گیرد.^۴ خروجی این نوع از معرفت اجتماعی، تعارض در ذات جوامع، بر مبنای امیال و اهواء و توافق در جامعه مبتنی بر ارزش‌ها و احساسات دینی است. با وجود این، آنچه در حوزه تجویز دینی - نه تجویز مبتنی بر جامعه‌شناسی غرب - مجاز می‌شود، امکان ایجاد جامعه‌ای یکپارچه، هم‌بسته و متوافق و در همان حال متکثر است؛ جامعه‌ای متوافق - متکثر که یکپارچگی آن را عقاید، ارزش‌ها و قواعد دینی مشترک و تکثر آن را هویت‌های قومی تأمین می‌کند. هویت‌های قومی - فرهنگی موضوعاتی هستند که حق و باطل درباره آن‌ها صدق نمی‌کند و نسبت به آن خنثی تلقی می‌شوند.

آیه شریفه ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (حجرات: ۱۳) دو نکته اساسی را مسلم فرض کرده است:

۱. پذیرش اصل هویت‌ها و مرزهای جنسیتی، قبیله‌ای و شعبه‌ای، که با هدف شناخت یکدیگر (لِتَعَارَفُوا) و انجام بهتر امور اجتماعی - نه افتخار و تفاخر - جعل شده‌اند؛

۲. تأکید بر افکار و ارزش‌های الهی که به‌عنوان افکار و ارزش‌های فراگیر، کل جامعه دینی - به‌رغم همه هویت‌ها و تشخیص‌های قبیله‌ای - را شامل می‌شود. به این فرهنگ فراگیر با واژه «تقوا» اشاره شده است. علامه طباطبایی در این مورد که «تشخص قبیله به چیست»، دیدگاهی را که در آن مطلق اختلافات، اعم از انساب و غیرانساب، شامل اختلاف در نسب، حسب (ثروت و ویژگی‌های فرهنگی)، زبان و جنسیت، در دایره اختلاف و تکثر وارد است، قابل قبول‌تر می‌داند تا دیدگاهی که اختلاف و تکثر را به اختلافات نژادی محدود می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ص ۴۸۸-۴۸۹).

بنابراین، با فرض پذیرش این دیدگاه، می‌توان به استناد آیه قرآن، درستی هویت‌های خاص اجتماعی و فرهنگی را - به شرط پابندی هریک از هویت‌های اجتماعی و فرهنگی به اعتقادات و ارزش‌های فراگیر جامعه اسلامی - پذیرفت.

۱. ﴿ ... وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾ (آل عمران: ۱۰۳).
۲. ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْأَلَنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (نحل: ۹۳).
۳. ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ (آل عمران: ۱۰۳).

۴. علاوه بر این، عوامل مؤثر بر تعیین‌کنندگی رفتار، به ساختارهای اجتماعی حاصل از ارزش‌ها و قواعد و نیز رفتار آگاهانه و انتخاب‌شده انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه در نگاه اسلامی، رفتار فرد انسان در دایره‌ای به وسعت هستی و در چارچوب سنت‌های الهی حاکم بر جامعه و تاریخ صورت می‌گیرد.

ریشه‌های معرفت‌شناسی تکثرگرایی

وقتی «مباحث پلورالیستی دینی» نوشته «جان هیک» و برخی دیگر از متفکران غرب مانند هریس و هارت (Sam Harris. pp. 80-81) و افرادی نظیر ساشادینا (ساشادینا، ۱۳۸۶: ص ۴۵) را مطالعه می‌کنیم، تلاش این دسته از نویسندگان برای القای این دیدگاه که میان پلورالیسم معرفتی و تکثرگرایی فرهنگی - اجتماعی ارتباط وثیق وجود دارد، به‌وضوح فهمیده می‌شود. جان هیک، متکلم مسیحی انگلیسی که در زمانه خود امواجی از کشمکش‌ها و تعارضات فرهنگی - اجتماعی را به رأی‌العین مشاهده کرده است، به این باور می‌رسد که بخش عظیمی از تعارضات فرهنگی - اجتماعی معاصر او به این سیاست قدیمی همگنان مسیحی خود بازمی‌گردد که براساس آن، مسیحیان (و یا پیروان سایر ادیان)، دین خود را حقّ مطلق و سایر ادیان را بر باطل می‌دانند؛ این در حالی است که اگر آنان به شمول‌گرایی^۲ یا کثرت‌گرایی^۳ دینی باور داشته باشند، به‌ناچار در زمینه اجتماعی نیز به تکثرگرایی اجتماعی و سیاسی باور خواهند داشت و به این ترتیب به جای تعارض و نزاع، جامعه‌ای متکثر و در همان حال خالی از نزاع و درگیری خواهند داشت (هیک، ۱۳۸۶: ص ۶۲).

درست در مقابل کسانی که به کثرت در باب معرفت و ادیان معتقدند، بخش دیگری از اندیشه‌ورزان هستند که به کثرت‌گرایی معرفتی و دینی اعتقادی ندارند و برخلاف اعتقاد به حقانیت ادیان، دل در گرو حقانیت دین واحد دارند. این گروه، اگرچه رابطه مثبت میان کثرت‌گرایی معرفت‌دینی و همزیستی اجتماعی - سیاسی را تصدیق می‌کنند و باور دارند که کثرت‌گرایی، ممکن است شرایطی را فراهم کند که انسان‌ها به طور نسبی از کثرت‌گرایی همراه با همزیستی مسالمت‌آمیز برخوردار خواهند شد؛ اما معتقدند: اولاً این اندیشه در اصل و بنیان خود مردود است؛ ثانیاً ملازمه‌ای ضروری میان نفی پلورالیسم معرفتی و دینی با نفی پلورالیسم اجتماعی وجود ندارد؛ چه بسا افراد و جوامعی که در باب معرفت و ادیان، کثرت‌گرا، اما در رفتار ستیزه‌جو و همچنین چه بسا افراد و جوامعی که در باب معرفت و ادیان معتقد به اطلاق و انحصار هستند؛ اما در رفتار بر تکثرگرایی توأم با همزیستی اصرار می‌ورزند. بنابراین، بنیان گذاشتن همزیستی اجتماعی و فرهنگی بر تکثرگرایی معرفتی، به مثابه بنیان گذاشتن آن بر مبنایی دروغ و بی‌اساس خواهد بود و کسانی که تکثرگرایی معرفتی و دینی را ابداع کردند، در واقع تحت تأثیر شرایط اجتماعی از اندیشه‌ای دروغین، ابزاری برای تکثرگرایی و همزیستی انسان‌ها ساختند. همچنین نفی کثرت‌گرایی معرفتی و دینی و ابزاری دانستن آن، به این معنا نیست که آنان تکثرگرایی در عالم فرهنگ و اجتماع را مردود بدانند. همه کسانی که کثرت‌گرایی

1 . Inclusivism .

۲. شمول‌گرایی نیز همانند انحصارگرایی معتقد به حق مطلق است؛ با این تفاوت که می‌افزاید سایر ادیان و مذاهب نیز تا حدودی که با دین حق یا مذهب حق اشتراک داشته باشند، بهره‌ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی را در اختیار خواهند داشت (گلیپایگانی، ۱۳۷۹: ص ۲۰؛ لگنهاوزن، ۱۲۷۹: ص ۱۱).

3 . Pluralism.

معرفتی و دینی را رد کرده‌اند، همچنین پذیرفته‌اند که اصول دیگری وجود دارد که از رهگذر آن‌ها می‌توان به تکثرگرایی توأم با همزیستی دست یافت. براساس این دیدگاه، اگرچه می‌توان رابطه میان پلورالیسم معرفتی و تکثرگرایی را مثبت ارزیابی کرد؛ ولی میان پلورالیسم و همزیستی، نفیاً و اثباتاً، برای ایجاد خشونت یا همزیستی مسالمت‌آمیز، ملازمه‌ای وجود ندارد. به عبارت دیگر، اگر منتقدین به جای پلورالیسم معرفتی بر انحصارگرایی معرفت تأکید کنند، تأکیدشان به مثابه تأیید جامعه توده‌وار و یا ناهمزیستی و پذیرش تعارض و خشونت میان پیروان ادیان و اندیشه‌های گوناگون نخواهد بود؛ زیرا آنان برای راه یافتن به همزیستی اجتماعی، بر اصول ارزشی و هنجارین دیگری تأکید می‌کنند.

رهیافت‌های تکثرگرایی

تکثرگرایی در هویت‌های قومی و فرهنگی، در ذات خود بر ضرورت وجود هویت مشترک دلالت می‌کند؛ زیرا هیچ جامعه‌ای، حتی جامعه متکثر، بدون داشتن هویت مشترک قابل بقا نیست؛ همچنان‌که جامعه توده‌وار و کاملاً یکپارچه که هویت‌های خاص را تحمل نمی‌کند، قابلیت بقا را ندارد؛ ازاین‌رو در گفتمان انقلاب اسلامی تلاش برای همانندسازی و یکسان‌سازی هویتی که در آن هویت‌های فکری، زبانی، قومی و فرهنگی نادیده گرفته شود، مردود است.

به عبارت دیگر، در گفتمان انقلاب اسلامی، سیاست‌های تعمیم و اشاعه فرهنگ عمومی جامعه، به قیمت استحاله اقلیت‌های زبانی، دینی، مذهبی، سیاسی و قومی اتخاذ نشده است؛ زیرا این رهیافت ضمن اینکه با مبانی دینی اسلام مردود است، در واقعیت اجتماعی نیز به دلیل جمعیت‌های انبوه، خرده‌فرهنگ‌های متنوع قومی و مذهبی و زبانی، ارتباطات اجتماعی و سرعت بالای جریان اطلاعات، بالا بودن پویایی اجتماعی، مهاجرت‌ها و تحرکات اجتماعی و روانی، گسترش تخصص‌ها و گونه‌گونی عقاید سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، حتی در جوامع همگن (قاسمی، ۱۳۹۶: ص ۳۵)، نه‌تنها ناممکن، بلکه به ستیزه‌جویی و خشونت در میان هویت‌های مختلف دامن می‌زند. اسلام با نظرداشتن این واقعیت، هم هویت‌های متکثر قومی - فرهنگی و هم هویت‌های متکثر دینی را در یک جامعه یا روابط بین‌الملل به رسمیت شناخته است. امکان عقد پیمان با ملت‌های غیرمحارب^۱، اصالت صلح^۲، اصل تفاهم و گفتگو^۳، اصل اعتزال^۴، تجویز

۱. ﴿... وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ أَن اللَّهُ يَجِبُ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه: ۳-۴).

۲. ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (انفال: ۶۷)؛ ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ أَن اللَّهُ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (ممتحنه: ۸-۹).

۳. ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمُرُوعَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ...﴾ (نخل: ۱۲۵).

۴. ﴿... فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ آَلَفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ (نساء: ۹۰).

حضور اقلیت‌های دینی با امکان اخذ جزیه از پیروان اهل کتاب^۱ و اصل پذیرش هویت‌ها و مرزهای قبیله‌ای و ملی (شعوب) که با هدف شناخت قبایل و ملت‌ها از یکدیگر و انجام بهتر امور اجتماعی - نه افتخار و تفاخر - توسط خداوند جعل شده است^۲، همگی نشانگر پذیرش باب تکثر به مثابه یک راهبرد در درون جامعه اسلامی و یا تعامل با جوامع غیراسلامی است.

با وجود این، در پیمودن راه تکثرگرایی فرهنگی و هویتی دو راهبرد وجود دارد که گفتمان انقلاب اسلامی، راهبرد دوم را اتخاذ کرده است.

تکثرگرایی محض

دیدگاهی است که سازماندهی و ساماندهی هم‌گرایی اجتماعی و فرهنگی یک جامعه را به گونه‌ای مطلوب می‌داند که در آن هویت‌های مختلف قومی، مذهبی، دینی و فکری - عقیدتی، هم امکان وسایل حفظ و حراست از ارزش‌های خاص خود را دارا هستند و هم به احقاق حقوق خود دست می‌یابند. در جامعه کثرت‌گرا، تمامی گروه‌های فرهنگی و فکری، از طریق مشارکت و همزیستی در عین حفظ ویژگی‌های خود، به یک نظام اجتماعی و سیاسی ملحق شده‌اند (صالحی امیری، ۱۳۸۸: ص ۹۱). در رهیافت تکثرگرایی برخلاف رهیافت یکسان‌سازی، سیاست‌ها در جهت حمایت از حفظ و یا حتی تشدید گوناگونی موجود میان گروه‌های قومی، زبانی، دینی و فرهنگی است (همان: ص ۹۲).

رهیافت تکثرگرایی، علی‌رغم ظاهر خوش‌خط‌و‌خال آن، اولاً هیچ‌گاه در وجه خالص آن امکان‌پذیر نیست. گروه‌های هیچ جامعه‌ای و نیز هیچ دو جامعه‌ای بدون وجود ارزش‌ها و عقاید فرهنگی عام و مشترک، قابلیت همزیستی و تعامل با یکدیگر را ندارند. بنابراین، فرض جامعه، جوامع یا گروه‌هایی که به لحاظ سیاسی - اجتماعی تکثرگرای محض باشند، محال است. ثانیاً هر جامعه‌ای علی‌رغم اجرای سیاست‌های تنظیم روابط قومی، دینی و فکری - فرهنگی، ناچار است در جهت حفظ و توسعه ارزش‌های مشترک ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی که به نحوی انسجام و همزیستی مسالمت‌آمیز را به مخاطره می‌اندازد، اقدام کند. ثالثاً مدیریت تنظیم روابط قومی، دینی و مذهبی در جوامعی که از تنوع اقوام، ادیان، مذاهب و گروه‌های فکری و فرهنگی زیادی برخوردار است، بسیار مشکل است و اغلب، به ویژه در جهان سوم، به جای حفظ روابط مسالمت‌آمیز به درگیری، خشونت و تعارض و در نهایت به آناشسیست می‌انجامد.

وحدت در عین کثرت

گفتمان انقلاب اسلامی، چه در روابط درونی و چه در روابط بین‌الملل، اصل در جوامع را بر وفاق می‌داند.

۱. ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (توبه: ۲۹).

۲. ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (حجرات: ۱۳).

از زاویه دید این گفتمان، رویکرد اصلی مدیریت در تنظیم روابط گروه‌های متکثر باید به سمت تعمیم ارزش‌های مشترک جهت‌گیری شود و در مرحله دوم، حق گروه‌های قومی، دینی، مذهبی، فکری- فرهنگی و سیاسی در چارچوب جامعه انسجام‌یافته به رسمیت شناخته می‌شود.

رهیافت وحدت در عین کثرت، بر این فرض اساسی بنا نهاده شده است که تحقق جامعه، بدون انسجام اجتماعی، ناممکن است و جامعه انسجام‌یافته نیز بدون تکثر اجتماعی نه تنها با ذات هستی به طور عام و موجود انسانی به طور خاص که سراسر مشحون از تنوع و رنگارنگی است، تنافی دارد؛ بلکه از پویایی اجتماعی، تحرک، حیات و شادابی که از ضرورت‌های یک جامعه برای دستیابی به اهداف اجتماعی و فرهنگی است، محروم می‌ماند. بر مبنای این فرض، راهبردها و سیاست‌های همزیستی اجتماعی در سطوح ملی و بین‌المللی به جای یکسان‌سازی گروه‌ها و جوامع، باید به سمت انسجام اجتماعی در سطح ملی و بین‌المللی توأم با تکثرگرایی هویتی جهت‌گیری شود (همان: ص ۱۰۶-۱۰۷).

از رهیافت‌های دوگانه فوق، رهیافت دوم مورد تأیید گفتمان انقلاب اسلامی است؛ به این معنا که جامعه اسلامی در همان حال که دعوت به اسلام و ارزش‌های اسلامی را سرلوحه سیاست‌ها و برنامه‌های خود قرار می‌دهد تا از آن‌ها برای ایجاد انسجام و همزیستی در جامعه ملی و بین‌جوامع استفاده کند، در همان حال، به تنوعات دینی، مذهبی و قومی در درون جامعه اسلامی و خارج از آن احترام می‌گذارد. تأکید و پافشاری قرآن و سنت بر دعوت^۱ و وحدت میان پیروان اسلام^۲ و هم‌زمان، توصیه به صلح و همزیستی با پیروان سایر ادیان^۳ و مذاهب و تأکید بر به رسمیت شناختن قبایل و شعوب، تا شناخت و رفع نیازها ممکن باشد، به معنای پذیرش وحدت در عین کثرت است. شرایط رهیافت وحدت در عین کثرت در ارتباط با گروه‌های قومی، سیاسی، مذهبی و فرهنگی در درون جامعه اسلامی متعدد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

شرایط رهیافت وحدت در عین کثرت در درون جامعه اسلامی و روابط بین‌الملل

الف) تولی در برابر حاکمیت اسلامی و تبری از دشمنان جامعه اسلامی: در قبال آزادی‌های قومی، مذهبی و فرهنگی هر یک از گروه‌ها، البته در جهت حفظ هویت مشترک جامعه، از هویت‌های خاص خواسته شده است که با هیچ‌یک از دشمنان مسلمانان دوستی و موالات نداشته باشند. آنان مجاز به اعانت به دشمنان جامعه اسلامی نیستند؛ بنابراین، جاسوسی برای دشمنان و انجام هرگونه اقدامی که به تقویت و تسلط دشمنان

۱. آل عمران، آیه ۶۴

۲. آل عمران، آیه ۱۰۳؛ بقره، آیه ۲۰۸؛ آل عمران، آیه ۱۰۵؛ انفال، آیه ۴۶؛ انعام، آیه ۱۵۹.

۳. ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (انفال: ۶۷)؛ ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (ممتحنه: ۸-۹).

اسلام گردد، ممنوع است (بدران، ۱۴۰۴هـ/ ۱۹۸۴م: ص ۱۶-۱۸).

ب) حفظ کیان اجتماع اسلامی که در آن زندگی می‌کنند: بر مبنای همان تعهد و عقد نانوشته‌ای که میان هویت‌های خاص با جامعه اسلامی منعقد می‌شود، تلاش برای تأثیرگذاری منفی بر اجتماع دینی ممنوع است. بنابراین، هرگونه جهت‌گیری که هویت‌های خاص در جهت وارد کردن لطمه به منافع مشترک جامعه ایفا کنند، ممنوع خواهد بود.

گفتمان انقلاب اسلامی بر مبنای یادشده، در رعایت اصل تکررگویی توأم با همزیستی، در روابط بین‌الملل نیز دارای اصول ثابت اسلامی است که ممکن است با عرف تکررگویی حاکم بر روبات بین‌الملل ناسازگار باشد. این اصول عبارت‌اند از:

۱. وفاداری به عهد و پیمان؛
۲. اجرای عدالت در تعاملات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی^۲؛
۳. نفی هرگونه تلاش برای سلطه‌گری و سیطره بر جامعه اسلامی^۳؛
۴. جلوگیری از ظلم به مسلمانان و حمایت از مستضعفان و ملت‌های تحت ستم^۴؛
۵. مبارزه با حاکمیت‌های سیاسی که «صدّ عن سبیل الله» دارند و از شنیده شدن ندای دعوت حقّ ممانعت می‌کنند.^۵

ج) نفی سکولاریسم: بدون تردید، اکثریت قریب به اتفاق جوامع، در تنظیم روابط درونی و بیرونی خود، با بناگذاری بر اومانیسیم، سیاستی سکولاریستی را در تعیین چارچوب‌های هویت مشترک و عدالت و آزادی‌های هویت‌های خاص دنبال می‌کنند. به عبارت دیگر، جزء اصلی هویت مشترک، در گفتمان حاکم بر روابط بین‌الملل اومانیستی و سکولاریستی است و از همین جهت، چارچوب عدالت قضایی و اجتماعی

۱. ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْتُمُوهُمْ وَعَهَدْتُمْ إِلَيْهِمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ أَنِ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه: ۴).

۲. ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (ممتحنه: ۸).

۳. ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۱۴۱).

۴. ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ...﴾ (نساء: ۷۵).

۵. ﴿الَّذِينَ يَلْعَنُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَحْسُونَهُ وَلَا يَحْسُونَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (احزاب: ۲۹)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا* وَدَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (احزاب: ۴۵-۴۶)؛ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ۶۴)؛ ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل: ۱۲۵).

و مرزهای آزادی هویت‌های خاص نیز در همین چارچوب تعریف می‌شود. اما گفتمان انقلاب اسلامی با عنایت به حضور دین اسلام و تشیع، عدالت قضایی و اجتماعی و نیز مرزهای آزادی هویت‌های خاص، مشروط به چارچوب‌های تعیین‌شده از نظر دین اسلام است. این بدان معناست که گفتمان انقلاب اسلامی با عنایت به ذات دینی هویت مشترک خود، تکثرگرایی هویت‌های قومی و فرهنگی را با عنایت و نظر دین اسلام تجویز می‌کند (بدران، ۱۴۰۴ هـ / ۱۹۸۴ م: ص ۱۶-۱۸؛ ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۷ و قرضاوی، ۱۳۸۲).

چیستی هویت مشترک و هویت‌های خاص در گفتمان انقلاب اسلامی

چیستی هویت مشترک در گفتمان انقلاب اسلامی

هویت مشترک در جامعه ایران، یک هویت ترکیبی است؛ ترکیبی از اسلام به‌علاوه فرهنگ برآمده از محیط که در مجموع، از آن‌ها با نام هویت اسلامی - ملی (ایرانی) یاد می‌کنند. هرکدام از این دو جزء، نسبتی با محیط ایران برقرار می‌کنند. جزء اول، یعنی هویت ایرانی، کاملاً سرشت ایرانی داشته و وابسته به فلات ایران و سرچشمه‌گرفته از محیط جغرافیایی فلات ایران است و عناصر متعددی از قبیل سرزمین، تاریخ و میراث سیاسی مشترک، فرهنگ و جشن‌های ایرانی، زبان فارسی و فنون و آداب و سنن ایرانی را شامل می‌شود. اما جزء دوم اگرچه ذاتاً اقتضای گسترش و توسعه دارد و به لحاظ منشأ نزول و محتوا، هیچ‌گونه محدودیت و وابستگی جغرافیایی را تحمل نمی‌کند؛ اما همین اسلام در پیچ‌وخم تاریخ طولانی‌اش در هر جامعه‌ای کیفیت جداگانه‌ای می‌یابد که باعث می‌شود بتوانیم از آن به‌عنوان یکی از عناصر هویتی یاد کنیم. جوامع در اهتمام یا عدم اهتمام به برخی عناصر دینی، برداشت عمیق یا سطحی از ارزش‌های دینی و نگرش‌های تاریخی، یگانه نیستند. برای مثال، اجتهاد و تقلید، شهادت، جهاد، ولایت، موضوع انتظار، عدالت‌گرایی، احساسات و عواطف و اخوت دینی، تاریخ خلافت و ولایت یکسان نیست. حتی جوامع شیعی در درک و دریافت و یا اندازه ارزش‌گذاری‌ها یکسان نیستند. این نحوه از هویت مشترک که محصول دو جزء اسلام و هویت ملی - جغرافیایی و برآمده از تاریخ طولانی جامعه مسلمانان ایران است، به مثابه هویت مشترک جامعه ایران عرضه شده است. اسلام و هویت ملی ایرانی، در واقع همان دو جزء مطرح‌شده در آیه ۱۳ سوره حجرات است.^۱ گفتمان انقلاب اسلامی، این پیام را صادر می‌کند که هر جامعه‌ای و از جمله هر جامعه اسلامی می‌تواند هویت مشترک، مرکب از اسلام و هویت ملی خود داشته باشد. اسلام با همه مشترکات آن، هویت مشترک امت اسلامی را تشکیل می‌دهد.

در گفتمان انقلاب اسلامی، لایه‌های درونی هویت مشترک، ذاتی هستند؛ اما لایه‌های بیرونی آن به تناسب، بر ساخته‌ای اجتماعی هستند. هویت مشترک ایرانی، در لایه‌های درونی خود، دین‌گرایی، عدالت‌گرایی و حقیقت‌خواهی است. ذاتی بودن لایه‌های درونی هویت مشترک ایرانی، به معنای طبیعی بودن آن، اعم از بعد

۱. ﴿جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ (حجرات: ۱۳).

