فصلنامه
اندیشه سیاسی در اسلام

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

| سال دوازدهم | شماره چهل و هشت | تابستان ۱۴۰۵

شاپای چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳
شاپای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

نگاهی جامعه‌شناختی به مردم‌سالاری دینی در اندیشه آخوند خراسانی و امام خمینی (ره)
محمد اشراقی، حسین دهقان، بیژن عبدالکریمی

اعاده نظم پیشین: مورد اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی
غلامعلی سلیمانی، محمد امین مرئی

واکاوی نسبت صلح در اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام خمینی
محمد محمودی کیا

تفکیک روح و کالبد شریعت و قانون در الهیات متجددانه؛ تأملی در تجددطلبی طالبوف تبریزی
شروین مقیمی، سپیده میرمجیدی

شرایط ایجابی صلح «انسانی» و «شرافتمندانه» در اندیشه امام خمینی
حسن مهدی‌پور

بازخوانی نسبت وهابیت و سکولاریسم با تأکید بر تفسیر وهابی از توحید حاکمیت
سید محمد امین میری طرقبه، علی ملاموسی میبدی، الیاس مرتضوی زاده

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

به نام خداوند بخشنده مهربان

پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی



اندیشه سیاسی در اسلام

سال دوازدهم / شماره ۴۸ / تابستان ۱۴۰۵

eISSN :۲۵۸۸-۴۹۹۹

صاحب امتیاز: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی
مدیر مسئول: دکتر منصور انصاری، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
سردبیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشنی، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

مدیر اجرایی: انسیه مرادی
ویراستار: اعظم سلیمانی
صفحه‌آرا و طراح جلد: زهرا شیرخان‌زاده

اعضای هیأت تحریریه:

دکتر سیدصادق حقیقت؛ استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
دکتر میر فردین قریشی؛ استاد گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تهران، تهران، ایران.
دکتر عبدالرحمان عالم؛ استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
دکتر عبدالامیر نبوی؛ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.
دکتر فرهاد درویشی سه تلانی؛ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.
دکتر محمدرضا طالبان؛ دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر سیدصدرالدین موسوی؛ دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر یحیی فوزی؛ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
دکتر منصور انصاری؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر گیتی پورزکی؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

نشانی: تهران، آزادراه خلیج فارس، جنب عوارضی تهران ـ قم، آستان مقدس امام خمینی(ره)، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: مؤسسهٔ چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)
کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ – صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ – دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ – تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰
وب سایت اینترنتی: andishehsiyasi. ri-khomeini. ac. ir
پست الکترونیکی: andishehsiyasi@gmail. com

این فصلنامه همچنین از طریق پایگاه‌های اینترنتی ذیل نیز قابل دریافت می‌باشد:
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
بانک اطلاعات نشریات کشور
پرتال جامع علوم انسانی
سامانه اطلاعات پژوهشی ایران
سیویلیکا
پایگاه مجلات تخصصی نور

ضوابط نگارش مقاله

۱. موضوع مقالات می‌بایست مرتبط با حوزه فعالیت و محورهای موضوعی نشریه باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰ - ۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانوشت هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، ص. شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود.

- **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده(تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
- **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره نشریه)، شماره صفحات. (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
- **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان‌نامه. مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام دانشکده.
- **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
- **ارسال مقاله:** از طریق وب سایت اینترنتی نشریه امکان پذیر می‌باشد.

□ فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین مقالات آزاد است.
□ مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی نیست.
□ پروانه انتشار این فصلنامه به شماره ۹۳/۱۵۵۰۱ مورخ ۱۳۹۳/۷/۱ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر شده است.

اندیشه سیاسی در اسلام

سال دوازدهم/ شماره ۴۸ / تابستان ۱۴۰۵

فهرست مطالب

نگاهی جامعه‌شناختی به مردم‌سالاری دینی در اندیشه آخوند خراسانی و امام خمینی ۱
محمد اشراقی، حسین دهقان و بیژن عبدالکریمی

اعاده نظم پیشین: مورد اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی ۲۳
غلامعلی سلیمانی و محمد امین مرئی

واکاوی نسبت صلح در اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام خمینی ۴۷
محمد محمودی کیا

تفکیک روح و کالبد شریعت و قانون در الهیات متجددانه؛ تأملی در تجددطلبی طالبوف تبریزی ۷۵
شروین مقیمی و سپیده میرمجیدی

شرایط ایجابی صلح «انسانی» و «شرافتمندانه» در اندیشه امام خمینی ۹۹
حسن مهدی‌پور

بازخوانی نسبت وهابیت و سکولاریسم با تأکید بر تفسیر وهابی از توحید حاکمیت ۱۲۵
سید محمد امین میری طرقبه، علی ملاموسی میبدی و الیاس مرتضوی زاده

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.585259.1539

A Sociological Perspective on Religious Democracy in the Thought of Akhund Khorasani and Imam Khomeini

Mohammad Eshraghi
PhD in Sociology, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran (Corresponding author).
Mohammadeshraghi.294@gmail.com

Hossein Dehghan
Associate Professor, Department of Sociology, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran.
dehqan@iau. ac. ir

Bijan Abdolkarimi
Associate Professor of Western Philosophy, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran.
b_abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /04 /05
Revised:
2026 /0516/
Accepted:
2026 /06 /10
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

This study aims to provide a comparative exposition of the concept of "religious democracy" in the thought of two prominent Shia jurists, Imam Khomeini and Akhund Khorasani. Employing a qualitative, descriptive-analytical approach and utilizing documentary content analysis, this research examines the jurisprudential and political perspectives of each thinker. The primary objective is to identify the theoretical framework of religious democracy within Islamic-Shia thought and to analyze the relationship among the people, the jurist, and the religious institution within the political structure. The findings indicate that while both jurists emphasize the possibility of integrating religious teachings with democracy, their models of implementation differ significantly. Imam Khomeini, through the theory of Wilayat al-Faqih, regards the qualified jurist as the central pillar of religious governance, viewing the people as the source of legitimacy and support. In contrast, Akhund Khorasani, emphasizing rationality, freedom, and rule of law, interprets religious democracy within the framework of an Islamic constitutional system, limiting the jurist's role primarily to guidance and supervision. A comparative examination grounded in the foundations of political sociology reveals that these differences largely stem from the historical, cultural, and political contexts of each jurist and their respective responses to specific societal challenges and threats. However, significant points of convergence exist, including an emphasis on popular participation, rejection of tyranny, preservation of religious values, and constructive engagement with modern institutions such as elections. The results of this study can be applied to the design of religious governance models, the teaching of political theology, and the development of dialogue between seminary and academic circles in Shia societies.

Keywords: Religious Democracy; Wilayat al-Faqih; Akhund Khorasani; Imam Khomeini; Political Participation; Shia Political Jurisprudence

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir
https://doi.org/10.22034/jpti.2026.585259.1539

نگاهی جامعه‌شناختی به مردم‌سالاری دینی در اندیشه آخوند خراسانی و امام خمینی

محمد اشراقی
دکترای جامعه شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحدتهران شمال، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
Mohammadeshraghi.294@gmail.com
حسین دهقان
دانشیار گروه جامعه شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران. dehqan@iau. ac. ir
بیژن عبدالکریمی
دانشیارفلسفه غرب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران. b_abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۱/۲۶
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۲/۲۶
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۳/۲۰
انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱
صفحات:
۱-۲۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین تطبیقی مفهوم «مردم‌سالاری دینی» در اندیشه دو فقیه برجسته شیعه، امام خمینی و آخوند خراسانی، انجام شده است. این مطالعه از رویکرد کیفی و توصیفی-تحلیلی بهره می‌برد و با استفاده از روش تحلیل محتوای اسنادی، دیدگاه‌های فقهی و سیاسی هر یک از این متفکران را مورد بررسی قرار داده است. هدف اصلی تحقیق، شناسایی چهارچوب نظری مردم‌سالاری دینی در اندیشه اسلامی-شیعی و تحلیل نسبت میان مردم، فقیه و نهاد دین در ساختار سیاسی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو فقیه بر امکان تلفیق آموزه‌های دینی با مردم‌سالاری تأکید دارند، اما نحوه تحقق آن متفاوت است. امام خمینی با نظریه ولایت‌فقیه، فقیه جامع‌الشرایط را رکن اصلی حاکمیت دینی و مردم را عامل مشروعیت و پشتیبانی می‌داند. آخوند خراسانی با تأکید بر عقلانیت، آزادی و قانون‌گرایی، مردم‌سالاری دینی را در قالب مشروطه اسلامی تفسیر می‌کند و جایگاه فقیه را بیشتر به نقش هدایتی و نظارتی محدود می‌سازد. بررسی تطبیقی با تکیه بر مبانی جامعه‌شناسی سیاسی نشان می‌دهد که تفاوت‌ها عمدتاً ناشی از زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی هر فقیه و نوع مواجهه آنان با تهدیدها و شرایط اجتماعی خاص است؛ اما وجوه اشتراک مهمی نیز وجود دارد؛ از جمله تأکید بر مشارکت مردم، نفی استبداد، حفاظت از ارزش‌های دینی و تعامل سازنده با نهادهای مدرن مانند انتخابات. نتایج پژوهش می‌تواند برای طراحی الگوهای حکمرانی دینی، آموزش سیاست دینی و توسعه گفتگوهای میان حوزوی و دانشگاهی در جوامع شیعی کاربردی باشد.

کلیدواژه‌ها: مردم‌سالاری دینی، ولایت‌فقیه، آخوند خراسانی، امام خمینی، مشارکت سیاسی، فقه سیاسی شیعه.

مقدمه

دموکراسی‌خواهی در ایران سابقه‌ای بیش از یک سده دارد و از جمله بنیادی‌ترین دغدغه‌های سیاسی در تاریخ معاصر کشور به شمار می‌رود (مطهرنیا، ۱۳۸۴). خاستگاه این جریان را می‌توان در انقلاب مشروطه و تدوین نخستین قانون اساسی در سال ۱۲۸۵ جستجو کرد؛ انقلابی که با هدف تحدید قدرت مطلقه سلطنت، برقراری حاکمیت قانون و فراهم آوردن زمینه مشارکت مردم در عرصه سیاست شکل گرفت (قریب، ۱۴۰۰). بااین‌همه، تجربه تاریخی ایران نشان می‌دهد که تحقق و نهادینه‌سازی دموکراسی همواره با موانع ساختاری، فرهنگی و سیاسی متعددی روبرو بوده است و مسیر تثبیت مردم‌سالاری در کشور نه تنها فرازونشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته، بلکه در مقاطعی با عقب‌گردها و گسست‌های جدی نیز مواجه شده است (رشیدی زاده و محمدی ضیاء ۱۳۹۷؛ صباغ، ۱۳۹۴).

در سطح جهانی نیز، به‌ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و سقوط دیوار برلین، دموکراسی به‌عنوان الگویی غالب و مطلوب برای حکمرانی در عرصه بین‌المللی مطرح گردید. در این چهارچوب، دموکراسی صرفاً به معنای برگزاری انتخابات محدود نمانده، بلکه به مجموعه‌ای از اصول بنیادین همچون حاکمیت قانون، آزادی‌های سیاسی، مشارکت عمومی و شفافیت در فرایند انتقال قدرت اشاره دارد (هانتینگتون، ۱۳۸۰).

بااین‌حال، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فکری و سیاسی در ایران معاصر، تبیین نسبت میان دموکراسی و دین، به‌ویژه در چهارچوب جمهوری اسلامی است؛ ساختاری که بر پیوند میان دین و سیاست استوار بوده و الگوی «مردم‌سالاری دینی» را در برابر الگوی کلاسیک دموکراسی غربی پیشنهاد می‌کند. مفهوم «مردم‌سالاری دینی» در دهه‌های اخیر به یکی از مهم‌ترین موضوعات بحث‌برانگیز در حوزه علوم اجتماعی، علوم سیاسی و اندیشه اسلامی تبدیل شده است (صادقی اول، ۱۴۰۴). این مفهوم تلاشی است برای ترکیب میان دو اصل بنیادین؛ از یک‌سو، ارزش‌ها و آموزه‌های دینی که ریشه در وحی و شریعت اسلامی دارند و از سوی دیگر، نقش و جایگاه مردم به‌عنوان صاحبان اراده اجتماعی و عاملان اصلی شکل‌گیری و تداوم نهادهای سیاسی (هاشمی و دشتی، ۱۴۰۳). این پیوند دوگانه، از دیرباز دغدغه‌ای اساسی در اندیشه دینی و به‌ویژه در سنت شیعی بوده و در

عصر معاصر، با ظهور تحولات سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام، اهمیتی مضاعف یافته است. در این بستر، پرسش‌های متعددی مطرح می‌شود: آیا دموکراسی دینی به‌عنوان الگویی بدیل امکان‌پذیر است؟ آیا تلفیق شریعت و اراده مردم در ساختار حکومتی می‌تواند به پاسداری از آزادی‌ها و حقوق عمومی بینجامد؟ چگونه می‌توان مشروعیت الهی را با رضایت مردمی در یک نظام سیاسی تلفیق کرد؟ و در نهایت، دیدگاه متفکران و فقهای برجسته‌ای همچون امام خمینی و آخوند خراسانی در این زمینه چه جایگاهی دارد و چگونه می‌توان از منظر جامعه‌شناختی آن را تبیین و مقایسه کرد؟

مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی و تحلیل تطبیقی اندیشه «مردم‌سالاری دینی» در آرای دو تن از برجسته‌ترین فقهای شیعه، یعنی امام خمینی و آخوند خراسانی است. این مطالعه با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای اسنادی و رویکرد جامعه‌شناختی تاریخی، در پی آن است که ضمن بررسی زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فکری شکل‌گیری این آرا، تفاوت‌ها و اشتراکات نظری و عملکردی این دو فقیه را در بستر شرایط خاص زمانه خود واکاوی کند. هدف نهایی، ارزیابی امکان‌ها و محدودیت‌های الگوی مردم‌سالاری دینی در جوامع معاصر است.

در پاسخ به چنین پرسش‌هایی، دو رویکرد شاخص در میان علمای برجسته شیعه معاصر و متأخر قابل شناسایی است که هر یک بازتاب‌دهنده نوعی مواجهه با مسئله «حکومت در عصر غیبت» و «نقش مردم در قدرت سیاسی» به شمار می‌رود. این دو رویکرد را می‌توان در اندیشه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی به‌عنوان دو فقیه اثرگذار در حوزه فقه سیاسی شیعه مشاهده و بررسی کرد؛ شخصیت‌هایی که هر یک، متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی زمانه خود، تعریفی متمایز از نسبت میان دین و مردم در عرصه سیاست ارائه داده‌اند.

رویکرد ولایت‌فقیه جامع‌الشرایط (امام خمینی) بر این باور استوار است که ولایت‌فقیه یک «وظیفه خطیر» برای اداره جامعه و اجرای احکام الهی است، نه یک مقام معنوی مشابه ائمه(ع). در این مدل، نقش فقیه بیشتر جنبه هدایتی، نظارتی و تضمین‌کننده انطباق قوانین با شریعت دارد و قدرت اجرایی و قانون‌گذاری در اختیار نهادی منتخب از سوی مردم قرار می‌گیرد تا از استبداد جلوگیری شود.

بررسی اندیشه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی به دلیل جایگاه برجسته و اثرگذاری تاریخی و فقهی آنان در سنت شیعه اهمیت ویژه‌ای دارد. این دو شخصیت هر یک نماینده دوره‌های متفاوت تاریخی و اجتماعی هستند و به تناسب شرایط زمانه خود، رویکردی متمایز نسبت به نسبت دین و مردم در ساختار حکومتی ارائه داده‌اند. تحلیل تطبیقی آرای آنان امکان می‌دهد تفاوت‌ها و اشتراکات مفهومی و ساختاری مردم‌سالاری دینی شناسایی شود و درک ما از پویایی فقه سیاسی شیعه و توانمندی آن در پاسخ به چالش‌های معاصر عمیق‌تر گردد. ازاین‌رو، بررسی تطبیقی اندیشه این دو فقیه، می‌تواند نه‌تنها در شناخت بهتر مفهوم «مردم‌سالاری دینی» مؤثر باشد، بلکه به فهم پویایی فقه سیاسی شیعه و واکنش آن به تحولات جهان مدرن نیز یاری رساند. براین‌اساس، پژوهش حاضر با نگاهی جامعه‌شناختی-تاریخی، درصدد تحلیل مبانی نظری، ساختاری و کارکردی مردم‌سالاری دینی در اندیشه این دو فقیه برجسته است. هدف آن است که وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان شناسایی شوند و از رهگذر این تحلیل تطبیقی، امکان‌ها و محدودیت‌های پیش‌روی سیاست دینی در جوامع معاصر ارزیابی شوند.

۱. پیشینه پژوهش

مرور ادبیات نشان می‌دهد که پژوهش‌های متعددی به واکاوی مردم‌سالاری دینی پرداخته‌اند. سرمدی معتقد است امام خمینی با نقد مکاتب لیبرال و مارکسیستی، مدل «مردم‌سالاری زیر نظر ولایت‌فقیه» را برای تحقق هم‌زمان شأن اسلام و حقوق مردم ارائه کرده است. خواجه سروی در مقایسه دیدگاه‌های خامنه‌ای و شمس‌الدین، بر تأکید هر دو بر نقش هدایتگر دین اشاره کرده، اما تفاوت زاویه نگاه آنان را نیز برجسته ساخته است. موسوی نیز با تفکیک سطح حکومت (مردم‌سالار) از محتوای آن (دینی)، استفاده از روش مردم‌سالاری از سوی امام را نمودی از عقلانیت و خرد جمعی دانسته است که بدون خدشه‌دار کردن محتوا، اداره جامعه را ممکن می‌سازد.

در بررسی اندیشه آخوند خراسانی، احمدی‌خواه پیروی او از سنت ولایت‌محور را ضامن حفظ نظام اسلامی دانسته و تفاوت مدل او با امام را در «نوع نهادینه‌سازی» (مشروطه در مقابل ولایت مطلقه) جستجو کرده است. ایزدی و همکاران نیز با نقد خوانش‌های

مختلف، وجود پایه فقهی برای دخالت سیاسی فقیه در اندیشه خراسانی (ولایت عامه و خاصه) را تأیید کرده‌اند. یزدانی (۱۳۸۹) نیز بر اشتراک نظریه‌پردازان دینی در حق حاکمیت مطلق خداوند تأکید داشته است.

تفاوت‌های اصولی و روش‌شناختی نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند. سید حسن خمینی و دانش‌پور افتخار، استقلال مفاهیم «عام» و «مطلق» را در فقه امام و ارتباط آن‌ها را در فقه خراسانی تشخیص داده‌اند که پیامدهای عملی گسترده‌ای دارد. علیزاده تفاوت عملکرد و نظریه این دو فقیه را ریشه‌دار در قرائت متفاوت آنان از احکام شریعت و بستر تاریخی متفاوت (قاجار و پهلوی) دانسته است. میلانی نیز با تفکیک جنبه کلامی (مشروعیت الهی) و سیاسی (مشروعیت مردمی) اندیشه امام، هشدار داده است که غفلت از این تمایز می‌تواند منجر به فهم نادرست از مراد ایشان شود.

با جمع‌بندی مطالعات پیشین می‌توان گفت که بخش عمده پژوهش‌های انجام‌شده درباره مردم‌سالاری دینی، بر تبیین مبانی نظری و فقهی این مفهوم، مقایسه دیدگاه فقها و اندیشمندان اسلامی و بررسی نسبت میان مشروعیت الهی و حاکمیت مردم تمرکز داشته‌اند. در این میان، برخی مطالعات با تأکید بر اندیشه امام خمینی، مردم‌سالاری را شیوه‌ای برای اداره جامعه در چهارچوب ارزش‌ها و احکام دینی دانسته‌اند و برخی دیگر، با مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی یا دیگر نظریه‌پردازان، تفاوت‌های موجود در مبانی فقهی، نوع نهادینه‌سازی و شرایط تاریخی شکل‌گیری اندیشه آنان را بررسی کرده‌اند. بااین‌حال، در بسیاری از این پژوهش‌ها، مردم‌سالاری دینی عمدتاً از منظر مبانی فقهی و نظری بررسی شده و کمتر به چگونگی پیوند میان مبانی دینی، سازوکارهای مشارکت سیاسی و الزامات مردم‌سالارانه در قالب یک چهارچوب منسجم توجه شده است. ازاین‌رو، خلأ موجود در ادبیات پژوهش، بررسی منسجم نسبت میان مؤلفه‌های دینی و مردم‌سالارانه و نحوه صورت‌بندی این دو مؤلفه در اندیشه سیاسی جمهوری اسلامی ایران است. پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر این نسبت، ضمن بهره‌گیری از یافته‌های مطالعات پیشین، ابعاد نظری و عملی مردم‌سالاری دینی را در چهارچوبی منسجم بررسی کند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. مفهوم مردم‌سالاری دینی

رویکرد مردم‌سالاری دینی قانونی که در میانه‌های دهه هفتاد شمسی در ایران مطرح شد، بر اصالت قانون و نقش بنیادین رأی مردم تأکید دارد و هدف آن توسعه سیاسی و ارتقای جایگاه حقوق ملت در چهارچوب آموزه‌های دینی است. در این دیدگاه، قانون‌گرایی و مشارکت عمومی اساس مشروعیت حکومت را تشکیل می‌دهند، هرچند در محدوده نظام اسلامی تعریف می‌شوند. دراین‌راستا، آثار و دیدگاه‌های داود فیرحی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا او تلاش کرد میان سنت فقهی شیعه و مفاهیم مدرن علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، پیوندی نظام‌مند برقرار کند (فیرحی، ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۶).

مردم‌سالاری دینی مدلی حکومتی است که مشروعیت آن از ترکیب منابع الهی و مردمی نشأت می‌گیرد و در آن، مشارکت فعال مردم در چهارچوب آموزه‌های دینی، حاکمیت قانون، نظارت همگانی بر کارگزاران و اجتناب از استبداد فردی محوری است. این الگو به‌عنوان بدیلی امنیت‌آفرین در برابر سکولاریسم و افراط‌گرایی و پاسخی به مطالبات تاریخی ایران برای پیوند دین و دموکراسی از زمان مشروطه شناخته می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۰؛ ۱۳۹۵). تحقق دموکراسی منوط به وجود قانون اساسی و مسئولیت دولت در برابر قانون است؛ چراکه بدون حکومت قانون، آرای مردم و کنترل آن‌ها بر دولت سلب خواهد شد. اندیشمندان اسلامی با ارائه روایت‌هایی مانند مردم‌سالاری دینی مکتبی، فردی، ابزاری و قانونی و تکیه بر مبانی‌ای چون جانشینی انسان در زمین، شورا، عقل در امور غیر منصوص و بیعت، سعی در تبیین این مفهوم دارند تا شکاف میان دین و شاخص‌های دموکراتیک را پر کنند.

۲-۲. مفهوم مشروعیت

مشروعیت در اندیشه معاصر، به‌ویژه ماکس وبر، بر سه پایه استوار است: سنتی (میراث تاریخی)، کاریزماتیک (اقتدار شخصیتی) و عقلانی-قانونی (قواعد حقوقی مدرن) (Weber, 1987). داود فیرحی با تفسیری از مردم‌سالاری دینی، مدلی تلفیقی ارائه می‌دهد که در آن مشروعیت فقهی-دینی (نزدیک به سنت و کاریزما) با مشروعیت عقلانی-قانونی مبتنی بر رأی مردم پیوند می‌خورد. از دیدگاه او، ولایت‌فقیه پشتوانه مشروعیت سنتی است، اما برای

کارآمدی نیازمند مشارکت عمومی، انتخابات و نظارت قانونی است تا هم‌افزایی میان دین و دموکراسی ایجاد شود. این رویکرد نه تنها مدل‌های صرفاً سنت‌گرایانه را رد می‌کند، بلکه الگوهای سکولار که دین را از سیاست حذف می‌کنند نیز نپذیرفته است؛ چراکه در جهان اسلام، مشروعیت در بستر مردم‌سالاری دینی مستلزم همزیستی دو بُعد دینی و مدنی است.

چهارچوب‌های نظری پارسونز (نظم و انسجام اجتماعی)، گیدنز (ساختار دوگانه عاملیت و ساختار) و بوردیو (سرمایه نمادین) نشان می‌دهند چگونه دین می‌تواند با ترجمه ارزش‌های خود به زبان نهادهای عرفی، منبع مشروعیت قدرت شود (Bourdieu, 1991; Giddens, 1984; Parsons, 1960). پیوند دین و مردم‌سالاری در فرایند نهادی‌شدن قدرت معنا می‌یابد. براین‌اساس، آخوند خراسانی تلاش کرد سرمایه نمادین روحانیت را به مشروعیت قانونی تبدیل کند، درحالی‌که امام خمینی از این سرمایه برای بسیج توده‌ها و ایجاد جنبش کاریزماتیک بهره جست.

از منظر یورگن هابرماس، سیاست مدرن بر «کنش ارتباطی» و گفتگوی فعال مردم استوار است. این مفهوم برای تحلیل فضای مشروطه (خراسانی) در مقابل هدایت‌گری فقیه (خمینی) کاربرد دارد. داود فیرحی با الهام از فقه و نظریه‌های مدرن، تمایز میان سه سطح «شریعت» (بستر ارزشی)، «فقه» (ابزار اجتهاد) و «قانون عمومی» (نهاد تنظیم‌گر مشارکتی) را پیشنهاد می‌کند. این تفکیک با تحلیل امیل دورکیم درباره کارکرد اجتماعی دین در ایجاد همبستگی و دیدگاه گرامشی درباره «هژمونی فرهنگی» هم‌خوان است. گرامشی نشان می‌دهد پایدارترین حکومت‌ها ایدئولوژی خود را به واقعیتی عادی تبدیل می‌کنند؛ مفهومی که برای بررسی تثبیت گفتمان ولایت‌فقیه به‌عنوان هژمونی غالب در جمهوری اسلامی و مقایسه آن با گفتمان مشروطه‌خواهی استفاده می‌شود.

۳-۲. چهارچوب مفهومی پژوهش

برای انجام مقایسه‌ای نظام‌مند و ساختاریافته میان اندیشه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی، این پژوهش از یک چهارچوب تحلیلی متشکل از هفت مؤلفه کلیدی بهره می‌برد که بر اساس محورهای بنیادین حکمرانی دینی و تفاوت‌های گفتمانی میان این دو فقیه طراحی شده‌اند تا ابعاد مختلف رابطه دین و سیاست را پوشش دهند. این مؤلفه‌ها عبارتند از: منشأ

مشروعیت سیاسی که به ریشه اعتبار حکومت (الهی، مردمی یا ترکیبی) می‌پردازد؛ رابطه دین و دموکراسی که نحوه تلفیق آموزه‌های دینی با ساختارهای مردم‌سالار را بررسی می‌کند و نقش فقیه در نظام سیاسی که جایگاه و حدود اختیارات نهاد دین (به‌عنوان حاکم، ناظر یا مشاور) را تعیین می‌کند. همچنین زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، تأثیر بستر زمانه بر شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی؛ نقش مردم در تصمیم‌گیری‌ها، میزان دخالت شهروندان در اداره امور و قانون‌گذاری؛ محدوده دخالت دین و اخلاقیات، مرزبندی میان شریعت و حوزه‌های اجرایی و سیاسی و در نهایت، نگرش به استبداد و خشونت، راهکارهای مقابله با ظلم و تضمین آزادی‌های عمومی را شامل می‌شود. تحلیل یافته‌ها بر اساس این هفت بُعد صورت گرفته است تا امکان شناسایی دقیق وجوه اشتراک و افتراق در مدل‌های حکمرانی دینی فراهم شود.

۳. یافته‌ها

در این بخش، دیدگاه‌های مراجع برجسته شیعه درباره رابطه دین و حکومت و نقش مردم در سیاست بررسی می‌شود. هدف، روشن کردن تفاوت‌ها و شباهت‌های این رویکردها و تحلیل پیامدهای ساختاری و کارکردی آن‌هاست. یافته‌ها بر اساس هفت مؤلفه کلیدی چهارچوب مفهومی پژوهش دسته‌بندی شده‌اند.

۳-۱. تطبیق از نظر مشروعیت سیاسی

از منظر مبانی مشروعیت سیاسی، امام خمینی با استناد به نظریه ولایت‌فقیه جامع‌الشرایط، نوعی تلفیق جامعه‌شناختی میان «مشروعیت سنتی/کاریزماتیک» (منبع الهی) و «مشروعیت عقلانی-قانونی» (رضایت مردم) ارائه می‌دهد؛ در این مدل، فقیه نماینده شارع است و مشروعیت حکومت مستقیماً از اراده خداوند ناشی می‌شود، هرچند مشارکت مردم از طریق رأی و بیعت، مشروعیت اجتماعی نظام را تکمیل می‌کند. در مقابل، آخوند خراسانی با تأکید بر عقلانیت و عدالت و رد استبداد دینی، مشروعیت سیاسی را در چهارچوب نظام مشروطه و مشورت عمومی تعریف می‌کند؛ در رویکرد او، نقش فقیه محدود به نظارت و حافظ شریعت است و مشروعیت حکومت بیش از آنکه وابسته به نصب شرعی باشد، مبتنی بر قانون، رعایت عدالت و رضایت عامه است.

۲-۳. تطبیق از نظر رابطه دین و دموکراسی

در رابطه با تلفیق دین و دموکراسی، هر دو متفکر امکان پیوند آموزه‌های دینی با ساختار مردم‌سالار را می‌پذیرند، اما رویکردهای متفاوتی دارند. امام خمینی دموکراسی اسلامی را ترکیبی از ولایت‌فقیه و اراده مردم می‌داند که در آن دین «ماهیت» و چهارچوب هویتی نظام را تعیین کرده و مردم با رأی خود مشروعیت سیاسی و استمرار حکومت را تضمین می‌کنند. در مقابل، آخوند خراسانی با تکیه بر عقلانیت، قانون‌گرایی و آزادی، نقش دین را محدود به پاسداری از شریعت و تأمین عدالت به‌عنوان یک «چهارچوب اخلاقی» می‌داند؛ در این مدل، مشروعیت حکومت عمدتاً بر قانون و مشورت عمومی استوار است و مشارکت مردم نه تنها ناسازگار با اسلام نیست، بلکه ضامن حفظ حقوق و آزادی‌ها در کنار اصول دینی محسوب می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۳۷۵).

۳-۳. تطبیق از نظر نقش فقیه در نظام سیاسی

در خصوص نقش فقیه در نظام سیاسی، تفاوت‌های بنیادینی میان این دو فقیه مشاهده می‌شود. این تفاوت، بازتاب‌دهنده توزیع متفاوت «قدرت» در ساختار سیاسی هر دو الگو است. امام خمینی فقیه را ولی امر مسلمین و صاحب اختیار اجرایی می‌داند؛ از نگاه او، فقیه جامع‌الشرایط مسئول هدایت و نظارت کلان بر حکومت است و مشروعیت نظام در عصر غیبت مستقیماً به او وابسته است (امام خمینی، ۱۳۹۴). به عبارتی، فقیه نه تنها نقش هدایت اخلاقی دارد، بلکه حق تصمیم‌گیری و اداره امور اجرایی جامعه را نیز داراست و حکومت بدون حضور او مشروعیت ندارد. در اینجا فقیه به‌عنوان نهاد مرکزی «تمرکز قدرت» عمل می‌کند. در مقابل، آخوند خراسانی، قائل به نقش نظارتی و ارشادی فقهاست، اما تأکید بیشتری بر قانون و مشورت عمومی دارد. از دیدگاه او، فقها باید شریعت را پاسداری کنند و بر عدالت و اخلاق حکم کنند، اما تصرف مستقیم در امور اجرایی یا حاکمیت سیاسی ندارند. این رویکرد نشان‌دهنده تمایل به «توزیع قدرت» و تفکیک نهاد دین از دستگاه اجراست.

۴-۳. تطبیق از نظر زمینه‌های تاریخی و اجتماعی

از منظر زمینه‌های تاریخی و اجتماعی، هر یک از این دو متفکر شیعه در پاسخ به شرایط خاص زمان خود، رویکرد متفاوتی نسبت به حکومت و مردم‌سالاری اتخاذ کرده‌اند. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، اندیشه سیاسی محصول تعامل عاملیت متفکر با ساختارزمانه اوست. امام خمینی در مواجهه با رژیم استبدادی پهلوی و تهدیدهای نفوذ غرب، ضرورت تشکیل نظام اسلامی با محوریت ولایت‌فقیه را تبیین کرد تا هم احکام دینی رعایت شود و هم استقلال و امنیت کشور حفظ گردد. در این بستر، ولایت‌فقیه به‌عنوان ابزاری برای بسیج توده‌ها و مقابله با ساختار سلطه خارجی طراحی شد. آخوند خراسانی نیز در دوران استبداد قاجار و سلطه استعمار، مشروطه‌خواهی را به‌عنوان راهی برای رهایی امت اسلامی از استبداد و عقب‌ماندگی و نیز پاسداری از شریعت و عدالت اجتماعی ترویج کرد. در اینجا، مشروطه به‌عنوان مکانیزمی برای مدرنیزاسیون اداری و جلوگیری از سلیقه‌پردازی حاکمان طراحی شد. به‌این‌ترتیب، تفاوت‌های تاریخی و اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به ماهیت مشروعیت سیاسی، نقش فقیه و ارتباط دین با دموکراسی در اندیشه هر یک از این فقیهان داشته است.

۵-۳. تطبیق از نظر نقش مردم در تصمیم‌گیری‌ها

از نظر امام خمینی، مردم نقش کلیدی در مشروعیت سیاسی حکومت دارند، اما چهارچوب کلی حکومت را فقیه جامع‌الشرایط تعیین می‌کند. رأی و مشارکت مردم، به‌ویژه در انتخابات و بیعت با ولی‌فقیه، مشروعیت اجتماعی حکومت را تضمین می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، مردم با انتخاب زمامداران و حمایت از نظام، نقش اجرایی و پشتیبانی عملی دارند، اما حدود و اصول حکومت اسلامی از پیش به‌وسیله فقیه مشخص می‌شود. بدین ترتیب، تصمیم‌گیری نهایی در چهارچوب شرعی به فقیه واگذار می‌شود و مردم نقشی اساسی، اما محدود به حوزه مشروعیت و اجرا، دارند. این مدل، مشارکت مردم را در قالب «مشارکت انتخابی و نظارتی» تعریف می‌کند، نه مشارکت در تدوین اصول بنیادین.

از نظر آخوند خراسانی، مردم از طریق سازوکار مشروطه و نهادهای قانون‌گذار، در تعیین سیاست‌ها و اداره جامعه نقش دارند. نقش فقها صرفاً نظارتی و ارشادی است و

آنان در تصمیم‌گیری‌های اجرایی دخالتی ندارند. به‌عبارت‌دیگر، مردم از طریق انتخابات و مشارکت قانونی، تصمیم‌گیرنده هستند و فقیه تنها تضمین‌کننده انطباق قوانین با شریعت است. این مدل، تلفیقی از دموکراسی محدود و نظارت دینی است که بر عقلانیت و آزادی تصمیم‌گیری مردم تأکید دارد.

در اندیشه امام خمینی، مردم در تصمیم‌گیری‌ها نقش پشتیبانی‌کننده و مشروعیت‌بخش دارند، اما چهارچوب شرعی از سوی فقیه تعیین می‌شود. در اندیشه آخوند خراسانی، مردم نقش اصلی و اجرایی دارند و فقیه صرفاً نقش ناظر و حامی شریعت را ایفا می‌کند.

۶-۳. تطبیق از نظر محدوده دخالت دین و اخلاقیات

در نگاه تطبیقی به محدوده دخالت دین و اخلاقیات در نظام سیاسی، دو فقیه شیعه رویکردهای متفاوتی ارائه کرده‌اند. امام خمینی، با استناد به نظریه ولایت‌فقیه، معتقد است که دین و آموزه‌های اسلامی باید حاکم بر کل ساختار حکومت و تصمیم‌گیری‌های اجرایی باشند. اصول شرعی و ارزش‌های دینی در تعیین سیاست‌ها، قوانین و عملکرد حاکمان محوریت دارد و فقیه به‌عنوان ولی امر، مسئول تضمین انطباق تمام شئون حکومت با دین است. در این چهارچوب، اخلاقیات دینی نه تنها نقش هدایتگر، بلکه نقش تعیین‌کننده و اجرایی در مدیریت جامعه دارد و مشروعیت سیاسی حکومت کاملاً بر پایه شرع تثبیت می‌شود. این رویکرد مرز بین نهاد دین و دولت را کمرنگ می‌کند. در مقابل، آخوند خراسانی بیشتر بر عقلانیت و سازگاری دین با ساختارهای مشروطه و دموکراتیک تأکید دارد. او دخالت دین را در حوزه اخلاقیات و شریعت محدود می‌کند و نقش فقها را به نظارت بر تطابق قوانین با دین و مشورت اخلاقی کاهش می‌دهد. در این مدل، دین چهارچوب اخلاقی و شرعی جامعه را مشخص می‌کند، اما تصمیمات اجرایی و سیاسی به نهادهای منتخب مردم واگذار شده است و دخالت مستقیم فقیه در حکومت وجود ندارد. این رویکرد به‌نوعی تفکیک کارکردی میان حوزه معنویت و حوزه حکمرانی اشاره دارد.

۷-۳. تطبیق از نظر مفهوم جمهوریت یا مشارکت مردمی

در بررسی تطبیقی مفهوم جمهوریت و مشارکت مردمی در اندیشه دو فقیه شیعه، تفاوت‌ها و اشتراک‌های قابل‌توجهی مشاهده می‌شود. امام خمینی با تأکید بر ولایت‌فقیه، مشارکت مردم

را در قالب انتخابات، رأی‌گیری و بیعت با ولی‌فقیه می‌داند و مشروعیت حکومت را ترکیبی از ولایت شرعی فقیه و اراده مردم تلقی می‌کند. در این رویکرد، مردم در انتخاب زمامداران و حمایت از سیاست‌های اجرایی نقش دارند، اما چهارچوب کلی حکومت و اصول آن در هدایت فقیه قرار دارد؛ بنابراین جمهوریت در نظام موردنظر امام در چهارچوب حدود شرعی تعریف می‌شود.

در مقابل، آخوند خراسانی مشارکت مردم را در چهارچوب مشروطه و سازوکارهای قانونی تعریف می‌کند و بر نقش آنان در انتخاب نمایندگان، تصویب قوانین و نظارت بر اجرای شریعت تأکید دارد. در این دیدگاه، جمهوریت با عقلانیت، قانون‌گرایی و اصول دینی پیوند می‌یابد و مردم نقش فعال‌تری در اداره امور دارند، درحالی‌که فقیه مسئول نظارت بر انطباق قوانین و تصمیمات با شریعت است.

۸-۳. تطبیق از نظر نگرش به استبداد و خشونت

نگرش دو فقیه به استبداد و خشونت در اندیشه سیاسی آنان تفاوت‌های روشنی دارد و بازتاب‌دهنده زمینه‌های تاریخی و اجتماعی هر یک است. امام خمینی با توجه به تجربه حکومت استبدادی پهلوی و تهدیدهای خارجی، استبداد را مخالف اصول اسلام و مشروعیت سیاسی می‌دانست، اما درعین‌حال، بر ضرورت استفاده موقت از قدرت برای تثبیت انقلاب و جلوگیری از هرج‌ومرج تأکید می‌کرد. از نظر او، مشروعیت حکومت تنها در چهارچوب ولایت‌فقیه و هدایت دینی تضمین می‌شود و اعمال خشونت علیه مخالفان مشروع تنها در شرایط اضطراری و دفاع از نظام قابل توجیه است. این نگرش نشان‌دهنده اولویت دادن به «ثبات نظام» و «حفظ اصل دین» بر فرایندهای دموکراتیک طولانی‌مدت است. آخوند خراسانی نیز با تجربه حکومت‌های استبدادی قاجار و فشارهای استعمار، استبداد را تهدید اصلی جامعه اسلامی می‌داند و با نهادینه کردن اصول مشروطه و قانون‌گرایی به مقابله با آن می‌پردازد. از نظر او، قانون، عقلانیت و رعایت شریعت، مانع از سلطه فردی و اعمال خشونت غیرضروری می‌شود و فقیه نقش حفاظت از شریعت و هدایت اخلاقی دارد، نه اعمال زور مستقیم. در اینجا، قانون به‌عنوان ضامن آزادی و مانع استبداد معرفی می‌شود.

جدول زیر به مقایسه اندیشه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی می‌پردازد.

جدول ۱ مقایسه تطبیقی اندیشه‌های امام خمینی و آخوند خراسانی بر اساس مؤلفه‌های کلیدی

مؤلفه	اندیشه امام خمینی	اندیشه آخوند خراسانی
مشروعیت سیاسی	ترکیبی از نصب شرعی فقیه و تأیید مردم؛ مشروعیت الهی مقدم است اما بدون رضایت عمومی کارآمد نیست.	مبتنی بر عقلانیت، عدالت، قانون و مشورت عمومی؛ رد انحصار قدرت در دست مرجع دینی
رابطه دین و دموکراسی	تلفیق اصول اسلامی با اراده مردم؛ دین چهارچوب هویتی نظام را تعیین می‌کند.	سازگاری اسلام با مشروطه‌خواهی؛ دین ضامن عدالت و اخلاق است، اما اداره امور با مردم است.
نقش فقیه در حکومت	ولی امر مسلمین، صاحب اختیار اجرایی، مسئول هدایت کلان و اجرای احکام	ناظر و حافظ شریعت، مشاور حکیم، بدون حق تصرف مستقیم در امور اجرایی یا حاکمیت سیاسی
زمینه‌های تاریخی-اجتماعی	پاسخ به استبداد پهلوی و نفوذ غرب؛ ضرورت نظام اسلامی مستقل برای حفظ احکام دینی	پاسخ به استبداد قاجار و استعمار؛ ضرورت مشروطه برای رهایی از عقب‌ماندگی و حفظ عدالت
نقش مردم در تصمیم‌گیری	نقش کلیدی در مشروعیت‌بخشی (بیعت و انتخاب)، اما در چهارچوب تعیین‌شده از سوی فقیه	نقش اصلی و اجرایی از طریق مجلس و قانون‌گذاری؛ فقیه فقط ناظر انطباق قوانین با شرع است.
محدوده دخالت دین و اخلاقیات	حاکمیت کامل دین بر ساختار حکومت و تصمیم‌گیری‌های اجرایی؛ فقیه تضمین‌کننده انطباق همه چیز با شرع	محدودیت دخالت دین به حوزه اخلاقیات و شریعت؛ تصمیمات اجرایی به نهادهای منتخب مردم واگذار شده است.
نگرش به استبداد و خشونت	نفی استبداد؛ استفاده موقت از قدرت برای تثبیت انقلاب و دفاع از نظام در شرایط اضطراری	نفی استبداد از طریق نهادینه‌سازی قانون‌گرایی و مشروطه؛ قانون مانع اعمال زور و سلطه فردی است.

۴. چالش‌های ساختاری: تمرکز قدرت، تکثر اجتماعی و حقوق شهروندی

بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو فقیه، علاوه بر شباهت‌ها، نقاط کوری را آشکار می‌سازد که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. نخستین چالش، مسئله تمرکز قدرت در نهاد دین است؛ در مدل امام خمینی با ادغام مرجعیت معنوی و اقتدار سیاسی در شخص ولی‌فقیه، خطر تمرکزگرایی شدید و تضعیف نهادهای واسط وجود دارد که اگرچه در بحران کارآمد است، اما در بلندمدت آسیب‌پذیری سیستم را افزایش می‌دهد، درحالی‌که مدل آخوند خراسانی با تفکیک قوا ریسک تمرکز را کاهش می‌دهد، اما ممکن است در مواجهه با بحران‌های حاد دچار کندی اجرایی شود. چالش دوم، نسبت میان اقتدار دینی و تکثر اجتماعی است؛ اولویت دادن به تفسیر رسمی از شریعت در هر دو مدل می‌تواند با خواسته‌های گروه‌های مختلف اجتماعی در تضاد قرار گیرد و فضای اجماع ملی را محدود کرده منجر به شکاف بین «اصحاب عقیده» و «بقیه جامعه» گردد. چالش سوم، مسئله حقوق شهروندی و رقابت سیاسی است؛ در مدل ولایت‌فقیه دامنه رقابت تا جایی مجاز است که با اصول بنیادین نظام مغایرت نداشته باشد که امکان ظهور اپوزیسیون سازمان‌یافته را دشوار می‌کند و حقوق شهروندی را بیشتر در قالب «حق انتخاب» تعریف می‌کند تا «حق اعتراض»، درحالی‌که در مدل مشروطه خراسانی اگرچه مکانیزم‌های نظارتی قوی‌تر است، اما فقدان تجربه تاریخی اجرای کامل آن ابهاماتی درباره نحوه حل تعارض‌های بین مجلس و مراجع دینی برجسته می‌سازد؛ بنابراین هر دو مدل نیازمند سازوکارهای انعطاف‌پذیرتری برای تضمین حقوق اقلیت‌ها و مدیریت تنوع‌طلبی اجتماعی هستند.

نتیجه‌گیری

امام خمینی و آخوند خراسانی هر دو مردم‌سالاری دینی را در چهارچوب شریعت می‌پذیرند، اما در شیوه اجرای آن تفاوت‌های بنیادینی دارند. امام خمینی با تکیه بر ولایت‌فقیه، فقیه را محور اجرایی حاکمیت می‌داند و مشروعیت آن را ترکیبی از نصب شرعی و تأیید مردم تلقی می‌کند؛ درحالی‌که آخوند خراسانی بر قانون‌گرایی، نقش نظارتی فقها و مشارکت مستقیم مردم از طریق نهادهای نمایندگی تأکید دارد. بااین‌حال، میان هر دو دیدگاه اشتراکات مهمی همچون نفی استبداد، پذیرش نهادهای مدرن مانند انتخابات و پارلمان،

حفظ ارزش‌های اسلامی و ضرورت مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی وجود دارد. اختلافات اصلی در جایگاه فقیه (اجرایی در برابر نظارتی)، میزان مداخله دین در حکومت و منبع مشروعیت است. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که مردم‌سالاری دینی، متناسب با مبانی فقهی و شرایط تاریخی ـ اجتماعی هر متفکر، می‌تواند صورت‌های متفاوتی داشته باشد.

نقش مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت نزد امام خمینی و آخوند خراسانی، اگرچه هر دو بر مشارکت عمومی تأکید دارند، تفاوت‌های بنیادینی دارد. امام خمینی با ترکیب نصب شرعی فقیه و بیعت مردم، مشارکت عمومی را تضمین‌کننده مقبولیت حاکمیت دینی می‌داند؛ درحالی‌که آخوند خراسانی مشروعیت را مستقیماً بر حاکمیت قانون، آزادی‌ها و حضور فعال مردم در قانون‌گذاری و انتخاب زمامداران استوار می‌کند. این تفاوت در نسبت نهاد دین با اراده عمومی نیز مشهود است: در اندیشه امام، نهاد دین رکن مرکزی و هدایتگر قدرت اجرایی است و اراده عمومی در چهارچوب آن به حکومت مشروعیت اجتماعی می‌بخشد؛ اما در دیدگاه خراسانی، اراده عمومی مبنای اصلی مشروعیت است و نهاد دین صرفاً نقشی نظارتی برای اطمینان از انطباق قوانین با شریعت و عدالت ایفا می‌کند؛ بنابراین اگرچه در هر دو مدل دین نقش ارزش‌گذار دارد، میزان تصدی‌گری آن در قدرت اجرایی متفاوت است؛ امام خمینی بر ترکیب هدایت دینی و مشروعیت مردمی تأکید دارد، درحالی‌که آخوند خراسانی بر قانون‌گرایی و مشارکت مردم همراه با نقش محدود و نظارتی دین تمرکز می‌کند.

زمینه‌های تاریخی و اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی امام خمینی و آخوند خراسانی داشته‌اند؛ امام خمینی در بستر ایران پهلوی، استبداد سلطنتی و تهدیدات خارجی، نظریه ولایت‌فقیه را برای برقراری حاکمیت دینی و مشارکت مردم ارائه داد، درحالی‌که آخوند خراسانی در دوران قاجار و با تجربه استعمار و ضعف نهادها، مشروطه‌خواهی را به‌عنوان راهی عقلانی برای محدود کردن قدرت و تأکید بر قانون و آزادی پیشنهاد کرد. از منظر جامعه‌شناختی، این تفاوت‌ها بازتاب تعامل پویا میان «عاملیت» متفکران و «ساختارهای» تاریخی زمانه‌شان است؛ گفتمان خراسانی پاسخی به نیاز عصر مشروطه به مدرنیزاسیون اداری و جلوگیری از استبداد بود، درحالی‌که گفتمان امام خمینی واکنشی به ساختار تمامیت‌خواه پهلوی و نیاز به بسیج توده‌ها و احیای هویت اسلامی در

شرایط بحرانی محسوب می‌شود؛ بنابراین مدل مردم‌سالاری دینی هر فقیه ریشه در «نیازهای ساختاری» و «شرایط اضطراری» دوره خود دارد و نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری فقه سیاسی شیعه در ارائه پاسخ‌های متفاوت به بحران‌های سیاسی هم‌زمان خویش است.