روحي يا ژنتيكي آن نيست؛ بلکه تحقق اخلاقي آن به مثابه ملکاتى اخلاقي است که در روند زمان در روح و جان مردم ايران ريشه دوانده است. وجود همين لايه‌هاى درونى است که هويت مشترک ايرانى را على‌رغم برخى تحولات تاريخى در لايه‌هاى پيايى بيرونى هويت ايران، ثابت و برقرار نگاه داشته است.

محمدعلى اسلامى ندوشن معتقد است: با در نظر گرفتن فرضيه «تداوم تاريخى ايران» از دوره باستان تاکنون، شباهت‌ها و محورهاى مشترکى در تمام طول حيات اجتماعى ايرانيان، به مثابه تهنشين‌هاى در باطن جامعه ايرانى، قابل مشاهده است. مهم‌ترين لايه‌هاى درونى يا ويژگى‌هاى ذاتى هويت ايرانى عبارت‌اند از:

(الف) اعتقاد به پروردگار يگانه؛

(ب) تفکر جهانى و اندیشه حکومت جهانى؛

(ج) عدالت‌گرایی و مقابله با نابرابرى‌هاى اجتماعى؛

(د) نظم و ترتيب؛

(هـ) شهادت در راه عقیده و اندوه‌زدگى که در موسيقى و شعر ايرانى موج مى‌زند؛

(و) شکوه و تجمل و غرور ملي که در کاخ تخت جمشيد، کاخ شوش و ايوان مدائن نمايش داده شده است؛

(ز) اشراق و عرفان؛

(ح) مهربانى، عطف و صلح‌گرایی؛

(ط) زيبايى‌پرستى و ماسک‌گرایی که در جشن‌هاى نوروز و ... تجلى يافته است (حاجيانى، ۱۳۸۸:

ص ۲۵۸؛ روحانى ۱۳۹۰: ص ۲۰-۲۱).

همين لايه‌ها موجب شده است تا در دوره‌اى به دين زرتشت و در دوره‌اى ديگر به دين اسلام، علاقه‌مندى نشان دهد. علاقه‌مندى ايرانيان به اسلام و ثبات و پايدارى آنان در گرايش به اين دين، اسلام را در لايه‌هاى ثابت و درونى هويت مشترک ايرانى جا داده است؛ به‌گونه‌اى که از ورود اسلام به ايران و پذيرش آن توسط ايرانيان، به «جابه‌جاشدگى خانه‌به‌خانه» تعبير شده است (همان).

با گذشت زمان، هوش و فراست ايرانى به‌علاوه لايه‌هاى ذاتى هويت ايرانى، به تدریج ميان اسلام اهل سنت و اسلام شيعه تمايز قائل شد و با گرايش به تشيع، عناصر شيعى مهمى از قبيل ولايت، جهاد، شهادت و انتظار را به لايه‌هاى ذاتى هويتى خود راه داد. بنا بر اين، هويت مشترک در گفتمان انقلاب اسلامى، از جهتی امرى متقدم است، به معنای آگاهى از جامعه‌اى سياسى به نام ايران که تاريخ، دولت، فرهنگ مرزها، ارزش‌هاى اخلاقي و آداب و رسوم خاص خود را دارد، نه محصول سياست‌هاى دولت مدرن (احمدى، ۱۳۹۰: ص ۱۱۲) و از جهتی متأخر است؛ به اين معنا که در تاريخ معاصر ايران به‌ويژه در دوره پهلوى، تلاش وافرى انجام شد تا برخى هويت‌هاى برساخته از قبیله باستان‌گرایی منافی با دين‌گرایی ايرانيان و نیز عناصر فرهنگ غرب، به لايه‌هاى درونى و هسته مرکزی هويت ايرانيان رانده شود. اما تنافى اين‌گونه هويت‌هاى

برساخته با هویت ذاتی و لایه‌های عمیق هویت ایرانیان باعث شد تا مورد ردّ و انکار قرارگیرد (ر.ک: غلامی، آذر و دی - بهمن و اسفند ۱۳۸۵: شماره ۱۰ و ۱۱).

به اعتقاد موسی نجفی، از چهار بحران هویتی تاریخ ایران، بحران هلنی و ترکی فاقد امکان هویت‌سازی بودند و توانستند به لایه‌های عمیق معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ایرانیان نفوذ کنند. اما از میان دو بحران عربی و غربی، ایرانیان علی‌رغم ابراز حساسیت منفی در قبال تهاجم نژادی اعراب، اسلام را با لایه‌های ذاتی خود همراه یافتند؛ ولی در قبال بحران غربی، نهضت‌های دو سده اخیر و مقاومتی که در برابر غربی شدن انجام می‌شود و به‌خصوص ماهیت انقلاب اسلامی، نشان می‌دهد که فرهنگ هویت‌ساز غربی، با نیروی مقاومت هویتی ذاتی ایرانیان مواجه شده است.

باستان‌گرایی عصر پهلوی نیز به دلیل افراط و تأکید بر عناصر منفی با دین‌گرایی ایرانیان، با انقلاب اسلامی سال ۵۷ مواجه شد و به این ترتیب، با انقلاب اسلامی ایران، برای بار دیگر اسلام و عناصر هویتی شیعی، در مصادیقی از قبیل مبارزه با استکبار و ظلم‌ستیزی، دفاع از جنبش‌های آزادی‌بخش، استقلال، عدالت‌طلبی و اهتمام به هنجارها، ارزش‌ها، نمادها و مناسک شیعی، بسیار برجسته گردید و به این ترتیب، گفتمانی در باب هویت مشترک شکل گرفت که معجونی از اسلام و عناصر ایرانی غیرمنافی با دین است. اوج تحقق خارجی و توانمندی گفتمان هویتی انقلاب اسلامی، در بسیج فراگیر مردم ایران بر علیه گفتمان هویتی باستان‌گرایی تجدیدطلب سلطنت پهلوی، دفاع ۸ ساله و نیز مقاومت طولانی بر علیه استکبار غرب تجلی کرده است.

با عنایت به آنچه گفته شد، هریک از نگاه‌های «حسرت‌گرایانه معطوف به ایران باستان» و «دیدگاه دین‌محور به هویت ایرانی به‌گونه‌ای که جنبه‌های دیگر هویت ایرانی را کم‌بها یا نادیده بگیرد» (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۰: ص ۱۶۴-۱۹۶) نادرست است و به اعتقاد نگارنده، گزینش هریک و نفی دیگری، هویت ایرانیان را در هر دو جزء، به مخاطره می‌اندازد؛ بلکه حتی اگر یک آرمان‌شهری و ایران‌گرای پرشوری باشیم، راه آن دفاع از اسلام و تشیع است. دیدگاه درست در گفتمان انقلاب اسلامی، بر رهیافت هویت ترکیبی اسلام و هویت ایرانی غیرمنافی با دین اسلام، تأکید می‌ورزد. گفتمان انقلاب اسلامی دیدگاه چپ‌گرایانه معطوف به «ملیت‌ها» و «خلق‌های» ایران و نیز نگاه قوم‌محور به هویت ایرانی را از اساس نفی می‌کند.

گفتمان انقلاب اسلامی درباره هویت مشترک، در اصول اولیه قانون اساسی تصریح شده است. تصریح به اصول اعتقادی اسلام، حقانیت و عدالت، کرامت و ارزش والای آزادی، توأم با مسئولیت برای همه ملت ایران، از عناصر هویتی است که قانون اساسی، در اصل اول و دوم و اصل ۱۵۴، بر آن تأکید داشته است. تدوین‌کنندگان آن در یک نگرش سلبی به سایر نظامات حکومتی و نگرش اثباتی به نظام ولایت فقیه، «عدل» بودن آن را در کنار «حقانیت» آن، از مبانی اولیه قانون اساسی قرار داده‌اند: «حکومت ایران جمهوری اسلامی

است که ملت ایران، براساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت «حق» و «عدل» قرآن، در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود ... به آن رأی مثبت داد» (قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل اول). واژه «اعتقاد دیرینه» اشاره به هویت تاریخی دارد که نظام عادلانه اسلامی را پشتیبانی می‌کند؛ اعتقادات و باورهای که بر مبنای آن، بیش از ۹۸ درصد از مردم به آن رأی داده‌اند.

امام خمینی علیه السلام، رهبر انقلاب اسلامی، برابری همه در برابر قانون را که برخاسته از هویت مشترک ایرانی است، تصریح می‌کند:

«در اسلام ... همه تابع قانون‌اند، ... فرقی مابین اشخاص نیست ... فرقی مابین گروه‌ها نیست» (خمینی، ۱۳۸۹ هـ.ش: ج ۹، ص ۴۶۵).
همچنین می‌فرماید:

«در اسلام آن چیزی که حکومت می‌کند، یک چیز است، و آن «قانون الهی» است (همان). همه «... در مقابل قوانین اسلام علی السواء هستند، ...» (همان: ج ۱۵، ص ۱۰۹). «همه در حقوق مساوی هستند» (همان: ج ۶، ص ۴۶۲).

برابری همه در برابر قانون برای همه هویت‌های مذهبی، دینی، قومی، طبقه‌ای و حزبی وجود دارد: «اسلام طبقه‌ای را بر طبقه دیگر ترجیح نداده است. ... اسلام تمام طبقات را مساوی دانسته است؛ ...» (همان: ج ۷، ص ۳۲۸).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز این حق را برای همه هویت‌های خاص قائل هستند: آزادی مانند مشارکت سیاسی حقیقی است همگانی و همچون عدالت اجتماعی در بهره‌برداری از آن، هیچ‌گونه تبعیضی نباید وجود داشته باشد. آزادی همچون «امنیت، حق عمومی و متعلق به همه مردم در سرتاسر کشور است و اقوام مختلف، زبان‌های مختلف، عادات مختلف و ادیان مختلف، از آن بهره می‌برند؛ چه برسد به سلاطین مختلف سیاسی. حتی کسی که با یک نهاد مهم و با اساس نظام مخالف است، شما باید (آزادی) و امنیت محیط زندگی‌اش را تأمین کنید. تنها عنصری که از این چتر عمومی خارج است، خود مجرم در حال ارتکاب جرم یا در جهت ارتکاب جرم است؛ ولی سایر افراد همه کسانی که هستند، مشمول این چتر عمومی‌اند و شما بایستی آن را بر سر تمام این ملت بگسترانید» (خامنه‌ای، بیانات در دیدار اعضای شورای تأمین استان‌ها، ۲۵/۸/۱۳۷۹).

چیستی هویت مشترک در گفتمان غربی

درحالی‌که گفتمان انقلاب اسلامی بر ذات و لایه‌های برساخته هویت تأکید دارد، گفتمان غربی در دوره معاصر، دوراه افراط و تفریط را پیموده است. گفتمان غربی پس از جنگ‌های ۳۰ ساله اروپا و خاتمه آن با عهدنامه وستفالی، بر نوعی ناسیونالیسم و قومیت‌گرایی تأکید کرد. این مکتب در واقع بر نوعی گفتمان مشترک تأکید می‌کرد که اساس آن را ذات‌گرایی، ازلی‌گرایی و کهن‌گرایی تشکیل می‌داد. بر مبنای این مکتب

که موجب گردید بسیاری از جوامع، از جمله امت اسلامی، با گسست‌های قومیتی مواجه شوند، هویت مشترک جوامع بر مبنای احساس تعلق به نیای مشترک، طایفه، تیره، قبیله، نژاد و در نهایت فرهنگ قومی تعریف شد. گفتمان غربی هویت در گرایش ناسیونالیستی آن، گاهی بر ابعاد زیست‌شناختی هویت، به معنای هویت ناشی از انگیزه‌ها یا سائقه تولید مثل ژنتیکی و استراتژی تبارگماری و تندرستی کامل تأکید می‌کند (حاجیانی، ۱۳۸۸: ص ۶۸-۶۹).

این گفتمان هویتی، جوامع اسلامی را که هویت مشترک آن‌ها بر پایه دین شکل گرفته بود، برای مدت دو قرن و نیز هم‌اکنون، با تعارضات و تنش‌های فراوان مواجه ساخت. گفتمان هویتی قومی با تشکیل هر نوع واحد فراقومی که بر مبنای دین، امپراطوری و زبان و ادبیات فراگیر، شکل گیرد، مخالف است (اشرف، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰). گفتمان غربی، بر ناسیونالیسم قومی، بدبینی به دیگر اقوام، ایجاد تعارض، منفعت‌جویی‌های خودخواهانه و در نهایت تفرقه استوار است و با تکثرگرایی مبتنی بر اشتراک دینی متفاوت است. در تقابل با این مکتب، گفتمان هویتی دیگری شکل گرفت که بر مبنای آن، هویت مشترک اساساً برساخته‌ای اجتماعی و متأخر است. برساخته اجتماعی - اقتصادی هویت، در شکل اجتماعی آن، ناشی از عوامل اجتماعی - اقتصادی نوظهور، همچون سرمایه‌داری صنعتی، نابرابری منطقه‌ای و منازعات طبقاتی است و در شکل سیاسی آن، ناشی از شکل‌گیری دولت مدرن و در شکل ایدئولوژیک آن، ناشی از ریشه‌های مذهبی و هزاره‌گرایی و در شکل فرهنگی آن، ناشی از عناصر فرهنگی مدرن و در شکل ساخت‌گرایی آن، ناشی از مهندسی اجتماعی و سنت‌های ابداعی توسط نخبگان حاکم است (حاجیانی، ۱۳۸۸: ص ۶۷). این برساخته جز فرهنگ مدرن و مدرنیته چیز دیگری نیست. هویت مدرنیته، بر پایه عقل انتقادی و مدرنیستی (تکنولوژیکی) و خرد جمعی استوار است و کاری به پیشینه تاریخی و نسبت فرد با دیگران ندارد (میر محمدی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۷).

اصولاً دیدگاه‌های مدرنی که بر متأخر بودن پدیده هویت ملی تأکید دارند، بیشتر متأثر از نظریه‌های مدرن غیربومی مربوط به ملیت است. این نظریه‌ها موارد تاریخی جامعه اروپا و ظهور دولت‌های مدرن در آنجا را پس از فروپاشی ساختارهای گسترده دینی مد نظر دارند، تا جوامعی نظیر ایران که از دوران باستان دارای دولت، فرهنگ و مرزهای سیاسی خاص خود بوده است (احمدی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۲). هویت مدرنیته، هویت را بر مبنای حقوق شهروندی تعریف می‌کند. نخستین گام تغییر هویتی در اروپا، پیدایش ملت و تحوّل از همبستگی خونی به همبستگی فراطایفه‌ای بر مبنای حقوق شهروندی بود.

چیستی هویت‌های خاص در گفتمان انقلاب اسلامی

هویت‌های خاص، در پرتو هویت مشترک معنا می‌یابد. هر گروهی که ضمن برخورداری از هویت مشترک، از هویت‌های ویژه فرهنگی یا قومی منحصر به خود برخوردار باشد، دارای هویت خاص است.

هویت خاص در گفتمان انقلاب اسلامی، موجب امتیازات نژادی و ناسیونالیستی که در جنبه‌های افراطی آن به شووینیسیم^۱ می‌انجامد، نیست. این معنا از آیات و روایات فراوانی که در قرآن کریم در مورد گروه‌های بزرگ و کوچک مطرح شده است، به دست می‌آید. آیه ۱۳ سوره حجرات، همین معنا را تبیین می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: همه شعوب و قبایل (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ هـ.ش: ج ۲، ص ۳۶۷) که طبعاً دارای هویت فرهنگی هم هستند، از این جهت که از پدر و مادر واحدی خلق شده‌اند، مساوی هستند و هیچ‌کدام نسبت به دیگری برتری نژادی و فرهنگی ندارند.

برخی نیز شعب را نه در معنای هویت قومی، بلکه در معنای هویت فرهنگی اخذ می‌کنند. از این دیدگاه، مراد از شعوب جماعت‌های مختلطی هستند که تیره و طایفه در آن‌ها ملحوظ نیست و امروزه در استعمال عرب به آن‌ها ملت اطلاق می‌شود. مثلاً گفته می‌شود: الشعب الايراني، الشعب المصري، و قبایل همان تیره‌ها و طایفه‌ها و خانواده‌های بزرگ‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ هـ.ش: ج ۴، ص ۴۱). «قرآن کریم، تمام تبعیض‌های نژادی، حزبی، قومی، قبیله‌ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری، فرهنگی، اجتماعی و نظامی را مردود می‌شمارد و ملاک فضیلت را تقوا می‌داند: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (قرآنی، ۱۳۸۸ هـ.ش: ج ۹، ص ۱۹۵). بر همین مبنا، قانون اساسی جمهوری اسلامی، کلیه عناوین تبعیض‌آمیز در اجرای عدالت اجتماعی و سیاسی را برای همه هویت‌های خاص ملغی اعلام کرده است. «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل نوزدهم). همچنین هرگونه تبعیض جنسیتی، مطابق با موازین اسلامی نفی شده است؛ بنابراین، «همه افراد ملت ایران اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با رعایت موازین اسلام برخوردارند» (همان، اصل بیستم).

چیستی هویت‌های خاص در گفتمان غربی

برخلاف گفتمان انقلاب اسلامی که برای هویت‌های خاص، صرفاً ماهیت ابزاری و زیباشناختی قائل است و هویت‌های خاص را صرفاً ابزاری برای ایجاد تعاملات اجتماعی، رفع نیازمندی‌ها و از همه مهم‌تر، گل‌های زیبایی در دامنه طبیعت جامعه می‌داند، گفتمان غربی، لااقل در برخی مکاتب آن، هویت‌های خاص را از زاویه نژادگرایی، شووینیسیم و قوم‌مرکزی ملاحظه می‌کند. پیامد این رویکرد به هویت‌های خاص، باعث شده است تا اولاً هویت‌های خاص گاهی در تقابل با سایر هویت‌ها و یا در تقابل با هویت مشترک قرار گرفته، برای دستیابی به امتیازات بیشتر، به کشمکش و تضاد اجتماعی رو آورند؛ ثانیاً با عنایت به اینکه هویت مشترک در گفتمان غربی، با رویکرد اومانستی و سکولاریستی دیده می‌شود، حقوق هویت‌های خاص نیز از این زاویه ملاحظه می‌شود. بنابراین، هیچ‌گونه محدودیت دینی در محتوای حقوق و تکالیفی که برای

1 . Chauvinisme.

هویت‌های خاص ملاحظه می‌شود، وجود ندارد.

حقوق هویت‌های متکثر قومی و فرهنگی در گفتمان انقلاب اسلامی

هویت‌های قومی و فرهنگی با توجه به محیط جغرافیایی و تاریخی که در آن به وجود آمده‌اند، اگرچه مبتنی بر مبانی دینی و گفتمان انقلاب اسلامی، هیچ‌گونه تفاخر نژادی و قوم‌مرکزی برای آن‌ها قابل قبول نیست؛ ولی حقوق این‌گونه هویت‌ها در مبانی اسلامی و گفتمان انقلاب به رسمیت شناخته شده است. رمز و راز اینکه خداوند انسان‌ها را به صورت قبیله‌قبیله و تیره‌ها و طوایف خلق کرده است، شناخت قبایل و شعوب از یکدیگر است. بنابراین، همه هویت‌های زبانی، تاریخی، آداب و سنن و حتی هویت‌های فکری، دینی و مذهبی که در چارچوب اعتقادات، ارزش‌ها و قوانین الهی مجاز شمرده شده است، ابزار شناخت قبایل از یکدیگر محسوب می‌شوند و هویت‌ها از داشتن آن‌ها به مثابه یک حق برخوردار خواهند بود. رسمیت قومیت‌ها و ادیان ابراهیمی و مذاهب اسلامی در همین چارچوب تعریف می‌شود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و امامین انقلاب اسلامی به مثابه مهم‌ترین مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده گفتمان انقلاب اسلامی، بر ضرورت اعطای حقوق هویت‌های متکثر قومی و فرهنگی تأکید کرده‌اند.

اگرچه به اقتضای هویت مشترک، «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنا عشری است»، اما به اقتضای هویت‌های خاص، «مذاهب دیگر اسلامی، اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن، در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراهای بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب» (همان، اصل دوازدهم).
نه تنها پیروان مذاهب اسلامی، بلکه پیروان اقلیت‌های دینی، یعنی «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی (که) تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند... در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند» (همان، اصل سیزدهم).

اصل پانزدهم قانون اساسی، اگرچه به اقتضای هویت مشترک جامعه، زبان و خط فارسی را زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران قلمداد کرده است؛ ولی به اقتضای رعایت حقوق هویت‌های متکثر قومی، استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد اعلام شده است.

در اصل بیست و سوم، برای همه هویت‌های فکری و فرهنگی، از قبیل احزاب و اقلیت‌های دینی، حق

۱. اگر گروهی فرهنگ خود را بدون دلیل (اعتقادی)، از سایر فرهنگ‌ها برتر بداند، دچار قوم‌مرکزی شده است.

آزادی به رسمیت شناخته شده است. در این اصل، «تفتیش عقاید ممنوع» اعلام شده است و بنابراین، «هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد» (همان، اصل بیست و سوم). در اصل بیست و چهارم، «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب» آزاد اعلام شده‌اند؛ «مگر آنکه (به اقتضای هویت مشترک)، محل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد» (همان، اصل بیست و چهارم). در اصل بیست و ششم «احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند؛ مشروط به اینکه (به اقتضای هویت مشترک) اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت» (همان، اصل بیست و ششم).

آنچه در اینجا باید یادآور شد، اینکه همه حقوق لحاظ شده برای هویت‌های متکثر قومی، مشروط به حفظ حریم هویت مشترک گفتمان انقلاب اسلامی است و از این جهت، هویت‌های متکثر قومی نیز باید حساسیت‌ها و ملاحظات هویت مشترک را ملاحظه کنند. بر همین مبناست که هویت‌های دینی و مذهبی الزاماً باید بر مبنای هویت واقعی خود رفتار کنند. از این رو اقلیت‌های دینی یا مذهبی در نظام قضایی خود نمی‌توانند بر اساس مبانی سکولار و عقل خودبیین رفتار داشته باشند؛ کما اینکه اقلیت‌های بی‌بنیاد، نظیر بهائیت و ازلیت، هیچ‌گونه رسمیتی نخواهند داشت» (خمینی، ۱۳۸۹ هـ.ش: ج ۷، ص ۴۸۷). هویت‌های خاص باید از هر جهت اصالت داشته باشند؛ بنابراین، قومیت‌ها و یا مذاهب و یا فرهنگ‌های خلق‌الساعه به رسمیت شناخته نمی‌شوند.

هویت‌های خاص همچنان که در عمل، به اقتضای فرهنگ، مذهب یا دین خود آزادند، حفظ حریم ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی را باید از محدودیت‌های آزادی در نظر بگیرند. به همین دلیل است که امام خمینی رحمته‌الله تعریف ویژه‌ای برای آزادی داشته‌اند که با تعریف آزادی که در عرف مکاتب اومانیستی - سکولاریستی برای هویت‌های خاص مطرح است، متفاوت است. امام خمینی رحمته‌الله، آزادی را از چشم‌انداز دین تعریف کرده و هرگونه «آزادی به شکل غربی» (همان: ج ۲۱، ص ۴۳۵) و «غیرمنطقی» (همان: ج ۱، ص ۲۱۳) را که نتیجه آن فقدان هرگونه قید و بند (همان: ج ۹، ص ۸۲) و آزادی فحشا و مراکز فحشا باشد (همان: ج ۷، ص ۵۳۶)، مردود می‌داند. از نظر او، «آزادی که غرب می‌خواهد، یک آزادی بی‌بند و بار است؛ هرکه هر کاری دلش بخواهد می‌کند. یک آزادی است که مخالف با اخلاق است؛ مخالف با سنن انسانی است» (همان: ج ۸، ص ۹۷).