تفاوت‌های گفتمانی این دو فقیه را می‌توان از منظر جامعه‌شناختی در سه محور تحلیل کرد: نخست، نسبت نهاد دین با اراده عمومی؛ به‌گونه‌ای که امام خمینی فقیه را حاکمی با مشروعیت مردمی می‌داند، درحالی‌که آخوند خراسانی برای فقیه نقشی در مقام ضامن شریعت قائل است. دوم، تأثیر عوامل فرهنگی و تاریخی، مانند تجربه استبداد و سلطه خارجی، بر شکل‌گیری الگوهای مشارکت و مشروعیت. سوم، پیامدهای ساختاری این الگوها بر جامعه. نظریه ولایت‌فقیه امام خمینی به تمرکز قدرت، تصمیم‌گیری سریع و بهره‌گیری از فقه برای بسیج توده‌ها و ایجاد هژمونی فرهنگی می‌انجامد و مشروعیت آن نیز تا حد زیادی بر پشتوانه الهی استوار است. در مقابل، مدل مشروطه آخوند خراسانی بر توزیع قدرت، تفکیک قوا و قانون‌مداری مبتنی است که اگرچه می‌تواند سرعت تصمیم‌گیری را کاهش دهد، سازوکارهای کنترلی در برابر استبداد ایجاد می‌کند و بستر مناسب‌تری برای رشد نهادهای مدنی مستقل و عقلانیت مدرن فراهم می‌آورد. در این مدل نیز مشروعیت حکومت، بیش از آنکه به نصب شرعی وابسته باشد، بر رضایت عمومی و کارآمدی قانون‌مداری استوار است.

برای عبور از توصیف صرف و رسیدن به تحلیل جامعه‌شناختی عمیق، پژوهش حاضر از سه مفهوم کلیدی بهره برده است. نخست، با الهام از پیتر بوردیو، می‌توان گفت که هر دو فقیه تلاش کردند تا «سرمایه نمادین» مذهبی خود را به «سرمایه سیاسی» تبدیل کنند؛ اما روش این تبدیل متفاوت بود: آخوند خراسانی سرمایه نمادین فقهایی را صرفاً برای مشروعیت‌بخشی به یک ساختار قانونی (مشروطه) به کار برد، درحالی‌که امام خمینی با بسیج این سرمایه نمادین، توانست یک حرکت جمعی علیه نظام سلطه ایجاد کند و نوعی کاریزمای نهادینه‌شده را در ساختار جمهوری اسلامی تثبیت نماید. دوم، از منظر یورگن هابرماس، تفاوت میان دو الگو را می‌توان در ماهیت «عرصه عمومی» جستجو کرد. در اندیشه آخوند خراسانی، عرصه عمومی فضایی برای کنش ارتباطی عقلانی و بحث درباره قوانین مشترک بود، اما در مدل امام خمینی، عرصه عمومی بیشتر تحت تأثیر گفتمان رهبری و هدایت‌گری فقیه شکل گرفت که در آن کنش ارتباطی در چهارچوب ارزش‌های تعیین‌شده از بالا تعریف می‌شد. سوم،

با تکیه بر مفهوم «هژمونی فرهنگی» گرامشی، می‌توان تحلیل کرد که چرا مدل ولایت‌فقیه توانست پایدارتر از مدل مشروطه‌خواهی در ایران بماند. امام خمینی با تلفیق شعارهای مردمی با آرمان‌های دینی، توانست یک هژمونی جدید بسازد که در آن اطاعت از ولی‌فقیه نه تنها یک تکلیف شرعی، بلکه یک ضرورت اجتماعی-سیاسی برای حفظ هویت ملی تلقی شود؛ در مقابل، گفتمان آخوند خراسانی اگرچه از نظر عقلانی قوی بود، اما نتوانست هژمونی فرهنگی گسترده‌ای در میان توده‌های آن دوران ایجاد کند.

این پژوهش نشان داد که تفاوت میان مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و آخوند خراسانی، فراتر از اختلافات فقهی، بازتاب‌دهنده «پاسخ‌های راهبردی» به بحران‌های ساختاری زمانه خود است. از منظر جامعه‌شناختی، می‌توان گفت که اندیشه امام خمینی حاصل واکنش به یک «بحران تمامیت‌خواهانه و سلطه خارجی» بود که نیازمند بسیج توده‌ها از طریق یک مرکزیت قدرتمند (ولایت‌فقیه) و تلفیق مشروعیت الهی با کاریزمای سیاسی بود. در مقابل، اندیشه آخوند خراسانی پاسخی عقلانی به «بحران مدرنیته و عقب‌ماندگی اداری» در دوران قاجار بود که هدف آن محدود کردن قدرت حاکم از طریق قانون‌گرایی و تفکیک نهاد دین از دستگاه اجراست؛ بنابراین دو الگوی پیش‌رو نه صرفاً نظریه‌های انتزاعی، بلکه «سازه‌های اجتماعی-سیاسی» متناسب با شرایط اضطراری هر دوره هستند. مدل امام خمینی با اولویت دادن به «ثبات نظام و هویت دینی»، ظرفیت بالایی در بسیج جمعی دارد، اما ریسک تمرکز قدرت و کاهش فضای تکثر اجتماعی را در پی دارد. در مقابل، مدل آخوند خراسانی با اولویت دادن به آزادی فردی و قانون‌مداری، بستری امن‌تر برای حقوق شهروندی و رقابت سیاسی فراهم می‌کند، اما ممکن است در مواجهه با بحران‌های وجودی، از توان بسیجی پایین‌تری برخوردار باشد. در نهایت، این مطالعه حاکی از آن است که «مردم‌سالاری دینی» مفهومی سیال و چندوجهی است. امکان تعادل میان اقتدار دینی و مشارکت مردمی، مشروط به ظرفیت‌سازی نهادهای واسط (مانند احزاب مستقل، رسانه‌های آزاد و جامعه مدنی) است تا از انحصار قدرت در دست مرجعیت یا حاکمیت جلوگیری شود. تنوع دیدگاه‌های فقهای شیعه نشان می‌دهد که اسلام سیاسی نمی‌تواند به یک فرمول واحد تقلیل یابد، بلکه همواره در تعامل پویا با ساختارهای تاریخی و اجتماعی جامعه اسلامی، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۵). *رسائل و مکاتبات سیاسی*. تهران: نشر معارف.
- احمدی‌خواه، علی (۱۳۹۵). ولایت‌فقیه مشروطه؛ آخوند خراسانی (اعمال ولایت‌فقیه و اعتقاد به حق ویژه حکومت برای فقها). *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۷(۴)، ۱۳۷-۱۵۶.
https://marefatefarhangi.nashriyat.ir/node/279
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۴). *ولایت‌فقیه (حکومت اسلامی)*. تهران: مؤسسه نشر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایزدی، مهدی، حسن‌وند، امین و فضلی، عزیز الله (۱۳۹۰). ولایت‌فقیه در اندیشه سیاسی آخوند خراسانی. *دانش سیاسی*، ۷(۱)، ۳۵- ۶۴.
https://pkn.isu.ac.ir/article_85.html
doi:10.30497/pk.2011.85
- خمینی، سید حسن و دانش پور، افتخار. (۱۳۸۸). تفاوت مطلق و عام از دیدگاه آخوند خراسانی و امام خمینی. *پژوهشنامه متین*، ۱۱(۴۴)،۲۷- ۴۶.
https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_63578.html
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1388.11.44.2.8
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۹۵). بررسی مقایسه‌ای مردم‌سالاری دینی در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله شمس‌الدین. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۵(۱۷)، ۹-۳۹.
doi:10.22054/qpss.2016.4346
https://qpss.atu.ac.ir/article_4346.html
- رشیدی زاده، بهنام و محمدی ضیاء، علی (۱۳۹۷). فرهنگ سیاسی و تأثیر آن بر ناکامی فرایند تحقق دموکراسی در خاورمیانه با تأکید بر جهان عرب. *جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام*، ۶(۲)، ۳۳-۵۸. http://noo.rs/7PpWm
- سرمدی، حمید (۱۳۹۵). تئوری مردم‌سالاری دینی در گفتمان توسعه محور امام خمینی. *ماهنامه پژوهش ملل*، ۲ (۱۳)، ۵۱-۶۳.
https://www.ensani.ir/file/download/article/20170311110340-10056-79.pdf
https://www.ensani.ir/fa/article/364540

- صادقی اول، هادی (۱۴۰۴). مؤلفه‌های راهبردی مردم‌سالاری دینی از دیدگاه آیت‌الله مهدوی کنی (با تأکید بر خاطرات و خطبه‌های نماز جمعه). *دانش سیاسی*، ۲۱(۱)،۱۸۵-۲۱۰.
https://pkn.isu.ac.ir/article_77624.html
doi:10.30497/pkn.2025.247142.3217
- صباغ، الهام (۱۳۹۴). موانع تحقق دموکراسی جهان‌وطنی بر اساس نهادگرایی جدید. *سیاست*،۲ (۷)،۱۱۸-۱۰۱. http://noo.rs/3L7wF
- علیزاده، محمد. (۱۳۸۷). مقایسه نظرات و عملکرد آخوند خراسانی و امام خمینی در مورد مواضع و نقش فقها در انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه علامه طباطبایی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۰). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶). *مردم‌سالاری دینی*. تهران: طرح نو.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰). *ولایت‌فقیه و مردم‌سالاری دینی: نقد و بررسی دیدگاه‌های فقهی و سیاسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵). *جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دولت، جامعه و نهادهای مدنی*. تهران: دانشگاه تهران.
- قریب، قاسم (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی روند تدوین نخستین قانون اساسی در انقلاب مشروطه ایران و انقلاب کبیر فرانسه. *تاریخ ایران اسلامی*، ۱ (۱۰)،۵۹- ۸۴.
http://noo.rs/E8xrM
- مطهرنیا، مهدی (۱۳۸۴). دیرینه و تبار دموکراسی در ایران. *زمانه*، ۳۸.
https://ensani.ir/fa/article/journal-number/1210
- موسوی، سید محمود (۱۳۹۵). تحلیل روش مردم‌سالاری در حکومت ولایت‌فقیه از دیدگاه امام خمینی. *اندیشنامه ولایت*، ۲(۳)، ۷۵-۹۷. http://noo.rs/W2two
- میلانی، هاشم (۱۳۸۰). مردم‌سالاری از دیدگاه امام خمینی. حضور، (۳۸).
https://ensani.ir/fa/article/54194

- هاشمی، خدیجه و دشتی، فاطمه (۱۴۰۳). نگاهی به پیشینه و ظرفیت مردم‌سالاری دینی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلامی و ایران ۱۴۱۴. *تاریخ، سیاست و رسانه*، ۷(۱)،۶۹- ۹۰. https://www.ensani.ir/fa/article/568149
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰). *تمدن‌ها بازسازی نظام جهانی*. ترجمه مینو احمد سرتیپ، تهران: کتاب‌سرا.
- یزدانی، محسن (۱۳۸۹). مردم‌سالاری دینی از نظر فقهای شیعه (بررسی مقایسه‌ای نظریه امام خمینی و آیت‌الله محمدمهدی شمس‌الدین). *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه شهید بهشتی.

-Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

-Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

-Parsons, T. (1960). *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, IL: Free Press.

-Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 47 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.580806.1521

Restoration of the Former Order: On the Political Thought of Mohammad Hossein Tabrizi

Gholamali Soleiman

Associate Professor, Department of Revolution and Islamic Political Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Soleimani1359@ut.ac.ir

Mohammadamin Marei

MA Student in Islamic Political Thought, Faculty of Islamic Thought and Knowledge, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author).
m.amin.marei@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /05 /07
Revised:
2026 /06 /07
Accepted:
2026 /06 /15
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

Constitutionalism is an irreversible gradual process in the cyclical transitional course of Iranian history, from which unprecedented conflicts emerged. Among the most significant arenas of these conflicts was the theoretical struggle of religious scholars (Sharia authorities) over the legitimacy of the constitutional system and its institutions—a struggle that opened up a major domain in contemporary political thought. In this context, Muhammad Husayn Tabrizi, through his treatise Kashf al-Murād min al-Mashrūṭah wa al-Istibdād (Unveiling the Intent behind Constitutionalism and Despotism), as a thinker opposed to the constitutional system, raised some of the most important debates regarding the compatibility of the constitutional order with Islamic law (Sharia). He put forward arguments in defense of the «legitimate system» (mashrūʿah) and «legitimate monarchy» (saltanat-i mashrūʿah). The central question of this study is: how did Tabrizi perceive the political crisis of his era, and what solution did he propose to overcome it? The research hypothesis is that he attributed the existing crisis to the constitutional system and the decisions of its emerging institutions, identifying the root cause as the neglect of Sharia foundations. His ideal was a deeper linkage between Sharia and politics within the framework of the legitimate system, and his model was based on a return to the old order. However, at the stage of prescribing practical solutions—considering «what actually exists»—he fell into a kind of political regression, ultimately advocating a return to absolute monarchy.

Keywords: Theocracy, Absolute Monarchy, Constitutional System, Muhammad Husayn Tabrizi, Restoration.

اندیشه سیاسی در اسلام

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵

https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

https://doi.org/10.22034/jpti.2026.580806.1521

اعاده نظم پیشین: مورد اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی

غلامعلی سلیمانی

دانشیار گروه انقلاب و اندیشه سیاسی اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Soleimani1359@ut.ac.ir

محمد امین مرئی

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m.amin.marei@ut.ac.ir.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۰۲/۱۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۰۳/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۵

انتشار آنلاین:

۱۴۰۵/۰۴/۰۱

صفحات:

۴۶-۲۳

چکیده

مشروطیت، مرحله‌ای بازگشت‌ناپذیر در سیر انتقالی دورانی در تاریخ ایران به‌حساب می‌آید که از دل آن جدال‌های بی‌سابقه‌ای سر برآورد. از جمله مهم‌ترین عرصه‌های جدالی، پیکار نظری اهل شریعت پیرامون مشروعیت نظام مشروطه و نهادهای آن بود که گستره مهمی را در اندیشه سیاسی معاصر گشود. در این میان، محمدحسین تبریزی با تصنیف رساله *کشف المراد من المشروطة و الاستبداد*، به‌عنوان اندیشمندی مخالف نظام مشروطه، مهم‌ترین مباحث در باب معاضدت نظام مشروطه با نظام قوانین شرع را مطرح کرد و با طرح استدلال‌هایی به دفاع از نظام مشروعه و سلطنت مشروعه برخاست. پرسش اصلی این پژوهش این است که تبریزی بحران سیاسی عصر خود را چه می‌دانسته و برای برون‌رفت از آن چه راه‌حلی ارائه کرده است. همچنین فرض پژوهش این است که وی بحران موجود را ناشی از نظام مشروطه و تصمیم‌های نهادهای برآمده از آن دانسته و دلیل آن را غفلت از مبانی شریعت لحاظ کرده است. آرمان وی، پیوند عمیق‌تر شریعت و سیاست در قالب نظام مشروعه و الگوسازی بر پایه بازگشت به امر قدیم است؛ اما در مرحله تجویز و ارائه راه‌حل، با توجه به «آنچه هست»، دچار نوعی بازگشت سیاسی شده و بازگشت به سلطنت مستقله را تجویز می‌کند. روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای- اسنادی است و برای تحلیل و تبیین داده‌ها از روش توصیفی- تبیینی بهره گرفته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مشروعه، معموله معروفه، مشروطه، ضدروشنگری، محمدحسین تبریزی، نظریه احیا.

مقدمه

با قرار گرفتن ایران در «آستانه دوران» جدید، اصلاحات سیاسی و عطف نظر بر دستاوردهای دنیای جدید، در مرکز توجه قرار گرفت که این خود، لرزه بر ارکان نظام خودکامه کهن انداخت. از همین‌رو، اندیشه سیاسی زمانه، حول اشتراط قدرت و ضرورت تأسیس نظام مشروطه سامان یافت. مشروطه، همواره بر اهمیت و ضرورت قواعدی تأکید می‌کند که بر فعالیت و اعمال حاکمان نظارت داشته و بر حوزه اعمال قدرت، محدودیت قانونی اعمال می‌کند. از این منظر، «مشروطه‌خواهی شامل مجموعه از تمهیدات است- نظیر اصل نمایندگی، انقسام قدرت دولتی، احداث ساختاری مقید برای قدرت مؤسس در چهارچوب قانون عالی- که به قصد تحدید قدرت اکثریت طرح‌ریزی گشته است» (Loughlin, 2003, p. 246).

این تلقی از نظام قانون و مشروطه در نخستین سفرنامه‌های ایرانی در بازدید از انگلستان نیز قابل مشاهده است. چنان‌که میرزا صالح کازرونی به مناسبت بحث از قوای سیاسی انگلستان و تعادل و هماهنگی میان اجزای سه‌گانه -نهاد سلطنت، مجلس عوام و مجلس اعیان- نظام مشروطه آن کشور می‌نویسد:

> بالجمله دولت انگریز منقسم به این سه فرقه می‌باشد؛ و هیچ حکم و امری نمی‌شود اعم از جزوی و کلی مگر به رضای هر سه فرقه. فرضاً اگر پادشاه حکمی جاری کند که موافق مصلحت ولایتی نباشد وکیل رعایا مقاومت و ممانعت در جریان حکم مزبور نموده مطلقاً تأثیری نمی‌بخشد و جاری نخواهد شد؛ و همچنین اگر خوانین و پادشاه متفق شوند و وکیل رعایا راضی نبوده ایضاً حکم آن‌ها اگرچه مقرون به مصلحت بوده جاری نخواهد شد؛ و اگر پادشاه و وکیل رعایا اراده در انتظام مهمی نمایند و خوانین قبول نکنند مهم مزبور بدون تأثیر می‌ماند. بالجمله دولت انگریز را مثل دستگاهی قیاس کرده‌اند سه‌گوشه درصورتی‌که هر سه‌گوشه منتظم بوده امور دستگاه برقرار والا مختل می‌ماند (کازرونی، ۱۳۶۲، ص. ۳۱۳).

از نخستین پیامدهای بحران آگاهی، پدیدار شدن مفاهیم جدید در طرح پرسش از اندیشه سیاسی مندرج در سنت فکری و شیوه مواجهه با آن در منحنی تحولات جدید بود که این خود به معنای شکل‌گیری صف‌بندی‌های جدید در عالم نظر و جدال‌های نظری ناظر به وقایع مستحدثه است. این مهم باعث گردید تا از هنگام شکل‌گیری جنبش مشروطیت تا پیروزی

آن، جدال‌های نظری مهمی در ساحت اندیشه شکل بگیرد. بافتار اجتماعی ایران به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کانون‌های تفکر شیعی و همچنین چهارچوب فکری اندیشه سیاسی تشیع به‌گونه‌ای بود که هرگونه بحث و فحص در باب ماهیت، کارکرد و غایت نظم سیاسی، لاجرم در نسبتی با شرع مورد توجه قرار می‌گرفت. در واقع، با تأسیس پارلمان و تدوین و تصویب نخستین سند قانون اساسی، مفاهیم جدید از گستره اندیشه به ساحت واقعیت حیات اجتماعی و سیاسی ایران وارد شدند و به‌نوعی تحقق عینی یافتند که این به‌نوبه خود باعث گردید جدال نظری دو جناح اهل دیانت گستره جدیدی را تجربه کند که تا پیش از این سابقه نداشت؛ زیرا بسیاری از این مفاهیم نوظهور در قالب نهادهایی متجلی شدند که از لحاظ محتوایی و فرمی، نسبت چندانی با بنیان‌های مفهومی و نظام عملی سیاست در سنت نداشتند. در چنین وضع و حالی، جدال میان مدافعان مشروطه و مشروعه‌خواهان بالا گرفت و هر یک بسته به چهارچوب فکری و درک و برداشتی که از شریعت داشتند، برای بدیل سیاسی خویش براهین و استدلال‌هایی را در قالب رساله‌هایی به صف کردند.

اگرچه استدلالات مندرج در اندیشه سیاسی کسی چون تبریزی را نمی‌توان نظریه‌ای سیاسی به معنای دقیق کلمه لحاظ کرد، ولی دلایل و براهین کسانی چون او نه‌تنها در زمان خودشان مورد بحث بوده و مجادلات نظری و مباحث مختلفی را باعث شده‌اند، بلکه ضابطه[1]ساز هم بوده‌اند. بدین معنا که در ساحت اندیشه، شرایط امکانی تداوم صورتی از اندیشه سیاسی قدیم در ادوار جدید بعدی را فراهم می‌سازند.

مشروعه‌خواهان را که با احتیاط می‌توان آن‌ها را متقدمان ضد روشنگری[2] در ایران خواند، به طرح این ادعا پرداختند که میان شرع و نظام مشروطه نسبت تباین برقرار است. ایشان در برابر نظریات معطوف به مشروطه‌خواهی، به طرح مباحثی دست زدند که همچنان جزو موانع جدی تحقق مفاهیم جدید و نظام حقوقی مدرن بوده و منشأ اثرند. اهمیت این موضوع تا بدان‌جاست که در دهه‌هایی پس از مشروطیت، دیگرانی نیز به نظام مشروطه و نهادهای برآمده از آن تاختند و به‌طورکلی، نسبت به تجدد سیاسی و نهادهای جدید، نظری

1. Maxim
2. Gegen-Aufkl rung

توأم با سوءظن پیدا کردند. این همان خط سیری است که کماکان تحت عنوان کلی‌تر «پروبلماتیک سنت و تجدد» تداوم یافته و همچنان یکی از مهم‌ترین مسائل اندیشه سیاسی حاضر است. در زمانه برآمدن نظام مشروطه، برخی از مخالفان مشروطیت به جدید بودن و از خلاف‌آمد عادت بودن مفاهیم و نهادهای برآمده از آن عنایت و التفات یافته بودند.

کسی چون محمدحسین تبریزی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چهره‌های مشروعه‌خواهی، ساختار مفاهیم مندرج در نهادهای جدید را با چهارچوب مفاهیم سنت و بنیان‌های شرعی در تعارض دیده و برای گذر از نظام جدید مشروطه، بدیلی سیاسی عرضه می‌کند. نوع مواجهه وی نیز، از جمله نقطه عزیمت‌هایی است برای اندیشه‌هایی که در تقابل با تجدد و نظام‌های سیاسی برآمده از آن قرار دارند. اندیشه سیاسی او از جمله مصادیقی در گستره اندیشه سیاسی ایران جدید است که با آنکه به ترسیم الگوی آرمانی و وضع مطلوب مورد نظر خویش می‌پردازد ولیکن بدین‌جهت که استقرار آن را در زمانه خود فاقد شرایط امکانی فرض می‌کند، لاجرم وضع موجود ماقبل مشروطه که همانا سلطنت مستقله و استبداد است را ترجیح می‌دهد و در مقام عمل، دچار احیا و اعاده[1] در سیاست می‌گردد. به عبارتی، محمدحسین تبریزی، با قرار داشتن در بطن حوادث مشروطیت و تنش‌های درونی آن، تلاش وافری داشت تا به تشخیص علل آنچه مصائب و معضلات عصر خویش می‌دانست، برآید. او در مقام نظر، الگوی آرمانی خویش یا «آنچه باید باشد» را نظام مشروعه یا «سلطنت مشروعه» معرفی می‌کرد، اما در فرجام، با التفات به واقعیت موجود یا «آنچه هست»، قائل به اعاده نظم پیشین در سیاست شده و به‌جانب سلطنت مستقله یا آنچه «معموله معروفه» می‌نامد، رهنمون می‌شود.

حال این پژوهش با در نظر گرفتن جدال‌های نظری، به‌عنوان ناحیه‌ای حیاتی در حیات سیاسی، در پی آن است تا با عطف توجه به الگوی توماس اسپریگنز[2] و روش تاریخی تحلیلی، پرتوی بر مبانی اندیشه سیاسی یکی از چهره‌های مهم مشروعه‌خواهی بی‌افکند و با التفات به مسئله بحران آگاهی، برداشت از بحران، تعلیل بحران، توضیح و ترسیم شرایط

1. Restoration
2. Thomas Spragens

مطلوب و آرمانی و راه‌حل تجویزی و عملی محمدحسین تبریزی را به بحث بگذارد و نشان دهد که تبریزی در عین اینکه در برابر نهادهای جدید برآمده از مشروطیت بدیلی سیاسی و نهادی عرضه می‌کند، بلکه از طریق وی می‌توان صورتی از منطق اندیشه احیاگری در برابر تجدد را نیز پیگیری کرد.

فرض پژوهش حاضر نیز این است که در اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی، مشکل، ناشی از استقرار نظام مشروطه و نهادهای جدید منبعث از آن بوده و اندیشه وی به‌رغم ارائه بدیل سیاسی برای گذار از وضع موجود به وضع مطلوب، اما به جهت آنکه استقرار نظم مطلوب خویش را ناممکن و نشدنی می‌دانست، قائل به‌نوعی اعاده در سیاست شده است و در مقام عمل، به استبداد سیاسی منجر می‌گردد.

این مقاله با عنایت به زمینه اجتماعی محمدحسین تبریزی، ابتدا به نوع نگرش تبریزی به بحران زمانه‌اش می‌پردازد و سپس تعلیل وی را مورد توجه قرار داده و در آخر به بررسی دو الگوی مطلوب و ممکن مورد نظر او می‌پردازد.

۱. پیشینه پژوهش

جدال‌های درونی عصر مشروطیت از وجوهی چند مورد بررسی قرار گرفته است. نیز فضای فکری و استدلال‌های مشروطه‌خواهان و قائلین به مشروعه‌خواهی نیز مورد توجه بسیاری از اهل قلم و دوات بوده است. به‌طورمثال، محمد راسخ و فاطمه بخشی‌زاده در مقاله «شرع‌گرایان و قانون در عصر انقلاب مشروطه ایران» (۱۳۹۷) به این بحث می‌پردازند که ریشه بحران و جدال‌ها در مشروطیت، عدم توفیق در ارائه مفهومی روشن از قانون بوده است و مانع اصلی آن وجود مفهوم و نظام قدیمی شرع بود که در بادی امر جایی برای قانون نمی‌گذاشت. یرواند آبراهامیان در کتاب *ایران بین دو انقلاب* به روندهای اجتماعی و زمینه‌های دگرگونی‌های سیاسی و آرایش نیروها در پیکار برای قدرت می‌پردازد و به‌نوعی تلاش دارد تا بنیادهای اجتماعی این واقعه را از منظر جامعه‌شناسی سیاسی مورد ارزیابی قرار دهد. بااین‌همه، جای خالی بررسی و واکاوی ضابطه‌های فکری دو جناح متقابل به جد احساس می‌شود. همچنین در این اثر مشخص نمی‌گردد که سوای از مناسبات قدرت چه بنیادهای فکری و مبنایی وجود داشته است که آرایش نیروها را شکل بخشیده و روندهای بعدی را جهت بخشیده است.

اثر دیگر، کتاب *مشروطه ایرانی* به قلم ماشاءالله آجودانی است که نویسنده در پی آن است که نقش روحانیت در جنبش مشروطیت را مورد بررسی قرار دهد. آجودانی در یک حکم کلی، نقش روحانیت و عمده روشنفکران در مشروطیت را منفی ارزیابی کرده و در واکاوی ریشه‌های شکست، به ناتوانی اندیشه دینی و سنتی و کارشکنی آگاهانه برخی روحانیون اشاره می‌کند.

رویکرد آجودانی با تأکید بر عُقم اندیشه دینی، گامی فراتر نهاده و نه تنها کلیت مشروعه‌خواهی را مندرج تحت کارشکنی آگاهانه قرار می‌دهد، بلکه قائل به این است که وجود مبانی شرعی باعث سست شدن بنیان اندیشه مشروطه‌خواهی بوده و موجبات شکست آن را فراهم آورده است. این نگرش نیز دچار فروبستگی‌های نظری بسیاری است و به این دقیقه توجه ندارد که بنیان‌های مشروطیت اروپایی نیز ریشه در بسیاری از مناسبات کلیسایی داشته و وجه مهمی از مفاهیم این اندیشه «در کوره الهیات مسیحی و کلیساشناسی آبداده شد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰).

کتاب *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه* حسین آبادیان یکی دیگر از آثاری است که اندیشه مشروعه‌خواهی را مورد توجه قرار داده و پیرامون آن بحث کرده است. او در این اثر سعی داشته است تا پرتویی بر مبانی نظری مشروعه‌خواهی و مشروطه‌خواهی بیفکند و سطح جدال را فراتر از اختلافات فردی و رقابت‌های شخصی مورد توجه قرار دهد (آبادیان، ۱۳۷۴، ص. ۴۵).

مقاله «بررسی اندیشه‌های سیاسی علمای طرفدار مشروطه مشروعه» (۱۳۹۸) از رضا تاج‌آبادی از جمله مقالاتی است که به بحث درباره مشروعه‌خواهان پرداخته است و تلاش دارد نشان دهد که مشروعه‌خواهی، رویکردی اصیل بوده که در برابر انحراف مشروطه قد علم کرده است. مقاله اخیر با تکیه بر نقش علمای مشروعه‌خواهی بیشتر بر اندیشه استوار است که روشنفکران با دوری از اندیشه‌های شرعی و توجه به مبانی غربی باعث انحراف در مسیر مشروطیت شدند. از جمله مواردی که در این مقاله مورد تغافل واقع شده، مسئله تصلب اندیشه سنتی و عدم توجه به ابزارهای مفهومی برای نقادی این تصلب است.

یکی دیگر از مقالاتی که به بحث مواجهه دو جناح اهل شریعت با پدیدار جدید تجدد می‌پردازد مقاله «جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه»

(۱۳۹۳) از کمیل نظام بهرامی است. نویسنده در این مقاله در پی این است تا نشان دهد روحانیون مشروعه‌خواه با مخالفت با شاخصه‌های مدرنیته سیاسی سدی در مسیر تجدد ایجاد کردند و روحانیون مدافع مشروطیت نیز موفق به رفع تناقضات میان شاخصه‌های تجدد سیاسی و ارزش‌های سنتی و دینی نشده و در برخی ترکیب و تلفیق‌های خویش دست به تحریف زدند.

در عمده پژوهش‌های مربوط به عصر مشروطه، مسئله اصلی بیشتر حول مناسبات قدرت، آرایش نیروها، رقابت‌های فردی و شخصی و توطئه بیگانگان سامان یافته است. اگرچه که در همه این مطالب نکات قابل تأملی وجود دارد، ولیکن نسبت به منطق درونی اندیشه کمتر توجه شده است. این مقاله می‌کوشد تا با عطف توجه بر مبانی نظری، نشان دهد که جدال نظری میان دو جناح فعال در مشروطه، خود واجد اهمیت بسزایی بوده و حکایت از این دارد که ضابطه‌های نظری نقش بسیار مهمی در ترسیم افق سیاسی و مسیرهای کنش سیاسی دارند.

۲. محمدحسین تبریزی؛ مشروعه‌خواه درون بحران

محمدحسین بن علی‌اکبر تبریزی، صاحب رساله مشهور *کشف المراد من المشروطة و الاستبداد*، یکی از مهم‌ترین نویسندگان رسالات علیه مشروطیت و از قائلان به مشروعه‌خواهی بود که تلاش کرد بر پایه مبانی شرعی، به تبکیت استدلالی ساختار سیاسی جدید بپردازد. رساله *کشف‌المراد* تنها اثر این نویسنده است و از وی رساله دیگری جز همین رساله منتشر نشده است. او از جمله نخستین کسانی است که نقدی اقتصادی را نیز به مشروطیت وارد می‌سازد و نماینده یک جناح از مشروعه‌خواهان است:

> به خلاف دیگر مشروعه‌خواهان که تا مدت‌ها به اعلام حرمت مشروطیت و طرح عقاید واقعی خود نپرداختند و تا عصر استبداد صغیر، سیاستی احتیاط‌آمیز پیش گرفتند، در اوایل شعبان ۱۳۲۵، یعنی زمانی که شیخ فضل‌الله نوری و یارانش تحصن خود در حرم عبدالعظیم را به پایان می‌بردند، به تألیف کشف‌المراد پرداخت و با صراحت تمام از حرمت مشروطه سخن گفت و به بیان حکومت مشروعه به‌عنوان جایگزین نظام مشروطه پرداخت (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷، ص. ۹۰).

۱-۲. زمینه و زمانه *کشف‌المراد*: مشاهده بحران

با استقرار نظام مشروطه، چه از منظر نظری و چه از منظر مناسبات جدید و نهادهای تجدد، تحول مهمی اتفاق افتاد. از منظر تاریخی، مشروطیت آبستن تحولاتی چند بود. در ساحت نظر، تحول قابل‌توجهی در نگرش به سامان سیاسی رخ داد و نظریه کهن سلطنت مستقله دچار تزلزل شد و اعتبار خود را به نظام مبتنی بر حکومت قانون واگذار کرد. چنین بود که به تأثیر از حقوق مدرن، قوانینی مدون گردید و جایگزین نظام حقوق شرعی شد. در ساحت عمل نیز مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی جدید پدیدار شدند که بر اساس نظام حقوقی جایگزین نهادهای پیشین شدند. بااین‌همه، این نظام جدید به‌رغم همه دستاوردهای تاریخی خود، دچار بحران‌ها و تنش‌های درونی شده بود که بخشی از آن‌ها عامدانه از سوی مخالفان نظام مشروطه دامن زده می‌شد و برخی دیگر نیز ناشی از عدم جایگیری کامل این نظام در سامان زیستی ایرانیان بود. رساله *کشف‌المراد* را بایستی در متن تنش‌های عصری خود مورد توجه قرار داد؛ چراکه این رساله با عطف نظر به بحران عصری نویسنده مذکور قلمی شده است. جنبش مشروطه‌خواهی زمانی به پیروزی رسید که تا پیش از آن هرگونه اصلاح و نوسازی نظام اجتماعی و سیاسی به دلیل دیرپایی نظام خودکامگی کهن راه به‌جایی نمی‌برد و با سد سکندر تصلب سیاسی بر می‌خورد. «اصلاحات بیش از هر چیز، نیازمند تأمین آزادی‌های اساسی بود و شاه و بخش بزرگی از هیأت حاکمه که بر سنت استبدادی طولانی تکیه کرده بودند، نمی‌خواستند به الزامات نظام آزادی تن در دهند» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ص. ۳۹۳).

با تمام دستاوردهایی که نظام مشروطه در پی داشت، اما اوضاع نظام نوپای جدید نیز چندان بسامان نبود و آشوب‌ها و منازعات فراوان و مشکل «کارآمدی»، مشروعیت نظام مشروطه را با چالش جدی مواجه ساخته بود. از جمله چالش‌های پیش روی مشروطه می‌توان چهار مورد کلی را به احصا درآورد که عبارتند از:

۱. مخالفت محمدعلی شاه با اساس مشروطیت و مجلس شورای ملی.

۲. عدم ثبات و هرج‌ومرج ناشی از شرایط جدید. یکی از نتایج استقرار مشروطه، شکل‌گیری فضای آزاد بود. وجود انجمن‌ها و گروه‌های سیاسی جدید که ماحصل از میان رفتن نظام خودکامه و مشارکت بیشتر مردم در سیاست و تدبیر امور بود، می‌توانست به پویایی فضا کمک شایانی کند، اما خود این انجمن‌ها پیوسته دخالت‌های نادرستی در امور

می‌کردند و از قضا، خود به مانعی در حفظ ثبات و کارآمدی حکومت قانون تبدیل شده بودند. کسانی همچون حیدرخان عمو اوغلی نیز از هیچ اقدام قهری و خشونت‌آمیزی ابا نداشتند و چنان رعب و وحشتی ایجاد کرده بودند که کسی چون عبدالرحیم طالبوف انذار می‌داد اگر کار همین‌طور پیش برود باید منتظر بود که «گاو هزار شاخه رجاله» جای گاو دو شاخه استبداد را بگیرد.

این هرج‌ومرج تا بدانجا گسترش یافته بود که پس از پایان نشست مجلس و هنگامی‌که امین‌السلطان اتابک از مجلس خارج شد، به دست انقلابیون افراطی ترور گردید. جالب اینجاست که ضارب که گفته می‌شد از اعضای اجتماعیون عامیون بود، مورد تحسین بسیاری از افراد و نشریات واقع شد و بسیاری او را «شهید راه وطن» نامیدند. چنان‌که در شماره ۱۴ به مورخه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری معادل ۲۷ شهریور ۱۲۸۶ خورشیدی، *روزنامه صوراسرافیل*، اعلانی بدین مضمون منتشر شد: برای کشتن میرزاعلی اصغر خان خائن‌السلطان ... عباس آقا و حسن آقا ... دو برادر غیور اقدام به کار رفع شر آن خائن ملک و ملت را نمودند یا انجمن آذربایجان گور مرد تبریزی [ضارب] را گل‌ریزان کرد، وی را شهید راه وطن خواند. ملک‌المتکلمین و آقا جمال اصفهانی هم آنجا داد سخن دادند ... [و] روح‌القدس نوشت: اعدام امین السلطان که چند سال مشغول نقشه به باد دادن ایران بود و همه اغتشاشات بلاد و این قتل و غارت‌ها به‌واسطه تحریکات او شده است لازم افتاد؛ و در این کار قضا هم خنده زد هم آفرین گفت (آدمیت، بی‌تا، صص. ۱۷۸-۱۷۷). در چنین وضع و حالی، برخی به بدترین شکل از فضای باز سیاسی سوءاستفاده کرده و دست به اعمال خشونت‌های انقلابی می‌زدند. آزادی بیان چه آن چیزی که کوهن آن را «آزادی برای پیشنهاد دادن و آزادی برای مخالفت کردن» (Cohen,1978. p. 124) می‌نامد و چه آن چیزی که حق شهروندان را برای تشکیل انجمن‌ها و جلسات با هدف جستجو برای شناخت اهداف سیاسی آن‌ها بدون ترس از مجازات در برمی‌گیرد، در میان گروه‌های رادیکال انقلابی به حاشیه رانده شده بود و حد و حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را مخدوش کرده بودند. به‌نحوی‌که «در فضای این نوع ترس و لرزها، از آزادی اندیشیدن سخن گفتن، نوعی ساده‌دلی است» (آجودانی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۵). برخی نشریات و جریده‌ها از جمله *نشریه ملانصرالدین* نیز به‌واسطه آزادی ناشی از فضای جدید دست به انتشار مطالب و کاریکاتورهایی علیه رجال و علما می‌زدند که این

خود موجبات تحریک بسیاری از مدافعان سنتی‌تر را فراهم آورده بود. «در ایران و نجف چندین نفر از علما ملانصرالدین را تحریم کردند و مطالب آن را کفرآمیز خواندند و این نشریه را بدتر از شمشیر «شمر» دانستند» (آفاری، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۲).

۳. نبود فرهنگ سیاسی فراگیر. جمهور مردم نیز درک درستی از لوازم آن نداشتند چنان‌که مهدی قلی خان هدایت در خاطرات خود چنین آورده است:

> صندوقی به اسم صندوق عدالت در شهر نصب کردند که متظلمین تظلم خودشان را در آن بیفکنند و به شاه برسد. از بس اراذل و اوباش اراجیف در صندوق انداختند صندوق‌ها را کندند و موقوف شد. محل تعجب است که طبع این مردم بیشتر به‌طرف هزل و لغو مایل است. هر کاری را به مسخرگی می‌کشانند و نمونه فاحش آن روزنامجات است که در مشروطه منتشر می‌شود (هدایت، ۱۳۷۵، ص. ۷۵).

در مشروطیت نهادهای نظام سیاسی جدید و تثبیت آزادی‌ها هدف مهمی بود و اصل اساسی آن، اهمیت مردم به‌عنوان قوه مؤسس تعریف می‌شد. در واقع، «تحقق چنین نظامی که از حاکمیت مردم ناشی می‌شد، جز با حضور سیاسی مردم و مشارکت آنان در تدبیر امور کشور ممکن نمی‌شد و این حضور سیاسی مردم در کشوری نظیر ایران که به استبدادی دیرپا عادت کرده بود، می‌توانست همچون شمشیر دو دمی عمل کند» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ص. ۳۸۳).

۴. آشوب‌های مداوم، جدال‌های اجتماعی و بحران کارآمدی نظام، از مشکلات آن دوره بود. اختلاف شدید بر سر عدم پرداخت بهره مالکانه از سوی روستاییان و کمبود نان، معضل بزرگ دیگری بود که خود موجبات بروز نارضایتی را فراهم می‌کرد. همچنین نظام مشروطه فاقد توانایی لازم برای تثبیت اقتدار حکومت قانون بود و نتوانسته بود از رهگذر اعمال اقتدار قانونی، هم مانع آشوب‌ها شود و هم نقطه تعادلی میان استبداد و آنارشی ایجاد کند. در چنین وضعیتی، زمام امور هم به دست افراد نالایق افتاده بود و دوباره این شکوه قدیمی میرزا مهدی نواب تهرانی در زبان‌ها می‌چرخید که باز «روزگار کج‌نواز و آسمان سفله‌نواز با سفها و دونان دست دوستی در آغوش دارد» و شرایط به‌گونه‌ای رقم خورد که «عقلا بی‌دخل و رجاله آمر و ناحی شدند» (میرزا صالح، ۱۳۷۲، ص. ۶۰).

مجموعه این مشکلات سد سکندری بود بر سر راه کارآمدی نظام حکومت قانون و اصل مشروطیت را با اما و اگرهایی جدی مواجه ساخته بود. مناقشه مشروعه‌خواهان در چنین شرایطی و با عطف نظر به چنین بحران‌هایی بالا گرفت و رساله *کشف‌المراد* در چنین وضعیتی به تصنیف رسید.

۲-۲. تعلیل و بررسی علل حدوث بحران

عمده نظریه‌ها یا ایده‌های سیاسی آن هنگام پا به عرصه می‌گذارند که جامعه با چالش جدی یا «بحران[1]» روبروست. می‌توان چنین گفت که از رهگذر فهم بحران دوره هر اندیشمند، فهم شرایط امکانی نحوه شکل‌گیری و تحول ایده‌های سیاسی آن دوره در چشم‌انداز روشن‌تری قرار می‌گیرد و کمک شایانی به تقریب افق‌های معنایی دوره‌های تاریخی خواهد کرد. «واکنش به بحران یا به عبارت دقیق‌تر «بحران آگاهی» مرحله نخست در شکل‌گیری ایده‌ها یا نظریه‌پردازی است ... مرحله بعد در این فرایند همانا شکل دادن ایده‌ها یا نظریه‌پردازی، آن دسته از پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که متفکر در زمانه خود در اختیار دارد» (جودی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص. ۱۴).

اگرچه که اندیشه تبریزی را نمی‌توان مندرج تحت نظریه سیاسی منسجمی تعریف کرد، ولیکن او اندیشه‌ای دارد که می‌توان با تسامح آن را در چهارچوب الگویی که توماس اسپریگنز ترسیم کرده است، تحلیل کرد. *کشف‌المراد* از نخستین رساله‌هایی است که با مشاهده بحران در مشروطیت به بررسی درون‌مایه نظام مشروطه پرداخت و حکم به معاضدت شرع و حکومت قانون داد. او با عطف نظر به بحران‌های موجود و توسل به اصول شرعی مورد اعتقاد خویش، هم به تبکیت و رد نظام جدید پرداخت و هم از جهت مبانی، تمامی نهادهای نظام سیاسی جدید را از خلاف آمد عادت شرع انور دانست و سعی داشت تا از مشاهده بی‌نظمی به طرد نظام جدید پرداخته و سامان سیاسی مطلوب شرعی خود را موجه سازد. وی با انگشت نهادن بر تنش‌های حادث شده در پی آن است تا ریشه‌ها و ینابیع تنش‌ها را درک کند. تبریزی که مشروطه را از نظر ماهوی در تضاد با شریعت می‌دید هر نوع اقدام در موافقت با نظام جدید را تقبیح می‌کرد چنان‌که می‌نویسد: «مع‌هذا چگونه شایسته

1. Krisis/crises/Krise/crise

و رواست به کسانی که خود را معتقد به قرآن می‌دانند، فریب چند نفر شیطان انسان‌نما را خورده به‌جای کعبه مجلس پارلمنت‌نما را قرار داده، عوض قرآن قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده نظام‌نامه اساسی مطالبه کنند» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۴). او در تعلیل شرایط ایجاد شده و در تشخیص علل درد، انگشت اتهام را به سمت نهادهای جدید مشروطه و در رأس آن‌ها مجلس شورای ملی گرفت و آن را از جمله دلایل مشکلات دانست. وی بر این موضوع اصرار داشت که حق قانون‌گذاری تنها در انحصار شارع مقدس است و وکلای مجلس قادر نیستند جامع در دو جهت امر دنیا و امر اخروی باشند و تنها پیغمبران بودند که از برای امور معاد و معاش امت، قانونی در کتب آسمانی برای آن‌ها فرستاده شده بود (راسخ و بخشی زاده، ۱۳۹۷ ص. ۱۰۰). همچنین آن هنگام که پارلمان به دنبال تحدید قدرت قاهره سلطان رفت، عملاً راه ناامنی و تعدی اشرار را تسریع کرد:

> حال مجلسی‌ها اول کاری که کردند قوه سلطنت و شوکت دولت که به منزله زنجیر و حبس بود در گردش اشرار سباع ملت به عناوین مختلفه از عزل اجزا و اعلان روزنامه و اسناد قبایح به دولت انتشار آن‌ها کاسته و دولت را به اعلی درجه ضعیف کرده اشرار مثل سگ هار سر بلند کرده به قتل و غارت دست گشودند و بال و پر دولت را چنان چیدند (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۴).

او برای آنکه اندیشه خواست پارلمان را مردود بداند، با در نظر گرفتن شرایط امکانی متفاوت میان دیانت اسلام و دیانت مسیحی، از تمایز میان این دو دین سخن می‌گوید و به طرح این نکته می‌پردازد که چون مسیحیت فاقد شرع و شریعت است، لذا در ممالک اروپایی مجالس قانون‌گذاری تمهیدی بود برای وضع قوانین و تمشیت امر عامه: «... و هیچ‌یک از این‌ها کتاب آسمانی که مشتمل بر تفصیل احکام حدود و سیاسات و مواریث و معاملات باشند، ندارند ... و عقلا و علمای آن‌ها جمع شده به مشورت و صلاح‌بینی همدیگر قانونی برای اصلاح دنیایشان وضع کنند» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۳). صاحب *کشف‌المراد* چنین نتیجه می‌گیرد که چون در مسیحیت قانون شرع غایب است، لذا اهل فرنگ ناچار شدند تا دست به تفکیک قوه تقنین از قوه مجریه بزنند، اما اسلام که اکمل ادیان است، مستغنی از رجوع به عقول ناقصه بشری بوده است و قانون شرع اسلام از طهارت تا دیات را در خود دارد. وی قرآن را قانون کلی الهی لحاظ می‌دارد که مشتمل بر احکام مربوط بر

امور دنیوی و اخروی است و بسان «لَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلا فِي كتاب مبين»، جملگی احکام مورد نیاز بنی‌آدم در آن مندرج است.

ازآنجایی‌که او قائل بر این است که هر آنچه مورد نیاز ماست در قوانین شرع مندرج و مشروح آن مرقوم و مستور است، در خصوص حکم بر وقایع مستحدثه نیز بیان می‌دارد که برای تمشیت امور باید به کسانی رجوع کرد که به احادیث ائمه معصوم وقوف دارند و حافظ دین و مخالف هوای نفس و دارای ملکه اجتهاد باشند. بدین‌سان، او نتیجه می‌گیرد که اگر مشروطه در پی آن است که جملگی احکام شریعت را از روی تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط به‌موقع اجرا بگذارد، نیکوست اما اگر کار نمایندگان مجلس این باشد که در مجلس شورا جمع شوند و قانونی را به اتفاق یا به اکثریت آرا تصویب کنند و عنوان «قانون اساسی» را بر آن نهند، این خلاف شرع خواهد بود. تبریزی قول اکثریت را که شرط و شطر مصوبات مجلس نمایندگان است نیز خلاف شرع می‌داند و می‌گوید: «... ادله احکام ما نه شوری و نه اکثریت آراء دلیل شمرده نشده پلی اجماع علماء که کاشف از قول و رضای معصوم باشد، او حجت است نه اجماع کتاب‌فروش و سبزی فروش و بقال و علاف و نعلبند» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۲).

ایضاً او نسبت به امر قضا و ترتیبات عدلیه که قوانین مصوب مجلس شورای ملی بود، شدیداً معترض بود؛ چراکه آن را «تغییر حدود شرعیه» می‌دانست و آن‌ها را باطل می‌شمارد. از جمله مصوبات مورد اعتراض تبریزی، مجازات حبس برای سارق به‌جای قطع ید، حبس ابد به‌جای قصاص، تساوی میان زن و مرد و کافر و مسلمان، حکم به خریدوفروش مشروبات مسکر با دادن مالیات بالا بود:

> تغییر حدود شرعیه مثلاً دست سارق و دزد را نباید قطع کرد، بلکه عوض قطع برای او حبس معینی قرار داد یا در قصاص قتل، عوض قتل، حکم به حبس مخلد را قانون قرار گذاشته یا در جایی که تسویه نیست او را حکم به مساوات نمود، مثلاً حکم به تسویه قصاص مابین زن و مرد و کافر با مسلم یا حکم به بیع و شرای مسکرات علناً و بستن مالیات گزاف به آن‌ها و به فواحش که لازمه‌اش اشاعه فواحش و محرمات است، در میان اهل اسلام همه این‌ها مخالفت با شرع سید الانام علیه و علی آله السلام دارد (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۵).

البته لازم به ذکر است که مسئله امور قضایی و مقررات مربوط به عدلیه از جمله امور اختلافی مهمی بود که گاه برخی علمای مشروطه‌خواه نیز با آن مخالفت می‌کردند. موضوع عرفی ساختن امر قضا و اسقاط استقلال محاکم شرعی موجب تعارضی جدی در میان مجلسیان شده و حتی کار به مشاجره کشیده شده بود. به‌طوری‌که «سید بهبهانی قهر کرد و به‌عنوان بیماری به مجلس نیامد. کار متمم قانون اساسی مدتی تعطیل ماند» (آدمیت، ۱۳۶۴، ج ۱، ص. ۴۱۹).

او در راستای نقد خود بر مجلس شورای ملی نظر نامساعدی نیز نسبت به قوانین وضع شده در خصوص مالیات و گمرک دارد. به عقیده محمدحسین تبریزی مالیات‌ستانی و گرفتن گمرک و قیمت‌گذاری و سرشماری نفوس جملگی نامشروع است و از خلاف‌آمد عادت شرع انور:

> مالیات گرفتن و گمرک گرفتن و ربای بانک گرفتن و امتیاز دادن و نرخ دادن، حتی حکماً پول تنظیف و چراغ از مردم گرفتن و از آدم و حیوان سرشماری گرفتن و همچنین حکماً باید پنیر سیری به سه شاهی زغال منی به یک هزار برنج به سه قرآن و امثال این‌ها، باید فروخته شود، منافی احکام دین و مخالف قول سید المرسلین علیه‌السلام است که فرموده الناسُ مُسَلطُونَ علی أموالهم؛ و همچنین نان و گوشت و نمک و تنباکو که حکماً از قومپانیه که یکی از این‌ها را اداره نموده باید گرفت یا به آن‌ها باید فروخت (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۴).

اسپریگنز در بحث از فهم علل بحران، بر این نکته مؤکد می‌دارد که همواره بایستی توجه داشت که «آیا مشکل خرابی نظام [سیاسی] است یا مسئله لاینحل فردی؟» (اسپریگنز، ۱۴۰۳، ص. ۸۲). در اینجا تبریزی ریشه مشکل را سیاسی می‌بیند و آن را ذیل مسائل عمومی در نظر می‌آورد. این‌گونه است که او تمامی مسائل حادث شده را عارضه‌ای از یک فساد بنیادین بنام مشروطه می‌داند که به‌واسطه پیدایش فرهنگ سیاسی جدید اندیشه سنتی در باب حکومت را تحت‌الشعاع قرار داده است. بدین ترتیب، تبریزی علل درد را نظام مشروطه و نهادهای برآمده از آن می‌داند؛ نهادهایی که با عطف توجه به حقوق مدرن و در گسست از نظام کهن سابق، مواردی را مجاز دانسته‌اند که پیش‌تر حکم به جواز آن‌ها داده نمی‌شد. این‌گونه است که وی کل مشروطه را از وضعیت قدرت سلطنت تا آخر قوانین و جزئیات مخالف شرع دانسته و چیزی جز ضرر و خسران در آن نمی‌بیند.

۳-۲. نظم و خیال؛ بازسازی الگوی آرمانی: سلطنت مشروعه

بنا به نگرش اسپریگنز، کوشش برای نشان دادن تصویر جامعه سیاسی نظم‌یافته، ابتکاری است که در برابر آنچه مشاهده بی‌نظمی دانسته می‌شود، پدید می‌آید. در این مرحله نوعی بازسازی ذهنی رخ می‌دهد، اگرچه که این تصویر نظم نمادین و آرمانی لزوماً بازتاب حقیقت تجربی در زمانه نویسنده نباشد؛ بنابراین اندیشمند در هر دوره «پس از بررسی ... نارسایی‌های وضع موجود که او را برای جستار اولیه برانگیخته است، تصویر جامعه بازسازی شده را می‌کشد» (اسپریگنز، ۱۴۰۳، ص. ۱۲۴).

نویسنده *کشف‌المراد* در مرحله بازسازی نظم سیاسی بیش از آنکه همچون تجددخواهان مشروطه‌خواه ناظر به ایده پیشرفت[1]، بر این باور باشد که جامعه مستعد تغییر رو به جلوست، ناظر به بازگشت به امر قدیمی‌تر و از نظر وی، بهتر تاریخی است. بدین معنا که وی، شکل قدیمی نظم سیاسی -نظام مشروعه و سلطنت مشروعه- را مرجع بر اشکال جدید و نهادهای برآمده از نظام جدید می‌داند. مطابق با این نگرش، اگرچه در دوره جدید و بدون در نظر گرفتن عنصر شریعت، شرایط جامعه و انسان‌ها تغییر می‌کند ولیکن این تغییر در جهت بدتر شدن است. درحالی‌که اندیشه پیشرفت تاریخی که در میان مشروطه‌خواهان نیز قابل مشاهده است تا اندازه‌ای ناظر به پیشرفت علم و تاریخ است و اساساً «اعتقاد به پیشرفت با استناد به پیشرفت علوم تأیید و تقویت گردیده است» (فرانکل، ۱۳۷۵، ص. ۲۱۴).

وی در تقسیم‌بندی نظام‌های سیاسی از سه‌گانه «معموله»، «مشروطه» و «مشروعه» سخن به میان می‌آورد و هر دو نوع مشروطه و معموله را خلاف شرع تعریف می‌کند در برابر امر جدید که همان نظام مشروطه و حکومت قانون است، او عالی‌ترین نمونه خود را در تاریخ گذشته که همانا اسلام صدر است، می‌جوید که این خود، هم مفروض گرفتن یک هنجار عام است و هم تحول جامعه به سمت عصر کمال؛ عصری که نمونه آرمانی آن در گذشته بوده و هر نوع پدیدار سیاسی و حقوقی جدید بایستی با عطف نظر به آن گذشته ناب تاریخی -صدر اسلام- و منطبق بر شریعت لحاظ گردد وگرنه فاقد اصالت و اعتبار است: «... به هر کس لازم است که صادره از آن‌ها را از اخذ گمرک و مالیات و تعیین حدود و

1. The Idea of Progress

برادری و برابری اهل ایمان با کفار و آزادی و امتیازات و غیره را ملاحظه نموده با شرع موازنه نماید، اگر مطابق آمد اطاعت نماید وَإِلا فَاضْرِبُوه بالجدار، بزندش به دیوار» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۸).

نظام مشروعه که ایده بازگشت به شرع مبین مندرج تحت آموزه احیا و تجلی آن در قوانین موضوعه است، همان الگوی نظم مطلوب برای تبریزی است و گسست نهادهای جدید مشروطیت از سنت مألوف حکمرانی، در حکم نوعی از هم‌گسیختگی نظام معنایی برای اوست. از همین‌رو، او شوکت مجدد را در پیروی از نظام مشروعه در اسلام صدر و الگوی نبوی و نمونه تاریخی آن «سلطنت مشروعه» می‌داند. تبریزی، مشروعه مورد نظر خویش را بهترین نوع حکومت و نمونه‌ای آرمانی معرفی می‌کند و در تداوم امر حکمرانی اسلامی، سلطنت مشروعه را که هم بر شریعت استوار است و هم شاه در آن خودکامه نیست و بر عملش لگام شرع زده شده است، به‌عنوان نمونه برجسته الگوی خویش لحاظ می‌کند. البته که ایده سلطنت مشروعه ابتکار خود تبریزی نبوده و امری مسبوق به سابقه است و عمدتاً تبار آن را به فقهای بزرگ عصر صفوی و قاجاریه منتسب کرده‌اند. بر اساس این نظریه، «حکومت پادشاهان معاصر چنین فقیهانی مشروعیت دارد و ولایت آنان در عرض ولایت فقهاست؛ یعنی مشروعیت حکومت سلطان برخاسته از اذن فقیه جامع‌الشرایط نیست، بلکه شاه همچون فقیه مشروعیت خود را مستقیماً از امام معصوم(ع) گرفته است، با این تفاوت که ولایت مشروع فقیه، در حوزه شرعیات چون افتا، قضاوت، جمع‌آوری وجوه شرعی، اداره موقوفات و سرپرستی محجوران است و ولایت سلطان، در حوزه عرفیات مانند برقراری نظم و امنیت در جامعه، حفظ مرزها و تدبیر مسائل کلان اقتصادی و اجتماعی مردم است» (امامی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۱).

محمدحسین تبریزی نیز به تأسی از سنت فکری قائل به سلطنت مشروعه، بر مشروعیت سلطان عادل و پادشاهی شیعی که به ترویج شریعت می‌پردازد و در برابر علمای شیعه اثنی‌عشری تواضع دارد، مهر تأیید می‌زند. او برای وضعیت جدید البته جزئیاتی را نیز در نظر می‌گیرد که این یکی تا اندازه زیادی ابتکار خود وی است. تبریزی در این نظام به مجلسی ویژه نظر دارد و این مجلس را چیزی همانند مجلس سنا لحاظ می‌کند و معتقد است که هم برای تحقق آن و هم برای پیشرفت امور عامه دو شرط باید رعایت گردد:

... و ایــن مجلس را هم به سنا موسوم نمایند، مضایقه نیست لکن دو شرط لازم دارد، کمال همراهی از سلطان در تقویت و پیشرفت کار ایشان و شرط دویم آن‌که نظر این‌ها در تعیین احکام و تشخیص خوب و بد به‌حکم و فتوای علمای حقه بوده که دامن عفتشان از آلایش غرض و فساد و نادانی ملوث نشده و مرضی عند الخالق و الخلایق باشند پس در این حال اعلیحضرت همایونی متع الله المسلمین ببقائه یک مجمعی از علمای حقه ربانی که در علم و عدل و عمل ممتاز و دارای شرایط عامه اجتهاد و جامع صفات نیابت حضرت حجت عجل الله فرجه باشند، تشکیل داده، موافق اذن و اجازه و تصویب آن‌ها دوایر دولتی و تکالیف حکومتی و امورات مالیه و نظامیه را مرتب و منظم فرماید (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۰).

تبریزی همچنین مؤکد می‌دارد که در نظام مشروعه جملگی امورات دوایر دولتی و تکالیف حکومتی، امورات مالیه و نظامی بایستی موافق اذن، اجازه و تصویب مجتهدان که نیابت امام غایب را دارند، باشد: «... مجمعی از علمای حقه ربانی که در علم و عدل و عمل ممتاز و دارای شرایط عامه اجتهاد و جامع صفات نیابت حضرت حجت عجل الله فرجه باشند، ... موافق اذن و اجازه و تصویب آن‌ها دوایر دولتی و تکالیف حکومتی و امورات مالیه و نظامیه را مرتب و منظم فرماید» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۰).

۴-۲. تجویز و راه درمان: بازگشت به سلطنت مستقله

همواره در خصوص شکاف منطقی میان «آنچه واقعاً هست» و «آنچه باید باشد» سخن گفته شده است. این مسئله نیز تا اندازه زیادی ناظر بر محدودیت امکانات است. چنین گفته شده که سویه‌های آرمانی نظم سیاسی عموماً دور از دسترس هستند. «گاهی تنها راه‌حل سیاسی عملی سازشی است که نتیجه آن هیچ‌کس را صد در صد راضی نمی‌کند» (اسپریگنز، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۵). اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی نیز از این قاعده مستثنی نیست و با این‌که او نمونه آرمانی خود را نظام مشروعه معرفی می‌کند، بااین‌حال، مشروعه را شیوه حکومتی «مطلوب» و نه لزوماً «ممکن» می‌داند. به عبارتی، وی مشروعه را معطوف به «آنچه باید باشد» لحاظ می‌کند و در مواجهه با مشروطه و فوریت دفع آن بر اساس مقدورات، با عطف

توجه به «آنچه هست» و شرایط موجود، نظام استبدادی در صورت سلطنت مستقله را ممکن می‌بیند و جانشینی آن با نظام مشروطه را دفع فاسد به افسد می‌داند.

نکته اینجاست که تبریزی تا اندازه‌ای نسبت به تحول تاریخی ایجاد شده بر اساس انگاره‌های عصر جدید التفات یافته بود و به نوعی به این دریافت رسیده بود که نظام مشروعه صورتی آرمانی پیدا کرده است از همین‌رو، او با در نظر گرفتن واقعیت موجود و نبود شرایط امکانی برای تحقق نظام مشروعه و از برای آنچه صیانت از شریعت و نظام سنت می‌پنداشت، به‌جانب سلطنت قاهره و مطلقه رهنمون می‌شود و آن را «بدیل ممکن» نظام مشروطه در نظر می‌آورد. نظام استبدادی وی با رد نظریه تفکیک قوا در مشروطه و حکم بر غیرشرعی بودن آن، بر این نظر است که قوه قانون‌گذاری در اسلام همانا شریعت است که در منابع فقهی آمده و مقام مجریه در دست پادشاه و اعوان اوست. چنین است که با عدم توجه به تحولات تاریخی، به‌جانب نظریه کهن سلطنت رهنمون می‌شود. وی، دیدگاه خاصی در خصوص سرشت و طبیعت انسان دارد و قائل به این است که در جهت اصلاح و ایجاد اعتدال اجزای نفس در جمیع آدمیان باید از دو راه بهره جست. او می‌نویسد:

> شکی نیست در این‌که نفوس شریره در میان مردم غلبه دارد که طبیعت جانوران موذی در آن‌ها موجود است و اصلاح و اعتدال آن‌ها منوط است به این‌که یا به تحمل ریاضات کثیره و تحصیل علم و تعقل خود را صاحب اخلاق حمیده نمایند یا وجود سلطانی غالب و قاهر لازم است که مجازات اعمال زشت و کردار ناشایست را از آن‌ها معجلاً استیفا نماید تا عبرت باقی مردم بوده پا از گلیم خود دراز نکنند (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۷).

تبریزی چون معتقد است که روش نخست تنها برای قلیلی از مردم قابلیت امکان دارد، به همین خاطر باید راه دوم را به‌عنوان روش اصلی تدبیر اجتماع به کار گرفت و نه تنها که از شوکت و اقتدار پادشاه نکاست بلکه بایستی به قدرت و شوکت سلطان قاهر و غالب افزود تا نظم و ثبات برقرار باشد:

> و چون قسم اول که از روی معرفت و خداشناسی تحصیل اخلاق حسنه نمایند در میان مردم خیلی کمتر و نادر اتفاق افتد پس بایست به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود تا از رعب و ترس شوکت و مجازات او اشرار اقارب

و اجانب و گرگ‌های داخله و خارجه، حمله و تعدی به این یک مشت گوسفندان بی‌دست و پا ننموده و ایشان را پامال و طعمه خود قرار ندهند (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۸).

با چنین رویکردی، روشن است که نسبت به تقیید و تحدید قدرت قاهره نظرگاه مخالفی داشته باشد. از همین‌رو، اقدام نمایندگان مجلس در مقید و مسئول کردن شاه را برنمی‌تابد و آن را موجب هرج‌ومرج و بی‌ثباتی مملکت می‌پندارد. مخالفت کسی چون صاحب رساله *کشف‌المراد* با استبداد نیز این بود که نظام مستقر از چنان قوت و شوکتی برخوردار نیست که عدالت مندرج در شرع را به‌موقع اجرا بگذارد و نه از جهت تحدید قدرت قاهره و باور به برابری شهروندی به‌عنوان جایگزین نظام رعیتی. از همین رو، حکومت به‌وسیله قانون شرع در نظر وی، نظامی است که به نحو احسن به اجرای احکام شرعی دیانت می‌پردازد؛ اما اینکه چرا تبریزی در برابر مشروطه جانب سلطنت مستقله یا معموله معروفه را می‌گیرد، باید گفت که به باور او، در نظام استبدادی اولاً سلطان و جملگی اعضای دیوان «قولاً و اعتقاداً» خود را تابع حکم شرع می‌دانند و هیچ‌یک از محرمات و واجبات را انکار نمی‌کنند، گرچه در مواقعی دست به اعمالی می‌زنند که شنیع است و با این‌که مسکرات را حرام می‌دانند، اما شرب خمر کرده و در عمل مخالف شرع عمل می‌کنند، بااین‌حال درصدد انکار واجبات دین برنمی‌آیند. او این افراد را «فاسق و مجرم و معصیت کار» می‌داند، ولیکن معتقد است که مشروطه‌خواهان نه تنها در عمل، بلکه در نظر نیز منکر واجبات و محرمات بوده و «محکوم به کفر و از ربقه اسلام» خارج هستند.

دوم اینکه، او تأکید دارد که در نظام استبدادی «شر فساق و اشرار از قبیل قطاع طریق و دزدخانه‌ها و الواد محله‌ها و شر همسایه‌ها را از مال و جان رعیت مانع گشته و نگهداری می‌نماید که مردم آسوده و فارغ بال روز و شب مشغول تحصیل معاش بوده، شب‌ها با خاطر جمع می‌خوابند» (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۶). همچنین در اینجا تبریزی بر اساس قاعده دفع فاسد به افسد عمل کرده و اولویت استبداد بر مشروطه را از دو جهت ماهیتی و کارکردی می‌داند. او بر این نظر است که در استبداد، شاه و اعوانش جملگی خود را تابع شرع دانسته و در مقام انکار محرمات و واجبات برنمی‌آیند پس از جهت ماهیتی، این نظام به شرع تمایل زیادی دارد.

از جهت کارکردی نیز، تبریزی معتقد است که در سلطنت مستقله هم امنیت عمومی،

هم وضع مالیات‌گیری و هم ثبات بازارها بسی اوضاع بهتری از دوره مشروطه داشته است و اگر تردیدی میان انتخاب این دو باشد، به حکم عقل و شرع بایستی جانب طریقه استبداد را گرفت؛ چراکه ظلم در مشروطه واضح‌تر بوده است:

> این ظلم و فساد دوره استبداد از هر باب که تصور کنید، خواه از جهت زیادتی مالیات و خواه از طرف اغتشاش سرحدات و ناامنی طرق و وقوع قتل و غارت و سلب امنیت از مردم و بسیاری سرقت و امثال این‌ها بالبداهه و با کمال وضوح به‌مراتب از این مشروطه که دو سال است ایران را ملوث کرده، کمتر بوده. پس به حکم عقل و شرع به همه مسلمین واجب و لازم است در صورت تردید ما بین این دو طریقه، طریقه استبداد که اقل ظلماً و ضرراً و فساداً است او را مقدم دارند و به اعانت و یاری او بلند شوند زیرا کثرت وقوع ظلم در دوره مشروطه واضح‌تر بوده است (تبریزی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۳).

نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، اندیشه مشروطیت با عطف نظر به تحدید قدرت از رهگذر ایجاد نهادهای نظارت دائمی، مسئله حائز اهمیتی بود که موضوع بحران در قدرت مطلقه رژیم کهن در اندیشه سیاسی عصر مشروطیت پدیدار شده بود. در مواجهه با پرسش چرایی عقب‌ماندگی ایران، بسیاری علت‌العلل تمامی مفاسد را خودکامگی و «استبداد سلطنت» معرفی می‌کردند که این افراد عمدتاً مدافعان نظام مشروطه بودند. در مقابل، عده‌ای دیگر زیر بیرق مشروعه‌خواهی، فتور و سستی را ناشی از عدم اجرای شریعت و انحراف از شرع احمد مختار می‌دانستند. در این میان، محمدحسین تبریزی، با مشاهده بی‌نظمی و بحران در عصر مشروطه و با عطف نظر به مبانی شرعی مورد اعتقاد خویش، از جهاتی چند، مشروطه را نظامی نامشروع و برابر با کفر تلقی می‌کرد. ایرادات وی عبارتند از: عدم مشروعیت مجلس شورای ملی و رد نظریه تصویب قوانین بر پایه نظر اکثریت، عدم مجوز قانون‌گذاری از سوی نمایندگان مجلس شورای ملی، مخالفت با اصل تفکیک قوا، دفاع از نظریه سلطنت مستقله یا معموله معروفه، مخالفت با قیمت‌گذاری و مالیات و مباینت آزادی و مساوات و انتشار جراید آزاد با چهارچوب شرع. او با تقسیم اَشکال نظام به مشروطه، معموله معروفه یا سلطنت

مستقله و مشروعه، با طرد و رد وضع موجود در مشروطه به‌جانب وضع مطلوب و صورتی الگوسازی رهنمون می‌شود که این الگو را نظام مشروعه می‌نامد؛ الگویی که در کلیت، تداوم دو نظریه سلطنت مأذون و سلطنت مشروعه است. نظامی که در آن سلطان محدود و قید به حدود شرعی است و بر خودکامگی احتمالی وی لگام شرعی زده شده و برای نظارت بر امور، مجمعی از خانواده‌های بزرگ مملکت و افراد سیاست‌شناس و کاردان و متدین به‌سان مجلس سنا تشکیل شده است که وجهه و همت آن‌ها نظارت بر افعال اهل مملکت اعم از اولیای دولت تا امنای ملت و قاطبه مردم باشد. لازمه تحقق این شرایط را نیز دو شرط می‌داند که عبارتند از: کمال همراهی سلطان و اینکه در تعیین احکام و تشخیص خوب و بد به‌حکم و فتوای علمای مشهور عمل شود و بر طبق اذن و اجازه و تصویب آن‌ها، دوایر دولتی و تکالیف حکومتی و امورات مالیه و نظامیه ترتیب و نظم یابد.

بااین‌همه وی به جهت آنکه تحولی در فرهنگ سیاسی مشاهده می‌کند که پایه‌های نظم سیاسی کهن را دستخوش دگرگونی کرده است، برقراری نظام مشروعه را فاقد شرایط امکانی تحقق می‌داند اما از آن جهت که مشروطه را یکسره محکوم به کفر و از ربقه اسلام خارج می‌داند، به‌جانب ممکن‌ترین الگو که همانا سلطنت مستقله یا نظام استبدادی است، رهنمون می‌گردد. او از دو جهت ماهوی و کارکردی، نظام استبدادی را مقدم بر مشروطه قرار می‌دهد و برخلاف کسانی که علت اصلی ضعف و فتور ایران و جهان اسلام را وجود استبداد و خودکامگی می‌دانستند، علت را در انحراف از شرع احمد مختار می‌دانست بنا بر عقیده وی، نظام مشروطه از نظر ماهوی، به جهت تصویب لوایح و طرح‌های مخالف شرع و همچنین از نظر کارکردی، به دلیل قبض ید سلطان قاهر ـ در چهارچوب شریعت ـ به‌واسطه قاعده مشروطیت و در نتیجه از بین رفتن ثبات و امنیت و اخلال در کار بازار و اقتصاد، قابل پذیرش نبوده و در زمان تردید میان دو طریقه مشروطه و مستقله، بنا بر حکم عقل و شرع، بایستی به‌جانب مستقله رفت و به اعانت و یاری آن برخاست.

نکته اینجاست که این الگوی فکری تبریزی در آخرالامر نمی‌تواند به ایجاد نوعی تعادل میان آزادی و امنیت و ثبات اجتماعی بینجامد و استبداد سیاسی و ایجاد مانع معرفتی در برابر تجدد سیاسی از نتایج عملی آن خواهد بود. از همین رو لازم می‌آید تا نظریات اهل شریعت مشروطه‌خواه نظیر میرزای نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی در یک بررسی تطبیقی با

نظرات مشروعه‌خواهان قرار بگیرد تا بنیان‌های الهیاتی مشروطیت و نقش این جدال نظری در استقرار نظام مشروطه بیش‌ازپیش عیان شود.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*. تهران: نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۲). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۴). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*. استکهلم: کانون کتاب ایران.
- اسپریگنز، توماس (۱۴۰۳). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- امامی، مسعود (۱۳۸۷). سلطنت مشروعه نظریه‌ای بدون نظریه‌پرداز. *نشریه فقه اهل‌بیت*، ۵۶، ۱۵۰-۱۷۵. http://noo.rs/kkym3
- تاج‌آبادی، رضا (۱۳۹۸). بررسی اندیشه‌های سیاسی علمای طرفدار مشروطه مشروعه. *رهیافت فرهنگ دینی*، ۲(۷)، ۵۹-۸۰. https://www.ensani.ir/fa/article/441569
- تبریزی، محمدحسین (۱۳۸۷). *رسائل مشروطیت: کشف‌المراد من المشروطة و الاستبداد*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جودی، بهنام (۱۴۰۳). *بحران در آگاهی اروپایی: اندیشه سیاسی جدید و بحران‌اندیشی، جلد دوم: ۱۶۸۰ تا ۱۸۳۱*. تهران: هزاره سوم اندیشه.
- راسخ، محمد و بخشی‌زاده، فاطمه (۱۳۹۷). شرع‌گرایان و قانون در عصر انقلاب مشروطه ایران. *مجله حقوقی دادگستری*، ۸۲ (۱۰۱)، ۸۵-۱۱۶. doi:10.22106/jlj.2018.31410 https://www.jlj.ir/article_31410.html
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷). *رسائل مشروطیت*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵). *نظریه حکومت قانون در ایران: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی*. تهران: مینوی خرد.

- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷). *جدال قدیم و جدید: از نوزایش تا انقلاب فرانسه*. تهران: ثالث.
- فرانکل، چارلز (۱۳۷۵). اندیشه پیشرفت. در پل ادواردز (ویراستار)، *مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۲۰۹ - ۲۲۷.
- کازرونی، میرزا صالح (۱۳۶۲). *گزارش سفر (سفرنامه)*. به کوشش همایون شهیدی، تهران: راه نو.
- میرزا صالح، غلامحسین (۱۳۷۲). *بحران دموکراسی در مجلس اول: خاطرات و نامه‌های میرزا فضل‌علی‌آقا تبریزی*. تهران: طرح نو.
- نظام بهرامی، کمیل، (۱۳۹۳). جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه. *علوم اجتماعی*، ۲۱(۶۵)،۱۱۷-۱۵۲.
- هدایت مخبرالسلطنه، مهدی قلی خان (۱۳۷۵). *خاطرات و خطرات*. تهران: زوار.
- Cohen, C. (1978). *The Decline of Democracy: Essays on an Endagered Political Species*. New York: Orbis Press.

-Loughlin, M. (2003). *The Idea of Public Law*. Oxford: Oxford University Press.

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571051.1493

Analysis of the Relationship Between Peace in the Mystical Thought and Practical Politics of Imam Khomeini

Mohammad Mahmoudikia

Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

mmahmoudikia@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /02 /18
Revised:
2026 /04 /25
Accepted:
2026 /04 /27
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

The concept of peace in the realm of theoretical mysticism, meaning inner peace or absolute submission, stands in an apparently paradoxical relationship with what occurs in the realm of political action, such as jihad, and there is no identity relationship between them. This research, aiming to discover and explain the profound and systematic connection between these two realms and to demonstrate how mysticism provided the theoretical basis and direction for his (Imam Khomeini›s) political actions concerning peace and war, seeks to answer the question: What is the relationship between the concept of peace in the two fields of Imam Khomeini›s mystical thought and his practical politics?

The research method is a qualitative content analysis of mystical works and socio-political literature with an interpretive-analytical approach based on a Gadamerian reading. The findings of the article can be expressed as follows: Imam›s mysticism is based on «substantive motion» (al-ḥarakat al-jawhariyyah) and practical conduct for the establishment of truth (ḥaqq). Therefore, the desired peace is an «active,» «justice-oriented» peace that «negates oppression,» not a «passive» and «submission-oriented» peace. Inherent peace (with God), just social peace, and confronting oppression and the oppressor are levels of a single systemic thought. Consequently, in Imam Khomeini›s thought, practical politics oriented towards peace is identical to worship and the manifestation of mystical conduct in the social arena.

Keywords: Imam Khomeini, mystical thought, practical politics, social mysticism, hierarchies of peace.

اندیشه سیاسی در اسلام
پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571051.1493

واکاوی نسبت صلح در اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام خمینی

محمد محمودی کیا

دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلام، تهران، ایران.

mmahmoudikia@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۱/۲۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۲/۰۵

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۲/۰۷

انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱

صفحات:
۴۷-۷۴

چکیده

مفهوم صلح در ساحت عرفان نظری به معنای صلح درونی یا تسلیم محض با آنچه در ساحت عمل سیاسی همچون جهاد حادث می‌شود، در نوعی وضعیت به‌ظاهر متناقض‌نما قرار دارد و رابطه این همانندی بین آن‌ها برقرار نیست. این تحقیق با هدف کشف و تبیین پیوند عمیق و نظام‌مند بین این دو ساحت و نشان دادن اینکه چگونه عرفان، مبنای نظری و جهت‌دهنده سیاست اعمالی ایشان در قبال صلح و جنگ بوده است، به دنبال ارائه پاسخ به این پرسش است که مفهوم صلح در دو میدان اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام خمینی چه نسبتی با یکدیگر دارد؟ روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی آثار عرفانی و ادبیات سیاسی - اجتماعی با رویکرد تفسیری - تحلیلی مبتنی بر خوانش گادامری است و یافته‌های مقاله بدین‌صورت قابل ابراز است که عرفان امام، مبتنی بر «حرکت جوهری» و سلوک عملی برای اقامه حق است؛ بنابراین صلح مطلوب، صلحی «فعال»، «عدالت‌محور» و «نافی ظلم» است، نه صلحی «منفعل» و «تسلیم‌محور». صلح ذاتی (با خدا)، صلح اجتماعی عادلانه و مقابله با ظلم و ظالم، مراتب یک نظام واحد اندیشه‌ای هستند. در نتیجه در اندیشه امام خمینی، سیاست اعمالی معطوف به صلح، عین عبادت و تجلی سلوک عرفانی در صحنه اجتماع است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، اندیشه عرفانی، سیاست عملی، عرفان اجتماعی، مراتب صلح.

مقدمه

یکی از تصورات رایج درباره عرفان، زهد و پارسایی و دوری‌گزینی از دنیا و مظاهر آن بوده که به‌نوعی در تقابل با اشتغال به امر دنیا و سیاست‌ورزی تعبیر شده است. با عنایت به محوریت اندیشه امام خمینی در وجه تأسیسی جمهوری اسلامی و نیز کنش اعمالی ایشان در دوره رهبری، از یک‌سو و نیز اشتغالات عملی و نظری جدی و عمیق ایشان به عرفان از سوی دیگر، این مقاله با تأکید بر اندیشه صلح، به دنبال نحوه تعامل یا ایضاح رفع دوگانگی‌نمای صلح برآمده از ضمیر عارفی گوشه‌نشین در مقابل صلح برآمده از عقلانیت راهبردی رهبری انقلابی و جهادی در میدان اندیشه و عمل امام خمینی است. در واقع به تعبیر دیگر، این پژوهش به دنبال ارائه پاسخی تحلیلی به این سؤال است که آیا صلح در نگاه امام خمینی مفهومی انفعالی (برآمده از عرفان سنتی) است یا مفهومی فعال و متعهد (برآمده از عرفان اجتماعی)؟ به تعبیر صریح‌تر، آیا می‌توان قائل به دوگانگی عرفان و سیاست از یکدیگر بود و اگر چنین است، کدام کنش امام خمینی در سیاست اعلانی منطبق بر رویکرد عرفانی ایشان بوده و کدام کنش در چهارچوب رویکرد عقل سیاسی محاسبه‌گر رقم خورده است؟ حتی اگر به هم زمانی ساحت‌های یاد شده نیز قائل باشیم، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه این تلازم و همراهی، منجر به ساخت کنش‌های اعلانی ایشان نسبت به موضوعات مختلف در دوره رهبری انقلاب، دوره گذار و دوره تأسیس جمهوری اسلامی شده و چگونه می‌توان آن را استمرار بخشید؟ در صورت صحت فرض دوم، یعنی همراهی عرفان و سیاست، آیا فرضیه رهبری فقیه عارف برای مدیریت عالیه جمهوری اسلامی تصدیق می‌شود یا الگوی رهبری فقیه مدیر مدبر؟

این پژوهش در پی ارائه خوانشی یکپارچه از ساحات مختلف اندیشه است و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین عرفانی، همچون فنا، بقا، توحید عملی و سلوک، روح حاکم بر چهارچوب‌ها و غایت سیاست‌ورزی امام را در عرصه‌های بین‌المللی و داخلی (صلح، جنگ، دفاع و مذاکره) شکل می‌دهند. این امر مؤید ضرورت وجود نوعی عرفان عملی و اجتماعی در عرصه سیاست‌ورزی است.

با عنایت به چالش‌های پرشماری که از برساخت تصویر مخدوش از نیات کنش جمهوری اسلامی ایران به‌مثابه یک عنصر آشوب‌طلب و جنگ‌طلب در مجامع و افکار عمومی جهانی،

متوجه امنیت و منافع ملی ایران است، این مهم ضروری می‌نماید تا ماهیت بشردوستانه حاکم بر سیاست‌ورزی ایرانی به‌روشنی تبیین شود؛ چراکه در صورت ایضاح مفهومی، تدوین پیوست‌های رسانه‌ای تسهیل شده و امکان مقابله با این جنگ‌شناختی و ادراکی علیه منافع ملی فراهم می‌آید. از سوی دیگر، فقدان ادبیات نظری پیرامون موضوعات چالش‌زا می‌تواند موجد نوعی سرگردانی و تشویش در عرصه سیاست‌گذاری و اجرا شده یا آن را در مسیر خوانش‌های ناصواب از نیات گفتمانی خود قرار دهد. لذا پرسش این تحقیق بدین‌صورت ابراز می‌شود که نسبت مفهومی و عملی بین «صلح عرفانی» و «صلح سیاسی» در اندیشه و عمل امام خمینی چگونه تبیین می‌شود؟ در مقام فرضیه نیز این گزاره قابل اظهار است که به نظر می‌رسد در اندیشه امام، عرفان (به‌عنوان شناخت حق و حرکت به‌سوی او) مبنا و جهت‌دهنده سیاست است. صلح سیاسی مطلوب، تجلی بیرونی «صلح با الله» (توحید عملی) و برای اقامه عدالت است؛ بنابراین صلحی مشروط، فعال و مبتنی بر نفی ظلم است.

۱. پیشینه تحقیق

الف) مقالاتی که صلح جهانی را معطوف به وجه عرفانی اندیشه امام خمینی مورد پردازش قرار داده‌اند

تحقیقات متعددی در زمینه نسبت میان اندیشه امام خمینی و صلح بین‌المللی به رشته تحریر در آمده که عبارتند از: صالحی، ۱۳۸۸؛ لک‌زایی و لک‌زایی، ۱۳۹۵؛ الله‌دادی، بیاتی و دهنوی، ۱۴۰۱؛ سیمبر، ساکی و مهدی‌زاده، ۱۳۹۶؛ بهزادی و کاوه، ۱۳۹۱؛ علی‌خانی، ۱۳۹۵؛ همدانی، ۱۴۰۲. آثار یادشده تلاش دارند تا با خوانشی هنجاری و با برداشتی مشترک از مفهوم صلح و نیز مبتنی بر تفکر عرفانی امام خمینی، نوعی سازواری متعامل از اندیشه امام به صلح جهانی ارائه دهند که خوانشی انتقادی، انسان‌محور، خدامدار با تکیه بر اصولی چون اخلاق، عدالت و انصاف است.

ب) مقالاتی که اندیشه صلح را معطوف به وجه فقیهانه اندیشه سیاسی امام خمینی پردازش کرده‌اند

همدانی (۱۴۰۲) بر این نکته تصریح دارد که اساساً طرح‌ریزی استراتژی امام خمینی پیرامون سیاست خارجی و داخلی تحت تأثیر قواعد مختلف فقهی بوده که یکی از آن‌ها، قاعده صلح است. یافته‌های این پژوهش بدین‌صورت ابزار شده که در راهبرد دینی امام خمینی نه صلح اصالت دارد و نه جنگ، بلکه اولویت با صلح است و این اولویت تنها در کنار سایر قواعد

فقهی تحقق پیدا می‌کند. ساداتی نژاد (۱۳۹۹) نیز به بررسی نگاه فقهی امام به صلح و حقوق بشر پرداخته و نظریه فقهی ایشان در زمینه صلح و حقوق بشر و عناصر و محورهای مشترک این دو مفهوم را ارائه داده است. در این مقاله، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی امام در ارتباط با مفهوم صلح و مفهوم حقوق بشر نیز که منطبق با آموزه‌های قرآنی و اسلامی است، تبیین شده است. جعفری و پاینده (۱۳۹۵) درصدد ارائه پاسخ به این سؤال هستند که آرا و نظرات امام در موضوع صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز چیست و چگونه می‌تواند منجر به حرکت احیاگرانه اسلامی شود؟ در پاسخ به سؤال فوق، این فرضیه مطرح شده: توانمندی بالای علمی و فقاهتی امام خمینی در شناخت و استخراج اصول همزیستی مسالمت‌آمیز نهفته در کلام وحی و احادیث، همراه با تجربیات عملی ایشان در تحقق این اصول، الگویی را فرا روی جامعه بشری برای تحقق حرکت احیاگرانه اسلامی قرار داد که می‌تواند منجر به حرکت تمدن ساز نوینی شود. بررسی‌های صورت گرفته در پیشینه پژوهش حکایت از آن دارد تحقیق مستقلی که نسبت میان صلح در اندیشه عرفانی با سیاست‌ورزی در عرصه عمل امام خمینی را به مطالعه گذاشته باشد وجود ندارد، هر چند در زوایای بحث و به‌صورت تبعی و حاشیه‌ای اشاراتی به این موضوع شده است. از این حیث، می‌توان تحقیق پیش رو دارای نوآوری دانست.

۲. روش تحقیق

این پژوهش با هدف واکاوی نسبت مفهومی و عملی «صلح» در دو ساحت اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام، از روش تحقیق کیفی و طرح تحلیل محتوای تفسیری (تلفیقی) بهره می‌گیرد. رویکرد اصلی، هرمنوتیکی -تحلیلی منطبق بر خوانش گادامری است که امکان کشف لایه‌های معنایی عمیق، ارتباط مضامین و استخراج نظام فکری منسجم از مجموعه متون و عملکردها را فراهم می‌آورد. روش این پژوهش به دنبال، کشف و تفسیر الگوهای معنایی در بافت اندیشه و عمل امام است.

۲-۱. رویکرد پژوهش

این تحقیق بر مبنای رویکرد تفسیری تأویلی گادامر و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار انجام می‌شود. در این روش، محقق در تعامل و تلاقی با متن، به دنبال فهم معانی نهفته، نیات و ارتباط بین مفاهیم در چهارچوب یک نظام فکری است (پاتر و لوین -

دونر، ۱۹۹۹). رویکرد هرمنوتیکی، به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی (گادامر، ۱۹۷۵)، به ما این امکان را می‌دهد که فهم حاضر خود را با افق معنایی گفتمان امام خمینی در دیالوگ قرار داده و به تبیین یکپارچه‌ای از نسبت عرفان و عمل سیاسی دست یابیم. این رویکرد برای پژوهش در حوزه‌های اندیشه‌ای پیچیده و چندلایه که در آن متون مختلف (عرفانی، سیاسی، فقهی) باید در نسبت با یکدیگر فهمیده شوند، از تناسب بیشتری برخوردار است (Schwartz, 2002).

روش هرمنوتیک فلسفی هانس - گئورگ گادامر که در اثر اصلی او «حقیقت و روش» (۱۹۷۵) صورت‌بندی شده، نه یک «منهج» فنی، بلکه توصیفی از فرایند هستی‌شناختی فهم است. این رویکرد در تقابل با ادعای عینیت‌گرایی علوم انسانی، بر تاریخی، زبانی و پیش‌ساختاری بودن هرگونه فهم بشری تأکید می‌ورزد (Gadamer, 2004, pp.266-271).

با عنایت به پیروی گادامر از هرمنوتیک فلسفی هیدگر، هرمنوتیک در باور او، کاوشی است در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و نیز عوامل مؤثر بر آن. هیدگر بر این باور بود که هیچ فهمی بدون پیش‌فرض نیست و گرایش‌ها و دیدگاه‌ها و انتظارات مفسر در فرایند فهم دست دارند و از این منظر، فرایند فهم از طریق گفتگویی میان مفسر و متن به دست می‌آید (واعظی، ۱۳۸۱، ج ۲۳، ص. ۱۲۸). بااین‌وصف، چرایی انتخاب روش هرمنوتیکی هست‌شناسانه گادامر در این تحقیق از آن جهت است که از این منظر، زبان، دیگر صرفاً ابزار بیان نیست، بلکه نمود هستی است و واژگان را معانی ثابت و واحدی مستقل از کاربرد و استعمال آن‌ها نیست (مشکات، ۱۴۰۳، ص. ۵۸۵). لذا محقق برای تصحیح یا کمینه‌سازی احتمال خطای ناشی از ورود یا مداخله پیش‌فرض‌ها نسبت به اندیشمند موردنظر در این پژوهش، عنصر زبانی را به‌عنوان یک نمود هستی‌شناختی در نظر گرفته و سعی در کشف لایه‌های معنایی زبان در خلق واقعیت‌های عینی از کنش رفتاری وی دارد.

۲-۲. جامعه و نمونه پژوهش

جامعه پژوهش شامل آثار مکتوب، گفتاری و کنش‌های مستند امام در دو حوزه «عرفان نظری و عملی» و «سیاست و حکومت» است. نمونه‌گیری به‌صورت هدفمند و معیارمحور انجام شد تا مرتبط‌ترین داده‌ها با مفهوم صلح، برای پاسخ‌گویی به پرسش پژوهش، انتخاب شوند. نمونه‌ها در دو دسته اصلی قرار می‌گیرند:

۱. متون عرفانی و اخلاقی: مهم‌ترین منبع، کتاب *مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولایة* به‌عنوان عمیق‌ترین اثر عرفانی نظری - عملی امام است. همچنین *شرح الدعاء السحر*، *شرح چهل حدیث*، *آداب الصلوة*، *اسرار الصلوة*، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، *تفسیر سوره حمد*، *اشعار عرفانی (دیوان امام)* و *نامه‌های عرفانی - اخلاقی* در این دسته قرار می‌گیرند.

۲. متون و مواضع سیاسی - اجتماعی: این مجموعه شامل *صحیفه امام*، *وصیت‌نامه سیاسی - الهی*، *استفتائات و نظرات فقهی - سیاسی* مرتبط با جهاد، دفاع، صلح و روابط بین‌الملل می‌شود. همچنین برخی مقاطع عملی کلیدی به‌عنوان «متن کنشی» مورد تحلیل قرار می‌گیرند، از جمله مواضع در آغاز جنگ تحمیلی، صدور فرمان پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و صدور فتوای ارتداد سلمان رشدی. انتخاب این مقاطع به دلیل تجلی آشکار تقاطع مفاهیم عرفانی و تصمیم‌گیری سیاسی است.

۳-۲. روش و مراحل تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها بر اساس روش تحلیل محتوای کیفی تفسیری گادامری و با الهام از نظریه داده‌بنیاد در مرحله کدگذاری صورت گرفته است؛ با این تفاوت که هدف ساختن یک نظریه جدید نیست، بلکه کشف نظام موجود در اندیشه سوژه پژوهش است. مراحل تحلیل به شرح ذیل بود:

۱. کدگذاری باز[1]: در این مرحله، داده‌های متنی هر دو حوزه (عرفانی و سیاسی) به‌دقت مطالعه و تمامی مفاهیم، گزاره‌ها، تشبیهات و استعاره‌های مرتبط با صلح، جنگ و رابطه انسان با خدا و جامعه، به‌صورت سطر به سطر کدگذاری اولیه شدند.

۲. کدگذاری محوری[2]: کدهای اولیه بر اساس اشتراک معنایی در مقوله‌های محوری دسته‌بندی شدند. در این مرحله، ارتباط بین مقوله‌ها نیز شناسایی گردید. مهم‌ترین مقوله‌های محوری استخراج‌شده عبارت بودند از:

- صلح باطنی: شامل کدهایی مانند توحید عملی، فنا در اراده الهی، رضا و تسلیم؛
- صلح به‌مثابه عدالت فعال: شامل کدهایی مانند نفی ظلم، دفاع از مظلوم، قیام برای اقامه حق؛

1. Open Coding
2. Axial Coding

- جهاد به‌مثابه سلوک اجتماعی: شامل کدهایی مانند تکلیف‌محوری، عبادت سیاسی، مجاهده با نفس در عرصه عمل؛

- حکمت عملی و مصلحت: شامل کدهایی مانند حفظ نظام، مراعات زمان و مکان، اولویت‌سنجی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی؛

- وحدت نظر و عمل: شامل کدهایی که نشان می‌دهند عرفان منجر به انزوا نمی‌شود، بلکه مسئولیت‌آفرین است.

۳. کدگذاری انتخابی[1] و استخراج الگوی هسته‌ای: در این مرحله نهایی، همه مقوله‌های محوری حول یک مقوله هسته‌ای که توانایی توضیح کل پدیده را داشت، ساماندهی شد. مقوله هسته‌ای این پژوهش «سیاست‌ورزی به‌مثابه تجلی سلوک عرفانی: صلح عدالت‌بنیاد در پرتو توحید عملی» تعیین گردید. سپس روایت منسجمی از چگونگی ارتباط این مقوله‌ها ارائه شد: از «صلح باطنی با خدا» به‌عنوان مبنا تا «تکلیف اقامه عدالت در جامعه» به‌عنوان تجلی عملی آن و «مصلحت‌سنجی عرفانی» به‌عنوان روش تنظیم کنش سیاسی در میدان عمل (مانند تصمیم به پذیرش صلح در شرایط خاص).

۴. تبیین و تفسیر نهایی: در این مرحله، با رویکرد هرمنوتیکی، الگوی استخراج‌شده در بافت تاریخی، فرهنگی و فکری امام قرار داده شد و نسبت میان صلح عرفانی و سیاسی به‌مثابه دو مرتبه از یک حقیقت واحد تبیین گردید.

۳. چهارچوب نظری

منظومه اندیشه امام حاصل همراهی و تعامل حوزه‌های مختلف دانش اسلامی همچون فقه، عرفان، اخلاق و فلسفه است؛ بنابراین در هر یک از این حوزه‌ها، امکان طرح و بررسی اندیشه صلح وجود دارد. برای مثال، فقه سیاسی که طیف متنوعی از موضوعات مرتبط با سیاست و حکمرانی را در برمی‌گیرد، مشتمل بر مباحثی درباره مفهوم صلح است که بنا به ماهیت تکلیفی فقه، نقش راهنمای عمل برای مؤمنان دارد. وجود احکام عملی ذیل موضوعاتی چون هدنه، دارالهدنه، صلح دائم و موقت، دارالذمه و... نشان‌دهنده پیشینه و اهمیت اندیشه صلح در

1. Selective Coding

فقه سیاسی است. بااین‌حال، هرچند اندیشه صلح در فقه سیاسی مفهومی بیگانه نیست، فقهای شیعه در طول تاریخ عمدتاً از طریق ارائه فتاوای موضوعی، در چهارچوب تکلیف‌گرایی، تلاش کرده‌اند برای مکلفان چهارچوب‌هایی برای عمل فراهم کنند. باوجوداین، این حوزه از نظر علمی همچنان تا سطح صورت‌بندی به‌مثابه یک نظریه فقهی منسجم فاصله دارد؛ امری که در منظومه چندساحتی اندیشه امام امکان نظری‌سازی آن وجود دارد؛ زیرا هر یک از ابعاد نظم فکری ایشان بر دیگر ابعاد آن سایه افکنده و آن را متأثر ساخته است. در این چهارچوب، می‌توان مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را از ساحت‌های فلسفی، کلامی، عرفانی و اخلاقی ایشان استخراج کرد و با ارجاع آن به آرای فقهی و نیز کنش عملی ایشان در دوره رهبری ـ که امکان تدوین نوعی فقه حکومتی از آن وجود دارد ـ سازوکار درونی و پویایی‌های آن را بازشناسی کرد.

۴. تحلیل و یافته‌ها

۴-۱. مبانی عرفانی صلح در اندیشه امام خمینی

صلح و آشتی با خود، خدا و جهان پیرامونی یکی از کلیدواژه‌های اندیشه عرفانی است. صلح در این حوزه از دانش اسلامی با مباحث معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و نیز غایت‌شناسانه در رابطه‌ای هم‌پیوند قرار دارد. امام که بی‌تردید از بزرگ‌ترین شارحان متأخر مکتب عرفان نظری شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی، به شمار می‌رود، توجه شایانی به مباحث و موضوعات مرتبط با صلح دارد؛ چنان‌که در نگاه عرفانی ایشان، نوعی نگرش سلسله‌مراتبی از صلح وجود دارد تا آنجا که صلح حقیقی را درگرو صلح با خدا و اصلاح نفس می‌دانست.

هرچند بررسی مبانی عرفانی اندیشه صلح در منظومه فکری امام خود مجالی مستقل و مفصل می‌طلبد، بااین‌حال اهم این مبانی عبارتند از:

صلح توحیدگرا و عدالت‌پایه

در نگاه عرفانی امام، صلح حقیقی ریشه در توحید و فنا به معنای نابودی اراده خود در برابر اراده الهی دارد. ایشان همچون دیگر عرفای مسلمان، عالی‌ترین مرحله سلوک را «فنا فی الله» می‌داند و توضیح می‌دهد که سالک زمانی به مقام «جمع» می‌رسد که همه کثرات عالم را

تجلی یک حقیقت ـ اسم اعظم الله ـ ببیند چنانچه در *مصباح الهدایة* تصریح دارد: «فتجلّی الاسم «اللّه» الأعظم الحاکم المطلق علی الأسماء، کلّها» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۴۱). از این منظر، دشمنی و جنگ‌طلبی ذاتی، جای خود را به دیدگاهی وحدت‌نگر می‌دهد. البته این به معنای نفی مبارزه با ظلم نیست، بلکه مبارزه نیز صورتی از «قیام لله» می‌شود. این نگرش، پایه فلسفی «صلح مبتنی بر عدالت» را می‌ریزد؛ زیرا ظلم، انحراف از آن نظام توحیدی و ایجاد کثرت متعارض است.

صلح درون‌زا و برون‌گذار؛ گذر از فردگرایی به اجتماع‌گرایی

امام خمینی با گسست از تصور عرفان انزواگرا، عرفان را مبنای مسئولیت‌پذیری اجتماعی دانسته و صلح را درگرو برقراری عدالت می‌دانند. از نظر امام، هدف حکومت، اقامه عدالت است. ایشان در سخنرانی‌های خود بارها تأکید کرد که حکومت اسلامی برای تحقق عدالت برپا شده است:

> اکنون ما منتظران مقدم مبارکش مکلف هستیم تا با تمام توان کوشش کنیم تا قانون عدل الهی را در این کشور ولی عصر- عجل اللّه تعالی فرجه- حاکم کنیم و از تفرقه و نفاق و دغلبازی بپرهیزیم و رضای خداوند متعال را در نظر بگیریم و همگان در مقابل قانون خاضع باشیم و با صلح و صفا و برادری و برابری به پیشبرد انقلاب اسلامی کوشا باشیم (امام خمینی،۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۴۷۳).