حدود و مرزهای آزادی به واسطه قوانین اسلامی مشخص و تعیین می‌شود. بر این اساس، امام خمینی رحمته‌الله معتقد بود: به همان اندازه که دولت اسلامی باید دغدغه پاسداری از حریم آزادی‌های مردم را داشته باشد، باید دغدغه اجرای قوانین اسلامی و برقراری نظم و امنیت اخلاقی جامعه اسلامی را نیز داشته باشد

(جمشیدی، ۱۳۸۸: ص ۲۶۲). می‌توان در قالب یک اصل کلی این‌گونه نتیجه گرفت که از نظر او هویت‌های خاص آزادند و در مورد آن‌ها عدالت اجتماعی وجود دارد؛ مگر اینکه منافع ملی که از جمله آن‌ها هویت اسلامی است، شکسته شود.

علاوه بر قانون اساسی، امامین انقلاب اسلامی نیز سخنان بلندی در حقوق هویت‌های خاص مطرح کرده‌اند: هویت حزبی: تأسیس حزب و انجام فعالیت‌های حزبی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام بلامانع است؛ هرچند که اصل تشکیل احزاب در کشورهای شرقی برای ایجاد اختلاف در میان ملت‌ها بوده است (خمینی، ۱۳۸۹ هـ.ش: ج ۵، ص ۲۷۵)؛ اما آن‌ها به شرط توجه به منافع ملی، در پیگیری اهداف و منافع حزبی خود، از آزادی برخوردارند.

«احزاب آزادند که مخالفت با ما یا با هر چیزی بکنند؛ مادامی که اقداماتشان مضر به کشور نباشد» (همان: ج ۵، ص ۴۸۲).

هویت دینی:

«در اسلام حقوق همه ملت‌ها مراعات شده است: حقوق مسیحین مراعات شده است؛ حقوق یهود و زرتشتین مراعات شده است؛ تمام افراد عالم را بشر می‌داند و حق بشری برای آن‌ها قائل است؛ تمام عالم را به نظر محبت نگاه می‌کند...» (همان: ج ۶، ص ۴۶۸).
 هویت مذهبی: من مکرر اعلام کرده‌ام... تمام مسلمین - چه اهل سنت و چه شیعی - برادر و برابر و همه برخوردار از همه مزایا و حقوق اسلامی هستند» (همان: ج ۹، ص ۳۵۱؛ ج ۷، ص ۳۳۶).
 هویت نژادی، قومی و زبانی:

«اسلام برنامه‌اش این است که مابین فقیر و غنی و نمی‌دانم، کُرد و ترک و لر و این‌ها فرق نگذارد. همه برادر و همه برابر، و برای همه است» (همان: ج ۹، ص ۴۸۵).

همچنین فرموده‌اند:

«من کراراً در خطابه‌هایی که ایراد کردم و در نوشته‌هایی که داشتم، دو مطلب را رویش تأکید کردم. در اسلام نژاد، گروه، دستجات، زبان، این‌طور چیزها مطرح نیست. اسلام برای همه است و به نفع همه و ما با شما برادر هستیم به حکم قرآن، به حکم اسلام، و از هم جدا نیستیم. با کردها، با ترک‌ها، با بلوچ‌ها، همه برادر و باید با هم زندگی کنیم» (همان: ج ۹، ص ۳۵۹؛ ج ۹، ص ۳۴۲).

نیز فرموده‌اند:

«من به همه اقشار ملت - به تمام - عرض می‌کنم که در اسلام هیچ امتیازی بین اشخاص غنی و غیرغنی، اشخاص سفید و سیاه، اشخاص [و] گروه‌های مختلف، سنی و شیعه، عرب

و عجم، و ترك و غير ترك - به هيچ وجه - امتیازی ندارند» (خمینی، ۱۳۸۹ هـ. ش: ج ۹، ص ۳۵۹؛ ج ۶، ص ۴۶۱).

هویت‌های سیاسی:

«در اسلام ... همه تابع قانون‌اند، و قانون هم قانون خداست. قانونی است که از روی عدالت الهی پیدا شده است ... فرقی مابین اشخاص نیست ... فرقی مابین گروه‌ها نیست. ... نه اینکه حسبی در کار باشد، نه اینکه نسبی در کار باشد. این حرف‌ها مطرح نیست در اسلام. در اسلام يك قانون است و آن قانون الهی» (همان: ج ۹، ص ۴۲۵).

همچنین می‌فرماید:

«اسلام بزرگ تمام تبعیض‌ها را محکوم نموده و برای هیچ گروهی ویژگی خاصی قرار نداده؛ و تقوا و تعهد به اسلام، تنها کرامت انسان‌هاست و در پناه اسلام و جمهوری اسلامی، حق اداره امور داخلی و محلی و رفع هرگونه تبعیض فرهنگی و اقتصادی و سیاسی متعلق به تمام قشرهای ملت است» (همان: ج ۱۱، ص ۵۶).

مقام معظم رهبری، بر ضرورت حفظ هویت مشترک تأکید دارند. ایشان اسلام، انقلاب اسلامی و رهبری را از عوامل پیوند میان همه اقوام ایرانی و پیروان مذاهب اسلامی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۸۳). به همین دلیل: «در جنگ تحمیلی هشت‌ساله، از کسانی که می‌خواستند بروند، از تمامیت ارضی و مرزهای اسلام در این کشور دفاع کنند، کسی نپرسید شما از کدام طایفه، کدام فرقه، کدام مذهب، کدام لهجه و کدام زبان هستید؟ همه رفتند؛ از همه جا رفتند. در ایران، خون‌ها درهم آمیخته شد و انقلاب به معنای حقیقی کلمه، یک اتحاد و یک الفت میان فرق و لهجه‌ها و طوایف مختلف به وجود آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵ / ۵ / ۸۳).

با وجود این، آنچه مایه نگرانی است، نفوذ استکبار و عوامل آنان برای از بین بردن وحدت و اشتراکی است که در سایه دین اسلام، هویت تاریخی ایران و انقلاب اسلامی به وجود آمده است. «دشمن هم بیکار نمی‌ماند و از ابزارهای قدیمی تفرقه‌انگیز استفاده می‌کند؛ از قومیت‌ها، مذهب و طایفه‌گری استفاده می‌کند و موضوعاتی را که اسلام تأکید کرده که عمده نشوند، آن‌ها را عمده می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳ / ۲ / ۱۸).

از سوی دیگر، آیت‌الله خامنه‌ای، وجود قومیت‌ها و مذاهب را به وجهی که در کنار یکدیگر از همبستگی و یکپارچگی برخوردارند، زیبا و فرصت مغتنم می‌دانند:

«این ترکیبی که من اینجا مشاهده می‌کنم - برادران عزیز از کرد و فارس، و از سنی و شیعه، که در کردستان و در مناطق کردنشین هم شبیه همین اجتماعات و محبت‌ها و صمیمیت‌ها

را مشاهده کرده‌ام- و این یگانگی، برای دوستان زیبا و برای دشمنان دردآور است (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۸۳). ما بارها تکرار کردیم که تنوع اقوام را ما برای کشورمان یک فرصت به حساب می‌آوریم، این یک حقیقت است. حقیقتاً برای ما تنوع اقوام یک فرصت است. نگاه نظام جمهوری اسلامی به تنوع قومی و تنوع مذهبی، مطلقاً نگاه تعصب‌آمیز، قوم‌گرا، یک‌جانبه‌نگر نیست؛ این را به طور قاطع من اعلام می‌کنم. نه امروز هست، که من از نیت خودم و دل خودم حرف می‌زنم، نه در طول زمان‌های گذشته - در دهه ۶۰، زمان حیات مبارک امام علیه السلام - چنین چیزی نبوده. نظام جمهوری اسلامی محور قضاوتش اسلام و ایرانی بودن است؛ اسلام و ایرانیست. همه مسلمان‌ها و همه ایرانی‌ها در این نگاه، در محدوده جغرافیائی کشور دارای ارزش هستند. این فکر را نظام جمهوری اسلامی می‌خواهد نهادینه کند» (خامنه‌ای، ۸۶/۲/۲۴).

مقایسه حقوق قومیت‌ها و اقلیت‌های مذهبی و دینی در گفتمان انقلاب اسلامی با آنچه در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و یا «اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی» آمده است، نشان می‌دهد که تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد. در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد. در ماده ۷ اعلامیه مذکور نیز آمده است: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و بالسویه از حمایت قانون برخوردار شوند». اعلامیه جهانی حقوق بشر:

https://iran.un.org/sites/default/files/2019-11/UniversalDeclarationHR_0.pdf.

در اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌ها نیز عبارت‌هایی وجود دارد که از جهت مضمون هیچ تفاوتی با آنچه که در اصول ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۳، ۲۴ و ۲۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است، وجود ندارد. برای مثال، در بند ۱ و ۲ از ماده دوم اعلامیه مذکور آمده است: «افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی حق دارند از فرهنگ خود بهره‌مند شوند، به مذهب خویش عمل کنند و از زبان خود در خلوت و در اجتماع آزادانه و بدون هیچ‌گونه مداخله و تبعیض استفاده کنند. ... افراد متعلق به اقلیت‌ها حق دارند در حیات فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، اقتصادی و دولتی مشارکت کامل داشته باشند» (اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی، <http://iail.blogfa.com/post/58>).

علی‌رغم این مشابهت یادآوری چند نکته ضروری است:

الف) حقوق تصریح شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی و سخنان رهبران انقلاب اسلامی از پشتوانه اعتقادی برخوردار است و از این جهت التزام به آن شدیدتر است.

ب) در اعلامیه‌های مذکور، به هویت مشترک و ضرورت آن که بنیان وفاق و نظم اجتماعی است، سخنی

به میان نیامده و یا به صورت ضعیف مطرح شده است. برای مثال، در بند سوم اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌ها، سهم اقلیت‌ها در اتخاذ تصمیمات که مرتبط با آن‌هاست، مشروط به عدم مغایرت با قوانین ملی شده است (اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی، <http://iail.blogfa.com/post/58>). این شرط اگرچه ارزشمند و نشانه‌ای از ملاحظه هویت ملی و مشترک است، اما بسیار ضعیف است. عدم تأکید بر هویت مشترک و یا طرح آن به صورت ضعیف، همان چیزی است که موجبات تحریکات قومی، ناسیونالیسم، قوم‌مرکزی و نژادپرستی می‌شود.

ج) در گفتمان انقلاب اسلامی، آزادی‌های قومی و مذهبی در چارچوب فرهنگ اسلامی انجام می‌گیرد و همین امر، آزادی‌های مطرح‌شده در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را از محدوده سکولاریسم خارج کرده و در وادی دین قرار می‌دهد.

نظام حفظ تنوع هویت‌های خاص

نظام حفظ تنوع هویت‌های خاص، در هر جامعه‌ای ممکن است متفاوت باشد. از این جهت نمی‌توان نظام واحدی را برای همه جوامع ارائه کرد. گوناگونی و ناهمگنی و تنوع در جامعه ایران، عمدتاً از منظر فرهنگی و در قالب مذهب و زبان و بر بنیاد جغرافیا تجلی پیدا کرده است.

گفتمان انقلاب اسلامی با عنایت به ویژگی‌های فرهنگی و هویت تاریخی اقوام ایرانی، نظام فدرالیسم را به شدت رد و نظام حقوق اسلامی را پیشنهاد می‌دهد. هویت تاریخی هویت‌های خاص، نشان می‌دهد، برخلاف بسیاری دیگر از هویت‌های قومی در جوامع دیگر که برساخته قرون اخیر هستند، از ریشه‌های تاریخی چند هزار ساله برخوردارند. هویت‌های برساخته، هیچ‌گونه احساس مشترکی با نظام سیاسی و هویت ملی و تاریخی برقرار نمی‌کنند. به عبارت دیگر، آنان دارای احساس مشترک با هویت ملی نیستند. هویت‌های خاص در گفتمان غربی پیگیر آن هستند تا از طریق ناسیونالیسم، حقوق خود را استیفا کنند. در مقابل، هویت‌های کهن ایرانی، در داشتن احساس ایرانی بودن و برقراری حس مشترک با هویت اسلامی و ملی ایران و نظام سیاسی اسلامی، دارای پیوند عمیق و ریشه‌دار هستند. همین امر است که انسجام و یکپارچگی میان گروه‌های مختلف قومی، مذهبی و دینی در جامعه ایران را از جوامع پیرامونی ممتاز کرده است. به همین علت، نظام فدرالیستی در ایران مورد رد و انکار اقوام ایرانی قرار گرفته است. اقوام ایرانی، خود را بخشی اصیل و غیرقابل انفکاک از جامعه ایران می‌دانند؛ گویا بخشی از هویت آن‌ها با ایرانی بودن آن‌ها تحقق پیدا کرده است.

نتیجه‌گیری

۱. ریشه‌های معرفت اجتماعی و مبانی معرفت‌شناسی تکثرگرایی در دو گفتمان انقلاب اسلامی و گفتمان غربی متفاوت است. در حالی که گفتمان غربی برای دستیابی به ضرورت و توصیه و تجویز تکثرگرایی، بر واقعیت تعامل میان جنبه‌های خلاق انسان و جنبه‌های اجتماعی انسان تأکید می‌ورزد، در گفتمان انقلاب اسلامی، اگرچه به لحاظ انسان‌شناختی، ذات جامعه را بر تراحم و ستیزه‌جویی به تصویر می‌کشد؛ اما معتقد است که تکثرگرایی بر تقویت بخش تقوا و فطرت الهی انسان توسط ارزش‌های اجتماعی اسلام بنیان گذاشته شده است. ارزش‌های اجتماعی اسلام هم‌زمان، هم به ضرورت ارزش‌های مشترک جامعه و هم بر ضرورت احترام به هویت‌های قومی و فرهنگی جامعه تأکید دارد. در مبانی معرفت‌شناسی نیز این دو گفتمان، در اعتقاد به ملازمه میان کثرت‌گرایی معرفتی و تکثرگرایی اجتماعی و سیاسی با یکدیگر متفاوت‌اند.

۲. تکثرگرایی در گفتمان انقلاب اسلامی، در مبانی، رهیافت و محتوای حقوق هویت‌های قومی و فرهنگی، دارای ماهیت کاملاً دینی است؛ در حالی که در گفتمان غربی دارای ماهیت کاملاً سکولار است. از این رو اعمال آزادی‌ها و عدالت در هویت‌های قومی و مذهبی، با ریشه‌های اعتقادی دینی و در چارچوب ارزش‌های الهی تدارک می‌شود.

۳. اگرچه ریشه‌های معرفت اجتماعی تکثرگرایی در گفتمان غربی بر ضرورت ارزش‌ها و هویت مشترک تأکید دارد؛ اما اولاً در موقعیت تبیین چیستی هویت مشترک، یا به ذات‌گرایی و در نتیجه به ناسیونالیسم قومی و مذهبی منتهی می‌شود و یا آن را بر ساخته‌ای اجتماعی ناشی از مدرنیته می‌داند که خودبه‌خود، به نفی هویت می‌انجامد.

۴. گفتمان غربی در اتخاذ رویکرد تکثرگرایی و توصیه و تجویز حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی، ضرورت هویت مشترک را تقریباً به فراموشی می‌سپارد و به نوعی ناسیونالیسم، قوم‌گرایی و نژادگرایی رو می‌آورد؛ در حالی که از اصول گفتمان انقلاب اسلامی، تأکید بر هویت مشترک است.

فهرست منابع

۱. احمدی، حمید (۱۳۹۰). *بنیادهای هویت ملی ایران*، دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. اشرف، احمد (تابستان ۱۳۷۳). «بحران هویت ملی و قومی در ایران»، *ایران نامه*، شماره ۴۷، ۵۲۱-۵۵۰.
۳. *اعلامیه جهانی حقوق بشر*،
https://iran.un.org/sites/default/files/2019-11/UniversalDeclarationHR_0.pdf
۴. *اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی*،
<http://iaail.blogfa.com/post/58>
۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *چشم‌اندازهای جهانی*، مقدمه مترجم، ترجمه: محمدرضا جلائی‌پور.
۶. بدران ابوالعینین بدران (۱۴۰۴هـ/ ۱۹۸۴م). *العلاقات الاجتماعية بين المسلمين و غیرالمسلمين*، دار النهضة العربية، بیروت.
۷. جمشیدی، محمدرحیم (۱۳۸۸). *اندیشه سیاسی امام خمینی ره*، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهشکده امام خمینی ره و انقلاب اسلامی.
۸. حاجیان، ابراهیم (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی هویت ایرانی*، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۹. الحصری، ساطع (۱۹۹۰م/ ۱۳۶۹هـ). *الاعمال القومية لساطع الحصری*، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت.
۱۰. خامنه‌ای، علی، پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله خامنه‌ای، <https://farsi.khamenei.ir/speech-content>
۱۱. خسروی، علیرضا (۱۳۹۱). *دین، انقلاب اسلامی و هویت*، چاپ اول، تهران، انتشارات تمدن ایرانی.
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱). *چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی رحمته‌الله.
۱۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹هـ.ش). *صحیفه امام*، چاپ ۵، ایران - تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴هـ.ش). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۹). *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی*، چاپ دوم، تهران، نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۶. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). *فرهنگ بسامدرن*، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۱۷. روحانی، حسن و دیگران (۱۳۹۰). «چشم‌انداز هویت ملی و دینی»، *مجموعه مقالات آینده‌شناسی هویت‌های جمعی در ایران*، چاپ دوم، پژوهشکده تحقیقات راهبردی، ص ۹-۴۰.
۱۸. ریتزر، جورج (۱۳۸۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی.
۱۹. ساشادینا، عبدالعزیز (۱۳۸۶). *مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام*، ترجمه: محمدرضا هاشمی، تهران، نشر ادیان.

مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در

اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی رحمتهما علیهما

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

«مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش مشروعیت الهی و توحید در تشریح و تقنین، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و تشکیل نظام سیاسی، نظارت و همکاری با آن تأکید دارد که بر پایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. با این حال، با دموکراسی غربی به مثابه یک ارزش (نه روش) که بر مبانی ویژه معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی، نظیر نسبت معرفتی، عقل‌بستگی، نفی ارزش معرفتی وحی، کثرت‌گرایی معرفتی، آزادی ویژه و انسان‌محوری به جای خدامحوری استوار است، تمایز بنیادین دارد.

از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بازخوانی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی سامان یافته، آشکار می‌شود که امام خمینی و علامه طباطبایی به‌عنوان دو حکیم و نظریه‌پرداز برجسته دوران معاصر، با بهره‌گیری از مبانی وحیانی-عقلانی، به ترسیم مردم‌سالاری دینی پرداختند. از جمله شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی می‌توان به چندساحت‌نگاری وجود انسان، سرشت الهی، اختیار و آزادی، کرامت ذاتی و اکتسابی و خلافت الهی انسان و نیز توحید در حاکمیت، توحید در تشریح و تقنین و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی و نفی سکولاریسم اشاره کرد.

واژگان کلیدی: مردم‌سالاری دینی، دموکراسی لیبرال، نظام سیاسی اسلام، امام

خمینی، علامه طباطبایی.

۱. دکتری فلسفه اسلامی و استادیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی صلی الله علیه و آله ایمیل: mali.esm91@yahoo.com

مقدمه

«مردم‌سالاری»^۱ به مثابه شیوه حاکمیت مردم بر مردم که از مؤلفه‌هایی نظیر استبدادستیزی، آزادی عمومی، استقلال خواهی، توسعه انسانی، برابری سیاسی و تأکید بر اقتدار سیاسی از راه رقابت و مشارکت در انتخابات تشکیل یافته (دال، ۱۳۸۹: ص ۷۰-۷۱؛ بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۱۷؛ بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲)، در یک تقسیم به «دموکراسی لیبرال»^۲ و «دموکراسی دینی»^۳ منقسم می‌شود. دموکراسی لیبرال که دموکراسی آزاد و دموکراسی غربی نیز نامیده می‌شود و بخش گسترده‌ای از جهان امروز، به‌ویژه پس از شکست کمونیسم و ولادت پدیده جهانی شدن را دربر گرفته است^۴، نوعی ایدئولوژی سیاسی و شیوه حکومت‌داری است که بر پایه اصول لیبرالیسم شکل گرفته است.

دموکراسی لیبرال به مثابه یک ارزش (نه روش) بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و خداشناختی استوار است که برای نمونه، می‌توان به مبانی معرفتی نظیر نسبیت‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌بستگی و نفی ارزش معرفتی وحی و مبانی انسان‌شناختی نظیر تک‌ساختی‌انگاری وجود انسان، انسان‌محوری، اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی، آزادی ویژه و... اشاره کرد. در حوزه هستی‌شناسی نیز بر اصولی نظیر مادی‌گرایی و انکار عوالم فرامادی و ابعاد قدسی و متعالی هستی استوار است (ر.ک: بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۲۰؛ رشاد، ۱۳۸۲: ص ۵۸). در مقابل، «مردم‌سالاری دینی» نیز بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی استوار است که برای نمونه، می‌توان از اصولی نظیر امکان‌شناخت، اطلاق معرفت‌شناختی، ارزش معرفت و حیانی، دوساختی‌انگاری وجود انسان، آزادی و اختیار انسان، کرامت انسان، خلافت الهی انسان، توحید در حاکمیت و تشریح و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی یاد کرد. تحلیل و بررسی این مبانی، نقش مهمی در کشف ماهیت و تمایزات مردم‌سالاری دینی با دموکراسی لیبرال دارد.

مردم‌سالاری دینی از گذشته دور مطرح بوده و قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است؛ چنان‌که در جهان مسیحی با عنوان «تئودموکراسی» برای ایجاد ارتباط میان الهیات و حکومت دموکراتیک توسط جوزف اسمیت (۱۸۰۵-۱۸۴۴م) مطرح شد. در جهان اسلام، توسط برخی اندیشوران مسلمان، از جمله ابوالاعلی مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹م) مطرح شد. وی مردم‌سالاری دینی را حکومتی می‌دانست که حاکمان توسط اراده آزاد مردم انتخاب می‌شوند و سیاست‌گذاری‌های آن بر پایه اصول اسلامی برآمده از کتاب و سنت انجام می‌گیرد (مبلغی، ۱۳۹۳: ص ۴۳-۴۴). در این میان، این نظریه در مکتب تشیع توسط امام

1. Democracy.

2. Liberal democracy.

3. Religious democracy.

۴. بر پایه برخی گزارش‌ها در سال ۱۹۹۷م، از میان ۱۹۱ کشور جهان، ۱۱۷ کشور دارای رژیم‌های دموکراتیک

بودند؛ ر.ک: بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۱.

خمینی رحمته الله علیه (۱۳۶۸-۱۲۸۱ش) بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران مورد اهتمام ویژه قرار گرفت و «مردم‌سالاری دینی» را «دموکراسی حقیقی» می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۰۱؛ ج ۵، ص ۴۳۲). مبانی و اندیشه‌های علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱ش) نیز نقش مهمی در پی‌ریزی مبانی مردم‌سالاری دینی داشت که این مهم در گام نخست، توسط خود ایشان و در گام بعدی توسط شاگردان وی سامان‌دهی شد. در هر صورت، امام خمینی و علامه طباطبایی، دو حکیم و نظریه‌پرداز برجسته معاصر، با بهره‌گیری از مبانی نظری اسلام، به ترسیم مردم‌سالاری دینی پرداختند و در سایه تلاش‌های نظری و عملی آن دو، مردم‌سالاری دینی پس از انقلاب اسلامی ایران، از شاخصه‌های اصلی جریان اسلام‌گرایی سیاسی و از مصادیق چالش‌مدرنیسم و سنت قلمداد شد.

نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بازخوانی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی، به تحلیل و بررسی آن‌ها در اندیشه امام خمینی (ع) و علامه طباطبایی رحمته الله علیه می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی (ع) و علامه طباطبایی رحمته الله علیه کدام است؟ شایان توجه است که مکتوبات متعددی درباره نظریه مردم‌سالاری دینی نگارش یافته است. باین‌حال، تاکنون به نوشته‌ای که به بررسی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی بپردازد، برنخوردیم.

چیستی و مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی

واژه «دموکراسی» (Democracy) معادل «مردم‌سالاری» از دو کلمه یونانی «دموس» (demos) به معنای مردم و «کراتوس» (kratein) به معنای حکومت کردن، گرفته شده است. تعریف‌های مختلفی برای دموکراسی ارائه شده است. این واژه در حوزه فلسفه سیاست، به فرصت شهروندان برای مشارکت آزادانه در تصمیم‌سازی‌های سیاسی و نظارت بر حکومت اشاره دارد. از جمله اصول و مؤلفه‌های دموکراسی می‌توان به اصل مشارکت، برابری، آزادی، حاکمیت قانون، حاکمیت اکثریت و تأکید بر اقتدار سیاسی از راه رقابت و مشارکت در انتخابات اشاره کرد (دال، ۱۳۸۹؛ ص ۷۰-۷۱؛ مشکات، ۱۳۹۸؛ ص ۲۲۳-۲۲۷؛ بیتهم و بویل، ۱۳۹۳؛ ص ۱۷؛ بشریه، ۱۳۸۷؛ ص ۱۲).

«مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش توحید در تشریح و تقنین و مشروعیت الهی، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و شکل‌گیری نظام سیاسی، و نظارت و همکاری با آن تأکید دارد و در سایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. برخی روشنفکران معاصر، تقسیم دموکراسی به دینی و غیردینی را نمی‌پذیرند. برای نمونه، عبدالکریم سروش معتقد است: «دموکراسی، دموکراسی است، دینی و غیردینی ندارد.» (سروش، ۱۳۸۲؛

شماره ۴۵). وی در ادامه، میان مقام تعریف و مقام تحقق تفکیک می‌کند و معتقد است که دموکراسی در مقام تعریف، دینی و غیردینی ندارد؛ اما در مقام عینیت، مؤلفه‌های دیگر همچون دین، با آن تقارن و نه اتحاد پیدا می‌کند. از سوی دیگر، برخی نظریه‌پردازان دموکراسی، مؤلفه شاخص آن را «نفی دین» می‌دانند.

به‌طور کلی، درباره امکان‌پذیری «مردم‌سالاری دینی» سه دیدگاه عمده مطرح است:

الف. امکان‌ناپذیری به دلیل جانبداری دین

پیروان این دیدگاه که دغدغه دین و ارزش‌های دینی را دارند، خداسالاری و مردم‌سالاری را در تناقض آشکار می‌بینند و از اینکه اراده آمیخته با جهل و هوس بشری با اراده حکیمانه الهی در تعارض بیفتد، بیمناک‌اند. برداشت از دموکراسی در این دیدگاه، دموکراسی لیبرال است.

ب. امکان‌ناپذیری به دلیل جانبداری دموکراسی

اینان دین سکولاریزه‌نشده را تهدیدی بر نقش‌آفرینی اراده جمعی و انتخاب‌گری انسان می‌دانند. دموکراسی ذاتاً نیازمند جدایی اقتدار سیاسی از اقتدار مذهبی و تفکیک حوزه عرفی و دنیوی از ساحت دینی است. این نظریه بر اندیشه‌های سکولاریستی استوار است و معتقد است در صورتی که قانون الهی بر همه حوزه‌ها حاکم شود، جایی برای قانون‌گذاری و تصمیم‌سازی مردمی باقی نمی‌ماند. این گروه حکومت دینی را تساهل‌ناپذیر معرفی می‌کنند؛ چنان‌که تکثرگرایی و ناروشن‌بودن حقیقت و پخش بودن آن در میان بشریت را از جمله پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی دموکراسی می‌دانند.

ج. نگرش تفصیلی و سازگاری مشروط

اینان با نگاه تفصیلی و دقیق‌تر و با لحاظ گونه‌های دموکراسی، طرح سازگاری مشروط را درانداخته‌اند. دموکراسی را می‌توان در دو گونه کلی «دموکراسی به مثابه روش» و «دموکراسی به مثابه ارزش» دسته‌بندی کرد. دموکراسی‌های انعطاف‌پذیر شکل اول، در برابر مبانی ویژه، اهداف و آرمان‌های اجتماعی، موضع خاصی ندارند؛ برخلاف نظریات دسته دوم که دموکراسی را به‌طورکلی بر مبنای سکولاریسم و تکثرگرایی معرفت‌شناختی قلمداد می‌کنند و زمینه‌هایی را که برای نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی در آن وجود دارد، ارزش و آرمان تلقی می‌کنند (مشکات، ۱۳۹۸: ص ۲۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۱۶۶).

در این میان، به نظر می‌رسد امام خمینی و علامه طباطبایی ضمن تفکیک «دموکراسی روشی» از «دموکراسی ارزشی»، دیدگاه سوم را پذیرفته‌اند. امام خمینی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، دغدغه‌مند مردم‌سالاری دینی بود و وعده برپایی آن را می‌داد:

«با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار

می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۲۴۴).

چنان‌که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نظام سیاسی ایران را دارای دموکراسی معرفی می‌کرد:

«نظام حکومتی ایران جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی است، و براساس موازین و قوانین اسلامی اعلام می‌شود» (همان: ص ۳۰۹).

با این حال، میان دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی تمایز می‌نهاد؛ چنان‌که در پاریس در سخنرانی در جمع جوانان فرانسوی فرمود:

«بشر بداند که دموکراسی که در اسلام هست، با این دموکراسی معروف اصطلاحی که دولت‌ها و رؤسای جمهوری و سلاطین ادعا می‌کنند، بسیار فرق دارد» (همان: ص ۴۱۸).

در همین راستا حکومت نبوی و علوی را بالاترین نمونه دموکراسی می‌دانست که نظیرش در هیچ حکومت مدعی دموکراسی یافت نمی‌شود و در همین راستا به برخی نمونه‌های تاریخی استشهاد می‌کرد (همان: ص ۱۹۷-۱۹۸).

علامه طباطبایی در بررسی شبهه امکان‌ناپذیری اجرای حکومت الهی در دوران معاصر، ضمن آسیب‌شناسی تفکر اسلامی، از جمله مهم‌ترین آسیب‌های متفکران شرقی را «فقدان تفکر اجتماعی» و تمرکز بر تفکر فردی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۰۵) و با اشاره به مردم‌سالاری دینی و نقش مردم در حکومت می‌نویسد:

«أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ و بعد غيبة الإمام كما في زماننا الحاضر، إلى المسلمين من غير إشكال، والذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۴).

وی در جایی دیگر می‌فرماید:

«نظام حکومت اسلامی يك نظام به اصطلاح دموکراتیکی است که عدالت اجتماعی و اقتصادی، ماده اول برنامه آن بود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۳۳۵).

با این حال، علامه طباطبایی در موارد متعدد بر تمایزات بنیادین دموکراسی غربی با حکومت اسلامی تأکید دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همان: ج ۵، ص ۱۶۱). برای نمونه، اولی را برخاسته از منطق منفعت‌محوری و دومی را برخاسته از منطق حق‌گرایی می‌داند:

«هناك منطقان: منطق يقول: إن الحق تجب رعايته كيفما كان و في رعايته منافع المجتمع، و منطق يقول: إن منافع الأمة تجب رعايتها بأى وسيلة اتفقت و إن دحضت الحق، و أول المنطقين منطق الدين، و ثانيهما منطق جميع السنن الاجتماعية الهمجية أو المتمدنة من السنن الديمقراطية... و غيرها» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ص ۱۶۱).

از رهگذر مطالب پیشین آشکار می‌شود که می‌توان بر پایه مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و خداشناختی اسلامی، به پی‌ریزی مردم‌سالاری دینی پرداخت که ضمن حفظ اصول و مؤلفه‌های دموکراسی، با مبانی اسلامی نیز سازگار باشد. از اینجاست که اهمیت بررسی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی آشکار می‌گردد.

شایان توجه است که علامه طباطبایی، حکومت و مردم‌سالاری دینی را بر پایه نظریه ادراکات اعتباری تحلیل می‌کند. اعتبار و اعتباریات چهار کاربرد دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۰۰۷). مقصود از آن در اینجا معانی تصویری یا تصدیقی‌ای است که تحقق‌ی جز در ظرف عمل ندارند. اعتبار در این کاربرد، به کارگیری مفاهیم نفس‌الامری حقیقی در انواع رفتارها و متعلق رفتارها به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در زندگی است، مانند اعتبار «ریاست» برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن در نظر می‌گیریم؛ زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضا را ایفا می‌کند (همان: ص ۱۰۰۸؛ همو، ۱۴۲۸ق: ص ۳۴۶). علامه طباطبایی ضمن تحلیل فلسفی حقیقت مُلک و حکومت در سایه ادراکات اعتباری، به این نتیجه رهنمون می‌شود که سلطنت و حکومت در شمار اعتباریات بعد الاجتماع است؛ زیرا چنین اعتباری صرفاً پس از شکل‌گیری جامعه، ضروری می‌نماید؛ از این رو جامعه انسانی بی‌نیاز از این اعتبار اجتماعی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۷). نظریه ادراکات اعتباری، در علوم انسانی و اسلامی کاربرد دارد که در نوشتار دیگری به برخی از زوایای آن پرداختیم (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ص ۶۹) و در اینجا از تکرار آن‌ها چشم می‌پوشیم.

مبانی انسان‌شناختی مردم‌سالاری دینی

انسان‌شناسی^۱ دانشی است که عهده‌دار تحلیل و بررسی چیستی و ابعاد وجودی انسان است. انسان‌شناسی اسلامی، در شمار انسان‌شناسی‌های مضافی است که جان‌مایه و حیانی - عقلانی دارد و با تکیه بر داده‌های و حیانی و یافته‌های عقلانی، به ترسیم ساحت‌های وجودی انسان می‌پردازد. مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی بر پایه مبانی انسان‌شناختی ویژه‌ای سامان یافته که عمدتاً متأثر از حکمت متعالیه است. در اینجا به شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی مردم‌سالاری دینی می‌پردازیم:

الف. ساحت‌های وجودی انسان

دموکراسی لیبرال، بر تک‌ساحتی‌انگاری وجود انسان و تمرکز بر تأمین نیازهای جسمی، لذت‌جویی، منفعت‌طلبی مادی و این‌جهانی‌انگاری انسان استوار است؛ در حالی که مردم‌سالاری دینی بر پایه دوساحتی‌انگاری وجود انسان (جسم و روح) استوار است که خود، خاستگاه ساحت‌های جزئی‌تر وجود انسان مثل ساحت دانش‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌هاست. مردم‌سالاری برخاسته از این نگرش با نگرش پیشین تمایز جوهری دارد و نیازهای انسان را در نیازهای زودگذر جسمی خلاصه نمی‌کند؛ بلکه با توجه به تجرد و جاودانگی نفس انسان، در پی کشف قوانینی است که سعادت همیشگی و پایدار او را تأمین کند.

امام خمینی بر پایه براهین عقلی و نقلی، ضمن اثبات دوساحتی‌انگاری وجود انسان، نفس انسان را مجرد و فراتر از ماده و مادیات دانسته (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۷)، آن را جاودانه می‌داند (همان: ص ۱۳۵) و

ملاک سعادت و شقاوت را علم و معرفت و نفی زیاده‌روی در بُعد طبیعت می‌شمارد و بر این باور است که هر نفسی که ملکات خود را با قانون‌های الهی و عقلی هماهنگ کند، سعید است (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۷). برخی فیلسوفان نظیر فارابی و ابن‌سینا از آنجا که علم را انفعالی دانسته و انفعال در مجرد، بدون ماده را ممکن نمی‌دانند، در تبیین سعادت و شقاوت حسی در جهان آخرت، به سختی افتاده و برای حل آن قائل شده‌اند که روح‌ها پس از بیرون شدن از بدن، به بعضی اجسام لطیف تعلق می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۱۴-۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۶).

امام خمینی علم و احساس را به فعالیت نفس می‌داند و از آنجاکه انسان موجودی مرکب از جسم و روح و قوای گوناگون نفسانی و دارای چندین نشئه است و بر پایه این قوا ادراک‌های گوناگون دارد و براساس این ادراک‌ها، دارای سعادت حسی، خیالی، عقلانی و روحانی است، هر اندازه این‌ها قوی‌تر باشند، از سعادت بالاتری برخوردار است؛ از این‌رو سعادت دنیایی و حسی، مرتبه پایین سعادت انسان است و بالاترین مرتبه سعادت، ادراک مرتبه عالم عقلی و معرفت و ادراک حق تعالی است که نسبت به افراد، گوناگون است و برای موجودات مجرد در بالاترین درجه است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۵۰۵ و ص ۴۵۱).

امام خمینی یکی از مراتب بالای سعادت ویژه انسان را چه در بُعد نظری و چه در جنبه عملی، کمال عقلی می‌داند و از آن به سعادت عقلی تام تعبیر می‌کند. البته اهل سلوک، بالاترین درجه سعادت را دارند؛ زیرا آنان از بهره‌ها و لذت‌های نفسانی، حتی لذت جمال و بهجت دیدار الهی یا ترس از جدایی حق تعالی، خالص‌اند.

علامه طباطبایی نیز با بهره‌گیری از براهین عقلی و نقلی، ضمن اثبات دوساحتی‌انگاری وجود انسان، نفس انسان را مجرد و فراتر از ماده و مادیات می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۵۰). به باور وی، این مسئله در نحوه ترسیم کمال و سعادت انسان تأثیر مستقیمی دارد. بر پایه نگرش مادی و تک‌ساحتی‌انگاری وجود انسان، سعادت او تنها در کامیابی‌های مادی است و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی‌های معنوی نمی‌شود. البته چنین انسانی هرگز در این دنیا به رفاه کامل نمی‌رسد؛ زیرا هرگاه به لذات مادی برسد، درمی‌یابد که آن لذت همراه هزاران درد و ناراحتی است. او مسبب‌الاسباب را نیافته و به وی دل نبسته تا همواره و در هر حال دلی آرام، و در برابر هر مصیبتی تسلیتی در داخل جان خود داشته باشد؛ لذا در برخورد با هر سببی، حسرتی دیگر بر دلش می‌نشیند. پس افراد مادی‌نگر در حسرت به سر می‌برند؛ تا چیزی را ندارند، از نداشتن آن حسرت می‌خورند، و وقتی به آن دست می‌یابند، باز متأسف شده و از آن اعراض نموده، چیزی بهتر از آن را می‌جویند. اما بر پایه نگرش دوساحتی، سعادت انسان نه در امکانات مادی، بلکه در بهره‌وری معنوی است. امکانات مادی نیز تا زمانی که مانع یاد خدا نشوند، می‌توانند انسان را در رسیدن به سعادتش کمک کنند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۱۲-۱۳).

علامه طباطبایی در تقریر مبانی حکومت الهی از دو گونه منطق سخن می‌گوید: منطق احساسی و منطق عقلانیت. منطق احساسی بر پایه منفعت‌محوری و تأمین نیازهای مادی و دنیوی انسان استوار است؛ در حالی که منطق عقلانیت بر پایه حق‌محوری استوار است (همان: ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶). وی در جای دیگری با اشاره به تمایز دموکراسی غربی با حکومت اسلامی می‌نویسد: «لکن الذی یجب أن لا یغفل عنه الباحث أن هذه الطريقة لیست هی من الطرق الاجتماعیة التي وضعت علی أساس التمتع المادی من الیدیمقراطیة و غیرها فإن بینها و بین الإسلام فروقا بینة مانعة من التشابه و التماثل» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۳).

ب. سرشت الهی انسان

بر پایه انسان‌شناسی اسلامی، انسان از «فطرت الهی» برخوردار است که به دلیل اشتراک همه انسان‌ها در آن، برنامه‌های فردی و اجتماعی مشترکی می‌طلبد که از سوی آفریننده انسان برنامه‌ریزی شده است. در این میان، امام خمینی و علامه طباطبایی تأملات ژرفی در این مسئله دارند که به اختصار تقریر می‌شود. به باور امام خمینی، فطرت الهی لطف و ویژه خدا بر انسان است و دیگر موجودات یا چنین امور فطری ندارند یا بهره کمی از آن‌ها دارند. فطرت اختصاص به توحید ندارد؛ بلکه همه معارف حقه الهی جزء امور فطری‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۰). فطرت انسان عاشق کمال مطلق است و از آنجاکه کمال مطلق و صفات کمالی مطلق جز در ذات حق تعالی یافت نمی‌شود، انسان عاشق خداست؛ گرچه از این عشق غافل باشد. به تبع این فطرت اصلی، از هر نقصی، از جمله دنیا و طبیعت که مادر امراض‌اند، انزجار دارد. امام خمینی امور فطری را دارای سه ویژگی «عمومیت»، «تبدل‌ناپذیری» و «بدهت» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۰-۱۸۱). گاهی فطرت مغفول می‌شود و اشتغالات مادی، فطرت را محجوب می‌کنند. فلسفه بعثت پیامبران، غفلت‌زدایی از فطرت انسانی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۷۸).

مفسران شیعه و سنی هرکدام به سبک خودشان فطری بودن دین یا توحید را تبیین کرده‌اند؛ اما امام خمینی نه به شیوه آنان، بلکه به سبک استادشان، عارف کامل شاه‌آبادی، فطریات را تقریر می‌کند و مدعی است که انگاره‌های اصل وجود خدا، توحید، جامعیت کمالات، نبوت، معاد و... را می‌توان بر این اساس، فطری دانست. برای نمونه، فطری بودن وجود خدا را این‌گونه تقریر می‌کند که فطرت عشق به کمال مطلق در انسان وجود دارد و لازمه‌اش وجود خارجی کامل مطلق است؛ پس کامل مطلق وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۲). از سوی دیگر، با توجه به اینکه هر کثیر و مرکبی، ناقص و منفور فطرت است و نیز «تعلق به کمال» و «تنفر از نقص» فطری است، توحید و جامعیت ذات الهی نسبت به تمام کمالات وجودی نیز ثابت می‌شود (همان: ص ۱۸۵). همچنین با توجه به فطرت عشق به حیات ابدی و زوال دنیای مادی، فطری بودن معاد نیز ثابت می‌شود و از آنجاکه معشوق فطرت باید بالفعل باشد، هم‌اکنون این عالم موجود است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۱؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶: ص ۴۲۳).

انسان‌شناسی علامه طباطبایی نیز بر پایه شاخص مهم «فطرت» بنا شده است که بر پایه آن، «فطرت» بیانگر الگوی سعادت انسان و مسیر متفاوتی و خطاناپذیر تربیت و تکامل اوست. انسان سرشت الهی دارد که جنبه اخلاقی، هستی‌شناختی و نیز معرفت‌شناختی دارد. براین اساس، ساحت فطرت در نگرش علامه طباطبایی دارای کارکردهای زیر است:

الف) خودشناسی: در اینجا ضمن شناخت نیازها و استعدادها، برای شکوفایی آن‌ها، برنامه‌ریزی نماییم.
 ب) خداشناسی: انسان فطرتاً پروردگارش را می‌شناسد و هنگام اضطرار به او مراجعه می‌کند و به ربوبیت او اقرار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۱۳۵؛ ج ۸، ص ۱۹۹).
 ج) تنظیم روابط اجتماعی: براساس باور به سرشت واحد (فطرت) انسان‌ها و اقتضانات ویژه آن، می‌توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی مان با آن‌ها را مشخص کنیم.
 د) تعیین اهداف و برنامه‌های تربیتی: انسان موجودی قانونمند و تربیت‌پذیر است که می‌توان براساس فطرت و استعدادها ذاتی‌اش، شکل خاصی به او بخشید.

ه) تعیین روش صحیح زندگی: از آنجاکه گزینش روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی‌تواند در زندگی، روش‌های متعدد داشته باشد، گزینش معقول‌ترین آن‌ها منوط به شناخت صحیح خودش است (موسوی مقدم، ۱۳۹۰: ص ۶۱). به باور علامه طباطبایی، پیروی از فطرت، ضامن سعادت انسان و تخطی از آن، مخالف نظام آفرینش است و عکس‌العمل نظام وجود را در پی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ص ۳۰۶). راه رسیدن به سعادت و کمال انسان، در فطرت او نهاده شده است (همان: ج ۸، ص ۱۹۹). به باور علامه طباطبایی، تمام تشریعات و احکام شرعی، ریشه در فطرت انسان دارد؛ از این رو با تغییر و تحول زندگی اجتماعی، احکام شرعی فطری تغییر نمی‌کند (همان: ج ۱، ص ۶۳). البته انسان با اینکه فطرتاً به دنبال حق و خیر و سعادت است، در مواردی در تطبیق مفهوم با مصداق اشتباه می‌کند و به جای آنکه خدا را بپرستد، رو به هواپرستی می‌آورد (همان: ج ۸، ص ۷۷).

علامه طباطبایی با بهره‌گیری از آموزه فطرت، به بررسی تمایز بنیادین دموکراسی غربی با شیوه حکومت اسلامی پرداخته و در گام نخست، این شبهه را مطرح می‌کند که سنت اجتماعی انسان حتی با فرض کامل و جامع بودنش، به علت فقدان حریت عقیده در آن، باعث رکود جامعه و درجا زدن و بازایستادنش از تحول و تکامل می‌شود و این از عیوب جامعه کامل است؛ زیرا سیر تکاملی در هر چیزی نیازمند آن است که در آن قوای متضادی باشد، تا در اثر نبرد آن قوا با یکدیگر، مولود جدیدی متولد شود. علامه طباطبایی در پاسخ، میان دو دسته از آموزه‌ها تفکیک می‌کند: آموزه‌های متغیر و آموزه‌های ثابت. تحول و تکامل تنها در گونه اول راه دارد. بدیهی است که ثبات این دسته از آموزه‌ها هرگز با تکامل جامعه ناسازگار نیست. از سوی دیگر، تحولاتی از قبیل استبداد پادشاهی و دموکراسی که در شیوه اداره جامعه رخ می‌دهد، از این‌روست که چنین

شیوه‌هایی نادرست‌اند و با فطرت انسان هماهنگی ندارند. علامه طباطبایی در پایان می‌نویسد:

«أما تغير طريق إدارة المجتمعات و سنن الاجتماع الجارية كالأستبداد الملوکی و الديمقراطية و الكومونیزم و نحوها فلیس بلازم إلا من جهة نقصها و قصورها عن إیفاء الكمال الإنسانی الاجتماعی المطلوب... فإذا استقر أمر السنة الاجتماعية علی ما یقصدہ الإنسان بفطرته و هو العدالة الاجتماعية... فما حاجتهم إلى تحول السنة الاجتماعية زائدا علی ذلك؟» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۱۹).

پندار پیش‌گفته چنان‌که علامه طباطبایی نیز یادآور می‌شود، بر نظریه ماتریالیسم دیالکتیک استوار است. علامه طباطبایی در جایی دیگر، دموکراسی را مبتنی بر خواست اکثریت دانسته، خاستگاه مشروعیت را رأی اکثریت می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که وقتی قانون برآمده از رأی اکثریت، مخالف با فطرت انسانی باشد، به جای تغییر قانون، به تفسیر نادرست آن آموزه فطری پرداخته، آن را هماهنگ با قانون مذکور تفسیر می‌کنند (همان: ج ۷، ص ۲۷۷).

ج. اختیار و آزادی انسان

دموکراسی لیبرال بر آزادی اجتماعی انسان تأکید دارد و اساساً لیبرالیسم بر ابعاد اجتماعی آزادی تأکید دارد. آزادی در اندیشه ایدئالیست‌هایی چون روسو یا کانت به مثابه اختیار و گزینش معقول بود؛ اما برای لیبرال‌ها چنین آزادی که بیانگر تعیین معقول است، بی‌معناست. به باور آنان، آزادی حالتی از بودن نیست؛ بلکه بیانگر نسبت و رابطه‌ای میان انسان‌ها و رفتارهای اجتماعی آن‌هاست (لوین، ۱۳۸۰: ص ۴۲-۴۳).