۲-۴. مراتب صلح در اندیشه امام خمینی

صلح از منظر عرفانی امام یک مفهوم ایستا و منفعل نیست، بلکه حرکتی پویا و تکاملی است که از صلح باطنی آغاز می‌شود، در قالب مسئولیت اجتماعی برای برپایی عدالت متجلی می‌گردد و در مقام عمل با حکمت و مصلحت‌سنجی به نتیجه می‌رسد که تفصیل مراتب آن به شرح ذیل است.

صلح متافیزیکی: مقام فنا در ذات

امام خمینی در *آداب الصلاة*، نماز را تجلی‌گاه صلح با خدا توصیف کرده و تأکید می‌کند که عبادت و بندگی، انسان را به مقام «فنا» و یکی شدن با اراده الهی می‌رساند و در همین ارتباط بیان می‌کند:

و آنچه در این مقام باید دانست آن است که اکتفا نمودن به‌صورت نماز و قشر آن و محروم ماندن از برکات و کمالات باطنیّه آن، که موجب سعادات ابدیّه بلکه باعث جوار ربّ العزّة و مرقاة عروج به مقام وصول به وصال محبوب مطلق- که غایت آمال اولیاء و منتهای آرزوی اصحاب معرفت و ارباب قلوب بلکه قرّة العین سیّد رسل صلّی اللّه علیه و آله است (امام خمینی، ۱۳۷۸الف، ص. ۵).

از این منظر، هر عمل سیاسی عارفی که از این مرتبه سرچشمه گیرد، در جهت اقامه حق و برقراری صلح حقیقی است.

صلح درونی: جهاد اکبر به‌عنوان پیش‌شرط

از منظر امام، صلح درونی تجلی خشوع قلبی و تسلیم محض در برابر خداست. ایشان در کتاب عرفانی *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، بر مفهوم «سَلَم» (تسلیم در برابر شک) به‌عنوان یکی از جنود عقل تأکید کرده و آن را در زمره فطریات مخموره و جنود عقل و رحمان و نیز مبنای صلح با خدا و خلق می‌داند و یادآور می‌شود:

باید دانست که انانیت و خودرأیی و خودبینی، بر خلاف فطرت اللّه است... و چون فطرت به حالت اصلیه خود باشد و محتجب به احتجابات طبیعت نشده باشد، خودسری و خودرأیی در امور نکند و صبغه نفسانیه به خرج ندهد و به واسطه سلامت فطرت تسلیم حق شود... و اگر این حالت قلبی به کمال خود رسید و متمکن در باطن شد، چه بسا که حالت محو مطلق برای او حاصل شود (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۴۰۵-۴۰۴).

از نگاه امام، صلح بیرونی بدون صلح درونی و مهار نفس اماره ممکن نیست. امام در شرح حدیث «الجهاد الاکبر»، به تفصیل درباره جنگ با نفس سخن می‌گوید. ایشان می‌گوید آدمی باید با نفس خود دائماً در جنگ باشد و از اغراض نفسانیه و هوا و هوس قطع‌نظر نماید تا بتواند به عالم طهارت و صلح درونی نائل گردد: «و کسی که دنبال هوای نفس رفت و از شیطان متابعت کرد، به‌تدریج به صبغه او درمی‌آید» (امام خمینی، ۱۳۷۸ب، ص.۴۰). ازاین‌رو، چنانچه این صلح درونی با خالق حاصل نشود، هر تلاش برای صلح بیرونی نیز محکوم به شکست خواهد بود؛ چراکه به تعبیر ایشان اگر در نزاع میان جنود عقل و جهل، جنود شیطانی

غالب آیند، انسان جذب به ملکوت سلفی و دعوت به شقاوت می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۶، ص. ۱۱). ایشان صلح واقعی را نتیجه پیروزی در «جهاد اکبر» یعنی جنگ با هوای نفس می‌داند و می‌گوید:

> چون‌که مجاهده نفس در این مقام به اتمام رسید و انسان موفق شد که جنود ابلیس را از این مملکت خارج کند و مملکتش را سکنای ملائکة اللّه و معبد عباد اللّه الصالحین قرار داد، کار سلوک إلی اللّه آسان می‌شود و راه مستقیم انسانیت روشن و واضح می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۶).

صلح درونی، کلید فهم مواضع بعدی در کنش اعلانی و اعمالی امام است. بر اساس همین نگرش و همین مرتبه از صلح است که از نظر امام، صلحی که از نفس لجام‌گسیخته ناشی شود (مثل صلح از سر ترس یا طمع)، «صلحی ذلیلانه» است که فاقد ارزش بوده و مبنایی اخلاقی ندارد.

تبلور اجتماعی عرفان: عدالت به‌مثابه صلح حقیقی

امام با گام نهادن به عرصه سیاست عملی و رهبری قیام تا استقرار نظم و نظام سیاسی جدید، در عمل عرفان را از گوشه عزلت به صحنه اجتماع آورد. در این نگاه، صلح واقعی یعنی حاکمیت عدالت. ایشان در یک سخنرانی صریحاً عنوان می‌کند صلحی که در آن عدالت نباشد ـ به این معنا که متضمن نوعی تحمیل اراده باشد ـ دیگر صلح نخواهد بود. چنانچه در نخستین دیدار خود با فرماندهان ارتش کمی پس از آزادسازی خرمشهر گفت:

> اموال مردم را غارت کند و آتش بزند و بعد هم بگوید خوب، بسیار خوب، حالا دیگر صلح می‌کنیم! این صلح نیست. این معنایش این است که نخیر، شما باید باج به ما بدهید تا ما با شما صلح کنیم و این امروز آن روزی نیست که شما این حرف‌ها را می‌زنید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص. ۳۲۲).

صلح فعال و دفاع مشروع: عرفان در عمل

امام، جنگ دفاعی را نه‌تنها نافی صلح، بلکه ضرورتی برای برقراری صلح عادلانه می‌دانستند. ایشان در تفسیر «جهاد» به‌عنوان یکی از مراحل سلوک می‌گوید: «اگر ما یک روز اتکای خودمان را از خدا برداشتیم و روی نفت گذاشتیم یا روی سلاح گذاشتیم، بدانید که آن روز، روزی است که ما رو به شکست خواهیم رفت» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۷۷). این بیان،

پیوند مستقیم بین عبادت عرفانی (سلوک) و عمل سیاسی - نظامی (جهاد) را نشان می‌دهد.

امام، در تبیین دفاع مقدس، ایشان آن را ادامه «جهاد اکبر» و ضرورتی برای ایجاد صلحی مبتنی بر عزت و استقلال می‌دانست:

> ملت ما در مقابل حق و عدالت تسلیم است، چنانچه در مقابل ظلم و جور ایستاده است. ما انتظار داریم تا هیأتی به تجاوزات و جنایات رسیدگی کامل نماید و ظالم و متجاوز را معرفی نموده و با آن، طوری عمل کنند تا عبرتی برای متجاوزان به حقوق بشر گردد؛ و با این شیوه نیز می‌توان صلح و آرامش را به جهان برگرداند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۲۵۲).

اوج تجلی عملی: مصلحت نظام به‌مثابه حکمت عملی عارفی

تصمیم نهایی برای پذیرش قطعنامه ۵۹۸، نمونه اعلای تلفیق عرفان (تسلیم در برابر مصلحت الهی) و سیاست (مدیریت جامعه) یا به تعبیری دیگر، تلفیق آرمان‌گرایی ایدئالیستی عرفانی با واقع‌گرایی مصلحت‌محور است. امام در این پیام می‌گوید: «قبول این مسئله برای من از زهر کشنده‌تر است؛ ولی راضی به رضای خدایم و برای رضایت او این جرعه را نوشیدم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۹۵). چنانچه تصریح شد ایشان این تصمیم را «نوشیدن جام زهر» خواند، اما تأکید کرد که حفظ نظام اسلامی که حافظ استقلال و عدالت است، بر بسیاری از تکالیف اولیه ارجح است. این تصمیم نشان می‌دهد که در منظومه فکری امام، «مصلحت نظام اسلامی» (به‌عنوان کبرای حفظ اسلام و عدالت) بر «حفظ موضع جنگ» (به‌عنوان یک حکم اولی) ترجیح داده شد. این، عین «عقلانیت عرفانی» است که در آن، سالک با تشخیص مصلحت، از یک موضع ظاهری گذر می‌کند. این تصمیم، نشان‌دهنده تقدم «صلح مبتنی بر حکمت و مصلحت جمعی» بر ادامه جنگ در شرایطی بود که ممکن بود به اصل نظام لطمه وارد شود.

جدول شماره ۱: سلسله‌مراتب صلح در اندیشه امام خمینی

مراتب صلح	تعریف امام خمینی	مفاهیم اصلی
صلح متافیزیکی (مبتنی بر عرفان نظری)	صلح با مقام ذات حضرت باری‌تعالی است که انسان هیچ اثرگذاری را در عالم جز خدا نبیند.	وحدت وجود، فنا فی الله، دید وحدت‌نگر به عالم
صلح درونی (مبتنی بر عرفان عملی)	صلح با خدا از طریق تسلیم، بندگی و فنا در او. پیروزی در جهاد اکبر و تهذیب نفس	جهاد اکبر، تهذیب نفس، صلح با خدا
صلح اجتماعی (مبتنی بر اخلاق)	برقراری عدالت، نفی ظلم و ستم، دفاع از مظلوم. صلحی فعال و مبتنی بر عزت	عدالت به‌مثابه صلح حقیقی، نفی صلح ظالمانه
صلح فعال (مبتنی بر واقع‌گرایی تدافعی)	صلح ناشی از آمادگی دفاعی در برابر هرگونه تهاجم بیرونی	جهاد اصغر به‌مثابه عبادت و ضرورت برقراری صلح عادلانه
صلح سیاسی (مبتنی بر مصلحت‌گرایی)	اتخاذ تصمیم‌های عملی برای حفظ کلیت نظام و تحقق آرمان‌های بلندمدت اسلامی	تقدیم مصلحت نظام (کلیات اسلام) به‌عنوان عقلانیت عرفانی

در واقع، صلح در اندیشه امام یک سیر صعودی و پویاست که از صلح باطنی (فردی) آغاز می‌شود، در صلح اجتماعی عادلانه متبلور می‌گردد، در صورت نیاز از دفاع مشروع به‌عنوان ابزار برقراری آن استفاده می‌کند و در نهایت تحت حاکمیت «مصلحت عرفانی» مدیریت می‌شود. این نگرش، «عرفان ناب شیعی» را به «سیاست متعالی» پیوند می‌زند.

۳-۴. لایه‌های ظهور و تجلیات اندیشه صلح در سیاست عملی امام خمینی

بررسی دوره رهبری امام در بازه زمانی ۱۳۶۸-۱۳۵۷ نشان می‌دهد که رویکرد ایشان به صلح، یک نظام یکپارچه معناساز بود که در آن، غایت (تحقق عدالت)، روش (جهاد/مقاومت یا صلح فعال) و معیار سنجش (مصلحت نظام) در رابطه‌ای دیالکتیکی و مستمر قرار داشتند. به‌عبارت‌دیگر، صلح در گفتمان امام یک استراتژی انفعالی برای پایان دادن به درگیری نبود، بلکه یک «پروژه فعال و چندبعدی» برای ایجاد وضعیت مطلوب وجودی (عدالت مبتنی بر توحید) در سطوح فردی، اجتماعی و بین‌المللی محسوب می‌شد؛ چنان‌که ایشان بر الغای نظم

ظالمانه موجود و ضرورت استقرار نظم عادلانه تأکید دارند (محمودی‌کیا، ۱۳۹۷). برای فهم دقیق‌تر نسبت میان اندیشه عرفانی و سیاست عملی امام، تبیین لایه‌های مؤثر در شکل‌گیری این نظام اندیشه‌ای ضروری است.

لایه نخست: هستی‌شناسی سیاسی؛ صلح به‌مثابه «نفی سلطه»

مواجهه امام با آمریکا تنها یک استراتژی سیاسی نبود، بلکه ریشه در یک هستی‌شناسی عرفانی - سیاسی داشت که در آن، «استکبار» نماینده نفس اماره جهانی و اصلی‌ترین عامل نقض «صلح توحیدی» بود. چنانچه امام در همان اوان پیروزی انقلاب، آمریکا را «شیطان بزرگ» خواند و تأکید کرد:

> ملت ایران اگر می‌خواست که صلح آمریکایی بکند، همان اول از آمریکا جدا نمی‌شد و قطع روابط نمی‌کرد و دستش را از ایران کوتاه نمی‌کرد و جاسوسان او را بیرون نمی‌کرد؛ و امروز هم اگر دستش را به صلح آمریکایی دراز کند، صدام و امثال صدام کنار می‌روند، لکن مستشارهای امریکایی وارد معرکه می‌شوند. ما نمی‌توانیم صلحی را بپذیریم که طرح آمریکایی دارد و صدام نمی‌تواند بپذیرد آن چیزهایی را که ما می‌خواهیم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، صص. ۶۸- ۶۷).

این بیان، صلح را از یک مفهوم قراردادی به یک مفهوم هویتی و اعتقادی ارتقا می‌دهد. در این نگاه، «صلح تحت سلطه» (چه نظامی، چه سیاسی و چه فرهنگی) ذاتاً نقیض صلح است؛ بنابراین تمامی اقدامات بعدی - از تشویق به جنگ تا پذیرش قطعنامه - ذیل این اصل بنیادین تفسیر می‌شوند: تلاش برای ایجاد شرایطی که در آن، صلح، مبتنی بر استقلال و نفی سلطه باشد.

لایه دوم: اخلاقیات قدرت؛ قاطعیت در برابر آشوبگران و مدارا با مخالفان

برخورد امام با تجزیه‌طلبان و گروه‌های مسلح نشان‌دهنده تمایز دقیق ایشان بین «اختلاف‌نظر» (که در چهارچوب صلح اجتماعی می‌گنجد) و «شورش مسلحانه» (که ناقض صلح است) بود. شاهد مثال در زمینه قاطعیت را می‌توان به سخنرانی ایشان در جمع اعضای حزب جمهوری اسلامی ارجاع داد که طی آن سخنرانی ایشان چنین تصریح داشت:

ما که از اول می‌گفتیم که ما جنگ با کسی نداریم، ما با همه عالم می‌خواهیم صلح داشته باشیم، ما اختلافی با کسی نداریم، ما نمی‌خواهیم برویم کشورگیری کنیم، ما دفاع می‌کنیم؛ دفاعی که اسلام به ما دستور داده، ما تابع اسلام هستیم؛ هر چه فرموده است عمل می‌کنیم. اگر فرموده بود که دفاع هم نکنید، ما می‌نشستیم سر جایمان. فرموده دفاع کنید، باید بکنید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص. ۱۶۸).

نسبت‌سنجی قاطعیت امام در برخورد با تجزیه‌طلبان با صلح بدین‌صورت قابل ابراز است که از منظر امام، امنیت و حاکمیت قانون، پیش‌شرط استقرار صلح اجتماعی است. برخورد قاطع با شورشیان مسلح، نه نقض صلح، بلکه اقدامی اصلاحی و ضروری برای حفظ بدنهٔ جامعه و ایجاد فضایی برای استقرار عدالت بود. این موضع، عین «دفاع مشروع» در برابر تهدیدات داخلی تعبیر می‌شد؛ اما در وجه دوم، یعنی مدارا با مخالفان، می‌توان به پاسخ ایشان نسبت به استعفای بازرگان (نخست‌وزیر دولت موقت) اشاره کرد که ایشان با لحنی حاکی از احترام نوشت:

چون جناب آقای مهندس مهدی بازرگان، با ذکر دلایلی برای معذور بودن از ادامه خدمت، در تاریخ ۱۴ / ۸ / ۵۸ از مقام نخست‌وزیری استعفا نمودند، ضمن قدردانی از زحمات و خدمات طاقت‌فرسای ایشان در دوره انتقال و با اعتماد به دیانت و امانت و حسن نیت مشارٌالیه، استعفا را قبول نمودم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۵۰۰).

این دوگانگی ظاهری در دو مثال ذکر شده، در واقع نشان‌دهنده یک اخلاق سیاسی روشن است: صلح اجتماعی مستلزم حاکمیت انحصاری قانون و منع خشونت است؛ بنابراین با نقض‌کنندگان خشونت‌طلب این صلح، با قاطعیت برخورد می‌شود، اما فضای نرم اختلاف‌نظر سیاسی و استعفای مسالمت‌آمیز محترم شمرده می‌شود. این، عین «عدالت» در برخورد با کنش‌های مختلف است.

لایه سوم؛ جنگ به‌مثابه پروژه استقلال اقتصادی

جنگ، بزرگ‌ترین آزمون مفهوم «صلح فعال» و «جهاد به‌مثابه عبادت» در اندیشه امام بود. ایشان دفاع را «فریضه الهی» و «جهاد در راه خدا» می‌خواند: «امروز پر کردن جبهه‌های نبرد از

نیروهای آموزش دیده و آمادگی دفاع از اسلام و ایران برای همه قشرها از اهم واجبات الهی است که هیچ‌چیز دیگر مانع از انجام آن نمی‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۳۳). ایشان در جایی دیگر، روحیه رزمندگان را «عرفان عملی» توصیف کرده و در این‌باره بیان می‌کند:

> شما در کجای تاریخ - جز یک برهه در صدر اسلام آن هم نه به‌طور وسیع بلکه به‌طور محدود - سراغ دارید که جوانان یک کشور این‌طور عاشق جنگ باشند؟ این‌طور عاشق دفاع از کشور خودشان باشند؟ و این طور ملت، همه با هم یک‌صدا دنبال پیروزی ارتش و سپاه پاسداران و سایر قوای مُسلّحه باشند؟ و کجا دیدید که عاشقانه دنبال شهادت باشند؟ (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۳۹۱).

حتی پس از ورود نظامی آمریکا به دایره جنگ، امام اقدامات آمریکا در این رابطه را نمایش کامل چهره استکبار دانست.

در ایضاح نسبت‌سنجی جنگ با اندیشه صلح نزد امام می‌توان چنین توضیح داد که حضور فعالانه در قبال جنگ طولانی هشت‌ساله، تجلی «صلح‌طلبی منفعلانه نبود»، بلکه «قیام برای احقاق حق و دفع تجاوز» بود. هدف نهایی، ایجاد شرایطی برای «صلح عادلانه‌ای» بود که در آن حق ایران به رسمیت شناخته شود. مقاومت، وسیله‌ای برای رسیدن به آن صلح والاتر بود.

از سوی دیگر، امام، جنگ را صرفاً یک نبرد نظامی نمی‌دید، بلکه آن را ابزاری برای شتاب دادن به استقلال همه‌جانبه، از جمله اقتصادی، می‌دانست که خود بخشی از پروژه صلح بلندمدت بود. ایشان این مهم را چنین مورد تأکید قرار داد:

> هر روز ما در جنگ برکتی داشته‌ایم که در همه صحنه‌ها از آن بهره جسته‌ایم. ما انقلابمان را در جنگ به جهان صادر نموده‌ایم، ما مظلومیت خویش و ستم متجاوزان را در جنگ ثابت نموده‌ایم، ما در جنگ، پرده از چهره تزویر جهانخواران کنار زدیم، ما در جنگ، دوستان و دشمنانمان را شناخته‌ایم، ما در جنگ به این نتیجه رسیده‌ایم که باید روی پای خودمان بایستیم، ما در جنگ ابهت دو ابرقدرت شرق و غرب را شکستیم، ما در جنگ ریشه‌های انقلاب پر بار اسلامی‌مان را محکم کردیم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۸۳).

این نگاه، مفهوم «صلح» را به بعد اقتصادی توسعه می‌دهد. از منظر امام، وابستگی اقتصادی، نوعی «صلح نابرابر» و زمینه‌ساز سلطه سیاسی است. مقاومت در جنگ و تحمل تحریم،

سرمایه‌گذاری برای دستیابی به «صلحی خودبنیاد» در آینده بود. این دیدگاه، مبنای نظری «اقتصاد مقاومتی» در دهه‌های بعد شد.

لایه چهارم: هنر مماشات تاکتیکی؛ پذیرش قطعنامه به‌مثابه «عبور از نفس» جمعی

تصمیم به پذیرش قطعنامه ۵۹۸ را باید اوج «عقلانیت عرفانی» دانست که در آن، «من جمعی» انقلاب (تمایل به ادامه جنگ برای احقاق کامل حق) باید فدای «مصلحت نظام» (حفظ کلیت نظام) می‌شد. ایشان این تصمیم را «نوشیدن جام زهر» خواند و دلیل آن را چنین توضیح داد:

> من تا چند روز قبل معتقد به همان شیوه دفاع و مواضع اعلام شده در جنگ بودم و مصلحت نظام و کشور و انقلاب را در اجرای آن می‌دیدم؛ ولی به‌واسطه حوادث و عواملی که از ذکر آن فعلاً خودداری می‌کنم... با قبول قطعنامه و آتش‌بس موافقت نمودم؛ و در مقطع کنونی آن را به مصلحت انقلاب و نظام می‌دانم؛ و خدا می‌داند که اگر نبود انگیزه‌ای که همه ما و عزت و اعتبار ما باید در مسیر مصلحت اسلام و مسلمین قربانی شود، هرگز راضی به این عمل نمی‌بودم و مرگ و شهادت برایم گواراتر بود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۹۲).

پذیرش قطعنامه، نشان‌دهنده کمال و بلوغ اندیشه یک رهبر عارف است که تفکیک دقیقی بین «ابزار» و «غایت» قائل است. جنگ، یک ابزار ارزشمند برای دفاع و احقاق حق بود، اما زمانی که ادامه آن، خود غایت (نظام اسلامی به‌عنوان کانون عدالت) را به خطر می‌انداخت، کنار گذاشته شد. این، عین حکمت عملی و در واقع صلح‌طلبی مسئولانه در بالاترین سطح بود. این تصمیم، اوج «حکمت عملی عارفانه» و تجلی «مصلحت نظام» بود. در واقع این تصمیم، نقض اصل مقاومت نبود، بلکه «تعالی اصل مقاومت» بود. در اینجا، «مصلحت نظام» به‌عنوان کلیت حافظ اسلام و عدالت، بر «ادامه جنگ» به‌عنوان یک وسیله اولویت یافت. صلحی که در این مرحله تحقق می‌یافت، اگرچه با کاستی‌هایی همراه بود، اما «صلحی حیات‌بخش» برای حفظ کل پروژه انقلاب اسلامی و امکان تلاش برای عدالت در آینده به شمار می‌رفت.

لایه پنجم: دیپلماسی تهاجمیِ هویتی؛ فتوای ارتداد رشدی به‌مثابه صدور «اعلامیه استقلال فرهنگی»

در چهارچوب مسئله مطرح شده در این پژوهش، فتوای تاریخی ارتداد سلمان رشدی را نباید صرفاً یک واکنش مذهبی دید. این اقدام، یک حرکت حساب‌شده دیپلماتیک با رویکرد هویتی بود که چند هدف را دنبال می‌کرد: ایشان در برهه‌هایی از کنش رهبری خود اقدام به تعریف مجدد خط قرمزهای جهان اسلام در دوران پساجنگ کردند. چنانچه پس از پذیرش قطعنامه، با صدور فتوا مذکور درباره سلمان رشدی، اعلام کرد که جمهوری اسلامی در موضع ضعف نیست و در عرصه فرهنگی، هجومی عمل خواهد کرد. این فتوا علاوه بر ایجاد هویت‌سازی درونی و انسجام داخلی حول یک محور اعتقادی، پاسخی به جنگ روانی دشمنان نیز بود چنانچه امام خمینی با ابراز نگرانی از اهمال نسبت به عناصر هویتی و ساخت‌یابی هویت مهاجم، این چنین تأکید کرد: «ترس من این است که تحلیلگران امروز، ده سال دیگر بر کرسی قضاوت بنشینند و بگویند که باید دید فتوای اسلامی و حکم اعدام سلمان رشدی مطابق اصول و قوانین دیپلماسی بوده است یا خیر؟» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۹۱). این جمله، موضوع را از یک مسئله داخلی فراتر برد و آن را به یک مسئله هنجاری در معرض خطر تبدیل کرد.

در مقام تحلیل، این اقدام، در واقع اعلان یک «صلح تهاجمی» بود. به این معنا که ما خواهان صلح هستیم، اما صلحی که در آن هویت، مقدسات و خطوط قرمز ما محترم شمرده شود. این، مکمل منطق «نفی سلطه» در لایه اول بود.

جدول شماره ۲: تجلیات اندیشه صلح در عرصه‌های اقدام امام خمینی

عرصه اقدام	اقدام کلیدی	مؤلفه عرفانی (غایت)	مؤلفه سیاسی / واقع‌بینانه (روش/ مصلحت)	تجلی مفهوم صلح
هویت‌سازی	آمریکاستیزی	نفی طاغوت و سلطه (توحید عملی)	ایجاد دشمن مشترک برای انسجام داخلی و تعریف استقلال	صلح مبتنی بر استقلال و نفی ذلت
امنیت داخلی	برخورد با تجزیه‌طلبان	اقامه عدالت و قانون به‌عنوان مظهر حق	حفظ انحصار خشونت مشروع حکومت و تمامیت ارضی	صلح به‌مثابه نظم عادلانه و نفی آشوب
اقتصاد	تأکید بر خودکفایی در جنگ	قناعت و عدم وابستگی (اخلاق عرفانی)	ایجاد پایه‌های اقتصادی برای مقاومت بلندمدت	صلح به‌مثابه خوداتکایی و نفوذناپذیری
روابط بین‌الملل	پذیرش قطعنامه ۵۹۸	تقدیم مصلحت نظام (حفظ کلیت عدالت)	جلوگیری از نابودی کامل دستاوردها و تغییر موازنه قوا	صلح به‌مثابه حیات‌بخشی و انتخاب خردمندانه
دیپلماسی عمومی	فتوای ارتداد رشدی	دفاع از حریم نبوت (حفظ حرمت)	احیای ابتکار عمل و هویت‌سازی درصحنه جهانی	صلح به‌مثابه رابطه مبتنی بر احترام متقابل به خطوط قرمز

درمجموع، همان‌طور که جدول بالا نشان می‌دهد، اقدامات امام در پنج عرصه مختلف، از یک منطق واحد سه‌ضلعی تبعیت می‌کرد: تحلیل اقدامات امام در دوره رهبری، بر اساس تلقی «صلح به‌مثابه سلوک جمعی توحیدی»، نشان می‌دهد که همه این تصمیمات – از مقابله با آشوب تا پذیرش آتش‌بس – نه واکنش‌هایی پراکنده، بلکه تجلیات یک منطق واحد عرفانی – سیاسی با غایت برقراری «صلح عادلانه» بوده‌اند. این منطق، سه اصل کلیدی دارد:

۱. نفی هرگونه ظلم و ستم (صلح، ذیل عدالت معنا می‌یابد)؛

۲. مسئولیت حکومت در اقامه عدالت (صلح، فعال و متعهدانه است)؛

۳. تقدیم مصلحت کلی نظام اسلامی به‌عنوان عالی‌ترین تجلی عدالت و صلح (عقلانیت عرفانی حاکم بر تصمیم‌سازی).

۴-۴. تحلیل هرمنوتیکی صلح در اندیشه عرفانی و سیاست اعمالی امام خمینی

در این بخش محقق تلاش دارد بر اساس لایه‌های پنج‌گانه مورد اشاره در سیاست عملی امام، به تبیین زوایای اندیشه صلح در منظومه فکری امام خمینی بپردازد. برای این منظور، گام‌های تحقیق بر اساس روش تفسیری گادامر به شرح ذیل برداشته می‌شود:

پیش‌فهم‌ها و سؤال هرمنوتیکی

پیش‌فهم محقق (سنت پژوهشگر): متن بر این فرض استوار است که در اندیشه امام دوگانه ظاهری «عرفان» و «سیاست» در یک کلیت یکپارچه و معنادار حل می‌شود و مفهوم «صلح» محل این پیوند است.

سؤال هرمنوتیکی اصلی: این کل‌نگرش یکپارچه چگونه خود را در سطوح مختلف هستی‌شناختی، اخلاقی و سیاسی نشان می‌دهد و «صلح» چه تبدل معنایی در این سطوح پیدا می‌کند؟

گردش هرمنوتیکی: از جزء به کل و از کل به جزء

تحلیل با حرکت بین اجزای متن (مقولات، نقل‌قول‌ها) و کلیت حاکم بر آن انجام می‌شود:

جدول شماره ۳: الگوی گردش هرمنوتیکی اندیشه صلح در منظومه فکری امام خمینی

مرحله تحلیل	جزء (مفاهیم کلیدی)	کل (الگوی حاکم بر متن اندیشه و عمل)	تفسیر و ایجاد معنای جدید
مرحله ۱: کشف لایه بنیادین	فنا، توحید عملی، سَلم به‌مثابه تسلیم	متن نشان می‌دهد صلح، ریشه در یک تحول هستی‌شناختی دارد.	صلح در این لایه، یک وضعیت وجودی است، نه یک قرارداد اجتماعی. «صلح با خدا» از طریق نفی اراده فردی (فنا) و تسلیم در برابر اراده الهی محقق می‌شود. این، پیش‌شرط مطلق برای هرگونه صلح اصیل دیگر است.
مرحله ۲: عبور از سوبژکتیویته محض	جهاد اکبر، تهذیب نفس، صلح درونی	متن به‌شدت بر این تأکید دارد که صلح وجودی، باید در ساحت اخلاق فردی تثبیت و آزمون شود.	«جهاد اکبر» ابزار تحقق همان صلح وجودی در درون شخصیت سالک است. صلح درونی به معنای رفع تعارض‌های نفسانی و هم‌سو کردن قوای درونی با اراده الهی است. اینجا صلح یک پروژه اخلاقی مستمر می‌شود.
مرحله ۳: گذر به عینیت اجتماعی	عدالت، نفی ظلم، قیام لله	متن آشکارا اعلام می‌کند که صلح فردی عارف، اگر به مسئولیت اجتماعی نینجامد، ناقص و نامعتبر است.	صلح اجتماعی هدف تجلی صلح درونی است. عدالت، مصداق عینی و ساختاری صلح حقیقی در جامعه است؛ بنابراین هرگونه ظلم، نقض صلح هستی‌شناختی است و مبارزه با آن، عین برقراری صلح است. اینجا مفهوم صلح کاملاً فعال و تهاجمی نسبت به ظلم می‌شود.
مرحله ۴: آزمون در میدان عمل سخت	دفاع مقدس، جهاد اصغر، عبادت	متن نشان می‌دهد که در شرایط تهدید، صلح عادلانه ممکن است نیاز به جنگ عادلانه داشته باشد.	«جهاد اصغر» تجلی و امتداد «جهاد اکبر» در صحنه اجتماع است. جنگ دفاعی، نه نفی صلح، بلکه وسیله‌ای ضروری برای ایجاد شرایط امکان تحقق صلح حقیقی (عدالت) است. این وحدت «جهاد» و «عبادت»، اوج تلفیق سلوک فردی و عمل جمعی است.
مرحله ۵: اوج خرد عملی عارفانه	مصلحت نظام، حکمت عملی، نوشیدن جام زهر	متن به نقطه‌ای می‌رسد که حفظ کلیت نظام معنابخش (نظام عدل)، می‌تواند تقدم بر تداوم یک ابزار خاص (جنگ) پیدا کند.	«مصلحت» در اینجا، عقلانیت عرفانی حکیمانه است. تصمیم‌گیرنده عارف، با نگاهی کل‌نگر، مصلحت (حفظ اصل نظام اسلامی برای تأمین عدالت) را بر مصلحت جزئی (ادامه جنگ برای احقاق حق) ترجیح می‌دهد. این تصمیم، آزمون نهایی وفاداری به غایت صلح (عدالت) است، نه ابزار آن

این تحلیل با موفقیت یک دایره هرمنوتیکی کامل را طی کرده است: از یک کل اولیه (صلح فعال) آغاز کرده، با تفسیر جزئیات تاریخی آن را آزموده و در نهایت به یک کل غنی‌شده و پیچیده (صلح به‌مثابه یک «پروژه وجودی چندلایه») رسیده است. مهم‌ترین دستاورد آن، افزایش «قابلیت فهم» ما از دوره‌ای پیچیده است، به‌گونه‌ای که اقدامات به‌ظاهر پراکنده، در یک کلیت معنادار جای می‌گیرند.

کشف کلیت معنایی: صلح به‌مثابه «سلوک جمعی توحیدی»

با تکمیل گردش هرمنوتیکی، کلیت معنایی حاکم بر متن و اندیشه امام این‌گونه آشکار می‌شود:

– صلح، یک فرایند پویا و سلسله‌مراتبی است که از تحول درونی آغاز شده و تا تحول اجتماعی پیش می‌رود. این فرایند را می‌توان «سلوک جمعی توحیدی» نامید. در این سلوک

– غایت، تحقق «عدالت» به‌عنوان تبلور عینی «توحید» در جامعه است.

– مسیر، گذر از مراحل «فنا/صلح با خدا» به «جهاد اکبر/صلح درونی» و نهایتاً به «قیام لله/صلح اجتماعی فعال» است.

– ابزارها (جنگ یا صلح) تابع حکمت عملی (مصلحت) هستند که خود برآمده از همان نگاه کل‌نگر توحیدی است.

افق معنایی جدید

تحلیل هرمنوتیکی متن نشان می‌دهد که در اندیشه امام «صلح» از یک مفهوم اخلاقی – سیاسی صرف، به یک «مقوله هستی‌شناختی – سلوکی» ارتقا می‌یابد. صلح مطلوب، صلحی «هستنده» (نه صرفاً «بوده») و «شونده» است که در بستر زمان و از طریق کنش اخلاقی و سیاسی جامعه‌ای از سالکان، محقق می‌شود؛ بنابراین تمایز متداول میان صلح منفی (نبود جنگ) و صلح مثبت (وجود عدالت) در این اندیشه در هم می‌ریزد؛ چراکه نبود جنگ دفاعی ممکن است به معنای نقض صلح حقیقی (عدالت) باشد و پذیرش صلح ظاهری (قطعنامه) می‌تواند در خدمت استمرار پروژه صلح حقیقی (حفظ نظام عدل) قرار گیرد. این تحلیل، آن نظریه «سلوک جمعی» را که پیش‌تر پیشنهاد شد، تأیید و عینیت می‌بخشد.

به‌بیان‌دیگر، تحلیل هرمنوتیکی دوره رهبری نشان می‌دهد که امام «سیاست» را عرصه «تحقق عرفان عملی» می‌دید. تمامی تصمیمات ایشان - از قاطعیت در برابر آشوب تا انعطاف در پذیرش آتش‌بس - در چهارچوب یک منظومه فکری منسجم قابل فهم است: غایت، اقامه عدالت (صلح حقیقی)؛ راه، مقاومت در برابر ظلم (صلح فعال)؛ و معیار نهایی در مواضع ظاهری، مصلحت نظام اسلامی به‌عنوان عالی‌ترین تجلی حکمت جمعی؛ بنابراین در اندیشه و عمل امام، «صلح» یک مفهوم ایستا نبود، بلکه یک «فرایند پویا» بود که در پرتو توحید عملی و مسئولیت اجتماعی، اشکال مختلفی به خود می‌گرفت.

نتیجه‌گیری

نسبت میان صلح در اندیشه عرفانی امام و سیاست‌های اعلانی ایشان نه نسبت «تطبیق» یا «توجیه»، بلکه نسبت «تجلی» و «تحقق عینی» است. این رابطه را می‌توان در قالب «امتزاج افق‌های معنایی» توضیح داد: افق معنایی عرفان نظری (با مفاهیمی چون فنا، سَلم و جهاد اکبر) و افق معنایی کنش سیاسی در بستر انقلابی و جنگی، در یکدیگر ادغام شده و افق معنایی جدید و گسترده‌تری به نام «صلح به‌مثابه سلوک جمعی توحیدی» را پدید آورده‌اند.

یافته‌ها نشان می‌دهد این رابطه تجلی در پنج الگوی عملی - نظری به‌صورت ذیل متبلور شده است:

جدول شماره ٤: سطوح اندیشه عرفانی، تجلیات و افق‌های معنایی جدید در منظومه فکری امام خمینی

سطح اندیشه عرفانی (افق معنایی اول)	تجلی در سیاست اعلانی (افق معنایی (دوم)	سازوکار امتزاج افق‌ها (افق معنایی جدید)
صلح هستی‌شناختی (فنا فی الله)	نفی مطلق سلطه خارجی (آمریکاستیزی)	نگرش توحیدی که تنها خدا را شایسته عبادت می‌داند، در ساحت حکمرانی به اصل استقلال و نفی ذلت ترجمه می‌شود. صلح با «شیطان بزرگ» ممتنع است.
صلح اخلاقی (جهاد اکبر)	تمایز بین مخالفِ مسالمت‌آمیز و شورشی مسلح	مهار «نفس اماره» فردی، در سطح حکومت به معنای مهار «خشونت نامشروع» و پایبندی به اخلاق قدرت است. قاطعیت در برابر آشوب، عملی جراحی برای سلامت بدنه جامعه است.
عدالت به‌مثابه تبلور صلح	جنگ دفاعی به‌مثابه عبادت و قیام لله	ازآنجاکه ظلم نقض نظام توحیدی است، دفاع از مظلوم و مبارزه با متجاوز، عین عبادت و جهاد در راه خدا و ضرورتی برای برپایی صلح عادلانه می‌شود.
عقلانیت عارفانه (حکمت و مصلحت)	پذیرش قطعنامه ۵۹۸ (نوشیدن جام زهر)	مصلحت‌سنجی که در سلوک فردی برای ترجیح غایت بر وسیله ضروری است، در حکمرانی به تقدیم مصلحت نظام به‌عنوان کبرای عدالت بر تمام شئون دیگر تبدیل می‌گردد.
حفظ حریم قدسی (حرمت)	صدور فتوای ارتداد سلمان رشدی	دفاع از حریم پیامبر(ص) به‌عنوان یکی از ارکان «صلح درونی» امت، به یک خط قرمز هویتی در عرصه بین‌الملل تبدیل می‌شود. صلح، مستلزم رعایت این حرمت‌هاست.

بنابراین می‌توان چنین اظهار کرد که سیاست‌های امام بازنمایی صرف یا تقلیل اندیشه عرفانی نبود، بلکه عینیت یافتن و آزمون آن در میدان عمل تاریخ بود. این سیاست‌ها، زبان عملی عرفان ایشان در مواجهه با موقعیت‌های عینی بودند؛ لذا نسبت میان این دو، یک رابطه دیالکتیکی و زنده است که در آن: عرفان، چهارچوب معنابخش به اقدامات سیاسی بوده و سیاست، میدان تحقق و آزمون مفاهیم عرفانی است. نتیجه این تعامل، شکل‌گیری گفتمان یکپارچه‌ای است که در آن، صلح نه یک وضعیت ایستا، بلکه یک «فرایند پویا» برای نیل به جامعه عدل است که

گاه نیاز به جهاد دارد و گاه مصلحت، صلح موقت را می‌طلبد. این امتزاج افق‌ها، همان چیزی است که به اقدامات به‌ظاهر متناقض امام، وحدت و انسجامی عمیق می‌بخشد و آن را از یک سلسله واکنش‌های موقعیتی صرف، به مراحلی از یک سلوک جمعی هدفمند ارتقا می‌دهد؛ لذا در اندیشه امام، عرفان و سیاست، دو تجلی از یک حقیقت هستند. صلح سیاسی مطلوب، «صلحی فعال و عدالت‌بنیاد» است که از «صلح با خدا» (که در عرفان به آن رسیده) سرچشمه می‌گیرد و در صحنه اجتماع برای نفی ظلم و اقامه حق جریان می‌یابد. از حیث نظری، ارائه الگویی برای فهم پیوند ناگسستنی سلوک فردی و اصلاح اجتماعی در اندیشه اسلامی و از حیث عملی، ارائه مبنایی عمیق برای سیاست‌گذاری‌های صلح، دفاع و دیپلماسی در جمهوری اسلامی بر اساس اندیشه امام را می‌توان از پیامدهای این تحقیق یاد کرد.

منابع

- الله دادی، رضا، بیاتی، هادی و حسینی دهنوی، سید محسن (۱۴۰۱). عوامل برهم زننده اقتصادی و اجتماعی تحقق صلح در خاورمیانه از دیدگاه امامین انقلاب اسلامی. *سیاست متعالیه*، ۱۰(۳۸)، ۲۱۱-۲۳۰. https://sm.psas.ir/article_701039.html doi.10.22034/SM.2021.539249.1752
- بهزادی، محمدحسین و کاوه پیشقدم، محمد (۱۳۹۱). بررسی شاخص‌های جهانی اندیشه امام خمینی جهت رسیدن به نظم مطلوب. *اسلام و علوم اجتماعی*، ۴(۸)، ۱۱۱- ۱۲۵. http://noo.rs/svumJ
- جعفری، علی‌اکبر و پاینده، عظیمه (۱۳۹۵). نقش صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در بازآفرینی حرکت احیاگرانه اسلامی با تکیه بر نظرات امام خمینی. *تاریخ‌نامه انقلاب*، ۳ (۸)، ۱۵۱-۱۶۹. https://tarikhname.ri-khomeini.ac.ir/article_41619.html
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة إلی الخلافة والولایة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- امام خمینی، سید روح‌الله (الف ۱۳۷۸). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- امام خمینی، سید روح‌الله (ب ۱۳۷۸). *جهاد اکبر*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ساداتی‌نژاد، سید محمد (۱۳۹۹). بررسی صلح و حقوق بشر در منظومه فقهی امام خمینی. *صلح پژوهی اسلامی*، ۱(۳)، ۱۷-۴۰. https://ensani.ir/fa/article/451193
- سیمبر، رضا، ساکی، سعید و مهدی‌زاده، سیده هاله (۱۳۹۶). مقایسه تطبیقی وهابیت سعودی و گفتمان اسلام سیاسی امام خمینی با صلح و امنیت بین‌المللی. *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی*، ۶ (۲۴)، ۱۳۵-۱۵۴. https://journals.basu.ac.ir/article_2042.html doi:10.22084/rjir.2017.14428.2195
- صالحی، زهرا (۱۳۸۸). مناسبات عدالت و صلح جهانی از دیدگاه امام خمینی. *ماهنامه معرفت*، ۱۸(۷)، ۱۱۷-۱۳۱. https://manuscript.isc.ac/Inventory/8/408314.htm
- علی‌خانی، اسماعیل (۱۳۹۵). امام خمینی، صلح و خطوط قرمز آن. *سیاست پژوهی ایرانی*، ۳ (۷)، ۳۱-۵۶. https://sanad.iau.ir/Journal/se/Article/862298
- لک‌زایی، شریف و لک‌زایی، رضا (۱۳۹۵). راهکار امام خمینی برای ایجاد صلح و جهان عاری از خشونت. *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۳ (۹)، ۳۵-۶۱. https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_44287.html
- محمودی کیا، محمد (۱۳۹۷). *الگوی نظری امام خمینی در سیاست خارجی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- مشکات، عبدالرسول (۱۴۰۲). *فرهنگ واژه‌ها؛ درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر*. قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی قم.
- همدانی، محمدعلی (۱۴۰۲). استراتژی دینی امام خمینی در مواجهه با ایالات‌متحده امریکا در عصر سلطنت پهلوی دوم. *پژوهش‌های کلامی تفسیری*، ۱(۲)،۵۲-۶۷. doi:10.22034/rtmr.2023.710172

- واعظی، احمد (۱۳۸۱). درآمدی بر هرمنوتیک. *کتاب نقد*، ۶ (۲۳)، ۱۱۵-۱۴۶.
http://noo.rs/Y452x
- Gadamer, H.G. (1975). *Wahrheit und Methode*: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (4th ed.). Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans). BloomsburyAcademic.
- Potter, J. & Levine-Donnerstein, D. (1999). Rethinking validity and reliability in content analysis. *Journal of Applied Communication Research*, 27(3), 258-284.
https://www.scirp.org/reference/referencespapers?referenceid=944005
- Schwartz, S. (2002). *Hermeneutics and the study of religious texts*. Oxford University Press.

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582232.1526

The Separation of Soul and Body in Sharia and Law within Modernist Theology: A Reflection on the Reformist Thought of Talibov of Tabriz

Shervin Moghimi
Assistant Professor, Department of Political Thought, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding author). moghimima@gmail.com

Sepideh Mirmajidi
Assistant Professor, Department of Political Studies and International Relations, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.. sepideh.mirmajidi@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /05 /18
Revised:
2026 /06 /17
Accepted:
2026 /06 /21
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

Abstract: This article re-examines the political thought of Mirza Abdurrahim Talibov Tabrizi through the lens of the relationship between Sharia, modernity, and political theology. The central question of this research is how Talibov attempts to reconcile fundamental concepts of political modernity-such as liberty, law, the nation, commerce, and progress-by reinterpreting Sharia. The primary argument is that Talibov, by distinguishing between the "spirit" and the "body" of religion, seeks to establish a form of immanent theology. In this framework, Sharia is no longer concerned with otherworldly salvation; rather, it is utilized to preserve existence, enhance public wealth, and advance the nation. The paper demonstrates that concepts such as "the Sharia of the Spirit of God," the "spirit of liberty," and the "spirit of the realm and nation" are components of a coherent intellectual system in which natural laws replace transcendental divine will, and politics is reduced to the regulation of human life in this world. Furthermore, it is shown that, contrary to the traditionalist (qadamayi) school, Talibov perceives reason not as a means to attain transcendental truth, but as a tool for organizing secular life. Accordingly, his intellectual project is an attempt to depoliticize Sharia and align Iranian religious society with the modern political order-an effort that redefines modern concepts within an indigenous and religious framework. This article serves as an effort to rethink the approach toward Talibov Tabrizi's method of modernization.

Keywords: Talibov Tabrizi, Political Modernity, Political Theology, Shari›a of the Spirit of God, Constitutional Era, Natural Law.

اندیشه سیاسی در اسلام
پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582232.1526

تفکیک روح و کالبد شریعت و قانون در الهیات متجددانه؛ تأملی در تجددطلبی طالبوف تبریزی

شروین مقیمی

استادیار پژوهشکده مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). moghimima@gmail.com

سپیده میرمجیدی

استادیار پژوهشکده مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
sepideh.mirmajidi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۲/۲۸

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۳/۳۱

انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱

صفحات:
۹۸ـ۷۵

چکیده

این مقاله به بازخوانی اندیشه سیاسی میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از منظر نسبت میان شریعت، تجدد و الهیات سیاسی می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش آن است که طالبوف چگونه می‌کوشد مفاهیم بنیادین تجدد سیاسی، همچون آزادی، قانون، وطن، تجارت و ترقی را با بازتفسیر شریعت سازگار سازد. استدلال اصلی مقاله این است که طالبوف، از رهگذر تفکیک میان «روح» و «جسم» دین، در پی تأسیس نوعی الهیات درون‌ماندگار است که در آن، شریعت دیگر ناظر به رستگاری اخروی نیست، بلکه در خدمت حفظ وجود، تزیید ثروت عمومی و ترقی وطن قرار می‌گیرد. مقاله نشان می‌دهد که مفاهیمی چون «شریعت روح‌الله»، «روح آزادی» و «روح ملک و ملت» اجزای یک دستگاه فکری منسجم‌اند که در آن، قوانین طبیعی جایگزین اراده استعلایی الهی می‌شوند و سیاست به عرصه تنظیم حیات این‌جهانی انسان تقلیل می‌یابد. همچنین طالبوف برخلاف سنت قدمایی، عقل را نه وسیله وصول به حقیقت متعالی، بلکه ابزاری برای سامان‌بخشی به زندگی دنیوی می‌داند. بر این اساس، پروژه فکری او تلاشی برای سیاست‌زدایی از شریعت و سازگار کردن جامعه دینی ایران با نظم سیاسی مدرن است؛ تلاشی که مفاهیم جدید را در قالبی بومی و دینی بازتعریف می‌کند. این مقاله کوششی برای بازاندیشی در نوع نگاه به شیوه تجددطلبی طالبوف تبریزی است.

کلیدواژه‌ها: طالبوف تبریزی، تجدد سیاسی، الهیات سیاسی، شریعت روح‌الله، مشروطه، قانون طبیعی.

مقدمه

اندیشه سیاسی دوره مشروطه را معمولاً از منظر مواجهه میان «سنت» و «تجدد» تفسیر کرده‌اند. در این روایت مسلط، متفکران تجددخواه ایرانی عمدتاً به‌مثابه حاملان مفاهیم جدید سیاسی، حقوقی و اجتماعی معرفی می‌شوند که می‌کوشیدند جامعه ایران را با دستاوردهای تمدن جدید اروپایی آشنا سازند. بااین‌حال، چنین خوانشی غالباً از توجه به لایه عمیق‌تر پروژه فکری آنان بازمی‌ماند؛ لایه‌ای که نه صرفاً به انتقال مفاهیم مدرن، بلکه به بازتعریف نسبت میان دین، سیاست، قانون و حیات انسانی مربوط می‌شود. در میان متفکران صدر مشروطه، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از حیث صورت‌بندی این نسبت جایگاهی ممتاز دارد. اهمیت طالبوف تنها در دفاع او از آزادی، قانون اساسی، علم، تجارت و ترقی نیست، بلکه در نحوه‌ای است که می‌کوشد این مفاهیم را بر بنیاد تفسیری تازه از شریعت و الهیات استوار سازد.