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان از دو ویژگی «اختیار» و «آزادی» برخوردار است که اولی، ناظر به بُعد فردی و دومی ناظر به بُعد اجتماعی است. این دو از حقوق طبیعی و فطری انسان است که خداوند به او ارزانی داشته و او می‌تواند در پرتو اختیار فردی و آزادی اجتماعی و از روی آگاهی، آنچه را که می‌خواهد، انجام دهد. این مبنای انسان‌شناختی، در اندیشه کلامی امامیه جایگاهی در میانه جبر و تقویض است و آنان با پذیرش بدیهی بودن اصل اختیار انسان، آن را در طول اراده خداوند تعالی می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ج ۶، ص ۳۷۲، تعلیقه ۲؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۷۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۳۲۷). انسان که موجودی امکانی است، همان‌گونه که در اصل وجود خویش، مستقل از خداوند نیست، در طلب و اراده خود نیز نمی‌تواند مستقل از خدا باشد و شریعت الهی، گرایش و کنش انسان را جهت می‌بخشد.

امام خمینی در رساله طلب و اراده، زوایای مختلف مسئله اختیار انسان، اعم از جنبه‌های اصولی، کلامی و فلسفی را به دقت تحلیل و بررسی می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۵ق: ص ۲۹). از جمله نقاط برجسته این رساله، بررسی تفصیلی چالش تسلسل اراده‌هاست که امام خمینی در این رساله به تحلیل و بررسی شاخص‌ترین راه‌حل‌ها از جمله راه‌حل میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۶۷: ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱: ص ۷)،

صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ج ۶، ص ۳۸۸)، محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۲۴۰)، آیت‌الله بروجردی (منتظری، ۱۴۱۵ق: ص ۱۲۲) و... می‌پردازد و در پایان، ضمن نقد این‌ها، دیدگاه برگزیده خود را این‌گونه تقریر می‌کند که فاعلیت نفس نسبت به اراده، فاعلیت بالتجلی است؛ گرچه نسبت به افعال جوارحی، فاعلیت بالاراده است. خود اراده گرچه مسبوق به اراده نیست تا تسلسل اراده‌ها رخ دهد، اما اختیاری است (امام خمینی، ۱۴۲۵ق: ص ۵۲). نگارنده در نوشتاری دیگر، به زوایای این بحث پرداخته است (اسماعیلی، ۱۴۴۱ق: ص ۵۱-۷۲).

آزادی اجتماعی انسان در اندیشه امام خمینی بر پایه اصول انسان‌شناسی توحیدی تبیین می‌شود. بر همین اساس، امام خمینی با تکیه بر اصل توحید به‌عنوان والاترین باور دینی، بر این نکته تأکید دارد که انسان نباید سرسپرده هیچ موجود دیگری جز خدا باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۵، ص ۳۸۷). به تصریح ایشان، اصل آزادی بشر برآمده از توحید است و هیچ فردی حق ندارد که آزادی دیگران را محدود کند و روابط آنان را بر پایه خواسته‌های خود تنظیم کند (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۵، ص ۳۸۷). امام خمینی اصل آزادی بشر را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی می‌داند و آن را حق ابتدایی بشر به شمار می‌آورد که قانون، وظیفه تأمین بهینه آن را بر عهده دارد و قلمرو آن را در جامعه مسلمان تعیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۴، ص ۱۱۴).

در راستای تعیین قلمرو آزادی در جامعه، از نظر امام خمینی آزادی تا جایی پذیرفته است که با مصلحت در تغایر نباشد. مصلحت اسلام (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۲۰، ص ۴۵۲)، مصلحت نظام (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۲۰، ص ۴۶۴) و مصلحت مردم (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۲۰، ص ۴۶۵) سه مصداق اصلی‌اند که در اندیشه امام خمینی به‌عنوان محدوده آزادی، به آن‌ها توجه شده است.

امام خمینی در پاریس در مصاحبه با یک مجله محلی، در پاسخ به این پرسش که «آیا صحبت کردن از دموکراسی در رژیم‌هایی که فقط بر مبنای اسلام باشد، ممکن است؟»، فرمودند: «در اسلام، دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد و مسائلی را عنوان نکنند که نسل ایران را منحرف کنند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۵، ص ۴۶۸).

امام خمینی در سخنرانی در جمع نمایندگان مجلس خبرگان در ترسیم قلمرو آزادی فرمودند: «آزادی در حدودی که قوانین اقتضا می‌کند، در حدودی که اسلام به ما اجازه می‌دهد. اسلام اجازه نمی‌دهد که ما آزاد بگذاریم که هرکس هر غلطی بخواهد بکند؛ هر توطئه‌ای می‌خواهد بکند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹ق: ج ۹، ص ۲۹۷).

علامه طباطبایی ضمن پذیرش اختیار انسان و نقش آن در سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۹۸)، این مطلب دقیق را یادآور می‌شود که از نگاه هستی‌شناختی، تقسیم «فعل ارادی» به «اختیاری» و «جبری» صحیح نیست؛ زیرا با اینکه در فعل اختیاری، انتخاب فاعل، مستند به خود فاعل است و در اثر فشار خارجی نیست، ولی در فعل جبری، مستند به خود فاعل نیست و در اثر فشار خارجی

است؛ اما از منظر هستی‌شناختی، فعل جبری نیز مانند فعل اختیاری است؛ زیرا در فعل جبری نیز فاعل، یک طرف را بر دیگری ترجیح داده، آن را انتخاب می‌کند، اما شخص مجبور در انتخاب و ترجیح انسان مجبور نقش دارد. بنابراین، «انتخاب» در فعل جبری نیز وجود دارد و فعل جبری مصداقی از مصداق فعل اختیاری است. تفاوت آن‌ها در امور اعتباری اجتماعی است؛ عقلاً فاعل فعل اختیاری را مستحق ثواب و عقاب، و فاعل فعل جبری را غیر مستحق ثواب و عقاب می‌دانند. علامه طباطبائی از اینجا نتیجه می‌گیرد که بحث جبر و اختیار، فلسفی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۶۷۴). این دیدگاه نارسایی‌هایی دارد که در نوشتاری دیگر بدان پرداختیم (اسماعیلی، ۱۳۹۹: ص ۵۷).

علامه طباطبائی با اشاره به تمایز «اختیار» و «آزادی»، اولی را منشأ دومی دانسته، از دومی با عنوان «حریت» یاد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۱۹) و به تمایز بنیادین «آزادی غربی» و «آزادی اسلامی» این‌گونه اشاره می‌کند که آزادی غربی بر پایه انسان‌محوری و منفعت‌مداری بنا شده است؛ از این‌رو نسبت به ماوراء قوانین، هیچ‌گونه قیدوبندی در کار نیست. اما آزادی الهی بیانگر آزادی از قیود بندگی غیر خداست؛ از این‌رو بر پایه توحید و اخلاق بنا شده و در همین محدوده و با همین ضوابط، ارائه می‌شود:

«القوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع المادي كما عرفت أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية الدينية من حيث الالتزام بها و بلوازمها، و في أمر الأخلاق و في ما وراء القوانين من كل ما يريده و يختاره الإنسان من الإرادات و الأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم. و أما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد كما عرفت ثم في المرتبة التالية على أساس الأخلاق الفاضلة ثم تعرضت لكل يسير و خطير من الأعمال الفردية و الاجتماعية كائنة ما كانت فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان إلا و للشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم فلا مجال و لا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه. نعم للإنسان فيه الحرية عن قيد عبودية غير الله سبحانه و هذا و إن كان لا يزيد على كلمة واحدة غير أنه وسيع المعنى عند من بحث بحث تعمق في السنة الإسلامية.» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۱۶).

به عبارت دیگر: همان‌گونه که آزادی غربی آزادی در چارچوب قوانین غربی است، آزادی اسلامی نیز در چارچوب قوانین الهی است. به باور علامه طباطبائی، برخی از اندیشوران مسلمان برای اثبات «آزادی باورها» به آیه «لا إكراه في الدين» استدلال کرده‌اند؛ در حالی که این آیه ناظر به حکم تکوینی اکراه‌ناپذیری باورهاست؛ به این معنا که اکراه تنها در ساحت کنش‌ها راه دارد، اما ساحت باورها برتر از قلمرو اکراه است. تشریح آزادی باورها با دعوت اسلام به توحید ناسازگار است (همان: ج ۲، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

د. کرامت انسان

دموکراسی غربی از یک‌سو بر محوریت منافع مادی و دنیوی انسان شکل گرفته و از دیگر سو، در قالب

شعار «تساوی افراد»، بر نادیده گرفتن مؤلفه‌های معنوی در گزینش افراد استوار است. جرمی بنتهام نظریه‌پرداز انگلیسی به برتری برخی انسان‌ها بر دیگران به شدت می‌تازد. این در حالی است که منتقدان دموکراسی معتقدند میان گزینش افراد جامعه، لازم است تفکیک شود. برای نمونه، توده مردم از آگاهی کافی برخوردار نیستند تا بتوانند در تعیین خط‌مشی‌های دولت مشارکت کنند (ر.ک: بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۱۹؛ رانسمین، ۱۴۰۲: ص ۲۲۰). در هر صورت، این دو مؤلفه با کرامت انسانی ناسازگار است؛ زیرا از یک‌سو، کرامت ذاتی انسان بر پایه روح الهی او شکل گرفته که فراتر از نیازهای مادی است و از دیگر سو، کرامت اکتسابی انسان که از راه اکتساب باورها، گرایش‌ها و کنش‌های معنوی شکل می‌گیرد، مؤلفه مهمی در گزینش افراد در حکومت الهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۱۴۸).

در اندیشه امام خمینی، انسان موجودی است دارای کرامت در ذات و جوهرش که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند و آن تمایز در این است که انسان دارای نفس است دمیده شده از روح الهی در او (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۴۳-۴۴). امام خمینی برای کرامت اقسامی قائل است؛ از جمله:

الف) کرامت مطلق: این کرامت مربوط به اعطای اصل وجود است و همه موجودات از بسط فیض وجود او بهره برده‌اند و این کرامت به واسطه نور وجود پیامبر ﷺ است که در عالم ظاهر گشته است. از این رو پیامبر اکرم ﷺ رحمت برای عالمیان و کرامت مطلقه الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۶۶).

ب) کرامت ذاتی: امام خمینی کرامت ذاتی را مربوط به کمالات وجود می‌داند که در افراد به تناسب استعدادهای آنان مختلف است و خود دو قسم است: کرامت جسمانی و روحانی (همان: ص ۹۹؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۴۳).

ج) کرامت اکتسابی: امام خمینی معیار کرامت اکتسابی انسان را تقوای الهی معرفی می‌کند و معتقد است که هرکس تقوایش بیشتر باشد، کرامتش نزد خداوند بیشتر است و مرد یا زن بودن و اختلاف لهجه و زبان و رنگ، هیچ‌یک موجب کرامت نیست و پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام به سبب اینکه باتقواترین مردم بودند، با کرامت‌ترین آنان‌اند و از آنجاکه تقوای الهی دارای مراتب است، به موازات آن کرامت نیز دارای مراتبی است. نخستین مرتبه تقوا پرهیز از گناهان است که سبب هلاکت انسان و داخل شدن در جهنم است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۳۷۸).

علامه طباطبایی ضمن تفکیک میان «تکریم» و «تفضیل»، کرامت را امری نفسی، اما برتری را امری نسبی می‌داند و دو نوع کرامت برای انسان ترسیم می‌کند: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی مربوط به همه انسان‌هاست که آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰) بدان اشاره دارد و کفار را نیز دربر می‌گیرد. منشأ این کرامت، «عقل» است که انسان را از دیگر موجودات جدا می‌کند. این ویژگی منشأ ویژگی‌های فراوان دیگری در زندگی انسان است. اما تفضیل انسان بر حیوانات و جنیان که قرآن با تعبیر ﴿فَضَّلْنَاهُمْ عَلٰی

كثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴿۱﴾ از آن‌ها یاد می‌کند، مربوط به برخورداری از درجات مختلف یک حقیقت است. برای نمونه، انسان گرچه با حیوانات در اصل تغذیه از طبیعت، مشترک است؛ اما تغذیه انسان پیشرفته‌تر و همراه با تنوع و تفنن است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱۳، ص ۱۵۲-۱۵۴). کرامت اکتسابی از راه افعال اختیاری و قرب الهی حاصل می‌شود. به باور علامه طباطبایی، ممکن است انسان با کرامت اکتسابی به مرتبه‌ای فراتر از مقام ملائک برسد؛ چنان‌که در داستان خلافت، انسان به مسئله تحمل‌پذیری علم اسماء توسط انسان و تحمل‌ناپذیری آن توسط فرشتگان اشاره شده که گویای همین مدعاست (همان: ص ۱۶۱). علامه طباطبایی ضمن تثبیت ضرورت حکومت برای جامعه انسانی، حکومت الهی را مشروط به کرامت اکتسابی تقوا می‌داند. بنابراین، حتی اگر حکومتی تأمین‌کننده نیازهای مادی انسان باشد، اما فاقد تقوا باشد، مطلوب نیست:

«الملك (بالضم) من ضروريات المجتمع الإنساني ... غير أن القرآن إنما يعده كرامة إذا اجتمع مع التقوى، لحصره الكرامة على التقوى من بين جميع ما ربما يتخيل فيه شيء من الكرامة من مزايا الحيوة.» (طباطبایی، ۱۳۷۱ق: ج ۳، ص ۱۴۸).

علامه طباطبایی در جایی دیگر، ضمن مقایسه دموکراسی غربی با حکومت اسلامی، اولی را برخاسته از منافع مادی می‌داند که زمینه‌ساز روحیه استخدام و استعمار است. از سوی دیگر، به شکل‌گیری طبقات اجتماعی در سایه نگرش مادی اشاره می‌کند؛ درحالی‌که بر پایه نگرش الهی، هیچ‌گونه برتری اجتماعی جز برتری برخاسته از فطرت انسانی مطرح نیست:

«المجتمع الإسلامي مجتمع متشابه الأجزاء لا تقدم فيها للبعض على البعض ولا تفاضل ولا تفاخر ولا كرامة وإنما التفاوت الذي تستدعيه القريحة الإنسانية ولا تسكت عنه إنما هو في التقوى وأمره إلى الله سبحانه» (همان: ج ۴، ص ۱۲۴).

این مسئله به نقش کرامت اکتسابی در نظریه مردم‌سالاری دینی اشاره دارد.

هـ. خلافت الهی انسان

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان جانشین خداست؛ نه صرفاً موجودی مادی و وابسته به ماده و مادیات. امام خمینی در سلسله مباحث عرفانی، این آموزه را با ژرف‌نگری ویژه مطرح کرده و کتاب مستقلی به نام مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولاية تألیف کرده است. امام خمینی خلافت را جانیشینی از ذات در اظهار، ظهور و افاضه دانسته و خلیفه را در موطن‌های گوناگون، دارای مصادیق متفاوتی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۸). از دیدگاه امام خمینی، حقیقت ولایت، قرب به حق تعالی است؛ به‌گونه‌ای که بنده حقانی می‌شود و

۱. علامه طباطبایی ملائکه را خارج از حوزه مقایسه می‌داند: «المعنى: و فضلنا بني آدم على كثير مما خلقنا و هم الحيوان و الجن و أما غيرالكثير و هم الملائكة فهم خارجون عن محل الكلام لأنهم موجودات نورية غير كونية و لا داخله في مجرى النظام الكوني» (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱۳، ص ۱۵۴).

اعمال و تصرفات او تصرف حق تعالی می‌گردد. ایشان خلافت و ولایت را باطن نبوت می‌داند؛ زیرا در نبوت حقیقی، مسئله اخبار و اظهار امور غیبی و کمالات پنهان مطرح است و این نبوت در درون خود ولایتی نیاز دارد تا به صورت نبوت ظاهر شود. امام خمینی برای خلافت و ولایت مراتبی قائل است:

۱. ولایت و خلافت فیض اقدس؛ ۲. خلافت اسم اعظم الله؛ ۳. خلافت عین ثابت انسان کامل؛ ۴. خلافت فیض مقدس؛ ۵. خلافت عقل اول؛ ۶. خلافت انسان کامل.

به باور امام خمینی:

«انسان کامل از آن رو که کون جامع و خلیفه خدا در زمین و نشانه او در همه عوالم است، کریم‌ترین آیات الهی و بزرگ‌ترین حجت‌های اوست؛ چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «إِنَّ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَةَ أَكْبَرَ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّذِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعُ صُورَةِ الْعَالَمِينَ». پس انسان به تنهایی واجد همه مراتب غیب و شهادت است و با آنکه ذاتش بسیط است، جامع همه کتاب‌های الهی است» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ص ۷).

امام خمینی خلافت انسان در آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰) را خلافت اعتباری نمی‌داند؛ بلکه از سنخ نبوت می‌داند که مقامی حقیقی است. نبوت، يك مقام معجول و منصب جعلی به آن نحو که برای والیان جعل می‌کنند، نیست؛ بلکه این منصب به عین حقیقت آن نبی قائم است؛ چون باید کسی باشد که بتواند حقایق را از عالم غیب مشاهده کرده و گرفته و در عالم شهود و کثرت بسط دهد و به دیگران برساند و این بدون اینکه هر دو وجه قلب به طرف شهادت و غیب باز باشد، تحقق نمی‌پذیرد. معنای ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ نیز همین است؛ نه اینکه جعل خلافت اعتباری باشد؛ چنان‌که افرادی را منصوب نمودند، با اینکه به هیچ وجه قابلیت خلافت نداشتند؛ چون حقیقت و ماهیت نبوت و ولایت، کشف و بسط حقایق است. هرکه این طور باشد و قلب صاف و محکم و قوی داشته باشد، نبی است و هرکس در این کشف و بسط حقایق کامل‌تر باشد، نبوتش هم کامل‌تر است. هرکس توانست این طور باشد که نه عالم غیب او را از عالم طبیعت باز دارد و نه عالم طبیعت او را از مشاهده غیبی بر باید و از مشاهدات آن طرف مانع شود، و هرکس دو وجه قلب او به این نحو باشد، او نبی است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۳۵۱).

علامه طباطبایی خلافت را «قیام موجودی به جای موجود دیگر» می‌داند؛ به گونه‌ای که خلیفه حاکی از شئون، آثار و احکام مستخلف‌عنه باشد. در این میان، انسان شایسته برخوردار از مقام «خلافت الهی» است و خدا او را خلیفه خود در زمین قرار داده است. این مقام اختصاص به آدم علیه السلام ندارد؛ بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او شریک‌اند؛ به این معنا که همه انسان‌ها استعداد برخوردار از مقام خلافت الهی را دارند؛ گرچه تنها برخی از آن‌ها این مقام را به فعلیت می‌رسانند. مؤید عمومیت خلافت، آیاتی نظیر ﴿إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (اعراف: ۶۹)، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (یونس: ۱۴) و ﴿وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾

(نمل: ۶۲) است. سرّ برخورداری انسان از مرتبه خلافت الهی، توان تحمل علم اسماء است. برخی مفسران آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰) را بیانگر خلافت انسان از موجودات زمینی پیشین (انسان‌های قبلی) می‌دانند، نه خلافت الهی. اما این دیدگاه ناموجه است؛ زیرا با تأمل در آیه آشکار می‌شود که پرسش فرشته‌ها از خدا ناظر به خلافت انسان از خداست، نه از موجودات پیشین؛ زیرا پرسش فرشته‌ها این بود که انسان موجودی مادی و دارای زندگی اجتماعی است که همراه با تنازع و درگیری است و چنین موجودی نمی‌تواند جانشین خدا باشد؛ چون میان خلیفه و مستخلف‌عنه باید شباهت‌هایی باشد تا مصحح خلافت شوند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

مبانی خداشناختی مردم‌سالاری دینی

نوع نگرش انسان به خدا به‌عنوان مبدأ آفرینش، در تمام شئون زندگی انسان، از جمله در تعیین نحوه حکومت، نقش فعالی دارد. در این میان، مردم‌سالاری دینی نیز بر پایه یک سلسله مبانی خداشناختی شکل گرفته که در اینجا شاخص‌ترین آن‌ها به‌اختصار تقریر می‌شود.

الف. توحید در حاکمیت

خاستگاه مشروعیت نظام سیاسی در دموکراسی غربی، رأی و رضایت اکثریت مردم است (بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۱۲). اما در منظومه توحیدی اسلام، حق حکومت و حاکمیت، فرع بر ولایت بر رعیت است و از آنجاکه چنین حقی بالاصاله مخصوص خداست، هیچ‌کس جز با اجازه خدا، حق حاکمیت ندارد و خاستگاه مشروعیت حکومت، اذن خداست: «السلطنة والولاية مختصة بالله تعالى بحسب حکم العقل، فهو تعالى مالك الأمر و الولاية بالذات من غیر جعل، و هی لغیره تعالى بجعله و نضبه». (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۱۶۰).

توحید در حاکمیت جزء شئون توحید ربوبی است. امام خمینی در تبیین مبنای مشروعیت حاکمیت، بر این باور است که فرمانروایی و ولایت، حق انحصاری خداوند متعال است و او مالک بالذات و سلطان مطلق این عالم است و جز او هیچ‌کس بر دیگری سلطنت و فرمانروایی ندارد. خداوند این حق را برای پیامبر ﷺ قرار داده و پیامبر ﷺ آن را به امر الهی به امیرالمؤمنین علی ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام پس از او سپرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۱۵۹).

امام خمینی در عین تأکید فراوان بر نقش و جایگاه مردم، از مشروعیت الهی ولایت فقیه و حکومت اسلامی سخن می‌گفت؛ چنان‌که هنگام معرفی دولت موقت یادآور شد: به‌واسطه ولایتی که از سوی شارع دارد، مهدی‌بازرگان را به نخست‌وزیری نصب می‌کند و پیروی از حکومت او را واجب و مخالفت با آن را مخالفت با شرع شمرد (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۶، ص ۵۹).

همچنین در حکم تنفیذ ریاست جمهوری سید ابوالحسن بنی‌صدر، پس از اشاره به رأی اکثریت مردم به بنی‌صدر، یادآور شد که چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه جامع شرایط باشد، رأی ملت را تنفیذ و

بنی صدر را به ریاست جمهوری نصب کرد و متذکر شد که تنفیذ و نصب و رأی ملت مسلمان، محدود به تخلف نکردن وی از احکام مقدس اسلام و تبعیت از قانون اساسی است. امام خمینی سپس از بنی صدر خواست: مسئولیتی که به موجب اراده ملت و قانون اساسی به او واگذار شده، همچون امانتی الهی از آن پاسداری کند (همان: ج ۱۲، ص ۱۳۹).

ایشان در حکم تنفیذ ریاست جمهوری محمدعلی رجایی نیز یادآور شد که چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، رأی ملت را تنفیذ و رجایی را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب می‌کند و یادآور شد: این تنفیذ تا زمانی است که وی در خط اسلام باشد و ملت نیز در همین محدوده به او رأی داده‌اند (همان: ج ۱۵، ص ۶۷).

به باور علامه طباطبایی، جامعه انسانی بی‌نیاز از حکومت نیست. اما با این حال، از منظر قرآن تنها حکومتی مطلوب است که بر پایه حاکمیت خدا و تقوای الهی بنیان نهاده شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۷). ایشان در جایی دیگر، ضمن تحلیل فلسفی حقیقت حکم و حاکمیت، حکم تشریعی و تکوینی را ویژه خدا می‌داند. به باور ایشان، نظریه توحید که قرآن کریم، معارف خود را براساس آن بنا نهاده، حقیقت تأثیر را در عالم وجود، تنها برای خدای متعال اثبات می‌کند، و در موارد مختلف، انتساب موجودات را به خدای سبحان به انحای مختلفی بیان می‌نماید؛ به يك معنا (استقلالی) آن را به خدای سبحان نسبت داده و به معنای دیگر (غیراستقلالی و تبعی) همان را به غیر او منسوب نموده است. حکم تکوینی، مختص به خدا و حکم تشریعی، همانند امور دیگر، بالاصالة و مستقلاً منتسب به خدای متعال است.