این مقاله بر آن است که پروژه فکری طالبوف را نه صرفاً به‌مثابه دعوتی به اقتباس از تمدن غرب، بلکه به‌منزله کوششی برای تأسیس نوعی «الهیات تجدد» بازخوانی کند؛ الهیاتی که در آن، «روح» دین از «جسم» آن تفکیک شده و شریعت، به‌جای آنکه ناظر به رستگاری اخروی انسان باشد، در خدمت حفظ وجود، ترقی وطن و تزیید ثروت عمومی قرار می‌گیرد. استدلال اصلی مقاله آن است که طالبوف، از رهگذر بازتفسیر مفاهیمی چون شرع، حق، آزادی، وطن، قانون و حتی خداوند، در پی آن بود که سیاست را از ساحت استعلایی جدا ساخته و آن را بر بنیاد نوعی نظم درون‌ماندگار سامان دهد؛ نظمی که در آن، قوانین طبیعی، جایگزین اراده متشخص الهی می‌شوند و سعادت انسان نه در نجات نفس، بلکه در ترقی این‌جهانی تعریف می‌گردد. براین‌اساس، مقاله نشان خواهد داد که مفاهیمی چون «شریعت روح‌الله»، «حفظ وجود»، «روح آزادی» و «روح ملک و ملت» در آثار طالبوف، صرفاً استعاره‌هایی ادبی یا تعابیری خطابی نیستند، بلکه اجزای یک دستگاه فکری منسجم‌اند که می‌کوشد امکان آشتی میان تجدد و جامعه دینی ایران را از رهگذر سیاست‌زدایی از شریعت فراهم آورد. از این منظر، طالبوف را باید نه فقط یکی از مروجان تجدد، بلکه از نخستین نظریه‌پردازان الهیات سیاسی مدرن در ایران دانست.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات انجام شده درباره شیوه و ماهیت تجددطلبی روشنفکران عصر مشروطه را، از منظر نحوه مواجهه آنان با تجدد، می‌توان در دو رویکرد کلی دسته‌بندی کرد. رویکرد نخست با برجسته کردن نقش علما و نویسندگان مذهبی، جریان روشنفکری مشروطه را به‌طورکلی مورد انتقاد قرار می‌دهد و روشنفکران این دوره را، علی‌رغم تفاوت‌های فکری‌شان، در نهایت ذیل جریان غرب‌گرا قرار می‌دهد و آنان را از عوامل اصلی شکست مشروطه معرفی می‌کند. در این دیدگاه، متفکرانی مانند ملکم، آخوندزاده، طالبوف، کرمانی و مستشارالدوله، از حیث غرب‌گرایی، به یک سنخ فکری واحد تعلق دارند و تفاوت میان آن‌ها بیشتر در میزان آشکار یا پنهان بودن دیدگاه‌هایشان است (حائری، ۱۳۶۴؛ کاظمی، ۱۳۷۶؛ نجفی، ۱۳۷۵؛ بهشتی‌سرشت، ۱۳۸۰).

اهمیت این رویکرد در آن است که بر وجود «غرض» و جهت‌گیری مشترک در اندیشه تجددطلبان تأکید می‌کند؛ بااین‌حال، تأمل بیشتر نشان می‌دهد که این دیدگاه با دشواری‌هایی مواجه است؛ زیرا حتی در این مطالعات نیز اصول اساسی تجددخواهی، مانند نفی استبداد، حکومت قانون و آزادی یا حریت، نفی نمی‌شوند؛ بنابراین به نظر می‌رسد مسئله اصلی، نه خود اصول مشروطه، بلکه حاملان و مروجان آن اصول تلقی شده‌اند. از این منظر، این رویکرد در سطحی بنیادی همچنان موضعی مدرنیستی دارد و در نوعی بلاتکلیفی میان اصول تجدد و مفهوم مشروعه، به معنایی که شیخ فضل‌الله نوری از آن اراده می‌کرد، باقی می‌ماند.

رویکرد دوم که در میان پژوهشگران شایع‌تر است، تفاوت میان روشنفکران عصر مشروطه را واقعی و معنادار می‌داند و تلاش می‌کند شیوه‌های متفاوت تجددطلبی آنان را توضیح دهد. در این رویکرد، روشنفکران به گروه‌هایی مانند اصلاح‌طلب و انقلابی، یا محافظه‌کار و رادیکال تقسیم می‌شوند و بر اساس این تقسیم‌بندی، نقش و تأثیر هر گروه بر روند مشروطه ارزیابی می‌شود (آدمیت، ۱۳۴۹؛ آجودانی، ۱۳۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶؛ میر سپاسی، ۱۳۸۵؛ آجودانی، ۱۳۸۷؛ قاضی‌مرادی، ۱۴۰۰؛ عامری، ۱۳۹۳؛ آبادیان، ۱۳۷۴؛ گودرزی، ۱۳۸۷؛ مؤمنی، ۱۳۷۲). امتیاز این رویکرد آن است که می‌تواند تفاوت‌های مهم میان شیوه‌های ترویج اصول تجدد سیاسی را نشان دهد و اندیشه هر یک از روشنفکران را دقیق‌تر بررسی کند. بااین‌حال، تمرکز بر اختلاف میان محافظه‌کاران و رادیکال‌ها یا اصلاح‌طلبان و انقلابیون، موجب می‌شود ویژگی

مهم دیگری از اندیشه تجددطلبی، یعنی وجود یک «غرض واحد» در پس این تفاوت‌ها، کمتر مورد توجه قرار گیرد.

از نظر نویسنده، مشکل مشترک هر دو رویکرد آن است که در نهایت از منظری «سیاسی» و به تعبیری «ایدئولوژیک» به مسئله نگاه می‌کنند؛ درحالی‌که برای فهم غرض واحد روشنفکران مشروطه باید از منظری «فلسفی» و با تکیه بر فلسفه سیاسی کلاسیک به مسئله نگریست. در این نگاه، سیاست را نمی‌توان از امر فراانسانی و الهیاتی جدا کرد و فهم هر پدیده سیاسی در نهایت ما را به عرصه الهیات وارد می‌کند. براین‌اساس، منازعات فکری عصر مشروطه را باید تجلی تشدید یک «بحران الهیاتی ـ سیاسی» دانست. روشنفکران عصر مشروطه، باوجود تفاوت‌های فراوان در روش و مواضع، در سطحی بنیادی درگیر نبردی فکری با الهیات سنتی بودند. اگر هدف هر نبرد را غلبه بر رقیب بدانیم، می‌توان گفت همه آنان به اعتبار روشنفکر بودن، غرضی مشترک داشتند: غلبه بر الهیات سنتی. ازاین‌رو، برای فهم ماهیت تجددطلبی آنان، صرفاً بررسی مواضع سیاسی یا میزان رادیکال بودنشان کافی نیست؛ بلکه باید «الهیات بدیل» آنان را نیز شناخت و بررسی کرد که این الهیات جدید، با خصلتی اساساً سلبی، چگونه و از چه طریق درصدد تضعیف و کنار زدن الهیات سنتی برآمده است.

۲. چهارچوب نظری

پیشبرد این مقاله و توضیح خصیصه مشترکی که پیش‌تر به آن اشاره شد، مستلزم اتخاذ موضعی فلسفی است. تبلور این موضع در دیالوگ قوانین افلاطون، در پایان کتاب چهارم تحقق می‌یابد، یعنی جایی که بیگانه آتنی بر این نکته تصریح می‌کند که هر مجموعه‌ای از قوانین و به تعبیری هر رژیم سیاسی برای دوام و بقای خود نیازمند یک «پیش‌درآمد الهیاتی»[1] است (Plato, 1988, pp. 722b-723b). هر رژیم سیاسی، ولو یک رژیم سیاسی مدرن با دعوی «عقلانی» بودن، مستلزم یک پیش‌درآمد الهیاتی است. ازاین‌رو، جدال میان قدما و متجددین بر سر عرصه سیاسی، جدالی است که فهم ابعاد مختلف آن مستلزم اتخاذ موضعی فلسفی برای

1. Theological prelude

اشراف به میدان نبرد الهیاتی است. آن معنایی که ما از الهیات سیاسی در این طرح تحقیقاتی مراد می‌کنیم، معطوف به همین معنای مندرج در ذیل دیسیپلین فلسفه سیاسی است. این درک از الهیات سیاسی، با درک مشهور کارل اشمیت (Schmitt, 1985, p. 36) همپوشانی‌هایی دارد، اما به‌طور اصولی از آن متمایز است. او در افتادن به دام نیهیلیسم در سیاست مدرن را محصول کنار نهاده شدن مفهوم بنیادین «خدا» تلقی می‌کند (Newman, 2019, p. 25)؛ بنابراین اشمیت در تحلیل نهایی از آرمان سیاسی درون‌ماندگار دست نمی‌کشد (مقیمی، ۱۴۰۴). بدین ترتیب، موضع فلسفه سیاسی کلاسیک، تنها موضعی است که قادر است تا سر حد امکان از افتادن به دام جانب‌داری از یک آرمان سیاسی، پرهیز کند. در کانون مسئله الهیاتی–سیاسی این پرسش جای دارد که سعادت انسان موکول به کدام‌یک از این دو است: تحقیق و پژوهش آزاد عقلانی (فلسفه) یا اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرمان الهی که در قالب قانون الهی (وحی) تبلور پیدا کرده است؟ رساله‌های الهیاتی–سیاسی فیلسوفان مدرن اولیه به‌ویژه هابز، لاک و علی‌الخصوص اسپینوزا، در اصل کوششی بود برای نشان دادن اینکه شیوه زندگی فلسفی، یعنی شیوه زندگی مبتنی بر تحقیق آزادانه عقلانی در نهایت می‌تواند انسان را به سعادت برساند. از مهم‌ترین فرازهای این کوشش فلسفی، تلاش در جهت جدا کردن الهیات از سیاست بود. از این منظر برای دستیابی به صلح، یا به‌عبارت‌دیگر، برای دستیابی به یک حکومت باثبات، یا باز هم به بیانی دیگر، برای حل کردن معمای قدیمی حکومت‌ناپذیری انسان، آنچه ضروری است جدا کردن عرصه الهیات از عرصه سیاسی است (Meier, 2006, p. 10). این جدا کردن همان کوشش برای نفی امر متعالی به سود امر درون‌ماندگار است. رسیدن به صلح درست منوط به عبور کردن از خصیصه‌های سیاسی وحی به‌عنوان اموری به‌غایت تفسیر بردار و لاجرم اختلاف‌افکن است (هابز، ۱۳۹۵، ص. ۹۵؛ Spinoza, 2016, p. 69)؛ اما از منظر فلسفه سیاسی کلاسیک، این بیرون راندن امر متعالی که در الهیات پیشامدرن تجسم پیدا می‌کرد، خود نمی‌توانست بدون یک کوشش الهیاتی صورت پذیرد. بدین ترتیب، فلسفه مدرن و به‌تبع آن فلسفه سیاسی مدرن خود را به‌عنوان رقیب اصلی الهیات مسیحی مطرح کرد و لاجرم چاره‌ای نداشت جز آنکه نشان دهد او نیز به مانند الهیات مسیحی، واجد طرح و نقشه‌ای برای رساندن آدمی به سعادت و قرار دادن او در مسیر زندگی خیر است. فیلسوفان سیاسی مدرن نیز به نحوی عامدانه، به تمهید دفاعی الهیاتی از قابلیت‌های فلسفه برای رساندن انسان به صلح و سعادت مبادرت کردند.

مفردات اساسی این نوع جدید از الهیات در میدان نبردی رتوریکال، در برابر مفردات الهیات وحیانی صف‌آرایی نمود. این صف‌آرایی در خصوص فکر مشروطه در ایران که موضوع ما در این طرح مقاله با تمرکز بر آرای طالبوف است، بیشتر از هر کجای دیگر خود را در کوشش متجددان برای ایجاد شکاف میان روح یا باطن اسلام و جسم یا ظاهر آن نشان می‌دهد.

۳. استراتژی خطابی طالبوف

طالبوف تبریزی، از مهم‌ترین نویسندگان تجددخواه دوره صدر مشروطه محسوب می‌شود. اهمیت او را به‌ویژه از حیث زبان خطابی او دانسته‌اند. او، همان‌طور که فریدون آدمیت، در تک‌نگاری مهم خود در باب طالبوف اظهار می‌دارد، استاد «ساده‌کردن» مفاهیم مندرج در علوم جدید و فلسفه سیاسی مدرن بود. این توفیق نزد او به حدی بود که «کتاب احمد را در مدرسه‌های جدید تبریز درس می‌دادند» (آدمیت، ۱۳۶۳، ص. ۶). البته فهم معنای این «ساده‌کردن» از اهمیت زیادی برخوردار است. زبان طالبوف از حیث اشاره به برخی از مهم‌ترین دقایق مفهومی فلسفه سیاسی جدید از یک‌سو و نیز از حیث لحن نزدیک به عقل سلیم جامعه ایرانی از سوی دیگر، به ترتیب از زبان ملکم‌خان از یک‌سو و آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی از سوی دیگر، متمایز می‌گردد. بی‌جهت نبود که او، بعد از امضای فرمان مشروطیت، درحالی‌که از پیری و کهولت رنج می‌برد، در نخستین مجلس مشروطه، «به اکثریت پنجاه‌وچهار رأی از جانب طبقه تجار به وکالت تبریز برگزیده شد» (آدمیت، ۱۳۶۳، ص. ۹) بااین‌حال، تفاوت‌های مهم از حیث زبان خطابی، تنها از حیث تاکتیکی است که او را از هم‌رزمانش در جبهه نبرد روحانی به سود تجدد، متمایز می‌سازد. مقصود ما در اینجا، در وهله نخست، اشاره به وحدت استراتژیکی است که او را با دیگر تجددخواهان صدر مشروطه، در یک جبهه واحد قرار می‌دهد.

۴. عقل، شریعت و امکان آشتی دین و تجدد

طالبوف در همان آغاز کتاب *احمد*، ذیل «افاده مخصوصه»، بر این نکته تأکید می‌کند که «فقط انسان، به همین واسطه که جویای سبب می‌شود و از پی استکشاف حقایق اشیاء برمی‌آید، موضوع تکالیف شرعی و ممتاز از جانوران وحشی شده است» این بدان معناست که تکالیف

شرعی و الهی، تنها از رهگذر خصیصه‌ای در انسان موضوعیت می‌یابد که معطوف به «چون و چرا گفتن» است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۳). به‌عبارت‌دیگر، قوانین الهی مندرج در شریعت، تابع خصیصه‌ای در انسان است نه پیامد ضرورت تبعیت از اراده خداوند به‌عنوان امری مندرج در فطرت انسانی. نکته بنیادین در اینجا این است که هر گونه کوشش در جهت برقراری آشتی میان عقل طبیعی انسان و شریعت الهی در معنای مألوف و متداول آن در سنت دینی، نهایتاً به صورت‌بندی‌ای منتهی می‌شود که در آن یکی از آن‌ها ضرورتاً باید تابع دیگری باشد. به‌عبارت‌دیگر، برقراری آشتی میان آن دو، مستلزم آن است که به بیان جلال همایی، «دین و فلسفه، هر دو را از محور اصلی خود خارج» سازیم (همایی، ۱۳۵۶، ص. ۳).

اینکه طالبوف به‌نوعی موضوعیت شریعت را موکول به خصیصه عقلی در انسان می‌داند، کوششی خطابی برای نشان دادن سازگاری میان عقل و وحی است، نه یک دعوی معرفتی که مؤید وجود چنین آشتی‌ای در حاق واقع باشد. این کوشش در سنت تفکر اسلامی، مسبوق به سابقه بوده است (جمال‌پور، ۱۴۰۱، صص. ۴۰۹-۴۰۳). نزد فیلسوفان قدمایی حامی آموزه توافق عقل و وحی، نهایتاً برخی وجوه مشترک «حقیقی» میان آن دو در کار است که شاید مهم‌ترین آن‌ها از حیث بحث ما در این گفتار، ارجاع به «والاترین اصل» در عالم، به‌مثابه اصلی فراانسانی یا استعلایی است (Mahdi, 2001,p. 18). این در حالی است که تلقی کسی چون طالبوف از فلسفه یا خصیصه عقلی در انسان، معطوف به اصلی است که در تحلیل نهایی خصلتی تماماً درون‌ماندگار دارد. در صورت‌بندی قدمایی توافق میان عقل و وحی، میان احکام عقل و فرامین شرع، اصطکاک سیاسی پدیدار نمی‌شود و اصولاً طرح مقوله آشتی از سوی فیلسوفان مزبور نیز برای پرهیز از چنین اصطکاکی است. این در حالی است که جهت‌گیری تماماً درون‌ماندگار در فلسفه مدرنیستی، خصیصه‌ای از اساس سیاسی دارد که شریعت را در وضع موجودش، مانع اصلی بر سر راه تجدد قلمداد می‌کند.

به‌زعم ما، این هسته اصلی استراتژی متجددانه طالبوف در کتاب *احمد (سفینه طالبی و مسائل‌الحیات)* و *مسالک‌المحسنین* است. در جایی از کتاب *احمد*، پژواک رتوریک ملکم‌خانی را به‌وضوح می‌شنویم؛ یعنی رتوریک بنا کردن اساس تجدد بر زمین شریعت (طالبوف، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۰-۱۱۹). در این خصوص، باید به دو نکته اساسی توجه کرد. نخست، نسبتی است که میان «ملت» در معنای شریعت، از یک‌سو و «وطن» به معنای ملت

در معنای جدید آن، از سوی دیگر، برقرار می‌گردد. چنانکه می‌بینیم، علی‌رغم تأکید صریح طالبوف بر عمل بر اساس «شرع شریف»، موضوعیت این شرع نه فی‌نفسه، بلکه از آن روست که می‌تواند به «وطن» خدمت کند (طالبوف، ۱۳۵۷، ص. ۱۰۴). طالبوف در سرتاسر کتاب *احمد*، به ستاینده این معنای جدید از «ملت» تبدیل می‌شود. او پیش‌تر در بحث از ضرورت نیروی نظامی برای هر ملت، تصریح کرده بود که «سپاهی، یعنی حافظ وطن. این عنوان و نام را هر کسی باید گرامی شمارد و فخر نماید. سپاهی‌گری، یعنی مجاهدت در راه حفظ وطن که وظیفه مقدسه جمیع ابنای بشری است» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۷۲) آنچه به سپاهی‌گری تقدس می‌بخشد، غایت آن، یعنی حفاظت و حراست از «وطن» است. آنچه به «شرع شریف» موضوعیت می‌بخشد، غایت آن، یعنی ترقی و سعادت ابنای «وطن» است. «شرع شریف» در این معنا دیگر قرار نیست محملی برای «رستگاری نفس» انسان باشد؛ شرع شریف به معنای دقیق کلمه، دست‌مایه‌ای برای «رستگاری وطن» است (اشتراوس، ۱۴۰۴، ص. ۱۶).

اما چنان‌که دیدیم، طالبوف بر این نکته نیز تأکید کرد که شرع شریف، «حاوی همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی و سد سدید به تعدیات اقویا بر ضعفا و ظالم بر مظلوم است» شاید در وهله نخست این‌گونه به نظر برسد که طالبوف بر جسم شریعت، یعنی احکام جزئی و مشخص آن تأکید می‌کند و بدین ترتیب از استراتژی کلان تفکیک روح دین از جسم آن فاصله می‌گیرد؛ اما تأملی دقیق‌تر در خود این عبارت و تصریحات او در جاهای دیگر، نشان می‌دهد که این‌گونه نیست. او مدعی است شرع شریف حاوی «همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی» است. منظور او از «تمدن» در اینجا، دقیقاً همان چیزی است که از رهگذر ترقی علوم و صناعات مدرن حاصل آمده است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۱) و مراد او از حقوق فردی و عمومی نیز، ذیل درک او از آموزه حق مدرن قابل تفسیر است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۵۸).

تلقی سراپا هابزی او، هیچ سنخیتی با صورت‌بندی شرع شریف در معنای قدیم آن ندارد. طالبوف در بحث از «حق» که آن را بلافاصله پس از بحث درباره «حفظ وجود» و «تحصیل معیشت» به‌عنوان اساس طبیعت آدمی مطرح می‌کند، مبانی تأکید خود بر دریافت روحانی از شریعت را با هدف کنار نهادن جسم دین استوار می‌کند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۶). از نظر او روح دین، یا روح «شریعت شریف»، نهایتاً مؤید همین حفظ وجود و تحصیل معیشت است

و درست به همین معناست که شرع شریف می‌تواند در تفسیر او «حاوی همه جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی» باشد. در اینجا، درست به‌تبع دریافت اسپینوزایی، «قانون طبیعی» که حفظ وجود و تحصیل معیشت را ضروری می‌سازد، همان «قانون الهی» است؛ بنابراین شرع شریف را نباید به نحوی تفسیر کرد که با قانون طبیعی تعارض داشته باشد. ضرورت ناشی از قانون طبیعی به‌مثابه قانون الهی، به معنای سلب قدرت مطلقه از یک خدای متشخص اراده‌ورز است که اگر هم شریعتی بدو منسوب باشد، در نهایت تنها ذیل تفسیر آن بر بنیاد قانون طبیعی موجه خواهد بود.

اما این روح، نه یک روح استعلایی، بلکه یک روح درون‌ماندگار است. بنا به تعریف طالبوف ما دو نوع شرع داریم. یکی شرع شریف که در تفسیر طالبوف با «قوانین طبیعی الهی» ضروری این همان می‌شود و یکی شرع‌هایی که هر یک از «انبیای عظام هر عهد»، در قالب «وحی و الهام... به امت خودشان تبلیغ نموده‌اند» اما درعین‌حال دو نوع روح نیز در اینجا به چشم می‌خورد. یکی روحی که وحی‌ها و شرایع خاص هر امت بدان‌ها راجع است و دیگری روحی که به‌مثابه یک امر جهان‌شمول و کلی، در خود قوانین طبیعی الهی ضروری مندرج است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۹). به نظر می‌رسد طبق تفسیر طالبوف، وحی‌ها و شرایع خاص، از آن حیث که خاص و جزئی و به تعبیری محلی هستند، نه خودشان، بلکه موضوعشان، روحانی است. موضوع آن‌ها ارواح «بنی نوع بشر» است؛ اما در مقابل، قوانین طبیعی الهی ضروری، از آن حیث که جهان‌شمول و کلی هستند، به یک معنا خودشان روحانی‌اند. اگر اولویت رستگاری سرزمین پدری بر رستگاری نفس را به یاد بیاوریم، آنگاه معلوم می‌شود که نفس یا روح انسان‌ها به‌مثابه موضوع وحی‌ها و شرایع خاص «انبیای عظام هر عهد»، از حیث اهمیت، در ذیل ترقی سرزمین پدری به‌عنوان امری معروض قوانین طبیعی الهی ضروری قرار می‌گیرد.

۵.«شرع شریف» و سیاست درون ماندگار تجدد

طالبوف در «قسمت ثالث» *مسالک‌المحسنین*، در قالب روایتی که راوی آن را از زبان کمبیز دوم، پادشاه ایران، نقل می‌کند، آنچه را از روح مندرج در قوانین طبیعی الهی مراد می‌کند، با زبان ایما و اشاره بیان می‌کند (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۲۶۸). داستان از این قرار است که

شبی کمبیز دوم در خواب ملکی را می‌بیند که به او می‌گوید به دره بایقو برود و قلعه‌ای را که بر سر کوه است بکاود. «در آنجا خزانه بزرگی مدفون است» که باید آن را دربیاورد و «مذهب آتش‌پرستی را ترویج» کند. «هشت لوح طلای محکوک» در آنجاست که مشتمل بر «شریعت» «زردشت روح‌الله» است. بنا بر وعده ملک، کمبیز دوم از رهگذر خواندن آن الواح می‌توان به «اسرار خلقت» پی ببرد. کمبیز از ملک می‌پرسد که «اساس شریعت آتش‌پرستی چیست؟» پاسخ ملک بسیار معنادار است. منبع و منشأ آن، اگرچه به یک «وجود واحد و مربی کائنات» می‌رسد، اما فی‌الجمله پیداست که آن «وجود واحد و مربی کائنات»، موجودی متشخص و اراده‌ورز نیست که به صلاحدید خود، اصول شریعت روح‌الله را که عبارت باشد از «شرف نفس، حفظ وجود، محبت نوع و مساوات تمامی خلقت»، دستخوش تغییر و دگرگونی نماید (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۱۵). «شریعت روح‌الله» یک مذهب جدید است (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۱۶) و این مذهب جدید همانا تجدد است. این مذهب جدید نیز کتاب خود را دارد. کتاب این مذهب جدید، طبیعت و قوانین ضروری آن به‌مثابه قوانین الهی، در معنای اسپینوزایی کلمه، است. لوح نخست، مشتمل بر ایضاح آفرینش آسمان‌هاست (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۲). لوح دوم، روایت خلق زمین، نباتات و انسان است. قوانین مربوط به موجودات زمین، اعم از نباتات و حیوانات و انسان که اشرف مخلوقات است، قوانینی عام و جهان‌شمول و ضروری و قدیم است.

بیان کتاب‌مقدسی طالبوف، درعین‌حال، حاوی گسستی رادیکال و ریشه‌ای از آموزه کتاب‌مقدسی درباره خداوند و مدخلیت او در خلقت جهان است. خداوند در این دین جدید، اگرچه همچنان انسان را از خاک می‌آفریند و اسماء را به وی تعلیم می‌دهد، اما قوانینی که به او نشان می‌دهد، قوانین عام و جهان‌شمول طبیعی‌اند؛ یعنی همان چیزی که طالبوف از «صراط‌المستقیم قوانین خلقت» مراد می‌کند. این قوانین، «تقدیرات و قدیم» هستند. ازاین‌روست که بلافاصله تصریح می‌شود: «مسئولیت تمرد احکام مرا در خود او قرار دادم». این بدان معناست که قوانین الهی طبیعی، ازآن‌رو که ضروری و تغییرناپذیرند، خصلتی درون‌ماندگار دارند و تخطی از آن‌ها مستلزم پاداش و مجازاتی در جایی بیرون از این دایره درون‌ماندگار نیست؛ بلکه هر آنچه هست، در درون خود این شبکه از قوانین رخ می‌دهد. حتی زمان و مکان و جهات نیز مخلوق مستقیم خود خداوند نیستند. آن‌ها حاصل حرکت

بشری‌اند. خداوند در اینجا، از موضع موجودی برخوردار از قدرت و علم مطلقه در شریعت قدمایی، به موجودی تبدیل می‌شود که می‌توان آن را با «محرک اول» نزد ارسطو مقایسه کرد (Aristotle, 2019, pp. 1072b25-28). او حرکت‌بخش است، اما خود حرکت نمی‌کند. حرکت او، در موسع‌ترین معنا، مستلزم مداخله مستقیم است و لاجرم کیفیتی سیاسی از آن صادر خواهد شد؛ اما صورت‌بندی متجددانه از مقوله روح، آنچه لازم و ضروری است، کوتاه کردن دست مداخلات فراطبیعی از ساحت درون‌ماندگار است.

لوح سوم، مشتمل بر همین ملاحظه آخر است. فهم اسرار وجود و به طریق اولی فهم خود خداوند از این منظر، بر انسان مسدود است و نزدیک شدن به آن تنها از رهگذر «موجودات» به‌مثابه «مظاهر آن» حقیقت ممکن می‌گردد. در اینجا قوانین الهی، همان قوانین جهان‌شمول طبیعی و ضروری است؛ اما نکته دیگر این است که شناخت این قوانین، ضرورتاً ما را به شناخت «اسرار وجود»، یعنی شناخت حقیقت خداوند رهنمون نمی‌گردد، بلکه تنها ما را با ظواهر آن وجود که در موجودات تبلور یافته آشنا می‌کند (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۴). در اینجا با صورتی از فروبستگی مواجهیم که یکی از مهم‌ترین وجوه فلسفه سیاسی مدرن محسوب می‌گردد. هابز در لویاتان تصریح می‌کند که استدلال انسانی چیزی جز اضافه کردن و کم کردن نام‌ها نیست و «نتایجی را که در اختیار ما قرار می‌دهد، نه نتایجی برآمده از طبیعت چیزها بلکه نتایجی ناظر بر نام‌های چیزهاست» (Hobbes, 1839, p. 7). بدین ترتیب، مهم‌ترین کار فلسفه از نظر هابز، اقامه برهان به سود علت چیزها در دایره همین جهان فروبسته نام‌هاست. نکته کلیدی این است که هابز تصریح می‌کند که آنچه در اینجا اهمیت دارد، «سودمند بودن» این شکل از استدلال برای نوع انسان است (Hobbes, 1839, pp.7-10). در واقع، انسان به یک معنا با عدم امکان فهم طبیعت در معنای نفس‌الامری آن مواجه است «انسان تنها چیزی را می‌فهمد که خودش ساخته باشد» (Strauss, 1965, p.174)؛ ازاین‌رو، آنچه می‌تواند به سود انسان باشد، تنها از طریق تمهید دستگاهی جدید از طریق صناعتی انسانی میسر خواهد بود که ساختن دولت پراهمیت‌ترین آن‌هاست.

انسان در وضع درون‌ماندگار خویش که معروض قوانین الهی طبیعی ضروری است، دیگر نباید صفت «جبار» را به خداوند اطلاق کند. خداوند تجدد، دیگر خداوندی نیست که غضب کند یا حظ ببرد. خداوند تجدد سیاسی، ضرورتاً باید از خصیصه‌های سیاسی مبرا باشد. پاداش

و مجازات، خصلتی درون‌ماندگار می‌یابند. اگر شخص برخلاف قوانین طبیعت عمل کند، آنگاه از ناحیه همان طبیعت تنبیه خواهد شد و اگر موافق آن قوانین عمل کند، از ناحیه همان طبیعت پاداش می‌بیند. به نظر می‌رسد با توجه به اشاره طالبوف به مقوله «غضب»، منظور وی دو آیه پایانی سوره «فاتحه» بوده است.[1] در این دو آیه، مؤمنان از خداوند طلب می‌کنند که آن‌ها را به «راه راست» هدایت کند و آنان را در زمره «گمراهان» و کسانی قرار ندهد که «مغضوب» او هستند. «صراط مستقیم» در معنای قرآنی آن، یک مؤلفه بنیادین دارد و آن اطاعت از فرامین و احکام خداوند است. شیطان قرار است انسان را از صراط مستقیم منحرف کند.[2] حکم خداوند در باب نزدیک نشدن به درخت،[3] یکی از مصادیق بارز و آشکار صراط مستقیم است و خصلتی اساساً سیاسی دارد؛ زیرا از آدم اطاعت بی‌چون‌وچرا می‌طلبد؛ اما شیطان با فریفتن انسان، موجب می‌شود که او این حکم را زیر پا بگذارد. ازاین‌رو، نقض احکام الهی، به یک معنا دور شدن از صراط مستقیم است و این احکام نیز، ابتدا به ساکن، ربطی به قوانین طبیعی ندارند. طالبوف تمام تلاشش این است تا نشان دهد که غضب مورد اشاره در آیات سوره فاتحه، نه از ناحیه یک خداوند متشخص صاحب اراده مستقر در ساحت استعلایی، بلکه از درون دایره فروبسته‌ای نشأت می‌گیرد که محکوم به قوانین طبیعی ضروری است. به‌عبارت‌دیگر، غضب مزبور، با غضب شاهان جبار، از بنیاد متفاوت است؛ زیرا اصولاً به‌واسطه ضرورت جهان‌شمولی که بر آن مترتب است، نمی‌تواند «سیاسی» به معنای دقیق کلمه باشد.

نتیجه تقلیل «شریعت» به قوانین الهی طبیعی، در لوح پنجم مندرج است. در آنجا با تبدیل‌شدن شریعت به قوانین الهی طبیعی، دیگر اختلاف میان ادیان از بین خواهد رفت (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۶). اختلاف ادیان، ناشی از جسم شرایع بود که آن‌ها را به مقولاتی سیاسی تبدیل می‌کرد. با سیاست‌زدایی از دین از رهگذر نفی جسم آن به سود یک تقریر روحانی و جهان‌شمول، خصومت نیز از میان می‌رود تا جایی که حتی منکر وحدانیت خداوند نیز، ازآنجاکه وجود دارد و وجودش مؤید وحدانیت خداوند است، بدون مجازات می‌ماند.

---

۱. «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعمت عَلَيْهِم غيْرِ المغْضُوبِ عَلَيْهِم ولاَ الضَّالِّينَ» (فاتحه: ۷-۶).
۲. «قَالَ فَبِمَا أَغويتنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُستقِيمَ» (اعراف: ۶۱).
۳. «وَيَا آدَمُ اسْكُن أَنت وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ فَكُلاَ مِن حيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقربَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (اعراف: ۹۱)

چون «وحدت الله را ذرات کائنات گواه است»، لاجرم خداشناسی، همان کائنات‌شناسی یا علم شناخت قوانین طبیعی ضروری است. «باید اعمال حکیم را کاوش نمود و اسرار او را پیدا کرد و حالی شد وگرنه تعبد و تقلید کورکورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصبیت گمراه می‌کند» (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۷) اسرار خداوند در اینجا معرفت یافتن به قوانین طبیعی ضروری است که او مقدر کرده است، نه کوشش بیهوده برای پی بردن به کُنه وجود او که از دسترس فهم بشری دور است. طالبوف در ادامه لوح ششم و در کل لوح هفتم، مصادیقی را مورد اشاره قرار می‌دهد که همگی به علوم طبیعی جدید مربوط‌اند. از گیاه‌شناسی و نجوم گرفته تا دانش نسبت به مغناطیس و دگرگونی‌های جوی. پیشرفت و ترقی در این علوم، پیشرفت و ترقی در خداشناسی است؛ اما این ترقی خصلتی درون‌ماندگار دارد و ناظر بر یک فلسفه تاریخ غیراستعلایی است. این نکته در لوح هشتم، یعنی لوح آخر، آشکار می‌گردد؛ جایی که خداوند وعده می‌دهد که از رهگذر شناخت همین قوانین، در آینده، «ابنای بشر»، «اتحاد ماهیت خودشان را اعتراف» خواهند کرد و «اختلاف صوری» نزد آن‌ها، به «اتحاد معنوی» تبدیل خواهد شد.[1]

۶. آزادی، حق طبیعی و مبانی قانون اساسی

به بیان طالبوف، «حفظ وجود و حقوق، متعلق به وجود طبیعی است» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۴۵) این یک اصل عام و جهان‌شمول و به عبارتی، روحانی، است که از جسم متکثر شرایع گوناگون فراروی کرده و به صورتی از «اتحاد معنوی» اشاره می‌کند. دفاع از حق در این معنا، پیوندی وثیق با تلقی مدرنیستی طالبوف از آزادی دارد. آزادی در این معنا، ضروری وجود انسانی

۱. طالبوف در نوشته‌ای متأخر تحت عنوان «در بیان تکلیف ملت»، از همین مبنا استفاده می‌کند تا نشان دهد که «تکالیف شرعی»، تنها زمانی می‌تواند با حقوق جدید جمع شود که ما غرض روحانی مندرج در پس پشت آن را مبنای عمل قرار دهیم نه خود آن تکلیف را. او اتفاقاً در این مکتوب که انتظار می‌رود مخاطبان بسیار بیشتری داشته باشد، در عین نگاه‌داشتن جانب احتیاط، تصریح می‌کند که نفس عمل به احکام و تکالیف شرعی، نه تنها کافی نیست بلکه نمی‌تواند مؤید «ایمان» شخص باشد. صرف تکالیف و احکام شرعی، در حکم «جسدی» است که بدون منظور کردن روح حاکم بر آن، زندگی و حرکت نخواهد داشت (طالبوف، ۱۳۳۶، صص. ۱۱۱-۱۱۲).

است. «آزادی یعنی مختار بی‌قید و حر» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۱)؛ بنابراین «آزادی مثل سایر اقوال و افعال ما مقدمه نیست که از او نتیجه تولید گردد» آزادی مثل خواندن نیست که نتیجه‌اش تحصیل معلومات باشد، یا مثل عبادت نیست که نتیجه‌اش تقرب خدا باشد. «به هر چه متوجه باشی دریابی که او مقدمه یک نتیجه است مگر آزادی که فقط آزادی و برای آزادی است» (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۳).

این درک از آزادی به‌مثابه یک ضرورت، محصول بسط منطق هابزی آموزه حق در فلسفه سیاسی اسپینوزاست. اسپینوزا تلاش می‌کند تا استلزامات منطقی استدلال هابز در خصوص حق طبیعی هر فرد در وضع طبیعی را تا انتها دنبال کند. حق طبیعی فرد در وضع طبیعی، دیگر قرار نیست منحصر به آدمی و ساحت فطنت‌آمیز[1] او باشد که بتواند از رهگذر «عقل درست»[2] به برقراری وضع سیاسی و حاکمیت لویاتان منتهی شود، بلکه این حق طبیعی، درست به مانند حق طبیعی ماهی برای شنا کردن در آب، به یک ضرورت تبدیل می‌شود (Spinoza, 2016, p. 282). بدین ترتیب، اصل بنیادین لیبرالیسم به یک ضرورت طبیعی تبدیل می‌شود (Spinoza, 2016, p. 284). از این منظر، لیبرال‌دموکراسی، نه تنها یگانه راه برای غلبه بر مشکله ثبات یا حکومت‌ناپذیری انسان است، بلکه اصولاً یک ضرورت طبیعی است.

طالبوف بر همین اساس، مبنای «قانون اساسی» را بر یک اصل واحد جهان‌شمول، یعنی حق طبیعی الهی استوار می‌کند. بی‌جهت نیست که طالبوف در بحث از قانون اساسی تصریح می‌کند که اگرچه قوانین اساسی بسته به هر دولت می‌تواند گوناگون باشد، اما از حیث مؤلفه بنیادین، همه آن‌ها یکسان هستند. به تعبیر دیگر، روحی واحد بر همه آن‌ها حاکم است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۸). مشروعیت هر رژیم سیاسی در این معنا، نهایتاً منوط به این است که منبع اصلی در آن رژیم، روح واحدی باشد که معرف حق حفظ وجود است. شرط مشروعیت، ابتنای بر این روح است نه مضمون مواد قانونی. طالبوف در مورد «قانون انگلیسی» از تعابیری گویا استفاده می‌کند. به‌زعم او تبلور این «روح» در قانون انگلیس از هر قانون دیگری بیشتر است «روح آزادی» چنان در آن قانون دمیده شده است که آن را به سرمشقی

1. Prudential
2. Right reason

برای دیگر ملل خواهان تمدن بدل نموده است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۷۹).

چنان‌که می‌بینیم، بحث طالبوف در باب آموزه حق در معنای مدرنیستی کلمه و سپس استنتاج قوانین، از جمله قانون اساسی، از آن آموزه، در غیاب هر گونه ارجاع استعلایی صورت می‌گیرد. به خاطر همین غیاب، یا فراموشی امر استعلایی است که پدر احمد، در مجلد سوم کتاب *احمد*، می‌کوشد تا این نکته را با ارجاع به نقص بشر، به فرزندش «یادآوری» کند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۲۴)؛ اما احمد مایل به این «یادآوری» نیست (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۱). او مایل به بیان ادله مفصل اثباتی به سود نقص بشر و کمال خداوند نیست و می‌گوید این یک امر بدیهی است و نباید در مورد آن به تفصیل سخن گفت. بداهت نقص بشر، در اینجا دلیلی است برای فراموش کردن کمال خداوند متعال (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۲).

مهم‌ترین نکته در پاسخ احمد به پدرش این است که نقطه شروع ما نباید «وجود واجب غنی بالذات» باشد، بلکه باید «وجود ناقص بشر» باشد. احمد «معرفت الله» را به «فهمیدن نقص احتیاج» فرو می‌کاهد. این برای پدر «خیلی غریب» است. به عبارتی، معرفت‌الله، امری است که به نحوی درون‌ماندگار حاصل می‌شود و بدایت آن انسان ناقص است. نزد احمد، به‌مثابه پیشاهنگ مدرنیسم، فهم «الله» در نفس‌الامر امری ممتنع است و «خدایی که شناخته شود» غایت فهم انسان است، نه خدا در نفس‌الامر. ما اصولاً، به‌مثابه موجوداتی ناقص، «اسباب فهمیدن» خداوند را، آن‌سان که در حاق واقع هست، در اختیار نداریم (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۳۰). هر گونه کوششی برای کسب معرفت به خداوند در نفس‌الامر، نه تنها هدایت‌گر ما به‌سوی حقیقت نیست، بلکه صورتی از وهم و خیال است. این وسوسه‌ای است که باید آن را به دست «فراموشی» سپرد (Hobbes, 1996, p. 256). دور زدن پرسش‌های مربوط به خدا و تقلیل آن‌ها به پرسش‌هایی تماماً انسانی، قابلیت این را نداشت که به لحاظ معرفتی اثبات شود، بلکه تنها می‌شد آن‌ها را به‌واسطه منفعتی که در پی داشت، فراموش کرد (لیلا، ۱۴۰۲، ص. ۲۶۳).

احمد، به‌عنوان فاتح میدان فراموشی، ضمناً «جوان» نیز هست. فراموشی برای جوانان بسیار سهل‌تر از پیران است (طالبوف، ۱۳۴۷، صص. ۱۸۱-۱۸۰). اصولاً میان مدرنیته، فراموشی و جوانی، نسبتی وثیق برقرار است (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۸). خطاب تجدد، همواره به جوانان است؛ زیرا آن‌ها بنا به طبیعت، سهل‌تر می‌توانند خدای مستغنی از پرستش را فراموش کرده و به جایش «وطن» را بپرستند (طالبوف، ۱۳۹۴، ص. ۸) ضمناً، تجدد، یک پروژه ماهیتاً سیاسی

است و ازاین‌رو مستلزم بهره‌مندی از فضیلت در معنایی است که ماکیاولی مراد می‌کرد. ماکیاولی در پایان فصل مهم بیست و پنجم از شهریار، بر این نکته صحه می‌نهد که جوانان، بنا به طبیعتشان، از قابلیت بسیار بیشتری برای «فضیلت‌مندانه عمل کردن» بهره‌مند هستند (Machiavelli, 1988, p. 101).[1]

۷. تجارت، ثروت و روح تمدن

فراموشی جوانانه ساحت استعلایی، زمینه‌ساز تجدد است و این تجدد قرار است ثمراتی تماماً درون‌ماندگار را نصیب انسان سازد. این ثمرات در مفهوم «ترقی» یا «پیشرفت» متبلور می‌شوند. طالبوف در جلد دوم کتاب احمد، درست بلافاصله پس از تمایز بنیادینی که میان قوانین وحی و قوانین سیاست برقرار می‌سازد، به این نکته اشاره می‌کند که مقصود از دومی، «سعادت و برکات» است. این سعادت و برکات چیست؟ بیشترین تأکید در اینجا بر ابعاد به‌اصطلاح «اقتصادی» است. «تزیید ثروت عمومی»، «ترقی صنایع»، «سادگی در وسایل زندگی» و از همه مهم‌تر، «رونق تجارت»، در کانون درک طالبوف از تجدد است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۰). او حتی در اینجا از «معنی تدین» سخن می‌گوید، نه از خود تدین. معنی تدین، نه خود تدین، با روح جهان‌شمول تجدد، سازگار است. وقتی از معنی تدین سخن می‌گوییم و آن را اصل قرار می‌دهیم، یعنی از خود تدین سیاست‌زدایی کرده‌ایم. به‌عبارت‌دیگر، این بدان معناست که خصیصه از بنیاد سیاسی تدین ذیل یک دین وحیانی را به دست فراموشی سپرده‌ایم. طالبوف، از همین موضع، بر اهمیت «رونق تجارت» تأکید می‌کند. رونق تجارت به فراموشی خصیصه سیاسی وحی کمک کرده و فراموشی آن خصیصه نیز به‌نوبه خود بر رونق تجارت می‌افزاید (Montesquieu, 2000, p.489).

شاید بتوان گفت که کتاب *احمد*، در اصل کتابی برای اشاره به اولویت «عمل تجارت» است. راوی که خود یک تاجر است، در همان صفحات آغازین، «صحبت ۳»، به این نکته

۱. ماکیاولی در دیباچه بر دومین کتاب گفتارها نیز بر این نکته تأکید می‌کند که مخاطب من جوانانی هستند که از رهگذر مکتوبات او، اگر بخت فرصتی در اختیارشان قرار داد، از [شیوه] اعصار متأخر پرهیز کرده و [شیوه] اعصار متقدم را در پیش خواهند گرفت (Machiavelli, 1996, p. 125).

تصریح می‌کند که «در عمل تجارت، مکتوبی که باید امروز نوشته و پوسته داده شود»، نباید برای فردا بماند؛ «زیرا که از دیر و زودی یک روز، خسارت کلی وارد می‌آید» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۹) در «صحبت ۱»، زمانی که راوی صبح از خواب برمی‌خیزد، ابتدا به نماز می‌ایستد. احمد، قهرمان داستان، او را در این حال می‌بیند و از معنی آن پرسش می‌کند. از خلال بحث معلوم می‌شود که ما در دنیا نه فقط زبان‌های پرشمار، بلکه ادیان گوناگون و متنوعی داریم. باید پرسید که چگونه اگر برای توضیح این تکثر مجال بوده، چرا در خصوص دفاع از برتری اسلام بر دیگر ادیان، سخنی به میان نمی‌آید؟ اگر احمد بچه‌تر از آن است که این قضایا را فهم کند، پس چرا باید به کثرت ادیان و زبان‌ها نزد او اشاره کرد؟ در صحبت ۳ که پیش‌تر بدان ارجاع دادیم، راوی مجدداً صبح از خواب برمی‌خیزد، اما این بار به نمازخواندن خود اشاره نمی‌کند؛ عملی که شاید در حدفاصل برخاستن از خواب و «در زدن» روی داده باشد. به‌هرحال، نمازخواندن اول وقت در اینجا از قلم افتاده است و جای آن را پرداختن «اول وقت» به «عمل تجارت» گرفته است. آیا می‌توان گفت میان آموزه کثرت ادیان و زبان‌ها از یک‌سو و تأکید بر پرداختن اول وقت به «عمل تجارت»، نسبتی وجود دارد؟ آیا این تساهل در باب ادیان و زبان‌ها، با اولویت در امر تجارت، با یکدیگر پیوند ندارند؟

پاسخ این پرسش را می‌توان با تأمل در «صحبت ۱۰»، به‌نوعی حدس زد. در آنجا بحث در باب موضوعی است که ظاهراً ربطی به مسئله مدنظر ما ندارد: احداث معدن کهربا؛ اما پایان این «صحبت»، اشاره‌ای گویا به خصیصه بنیادین تجدد در نظر طالبوف دارد. راوی در آنجا تأکید می‌کند که «روح مُلک و ملت»، «تحصیل ثروت» است (طالبوف، ۱۴۰۰، صص. ۱۱۶، ۹۴، ۵۴). «ثروت یعنی روح و مدیر عالم تمدن یا به‌عبارت‌دیگر، ثروت یعنی استعداد و زحمت و محل و عملیات که نتیجه این ترتیب در یکجا، روح و مدیر عالم مدنیت یا ثروت است» (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۹).

اگر تحصیل ثروت، روح ملک و ملت باشد، آنگاه می‌توان این نتیجه را گرفت که کوشش در جهت تحصیل ثروت، به‌واسطه خصیصه روحانی خود، بر مجاهدت در راه عبادت، آن‌هم ذیل یک دین یا مذهب خاص و با استفاده از یک‌زبان خاص، اولویت خواهد یافت. تحصیل ثروت روحی است که هر چیزی، حرکت خود را مدیون آن است. تحصیل ثروت به فراروی از تعلقات محلی و مذهبی و زبانی خاص منتهی می‌شود. تحصیل ثروت در

این معنای مونتسکیویی، زمینه را برای مدارا با دیگر ادیان و زبان‌ها فراهم می‌آورد؛ زیرا در ذیل روح تحصیل ثروت، آنچه اولویت پیدا می‌کند کسب منفعت است نه مخاصمه بر سر برتری عقاید.

بدین اعتبار مبنای تجدد نه عقاید، بلکه منافع است. تجدد بدین اعتبار، محصول صورتی از سیاست‌زدایی در مقیاسی رادیکال و ریشه‌ای است. «علم اکنومی»، علمی جهان‌شمول و روحانی است و راه تزیید ثروت و منفعت را فرامی‌دهد. حتی بقای مذهب اسلام نیز موکول به اولویت یافتن این علم است (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۵۶). پس مبنای ترقی و تجدد، علم اکنومی، یعنی همانا اقتصاد است و تبلور تام و تمام این را باید در مهد تجدد، یعنی انگلستان، جستجو کرد (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۵۶). مونتسکیو در بخش چهارم *روح‌القوانین*، بخشی که برخی شارحان برجسته آن را حامل مهم‌ترین آموزه مونتسکیو قلمداد می‌کنند، به بحث در باب «نسبت قوانین با تجارت» می‌پردازد (Montesquieu, 2000, p. 343). تأکید طالبوف بر اهمیت انگلستان در تجدد را، از حیث مؤلفه تحصیل ثروت، در *مسالک‌المحسنین* نیز به‌وضوح می‌بینیم (طالبوف، ۱۳۴۷، ص. ۲۶۵).

راوی در ادامه تصریح می‌کند که «سلطنت مشروطه» در انگلیس، محصول «توسعه تجارت و کثرت کارخانجات و زیادی مستملکات» است. به‌زعم او، البته به نقل از «بوکل» غریبه، دو مؤلفه بنیادین در تحصیل ترقی و تجدد عبارتند از موقعیت اقلیمی و وضع عقاید مذهبی. طالبوف در کتاب *احمد*، چنانکه دیدیم، تأکید کرده بود که «ثروت خاک وطن ما بی‌حدوحساب است». پس آنچه باقی می‌ماند، مانع دوم است: یعنی «عقاید مذهبی». علایق سیاسی نزد ملت انگلیس، به بیان مونتسکیویی (Montesquieu, 2000, p. 343)، خادم علایق تجاری است. در انگلیس، سیاست به‌مثابه امری همواره ملازم با الهیات، خادم است نه مخدوم. به‌عبارت‌دیگر، سیاست/دین، خادم تجارت و ثروت است نه بالعکس. این بدان معناست که برای تزیید ثروت عمومی و تبدیل‌شدن به یک ملت ثروتمند از رهگذر تجارت،[1] استقلال امر

۱. کسب ثروت و تبدیل‌شدن به یک ملت ثروتمند، تنها از رهگذر «تجارت» است که می‌تواند موجبات تجدد را فراهم آورد. تجارت در معنای مونتسکیویی کلمه، معنایی که طالبوف به‌درستی آن را مبنای موضع خویش قرار داده است، زمینه را برای سیاست‌زدایی از «عقاید مذهبی» فراهم می‌کند (طالبوف، ۱۳۵۷، ص. ۱۱۶). نکته جالب توجه در اینجا این است که طالبوف این نکته را ذیل عنوان «در بیان تکلیف ملت» می‌آورد. مسئله

سیاسی باید کنار نهاده شود.[1] تجدد در این معنا نیازمند صورتی از سیاست‌زدایی ریشه‌ای از عرصه زندگی انسانی است و ازآنجاکه عقاید مذهبی در شکل مؤثرشان، همواره سوگیری سیاسی دارند، لاجرم عقاید مذهبی برای آنکه بتوانند راه را بر علایق تجاری هموار کنند، باید سیاست‌زدایی شوند؛ آن‌ها دیگر نباید «مؤثر»[2] باشند.

سیاست‌زدایی از عقاید مذهبی، به معنای کوشش برای فراموش کردن رابطه آن‌ها با ساحت استعلایی است. از طرفی، همان‌طور که در بحث از وطن‌پرستی طالبوف اشاره شد، عشق به سرزمین پدری در این معنا، خصلتی ماکیاولیایی دارد و یک خودخواهی جمعی است که اگرچه از خودخواهی فردی کمتر منزجرکننده است، اما دقیقاً به همین خاطر، «فریبنده‌تر و خطرناک‌تر است». تأکید بر خودخواهی جمعی به‌جای فردی، تمهیدی برای گرفتن زهر خود خودخواهی است؛ اما خودخواهی جمعی در نهایت صورتی از خودخواهی است؛ بنابراین برای تحصیل تجدد، به‌نوعی باید از آن دفاع کرد. راوی در بخش دوم کتاب *احمد*، خطاب به احمد که تازه به مکتب رفته است، در ادامه بحث از تجارت پنبه در آمریکا، بر حجم عظیم مداخل ناشی از این تجارت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد تجدد سخن می‌گوید (طالبوف، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۵).

طالبوف در اینجا آشکارا نشان می‌دهد که دفاع از وطن‌پرستی و تزیید ثروت عمومی از رهگذر ترقی تجارت و صناعات، در نهایت از راه توجیه صورتی از منفعت‌پرستی دنیوی و قبح‌زدایی از انفعالاتی چون حرص و طمع فردی امکان‌پذیر خواهد بود؛ اما او تمام توان خود را مصروف این می‌سازد که این بنیاد خودخواهانه را در لفاف تعابیر «علم، کفایت، غیرت و راستی» و از همه مهم‌تر «وطن‌پرستی» بپوشاند. ثروت و وطن‌پرستی به‌عنوان مهم‌ترین

در اینجا بر سر این است که ایرانیان باید از رهگذر تجارت و بسط مبادلات تجاری با دول بزرگی چون روس و انگلیس و آلمان، ثروت عمومی را تزیید کرده و آن را به‌عنوان روح مدنیت، به پشتوانه تجدد تبدیل کنند.

۱. کارل اشمیت، در مفهوم امر سیاسی، در مقام منتقد و نافی جدی همین سنخ از سیاست‌زدایی قد علم می‌کند. او در آنجا، با طرح دوگانه مشهور دوست/دشمن به‌عنوان ضابطه تشخیص امر سیاسی، کوشش‌های لیبرالیستی برای تقلیل امر سیاسی به دوگانه‌های کاذبی چون سود/زیان، زیبا/زشت، یا خوب/بد را که به ترتیب معرف امر اقتصادی، زیبایی‌شناختی و اخلاقی است، با تمام قوا رد می‌کند. (Schmitt, 2007, p. 26).

2. Effectual

مؤلفه‌های صورت‌بندی طالبوف از تجدد، تنها در سایه سیاست‌زدایی از «عقاید مذهبی» است که به آموزه‌ای «مؤثر» بدل می‌گردد. این سیاست‌زدایی، می‌بایست از رهگذر کوشش برای فراموش کردن ساحت استعلایی رقم بخورد. اینکه راوی در اینجا بر نفی مطلق گزاره‌ای چون «دنیا برای کفار است و آخرت برای ماست» تأکید می‌کند، به لحاظ نظری، بر نفی آخرت یا ساحت استعلایی دلالت ندارد؛ اما طالبوف نظریه‌پرداز نیست. او یک فعال سیاسی تجددخواه است. او یک روشنفکر است. لاجرم باید تأثیر موضع او را از حیث عملی بررسی کرد. موضع او در اینجا، عملاً، نه نفی آخرت، بلکه فراموشی آن را هدف گرفته است.

نتیجه‌گیری

بازخوانی آثار میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی نشان می‌دهد که پروژه فکری او را نمی‌توان صرفاً در چهارچوب انتقال مفاهیم جدید سیاسی یا دفاع از نهادهای مدرن فهم کرد. اهمیت بنیادی اندیشه طالبوف در تلاشی نهفته است که برای بازتعریف نسبت میان شریعت، سیاست و حیات انسانی صورت می‌دهد. او می‌کوشد از رهگذر تفکیک میان «روح» و «جسم» دین، قرائتی از شریعت ارائه کند که با الزامات تجدد سیاسی، آزادی، قانون، تجارت و ترقی سازگار باشد. در این صورت‌بندی، آنچه اصالت می‌یابد نه التزام به احکام جزئی و تاریخی شرایع، بلکه غایتی جهان‌شمول و درون‌ماندگار است که در مفاهیمی چون «حفظ وجود»، «محبت نوع»، «مساوات» و «ترقی وطن» متجلی می‌شود.

مقاله حاضر نشان داد که طالبوف، برخلاف سنت قدمایی سازگاری عقل و وحی که همچنان در افق حقیقتی استعلایی باقی می‌ماند، می‌کوشد شریعت را ذیل نوعی قانون طبیعی بازتفسیر کند. در این تلقی، خداوند بیش از آنکه موجودی متشخص و اراده‌ورز باشد، به اصل کلی و ضروری نظم طبیعت تقلیل می‌یابد و پاداش و مجازات نیز خصلتی درون‌ماندگار پیدا می‌کنند. بدین ترتیب، سیاست از ساحت استعلایی فاصله گرفته و به عرصه‌ای مربوط به تنظیم زندگی این‌جهانی انسان تبدیل می‌شود. «شریعت روح‌الله» در این معنا، نه بازگشت به دین باستانی یا احیای معنویت سنتی، بلکه نامی برای الهیات جدید تجدد است؛ الهیاتی که می‌کوشد راه را برای سیاست‌زدایی از دین و استقرار نظم مدرن هموار سازد. از سوی دیگر، تأکید طالبوف بر وطن‌پرستی، تجارت، تحصیل ثروت و آزادی، نشان می‌دهد که او ترقی

را اساساً در افق یک نظم مدنی و اقتصادی جدید فهم می‌کند. وطن جایگزین موضوع سنتی رستگاری می‌شود و «روح ملک و ملت» نه در زهد و عبادت، بلکه در تزیید ثروت عمومی، رونق تجارت و گسترش صنایع تعریف می‌گردد. از این منظر، آزادی نیز دیگر وسیله‌ای برای وصول به غایتی متعالی نیست، بلکه خود به اصلی طبیعی و جهان‌شمول تبدیل می‌شود که مشروعیت هر نظام سیاسی بدان وابسته است. بدین اعتبار، طالبوف را می‌توان از نخستین متفکرانی دانست که کوشید مبانی الهیاتی تجدد سیاسی را در زبان و افق فکری جامعه ایرانی باز صورت‌بندی کند. پروژه او تلاشی بود برای جایگزین کردن سیاست درون‌ماندگار به‌جای الهیات سیاسی سنتی؛ تلاشی که در آن، مفاهیم مدرن نه در تقابل آشکار با دین، بلکه از رهگذر بازتفسیر روحانی و جهان‌شمول شریعت امکان ظهور می‌یافتند.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*. تهران: نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. دماوند.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۷). *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*. تهران: اختران.
- اشتراوس، لئو (۱۴۰۴). *تأملات در باب ماکیاولی*. ترجمه شروین مقیمی، تهران: ققنوس.
- بهشتی‌سرشت، محسن (۱۳۸۰). *نقش علما در سیاست از مشروطه تا انقراض قاجار*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جمال‌پور، میکائیل (۱۴۰۱). ایده وحدت شریعت، حکمت و شهود در تاریخ فلسفه اسلامی با تأکید بر قرون ۶ تا ۸ هجری. *پژوهش‌های مابعدالطبیعی*، ۳ (۶)،۳۳۹– ۴۲۸.
http://noo.rs/M8OtN
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). *نظریه حکومت قانون در ایران*. تهران: ستوده.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۳۶). *آزادی و سیاست*. سحر.

- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷). *مسالک‌المحسنین*. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷). *سیاست طالبی*. به کوشش رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی، تهران: علم.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۹۴). *کتاب احمد (مسائل‌الحیات)*. به کوشش فرامرز معتمد دزفولی، تهران: شیرازه.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۴۰۰). *کتاب احمد*. تهران: علمی و فرهنگی.
- عامری، حامد (۱۳۹۳). *تجدد و قانون‌گرایی اندیشه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله*. تهران: نگاه معاصر.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۴۰۰). *ملکم‌خان نظریه‌پرداز نوسازی سیاسی در صدر مشروطه*. تهران: اختران.
- کاظمی، علی‌اصغر (۱۳۷۶). *بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر*. تهران: قومس.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷). *دین و روشنفکران مشروطه*. تهران: اختران.
- لیلا، مارک (۱۴۰۲). *خدای مرده‌زاد*. ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: هرمس.
- مؤمنی، باقر (۱۳۷۲). *دین و دولت در عصر مشروطیت*. تهران: باران.
- مقیمی، شروین (۱۴۰۴). آموزه اساس در بستر الهیات سیاسی: بازاندیشی در نسبت خصیصه‌های الهیاتی و درون‌ماندگار کارل اشمیت در مقایسه با موضع آرنت، فوگلین و اشتراوس. *حقوق عمومی*،۵۵ (۲)، ۱۲۴۱-۱۲۶۰.

https://jplsq.ut.ac.ir/article_99374.html

doi:10.22059/jplsq.2024.361947.3348

- میر سپاسی، علی (۱۳۸۵). *تأملی در مدرنیته ایرانی*. ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- نجفی، موسی (۱۳۷۵). *اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (دهه‌های نخستین یک‌صد سال اخیر ایران)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هابز، توماس (۱۳۹۵). *بهیموث یا پارلمان طولانی*. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). تجدد امثال و حرکت جوهری. *جاویدان خرد*، (۳)، ۱-۲۴.

https://www.ensani.ir/fa/article/3778

- Aristotle. (2019). *Metaphysics: Book Λ* (L. Judson, Trans.). Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1839). *The English works of Thomas Hobbes* (Vol. 1). J. Bohn.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (1988). *The Prince (H. Mansfield, Trans.)*. University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1996). *Discourses on Livy* (H. Mansfield, Trans.). University of Chicago Press.
- Mahdi, M. (2001). *Alfarabi and the foundation of Islamic political philosophy*. University of Chicago Press.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the theologico-political problem* (M. Brainard, Trans.). Cambridge University Press.
- Montesquieu. (2000). *The spirit of the laws* (A. M. Kohler, Trans.). Cambridge University Press.
- Newman, S. (2019). *Political theology: A critical introduction*. Polity Press.
- Plato. (1988). *The laws of Plato* (T. Pangle, Trans. & interpretive essay). University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (1985). *Political theology* (G. Schwab, Trans.). MIT Press.
- Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.
- Spinoza. (2016). The theological-political treatise. In E. Curley (Ed. & Trans.), *The collected works of Spinoza* (Vol. 2). Princeton University Press.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago University Press.

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution

Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.587292.1549

The Positive Conditions of "Humane" and "Honorable" Peace in the Thought of Imam Khomeini

Hasan Mahdipour

Assistant Professor of Mysticism Department, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

mahdipor@ri-Khomeini.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
Received:
2026 /05 /11
Revised:
2026 /06 /04
Accepted:
2026 /06 /07
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract

In Imam Khomeini's intellectual framework, genuine peace constitutes a mode of moral life within human relations and interactions, characterized by two essential attributes: being "humane" and "honorable." This reflects Imam's positive approach to peace—that is, true peace necessitates the realization of certain principles and values through which humanity and human dignity are secured. Hence, understanding the concept of humane and honorable peace requires an elucidation of these very principles and values. Accordingly, the central question of this paper is: Which principles and values in Imam Khomeini's thought can be regarded as the positive conditions for the realization of humane and honorable peace? To address this question, employing a descriptive method and content analysis, we have demonstrated that the most significant among these principles include: the preservation of intrinsic human dignity and respect, the practice of justice, and the observance of the right to freedom. By analyzing the meaning of these values and their necessary conditions, the paper endeavors to construct a conception of humane and honorable peace from Imam Khomeini's perspective.

Keywords: Humane and honorable peace, intrinsic dignity and respect, practice of justice, observance of the right to freedom, Imam Khomeini.

اندیشه سیاسی در اسلام

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir
https://doi.org/10.22034/jpti.2026.587292.1549

شرایط ایجابی صلح «انسانی» و «شرافتمندانه» در اندیشه امام خمینی

حسن مهدی‌پور
استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
mahdipor@ri-Khomeini.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
تاریخ دریافت:
۱۴۰۵/۰۲/۲۱
تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۳/۱۴
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۳/۱۷
انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱
صفحات:
۱۲۳ -۹۹

چکیده

صلح واقعی در منظومه فکری امام خمینی، شیوه‌ای از زندگی اخلاقی در روابط و مناسبات انسانی و متصف به دو وصف «انسانی» و «شرافتمندانه» است و این امر از رویکرد ایجابی امام به صلح حکایت دارد؛ یعنی صلح واقعی مستلزم تحقق اصول و ارزش‌هایی است که از طریق آن‌ها انسانیت و شرافت انسانی تأمین می‌شود. ازاین‌رو، فهم مفهوم صلح انسانی و شرافتمندانه مستلزم تبیین این اصول و ارزش‌هاست. براین‌اساس، موضوع نوشتار حاضر این است که چه اصول و ارزش‌هایی را در اندیشه امام خمینی می‌توان از شرایط ایجابی تحقق صلح انسانی و شرافتمندانه دانست؟ برای پاسخ به این مسئله، با روش توصیفی و تحلیل محتوایی نشان داده‌ایم که مهم‌ترین این اصول عبارتند از حفظ کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها، عدالت‌ورزی و رعایت حق آزادی. همچنین با تحلیل معنای این ارزش‌ها و شرایط لازم آن‌ها، سعی شده است معنایی از صلح انسانی و شرافتمندانه از منظر امام خمینی به دست داده شود.

کلیدواژه‌ها: صلح انسانی و شرافتمندانه، کرامت و حرمت ذاتی، عدالت‌ورزی، رعایت حق آزادی، امام خمینی.

مقدمه

مواضع امام خمینی درباره صلح گرچه بیشتر در زمینه‌های سیاسی مربوط به جنگ و دفاع و در مناسبات بین‌المللی و روابط با کشورهای دیگر مطرح می‌شود؛ بااین‌وصف، «صلح» در منظومه فکری امام رویکرد اصیل انسانی به زندگی جمعی و مضمون سبکی از زندگی اخلاقی مبتنی بر نگرشی خاص به ارزش‌های انسانی است که بر تمام شئون زندگی اجتماعی و همه انواع روابط و مناسبات افراد با یکدیگر سایه می‌افکند. از سبک زندگی صلح‌آمیز می‌توان به همزیستی مسالمت‌آمیز، آشتی‌جویانه و عاری از خشونت یاد کرد که گاهی در سخنان امام همراه با مفهوم برادری طرح می‌شود که تنها از طریق آن می‌توان نزاع‌ها و اختلافات میان افراد را رفع کرد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، صص.۴۴۶،۲۳۷). دامنه شمول چنین رویکردی به زندگی صلح‌آمیز در اندیشه امام همه ابنای بشر و همه کشورها و ملت‌ها، چه مسلمان و چه غیرمسلمان را در برمی‌گیرد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص.۲۸۸؛ ج ۱۵، ص.۱۱۷؛ ج ۱۷، ص.۴۸). براین‌اساس، صلح در اندیشه امام عبارت است از «همزیستی مسالمت‌آمیز، آشتی‌جویانه، برادرانه و عاری از خشونت جهان‌شمول حاکم بر همه روابط و مناسبات انسانی». این نگرش جهان‌شمول به صلح فراتر از جهت سیاسی این مفهوم، ماهیت اخلاقی آن را آشکار می‌کند و حکایت از آن دارد که در اندیشه امام خمینی همزیستی مسالمت‌آمیز، برادرانه و بدون خشونت زمانی امکان‌پذیر است که رویکردی اخلاقی به صلح وجود داشته باشد و بدون چنین رویکردی صلح واقعی و پایدار تحقق‌ناپذیر است. همچنین با توجه به همین رویکرد اصیل اخلاقی است که در نزد امام اصالت با صلح است و بر جنگ تقدم و اولویت دارد، چنان‌که این رویکرد به صلح خودش را در اعتقاد به مخالفت با جنگ و میل به صلح و آرامش میان همه کشورها نشان می‌دهد.[۱] امام این رویکرد را از اصول اعتقادی دین اسلام می‌شمارد همان‌گونه که جمهوری اسلامی را که حکومت مبتنی بر اسلام است، چیزی جز «بشردوستی و به نفع صلح و آرامش همه بشریت»

۱. امام بر اساس اعتقادات اسلامی تأکید دارد که اصالت و اولویت با برقراری صلح و آرامش میان همه کشورهاست نه جنگ و جنگ امری تبعی و عارضی است، یعنی اسلام ابتدا به ساکن هیچ‌گاه طالب جنگ نیست، بلکه در صورت ضرورت و تهاجم و تجاوز کشورهای دیگر بر دفاع تأکید می‌کند که آن هم فریضه‌ای الهی و حقی انسانی است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص.۲۶۱؛ ج ۱۶، ص.۱۵۸).

(امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص.۵۳۷) نمی‌داند. این سخن بدان معناست که لازمه انسان‌دوستی تلاش برای ایجاد صلح و آرامش برای همه بشریت است و جنگ و تجاوز نافی آن است. ازاین‌رو، امام از صلح واقعی به «صلح انسانی» تعبیر می‌کند که از نظر او همان صلح اسلامی و الهی است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص.۲۷) یا از عبارت «صلح شرافتمندانه» یاد می‌کند و می‌گوید: «ما صلح را قبول داریم، ما صلح را استقبال می‌کنیم، لکن یک صلح شرافتمندانه اسلامی» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص.۲۹)؛ «ما تمدنی را می‌خواهیم که بر پایه شرافت و انسانیت استوار باشد و بر این پایه، صلح را حفظ نماید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص.۳۴۰). به اعتقاد نگارنده، وصف شرافتمندانه و انسانی بودن صلح دلالت بر این دارد که آنچه به صلح ارزش، معنا، کارآمدی و دوام می‌بخشد التزام به اصول و ارزش‌هایی است که حفظ انسانیت و شرافت انسانی در گروی آن‌هاست.

بنابراین در رویکرد امام صلح واقعی صلح متصف به وصف انسانی و شرافتمندانه یعنی مبتنی بر ارزش‌های انسانی و اخلاقی است و اعتقاد به نفی جنگ نیز بر همین مبنا و از پیامدهای لازم آن است. این رویکرد به صلح در واقع همان معنای مثبت و ایجابی صلح است که در آن از شرایط تحقق صلح واقعی بحث می‌شود نه معنای محدود منفی و سلبی آن، یعنی «نفی جنگ» (منصور نژاد، ۱۳۹۷، ص.۳). صلح مثبت عبارت است از «احترام به حقوق بشر و عزت انسان‌ها و عدالت و پرهیز از خشونت اعم از خشونت ساختاری یا خشونت مستقیم در روابط بین‌الملل که علاوه بر جنگ و نزاع شامل بی‌عدالتی، فقر، توسعه‌نیافتگی، آسیب به محیط‌زیست و تحقیر انسان‌ها و...می‌شود» (ساداتی نژاد و ساداتی نژاد، ۱۳۹۹، ص.۹۹). از منظر اسلام و مکتب علوی «تحقق عدالت از مهم‌ترین پیش‌شرط‌های تحکیم و تثبیت صلح تلقی می‌شود و اساساً صلحی که بر عدالت مبتنی نباشد، صلحی ناپایدار، سطحی و ظاهری خواهد بود» (اخوان کاظمی و دیگران، ۱۳۹۸، ص.۶۳). براین‌اساس، در مطالعات ناظر به صلح از مفهوم «اخلاقیات صلح» سخن به میان می‌آید، یعنی «اصول و قواعد ارزشی هنجاری که ناظر به مدارا و تفاهم و توافق و هم‌بستگی و وفاق هستند...» و می‌تواند جامعه و فرهنگ بشری را «به سمت‌وسوی پرهیز و گریز خشونت و مناقشه و منازعه و بدفهمی و کژفهمی و تعصب و تبعیض رهنمون شود» (نجاتی حسینی، ۱۴۰۰، صص.۱۱۰- ۱۰۹).

بدین ترتیب، صلح انسانی و شرافتمندانه در اندیشه امام دلالت بر رویکرد ایجابی و نه صرفاً سلبی او به صلح دارد که مبتنی بر شرایطی است که بدون آن‌ها امکان تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و برادرانه واقعی و پایدار وجود ندارد. این شرایط ایجابی اصول و ارزش‌های بنیادین انسانی است که التزام به آن‌ها از شرایط تحقق صلح واقعی است، به‌گونه‌ای که بدون چنین التزامی صلح به‌خودی‌خود مفهومی بی‌مصداق و شعاری عاری از محتوی و ادعایی بی‌معنی است. با توجه به تأکید امام بر چنین التزامی، مسئله نوشتار حاضر درباره رویکرد ایجابی امام خمینی به صلح این است که چه اصول و ارزش‌های انسانی را می‌توان در اندیشه او جستجو کرد که شرایط تحقق صلح و برسازنده محتوای زندگی صلح‌آمیز انسانی و شرافتمندانه هستند؟ به نظر می‌رسد مهم‌ترین این اصول و ارزش‌ها عبارتند از حفظ کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها، عدالت‌ورزی، رعایت حق آزادی. ازآنجایی‌که برای فهم محتوای صلح انسانی و شرافتمندانه در نزد امام خمینی باید به دیدگاه او درباره اصول و ارزش‌های فوق پرداخت؛ روش به‌کار رفته در نوشتار حاضر روش توصیفی و تحلیل محتوایی است، بدین گونه که ابتدا سعی می‌شود به شیوه کتابخانه‌ای-اسنادی مباحث مربوط به اصول مذکور در آثار امام خمینی گردآوری شود، سپس با تأمل و تحلیل نظام‌مند آن‌ها ارتباطشان را با صلح موردنظر در اندیشه امام نشان می‌دهیم و اینکه این اصول چگونه شرایط ایجابی لازم برای تحقق صلح هستند و در نهایت در پرتو این تحلیل‌ها تلاش می‌شود تا تصویر روشن‌تری از معنای صلح انسانی و شرافتمندانه نیز ارائه گردد و بدین گونه هدف این نوشتار علاوه بر بنیادی-نظری بودن، کاربردی نیز است.

۱. پیشینه تحقیق

مقالات چندی به موضوع صلح در اندیشه امام خمینی پرداخته‌اند که به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود:

فخرالاسلام و قیوم‌زاده خرانقی در مقاله «موانع و چالش‌های صلح و گفتگو با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (با تأکید بر نهج‌البلاغه)» (۱۳۹۴) به برخی شرایط ایجابی صلح و نیز موانع دستیابی به آن از منظر امام می‌پردازند. از مهم‌ترین شرایط ایجابی که در این

مقاله ذکر شده است، عدالت و توسعه معنویت است. این دو مورد، از اصول مهم تحقق صلح انسانی در اندیشه امام هستند؛ اما در مقاله حاضر، علاوه بر آن‌ها، دو اصل دیگر، یعنی حرمت ذاتی و آزادی نیز بررسی می‌شوند.

یحیی فوزی، در مقاله «بنیان‌های صلح و همزیستی در اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی» (۱۳۹۶)، مسئله اصلی این مقاله را، با لحاظ اصالت و اولویت صلح در مقایسه با جنگ در اندیشه متفکران مسلمان، بررسی بنیان‌های نظری صلح با تأکید بر اندیشه امام خمینی می‌داند. نویسنده در پاسخ به این مسئله، به بنیان‌های انسان‌شناسانه، کلامی، عرفانی و فقهی اندیشه سیاسی اسلام پرداخته است. اهمیت این مقاله از آن جهت است که به تبیین مبانی صلح در اندیشه امام خمینی می‌پردازد و از این حیث، نسبت به نوشتار حاضر دارای تقدم مبنایی و معرفتی است. براین‌اساس، می‌توان نوشتار حاضر را در امتداد و تداوم مباحث مطرح‌شده در این مقاله دانست.

محمد منصور نژاد در مقاله «ابعاد صلح در اندیشه و عمل امام خمینی» (۱۳۹۷)، ضمن بیان ابعاد فردی و جمعی صلح در اندیشه و عمل امام خمینی، بیشتر به جهت‌گیری نظری و عملی امام می‌پردازد که مبتنی بر اصالت صلح، نه جنگ و خشونت، به‌عنوان اموری عارضی است

۲. اصل حفظ کرامت و حرمت ذاتی

امام خمینی روابط حسنه با همه اقشار بشر را مشروط بر احترام متقابل می‌داند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص.۲۲۰). ازآنجایی‌که روابط حسنه از مقومات همزیستی مسالمت‌آمیز است، احترام قائل شدن انسان‌ها برای یکدیگر یکی از شروط انسانی چنین زیستی است. شاید بتوان گفت از اصول تضمین‌کننده احترام متقابل باور به کرامت و حرمت ذاتی آن‌هاست و چنین باوری به‌عنوان یک مبنای بنیادین در چگونگی تعاملات و مناسبات انسانی هم از لحاظ اخلاقی و هم از لحاظ حقوقی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند همان‌گونه که در دنیای جدید کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها از مبانی بنیادین اخلاق جهانی و حقوق بشر است، چنان‌که گفته می‌شود در گفتمان حقوق بشر جدید کرامت انسان که مبنای اصلی توجیه‌کننده حقوق بشر است، «نه صرفاً توصیفی انسان شناسانه بلکه وجهی هنجارین دارد» (بیگلری، ۱۴۰۰، ص.۱۶). به همین ترتیب، حرمت ذاتی دلالت‌ها و پیامدهایی به‌ویژه

در همزیستی مسالمت‌آمیز و شرافتمندانه دارد و تعابیر «صلح انسانی» و «صلح شرافتمندانه» در سخنان امام نیز دلالت بر ابتنای صلح بر کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها دارد.

کرامت یا حرمت ذاتی به این معناست که انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند و فارغ از هر عنوان متمایزکننده دیگری ازلحاظ دین و عقیده، نژاد، رنگ، زبان، جنسیت، ملیت و قومیت که از امور عارضی و برخی غیرارادی هستند و به خاطر ویژگی‌های مشترک ذاتی- مثلاً از لحاظ نوع خلقت، عقل و اختیار و آزادی و وجدان اخلاقی - از کرامت و حرمت و شرافت انسانی یکسان و برابری برخوردارند و ازاین‌رو شایسته است که روابط و مناسبات فردی و اجتماعی بر مدار کرامت و حرمت باشد. این امر تبیین‌کننده حقوق و تکالیف مشترک، یکسان و بدون تبعیض انسان‌ها در قبال یکدیگر است؛ چنان‌که در ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «تماماً افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند، همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه برادرانه رفتار کنند». پس وقتی ملاک رفتار انسان‌ها با یکدیگر نه مبتنی بر جهات تمایز و اختلاف که عامل اصلی نزاع‌ها، خشونت‌ها و جنگ‌هاست، بلکه جهت اشتراکشان باشد نتیجه آن زندگی مسالمت‌آمیز و برادرانه و انسانی خواهد بود و از مهم‌ترین جهت اشتراک همان کرامت و حرمت ذاتی همه انسان‌هاست که لازمه اعتقاد به آن الزام به رعایت آن همچون یک حق طبیعی و اولیه از سوی همگان و مستلزم پذیرش مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی به‌عنوان یک تکلیف همگانی در قبال یکدیگر است.

کرامت و حرمت ذاتی انسان مبتنی بر اصول انسان‌شناسی عرفانی امام خمینی توجیه می‌شود که ریشه در نوع خلقت خاصی دارد که خداوند به نوع انسان اعطا کرده است و او را از سایر موجودات متمایز ساخته است و بر اساس آن این خلقت خلقتی کرامت‌آمیز است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۳۰۱). در اندیشه امام خمینی چنین خلقت کرامت‌آمیزی بر مبنای این حقیقت که خلقت همه انسان‌ها بر صورت و فطرت الهی است تبیین می‌شود: «انسان را خدای تعالی از حقیقت رحمت خود آفریده و انسان، صورت رحمت الهیه است» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، ص. ۲۴۹). پس کرامت انسان به این دلیل است که خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است، یعنی با اسم جامع الله و اسماء و صفاتش در انسان ظهور یافته است. همان‌گونه که امام می‌گوید شرافت انسان به این جهت است که صاحب روحی

است که «مظهر الوهیت بوده و از صُقع ربوبی و نشانه اوست» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۴۴) و از همین جهت روح انسان «منسوب به خداست و جلوه اظهر اوست» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۴۵). انسان به‌حکم مقام مظهریت الهی و صورت جامع اسمای الهی بودن جامع همه صور الهی و کونی و با ظاهرش نسخه حقایق عالم ملک و ملکوت و با باطنش خزائن الهی است و ازاین‌رو خلیفه خدا بر روی زمین است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۲، ص.۸). مظهریت اسمائی نوع انسان به خلقت و فطرت انسان قابلیت‌ها و استعدادهایی متعالی بخشیده است که فعلیت یافتن آن‌ها به تحصیل کمالات وجودی می‌انجامد که همان فعلیت احکام و آثار اسمای الهی است و این‌گونه انسان به موجودی الهی بدل می‌شود؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود شرافت و کرامت انسان وصف ذاتی اوست دلالت بر چنین قابلیت‌ها و استعدادهای فطری دارد که همگان در بهره‌مندی از آن شریک‌اند. پس در اندیشه امام انسان‌ها از حیث روحانیت و بعد اخلاقی و معنوی‌شان شرافت و عظمت دارند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص.۴۸۷) و به‌حکم چنین شرافتی از «ارزش انسانی» برخوردارند که از نظر امام بالاترین ارزشی است که انسان‌ها باید آن را مطمح نظر و مقصود خویش قرار دهند و آن را تعالی بخشند: «شماها ارزش انسانی دارید. ارزش انسانی، بالاترین چیزهاست برای شما و باید این ارزش انسانی را هر چه بیشتر تقویت کنید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص.۲۳۳).

ذکر این نکته لازم است که کرامت ذاتی کرامت اولیه و طبیعی انسان‌هاست و ناظر به با ویژگی‌ها یا استعدادهایی مانند روح، عقل و اراده است که در خلقت همه انسان‌ها نهاده شده است و همگان بدون هیچ نوع اعمال اختیاری یا کسب شایستگی از آن برخوردارند و از این حیث آن‌ها با یکدیگر برابر و شایسته احترام‌اند؛ اما این نوع کرامت غیر از کرامت اکتسابی یا ارزشی است که محصول اکتساب شایستگی‌هایی از حیث معارف، تحصیل فضایل دینی و اخلاقی و عرفانی و اعمال صالح است و مستلزم تلاش، افعال ارادی و مجاهدت، عبادات و طاعات و تهذیب نفس برای فعلیت بخشیدن به قابلیت‌ها و استعدادهای والایی است که در انسان‌ها به‌صورت بالقوه وجود دارد و از جهت فعلیت بخشیدن به آن‌ها و کسب کمالات انسانی از یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند و از این حیث با یکدیگر برابر نیستند (ر.ک.به: قربانی، ۱۳۹۹، ص.۷۶).

همان‌گونه که امام خمینی کرامت اکتسابی را مستلزم معرفت، حکمت یعنی شناخت نظام وجود و حریت یعنی رهایی از اسارت و بندگی از رذایل نفسانی، روی‌گردانی از دنیا و بی‌علاقگی به آن، عبودیت حق و توجه به او و عالم آخرت می‌داند که انسان از طریق آن‌ها می‌تواند بعد معنوی و روحانی وجود خویش را رشد و تعالی دهد، به کمال انسانی خویش دست یابد و در نتیجه در نزد خداوند و حیات اخروی از کرامت حقیقی برخوردار شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص.۳۳۸؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۶، صص.۲۶۸-۲۶۷، ۲۵۱). بااین‌وصف، کرامتی که در اینجا مطمح‌نظر است و از لوازم و پیامدهای اخلاقی و حقوقی آن بحث می‌شود، کرامت ذاتی انسان است نه کرامت اکتسابی.

در نظام فکری امام خمینی کرامت ذاتی انسان‌ها مقتضی سلوک اخلاقی ویژه‌ای در تنظیم روابط و مناسبات انسانی است و به عبارتی اعتقاد به کرامت ذاتی انسان‌ها لوازمی را در مقام عمل از حیث حقوق و تکالیف به دنبال دارد. ازجمله این لوازم آن است که در قبال همه انسان‌ها باید با حرمت و محبت رفتار کرد، به‌ویژه آنکه انسان‌ها در مقام مظاهر اسمای الهی، همچون خود خداوند شایسته حرمت و محبت هستند. خداوند در مقام کمال مطلق محبوب و معشوق فطری است و لازمه محبت الهی، محبت به مظاهر اوست. چنان‌که امام یکی از دلایلی که برای محبت و رأفت و رحمت در حق خلق برمی‌شمارد این است که این محبت و رحمت و رأفت از لوازم محبت الهی است، یعنی وقتی که کسی همه انسان‌ها را از مظاهر اسماء و صفات و آثار جمال و جلال حق بداند، آنگاه به همگان با چشم رحمت و عطوفت و عظمت می‌نگرد. حتی اگر از باب صلاح و تربیت برخی انسان‌ها به علت ارتکاب بعضی اعمال شایسته ملامت و سرزنش و تنبیه هم باشند، او به آن‌ها قلباً محبت می‌ورزد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۶، ص.۶۲۵؛ ج ۴۹، ص.۱۷۰؛ مهدی پور، ۱۳۹۴، ص.۲۷۵). پس رفتار مبتنی بر رحمت و محبت که همان رفتار انسانی و شرافتمندانه با آن‌هاست به حرمت ذاتی انسان‌ها بازمی‌گردد و رعایت حرمت انسان‌ها یکی از حقوق اعطایی سلب‌نشدنی الهی است که تحت هیچ شرایطی نباید آن را نادیده انگاشت، به‌گونه‌ای که حتی خطاها و گناهان انسان‌ها هم موجب نشود که کرامت و شرافتشان زیر پا گذاشته شود و در واکنش به رفتارهایشان، جز آنچه باید و آن‌هم با رعایت کرامت و شرافتشان، با آن‌ها رفتار شود.

بدین ترتیب، اصل در روابط با انسان‌ها باید بر رحمت و محبت باشد نه غضب و عداوت که از لوازم و پیامدهای آن مداراگری و نفی خشونت است که از ارکان اصلی زندگی صلح‌آمیز انسانی و شرافتمندانه هستند. زندگی مسالمت‌آمیز مستلزم مداراگری با دیگران است و این اصل در اندیشه امام یکی از لوازم حرمت ذاتی انسان‌هاست که عبارت است از معاشرت و سلوک عملی با دیگران با حسن خلق و ملایمت و به دور از هرگونه شدت، عجله، خشونت و سختگیری که از آن به «خُرق» یا عُنف تعبیر می‌شود. امام حکم بر رفق و مدارا را به همه همنوعان و تمام افراد و اقشار جامعه و در تمام ابعاد ارتباطی و انواع تعاملات دنیوی و دینی شامل سلوک اجتماعی و سیاسی، تعالیم علمی، تربیت و ارشاد دینی و امربه‌معروف و نهی از منکر تعمیم می‌دهد؛ زیرا آثار و نتایج مثبت و مفید بسیار مهمی دارد ازجمله نفوذ قلبی در افراد جامعه و افزایش قابلیت پذیرش آن‌ها و برانگیختن آن‌ها به محبت و احترام و خضوع؛ حسن معاشرت افراد جامعه و تحکیم روابط اجتماعی؛ تابعیت مردم از حاکمان و اوامر و احکام حکومت با میل و رغبت قلبی و بدون ترس و اضطرار و بغض و کینه؛ پذیرش تعالیم نظری و عملی دین بدون کراهت و مخالفت (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، صص.۳۳۲-۳۲۷).

پس زندگی‌مسالمت‌آمیز، برادرانه و مداراگرایانه و عاری از خشونت را می‌توان از پیامدهای اوصاف رحمت و رأفت و عطوفت در قبال انسان‌ها به‌حکم کرامت ذاتی‌شان دانست که با آن‌ها شاکله حیات فردی و اجتماعی حفظ می‌گردد. در اندیشه امام احوالی مانند رأفت و رحمت، عطوفت و شفقت که مقارن و ملازم یکدیگر هستند و عبارتند از تأثر و انفعال قلبی از درد و رنج دیگران و تمایل به رفع یا کاستن آن‌ها از سر محبت و خیرخواهی و غمخوارگی یک وظیفه انسانی و اخلاقی و دینی است به‌گونه‌ای که انسان غم و رنج‌های دیگران را همچون غم و رنج‌های خود بداند و سرنوشت، رشد و شکوفایی و سعادت دنیوی و اخروی آن‌ها را سرنوشت و سعادت خود بشمارد. چنین احوالی در روابط مختلف اجتماعی و حتی در تعلیم و تربیت جلوه‌های گوناگونی به خود می‌گیرند ازجمله تلاش برای حفظ و مراقبت انسان‌ها از یکدیگر، برقراری عدالت از سوی حاکمان، اهتمام عالمان و معلمان و مربیان روحانی و انبیای الهی در تعلیم و تربیت خلق و هدایت و ارشاد آن‌ها در مسیر درست زندگی و تحصیل سعادت (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، ص.۲۴۰؛ مهدی پور، ۱۳۹۴، ص.۲۷۴).

چنین نگرشی به انسان‌ها که با احساس همدلی و همدردی با آنان همراه است و تبیین‌کننده مفهوم برادری و برانگیزاننده روابط مسالمت‌آمیز انسانی است، دلالت بر آن دارد که انسان‌ها به‌حکم کرامت ذاتی و الهی خویش، شایسته حرمت، محبت، عطوفت و شفقت‌اند و به دلیل ارزش وجودی و اصالتی که دارند، باید خیرخواه آنان بود. در اینجا می‌توان گفت کرامت ذاتی انسان‌ها مستلزم دیگرخواهی اخلاقی است که از مؤلفه‌های اصلی آن یکی شفقت، یعنی همدلی و همدردی با دیگران و تلاش عملی برای کاستن از درد و رنج‌هایشان و دیگری احسان به معنای اراده خیرخواهی و زمینه‌سازی برای رشد و شکوفایی دیگران است. پس کرامت و شرافت ذاتی انسان‌ها مستلزم نوعی جهت‌گیری معنوی در قبال آن‌ها و دغدغه‌مندی جدی نسبت به سرنوشتشان است، به‌گونه‌ای که کاستن از درد و رنج‌ها یا بیشینه کردن خیر و اهتمام به رشد و شکوفایی انسان‌ها از تکالیف مهم اخلاقی است. دیگرخواهی اخلاقی، مبتنی بر کرامت و حرمت ذاتی انسان‌ها، یکی از ارکان اساسی تحقق زندگی مسالمت‌آمیز و برادرانه است؛ زیرا ریشه نامدارایی، خشونت‌ورزی، عداوت، تجاوز و در نهایت جنگ با دیگران، در خودخواهی و منفعت‌طلبی شخصی یا گروهی است.

امام خمینی احوال مذکور را از لوازم فطرت انسانی و مؤید عقل می‌داند؛ زیرا به اعتقاد او هر انسانی وقتی به خود رجوع می‌کند در خود می‌یابد که ذاتاً حب به رأفت و رحمت و عدالت دارد و از ظلم و قساوت متنفر است، ازاین‌رو، انسان‌ها نه‌تنها خواهان این هستند که دیگران با آن‌ها رئوف و مهربان و شفیق و عادل باشند و بدان‌ها ظلم نورزند، اگر بر فطرت اصلی خود استوار باشند، چنین احوالی را در قبال دیگران نیز در خود احساس می‌کنند. حتی اگر انسان‌هایی به سبب احتجاب فطرتشان عاری از چنین احوالی باشند، حداقل از دیگران درباره خود انتظار دارند که با آن‌ها چنین رفتار کنند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، صص.۲۴۹-۲۴۸؛ مهدی پور، ۱۳۹۴، ص.۲۷۴).

وقتی هر انسانی ذاتاً حب به رأفت، رحمت و عدالت دارد و از ظلم، قساوت و خشونت در قبال خود متنفر است، به این معناست که برای خود کرامت، شرافت و حرمت ذاتی قائل است، خود را شایسته رفتاری همراه با رأفت، رحمت، عدالت و مدارا می‌داند و معتقد است که هیچ‌گاه نباید با ظلم، قساوت و خشونت با او رفتار شود. بدین ترتیب، زیستن

مسالمت‌آمیز، انسانی و شرافتمندانه از مطلوب‌های فطری همه انسان‌هاست که ریشه در حرمت و کرامت ذاتی آن‌ها دارد و از این جهت می‌توان صلح شرافتمندانه را همان صلح کرامت‌آمیز دانست.

۳. اصل عدالت‌ورزی

عدالت که ناظر به رعایت و استیفای حقوق انسان‌هاست، از شروط بنیادین و ایجابی تحقق صلح انسانی و شرافتمندانه است به‌گونه‌ای که حتی می‌توان گفت این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. امام در سخنان خود التزام به اصل عدالت‌ورزی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ارزش‌های انسانی تأکید بسیار فراوانی می‌کند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص.۳۴-۳۳؛ ج ۹، صص.۴۲۵-۴۲۴، ۱۵-۱۴؛ ج ۱۳، صص.۵۰۹-۵۰۸) که مستلزم آن است انسان‌ها در روابط با یکدیگر کوچک‌ترین ظلم و تعدی نسبت به حقوق یکدیگر روا ندارند. در اندیشه امام رفتار عادلانه از لوازم احترام متقابل است چنان‌که می‌گوید: «نه ظلم به دیگران می‌کنیم و نه زیر بار ظلم دیگران می‌رویم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۳۳۸) یا «نه ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص.۵۳۳)؛ پس عدالت و ظلم‌ستیزی هم یک حق است و هم یک تکلیف، یعنی حق ماست که در قبال ما ظلم نشود و مکلف هستیم که در حق دیگران ظلم نکنیم و این لازمه احترام متقابل است و ازآنجایی‌که احترام متقابل مبتنی بر حرمت ذاتی است، عدالت‌ورزی ریشه در اصل حرمت ذاتی انسان‌ها دارد.

اشاره شد که در اندیشه امام، انسان‌ها به اقتضای حرمت ذاتی، خواستار آن هستند و خود را محق می‌دانند که با آن‌ها عادلانه رفتار شود؛ ازاین‌رو، اصل عدالت‌خواهی و عدالت‌ورزی از لوازم و فروع اصل کرامت و حرمت ذاتی انسان‌هاست و حفظ شرافتشان در گروی عدالت است و به این دلیل، از ارزش‌های والای انسانی است؛ به‌ویژه آنکه امام عدالت‌خواهی را از لوازم فطرت مشترک انسانی و از گرایش‌های بنیادین آن می‌داند؛ زیرا از نظر او، حب عدل و خضوع در مقابل آن ریشه در ذات و فطرت انسان دارد و در مقابل، فطرتاً از ظلم و تبعیض و بی‌عدالتی گریزان است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، صص.۲۴۹-۲۴۸؛ مهدی پور، ۱۳۹۴، ص.۲۷۴).

عدالت در تلقی اولیه به معنای برابری است، یعنی با انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند و همگان از کرامت ذاتی برخوردارند، یکسان رفتار شود مگر آنکه ویژگی‌های مربوطی وجود داشته باشد که توجیه‌کننده رفتارهای متفاوت باشد که در این صورت دیگر عدالت به معنای برابری مطلق و رفتار یکسان با همه انسان‌ها در همه شرایط و اوضاع‌واحوال نیست، بلکه استیفای حقوق شایسته هر فرد یا رفتار متناسب با استحقاق افراد است که در مقابل آن ظلم است. چنان‌که امام وقتی می‌گوید که دولت باید با همه اقشار به عدالت رفتار کند، یعنی «امتیاز به قشرها ندهد، مگر به امتیازات انسانی که خود آن‌ها دارند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص.۷۲).

مراد از امتیازهای انسانی، امتیازهایی است که هر کسی با اعمال ارادی خویش کسب کرده است و می‌توان آن‌ها را ویژگی‌های مربوطی دانست که توجیه‌کننده رفتارهای متفاوت است؛ البته اگر در رفتار با همگان، این ویژگی‌های مربوط لحاظ شوند، ناقض عدالت نیست. پس باید با یکسان‌نگری، با هر کسی متناسب با امتیازهای انسانی‌اش رفتار کرد تا بدین گونه حق هر صاحب حقی اعطا شود. علی‌رغم اینکه امام رفتارهای متفاوت با انسان‌ها را با اتکا بر امتیازهای انسانی مربوط، موجه می‌داند، درعین‌حال تأکید می‌کند که امتیازهای نامربوط افراد یا گروه‌ها نباید منشأ تبعیض و نابرابری‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی گردند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص.۵۶) و در مقابل بر این اعتقاد است که با هر چیزی که نابرابری را در جامعه حاکم می‌سازد، باید مبارزه کرد. ازاین‌رو، می‌توان گفت یکی از زمینه‌های اساسی زیست برادرانه و از شرایط تحقق صلح شرافتمندانه، احساس برابری و عدم تبعیض است که با تحقق عدالت امکان‌پذیر است، چنان‌که امام بر برابری همگان فارغ از مقام و منصب مادی و معنوی یا جایگاه اجتماعی‌شان در برابر قانون به‌عنوان معیاری برای تشخیص یک جامعه عادلانه تأکید می‌کند که در چنین جامعه‌ای نه شخص یا گروهی بلکه تنها قانون باید بر همه امور حاکم باشد، البته با تأکید بر قانون عادلانه الهی که همه افراد به یکسان باید به آن تمکین کنند، همگان بدون هیچ تبعیضی تابع آن باشند و بر میزان آن عمل کنند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص.۴۲۵).

از نظر امام، امتیازهای نامربوطی که مخل عدالت و نفی‌کننده احساس برابری و برادری در جامعه‌اند و می‌توان گفت شرافت انسانی و درنتیجه، زیست مسالمت‌آمیز را به مخاطره

می‌اندازند، شامل تفاوت‌ها و امتیازهای مربوط به مادیات، فقر و غنا، رنگ، نژاد، زبان، جنسیت، مذهب، قومیت و طبقات اجتماعی و اقتصادی است؛ به‌خصوص آنکه بسیاری از آن‌ها ویژگی‌های غیرارادی انسان‌ها هستند. هیچ‌یک از این موارد نباید مانع از آن شود که حقوقی که افراد جامعه همگان در آن مساوی‌اند، نادیده انگاشته شود و مبدأ امتیازهای حقوقی قرار گیرند: «در اسلام هیچ امتیازی بین اشخاص غنی و غیر غنی، اشخاص سفید و سیاه، اشخاص [و] گروه‌های مختلف، سنی و شیعه، عرب و عجم و ترک و غیر ترک- به‌هیچ‌وجه- امتیازی ندارند... همه مردم علی‌السواء هستند با هم و حقوق تمام اقشار به آن‌ها داده می‌شود؛ و همه در حقوق مساوی هستند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص.۴۶۲-۴۶۱).

بنابراین عدالت‌ورزی مستلزم پاسداشت و رعایت مجموعه‌ای از حقوق طبیعی و اجتماعی است که هیچ نوع وابستگی به ویژگی‌ها و شرایط نامربوط فرهنگی، دینی، نژادی، ملیتی، زبانی و جنسیتی ندارند و هیچ‌گاه نباید آن‌ها را چه در امتیازها و چه در محرومیت‌ها دخالت داد، یعنی به‌گونه‌ای که این شرایط نه موجب شود برخی بیش از برخی دیگر از حقوق طبیعی و اجتماعی برخوردار باشند و نه موجب نقض این حقوق برای برخی دیگر یا سلب آن‌ها از این حقوق شود، بلکه انسان‌ها همگی به‌حکم انسان بودن باید تمام این حقوقشان محترم دانسته شود و به یکسان برایشان استیفا گردد؛ به‌عبارتی‌دیگر، تفاوت انسان‌ها از حیث تعلق یا وابستگی‌شان به گروهایی خاص نباید به آن‌ها شأن و جایگاه ویژه‌ای دهد و صرف عضویت در این گروه‌ها دلیلی باشد تا برخی از امتیازهای خاص و در مقابل برخی دیگر از آن‌ها محروم شوند. پس استیفای این حقوق مستلزم بی‌طرفی است، یعنی هیچ‌گونه تبعیض و جانب‌داری نباید صورت گیرد؛ زیرا این حقوق ریشه در خلقت و فطرت انسانی دارد که در همگان مشترک است و همگان از آن حیث برابرند، به‌خصوص که طبیعت و فطرت اولیه همه انسان‌ها بر خیر و پاکی سرشته شده است و این‌گونه نیست که طبیعت و سرشت برخی خیر و برخی دیگر شر باشد، برخی متعالی و برخی پست باشد تا توجیه‌کننده امتیازها و تبعیض‌ها و محرومیت‌ها گردد؛ پس همگان به‌صرف انسان بودن در برخورداری از این حقوق که برآمده از فطرت مشترک انسانی است، برابرند و در این برخورداری حتی تمایزات از حیث درجات علمی و اخلاقی و معنوی هم دخیل نیست.