براین اساس، حکم نیز که یکی از صفات است، از نظر اینکه بیانگر نوعی تأثیر است، معنای استقلالی اش تنها از آن خداوند است؛ چه در حوزه حقایق تکوینی و چه در حوزه تشریح. قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات، این معنا را تأیید نموده است: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۶۷)، ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ (انعام: ۶۲)، ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾ (قصص: ۸۸)، ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ (رعد: ۴۳). در حوزه تشریعی نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (یوسف: ۴۰). از سوی دیگر، در پاره‌ای از موارد، حکم به‌ویژه حکم تشریعی را به غیر خداوند هم نسبت داده است: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (مانده: ۹۵)، ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶) و درباره رسول خدا ﷺ می‌فرماید: ﴿أَنَّ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (مانده: ۴۹). با ضمیمه کردن این آیات به آیات دسته اول، این نتیجه حاصل می‌شود که حکم به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خداست، و غیر او کسی مستقل در آن نیست، و اگر کسی دارای چنین مقامی باشد، خدا به او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است. از همین جهت، خدا خود را «أَحْكُمُ الْحَاكِمِينَ» می‌نامد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۸).

ب. توحید در تشریح و تقنین

در دموکراسی غربی سرچشمه اصلی مشروعیت نظام سیاسی، رأی و رضایت اکثریت مردم است (بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲). به باور عبدالکریم سروش، در گذشته آدمیان در پارادایم تکلیف زندگی می‌کردند؛ اما در دوره جدید، مفهوم حق چنین جایگاهی را اشغال کرده و جا را بر تکلیف تنگ کرده است. اگر در گذشته، حق از دل تکلیف بیرون می‌آمد، امروزه تکلیف از دل حق بیرون می‌آید (سروش و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۷-۶۸). در جهان بینی اسلامی، حق تشریح و تقنین ویژه خداست. توحید در تشریح بیانگر این است که یگانه قانون‌گذار شایسته، خداست و هیچ‌کس مجاز نیست به‌صورت مستقل و در عرض تشریح الهی، برای تنظیم حیات بشری قوانینی وضع کند. امام خمینی می‌نویسد:

«الإسلام أُنس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكمّ فيه رأى الفرد و ميوله النفسانية فى المجتمع، و لا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية، التى تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع. بل حكومة تستوحى و تستمدّ فى جميع مجالاتها من القانون الإلهى، و ليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجرى فى الحكومة و شؤونها و لوازمها لا بدّ و أن يكون على طبق القانون الإلهى» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۶۱۹).

امام خمینی پس از اشاره به سخنان برخی مخالفان ولایت فقیه، یادآور می‌شود که حتی اگر رئیس جمهور نیز به‌وسیله فقیه نصب نشود، غیر مشروع و طاغوت است؛ طاغوتی بودن حکومت زمانی از میان می‌رود که به‌گونه‌ای، حکومت به خدا متصل شود (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ص ۲۲۱). ایشان در پیامی به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان، همه شئون حکومت و ارگان‌های آن از جمله قوه مقننه، قضائیه و اجرایی را تا از سوی شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکنند، غیر مشروع و طاغوتی شمرده و به همین جهت، تعیین خبرگان و فقیه‌شناسان را از تکالیف بزرگ الهی خواند (همان: ج ۱۷، ص ۱۳۳).

امام خمینی با اشاره به سازگاری توحید تشریحی با دموکراسی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا اسلام با قوانین بدون انعطافی که دارد، می‌تواند آزادی و پیشرفت اجتماعی را ضمانت کند؟»، می‌فرماید:

«اسلام قوانین اساسی اش انعطاف ندارد و بسیاری از قوانینش با نظرهای خاصی انعطاف دارد و می‌تواند همه انحای دموکراسی را تضمین کند.» (همان: ج ۴، ص ۱۷۲).

در سایه همین توحید تشریحی است که تمایز اساسی مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی آشکار می‌شود. امام خمینی پیش از انقلاب، در مصاحبه با رادیو و تلویزیون هلند درباره ماهیت تمدن اسلامی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا شما تمدن اسلامی را با تمدن غربی کنونی ناسازگار می‌دانید؟»، فرمودند:

«رژیمی که به جای رژیم ظالمانه شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است که شبیه آن

رژیم در دموکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست، مشابه باشد؛ اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است.» (همان: ص ۳۱۴).

از سوی دیگر، همین نقطه بیانگر اوج مردم‌سالاری دینی است.

امام خمینی در پاسخ به این پرسش که: «وضع حقوق بشر در آینده ایران چگونه خواهد بود؟»، فرمودند: «حکومت اسلامی مبنی بر حقوق بشر و ملاحظه آن است. هیچ سازمانی و حکومتی به اندازه اسلام ملاحظه حقوق بشر را نکرده است. آزادی و دموکراسی به تمام معنا در حکومت اسلامی است. شخص اول حکومت اسلامی با آخرین فرد مساوی است در امور» (همان: ج ۵، ص ۷۰).

همچنین در مصاحبه با تلویزیون آلمان فرمودند:

«اسلام يك دين مترقى و دموکراسی به معنای واقعی است، و آن رژیمی که ما می‌خواهیم تأسیس کنیم، يك چنین رژیمی است و با این رژیم‌هایی که الان هستند، تفاوت دارد. احکام اسلام، احکامی است که بسیار مترقی است و متضمن آزادی‌ها و استقلال و ترقیات.» (همان: ص ۳۵۳).

علامه طباطبایی ضمن تقسیم ربوبیت به ربوبیت تکوینی و تشریحی، اولی را تدبیر امور و تنظیم اسباب و مسبب تکوینی و دومی را تدبیر رفتارهای انسان‌ها از راه قانون‌گذاری می‌داند و توحید در ربوبیت تکوینی را باور به واگذاری کارها به خدا و انقطاع از اسباب ظاهری می‌داند؛ چنان‌که توحید در ربوبیت تشریحی را رجوع به حکم خدا در همه حوادث می‌شمارد:

«ولاية الربوبية... تتعلق بنظام التشريع و هو تدبير أعمال الإنسان بجعل قوانين وأحكام يراعيها الإنسان بتطبيق أعماله عليها في مسير حياته لتنتهي به إلى كمال سعادته. ولزام اتخاذه تعالى رباً و لياً... من جهة التشريع الرجوع إلى حكمه في كل واقعة يستقبله الإنسان في مسير حياته.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ص ۲۵).

علامه طباطبایی با تمسک به آیات فراوان، حق تشریح را ویژه خدا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱: ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۸). ایشان در راستای پاسخ‌گویی به شبهات مربوط به حکومت اسلامی، به این شبهه می‌پردازد که تشریحات الهی بر پایه اجر اخروی پایه‌گذاری شده است؛ در حالی که پی‌ریزی قوانین اجتماعی بر پایه اجر اخروی، مستلزم فروپاشی و فساد جامعه می‌شود. این پندار از ناآشنایی با حکمت الهی حکایت می‌کند. تشریحات اسلامی بر اساس تکوین پی‌ریزی شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ

النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ ﴿ (روم: ۳۰). بر پایه این آیه، از آنجاکه سلسله اسباب تکوینی عالم، انسان را به سوی هدف آفرینش سوق می‌دهند، بر انسان نیز لازم است که زندگی‌اش را بر پایه موافقت آن‌ها پایه‌گذاری کند و این همان برنامه اسلامی است که در راستای قوانین تکوینی به‌ویژه توحید (منتهی شدن سلسله اسباب به خدا) پی‌ریزی شده است. از اینجا آشکار می‌شود که اجرای تشریحات الهی در راستای قوانین تکوینی است و تأمین‌کننده نیازهای دنیوی انسان نیز هست (طباطبایی، ۱۱۱: ج ۴، ص ۱۱۷-۱۱۸).

ج. حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی (نفی سکولاریسم)

به باور عبدالکریم سروش، از جمله مؤلفه‌های دوران جدید و انسان مدرن، سکولاریسم است. سکولاریسم به معنای توجه کردن به عالم ماده و چشم‌پوشی از مراتب دیگر هستی است. این چشم‌پوشی در دو ساحت تحقق می‌یابد: یکی در ساحت اندیشه‌ها؛ به این معنا که انسان دانسته‌هایش را منحصر در ماده و مادیات کند، و دیگری در ساحت انگیزه‌هاست؛ به این معنا که انسان تنها برای همین دنیایش دغدغه داشته باشد (سروش و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۹ و ۷۹). مردم‌سالاری دینی بر پایه ضرورت حضور دین در حوزه امور اجتماعی بنا شده است. امام خمینی ضمن مفروض‌انگاری حضور دین در ساحت شئون اجتماعی، لازمه عدم تشکیل حکومت اسلامی را تعطیلی احکام اجتماعی اسلامی می‌داند و با توجه به بطلان این تالی، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را استنتاج می‌کند:

إن الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات، أو السياسيات، أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومة و ولاية، تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي، و تتكفل بإجرائه، و لا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها؛ لئلا يلزم الهرج و المرج (امام خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۶۱۹).

امام خمینی در پاریس در سخنرانی در جمع جوانان فرانسوی فرمودند:

«مذهب اسلام مثل مذهب مسیح نیست که راجع به حکومت و راجع به اداره مملکت دستوری نداشته باشد، یا اگر داشته باشد، به مسیحین نرسیده باشد. اسلام حکومت دارد، و حکومتش همان نحوی که حکومت‌های دیگری هست و تشکیلات دارد، تشکیلات دارد؛ لکن تشکیلاتی که تمامش بر مبنای عدالت است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۴۱۸).

امام خمینی در پاریس در مصاحبه با خبرنگاران در پاسخ به این پرسش که: «بختیار نخست‌وزیر، دیروز طی يك مصاحبه مطبوعاتی اظهار داشت که مذهب یونان باید به مذهب بپردازند و سیاست را به سیاستمداران واگذار کنند، نظر شما در این باره چیست؟»، فرمود:

«مطلب اولی که گفته است، مطلبی است که همیشه اجانب برای بردن منافع ما این‌تر را داشته‌اند

که مذهب از حکومت جداست، و ایشان هم بلندگوی همان هاست.» (همان: ج ۵، ص ۴۶۹).
 علامه طباطبایی نیز ضمن پذیرش حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی، از این تعبیر زیبا بهره می برد:
 «الإسلام اجتماعی بجميع شئونه» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۶). ایشان ضمن تحلیل ابعاد اجتماعی اسلام، بر این باور است که در تمام احکام و دستورات اسلامی که می توانند در قالب جامعه انجام شوند، ویژگی اجتماعی بودن لحاظ شده است. برای نمونه، جهاد، نماز جمعه و نماز جماعت، احکامی اجتماعی اند. به طور کلی، آموزه های اساسی اسلام اجتماعی اند:

أهم ما يجب هاهنا هو عطف عنان البحث إلى جهة أخرى، وهي اجتماعية الإسلام في معارفه الأساسية بعد الوقوف على أنه يراعي الاجتماع في جميع ما يدعو الناس إليه من قوانين الأعمال العبادية و المعاملية و السياسية و من الأخلاق الكريمة و من المعارف الأصلية (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۷).

علامه طباطبایی در راستای تمایزات دموکراسی غربی با حکومت اسلامی، به مسئله حضور اجتماعی دین اشاره کرده، یادآور می شود که در جامعه اسلامی همه انسان ها در بُعد اجرایی سهم دارند:

القوة المجبرية في الإسلام ليست هي طائفة متميزة في المجتمع بل تعم جميع أفراد المجتمع فعلى كل فرد أن يدعو إلى الخير و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۴).

نتیجه‌گیری

از رهگذر جستار حاضر، آشکار می‌شود که «مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش توحید در تشریح و تقنین و مشروعیت الهی، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و شکل‌گیری نظام سیاسی، نظارت و همکاری با آن تأکید دارد و در سایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. باین حال، مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی به مثابه یک ارزش (نه روش) که بر مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی نظیر نسبت معرفتی، عقل‌بستگی، نفی ارزش معرفتی وحی، کثرت‌گرایی معرفتی، آزادی ویژه، انسان‌محوری به‌جای خدامحوری و... استوار است، تمایز بنیادین دارد. از جمله شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی می‌توان به چندساحت‌انگاری وجود انسان، سرشت الهی، اختیار و آزادی، کرامت ذاتی و اکتسابی و خلافت الهی انسان و نیز توحید در حاکمیت، توحید در تشریح و تقنین و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی و نفی سکولاریسم اشاره کرد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۲. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۶). *شرح رساله طلب و اراده امام خمینی*، قم، مرکز ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول.
۳. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۹). *نظریه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفی*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۴. اسماعیلی، محمدعلی (۱۴۴۱). «مدرسه الإمام الخمينی الفلسفیه، الإرادة الحرة نموذجاً»، *المصطفی*، سال اول، ص ۵۱-۷۵.
۵. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۳). «پژوهشی در ادراکات اعتباری در علم کلام»، فصلنامه *حکمت اسلامی*، سال اول، شماره ۲، ص ۶۹-۹۸.
۶. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۴). *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۷. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۸. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۳). *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سی و یکم.
۹. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۸). *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۹). *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۱۵ق). *المکاسب المحرمة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۲۱ق). *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۲۵ق). *الطلب و الاراده*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۱۴. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۸). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۷). *گذار به دموکراسی (مباحث نظری)*، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.
۱۷. بیتنام، دیوید؛ بویل، کوین (۱۳۹۳). *دموکراسی چیست؟*، ترجمه شهرام نقش تبریزی، چاپ هفتم، تهران، ققنوس.

۱۸. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق). *کفایة الأصول*، تصحیح و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. دال، رابرت آلن (۱۳۸۹). *درباره دموکراسی*، ترجمه فیروز سالاریان، چاپ اول، تهران، چشمه.
۲۰. رانسمین، دیوید (۱۴۰۲). *پایان راه دموکراسی*، ترجمه مصطفی علیزاده، چاپ دوم، تهران، گویش نو.
۲۱. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۲). *دموکراسی قدسی*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). «دموکراسی، دینی و غیردینی ندارد»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۴۵.
۲۳. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۹۲). *سنت و سکولاریسم*، چاپ ششم، تهران، صراط.
۲۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). *نهایة الحکمة*، با تصحیح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، چاپ اول، قم، مکتبه فذک.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، چاپ اول، تهران، نشر سایه.
۳۳. لوین، اندرو (۱۳۸۰). *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ اول، تهران، سمت.
۳۴. مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۳). «سودمندگرایی سیاسی و مردم سالاری دینی»، *دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری*، شماره پانزدهم، ص ۲۹-۵۴.
۳۵. مشکات، عبدالرسول (۱۳۹۸). *فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*، چاپ ششم، تهران، سمت.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق). *نهایة الأصول* (تقریرات درس آیت الله سیدحسین بروجردی)، چاپ اول، تهران، نشر تفکر.
۳۸. موسوی مقدم، سید رحمت الله (۱۳۹۰). «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال هفتم، شماره ۲۷، ص ۵۳-۷۶.

۳۹. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴۰. میرداماد، محمدباقر (۱۳۹۱). *الإيقاظات*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۴۱. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *التبسات*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،

اصول کلی هدایت و نیروسازی در سیره انبیا از منظر قرآن کریم

محمد رضا ضیایی^۱

چکیده

انسان موجودی است دارای هواهای نفسانی و خصوصیت طغیانگری که به موجب آن و برای رسیدن به کمال که هدف از خلقت انسان به حساب می‌آید، نیاز به هدایت و راهبری دارد؛ زیرا خلقت انسان به گونه‌ای شکل گرفته است که همه افراد بشر مسیر هدایت را نمی‌پیمایند و توانایی ارتباط مستقیم با خداوند متعال را ندارند. براین اساس، خداوند از طریق پیامبران و انبیا، مردم را هدایت می‌کند. قرآن کریم اصول کلی را برای هدایت بشر و نیروسازی در سیره انبیا ترسیم کرده است که تحقیق جامع و یکپارچه‌ای پیرامون آن صورت نگرفته است. براین اساس، مسئله این پژوهش عبارت است از «اصول کلی هدایت و نیروسازی در سیره انبیا از منظر قرآن کریم». در این تحقیق تلاش شده است تا با روش تحلیلی - توصیفی و با بهره‌گیری از شیوه کتابخانه‌ای، جستجو در منابع تفسیری - روایی و استفاده از بایسته‌های سیره‌پژوهی، اصول کلی را که انبیا برای هدایت افراد بشر و نیروسازی به کار برده‌اند، استخراج و روشن شود. به نظر می‌رسد که انبیای الهی در سیره عملی خویش، اصولی مانند اصل خدامحوری، اصل تعبد، اصل تذکر، اصل الگودهی و اصل موعظه و نصیحت را برای هدایت و نیروسازی افراد به کار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: انبیا، هدایت، نیروسازی، الگو، موعظه.

مقدمه

در منابع دینی و تعالیم آسمانی، هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال و مقام قرب الهی معرفی شده، و خداوند بشر را به‌عنوان خلیفه خود در روی زمین انتخاب کرده است. از سوی دیگر، انسان به‌گواه قرآن، موجودی سرکش و طغیانگر است. بسیاری از افراد بشر به‌خاطر هواهای نفسانی و خصوصیت طغیانگری که در وجودشان نهفته است، به‌تنهایی و بدون راهبر و راهنما به این مهم دست پیدا نمی‌کنند؛ بلکه از صراط مستقیم منحرف شده و به ضلالت و گمراهی کشیده می‌شوند. از این‌رو خداوند، انبیای الهی را برای هدایت بشر فرستاده است تا راه صحیح را به افراد بشر نشان دهند، و آنان را به سوی تکامل و مقام قرب الهی هدایت کنند. فرستادن کتب آسمانی برای برخی انبیا که دارای شریعت مستقلی بوده‌اند نیز در راستای هدایت بشر و آیندگان و نسل‌های آینده است؛ زیرا بشر در هر زمان و شرایطی نیازمند هادی و راهنماست که از آن طریق به سرمنزل سعادت نایل آید.

روشن است که انبیای الهی برای هدایت بشر و تربیت و نیروسازی افراد، اصول کلی و برنامه‌هایی داشتند که شناسایی و استخراج این اصول کلی از سیره عملی پیامبران عظام الهی علیهم‌السلام، از اهمیت فراوانی برخوردار است، و می‌تواند نقش مؤثری در تربیت بشر امروز و نیروسازی افراد داشته باشد. هرچند درباره انبیای الهی در قرآن کریم، تحقیق و پژوهش‌های بسیار انجام شده است، ولی پژوهش حاضر از این جهت که اصول کلی هدایت انبیای الهی و شیوه‌های نیروسازی را در سیره عملی آن بزرگواران، از منظر قرآن کریم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، نو و بدیع به حساب می‌آید. این مقاله عهده‌دار تحلیل و بررسی سیره عملی انبیای الهی پیرامون اصول کلی و خط‌مشی انبیا در هدایت و نیروسازی و شرح و توضیح شیوه‌های رفتاری آن بزرگواران در تربیت افراد است که بر مستندات قرآنی، تفسیری و روایی استوار است. از آنجاکه پیامبران الهی برای هدایت افراد بشر مبعوث به رسالت گردیده‌اند، اصول کلی را برای هدایت بشر و نیروسازی در نظر داشته‌اند، و براساس آن اصول، به تربیت افراد و نیروسازی پرداخته‌اند که از آن اصول می‌توان به الگو بودن پیامبران، موعظه و نصیحت، اصل خدامحوری، اصل تعبد و اصل تذکر اشاره کرد.

مفهوم‌شناسی

با توجه به نقش و جایگاه مفهوم‌شناسی در پژوهش‌های علمی و اهمیت شناخت معنی واژگان در تبیین موضوع بحث، پیش از آنکه وارد مباحث تخصصی شویم، ضرورت دارد ابتدا واژه‌ها، کلمات و مفاهیم کلیدی مورد استفاده در این پژوهش، مورد بحث و بررسی قرار گیرد:

الف. سیره

الف. سیره در لغت: واژه سیره بر وزن «فعله» از کلمه «سیر» مشتق شده و به معنای حرکت و راه رفتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۳۸۹). سیره به معنای رفتار است؛ زیرا وزن فعله در زبان عربی بر نوع، کیفیت

و هیئت و حالت عمل دلالت دارد (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۳۴۰؛ فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۹۹). همچنین سیره به معنای حالت و چگونگی حرکت آمده است (بستانی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۵۰۷). به همین جهت، وقتی گفته می‌شود «جلست جلسه العبد»، نشستن مانند بندگان را بیان می‌کند. بنابراین، سیره بر وزن فعله به کسر فاء به معنای نوع رفتار، چگونگی رفتار و کیفیت رفتار است؛ چنان‌که به معنای ای مانند سنت، طریقه، روش، رفتار، حالت و هیئت نیز به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۳۴۰؛ فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۹۹). بنابراین، «سیره» به معنای نوعی رفتار خاص است که در اندیشه و عمل ظهور و بروز پیدا می‌کند.

ب. سیره در اصطلاح: واژه سیره در اصطلاح مورخان گذشته به معنای احوال و تاریخ زندگی پیامبر اسلام ﷺ است، مانند «السیره النبویه»؛ چنان‌که ابوالفرج اصفهانی از قول مدائنی نقل می‌کند: «خالد بن عبدالله قسری به من دستور داد که برایش سیره (شرح حال پیامبر ﷺ) را بنویسم» (أبو الفرج الإصفهانی، ۱۹۹۴م: ج ۲۲، ص ۲۸۱).

برخی معتقدند سیره در اصطلاح در دو معنای متفاوت به کار رفته است: یا همه رفتار و فعالیت‌های آدمی را شامل می‌شود (داودی، ۱۳۸۹ش: ص ۸) که این معنا به مراد و مقصود سیره‌نویسان قرون نخستین اسلامی نزدیک‌تر است؛ یا به معنای «سبک و قاعده رفتار» است (همان) و براین اساس، به معنای سبک، شیوه و قاعده حاکم بر رفتار شخص به کار رفته است (مطهری، ۱۳۸۴ش: ج ۱۶، ص ۵۳). مراد از سیره در این پژوهش، معنای دوم، یعنی «سبک، شیوه و قاعده حاکم بر رفتار انبیا» مدنظر است.

ب. هدایت

هدایت در لغت به معنی «دلالت و راهنمایی توأم با لطف و دقت است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ص ۳۵۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۲۰، ص ۳۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۴۷۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۶۳۶) و در اصطلاح به معنای راهنمایی و جهت‌دهی افراد به سوی مقصد است که انبیای الهی و جانشینان آن‌ها عهده‌دار این مهم بوده‌اند. هدایت به دو دسته تقسیم می‌گردد که از آن به «ارائه طریق» و «ایصال به مطلوب» یاد می‌گردد، و به آن «هدایت تشریحی» و «هدایت تکوینی» نیز اطلاق می‌شود؛ یعنی گاه انسان راه را به کسی با دقت تمام و لطف و عنایت نشان می‌دهد، اما پیمودن راه و رسیدن به مقصود بر عهده خود اوست؛ ولی گاه دست شخص را می‌گیرد، و علاوه بر ارائه طریق، او را به مقصد نیز می‌رساند (عزلی خلخالی، ۱۳۸۱ش: ص ۶۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ص ۹۱). هدایت انبیای الهی از نوع اول است؛ یعنی از نوع هدایت تشریحی به حساب می‌آید. خداوند متعال، پیامبران را برای هدایت انسان‌ها فرستاده، و کتاب آسمانی خود را برای جمیع بشر نازل فرموده است که مسیر درست و صراط مستقیم را به بشر نشان دهند.

ب-۱- نیروسازی

نیرو در لغت به معنای عاملی است که می‌توان به وسیله آن کاری را انجام داد، یا در کسی یا چیزی اثر

گذاشت؛ نیرو به معنای قدرت و توانایی به کار رفته است (انوری، ۱۳۸۱ش: ج ۸، ص ۸۰۷۳). در اصطلاح نیز در معنایی نزدیک به معنای لغوی به کار می‌رود و به مجموعه‌ای از نظامیان و تجهیزات جنگی اطلاق می‌گردد. البته کاربردهای دیگری نیز دارد. اما نیروسازی عبارت است از تربیت افراد و آماده‌سازی آنان در جهت رسیدن به اهداف (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۸ش: ج ۱، ص ۲۸۵؛ اخلاقی، ۱۳۸۴ش: ص ۴۳). بنابراین، مراد از نیروسازی در سیره انبیاء علیهم‌السلام تربیت افراد شایسته در راستای اهداف آن بزرگواران است.

ب-۲- تبیین اصول کلی هدایت

اصول جمع اصل، و اصل در لغت به معنای ریشه و بنیاد به کار رفته است؛ چنان‌که لغت‌شناسان نگاشته‌اند: «الأصلُ: أسْفَلُ كُلِّ شَيْءٍ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ص ۱۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۱۶). اصل به معنای ریشه نیز آمده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۴، ص ۱۸). برخی لغت‌شناسان نیز اصل را به معنای قاعده گرفته‌اند: «اصل شیء یعنی قاعده آن شیء، به گونه‌ای که اگر اصل منتفی شد و از بین رفت، سایر اجزای آن شیء نیز از بین می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۷۹).

این واژه در اصطلاح نیز با توجه به علوم مختلف، در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله در برخی علوم رفتاری به این معانی آمده است: «قانون کلی راهنمایی سلوک، یا قاعده عمومی سلوک که پذیرفته شده است؛ همچنین به معنای قانون کلی روش علمی و اظهار یک همبستگی و یکنواختی در طبیعت» (شعاری نژاد، ۱۳۶۱ش: ص ۱۵۰).

محقق دیگری اصل را چنین تعریف نموده است: «تکیه‌گاه بنیادی درون یک ساخت؛ بایدها و نبایدها به مثابه راهنمای عمل برای رسیدن از مبانی به اهداف؛ و راهنمای عمل در محدوده‌ای که مبانی آن را تحمیل می‌کند» (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸ش: ص ۴-۱۴).

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی‌ای که از اصل ارائه گردید، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای اصل در نظر گرفت:

۱. نوعی اهمیت و تقدم اصل در برابر سایر امور؛
۲. نوعی کلیت و شمول در مفهوم اصل؛
۳. نوعی پایه و اساس و منشأ بودن اصل برای امور دیگر؛
۴. نوعی دستور و الزام در مفهوم آن؛ یعنی اصول از سنخ هست‌ها نیست، بلکه از سنخ بایدهاست که باید آن را در نظر داشت و به آن تحقق بخشید؛ هرچند گاهی ممکن است مفاد اصلی آن، توجه داشتن به واقعیتی خارجی (مبنایی) در عمل باشد، نظیر توجه به تفاوت‌های فردی در امر اعتقادی و دینی یا آموزش؛
۵. نوعی جهت‌دهی و هدایت رفتار به وسیله آن. به تعبیری می‌توان اصل را مانند شاغول یا نخ بنایی که بتاً برای درستی انجام کار از آن استفاده می‌کند، دانست که آجرها و سنگ‌های به‌کاررفته در دیوار ساختمان

توسط بنا، باید براساس همان شاخص و نخ، روی هم گذاشته شوند.

آنچه از واژه اصل در این نوشتار منظور شده است، همان معنای اصلی و لغوی آن است که جهت‌دهی و هدایت رفتار به وسیله آن مدنظر است.

باید توجه داشت که اصل و مبنا به یک معنی به کار نمی‌روند؛ زیرا اصل دارای ماهیتی هنجاری و ناظر به باید‌هاست و مبنا ماهیتی کاملاً توصیفی دارد و ناظر به هست‌هاست. براین اساس، اصل و مبنا تفاوت ماهوی دارند (هوشیار، ۱۳۲۷ش: ص ۱۶؛ باقری، ۱۳۶۷ش: ص ۶۱؛ شریعتمداری، ۱۳۸۵ش: ص ۱۱). از طرفی اصل و هدف نیز به یک معنی به کار نرفته‌اند؛ زیرا اصل نوعاً ابزاری برای نیل به هدف قلمداد می‌شود و جنبه مقدماتی و ابزاری دارد (هوشیار، ۱۳۲۷ش: ص ۱۶؛ شکوهی، ۱۳۸۳ش: ص ۸۴).

رابطه اصل با روش نیز رابطه ابزاری و مقدمی است؛ به این معنی که اصل یک ابزار و معیار کلی برای گزینش روش‌های گوناگون است؛ از این رو نمی‌توان گفت که اصل همان روش است؛ بلکه اصل راهنمایی برای انتخاب روش‌های تربیت و نیروسازی قلمداد می‌شود (باقری، ۱۳۶۷ش: ص ۶۹؛ شریعتمداری، ۱۳۸۵ش: ص ۱۱).

با توجه به مباحث مطرح‌شده، اصول کلی هدایت عبارت است از مجموعه قواعد کلی و حاوی باید‌ها که براساس مبانی و اهداف تربیت و نیروسازی لحاظ می‌شود، و راهنمای عمل انبیا و مرئیان قرار گرفته، و او را در رسیدن به اهداف یاری می‌کند، و در حقیقت تعیین‌کننده نوع رفتار و شیوه هدایت و نیروسازی است. در ذیل به برخی اصول کلی انبیا در هدایت و نیروسازی، نظیر اصل خدامحوری، اصل تعبد، اصل ارائه الگو و اصل تذکر می‌پردازیم:

ج. اصل خدامحوری

براساس اصل خدامحوری، مدار مشخصی که جهان با این همه نظم و تدبیر همواره بر گرد آن در حال چرخش است، بدون اتکا به علم و قدرت لایزال الهی هرگز دوام و استمرار نمی‌یابد؛ همچنان‌که بدون آن امکان پیدایش نیز نمی‌یافت. بنابراین، پیامبران الهی مبعوث شده‌اند تا به بشر یادآور شوند که انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، باید خداوند را در مقام مبدأ و اساس آفرینش و مدیر و مدبّر هستی بشناسد و در پرتو این شناخت، به او ایمان آورد، و با او ارتباط و پیوندی عمیق برقرار سازد تا به هدف خلقت که فلاح و رستگاری دنیوی و اخروی است، نزدیک شود.

اصل خدامحوری می‌گوید: خداوند خود عهده‌دار نقش اصلی هدایت تکوینی و تشریحی انسان و جهان براساس حکمت است؛ چرا که او «رب العالمین» است. حضرت موسی علیه السلام در جواب فرعون از این اصل استفاده کرده است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «گفت: «پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازم آفرینش او بوده است، داده؛ و سپس او را هدایت کرده است» (طه: ۵۰). در این آیه شریفه، به اصل خدامحوری اشاره شده است.

به عبارت دیگر، اصل خدامحوری می‌گوید: پروردگار عالمیان، هستی را با تمامی امکاناتش، گاهواره رشد و تعالی انسان‌ها و بستر هدایت انبیای الهی قرار داده است؛ پیامبران مسیر هدایت را نشان می‌دهند، و انسان‌ها با اراده و اختیار و اشتیاق خویش، در مسیر کمال و کمال‌یافتگی گام برمی‌دارند، و با هدایت انبیای الهی، به مقام والای جانشینی خداوند بر روی زمین می‌رسند. در مسیر هدایت همواره کسانی بوده‌اند که به پیامبران الهی ایمان آورده‌اند، و حتی آن‌ها را در راه رسیدن به اهداف و الایشان یاری رسانده‌اند.

د. اصل تعبد

خداجویی و خداگرایی از خصوصیات فطری انسان‌هاست. انبیای الهی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، این اصل مهم را از برنامه‌های اصلی تبلیغ و هدایت‌گری خویش قرار دادند. اطاعت از خدا، سرلوحه تمامی فعالیت‌های انبیا برای هدایت افراد بشر به حساب می‌آید. بدیهی است که بنای هدایت بشر و نیروسازی انبیا نیز پرورش انسان‌هاست که به تمام معنا عبد و مطیع خداوند باشند؛ بدین معنا که در این فرایند، پیامبران عظام که برای هدایت بشر مبعوث شده‌اند، تمامی امکانات و ظرفیت‌های هدایت‌گرانه خویش را به گونه‌ای فراهم و ارائه می‌کنند که معنای فوق، تجلی واقعی خویش را یابد.

انسان اگر از قید هوا و هوس و اسارت‌های تن آزاد شود، فقر و نیازمندی خویش را به مبداء کمال و آفرینش درک می‌کند، و در مقابل او سرانقیاد و تسلیم فرود می‌آورد؛ اما انسان‌ها همواره در تشخیص این مصداق در معرض گمراهی بوده‌اند، و انبیا آمده‌اند تا مصداق حقیقی آن را به انسان‌ها بشناسانند، و او را از دایره بردگی و بندگی‌های غیرحقیقی رها سازند، و به وادی تعبد و اطاعت و انقیاد در برابر خداوند بکشانند.

قرآن کریم مهم‌ترین خصیصه و امتیاز پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را عبودیت می‌داند، و ایشان را با صفت بنده بودن معرفی می‌کند (فرقان: ۱)؛ امتیازی که مسلمانان هر روز در تشهد نماز، چند مرتبه به آن شهادت می‌دهند. قرآن از انسان، بنده خدا می‌پروراند، و بندگی خداوند را هدف والای آفرینش انسان برشمرده است (ذاریات: ۵۶). درباره حضرت شعیب نیز آمده است که از جانب خداوند مأموریت یافت که به سوی مدین رفته و مردم را به یگانه‌پرستی و عبودیت خدا دعوت نماید (عنکبوت: ۳۶). بنابراین، اصل تعبد یکی از اصول کلی هدایت بشر به حساب می‌آید که در سیره عملی انبیای الهی تبلور و در آیات قرآن کریم تجلی یافته است.

ه. اصل تذکر

یکی از اصول کلی هدایت در سیره عملی انبیای الهی که در قرآن کریم به صورت گسترده منعکس شده است، اصل تذکر و یادآوری است. این اصل در قرآن کریم از جایگاه رفیعی برخوردار است؛ چنان‌که به همه قرآن، تذکره اطلاق می‌گردد: این يك تذکر و یادآوری است، و هرکس بخوهد (با استفاده از آن) راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند» (سوره انسان، آیه ۲۹). همچنین یکی از وظایف پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله تذکر دانسته شده است: «پس تذکر ده که تو فقط تذکردهنده‌ای» (غاشیه: ۲۱).

اصل تذکر بدین جهت اهمیت دارد که چه بسا افرادی به یک امر علم دارند، ولی از باب تذکر باید دوباره به آن‌ها گفته شود؛ چنان‌که گفته شده است: «تذکر، علومی را که در سر مدفون شده، در دل مبعوث می‌سازد» (باقری، ۱۳۷۶ش: ص ۱۴۶). براین اساس، اصل تذکر یکی از اصول کلی هدایت در سیره عملی انبیای الهی تلقی می‌گردد. در قرآن کریم آمده است: «و با این (قرآن) به آن‌ها یادآوری نما، تا گرفتار (عواقب شوم) اعمال خود نشوند» (انعام: ۷۰). بنابراین، اصل تذکر یکی از اصول کلی است که روش‌هایی نظیر استفاده از روش موعظه و روش قصه‌گویی نیز از این اصل مهم، قابل استخراج است. پیامبران برای هدایت افراد و نیروسازی و یاری جستن از این نیروها در جهت رسیدن به اهداف خود، از آن روش‌ها استفاده کرده‌اند.

روش موعظه

واژه موعظه مشتق از «وعظ» و در معنای مصدری و اسم مصدری به کار می‌رود. لغت‌شناسان در معنای لغوی آن اختلاف دارند؛ بعضی آن را «نهی و بازداشتن همراه با تخویف و ترساندن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۷۶) معنا کرده‌اند. بعضی دیگر نیز آن را «نصیحت کردن و یادآوری عواقب» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ص ۴۶۶) و «یادآوری اموری از قبیل پاداش و کیفر که قلب را نرم می‌کند» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۲۲۸) و برخی دیگر هم آن را «ترساندن و بیم دادن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ص ۱۲۶) دانسته‌اند. به نظر می‌رسد وعظ در لغت به معنای منع و بازداشتن از یک عمل از راه ترساندن از عواقب ناخوشایند و دردناک آن است؛ از این رو در تاج العروس گفته شده است: «چنانچه جمله: "اگر از فلان مسیر حرکت کنید، نابود می‌شوید" به عده‌ای که در حال سفر هستند، گفته شود، موعظه تلقی می‌شود» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۰، ۴۹۸).

اصل بودن موعظه برای هدایت بشر در سیره عملی انبیا را این‌گونه می‌توان تقریر نمود که: انسان به دلیل ویژگی‌های خاص وجودی‌اش، و نیز ویژگی خاص این دنیا، پیوسته در معرض جهل و نسیان است. غفلت و جهل نیز دو منشأ گمراهی و فساد انسان است. نقش موعظه نیز جهالت‌زدایی و غفلت‌زدایی است. انسان در هر مقام و موقعیتی، و در هر مرحله‌ای از کمال که باشد، نیازمند موعظه است، و بدون موعظه نمی‌تواند به سرمنز کمال و رشد خود برسد (ز. ک: داوودی، ۱۳۶۸ش: ص ۱۹۴).

بدین ترتیب، موعظه به‌عنوان اصل کلی برای هدایت بشر در سیره عملی انبیای الهی در قرآن کریم مطرح است. چنان‌که در قرآن کریم خطاب به پیامبر اعظم ﷺ آمده است: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که لقمان به فرزندش - درحالی که او را موعظه می‌کرد- گفت: «پسرم! چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک و ظلم بزرگی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش: ص ۴۱۲). این آیه شریفه، افزون بر اینکه موعظه لقمان به پسرش را بیان می‌کند، به‌عنوان یک روش گرفته‌شده از اصل کلی تذکر، به پیامبر اعظم ﷺ نیز تذکر داده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۱، ص ۴۴؛ طبری، ۱۳۷۲ش: ج ۸، ص ۴۹۴). در آیات متعدد قرآن کریم به روش موعظه که از اصل تذکر استنتاج و استخراج شده است، در هدایت افراد بشر تصریح گردیده است (سبأ: ۴۶؛ نحل: ۱۲۵؛ یونس: ۵۷؛ آل عمران: ۱۳۸).

موعظه لقمان به پسرش، از مصادیق مهم اصل تذکر و شیوه موعظه در سیره عملی ایشان برای هدایت به حساب می‌آید که در قرآن کریم منعکس شده است. ایشان به پسرش فرمود: «پسرم! اگر به اندازه سنگینی دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در (گوشه‌ای از) آسمان‌ها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را (در قیامت برای حساب) می‌آورد؛ خداوند دقیق و آگاه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش: ص ۴۱۲). بنابراین، موعظه از مصادیق تذکر و برگرفته شده از اصل کلی تذکر است که در سیره عملی انبیای الهی برای هدایت افراد بشر در قرآن کریم تبلور یافته است.

روش قصه‌گویی

یکی از مصادیق اصل تذکر، قصه‌گویی است که کارکرد تربیتی بالایی دارد، و در زندگی و شخصیت افراد تأثیری جدی می‌گذارد. قصه از آنجاکه در علم روان‌شناسی و روان‌درمانی نیز کاربرد خاص خود را دارد، می‌تواند روشی علمی نیز محسوب شود؛ و در واقع به مثابه مایع شیرینی است که بلعیدن قرص تلخ را راحت‌تر می‌کند (ر.ک: کاویانی، ۱۳۸۸ش: ص ۱۶۷).

این روش که مخاطبان آن عام است، در قرآن کریم نیز نمود قابل ملاحظه‌ای داشته، و از آنجاکه قرآن کتاب تربیت و ارشاد است، داستان‌ها نیز در خدمت اهداف و اغراض تربیتی، مورد استفاده قرار گرفته است. قرآن با طرح قصه و داستان، زمینه تفکر و اندیشه‌ورزی، عبرت‌آموزی، تهذیب نفس، حکمت و ادب و... را فراهم می‌نماید. به عبارتی، تأمل و اندیشه در هریک از قصه‌های قرآن، موجب بیداری، آگاهی و پندآموزی انسان می‌شود. خداوند متعال در قرآن کریم خطاب به پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: «این داستان‌ها را به آن‌ها بازگو کن، تا بیندیشند» (اعراف: ۱۷۶).

در این آیه شریفه، به قصه‌گویی دستور داده شده است، و به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که داستان‌های قرآن را برای مردم بیان کند؛ شاید آن‌ها پند و عبرت گیرند. پیامبر اعظم ﷺ نیز عامل این دستور الهی بوده و همواره در سیره شریفه خود، به‌ویژه برای هدایت افراد و نیروسازی برای خود، روش قصه‌گویی را به کار می‌بستند. اما نکته قابل توجه اینکه پیامبر اعظم ﷺ جهت هدایت افراد - چنانچه از سیره آن بزرگوار برمی‌آید - هرگز به نقل وقایع تاریخی و داستان‌سرایی صرف نمی‌پرداختند؛ بلکه با اشاره‌هایی کوتاه و کلی به احوال گذشتگان، مقاصد تربیتی خویش را در نظر داشتند. آنچه در بیانات آن حضرت ﷺ با تعبیری چون: «ما نزل بالأمم قبلکم» (ماوردی، بی تا: ص ۱۴۳)، «کان فیمن کان قبلکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۲، ص ۲۳۹)، «کان فیما مضی» (حسن بن علی رضی الله عنه، ۱۴۰۹ق: ص ۲۳)، «من کان قبلکم من الأمم» (بحرانی، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۲۸۲) و «انما هلك من کان قبلکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۱۳۸) وارد شده است، ناظر بر تأکید ایشان بر عبرت‌آموزی و تأمل و اندیشه‌ورزی در قصه پیشینیان است (ر.ک: کریمیان، ۱۳۹۰ش: ص ۱۸۸).

همچنین در قرآن کریم خطاب به پیامبر اعظم ﷺ آمده است: ما از هریک از سرگذشت‌های انبیا برای تو

بازگو کردیم، تا به‌وسیله آن، قلبت را آرامش بخشیم؛ و اراده‌ات قوی گردد، و در این (اخبار و سرگذشت‌ها) برای تو حق، و برای مؤمنان موعظه و تذکر آمده است» (هود: ۱۲۰).

بنابراین، روش قصه‌گویی یکی از مصادیق اصل تذکر است که در قرآن کریم برای هدایت بشر بیان گردیده است. خداوند متعال در قرآن کریم خطاب به پیامبرش، قصه‌گویی را از مصادیق تذکر قرار داده و به پیامبر فرموده است که از این طریق به هدایت و نیروسازی بپردازد.

و. اصل آرایه الگو

یکی از اصول کلی هدایت در سیره عملی انبیای الهی، ارائه الگوست. به عبارت دیگر، پیامبران الهی در قرآن کریم به‌عنوان الگو معرفی شده‌اند، و انبیا نیز آن را در دعوت خویش اصل قرار داده‌اند. انسان‌ها در انجام هر کاری به سنجه‌ای نیاز دارند تا میزان کامیابی و ناکامی خویش را اندازه بگیرند. پیمودن مسیر طولانی آشنایی با معارف دینی، تثبیت و پایبندی به آن و رسیدن به کمال و قرب الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست. بدین ترتیب، افراد بشر به مقیاسی نیازمندند تا با استفاده از آن بدانند چه مقدار از مسیر را پیموده‌اند، و تا رسیدن به مقصد نهایی چه مقدار از راه باقی مانده است. بنابراین، افراد بشر نیازمند الگو هستند، و هرچه این الگو کامل‌تر و جذاب‌تر باشد، کارایی بیشتری خواهد داشت. انبیای الهی نیز که از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند و رسالت تربیت و به کمال رساندن انسان و نیروسازی را بر عهده دارند، در قرآن کریم به‌عنوان الگو و امام معرفی شده‌اند (انبیاء: ۷۳).

بنابراین، ارائه الگو در سیره عملی انبیا به‌عنوان اصل کلی در هدایت افراد بشر است که در قرآن کریم به آن تصریح شده است؛ چنان‌که درباره حضرت ابراهیم علیه السلام و پیروان ایشان آمده است: «برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند وجود داشت؛ در آن هنگامی که به قوم (مشرك) خود گفتند: «ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید بیزاریم...» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش: ص ۵۴۹). همچنین در سوره احزاب پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به‌عنوان الگو و اسوه حسنه برای جامعه بشری معرفی شده است. افزون بر این، قصه‌های انبیا در قرآن کریم برای مؤمنان جنبه الگویی دارد. در آیات متعددی از قرآن کریم، انبیای الهی گاهی با ذکر نام و گاهی با نقل داستان، به‌عنوان الگوی کامل شناسانده و ترسیم شده‌اند.

قرآن کریم از اصل ارائه الگو با استفاده از شیوه بیان قصه انبیا به‌خوبی بهره‌برداری نموده است. در استقامت و پایداری در تبلیغ دین و معارف الهی، حضرت نوح علیه السلام را الگو قرار داده است. در مبارزه با بت-پرستان، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام را نقل کرده است. در مسئله رضا و تسلیم در برابر دستورات و فرمان خداوند، حضرت اسماعیل علیه السلام را نمونه قرار داده است. در صبر و تحمل در برابر شدايد و گرفتاری‌های روزگار، به داستان حضرت ایوب علیه السلام پرداخته است؛ چنان‌که حضرت یوسف علیه السلام را قهرمان تقوا و مقاومت در مبارزه با شهوت و امیال نفسانی الگوی بشریت قرار داده است. شجاعت و استقامت در مبارزه با طاغوت



را در کارنامه حضرت داوود علیه السلام ثبت کرده است. این انبیای الهی، پیامبرانی هستند که قرآن کریم درباره آنها خطاب به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می فرماید: «آنها کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده؛ پس به هدایت آنان اقتدا کن» (انعام: ۹۰).

بنابراین، اصل الگو، از اصول کلی هدایت در سیره عملی پیامبران الهی علیهم السلام به حساب می آید که در قرآن کریم افزون بر آیاتی که به الگو بودن پیامبران الهی تصریح شده است، در این کتاب عظیم الشان از قصه‌ها و داستان‌های انبیای الهی نیز بهره‌برداری الگویی شده است.

نیروسازی

نیروسازی افراد که از اهداف مهم انبیای الهی به حساب می آید، براساس ملاک‌ها و اصول کلی هدایت بشر صورت گرفته است. پیامبران عظام پس از تبیین اصول کلی هدایت به‌عنوان شاخص، و براساس آن اصول، به تربیت و نیروسازی افراد می‌پرداختند و افراد را تربیت می‌کردند.

الف. نیروسازی بر مبنای اصل ارائه الگو

در آیاتی از قرآن کریم، انبیای الهی به‌عنوان الگو و اسوه برای مؤمنان و جامعه بشری معرفی شده‌اند، و پیامبران نیز از این اصل در جهت نیروسازی استفاده کرده‌اند؛ چنان‌که در مورد پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله آمده است: هنگامی که دستور نماز نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله برای آموزش نماز به مسلمانان فرمود: نماز بخوانید، چنان‌که می‌بینید من می‌خوانم» (ابن ابی جمهور، ۴۰۵ق: ۱، ۱۹۸)؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله عملش را الگو قرار داد و به مسلمانان دستور داد که همانند وی نماز را به‌پا دارند.

یکی از شاخصه‌های نیروسازی حضرت ابراهیم علیه السلام که از اصل ارائه الگو به دست می‌آید، فریضه حج ابراهیمی است. حضرت ابراهیم علیه السلام امام و پیشوای مردم است، و در قرآن کریم نیز به‌عنوان اسوه و الگوی مؤمنان معرفی شده است. بدین جهت، برخی از برنامه‌ها و اعمال حج ابراهیمی به‌عنوان برنامه عبادی واجب یا مستحب مورد تأکید دین مبین اسلام قرار گرفته است و در قرآن کریم به آن تصریح شده است (بقره: ۱۲۵). در نیروسازی از طریق ارائه اصل الگو، تربیت و یادگیری به‌صورت مستقیم، و از طریق مشاهده انجام می‌گیرد. قرآن کریم در آیات متعددی اطاعت و فرمان‌برداری از نیاکان و پیشینیان را نکوهش کرده است (بقره: ۱۷). اما از طرف دیگر، اصل تبعیت جاهل از عالم و ارائه الگو را تأیید نموده است (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷). از این رو، حضرت ابراهیم علیه السلام و همراهان وی آسیه و مریم و سرانجام پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را الگوی دیگران معرفی کرده است (ممتحنه: ۴؛ تحریم: ۱۱؛ احزاب: ۲۱). بنابراین، نیروسازی براساس اصل ارائه الگو، از مواردی است که در سیره عملی انبیای عظام تبلور یافته و در قرآن کریم تجلی پیدا کرده است. پیامبران الهی از این روش برای نیروسازی و تربیت افراد بهره‌برده‌اند.