ازجمله مهم‌ترین این حقوق، حق حیات، سلامت جسمانی، امنیت، رفاه مادی و آزادی در انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، به‌ویژه در عقیده و بیان عقیده، تعیین سرنوشت، مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و بهره‌مندی از امکانات و فرصت‌های اقتصادی، فرهنگی و علمی، برابری در قبال قانون یا تکالیف و مسئولیت‌های قانونی، چه از حیث امتیازها و پاداش‌ها و چه از حیث محرومیت‌ها، مجازات و کیفرهاست. همه این امور که مبتنی بر حرمت ذاتی انسان است، در سایه عدالت که به معنای استیفای حقوق و تجاوز نکردن در آن‌هاست، محقق می‌شود. بدین ترتیب، از نظر امام خمینی، پیوند ناگسستنی میان حقوق انسانی و مسئله کرامت، حرمت و شرافت انسانی وجود دارد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص.۶۹).

قلمرو عدالت‌ورزی در اندیشه امام صرفاً محدود به گروهی خاص مثلاً هم‌دینان و هم‌مذهبان نیست، بلکه دامنه آن شامل پیروان سایر ادیان و مذاهب و حتی همه انسان‌ها می‌شود و تحت هیچ شرایطی نباید کوچک‌ترین تضییع حقی از هیچ انسانی صورت گیرد؛ زیرا تفاوت‌های دینی نیز از جمله تمایزات نامربوط در مناسبات اجتماعی و حقوقی تلقی می‌شوند. امام الگوی چنین عدالت‌خواهی را روایت منسوب به حضرت علی (ع) ذکر می‌کند که وقتی شنیدند در قلمرو حکومتشان سربازان از پای یک زن یهودی که در ذمه اسلام بود خلخال درآوردند، فرمودند که اگر انسان از شنیدن این خبر بمیرد، جای سرزنش نیست (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص.۱۵۵).

عدالت‌ورزی در حق پیروان سایر ادیان و مذاهب از آن جهت است که همه آن‌ها صاحب حرمت و کرامت هستند و شایسته برخورداری از زندگی مرفه و آزادند، چنان‌که امام درباره اقلیت مذهبی که در سایه حکومت عدل اسلامی زندگی می‌کنند می‌گوید: «ما برای اقلیت مذهبی احترام قائل هستیم. این‌ها اهل ملت ما هستند، اهل مملکت ما هستند و من امیدوارم که حکومت عدل اسلامی برای آن‌ها بسیار خوب باشد و آن‌ها در پناه اسلام با زندگی مرفه، آزاد و به‌طور صحیح اینجا زندگی کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص.۲۵۸). واضح است که اهمیت رفتار عادلانه با پیروان سایر ادیان و مذاهب از آن جهت است که در ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز با آن‌ها نقش حیاتی دارد و مانع بسیاری از نزاع‌ها و خشونت‌های مذهبی می‌گردد. همه این حقوق و ضرورت استیفای آن‌ها در جهت تحقق

کرامت و شرافت انسان است؛ زیرا گفته شد که کرامت و شرافت انسان به سبب قابلیت‌ها و استعدادهای متعالی بالقوه در اوست؛ اما رشد و شکوفایی و فعلیت‌بخشی آن‌ها که نتیجه آن انسان فضیلت‌مند است و موجب می‌شود انسان احساس ارزشمندی، عزت و شرافت کند، مستلزم وجود شرایط و امکانات مادی و معنوی مناسبی است که بستر و زمینه لازمی است تا در آن انسان‌ها بتوانند قابلیت‌ها و استعدادهای بالقوه خودشان را فعلیت بخشند و از مهم‌ترین شرایط لازم این فعلیت‌بخشی استیفای حقوق مذکور است، گویی بدون آنکه انسان‌ها از چنین حقوقی برخوردار باشند رشد و شکوفایی امکان‌ناپذیر یا بسیار دشوار خواهد شد. ازاین‌رو، عدالت زمینه تحقق کرامت و از بین برنده موانع آن است؛ ازاین‌جهت امام نگرش تربیتی و انسان‌ساز به مفهوم عدالت دارد، چنان‌که تأکید دارد: «اقامه عدل، همین درست کردن انسان‌هاست» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۵۰، ص.۴۴).

به‌عنوان‌مثال، امام در اهمیت عدالت اقتصادی که فراهم کننده حق برخورداری انسان‌ها از امکانات و فرصت‌های اقتصادی برابر در جامعه است، معتقد است مجموعه قواعد اسلامی در مسائل اقتصادی در صورت اجرای کامل و همه‌جانبه که به رفع مشکل فقر در جامعه می‌انجامد علاوه بر اینکه جامعه را از مفاسد محفوظ می‌دارد زمینه «رشد استعدادها و شکوفایی قدرت ابتکار و خلاقیت انسان‌ها» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص.۳۸۳) را فراهم می‌سازد. به میزانی که انسان بتواند استعدادها و قابلیت‌های خویش را شکوفا سازد و فعلیت بخشد، خود را توانمند می‌سازد و به درجه‌ای از استقلال و استغنا از دیگران نائل می‌شود و به همان میزان از وابستگی و طفیلی بودن به دیگران که از عوامل اصلی احساس حقارت و ذلت و بی‌حرمتی است و از عوامل بسیاری از نزاع‌ها و ستیزه‌گری‌هاست، رهایی می‌یابد؛ بنابراین عدالت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در پرتو آن امکانات و فرصت‌ها و زمینه‌های لازم برای رشد و شکوفایی همه افراد جامعه فراهم می‌شود نقش مهمی در احساس و تقویت کرامت و حرمت و ارزشمندی و شرافت انسانی آن‌ها دارد و موجب می‌شود و در نتیجه همگان احساس برابری و برادری می‌کنند که در شکل‌گیری همزیستی مسالمت‌آمیز بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا بسیاری از نزاع‌ها و ستیزه‌گری‌های نتیجه تبعیض‌ها و امتیازهای نامربوط و عدم بهره‌مندی از امکانات برابر برای رشد و شکوفایی افراد و بی‌توجهی به حقوق اولیه طبیعی و اجتماعی آن‌ها و اعمال احکام متعصبانه و

سلیقه‌ای است. پس تقویت احساس برادری و برابری میان انسان‌ها از شرایط ایجابی تحقق و امکان صلح انسانی و شرافتمندانه است، یعنی عدالت با تأمین حقوق بنیادین انسان‌ها زمینه‌ساز همزیستی مسالمت‌آمیز میان آن‌ها می‌شود؛ زیرا اساساً بدون توجه به ارزش‌های حقوق بشری دستیابی به صلح پایدار امکان‌پذیر نیست، صلحی که متضمن چنین ارزش‌هایی نباشد فاقد معیارهای انسانی و قانونی است (ساداتی نژاد و ساداتی نژاد، ۱۳۹۹، ص.۱۰۸). ازاین‌رو، در اندیشه امام صلح و عدل دو رکن اساسی جامعه آرمانی، همدل و متحد هستند، جامعه‌ای که در آن هم حکومتش عادلانه باشد تا در حق هیچ‌کسی ظلمی روا داشته نشود و هم صلح و برادری بر آن حاکم باشد تا نزاع‌ها و اختلافات میان افراد رفع شود (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص.۴۴۶).

۴. اصل رعایت حق آزادی

به اعتقاد امام خمینی، یکی دیگر از شرایط تحقق صلح، آزادی است؛ تا بدانجا که در جایی، صلح و آزادی را از ارکان زندگی مسالمت‌آمیز یاد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص.۱۹۶). از نظر امام از مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین حقوق طبیعی و اجتماعی انسان‌ها که عدالت مقتضی استیفای آن است، حق آزادی است که در رأس اعلامیه حقوق بشر نیز بر آن تأکید شده است و خود امام نیز برای آن ارزش والایی قائل است و می‌گوید:

> سرلوحه اعلامیه آزادی حقوق بشر- سرلوحه‌اش- آزادی افراد است. هر فردی از افراد بشر آزاد است، باید آزاد باشد. همه باید در مقابل قانون علی‌السواء باشند. همه باید آزاد باشند در محلشان؛ در سکنی آزاد باشند، در شغلشان آزاد باشند، در مشی‌شان باید آزاد باشند. این اعلامیه حقوق بشر است که سرلوحه‌اش این مطلب است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص.۳۳۲).

مشاهده می‌شود که امام هم نگاه توصیفی به آزادی دارد و هم نگاه توصیه‌ای و هنجاری؛ یعنی هم انسان را از حیث خلقت و سرشتش آزاد می‌داند و هم معتقد است که نباید هیچ‌چیزی در برابر تحقق این آزادی سرشتی انسان ممانعت به عمل آورد. آزادی سرشتی قلمروهای گوناگونی را شامل می‌شود و جلوه این آزادی، حق انتخاب انسان در شیوه زندگی‌ای است که مفهومی عام و دربرگیرنده همه این قلمروهاست. پس انسان‌ها باید از

موانعی که در برابر استیفای این حق وجود دارد، آزاد باشند تا بتوانند شیوه زندگی مطلوب خود را انتخاب کنند. واقعیت سرشتی آزادی که بر اساس آن امام از آن به‌عنوان حق اولیه و طبیعی بشر یاد می‌کند، از آن جهت است که منشأ الهی دارد؛ یعنی خداوند آن را از ابتدای خلقت به نوع بشر اعطا کرده است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص.۲۸۵)؛ بنابراین آزادی از حقوق فطری و طبیعی یا تکوینی آدمیان است که ملازم با خلقت انسانی‌شان است و این حق از همان آغاز زاده شدن برای انسان‌ها فطرتاً محفوظ است؛ به همین دلیل امام آزادی را نعمت بزرگ الهی، هدیه آسمانی و امانت الهی می‌داند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص.۳۷).

لازمه تکوینی بودن آزادی آن است که آن چیزی نیست که کسی آن را اعطا یا سلب کند؛ همان‌گونه که امام می‌گوید حاکمان نمی‌توانند ادعا کنند که آن‌ها هستند که به مردم آزادی می‌دهند. این حق الهی و خاصه تکوینی، امتیازی نیست که حکومت یا دولتی آن را اعطا کند یا قصد گرفتن آن را داشته باشد. ازاین‌رو، امام آزادی را حقی می‌داند که هر انسانی فی‌نفسه واجد آن است و اعطا شدنی نیست (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص.۴۰۶)؛ پس حق آزادی چیزی نیست که انسان‌ها فاقد آن باشند و باید آن را اکتساب کنند یا دیگران به آن‌ها بدهند، بلکه به‌عنوان یک ارزش اصیل و یک اصل حیاتی، یکی از حقوق تکوینی، فطری و طبیعی آن‌هاست. مراد از حقوق طبیعی نیز حقوق الهی یا خدادادی است که نتیجه وضع و قراردادهای انسانی نیست تا بتوان آن‌ها را اعطا یا سلب کرد. پس همگان باید به این حق طبیعی و تکوینی احترام گذارند و پاس آن را بدارند؛ زیرا با هویت انسان پیوند خورده است و انسانیت انسان را می‌توان در گروی آن دانست، چنان‌که امام انسان واقعی را فطرتاً آزاد می‌داند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۲۴۲).

ازاین‌روست که امام حریت و آزادی را از گرایش‌های فطری آدمی، یعنی برآمده از نحوه خلقت او برمی‌شمارد و می‌گوید «انسان به‌حسب فطرت، عاشق حریت و آزادی است» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۴۹، ص.۱۰۵). به‌حکم فطری بودن آزادی است که امام مسئله آزادی را بدیهی، واضح و بی‌نیاز از تعریف می‌داند (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص.۹۵)؛ زیرا همه گرایش‌های فطری بدیهی و انکار نشدنی هستند و هر آنچه انسان به آن فطرتاً گرایش دارد متعلق نیاز اوست؛ ازاین‌رو، هر انسانی آزادی را یک حق طبیعی و اولیه و یک

نیاز روان‌شناختی عمیق و انکارناپذیر می‌شمارد و حرمت و شرافت خود را مستلزم رعایت این حق تلقی می‌کند به‌گونه‌ای که سلب نابجا و بی‌دلیل و نادیده انگاشتن آن را از سوی دیگران برنمی‌تابد، چنان‌که امام می‌گوید: «[این] حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم، من می‌خواهم حرفم آزاد باشد، من می‌خواهم مستقل [باشم]، من می‌خواهم خودم باشم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۳، ص.۵۱۰)؛ پس در اندیشه امام آزادی به‌عنوان یک حق فطری برای انسان‌ها مطلوبیت ذاتی دارد و هر انسانی میان حفظ شرافت و تأمین آزادی خود پیوند ذاتی می‌بیند؛ زیرا تنها از این طریق انسان می‌تواند هویت مستقل خودش را شکل دهد و به تعبیر امام «خودش باشد».

اهمیت حق آزادی در اندیشه امام چنان است که یکی از اقتضائات کرامت ذاتی انسان را در آزاد بودن او می‌داند، به بیان امام: «خداوند شما را با کرامت خلق کرده است، آزاد خلق کرده است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص.۳۰۱)؛ بر اساس چنین پیوندی میان کرامت و آزادی می‌توان آزادی و حق انتخاب را عامل کرامت‌بخش به انسان دانست، یعنی کرامت و شرافت انسان درجایی بیشتر رعایت می‌گردد که او با آزادی و حق انتخاب خویش بیندیشد که چه باورهایی داشته باشد یا چه باورهایی نداشته باشد و تصمیم بگیرد که چه کارهایی را انجام دهد یا انجام ندهد؛ به‌ویژه در حوزه بایدها و نبایدهای اخلاقی باید گفت آن‌ها در سایه آزادی است که ارزش واقعی‌شان آشکار می‌شوند. همچنین کرامت انسان در صورتی تحقق می‌یابد که او بدون موانع اجتماعی و فرهنگی و دینی و سیاسی بتواند ازآنچه با اندیشه خود بر درستی آن باور دارد و از انتخاب‌ها و تصمیم‌های خویش دفاع کند (ایازی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۶).

بنابراین اهمیت آزادی به‌عنوان یک حق و ارزش انکارناپذیر از آن جهت است که زندگی اصیل و اخلاقی از طریق آن به دست می‌آید و با نفی آن یا در صورت عدم به‌کارگیری صحیح آن زندگی عاریه‌ای نصیب انسان خواهد شد و دیگر نمی‌توان از اخلاقی و شرافتمندانه بودن زندگی سخن گفت. زندگی اصیل انتخاب شیوه زندگی، آرمان‌ها و اهداف و غایات بر اساس عقل و وجدان است و فرض چنین انتخابی آزاد بودن انسان است؛ زیرا انسان در صورت آزاد بودن از توانایی گزینش و انتخاب عقاید، اهداف، غایات و تصمیم‌گیری درباره اعمال خویش و روش‌ها و وسایل لازم برای نیل به اهدافش و پیگیری

آن‌ها برخوردار است و همچنین تنها در این صورت مسئولیت انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود را بر عهده خواهد گرفت. وقتی به‌حکم حرمت ذاتی باید به انسان‌ها در مقام غایت فی‌نفسه نظر کرد و بدان‌ها ارزش ذاتی داد، یعنی نباید آن‌ها را همچون وسیله‌ای برای اهداف و مقاصد خود به کار گرفت، تحقق این غایت و حفظ حرمت انسانی مستلزم آزادی است، یعنی احترام گذاشتن به حق انسان‌ها در انتخاب‌هایشان و این حکایت از این دارد که یکی از مؤلفه‌های اصلی غایت فی‌نفسه بودن انسان‌ها آزادی عقلانی آن‌ها در انتخاب باورها در مقام نظر و آزادی انتخاب ارزش‌ها و آرمان‌ها و اهداف زندگی‌شان و انتخاب بهترین وسایل برای تحصیل آن آرمان‌ها و اهداف در مقام عمل است، یعنی حق انسان برای انتخاب شیوه حیات نظری و عملی خود بدون تابعیت و اطاعت بی‌چون‌وچرا از نیروها و عوامل بیرونی فردی و اجتماعی–سیاسی که تنها در این صورت انسان به تعبیر امام «خودش» خواهد بود و هویت مستقلش را می‌سازد و کرامت و حرمت و شرافتش حفظ می‌شود. پس هیچ‌کسی حق ندارد انسان‌ها را به انگیزه مقاصد و منافع خویش تحت سلطه و بندگی خود درآورد و ابزار اهداف خویش سازد که همان نگاه ابزارگونه در مقابل نگاه غایت‌گونه به انسان‌هاست. احترام به آزادی انسان‌ها در انتخاب اهداف زندگی خود و انتخاب بهترین وسایل برای تحصیل اهداف و به‌طورکلی، «خود بودن» آن‌ها، همان حق تعیین سرنوشتشان به دست خودشان است، نه اینکه دیگران سرنوشت آن‌ها را در خدمت منافع خود رقم بزنند.

همان‌گونه که امام تأکید می‌کند: «این از حقوق بشر است که در اعلامیه حقوق بشر هم هست. هرکسی، هر ملتی خودش باید تعیین سرنوشت خودش را بکند، دیگران نباید بکنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۳، ص.۵۰۳). بدین ترتیب، حق آزاد بودن مستلزم آن است که انسان در تمام شئون زندگی خویش و به تعبیر امام بر خودش و مال و جان و نوامیسش تسلط و حاکمیت داشته باشد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱، ص.۲۸۷).

آزادی در اندیشه امام شئون و مصادیق مختلفی دارد و قلمروهای گوناگون فردی و اجتماعی را شامل می‌شود ازجمله آزادی اندیشه، عقیده، قلم و بیان، دین و مذهب، مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، انتخابات، اظهارنظر، انتقاد کردن و مطالبه‌گری در مسائل اجتماعی و سیاسی (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص.۳۸۴؛ ج ۱۰، ص. ۱۸۸؛ ج ۲۱، ص.۱۰). امام در همه این امور تأکید دارد که هیچ نوع تحمیلی نباید صورت گیرد، نفی هر گونه

تحمیل معنای سلبی آزادی است که امام بر آن تأکید دارد به‌ویژه تحمیل عقاید و ارزش‌ها چنان‌که او اسلام را با این ویژگی معرفی می‌کند: «بر هیچ‌کس و هیچ جا اسلام تحمیل نمی‌شود. اسلام با تحمیل مخالف است. اسلام مکتب تحمیل نیست. اسلام آزادی را به تمام ابعادش ترویج کرده است. ما فقط اسلام را ارائه می‌کنیم. هر کس خواست می‌پذیرد و هر کس نخواست نمی‌پذیرد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۱، صص. ۱۵۷-۱۵۶).

حتی امام انسان کامل را نیز کسی می‌داند که سخنش را با اتکا بر برهان و استدلال اظهار می‌کند و از تحمیل عقایدش بر دیگران اجتناب می‌کند؛ زیرا اساساً تحمیل عقاید ناممکن است، ازاین‌رو، تعلیم و تربیت و هدایتگری و امربه‌معروف و نهی از منکر هم نباید نافی حق آزادی انسان باشد:

> انسان کامل آن است که اگر فهمید که حرفش حق است با برهان اظهار کند و مطالبش را برهانی بفهماند. اینکه در قرآن کریم دارد که لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ برای اینکه تحمیل عقاید نمی‌شود کرد. امکان ندارد که همین‌طوری یک کسی تحمیل عقاید بکند... تحمیل نباشد. آگاه کند مردم را بر اینکه راه این است، نه اینکه تحمیل کند به مردم که باید از این راه بروید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۴، ص.۹۳).

پذیرش انتخاب یا اظهارنظر آزادانه عقاید مستلزم این است که روش تعلیم و تربیت و هدایت‌گری بر اساس دعوت باشد نه تحمیل و این شیوه‌ای پذیرفته شده در مکاتب توحیدی است که از پیامدهای آن نفی جنگ و خشونت و در مقابل ایجاد صلح و توسعه مداراگری تا حد ممکن است:

> مکتب‌های توحیدی نمی‌خواهند فتح کنند بلاد را؛ و نمی‌خواهند با مردم با خشونت رفتار کنند. آن‌ها نمی‌خواهند مردم را از ظلمت‌های ماده به نور بکشند؛ به‌طرف خدا بکشند؛ توجه به خدا بدهند؛ و لهذا تا آنجا که امکان دارد در مکتب‌های غیرمادی مدارا هست؛ خوش‌رفتاری هست؛ دعوت هست. تا آنجایی که ممکن است با دعوت مردم را برمی‌گردانند به عالم نور و هیچ‌وقت درصدد جنگ و جدال نیستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۲۸۹).

پس آزادی در معنای سلبی به این معناست که چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، چه در حوزه فردی و چه در حوزه عمومی، هیچ الزام و اجبار بیرونی نباید در قبال عقاید، تصمیمات، انتخاب‌های یک شخص در ارتباط با سبک زندگی‌اش صورت گیرد:

> مردم عقیده‌شان آزاد است، کسی الزامشان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید. کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروید، کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنی، کسی الزامتان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشی یا در آنجا چه شغلی را انتخاب کنی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص.۹۴).

آزادی سلبی آزادی از موانع و محدودیت‌ها و قیدوبندهای بیرونی است؛ اما ارزش آزادی سلبی از آن جهت است که مقدمه آزادی ایجابی است، یعنی آزادی برای رشد و تعالی افراد که مستلزم تحقق آرمان‌ها، اهداف و ارزش‌هایی است که شخص رشد و تعالی خود را در گروی آن‌ها می‌داند، ضروری است؛ چنان‌که امام می‌گوید: «تمام چیزهایی که در رشد انسان، در رشد خواهرها و برادرها و این کودک‌های عزیز، دخالت دارد، این‌ها همه آزاد هستند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۰، ص. ۱۸۸)؛ بنابراین آزادی نیز مانند عدالت، زمینه‌ساز رشد و شکوفایی آدمیان و موجب اظهار وجودشان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و در نتیجه از شرایط تحقق احساس کرامت و شرافت ذاتی آن‌هاست.

البته در اندیشه امام، آزادی به معنای مطلق و بی‌قیدوشرط بودن نیست؛ به‌گونه‌ای که هرکسی با سوءاستفاده از آزادی و به بهانه آن، هر کاری که دلش خواست، برخلاف احکام اخلاقی یا قوانین انجام دهد و نظم و امنیت اجتماعی را بر هم زند یا به دیگران آسیب برساند؛ زیرا آزادی مطلوب از نظر امام، آزادی مقید به قیود شرع، عقل، اخلاق و قانون است و این‌ها حدود آزادی را تعیین می‌کنند تا در سایه آن، همگان بتوانند در یک فضای امن، استفاده صحیح از آن ببرند و همچنین نظام جامعه حفظ شود (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۸، صص. ۶۵، ۳۹-۳۸). به‌ویژه اینکه آزادی به‌عنوان حق برابر برای همگان است نه اینکه به بهانه آزادی این حق را از دیگران سلب کنیم و حقوق آن‌ها را تضییع کنیم؛ زیرا کرامت و حرمت ذاتی دیگران مستلزم این است که این حق و سایر حقوق انسانی را برای آن‌ها نیز به رسمیت بشناسیم. گویی خود آزادی برای حفظ کرامت و شرافت انسانی باید

حد خودش باشد؛ پس آزادی غیر از بی‌بندوباری، فساد اخلاقی، فحشا و توطئه کردن است که با مصالح افراد و جامعه در تضاد است (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص.۳۷۱؛ ج ۶، صص.۳۶۳-۳۶۲، ۲۷۷، ۲۶۲؛ ج ۷، صص.۵۳۶، ۴۸۷، ۳۷۷، ۱۳۳؛ ج ۹، ص. ۳۴۴؛ ج ۱۰، صص.۱۸۶، ۹۷، ۹۳-۹۲). همچنین آزادی غیر از این است که شخص یا گروهی از چهارچوب منطق و استدلال و الزامات آداب و اخلاق گفتگو پا فراتر گذارند، رفتارهای نابهنجار انجام دهند، اهل جنجال و هیاهو باشند، دست به اختلاف‌افکنی، خشونت و فساد و خرابکاری بزنند، در حق مردم خیانت کنند، مرتکب جنایت و آدمکشی شوند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۶، صص.۳۶۲، ۲۷۷؛ ج۷، صص.۱۶۲، ۱۳۳؛ ج۱۰، ص.۸۱)؛ بنابراین آزادی بی‌قیدوشرط نمی‌تواند زمینه‌ساز زندگی جمعی مسالمت‌آمیز و عاری از خشونت و هرج‌ومرج باشد، بلکه آزادی مبتنی بر الزامات منطق و آداب و اخلاق گفتگو چنین آرمان متعالی اجتماعی را محقق می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث فوق، در رویکرد ایجابی امام خمینی، صلح انسانی و شرافتمندانه به‌مثابه سبکی از زندگی اخلاقی، مبتنی بر اصول بنیادین انسانی، کرامت ذاتی، عدالت و آزادی است که بدون آن‌ها صلح، یعنی زندگی مسالمت‌آمیز، برادرانه، مداراجویانه و عاری از جنگ و خشونت، امکان تحقق ندارد و اساساً بدون این اصول، صلح مفهومی عاری از محتوا و بی‌معناست؛ بنابراین برای تحقق زیست مسالمت‌آمیز، انسانی و شرافتمندانه، باید با دیگران چنان رفتار کرد که همیشه ارزش و حرمت ذاتی آن‌ها رعایت شود، آن‌ها را غایات فی‌نفسه دانست و نباید به آن‌ها با نگاه ارزش ابزاری و همچون وسیله‌ای برای اهداف و مقاصد خود نگریست. حرمت ذاتی و غایت فی‌نفسه دانستن انسان‌ها هم بدین معناست که بدانیم هر انسانی واجد قابلیت‌ها و استعدادهایی است که کمال و انسانیت او در گروی شکوفایی و فعلیت آن‌هاست و ازآنجایی‌که شرایط لازم برای شکوفایی و فعلیت آن‌ها عدالت‌ورزی، حفظ آزادی، محبت، شفقت، احسان و مدارست، اخلاقاً موظف هستیم همیشه عادلانه با آن‌ها رفتار کنیم؛ یعنی حقوقشان را نادیده نگیریم، بلکه با یکسان‌نگری، رفتار متناسب با استحقاقشان داشته باشیم؛ آن‌ها را شایسته محبت بدانیم، در جهت کاستن از درد و رنج‌هایشان بکوشیم و خیرخواه آن‌ها باشیم که از پیامدهای آن، رفتار مداراجویانه و مسالمت‌آمیز است. بر اساس

اصل کرامت ذاتی انسان‌ها، صرفاً ازآن‌جهت که انسان هستند، محترم‌اند و بدون توجه به ویژگی‌ها و شرایط فرهنگی، قومی، مذهبی، اجتماعی و اقتصادی که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد، واجد ارزش‌اند. وقتی انسان‌ها ارزش بالذات داشته باشند، آنگاه تعامل با آن‌ها چنان است که شایسته عدالت‌ورزی‌اند؛ یعنی با هیچ انگیزه شخصی نباید هیچ‌یک از حقوق طبیعی و اجتماعی‌شان را سلب کرد؛ به‌ویژه باید حق آزادی‌شان را در مقام نظر و عمل پاس داشت. تنها در این صورت، زندگی صلح‌آمیز، انسانی و شرافتمندانه به‌عنوان شیوه‌ای از زندگی اخلاقی امکان‌پذیر خواهد شد.

منابع

- اخوان کاظمی، مسعود، رستمی، فرزاد و لطفی، کامران (۱۳۹۸). مفهوم و مبانی صلح در نهج‌البلاغه. *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، ۱۴ (۵۱)، ۵۹-۷۳.
https://foroughevahdat.mazaheb.ac.ir/article_104997.html
- اردبیلی، سیدعبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). *شرح دعاء السحر (موسوعة الإمام الخميني ۴۲)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). *شرح چهل حدیث (موسوعة الإمام الخمینی ۴۶)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل (موسوعة الإمام الخمینی ۴۹)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). *دروس تفسیر سوره حمد جهاد اکبر یا مبارزه با نفس نامه‌های اخلاقی - عرفانی (موسوعة الإمام الخمینی ۵۰)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۶). کرامت انسان و آزادی در قرآن، اصول و مبانی کرامت انسان. *همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین (۱)*: «کرامت انسان». صص ۱۹۹- ۲۴۶.
- بیگلری، احمد (۱۴۰۰). *حقوق شهروندی و کرامت انسان در اندیشه اسلامی معاصر*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ساداتی نژاد، سید محمد و ساداتی نژاد، سید علی (۱۳۹۹). بررسی نظریه صلح انسانی در روابط بین‌الملل با تکیه بر نگاه فلسفی-فقهی امام خمینی. *صلح‌پژوهی اسلامی*،۱ (۱)، ۹۷-۱۲۶. https://ensani.ir/fa/article/451183
- فخرالاسلام، ابوالفضل و قیوم زاده خرانقی، محمود (۱۳۹۴). موانع و چالش‌های صلح و گفتگو با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (با تأکید بر نهج‌البلاغه). *سیاست پژوهی ایرانی (سپهر سیاست سابق)*، ۲ (۶)، ۷۵-۹۸.

https://sanad.iau.ir/Journal/se/Article/862323

- فوزی، یحیی (۱۳۹۶). بنیان‌های صلح و همزیستی در اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی. *اندیشه سیاسی در اسلام*،۴ (۱۱)، ۷-۲۹.

https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_53737.html

- قربانی، قدرت الله (۱۳۹۹). کرامت انسان در اسلام و کارکردهای اجتماعی و سیاسی آن. *نسیم خرد*، ۶ (۲)، ۷۳- ۹۳.

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24764302.1399.6.2.6.7

https://nasim-e-kherad.ismc.ir/article_153904.html

- منصورنژاد، محمد (۱۳۹۷). ابعاد صلح در اندیشه و عمل امام خمینی. *سیاست‌نامه مفید*، ۳ (۱)، ۱-۲۲. https://journals.mofidu.ac.ir/article_244202.html
- مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۴). *مبانی و نظام‌مندی اخلاق عرفانی امام خمینی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- نجاتی حسینی (خراسانی)، سید محمود (۱۴۰۰). اخلاقیات اجتماعی صلح در حکمت دینی: بازخوانی شبکه متون معارف اسلامی-شیعه. *صلح‌پژوهی اسلامی*، ۲ (۶)،۱۰۷-۱۴۴.

https://www.ensani.ir/fa/article/489606

Political Thought in Islam
Research Institute of Imam Khomeini & Islamic Revolution
Vol. 12 | Issue. 48 | 2026 |
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582828.1530

Re-examining the Relationship Between Wahhabism and Secularism With an Emphasis on the Wahhabi Interpretation of the Sovereignty-Related Aspect of Monotheism (*Tawhid*)

Seyyed Mohammadamin Miri Torghabeh
Member of the Academic Group on the Foundations of Wahhabism Studies, A'immah Athar Seminary Institute of Higher Education, Mashhad, Iran. (Corresponding author). smam20021382@gmail.com
Ali Molamousa Meybodi
Professor of Wahhabism Criticism, Baqir al-Ulum University. Meybodi60@chmail.ir
Elyas Mortazavizadeh
Level 3 Student (Baḥth al-Khārij Preparatory Level), A'immah al-Aṭhār Higher Seminary Institute, Mashhad, Mashhad, Iran. elyas.talabe.133@gmail.com

Article Info
Article Type:
Research Article
Received:
2026 /02 /10
Revised:
2026 /05 /07
Accepted:
2026 /06 /11
Published Online:
2026 /06 /22

Abstract
The present study, employing a descriptive-analytical approach, investigates and critiques the relationship between the "Monotheism of Sovereignty" (Tawhid al-Hakimiyyah) and "secularism" within the epistemological framework and political praxis of Wahhabism. The primary concern and core problem of this article is to address the fundamental question of how the Wahhabi reading of monotheism leads to the acceptance and reproduction of a hidden, structural secularis.
The findings of this research indicate that by employing epistemological reductionism, this movement limits monotheism to the spheres of rituals and individual beliefs. By deliberately separating the realm of creed from social systemic structure, it denies the political mission of the prophets. Through the utilization of concepts such as "minor unbelief" (Kufr al-Asghar) and providing a theological justification for the authoritarianism of secular rulers, Wahhabism has created a profound paradox between theoretical excommunication (takfir) and the practical legitimation of non-religious regimes. Finally, the article concludes that, contrary to its rigid facade, Wahhabism possesses a fundamentally "secular-liberal" nature—both in its ideology and theoretical foundations, as well as in its political activism. By emptying religion of its social capacities, it maintains no legitimate connection to the authentic foundations of the Monotheism of Sovereignty.
Keywords: Monotheism of Sovereignty, Wahhabism, Secularism, Individualism, Monotheism of Worship, Monotheism of Lordship.

اندیشه سیاسی در اسلام
پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دوره ۱۲ | شماره ۴۸ | تابستان ۱۴۰۵
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

https://doi.org/10.22034/jpti.2026.582828.1530

بازخوانی نسبت وهابیت و سکولاریسم با تأکید بر تفسیر وهابی از توحید حاکمیت

سید محمد امین میری طرقبه

عضو گروه علمی مبانی وهابیت‌شناسی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی ائمه اطهار(ع) مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

h.moniri@umz.ac.ir

علی ملاموسی میبدی

دانش‌آموخته دکتری مبانی نظری اسلام دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. Meybodi60@chmail.ir

الیاس مرتضوی زاده

دانش‌پژوه سطح سه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی ائمه اطهار علیهم‌السلام مشهد، مشهد، ایران.

elyas.talabe.133@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۱۱/۲۱

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۵/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۵/۰۳/۲۱

انتشار آنلاین:
۱۴۰۵/۰۴/۰۱

صفحات:
۱۴۸ -۱۲۵

چکیده

پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی به بازخوانی نسبت میان «توحید حاکمیت» و «سکولاریسم» در عملکرد سیاسی و هندسه کلامی وهابیت می‌پردازد. دغدغه اصلی و مسئله محوری مقاله، پاسخ به این پرسش بنیادین است که خوانش وهابیت از توحید چگونه منجر به پذیرش و بازتولید سکولاریسم پنهان و ساختاری می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این جریان با تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی، توحید را به ساحت مناسک و عقاید فردی محدود ساخته و با تفکیک عامدانه عرصه عقیده از نظام‌سازی اجتماعی، رسالت سیاسی انبیا را نفی می‌کند. وهابیت با بهره‌گیری از مفاهیمی نظیر «کفر اصغر» و توجیه تئولوژیک اقتدارگرایی حاکمان عرفی، یک پارادوکس عمیق میان تکفیر در ساحت نظری و تطهیر حاکمیت‌های غیردینی در ساحت عملی ایجاد کرده است. در نهایت، مقاله به این نتیجه دست می‌یابد که وهابیت، برخلاف ظاهر متصلب خود، هم در ایدئولوژی و مبانی نظری و هم در کنشگری سیاسی، ماهیتی کاملاً سکولار داشته و با تهی کردن دین از ظرفیت‌های اجتماعی، هیچ‌گونه نسبتی با مبانی اصیل توحید حاکمیت ندارد.

کلیدواژه‌ها: توحید حاکمیت، وهابیت، سکولاریسم، فردگرایی، توحید عبادی، توحید ربوبی.

مقدمه

توحید در منظومه معرفتی اسلام، صرفاً ناظر به رابطه فرد با خداوند نیست، بلکه در قرائت جامع دینی، بنیان فهم اسلامی از حیات فردی، اجتماعی و سیاسی را نیز تشکیل می‌دهد. بر همین اساس، «توحید حاکمیت» را می‌توان یکی از دلالت‌های اساسی توحید در ساحت نظم اجتماعی دانست؛ مفهومی که بر انحصار حق تقنین، فرمانروایی و مشروعیت نهایی قدرت برای خداوند دلالت دارد و از این رهگذر، نسبت دین با ساختار قدرت و اداره جامعه را تعیین می‌کند. در مقابل، سکولاریسم بر نوعی عرفی‌سازی حیات اجتماعی و سیاسی و نفی قدسی بودن عرصه عمومی استوار است و از این حیث، در سطح نظری با هر قرائتی از دین که برای شریعت و اراده الهی در حوزه عمومی نقش بنیادین قائل باشد، در تعارض قرار می‌گیرد.

بااین‌همه، نسبت جریان‌های اسلامی با این دوگانه، یکسان و ساده نیست. در این میان، وهابیت به‌رغم آنکه خود را مدافع خلوص توحید و احیای دین سلف معرفی می‌کند، در تفسیر نسبت توحید و سیاست، با نوعی پارادوکس جدی مواجه است. این جریان از یک‌سو با گسترش دایره شرک در حوزه مناسک و رفتارهای فردی، قرائتی سخت‌گیرانه و تکفیری از توحید عرضه می‌کند؛ اما از سوی دیگر، با نفی استقلال مفهومی توحید حاکمیت، تقلیل رسالت انبیا به دعوت عبادی و تفکیک میان عقیده و عمل در مسئله حکم به غیر ما انزل الله، راه را برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت‌های عرفی و غیردینی هموار می‌سازد. ازاین‌رو، مسئله اصلی صرفاً این نیست که وهابیت در مقام شعار چه نسبتی با شریعت‌گرایی دارد، بلکه پرسش مهم‌تر آن است که خوانش وهابی از توحید، به‌ویژه در نسبت با حاکمیت، چه سنخ پیوندی با سکولاریسم برقرار می‌کند.

پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر متون مرجع و فتاوای عالمان شاخص وهابی، در پی پاسخ به این پرسش است که نسبت وهابیت و سکولاریسم با تأکید بر تفسیر وهابی از توحید حاکمیت چگونه قابل تبیین است. فرض اساسی مقاله آن است که خوانش وهابی از توحید، به سبب تقلیل توحید به ساحت‌های عبادی و فردی، نفی استقلال توحید حاکمیت و صورت‌بندی خاص از مسئله حکم به غیر ما انزل الله، در سطح نظری با نوعی سکولاریسم پنهان و ساختاری نسبت پیدا می‌کند و این نسبت در مقام عمل نیز در قالب

مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی، تفکیک کارویژه دین و حکومت و دوگانگی میان تکفیر توده‌ها و تطهیر حاکمان بروز می‌یابد. از این منظر، مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد که بازخوانی نسبت وهابیت و سکولاریسم، بدون تحلیل مبانی کلامی وهابی در باب توحید حاکمیت، ناتمام خواهد بود.

۱. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، درباره سکولاریسم در عربستان سعودی و تحولات هویتی و سیاسی آن، پژوهش‌هایی انجام شده است؛ اما این پژوهش‌ها غالباً کانون بحث را بر سیاست‌های آل سعود و تحولات ساخت قدرت در عربستان متمرکز کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، مقاله «محمد بن سلمان و گذار از پان وهابیسم به‌نظام سکولار در عربستان سعودی؛ ریشه‌ها و پیامدها» اثر عبدالرضا عالیشاهی، به روند گذار عربستان به‌سوی صورت‌بندی جدیدی از سکولاریسم و نیز تنش‌ها و تقابل‌های موجود میان آل سعود و وهابیت پرداخته است؛ بااین‌حال، بحث خود را متوجه این نکته نساخته که وهابیت در لایه‌های مبنایی و در خوانش خاص خود از توحید، چه نسبتی با سکولاریسم دارد و این نسبت چگونه در عملکرد تاریخی و سیاسی آن بازتاب یافته است. همچنین مقاله «تحلیل شاخص‌های سیاست‌های هویتی سکولار در عربستان» (۱۴۰۱) اثر مهدی طاهری و حسن مجیدی نیز سکولاریسم را در سطح سیاست‌های هویتی و حکمرانی آل سعود مورد توجه قرار می‌دهد، اما به مبانی فکری وهابی و نسبت آن با سکولاریسم، به‌ویژه در پیوند با تفسیر وهابی از توحید حاکمیت، نمی‌پردازد.

ازاین‌جهت، خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین آن است که اگرچه سکولاریسم عربستان و سیاست‌های آل سعود مورد بررسی قرار گرفته، اما کمتر به این موضوع توجه شده است که آیا خود وهابیت، در سطح مبانی فکری، واجد خوانشی از توحید است که با سکولاریسم نسبت پیدا می‌کند یا خیر و نیز این‌که این مبانی تا چه اندازه در مقام عمل، بروندادهای سیاسی و تاریخی مشخصی پدید آورده‌اند؛ بنابراین نوآوری این پژوهش در آن است که به‌جای تمرکز صرف بر دولت سعودی یا تحولات متأخر عربستان، نسبت وهابیت و سکولاریسم را از خلال تفسیر وهابی از توحید حاکمیت بازخوانی می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که این نسبت، نه فقط در سطح بروندادهای سیاسی، بلکه در سطح مبانی فکری نیز قابل پیگیری است.

۲. مفاهیم

۲-۱. توحید حاکمیت

توحید در لغت، حکم به یکی بودن چیزی و علم به یکتایی اوست (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۹۶) و در اصطلاح متکلمان، علم و اقرار به یکتایی خدای تعالی و شریک نداشتن در صفات اوست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۱۰۹). حاکمیت در لغت به معنای منصبی است که حاکم دارد (معلوف، ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۳۱۱) و در اصطلاح به معنای حق انحصاری حکومت برای نظارت بر یک قلمروی ارضی معین است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص. ۸۱۱).

از دیدگاه عالمان شیعه، توحید در حاکمیت به معنای حاکمیتی است که به معنای تسلط بر جان و مال انسان‌ها و اداره امور جامعه است و از شئون خداوند بوده و تنها حاکم مستقل و حقیقی اوست و حاکمیت دیگران تنها در سایه اذن الهی اعتبار می‌یابد (سبحانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص. ۷۳) و اساساً قوانین حاکم بر بشر بر دو قسم الهی و جاهلی بوده که اگر قانونی الهی نبود تبعاً جاهلی خواهد بود (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۷، ص. ۲۹).

توحید در حاکمیت و فرمانروایی به توحید در ولایت تشریعی و توحید در اطاعت بازمی‌گردد؛ زیرا حاکمیت مشروع درگرو آن است که حاکم از حق ولایت بر دیگران برخوردار بوده و از وی اطاعت شود؛ ازاین‌رو، توحید حاکمیت به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در علم کلام، بیانگر این است که حاکمیت واقعی تنها از آن خداوند است و هر نوع تسلط انسانی بر جان و مال افراد، تنها در چهارچوب اذن الهی اعتبار دارد. این دیدگاه نه‌تنها در متون دینی بلکه در تفکرات علمای اهل تسنن و شیعه نیز مورد تأکید قرار گرفته است. براین‌اساس، توحید حاکمیت در این پژوهش صرفاً یک مفهوم فقهی یا سیاسی به معنای محدود نیست، بلکه ناظر به مبنایی کلامی در تبیین منشأ مشروعیت قدرت، حق تقنین و نسبت فرمانروایی با اراده الهی است. از همین منظر، هرگونه تحلیل از نسبت دین و سیاست، بدون توجه به جایگاه توحید در ساحت حاکمیت، تحلیلی ناقص خواهد بود؛ زیرا مسئله اصلی در اینجا، صرف حضور دین در حوزه فردی نیست، بلکه چگونگی امتداد توحید در عرصه نظم اجتماعی، قانون‌گذاری و اداره جامعه است.

۲-۲. سکولاریسم

واژه «سکولاریسم» که در ادبیات عرب، معادل واژه «العلمانیة» است، با رویکردی علم‌گرایانه شکل گرفته است (شریعتمداری، ۱۳۸۲، ص. ۲۱). این واژه در لغت بر مفاهیمی همچون امور دنیوی، عرفی‌گرایی، ساحت‌های غیرروحانی و تفکیک دین از سیاست دلالت دارد؛ به‌گونه‌ای که در تقابل مفهومی با «قدسی‌گرایی» تعریف می‌شود (شاکرین، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۱۱) و در فرایند معادل‌گزینی زبانی، در برخی حوزه‌های جغرافیایی - فرهنگی، واژه «لائیک» (برگرفته از یک ریشه یونانی به معنای توده مردم در تقابل با طبقه روحانیت) به‌عنوان مرادف سکولاریسم به کار گرفته شده است. در زبان فارسی به دلیل فقدان معادل دقیق، واژگانی نظیر «دنیوی‌گری» پیشنهاد شده است (رامین و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۷۷۸). چنانکه محمدتقی جعفری در تشریح این مفهوم، آن را جریانی معطوف به دنیامداری، طرفداری از اصول مادی و مخالفت با شرعیات و ساحت‌های مذهبی در اداره امور جامعه می‌دانند (جعفری، ۱۳۹۲، ص. ۵۵).

مطابق با تعاریف مندرج در *دائرةالمعارف بریتانیکا*، تفکیک نهادین دین از سیاست، تنها وجهی اخص از سکولاریسم است؛ چراکه این مفهوم در کلان ساختار خود، نوعی زیست‌جهان و سبک اندیشه است که منجر به «نفی قدسی بودن حیات اجتماعی انسان» می‌شود (عیوضی و جواب هراتی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). برخی اندیشمندان معاصر نیز این پدیده را به معنای برکناری آگاهانه دین از عرصه تدبیر معیشت و سیاست و جایگزینی آن با «علمی شدن محض حکومت» قلمداد کرده‌اند (سروش، ۱۳۸۵، ص. ۴۳).

تأکید بر برچسب «علمی بودن» در برگردان اصطلاح علمانیت، از منظر منتقدان نوعی استراتژی جهت ایجاد شکاف میان اسلام و دانش تلقی می‌گردد. سید قطب با شناسایی این رویکرد، مدعی است که برخی جوامع با انکار امور غیبی و تمسک ظاهری به «علمیت»، درصدد مشروعیت‌بخشی به نظام‌های غیردینی خود هستند؛ وی این ادعا را ناشی از فقدان شناخت عمیق نسبت به نسبت دین و علم می‌داند (سید قطب، ۱۴۱۲، ص. ۹۳)؛ بنابراین در این نوشتار سکولاریسم به معنای نفی قدسی بودن حیات بشر در ساحت اجتماعی (گزاره‌ای تماماً مخالف با دین) است (زندی، ۱۴۰۳، ص. ۲۱).

۳-۲. نسبت حاکمیت الهی و حیات اجتماعی ـ سیاسی

با توجه به دو مفهوم پیش‌گفته، محل اصلی بحث در این پژوهش، نسبت میان حاکمیت الهی و حیات اجتماعی ـ سیاسی است. اگر توحید حاکمیت بر انحصار حق تشریع، فرمانروایی و مشروعیت نهایی قدرت برای خداوند دلالت دارد، در مقابل، سکولاریسم در معنای موردنظر این پژوهش، ناظر به نفی قدسی بودن حیات اجتماعی و کنار نهادن مرجعیت دین از عرصه تنظیم مناسبات عمومی است. ازاین‌رو، نسبت این دو مفهوم صرفاً در سطح تعریف‌های انتزاعی باقی نمی‌ماند، بلکه به یکی از بنیادی‌ترین مسائل کلامی و سیاسی، یعنی منشأ اعتبار قدرت و نسبت دین با نظم اجتماعی، بازمی‌گردد.

بر همین مبنا، مسئله اساسی در این مقاله آن است که هر قرائت دینی از توحید تا چه اندازه می‌تواند یا نمی‌تواند حیات اجتماعی و سیاسی را ذیل حاکمیت الهی تعریف کند. به‌بیان‌دیگر، نقطه کانونی نزاع آنجاست که روشن شود آیا توحید صرفاً به ساحت باورها و عبادات فردی محدود می‌شود یا آنکه اقتضای آن، امتداد در ساحت قانون، حکومت و اداره جامعه نیز هست. بر این پایه، بحث از نسبت وهابیت و سکولاریسم نیز در اصل، بحث از چگونگی تفسیر توحید و حدود حضور آن در عرصه عمومی و سیاسی است.

۳. خوانش وهابی از توحید حاکمیت

۳-۱. جایگاه توحید حاکمیت در تقسیمات توحید نزد وهابیت

در دیدگاه مشهور وهابیت، توحید به سه قسم الوهی، ربوبی و اسماء و صفات تقسیم می‌شود. محمد بن عبدالوهاب در تبیین این تقسیم، توحید را دارای سه اصل می‌داند: توحید ربوبیت، توحید الوهیت و توحید اسماء و صفات. به اعتقاد او، اصل نخست، یعنی توحید ربوبیت، امری است که مشرکان عصر پیامبر(ص) نیز به آن ایمان داشتند، اما این ایمان آنان را داخل در اسلام نساخت و مانع از آن نشد که پیامبر(ص) با آنان مقابله کند. اصل دوم، توحید الوهیت است که ناظر به یگانه دانستن خداوند در افعال عبادی بندگان، مانند دعا، امید، ترس، خضوع، استعانت، پناه بردن، محبت، انابه، نذر و ذبح است. اصل سوم نیز توحید در اسماء و صفات است (علماء نجد الاعلام، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۶۷).

در کنار این تقسیم مشهور، در برخی متون وهابی، تقسیم دیگری نیز دیده می‌شود که ماهیتی دوگانه دارد. نوه محمد بن عبدالوهاب در کتاب *تیسیر العزیز الحمید* می‌نویسد که توحید به دو بخش «توحید در معرفت و اثبات» و «توحید در طلب و قصد» تقسیم می‌شود؛ قسم نخست شامل توحید ربوبیت و اسماء و صفات و قسم دوم همان توحید الوهیت یا عبودیت است (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۶، ج ۱، ص. ۱۳۹). عبدالرحمن نیز در شرح کتاب *التوحید*، همین تقسیم را بازگو می‌کند و مدعی است ابن‌قیم نیز توحیدی را که پیامبران به آن دعوت کرده‌اند و کتب آسمانی بر محور آن نازل شده‌اند، بر همین دو گونه دانسته است: توحید در معرفت و اثبات و توحید در طلب و قصد (ابن عبدالوهاب، ۱۴۳۰، ص. ۳۵).