ب. نیروسازی بر مبنای اصل تذکر

یکی از اصول کلی هدایت که در سیره عملی انبیای الهی تجلی داشت، اصل تذکر بود که روش‌های موعظه و قصه‌گویی نیز از مصادیق آن به حساب می‌آید. پیامبران الهی از این اصل نیز در تربیت افراد و نیروسازی بهره برده‌اند. از انبیای الهی که در قرآن کریم فراوان نام برده شده است، حضرت موسی علیه السلام است که برای هدایت قومش و در جهت نیروسازی از شیوه موعظه استفاده کرده است. در قرآن کریم در مورد موعظه حضرت موسی علیه السلام آمده است: «در تورات از هر چیزی موعظه و تفصیل آن را ارائه کرده‌ایم» و به حضرت موسی علیه السلام دستور می‌دهد که قومش را به فراگیری بهترین آن‌ها وادار نماید (اعراف: ۱۴۵).

در قرآن کریم هدایت و نیروسازی براساس اصل تذکر و موعظه، در سیره عملی حضرت ابراهیم علیه السلام در داستان آن حضرت و عمویش آزر، به خوبی تبیین شده است. ایشان وقتی سراغ آزر رفت، وی را با لحنی بسیار ملایم و با ادب و احترام خطاب قرار داد. حتی برای تحریک عطوفت، ایشان را پدر خطاب کرد و فرمود: چرا چیزی را می‌پرستی که نه به حالت سودی می‌رساند، و نه بینایی و شنوایی دارد؟! از من اطاعت و پیروی کن که تو را به راه راست راهنمایی کنم (مریم: ۴۲-۴۵).

پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم نیز از شیوه موعظه که از مصادیق اصل تذکر به حساب می‌آید، در امر تربیت و نیروسازی بهره برده است. آن حضرت همواره مسلمانان و غیرمسلمانان را موعظه و نصیحت می‌کرد. موعظه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم گاه در قالب سخنرانی انجام می‌شد، مانند سخنرانی آن حضرت در سرزمین منا در حجة الوداع (کلینی، بی‌تا: ج ۷، ص ۲۷۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۴۸۷؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ص ۱۰) و گاه آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم در موقعیت‌ها و فرصت‌های مناسب، به موعظه و نصیحت پرداخته و از این رهگذر به نیروسازی می‌پرداخت (کلینی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۵، ص ۱۰۱). گفتگوی حضرت یوسف با دو نفر زندانی که در قرآن کریم بیان شده است، نمونه دیگری از روش موعظه در هدایت و نیروسازی است (یوسف: ۳۶-۴۲). بنابراین، موعظه و نصیحت که از مصادیق اصل تذکر به حساب می‌آید، در سیره عملی انبیای الهی در تربیت و نیروسازی به کار رفته است.

قصه‌گویی نیز از دیگر مصادیق اصل تذکر است که در سیره عملی انبیا برای تربیت و نیروسازی افراد از آن بهره برده شده است. در سیره عملی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم مصادیق فراوانی برای روش قصه‌گویی در جهت نیروسازی وجود دارد؛ مانند قصه آن حضرت با خباب بن ارت که از اوضاع بد مسلمانان به تنگ آمده بود، و برای شکایت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده بود (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۹۸ و ۹۹). نمونه‌های دیگری نیز در سیره عملی آن حضرت وجود دارد که برای نیروسازی به قصه‌گویی پرداخته است (ر. ک: نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۸، ص ۷؛ ابن حیون، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۲، ص ۲۳۹). قصه حضرت موسی و خضر در سفر پرمهر و رازی که داشتند، از دیگر قصه‌های قرآنی در جهت نیروسازی است.

ج. نیروسازی بر مبنای اصل خدامحوری

خدای متعال در چند آیه از زبان حضرت ابراهیم علیه السلام نقل می‌کند که قوم خویش و آزر را که عمویش بود، مورد نکوهش قرار داده و به خاطر عبادت بت‌ها ملامت کرده است: ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾؛ این مجسمه‌هایی که خودتان ساختید و آن‌ها را عبادت می‌کنید چیست‌اند؟! آن‌ها در جواب حضرت ابراهیم علیه السلام گفتند: پدران ما این بت‌ها را می‌پرستیدند، ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: شما و پدرانتان یقیناً در گمراهی و ضلالت قرار دارید. آن‌ها وقتی سخنان جدی و برحق حضرت ابراهیم علیه السلام را شنیدند، با تعجب پرسیدند: ای ابراهیم! دعوت تو حقیقی و راست است یا با ما شوخی می‌کنی؟! فرمود: نه، آنچه شما را به آن دعوت می‌کنم، حق است. پروردگار شما، پروردگار آسمان‌ها و زمین است که آن‌ها را ایجاد کرده، و من بر این مطلب برای شما شاهد و گواه هستم (انبیاء: ۵۲-۵۶).

حضرت ابراهیم علیه السلام در این گفتگو که میان وی و قومش صورت گرفته است، از اصل خدامحوری استفاده کرده، و قومش را به خدامحوری دعوت، و از شرک و بت‌پرستی نهی کرده است. در قرآن کریم آیات متعددی درباره خدامحوری وجود دارد، و همه انبیای الهی قوم خویش را به سوی توحید و خدامحوری دعوت کرده‌اند. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز خدامحوری را اساس دعوت خویش قرار داده، و از این طریق به نیروسازی پرداخته است؛ چنان‌که در توصیه‌ای به یکی از جوانان عصر خویش، از شیوه خدامحوری بهره برده است (ترمذی، ۱۳۹۵: ج ۴، ص ۶۶۷؛ اسحاقی، ۱۳۸۵: ص ۲۶۰). در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که مهم‌ترین شیوه نیروسازی انبیا علیهم السلام را دعوت بر مبنای خدامحوری معرفی کرده است. برای نمونه در آیه ۵۹ سوره اعراف خطاب به حضرت موسی علیه السلام آمده است که خطاب به قومش فرمود: «ای قوم من! خداوند یگانه را پرستش کنید، که معبودی جز او برای شما نیست».

حضرت مسیح علیه السلام یکی دیگر از انبیای الهی نیز از شیوه خدامحوری در دعوت و نیروسازی بهره برده است؛ چنان‌که در آیه ۵۹ سوره مریم آمده است: «خداوند، پروردگار من و پروردگار شماست؛ او را پرستش کنید؛ این است راه راست». پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز شعارش «لا اله الا الله» بود (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۲). پیروان ادیان پنج‌گانه یهود، نصاری، دهریون، ثنویه و مشرکین عرب به محضر پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله آمده و هرکدام درباره معبودشان سخن گفتند، حضرت در جواب فرمود: «أَمْتٌ بِاللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» (حسن بن علی علیه السلام امام یازدهم، ۱۴۰۹: ص ۵۳۰). درباره حضرت موسی علیه السلام نیز آمده است که وقتی می‌خواست سامری را بکشد، از خداوند خطاب رسید که او را نکش؛ چون او سخی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۶۹). آن‌گاه موسی رو به قوم خود آورده و گفت: «آن خدایی که یکتا و بی‌همتا است، سزاوار پرستش است». بنابراین، نیروسازی در سیره عملی انبیا علیهم السلام بر مبنای اصل خدامحوری، در قرآن کریم نمود پیدا کرده است. دعوت همه انبیا بر اساس خدامحوری بوده و از این طریق به تربیت و نیروسازی اقدام کرده‌اند.

د. نیروسازی بر مبنای اصل تعبد

پیامبران الهی غالباً در جوامعی برانگیخته می‌شدند که انسان‌ها در زیر بار گمراهی و در بند و زنجیر جهالت و ستم و استثمار و بت‌پرستی به سر می‌بردند، و تا این بند و زنجیرها پاره نگردد و انسان‌ها آزاد نشوند، پیوستن به حق تحقق نمی‌پذیرد و اصلاحی صورت نمی‌گیرد. اساس کار پیامبران بر دعوت به «عبودیت الله» و «اجتناب از طاغوت» است؛ زیرا در برابر انسان بیش از دو راه «عبودیت طاغوت» و «عبودیت الله» وجود ندارد. از سویی تا انسان به عبودیت طاغوت پشت نکند، اصلاحی انجام نمی‌شود که نظام تربیتی و نیروسازی انبیا و سیره تربیتی ایشان بر همین مهم استوار است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «و هرآینه در هر امتی پیامبری برانگیختیم که خدای را پرستید و از طاغوت (هر معبودی جز خدا) دوری جوید» (نحل: ۳۶). این آیه که درباره بعثت پیامبران به‌طورکلی سخن می‌گوید، رسالت آنان را در عبودیت خدا و پرهیز از طاغوت خلاصه می‌کند. قرآن کریم نیز از قول نبی مکرم اسلام ﷺ می‌فرماید: «دعوت من این است که جز الله را نپرستید. من از سوی او برای شما بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده‌ام» (سوره هود، آیه ۲). بدین وصف، دعوت به عبودیت و خداپرستی که بر مبنای اصل تعبد انجام گرفته است، در سیره انبیای الهی به‌عنوان یک اصل کلی در قرآن کریم مطرح شده است.

بنابراین، نیروسازی براساس اصل عبودیت، از شیوه‌های تربیت انبیای الهی است که در قرآن کریم بیان گردیده است. پیامبران عبودیت و بندگی را سرلوحه برنامه‌های تبلیغی خویش قرار داده، و مردم را به آن دعوت می‌کردند، و از این طریق به نیروسازی و تربیت افراد می‌پرداختند.

نتیجه‌گیری

همه انبیای الهی برای هدایت بشر، به رسالت مبعوث گردیده‌اند. آن بزرگواران از جانب خداوند متعال مأموریت داشتند تا در بین افراد بشر تبلیغ نموده، و پیام خداوند را به گوش انسان‌ها برسانند، و آن‌ها را به صراط مستقیم و راه راست هدایت نمایند؛ زیرا هرچند فطرت انسان خداشناس است، ولی انسان موجودی است که بر اثر بُعد حیوانی و هوای نفس ممکن است از خدای متعال غفلت نماید، و به مسیر انحرافی کشیده شود. سیره عملی نبیای عظام علیهم‌السلام نشان می‌دهد که اصول کلی‌ای برای هدایت افراد بشر را محور دعوتشان قرار داده و دعوت خویش را براساس آن اصول، طراحی و برنامه‌ریزی نموده بودند. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به این اصول اشاره نموده است. بدین ترتیب، پیامبران الهی بر مبنای این اصول به نیروسازی و تربیت افراد جامعه پرداخته‌اند که عبارت‌اند از: اصل ارائه الگو که در قرآن کریم، انبیا الگو و اسوه معرفی شده‌اند؛ اصل تذکر که دارای مصادیق متعدد از جمله موعظه و قصه‌گویی است و در قرآن کریم به آن تصریح شده است؛ اصل خدامحوری و تعبد که از دیگر اصول کلی دعوت انبیای الهی به حساب می‌آید. این اصول در سیره عملی پیامبران عظام علیهم‌السلام و در آیات متعدد قرآنی تجلی پیدا کرده است و انبیا در پرتو این اصول، روش‌هایی را برای رسیدن به اهدافشان که همانا هدایت و نیروسازی و تربیت انسان‌هاست، برگزیده‌اند.

فهرست منابع

• قرآن کریم

۱. أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسين (۱۹۹۴م). الأغانى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۲. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين (۱۴۰۵ق). عوالي اللئالي العزبزية في الأحاديث الدينية، قم، دار سيد الشهداء للنشر.
۳. ابن بابويه، محمد بن علي (۱۳۶۲ش). النخصال، قم، جامعه مدرسين.
۴. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، چاپ ۲، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۵. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، تحقيق و تصحيح: جمال الدين ميردامادي، چاپ ۳، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر.
۷. احمدى، على اصغر (۱۳۷۸ش). اصول تربيت. تهران، انتشارات سازمان انجمن اولياء و مربيان.
۸. اخلاقي، محمد علي (۱۳۸۴ش). شكل گيرى سازمان روحانيت شيعه، تهران، شيعه شناسى.
۹. اسحاقى، حسين (۱۳۸۵ش). ملكوت اخلاق، تهران، نشر مشعر.
۱۰. باقرى، خسرو (۱۳۷۶). نگاهى دوباره به تربيت اسلامى، چاپ ۴، تهران، انتشارات مدرسه.
۱۱. بحراني، سيد هاشم بن سليمان (۱۴۱۱ق). حلية الأبرار في أحوال محمد و آله الأطهار عليهم السلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۲. بستاني، فؤاد افرام (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدى، چاپ ۲، تهران، اسلامى.
۱۳. ترمذى، محمد بن عيسى (۱۳۹۵ق). سنن الترمذى، تحقيق و تعليق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي و إبراهيم عطوة، چاپ ۲، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۱۴. حسن بن علي عليه السلام، امام يازدهم (۱۴۰۹ق). التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
۱۵. حسيني زيدي، محمد مرتضى (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق و تصحيح: على هلالى و على سبرى، بيروت، دار الفكر.
۱۶. داودى، محمد؛ حسين زاده، سيد على (۱۳۸۹ش). سيره تربيتى پيامبر صلى الله عليه و آله و سلم و اهلبيت عليهم السلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. داوودى، محمد (۱۳۶۸ش). تربيت دينى، چاپ ۴، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بيروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامية.
۱۹. شريعتمدارى، على (۱۳۸۵ش). اصول و فلسفه تعليم و تربيت، چاپ ۳۰، تهران، مؤسسه انتشارات امير كبير.
۲۰. شعارى نژاد، على اكبر (۱۳۶۱). فرهنگ علوم رفتارى، تهران، امير كبير.

۲۱. شکوهی، غلامحسین (۱۳۸۳). *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، چاپ ۱۷، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۳. صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ ۳، تهران، ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
۲۶. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*، چاپ ۳، تهران، مرتضوی.
۲۷. عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱ش). *رسائل فارسی ادهم خلخالی*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، چاپ ۲، قم، نشر هجرت.
۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۳۰. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چاپ ۲، قم، موسسه دار الهجرة.
۳۱. کویانی، محمد (۱۳۸۸). *روانشناسی و تبلیغات با تأکید بر تبلیغ دینی*، چاپ ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۲. کریمیان، أحمد (۱۳۹۰ش). *نگاهی به سیره آموزشی رسول خدا (ص)*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی تا). *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ ۴، قم، دار الکتب الإسلامية.
۳۴. ماوردی، ابو الحسن (بی تا). *أعلام النبوة*، بی جا، مکتبة الهلال.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چاپ ۶، تهران، صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش). *ترجمه قرآن*، چاپ ۲، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش). *یکصد و هشتماد پرسش و پاسخ*، چاپ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۹. مؤسسه آینده روشن (۱۳۸۸ش). *مجموعه آثار چهارمین همایش بین المللی دکترین مهدویت با رویکرد سیاسی و حقوقی*، قم، جامعه المصطفی العالمية.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۱. هوشیار، محمدباقر (۱۳۲۷ش). *اصول آموزش و پرورش*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

چکیده‌ها (انگلیسی)

General Principles of Guidance and Human Resource Development in the Prophetic Tradition from the Perspective of the Holy Qur'an

Mohammad Reza Zeiaee¹

Abstract

Human beings possess carnal desires and a rebellious nature; consequently, to attain perfection—the ultimate purpose of human creation—they require guidance and leadership. Human nature is such that not all individuals follow the path of guidance independently, nor do they possess the capacity for direct communication with God Almighty. Accordingly, God guides humanity through the prophets. The Holy Qur'an outlines general principles for human guidance and human resource development within the prophetic tradition, a subject that has not yet been addressed through comprehensive and integrated research. Therefore, the central problem of this study is the "General Principles of Guidance and Human Resource Development in the Prophetic Tradition from the Perspective of the Holy Qur'an." Utilizing a descriptive-analytical method and library research—while exploring exegetical and narrative sources and employing the essentials of *Sirah* studies—this research aims to extract and clarify the general principles prophets utilized for guidance and capacity building. The findings suggest that the divine prophets, in their practical conduct, employed principles such as the principle of God-centeredness, the principle of submission, the principle of reminder, the principle of role modeling, and the principle of preaching and exhortation for the guidance and development of individuals.

Keywords: Prophets, Guidance, Human Resource Development, Role Model, Preaching

1 . PhD in Islamic History, Al-Mustafa International University, and Associate Researcher at Al-Mustafa International Research Institute. E-mail: Rezaziae19@yahoo.com

Anthropological and Theological Foundations of Religious Democracy in the Thought of Imam Khomeini (ra) and 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī (ra)

Muḥammad 'Alī 'Ismā'īl¹

Abstract

Religious democracy is a theory of governance within a religious political system that, while recognizing divine legitimacy and the unity of God in legislation and law making, emphasizes the rule of law, the role of the people in policymaking and political system formation, as well as their supervision and cooperation with the system. Based on this theory, religious citizens actively participate in political life within the framework of Sharia teachings, and all forms of individual despotism in public decision-making are rejected. Nevertheless, it stands in fundamental contrast to Western democracy as a value (rather than merely a method), which is grounded in distinct epistemological, anthropological, and theological foundations—such as epistemological relativism, rationalism, denial of the epistemic authority of revelation, pluralism, a specific notion of liberty, and human-centrism instead of theocentrism.

Through the present study—conducted using a descriptive-analytical method with the aim of revisiting the anthropological and theological foundations of religious democracy in the thought of Imam Khomeini and 'Allameḥ Ṭabāṭabā'ī—it becomes evident that these two prominent contemporary philosophers and theorists, drawing upon revelatory and rational principles, formulated the concept of religious democracy. Among the most significant anthropological and theological foundations of religious democracy are the multidimensional nature of human existence, divine nature, free will and liberty, inherent and acquired dignity, humanity's vicegerent of God, monotheism in governance, monotheism in legislation and lawmaking, the presence of divine laws in social affairs, and the rejection of secularism.

Keywords: Religious democracy, Liberal democracy, Islamic political system, Imam Khomeini, Allameḥ Ṭabāṭabā'ī.

1 . PhD in Islamic Philosophy and a member of the Al-Mustafa International Research Institute. Email: mali.esm91@yahoo.com



Pluralism of Ethnic and Cultural Identities in the Discourse of the Islamic Revolution and the Dominant Discourse of International Relations

Abdul-Rasoul Yaqoubi¹

Abstract

The emergence of the Islamic Revolution introduced a model of ethnic and cultural pluralism fundamentally distinct from Western paradigms in both its foundations and characteristics. Explaining the Islamic Revolution's discourse on cultural and social pluralism is an essential task within the contemporary arena of competing discourses. This study examines the theoretical foundations, the roots of social and epistemological knowledge, and the prescriptive consequences of these two divergent discourses. Among the various approaches of assimilation, pure pluralism, and "unity in diversity," the discourse of the Islamic Revolution emphasizes the third. Given that pluralism is built upon the dual pillars of shared identity and specific identities, this article explores the nature of both within the frameworks of the Islamic Revolution and Western discourse. The final section analyzes the rights of specific ethnic and religious identities through the lens of the key constitutive elements of the Islamic Revolution—namely the Constitution and the teachings of the two Leaders (Imam Khomeini and Imam Khamenei), and compares them with the rights outlined in the "Universal Declaration of Human Rights" and the "Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities." Despite the extensive literature concerning ethnic and religious groups in Iranian society, a systematic study addressing the Islamic Revolution's discourse on the pluralism of ethnic and cultural identities in comparison to Western discourse has remained absent. Utilizing a documentary analysis method, this study seeks to answer the question: what are the fundamental differences between Western discourse and the discourse of the Islamic Revolution regarding ethnic and cultural pluralism?

Keywords: Discourse of the Islamic Revolution; Pluralism; Shared Identity; Western Discourse; Ethnic and Cultural Identities.

1 . Faculty Member, Al-Mustafa International University.





تجدید

The Cultural and Civilizational Aspects of Religious Democracy, with a Focus on the Mahdist Utopian Society

Ghanbar Ali Samadi¹

Abstract

The inquiry into the role and status of the populace in the establishment of governance and the administration of society has consistently constituted a critical discourse, encountering profound challenges from antiquity to the present era. Addressing this issue is particularly significant in contemporary times, wherein democracy and majority rule is widely upheld as principal criteria for legitimizing political systems within modern political thought. Against this backdrop, the proposition of a system grounded in religious democracy emerges as a novel and efficacious paradigm, fundamentally challenging prevailing governance models-whether autocratic, hereditary, or democratic. Religious democracy is predicated upon two foundational pillars: divine legitimacy and popular sovereignty. Its most complete realization is embodied in the ideal Mahdist society, whose salient attributes include the unification of religious culture, universal consensus and satisfaction, commitment to justice, and the elevation of collective rationality. Through a descriptive-analytical approach, this study seeks to elucidate the status of the populace within the framework of religious democracy and, drawing upon the cultural and civilizational characteristics of the Mahdist utopian society, critically examines the principal indicators of ideal governance.

Keywords: Religious Democracy, Democracy, Culture, Civilization, Rationality, Mahdism, Ideal Society.

1 . Research Fellow at Al-Mustafa International Research Institute Samadi313@gmail.com



تجدید

The Role of Women in the Strengthening and Undermining of Democratic System

Şiddīqa Muḥaqqiq¹

Abstract

In Islamic jurisprudence—particularly in family jurisprudence—the status of women within the family and society has been regarded as a central element in either strengthening or weakening social and political systems. A democratic system, founded on the principles of public participation and respect for individual rights, necessitates the dynamic and active engagement of all segments of society, including women, across various domains. Findings of the present study indicate that, from the perspective of family jurisprudence, women can contribute to the promotion of a culture of respect for rights, justice, and civic participation by raising children in accordance with religious and ethical teachings and by disseminating Islamic values. In the public sphere as well, family jurisprudence acknowledges women's participation within the legitimate frameworks established by Sharia. This article, grounded in the principles and foundations of family jurisprudence, examines the impact of women's presence and participation in both strengthening and weakening democratic systems. It also addresses the challenges and opportunities that exist in this domain. Accordingly, this study adopts a descriptive-analytical approach and achieves its aim through the examination of jurisprudential texts.

Keywords: Democratic system, women, family jurisprudence, weakening of the system, strengthening of the system

1 . Professor and Level 4 Researcher in Islamic Family Law, Affiliation: Bint al-Hodā Higher Education Complex, Al Mustafa Internatinal University, Qom, Iran, Email: smohaghegh22@gmail.com

An Analysis of the Role of the People in the Realization of Religious Authority with Emphasis on the Qur'anic Thoughts of Ayatollah Khamenei

A'zam Nayebeh Nia¹

Abstract

The aim of the present study is to analyze the role of the people in the realization of religious authority (Wilayat-e Dini) with an emphasis on the Qur'anic thought of Ayatollah Khamenei. In the philosophy of any political system, the legitimacy of the ruling government—and consequently, the role and status of the people—holds critical importance. Given that in the Islamic political system sovereignty belongs to God, explaining the role and position of the people in this process becomes a challenging issue. This study, using a descriptive-analytical method, seeks to examine the status of the people within the system of religious authority, focusing on His Eminence's Qur'anic perspectives. The findings of the study indicate that the fundamental component in explaining the nature of religious democracy in Ayatollah Khamenei's thought is structured around the concept of Wilayah (religious guardianship). Based on Qur'anic principles such as equality, vicegerency and divine dignity of human beings, consultation (shura), allegiance (bay'ah), justice, freedom, and sovereignty over one's destiny, the legitimacy of Islamic governance is both divine and people-based. The people form the foundation of legitimizing the religious authority system and play a vital role in the formation and realization of the system of Wilayah during the occultation era. This includes selecting the supreme leader (Wali al-Amr) and establishing and sustaining the system. Ultimately, religious democracy is the cornerstone of the realization of the system of Wilayah, and without the presence of the people, the true establishment of a religious authority system would not be possible.

Keywords: Ayatollah Khamenei; System of Religious Authority; People; Religious Democracy; Qur'anic Thoughts.

1 . Graduate of the Islamic Seminary and PhD Candidate in Qur'an and Science, Al-Mustafa International University, Mashad, Iran. Email: A.naibnia@gmail.com.