برآیند این دو تقریر آن است که در ساختار مشهور تقسیمات توحید نزد وهابیت، توحید حاکمیت به‌عنوان قسمی مستقل طرح نمی‌شود. به‌بیان‌دیگر، چه در تقسیم سه‌گانه و چه در تقسیم دوگانه، اقسام توحید در چهارچوب الوهیت، ربوبیت، اسماء و صفات یا معرفت و اثبات و طلب و قصد توضیح داده می‌شوند و برای توحید حاکمیت جایگاهی جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود. از همین رو، بررسی مسئله حاکمیت در این منظومه، نه از طریق طرح آن به‌عنوان بخشی مستقل، بلکه از رهگذر ارجاع آن به یکی از اقسام دیگر توحید صورت می‌گیرد.

۲-۳. ارجاع توحید حاکمیت به توحید الوهی یا ربوبی

در منظومه فکری وهابیت، مفهوم توحید حاکمیت عموماً به‌عنوان بخشی مستقل از اقسام توحید به رسمیت شناخته نمی‌شود، بلکه در ذیل یکی از اقسام رایج توحید تفسیر می‌گردد. غالب عالمان وهابی، توحید حاکمیت را ذیل توحید الوهی (عبادی) مورد بررسی قرار داده‌اند. براین‌اساس، گروهی از آنان تصریح کرده‌اند که تفکیک توحید حاکمیت به‌عنوان یک بخش مجزا و مستقل، نادرست است و این مفهوم باید در ذیل توحید الوهی مطرح شود (ابن باز، ۱۴۲۱، ج ۳۰، ص. ۳۲۸).[۱] در همین راستا، این دسته از وهابیان معتقدند که تفسیر توحید حاکمیت به این معنا که «حکم، حکم خداست»، در صورتی درست است که در قالب

۱. «لیست أقسام التوحید أربعة وإنما هی ثلاثة کما قال أهل العلم وتوحید الحاکمیة داخل فی توحید العبادة».

توحید الوهی فهم شود، نه آنکه به‌عنوان قسمی مستقل در کنار سایر اقسام توحید قرار گیرد (زهیری، بی‌تا، ج ۲۵، ص. ۱۶).[۱]

در این تقریر، مسئله حاکمیت ذیل توحید در عبادت و تشریع فهم می‌شود. از همین منظر، گفته می‌شود که توحید حاکمیت تنها ناظر به مقابله با عقاید و قوانینی نیست که از «بلاد کفر» وارد جهان اسلام می‌شوند، بلکه شامل رسوم و عادت‌هایی نیز می‌شود که در جوامع اسلامی رایج‌اند، اما ریشه شرعی ندارند. بر این مبنا، توحید در تشریع اقتضا می‌کند که انسان خداوند را در قانون‌گذاری یگانه بداند و به هیچ فعلی که از سوی فرستادگان الهی وارد نشده باشد، ملتزم نگردد (البانی، بی‌تا، ج ۴، ص.۹).[۲]

در مقابل، بخشی اندک از علمای وهابیت، توحید حاکمیت را ذیل توحید ربوبیت طبقه‌بندی کرده‌اند. استدلال این گروه آن است که چون حاکمیت از لوازم ربوبیت الهی است، نیازی به افزودن قسمی مستقل برای آن وجود ندارد و صفات ربوبی خداوند خود مستلزم انحصار حاکمیت در خداوند است (ابن عثیمین، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص. ۱۲).[۳] بنابراین در تقریر وهابی از توحید، توحید حاکمیت نه به‌عنوان قسمی مستقل، بلکه در ذیل الوهیت یا ربوبیت تفسیر می‌شود. البته غلبه با دیدگاهی است که آن را در ذیل توحید الوهی قرار می‌دهد و از این طریق، مسئله حاکمیت را در چهارچوب تقسیمات رایج توحید توضیح می‌دهد.

۳-۳. انحصار بعثت انبیا در توحید عبادی

یکی از مؤلفه‌های مهم در خوانش وهابی از توحید، تفسیر رسالت انبیا در چهارچوب توحید عبادی است. در این رویکرد، هدف اصلی بعثت پیامبران، تحقق توحید ربوبی و عبادی

۱. «إذا كنت تعنى معنى هذا الكلام فأنا أوافق عليه، أما إذا كنت تعنى تقسيماً جديداً رباعياً لمعنى التوحيد، فأنا لا أوافق عليه».

۲. «لا تنحصر فقط برفض هذه القوانين التي ترد إلينا من بلاد الكفر؛ بل تشمل هذه الجملة -هذه الكلمة الحقّ- كلَّ شئ دخل فى الإسلام، سواء كان وافدا إلينا، أو نابعًا منا مادام أنَّه ليس من الإسلام فى شئ».

۳. «فإن توحيد الحاكمية داخل في توحيد الربوبية؛ لأن توحيد الربوبية هو توحيد الحكم والخلق والتدبير لله عز وجل».

دانسته می‌شود و نقش انبیا بیش از هر چیز در دعوت به پرستش خداوند خلاصه می‌گردد (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۸، ج ۱، ص.۵۱). بر همین اساس، وهابیان بر این باورند که نخستین قوم گرفتار شرک، قوم حضرت نوح بودند و حضرت نوح نخستین پیامبری بود که پس از وقوع شرک مبعوث شد (ابن جبرین، بی‌تا، ج ۲۶، ص. ۳؛ فوزان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۷).[۱] ازاین‌رو، آنان معتقدند پیش از قوم نوح شرک وجود نداشت و حضرت نوح اولین رسول پس از وقوع شرک به شمار می‌رود (ابن باز، ۱۴۲۰، ج ۱، ص.۸۰).[۲] این تلقی با تفسیر آنان از بعثت انبیا و مفاهیم قرآنی مرتبط نیز هماهنگ است. تکفیر وهابی ذیل آیه اکمال، در تبیین واژه نعمت، آن را همان ارسال رسل و نزول قرآن می‌داند و تصریح می‌کند که در قرآن و بعثت انبیا چیزی جز توحید عبادی نیست و این همان مفاد «لااله‌الاالله» است (علماء نجد الاعلام، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص.۳۹۷).[۳] همچنین در مواجهه با آیاتی که به حاکمیت الهی اشاره دارد، مانند آیه ۴۰ سوره یوسف، وهابیان در عین پذیرش ظاهر آیه، در تبیین آن، حاکمیت الهی را به انحصار عبودیت برای خداوند بازمی‌گردانند (الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، بی‌تا، ج ۳۱، ص. ۱۵۰).[۴] براین‌اساس، در خوانش وهابی، بعثت انبیا در پیوندی وثیق با توحید عبادی تفسیر می‌شود و مسئله دعوت پیامبران، عمدتاً در چهارچوب دعوت به عبادت خداوند و نفی شرک صورت‌بندی می‌گردد.

۴-۳. مشروعیت بخشی حاکمان ضد دینی

در خوانش وهابی از مسئله حاکمیت، نحوه مواجهه با حاکمان نیز جایگاه مهمی دارد. آنان حاکمان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: گروهی که شرع را می‌پذیرند، اما در برخی موارد از هوای نفس پیروی می‌کنند و گروهی که اساساً به شرع ایمان ندارند (آل نعمان، ۱۴۳۲، ج ۶،

۱. «وإنما تتغير فطرته بسبب ما يتلقاه من أبويه أو من أقاربه أو من بيئته ومن ينشأ بينهم، وإلا فلو ترك كل أحد على فطرته لعرف ما خلق له، ولعرف أنَّ له رباً، ولعرف أنه مكلف».

۲. «فأرسل الله عليهم نوحا فصار نوح أول الرسل بعد وقوع الشرك».

۳. «وخلاصة ذلك وعمدة ما نزل في كتاب الله وإرسال رسله الأولين، وخاتمهم سيد المرسلين، هي: الدعوة لعبادة الله وحده لا شريك له و هي مضمون لا إله إلا الله».

۴. [إِنِ الْحُكْمُ إِلا للهِ] «ثم يفسر هذه الحاكمية بتوحيد الله و عبادته وحده».

ص. ۳۲۴).[۱] این تقسیم نشان می‌دهد که بحث حاکمیت در متون وهابی، در ضمن تفکیک میان مراتب و وضعیت‌های مختلف حاکمان مورد توجه قرار گرفته است.

در تعریف حاکم نیز، وهابیان بیشتر بر عنصر قدرت و توانایی نظم‌بخشی به امور تأکید می‌کنند. از این منظر، حاکم کسی است که قدرت اداره و سامان دادن امور را داشته باشد (اثری، بی‌تا، ج ۱، ص.۲۳).[۲] بر همین اساس، در برخی متون وهابی سخن گفتن درباره حاکمان ناصحیح شمرده شده و به‌جای آن، بر تبعیت و کرنش در برابر آنان تأکید شده است (الوادعی، ۱۴۲۳، ص. ۲۳).[۳] در ادامه همین رویکرد، از حاکمیت سعودی نیز به‌عنوان یکی از بهترین حکومت‌ها یاد شده است (الوادعی، ۱۴۲۳، ص. ۹۲).[۴]

در این میان، یکی از مباحث مهم در تقریر وهابی از حاکمیت، چگونگی تفسیر حکم به غیر ما انزل الله است. وهابیان درجایی که در پی تکفیر شخص معین باشند، تصریح می‌کنند که عقیده در تحقق ماهیت عبادت نقشی ندارد و صرف خضوع و خشوع ظاهری در برابر غیر خداوند، موجب شرک و خروج از اسلام می‌گردد (اثری، ۱۴۴۲، ص. ۳۴).[۵] بااین‌حال، در مورد حاکمان، به‌ویژه در بحث حکم به غیر ما انزل الله، به مفهوم «کفر اصغر» تمسک می‌جویند (ابن الریس، بی‌تا، ج ۱، ص.۶)[۶] و بیان می‌کنند که اگر حاکم در مقام باور قلبی، حکم غیر دینی را حق بداند، دچار کفر اکبر می‌شود؛ اما صرف ارتکاب فعل، بدون احراز عقیده و باور قلبی، برای تحقق کفر کافی نیست (ابن الریس، بی‌تا، ج ۱، ص.۲).[۷] ازاین‌رو، در تقریر وهابی از توحید حاکمیت، بحث از حاکمان با مفاهیمی چون قدرت، لزوم تبعیت،

---

۱. «يجعلنا معتدلين و لا نتسارع إلى تكفير الحكام، بين أن نفرق بين حاكم يؤمن بما شرع الله ولكن يتبع هواه في بعض مخالفته لما شرع الله».

۲. «المراد: الجماعة الذين ينتَظمَهُم إمام ظاهر له شوكة و قدرة على سياسة الناس».

۳. «فلا أنصح بالكلام في الحكام، ولكن يجب التثبت، فلا أنصح أحدًا بالاصطدام مع حكوماتهم ولسنا دعاة فتن».

۴. «وكذلك الشعب السعودي مسلم وحكومته أيضًا و هي تعتبر من أحسن الحكومات».

۵. «فان من عبد غير الله بان تذلل له و خضع علي وجه التعظيم له و التاله و التعبد فهو مشرك بالله».

۶. «إن ترك الحكم بما أنزل الله على شناعته وسوئه ليس كفراً أكبر وإنما هو أصغر».

۷. «أنه لا يجوز لأحد من الناس أن يكفر من حكم بغير ما أنزل الله بمجرد الفعل من دون أن يعلم أنه استحل ذلك بقلبه ... لكن إن استحل ذلك واعتقده جائزاً فهو كفر أكبر».

تقسیم حاکمان و تمایز میان کفر اکبر و کفر اصغر صورت‌بندی می‌شود و این عناصر، بخش مهمی از چهارچوب نظری آنان در مسئله حاکمیت را تشکیل می‌دهد.

۴. بازخوانی نسبت توحید وهابیت و سکولاریسم

۴-۱. تقلیل توحید در ساحت فردی

نخستین محور در بازخوانی نسبت توحید وهابیت و سکولاریسم، تقلیل توحید به ساحت فردی است. هرگاه توحید بیش از همه در قالب عبادت فردی، پالایش اعتقادی اشخاص و مراقبت از رفتارهای شخصی فهم شود، کارکرد اجتماعی و سیاسی آن به‌تدریج کم‌رنگ می‌شود. در این وضعیت، توحید دیگر به‌مثابه اصلی برای تنظیم مناسبات قدرت، جهت‌دهی به ساخت اجتماعی و تعیین نسبت حکومت با اراده الهی عمل نمی‌کند، بلکه عمدتاً در سطح ایمان فردی و مرزبندی‌های عبادی باقی می‌ماند.

از همین‌جا نسبت این خوانش با سکولاریسم روشن می‌شود. سکولاریسم فقط در نفی صریح دین خلاصه نمی‌شود، بلکه گاه از طریق محدود کردن دین به حوزه خصوصی و شخصی تحقق می‌یابد؛ بنابراین هنگامی که توحید از یک اصل ناظر به همه ساحات حیات، به اصلی ناظر به دین‌داری فردی فروکاسته شود، عملاً زمینه برای فاصله گرفتن حیات عمومی از هدایت دینی فراهم می‌شود. به تعبیر دیگر، هرچه توحید بیشتر در وجدان فردی استقرار یابد و کمتر در سازمان اجتماعی و سیاسی حضور داشته باشد، قرابت آن با منطق سکولاریستی بیشتر خواهد شد.

در این چهارچوب، مسئله اصلی آن نیست که نام دین از میان برود، بلکه مسئله آن است که قلمرو اثرگذاری دین محدود شود. بدین‌سان، توحید در ظاهر محفوظ می‌ماند، اما از ظرفیت راهبری خود در عرصه عمومی تهی می‌شود. این تقلیل، یکی از بنیادی‌ترین مجاری پیوند مفهومی میان توحید وهابیت و سکولاریسم به شمار می‌آید.

۴-۲. مشروعیت‌بخشی به حاکمیت عرفی

دومین محور در این نسبت، مشروعیت‌بخشی به حاکمیت عرفی است. هنگامی که حاکمیت، حتی در صورت فاصله داشتن از الزامات کامل دینی، همچنان قابل پذیرش و تبعیت دانسته

شود، ساخت سیاسی به‌تدریج استقلالی عملی از هدایت دینی پیدا می‌کند. در چنین وضعی، آنچه در عمل به ساخت قدرت اعتبار می‌بخشد، نه انطباق کامل آن با حاکمیت الهی، بلکه توانایی آن در اداره، حفظ نظم و استمرار اقتدار است.

این وضعیت از آن جهت با سکولاریسم نسبت پیدا می‌کند که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سکولاریسم، تفکیک میان امر دینی و امر سیاسی و واگذاری تدبیر قدرت به منطق‌های عرفی است. هرچند در اینجا ممکن است زبان دینی همچنان حفظ شود، اما هنگامی که ساخت حاکمیت در عمل بر مبنای ملاحظات عرفی قابل توجیه و استمرار باشد، نوعی هم‌پوشانی با منطق سکولار پدید می‌آید. در این حالت، دین دیگر معیار تعیین‌کننده برای صورت‌بندی حاکمیت نیست، بلکه بیشتر در مقام پوشش مشروعیت‌بخش یا عنصر تأییدکننده ظاهر می‌شود. براین‌اساس، نسبت توحید وهابیت و سکولاریسم در این محور، نسبتی است که از راه پذیرش عملی حاکمیت عرفی شکل می‌گیرد؛ یعنی حاکمیت ممکن است در سطح گفتار به خداوند منسوب شود، اما در سطح کارکرد، از الزامات واقعی حاکمیت دینی فاصله بگیرد. همین جدایی میان عنوان دینی و کارکرد عرفی، یکی از مهم‌ترین وجوه این نسبت است.

۳-۴. خوانش غیر حاکمیتی از بعثت انبیا

سومین محور، خوانش غیرحاکمیتی از بعثت انبیاست. هنگامی که رسالت انبیا عمدتاً در دعوت به عبادت، اصلاح باورهای فردی و نفی شرک در حوزه مناسک خلاصه شود، بعثت از افق اجتماعی و حاکمیتی خود فاصله می‌گیرد. در این خوانش، انبیا بیش از آنکه آورندگان طرحی جامع برای هدایت زندگی جمعی و تأسیس نظم الهی باشند، به دعوت‌گرانی برای تصحیح عبادت فردی و مرزبندی اعتقادی تبدیل می‌شوند.

نسبت این رویکرد با سکولاریسم ازآن‌رو قابل توجه است که سکولاریسم نیز دین را از نقش تمدنی، اجتماعی و سیاسی‌اش جدا می‌کند و آن را به حوزه ایمان و معنویت فردی فرو می‌کاهد؛ بنابراین هر خوانشی که بعثت را از نسبت آن با حاکمیت، عدالت اجتماعی و تنظیم حیات عمومی تهی کند، به‌طور غیرمستقیم راه را برای فهمی سکولار از دین هموار می‌سازد. در این حالت، رسالت آسمانی باقی می‌ماند، اما میدان اثرگذاری آن محدود می‌شود.

پیامد مفهومی این نگاه آن است که دین، به‌جای آنکه مرجع سامان‌دهی جامعه و قدرت باشد، بیشتر مرجع صیانت از عقیده و عبادت می‌شود. بدین ترتیب، بعثت انبیا از یک پروژه جامع هدایت‌گر، به مأموریتی عمدتاً فردی و عبادی تقلیل می‌یابد. همین فروکاست، نسبت توحید وهابیت و سکولاریسم را در سطحی عمیق‌تر آشکار می‌سازد.

۴-۴. دوگانه تکفیر در حوزه فردی و تساهل در حوزه حاکمیت

چهارمین محور در بازخوانی این نسبت، دوگانگی میان تکفیر در حوزه فردی و تساهل در حوزه حاکمیت است. در این الگو، حساسیت شدید نسبت به رفتارها، باورها و اعمال اشخاص دیده می‌شود، اما همین شدت و صراحت در مواجهه با ساخت قدرت و حاکمیت مشاهده نمی‌گردد. به‌بیان‌دیگر، آنچه در سطح فردی می‌تواند به مرزهای سخت دینی و حتی تکفیر منتهی شود، در سطح حاکمیت با مدارای بیشتری تفسیر می‌شود.

این دوگانگی، نسبت وهابیت و سکولاریسم را از زاویه‌ای دیگر روشن می‌کند. سکولاریسم تنها با حذف دین از عرصه عمومی محقق نمی‌شود، بلکه گاه در قالب نوعی نابرابری در اِعمال معیارهای دینی پدیدار می‌شود؛ بدین معنا که دین در ارزیابی فرد بسیار سخت‌گیرانه عمل می‌کند، اما در برابر ساخت سیاسی، به‌گونه‌ای انعطاف‌پذیر و تساهل‌آمیز ظاهر می‌شود. در این صورت، حاکمیت عملاً از همان سطح الزام دینی که بر افراد تحمیل می‌شود، فاصله می‌گیرد.

نتیجه این وضعیت آن است که دین در حوزه فردی حضوری پررنگ و کنترل‌گر پیدا می‌کند، اما در حوزه حاکمیت، کارکرد سنجش‌گر و تحدیدکننده خود را از دست می‌دهد. این عدم توازن، به شکل‌گیری نوعی سکولاریزاسیون درونی می‌انجامد؛ یعنی نه از طریق کنار گذاشتن نام دین، بلکه از راه کاهش اثر واقعی آن در عرصه قدرت. ازاین‌رو، دوگانه تکفیر فردی و تساهل حکومتی را باید یکی از روشن‌ترین نشانه‌های نسبت میان توحید وهابیت و سکولاریسم دانست.

برآیند این بحث آن است که نسبت توحید وهابیت و سکولاریسم را باید در سطح کارکرد و دلالت‌های عملی این خوانش از توحید جستجو کرد. هر جا توحید به ساحت فردی تقلیل یابد، حاکمیت عرفی امکان مشروعیت پیدا کند، بعثت انبیا به‌صورت غیر حاکمیتی فهم

شود و در کنار سخت‌گیری نسبت به افراد، در برابر حاکمیت نوعی تساهل پدید آید، زمینه هم‌پوشانی با منطق سکولاریستی فراهم می‌شود. ازاین‌رو، مسئله اصلی در این نسبت، انکار لفظی دین نیست، بلکه محدود شدن اثرگذاری دین در حیات عمومی و سیاسی است. در چنین چهارچوبی، توحید در سطح اعتقاد و عبادت حفظ می‌شود، اما از نقش تعیین‌کننده خود در سازمان قدرت و ساخت اجتماعی فاصله می‌گیرد. تجلیات تاریخی و سیاسی این نسبت باید مستقل از این بحث مفهومی، در بخش بعد بررسی شود.

۵. تجلیات تاریخی و سیاسی این نسبت در رفتار وهابی

آنچه در این سطح اهمیت دارد، صرفاً بیان برخی رخدادهای تاریخی نیست، بلکه نشان دادن این نکته است که چگونه خوانش وهابی از دین، در عمل به الگویی از ائتلاف قدرت، حذف رقیب، مشروعیت بخشی به خشونت و تقابل با دیگر مسلمانان منتهی شد. براین‌اساس، تجلیات تاریخی و سیاسی این نسبت را می‌توان در محورهای زیر صورت‌بندی کرد.

۵-۱. ائتلاف وهابی ـ سعودی

یکی از روشن‌ترین تجلیات تاریخی این نسبت، در شکل‌گیری ائتلاف وهابی ـ سعودی آشکار شد. این ائتلاف از همان آغاز، صرفاً پیوندی فکری یا تبلیغی نبود، بلکه ساختاری سیاسی ـ نظامی بود که بقای خود را در گسترش قلمرو، حذف مخالفان و تثبیت قدرت جستجو می‌کرد. اتحاد مزبور برای استمرار حکومت و توسعه نفوذ خود، از همان ابتدا مخالفان را هدف قرار داد و مسلمانان نجد را در صورت مخالفت با حکومت سعودی یا عدم پذیرش آن، مهدورالدم معرفی کرد و آنان را به مصادره اموال و آوارگی تهدید نمود (دحلان، ۱۴۳۸، صص. ۲۸-۲۷).

این ائتلاف در عمل، آموزه‌های وهابی را به پشتوانه‌ای برای کنش نظامی و توسعه سیاسی بدل ساخت. به همین دلیل، نیروهای نجد که تحت تأثیر تعالیم وهابی قرار گرفته بودند، به بهانه مبارزه با بدعت به مناطق مختلف حمله می‌کردند. از جمله به منطقه الاحساء یورش برده و مساجد و حسینیه‌های شیعیان را تخریب کردند (ابن مرزوق، ۱۴۲۹، ص. ۲۳۷). همچنین به مناطقی چون ثرمدا، سدیر، الحلیله، منیخ، حریملاء، مجمعه، الهلالیه، بصره، زبیر و بریده حمله برده و آن‌ها را غارت کردند (فاخری، ۱۴۱۹، صص. ۱۵۰- ۱۳۱؛ ابن یوسف، ۱۴۱۹،صص. ۱۴۳-۱۳۷). تداوم این خشونت‌ها حتی موجب کاهش رفت‌وآمد حجاج به مکه شد، به‌گونه‌ای که اشراف مکه

شکایت خود را طی نامه‌ای به باب عالی استانبول اعلام کردند (العجلانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص.۱۲۱). ازاین‌رو، ائتلاف وهابی ـ سعودی را باید صرفاً یک هم‌افزایی سیاسی موقت ندانست، بلکه باید آن را صورت تاریخی پیوند میان قرائتی خاص از دین و ساخت قدرت دانست؛ پیوندی که در آن، آموزه مذهبی در خدمت استقرار و توسعه سلطه سیاسی قرار گرفت.

۲-۵. هم‌پیمانی غیردینی محمد بن عبدالوهاب

تجلی دیگر این نسبت را می‌توان در ماهیت هم‌پیمانی محمد بن عبدالوهاب با محمد بن سعود مشاهده کرد. محمد بن عبدالوهاب پس از ورود به حریمله، با سلسله‌ای از تهدیدها و سوءقصدها مواجه شد؛ از جمله تلاش الحمیان برای ترور وی که امنیت جانی او را با مخاطره روبرو ساخت. او در پی این ناامنی‌ها به عیینه گریخت و هرچند در ابتدا مورد استقبال عثمان بن حمد قرار گرفت، اما بر اثر فشار حاکم الاحساء و القطیف، از آن شهر نیز اخراج شد و بار دیگر در معرض سوءقصد قرار گرفت (آلوسی، ۱۳۴۳، ص. ۱۰۹). این وضعیت، نیاز او به پشتیبانی یک قدرت سیاسی را آشکار ساخت.

در چنین شرایطی، وی در سال ۱۱۵۷ قمری به الدرعیه رفت و با محمد بن سعود، حاکم آنجا، وارد ائتلاف شد. این ائتلاف در شرایطی شکل گرفت که هر یک از دو طرف، برای پیشبرد اهداف خود به دیگری نیاز داشتند. محمد بن سعود اندیشه‌های او را فرصتی راهبردی برای تأسیس دولت، کشورگشایی و توجیه ایدئولوژیک جنگ ذیل عنوان «جهاد فی سبیل الله» تشخیص داد. در مقابل، محمد بن عبدالوهاب نیز برای تداوم فعالیت و گسترش دعوت خود به پشتوانه یک قدرت سیاسی نیاز داشت. این توافق بر پایه دو شرط اصلی شکل گرفت. شرط نخست آن بود که محمد بن عبدالوهاب، پس از فتوحات، الدرعیه را ترک نکند و حمایت او منحصراً در اختیار محمد بن سعود باقی بماند.[۱] ابن عبدالوهاب نیز در پاسخ، سرنوشت خود را به بقای آل سعود گره زد و اعلام کرد: «خون ما با خون شما و سقوط ما با سقوط شماست».[۲] شرط دوم، تضمین بهره‌مندی از عواید مادی و غنائم فتوحات بود (آلوسی، ۱۳۴۳، ص. ۱۱۰). بدین ترتیب، این پیمان بر سه رکن قبیله، عقیده و غنیمت استوار

۱. «الأول إذا نحن قمنا بنصرتك والجهاد في سبيل الله تعالى وفتح الله لنا البلاد فلا ترحل عنا ولا تستبدل بنا غيرنا».
۲. «الدم بالدم، والهدم بالهدم».

شد. اهمیت این نکته در آن است که این اتحاد، بیش از آنکه بر مبنای رسالتی دینی در معنای حاکمیتی و فراگیر آن شکل گرفته باشد، بر پایه نیاز متقابل به قدرت، بقا و منفعت سیاسی و اقتصادی استوار بود. از همین رو، این هم‌پیمانی را می‌توان یکی از بارزترین نمودهای عینی پیوند وهابیت با منطقی دانست که در آن، دین به ابزار مشروعیت بخش قدرت بدل می‌شود.

۳-۵. روابط سببی و نسبی در تحکیم ائتلاف

یکی دیگر از تجلیات تاریخی این نسبت، در ایجاد و تداوم روابط سببی و نسبی میان خاندان آل سعود و آل شیخ مشاهده می‌شود. در تاریخ سیاسی جهان عرب، ازدواج‌های سیاسی همواره از ابزارهای مهم تثبیت ائتلاف، تحکیم مشروعیت و بازتولید قدرت بوده‌اند. در این چهارچوب، خاندان‌های آل سعود و آل شیخ نیز برای تکرار و تقویت پیمان بنیان‌گذاران خود، از این سازوکار بهره گرفتند. درهمین‌راستا، عبدالعزیز آل سعود، مؤسس دولت سوم سعودی، با طرفه بنت عبدالله بن عبداللطیف آل الشیخ، از نوادگان محمد بن عبدالوهاب، ازدواج کرد (آل الشیخ، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۳؛ الحربی، ۱۴۱۹، ص. ۹۲). عبدالله بن عبداللطیف، پدر وی، از نوادگان محمد بن عبدالوهاب بود و بیست سال در خدمت عبدالعزیز آل سعود باقی ماند (آل الشیخ، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۱). حاصل این ازدواج نیز فیصل بن عبدالعزیز آل سعود، پادشاه بعدی عربستان، بود. این پیوندهای سببی و نسبی نشان می‌دهد که ائتلاف وهابی ـ سعودی صرفاً یک توافق فکری یا سیاسی مقطعی نبود، بلکه به‌تدریج در ساختار اجتماعی و خانوادگی دو خاندان نهادینه شد. بدین‌سان، مشروعیت دینی و قدرت سیاسی در قالب شبکه‌ای از مناسبات خویشاوندی به یکدیگر متصل شدند و استمرار این پیوند، به بازتولید همان الگوی آغازین یاری رساند.

۴-۵. تقابل با مسلمانان

چهارمین نمود تاریخی این نسبت، در نوع مواجهه وهابیت با دیگر مسلمانان آشکار شد. این تقابل تنها در سطح نظری باقی نماند، بلکه در قالب حملات نظامی، تخریب اماکن مقدس، کشتار گسترده و غارت اموال مسلمانان بروز یافت. این رفتارها نشان می‌دهد که اتحاد وهابی ـ سعودی، در عمل بخش مهمی از نیروی خود را نه صرفاً متوجه غیرمسلمانان، بلکه متوجه مسلمانانی ساخت که خارج از دایره فهم وهابی از دین قرار می‌گرفتند.

از مهم‌ترین نمونه‌ها، حمله به کربلا در روز عید غدیر سال ۱۲۱۶ قمری بود. در این واقعه، نیروهای وهابی به فرماندهی سعود و با حدود دوازده هزار نفر وارد شهر شدند، درحالی‌که بسیاری از مردم برای مراسم تجدید بیعت با امیرالمؤمنین(ع) عازم نجف بودند. بر اساس گزارش بیشتر منابع، آنان نزدیک به پنج هزار نفر از ساکنان، زائران و اتباع ایرانی را با شعارهای «اقتلوا المشرکین» و «اذبحوا الکافرین» به قتل رساندند (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۲). سپس به عتبه مقدسه هجوم بردند، درهای صحن را شکستند، وارد رواق شدند، آجرهای طلا را از گنبد ربودند، ضریح مقدس را شکستند و هر آنچه از طلا، نقره و اشیای گران‌بها یافتند، غارت کردند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰، ص. ۱۰۰). شدت این غارت و ویرانی به اندازه‌ای بود که سال‌ها بعد نیز کربلا شهری فقیر و غارت‌زده توصیف می‌شد (اصفهانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۲) حملات وهابیان به نجف نیز متعدد بود (الخلیلی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص.۲۳۱). مشهورترین این حملات در نهم صفر سال ۱۲۲۱ قمری رخ داد (عاملی، بی‌تا، ج ۵، ص.۵۱۲)، اما استحکامات شهر مانع ورود آنان شد. بااین‌حال، آنان هر کس را که بیرون شهر می‌یافتند به قتل می‌رساندند و سر او را به داخل شهر پرتاب می‌کردند (آل محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۱، ص.۳۲۴).

در حمله به مدینه نیز عبدالعزیز در سال ۱۲۲۱ قمری وارد این شهر شد و گنجینه‌های حرم نبوی را که از ارزش فراوانی برخوردار بود، غارت کرد (ابوحاکمه، ۱۹۶۷، ص. ۱۰۸). همچنین دستور داد تمام قبه‌ها، جز قبه مربوط به قبر رسول خدا (ص) ویران شود (جبرتی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص.۲۴۹) و از جمله، قبه‌های ائمه بقیع و اصحاب پیامبر با خاک یکسان شد.

در مکه نیز عبدالعزیز و همراهانش در سال ۱۲۱۸ قمری وارد شهر شدند و اهالی را واداشتند در مسجدالحرام گرد آیند. سپس مردم را مجبور کردند قبه‌ها و گنبدهای واقع بر قبور را تخریب کنند و به مدت نزدیک به نوزده روز، به ویرانی قبرها، قبه‌ها و مشاهد پرداختند (ابن بشر، ۱۴۲۱، ج ۱، ص.۲۶۳). در پی این اقدامات، زادگاه پیامبر(ص)، حضرت خدیجه، حضرت علی(ع)، ابوبکر، گنبد زمزم و شماری دیگر از گنبدهای اطراف کعبه تخریب شد (امین، ۱۴۲۶، ص. ۲۰).

در ریاض نیز عبدالعزیز در سال ۱۱۸۷ قمری حمله کرد (ابن بشر، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۱۱۹) و در پی این یورش، ۲۳۰۰ نفر از مردم شهر کشته شدند (ابن بشر، ۱۴۲۱، ص. ۱۲۰). حتی کسانی که از شهر گریخته بودند نیز از خشونت در امان نماندند و بازماندگان و درماندگان به

قتل رسیدند و اموالشان به غنیمت گرفته شد (فیلبی، ۱۴۱۸، ص. ۶۳). در طایف نیز وهابیان در سال ۱۲۱۷ قمری وارد شهر شدند و مردم را قتل‌عام کردند (ابن بشر، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۱۲۰). آنان کوچک و بزرگ را کشتند، کودکان شیرخوار را ذبح کردند، به مساجد هجوم بردند و نمازگزاران را در حال رکوع و سجود به قتل رساندند. همچنین پول، کالا و کتاب‌های ارزشمند را به غارت بردند و در این میان، اوراق قرآن کریم و نسخه‌هایی از صحیح بخاری، صحیح مسلم و دیگر کتب حدیث و فقه زیر پا لگدمال می‌شد (امین، ۱۴۱۱، ص. ۴۷).

این مجموعه رخدادها نشان می‌دهد که تقابل وهابیت با مسلمانان، نه یک امر استثنایی، بلکه بخشی از منطق عملی این جریان در بسط قدرت و تثبیت قرائت خود از دین بوده است.

۵-۵. مواجهه با حکومت عثمانی

آخرین نمود مهم این نسبت را می‌توان در نحوه مواجهه وهابیان با حکومت عثمانی مشاهده کرد. پس از آنکه اخبار حمله آل سعود و وهابیان به مکه، مدینه و دیگر شهرها به دولت مرکزی عثمانی رسید، سلطان محمود غازی از این رخدادها سخت خشمگین شد. دولت عثمانی که در سرزمین‌های عربی نمایندگانی داشت، به محمدعلی پاشا در مصر دستور داد تا هرچه سریع‌تر به غائله سعود و وهابیت پایان دهد. محمدعلی پاشا نیز پسرش، احمد طوسون پاشا را که نماینده دولت عثمانی در جده بود، مأمور رسیدگی به این مسئله کرد و او با سپاهی مجهز به‌سوی مدینه حرکت نمود.

لشکر آل سعود و نیروهای وهابی مستقر در مدینه، پس از آگاهی از حرکت احمد طوسون، خود را برای جنگ آماده کردند و در میان سربازان خود وعده‌های پیروزی بر عثمانیان منتشر ساختند و به آنان تحفه و هدیه دادند. همچنین به احمد طوسون خبر دادند که اگر نیروهای شما به آبار علی قدم بگذارند، فرمان حمله صادر خواهد شد. سرانجام آنان به‌طور رسمی جنگ با عثمانی‌ها را اعلام کردند و سپاهی پنج‌هزار نفری برای مقابله با آنان به‌سوی وادی حمراء روانه کردند. اگرچه در آغاز، نتیجه نبرد به سود وهابیان رقم خورد و آنان توانستند سپاه عثمانی را عقب برانند، اما با ورود مستقیم محمدعلی پاشا به جنگ، شکست خوردند و در نهایت دوره نخست پیمان وهابی ـ سعودی پایان یافت (صبری پاشا، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۹؛ غیب غلامی هرساوی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰۰).

این مواجهه نشان می‌دهد که ائتلاف وهابی ـ سعودی، در مسیر گسترش خود، حتی در برابر حکومت رسمی مسلمانان نیز صف‌آرایی کرد و از ورود به جنگ فراگیر با آن ابایی نداشت. ازاین‌جهت، تقابل با عثمانی را باید حلقه نهایی همان منطقی دانست که از درون ائتلاف دینی ـ سیاسی وهابی سر برآورد و در عرصه عمل، خود را در قالب حذف رقیب، توسعه سلطه و مشروعیت بخشی به خشونت نشان داد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های مقاله نشان داد که این نسبت را باید در نحوه صورت‌بندی وهابی از توحید، بعثت انبیا، مسئله حاکمیت و مواجهه با قدرت سیاسی جستجو کرد، نه صرفاً در سطح ادعاهای دینی این جریان. بررسی مبانی نظری وهابیت نشان داد که توحید حاکمیت در این منظومه، جایگاهی مستقل ندارد و عموماً در ذیل توحید الوهی یا ربوبی تفسیر می‌شود. همچنین بعثت انبیا عمدتاً به دعوت عبادی و نفی شرک در ساحت فردی فروکاسته می‌شود و در مسئله حکم به غیر ما انزل الله نیز نوعی تفکیک میان سخت‌گیری در حوزه افراد و تساهل در حوزه حاکمان پدید می‌آید. حاصل این صورت‌بندی آن است که توحید، بیش از آنکه در تنظیم نظم اجتماعی و سیاسی امتداد یابد، در ساحت اعتقاد و عبادت فردی متمرکز می‌شود. ازاین‌رو، نسبت وهابیت و سکولاریسم در این مقاله، نه به معنای این‌همانی کامل، بلکه به‌مثابه نوعی هم‌پوشانی ساختاری و کارکردی فهم شده است. سکولاریسم موردنظر در این پژوهش، بیش از آنکه به معنای نفی صریح دین باشد، ناظر به محدود شدن نقش دین در عرصه حاکمیت و واگذاری عملی بخشی از تنظیم قدرت به منطق‌های غیردینی و عرفی است. شواهد تاریخی نیز نشان داد که این منطق در ائتلاف وهابی ـ سعودی، مشروعیت‌بخشی به قدرت، تقابل با دیگر مسلمانان و مواجهه با حکومت عثمانی، تجلی عینی یافته است. در نتیجه، می‌توان گفت خوانش وهابی از توحید حاکمیت، به‌جای پیوند دادن توحید با نظام اجتماعی و سیاسی، به تفسیری می‌انجامد که در سطح نظری و عملی با وجوهی از سکولاریسم هم‌پوشانی پیدا می‌کند.

منابع

- آل الشیخ، عبدالرحمن بن عبدالطیف (۱۳۹۲). *مشاهیر علماء نجد و غیرهم*. ریاض: دار الیمامه للبحث و الترجمه و النشر.
- آل محبوبه، جعفر بن باقر (۱۴۰۶ ق). *ماضی النجف و حاضرها*. بیروت: دار الاضواء.
- آل نعمان، شادی (گردآورنده) (۱۴۳۲ ق). *جامع تراث العلامة الألبانی فی المنهج والأحداث الکبری*. صنعاء: مرکز النعمان للبحوث و الدراسات الاسلامیه و تحقیق التراث و الترجمه.
- آلوسی، محمود شکری (۱۴۴۳ ق). *تاریخ نجد*. قاهره: مکتبة مدبولی.
- ابن باز، عبدالعزیز (۱۴۲۰ ق). *فتاوی نورعلی الدرب*. بی‌جا، بی‌نا.
- ابن باز، عبدالعزیز (۱۴۲۱ ق). *مجموع فتاوی ابن باز*. بی‌جا، بی‌نا.
- ابن بشر، عثمان (۱۴۲۱ ق). *عنوان المجد فی تاریخ نجد*. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیه.
- ابن جبرین، عبدالله (بی‌تا). *شرح العقیدة الطحاویة*. بی‌جا، بی‌نا.
- ابن الریس، عبدالعزیز (بی‌تا). *البرهان المنیر فی دحض شبهات أهل التکفیر والتفجیر*. بی‌جا، بی‌نا.
- ابن عبدالوهاب، سلیمان (۱۴۱۶ ق). *تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن (۱۴۳۰ ق). *فتح المجید لشرک کتاب التوحید*. لبنان: دار ابن حزم
- ابن عبدالوهاب، محمد (۱۴۱۸ ق). *کشف الشبهات*. عربستان: وزارة الشؤون الإسلامیة و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد.
- ابن عثیمین، محمد (۱۴۲۱ ق). *لقاء الباب المفتوح*. بی‌جا، بی‌نا.
- ابن مرزوق، ابی الحامد (۱۴۲۹ ق). *التوسل بالنبي و جهلة الوهابیون*. استانبول: مکتبة الاشیق
- ابن یوسف، محمد بن عبدالله (۱۴۱۹ ق). تاریخ ابن یوسف. ریاض. بی‌جا.
- ابوحاکمه، احمد مصطفی (۱۹۶۷). *لمع الشهاب فی سیرة محمد بن عبدالوهاب*. بیروت: مطابع بیبلوس الحدیثة.
- اثری، عبدالرحمن بن حسن (۱۴۴۲ ق). *حسن الافادة فی بیان حقیقة الشرک و مفهوم العبادة*. الصومال:دار النبیلة للنشر و التوزیع و الطباعة.

- اثری، فوزی بن عبدالله (الف بی‌تا). *الفتوحات الإلهية في تحريم العمليات الانتحارية*. بی‌جا، بی‌نا.
- اثری، فوزی بن عبدالله (ب بی‌تا). *المَنْهَج التّام في وُجوب بَيعَة الحُكّام*، بی‌جا.
- اصفهانی، ابوطالب بن محمد (۱۳۸۹ ق). *رحله ابی‌طالب خان الی العراق و اوربه*. بغداد: المجمع العلمی العراقی.
- اعتضاد السلطنه، علیقلی (۱۳۷۰). *اکسیر التواریخ*. تهران: بی‌نا.
- امین، احمد (۱۴۲۶ ق). *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امین، محسن (۱۴۱۱ ق). *کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب*. بیروت: بی‌نا.
- البانی، محمدناصر الدین (بی‌تا). *تفریغ أشرطة متفرقة للشیخ الألبانی*. بی‌جا، بی‌نا.
- الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية (بی‌تا). *مجله الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية*. موقع الجامعة علی الإنترنت.
- جبرتی، عبدالرحمن (۱۴۱۷ ق). *تاریخ عجائب الاثار فی التراجم و الاخبار*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جرجانی، علی (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۲). *فلسفه دین*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد محمدتقی جعفری.
- الحربی، دلال (۱۴۱۹ ق). *نساء شهیرات من نجد*. عربستان: دارالملک عبدالعزیز.
- الخلیلی، جعفر (۱۴۰۷ ق). *موسوعة العتبات المقدسه*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- دحلان، احمد زینی (۱۴۳۸ ق). *فتنة الوهابیة*. بیروت: دارالفکر اسلامیه.
- رامین، علی، فانی، کامران و سادات، محمدعلی (۱۳۸۹). *دانش‌نامه دانش‌گستر*. تهران: مؤسسه علمی فرهنگی دانش‌گستر.
- زندی، مهدی (۱۴۰۳). *واژگونی واژگان*. تهران: پژوهشکده باقرالعلوم.
- زهیری، حسن (بی‌تا). *شرح کتاب الإبانة من أصول الدیانة*. بی‌جا، بی‌نا.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۷ ق). *رساله موجزه فی تفسیر الاسماء الثلاثه الوارده فی القرآن و التی علیها رحی البحث عن التوحید و الشرک*. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۳۰ ق). *الهیات*. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *مدارا و مدیریت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سید قطب، ابراهیم (۱۴۱۲ ق). *معالم فی الطریق*. بیروت: دارالشرق.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۳۷۸). *سکولاریزم*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۸۲). *سکولاریزم در جهان عرب*. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- صبری پاشا، ایوب (۱۳۸۸). *تاریخ وهابیان*. قم: بی‌نا.
- طاهری، مهدی و مجیدی، حسن (۱۴۰۱). تحلیل شاخص‌های سیاست‌های هویتی سکولار در عربستان. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۱۲ (۴)،۱۳۵- ۱۶۵.
https://priw.ir/article-1-1621-fa.html
https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1401.12.4.6.7
- طاهری، سید مهدی و احمدوند، شجاع (۱۳۹۴). جریان شناسی وهابیت معاصر و بهره‌مندی آل سعود از آن در تمام قدرت. *سیاست متعالیه*، ۳ (۹)، ۶۵-۸۸.
https://civilica.com/doc/857396
- عالیشاهی، عبدالرضا، برزگر، ابراهیم، خرمشاد، محمدباقر و رهبر، عباسعلی (۱۴۰۲). محمد بن سلمان و گذار از پان وهابیسم به نظام سکولار در عربستان سعودی؛ ریشه‌ها و پیامدها. *دانش سیاسی*، ۱۹ (۱)،۱۸۹- ۲۱۲. https://pkn.isu.ac.ir/article_76155.html
doi: 10.30497/pkn.2022.239810.2769
- عاملی، سید جواد (بی‌تا). *مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- العجلانی، منیر (۱۴۱۳ ق). *تاریخ البلاد العربیه السعودیه*. بی‌جا، بی‌نا.
- علماء نجد الاعلام (۱۴۱۷ ق). *الدرر السنیة في الأجوبة النجدیة*. بی‌جا، بی‌نا.
- عیوضی، محمدرحیم و جواب هراتی، محمد (۱۳۹۲). *درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران*. تهران: دفتر نشر معارف.
- غیب غلامی هرساوی، حسین (۱۳۹۶). *هلال نجد*. قم: مطیع.

- فاخری، محمد بن عمر (۱۴۱۹ ق). *تاریخ الفاخری*. ریاض: مکتبة الملک فهد.
- فوزان، صالح (۱۴۲۳ ق). *التوحید*. عربستان: وزارة الشؤون الإسلامیة و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد.
- فیلبی، جان بریجر (۱۴۱۸ ق). *تاریخ نجد و دعوه الشیخ محمد بن عبدالوهاب*. قاهره: مکتبة مدبولی.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسین (۱۳۹۳ ق). *المنیة والأمل*. الإسکندریة: دار المطبوعات الجامعیة.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *جامعه‌شناسی*. بی‌جا: بی‌نا.
- معلوف، لویس (۱۳۶۵). *المنجد فی‌اللغه*. بیروت: دارالمشرق.
- الوادعی، مقبل‌بن هادی (۱۴۲۳ ق). *تحفة المجیب علی أسئلة الحاضر والغریب*. صنعا: دارالآثار.

Political Thought in Islam
Vol. 12 | No. 48 | 2026 |

Table of contents

1 A Sociological Perspective on Religious Democracy in the Thought of Akhund Khorasani and Imam Khomeini
Mohammad Eshraghi, Hossein Dehghan, Bijan Abdolkarimi

23 Restoration of the Former Order: On the Political Thought of Mohammad Hossein Tabrizi
Gholamali Soleimani, Mohammadamin Marei

47 Analysis of the Relationship Between Peace in the Mystical Thought and Practical Politics of Imam Khomeini
Mohammad Mahmoudi Kia

75 The Separation of Soul and Body in Sharia and Law within Modernist Theology: A Reflection on the Reformist Thought of Talibov of Tabriz
Shervin Moghimi, Sepideh Mirmajidi

99 The Positive Conditions of "Humane" and "Honorable" Peace in the Thought of Imam Khomeini
Hasan Mahdipour

125 Restoration of the Former Order: On the Political Thought of Mohammad Hossein Tabrizi
Seyyed mohammad amin miri torghabeh, Ali Molamousa Meybodi, Elyas Mortazavi Zadeh

Political Thought in Islam

Vol. 12 | 48 | 2026|



Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute

eISSN: 2538- 3191

Executive Manager: Ensiyeh Moradi
Technical Editor: Azam Soleimani
Layout and Cover Designer: Zahra Shirkhanzade

Publisher: Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute,
Director-in-Charge: Dr. Mansour Ansari
Editor-in-Chief: Dr. Seyed Sadr -al-Din Moosavi

Editorial Board Members:

Dr. Seyyed Sadeq Haghighat; Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Dr. Mirfardin Ghoreyshi; Professor, Department of International Relations, University of Tehran, Tehran, Iran.

Dr. Abdolrahman Alam; Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

Dr. Abdolamir Nabavi; Associate Professor, Department of Comparative Studies, Institute for Cultural & Social Studies, Tehran, Iran.

Dr. Farhad Darvishi; Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Dr. Mohammad Reza Taleban; Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Dr. Seyed Sadr al-Din Mousavi; Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Dr. Yahya Fouzi; Professor, Institute of Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran.

Dr. Mansour Ansari; Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Dr. Giti Pourzaki; Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

Address: Tehran, Persian Gulf Freeway, next to Tehran-Qom toll booth, Imam Khomeini's Holy Shrine, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute, Quarterly Journal of Political Thought in Islam.
Lithography, printing, binding: Oruj Printing and Publishing Establishment (Tehran, Enghelab St., opposite Tehran University, No. 1296, Tel: 66404873)
Postal Code: 1815163111 - P.O. Box: 13418155/ - Fax: 55235661 - Phone: 51085000
Website: andishehsiyasi. ri-khomeini. ac. ir
Email: andishehsiyasi@gmail.com

This quarterly journal is also available through the following websites:
Jihad Daneshgaghi Scientific Information Database
National Publications Database
Comprehensive Humanities Portal
Iranian Research Information System
Civilika
Noor Specialized Journals Database

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Political Thought in Islam

| Vol. 12 | No. 48| 2026 |

Printed ISSN: 2538-3183
Online ISSN: 2538- 3191

A Sociological Perspective on Religious Democracy in the Thought of Akhund Khorasani and Imam Khomeini
Mohammad Eshraghi, Hossein Dehghan, Bijan Abdolkarimi

Restoration of the Former Order: On the Political Thought of Mohammad Hossein Tabrizi
Gholamali Soleimani, Mohammadamin Marei

Analysis of the Relationship Between Peace in the Mystical Thought and Practical Politics of Imam Khomeini
Mohammad Mahmoudi Kia

The Separation of Soul and Body in Sharia and Law within Modernist Theology: A Reflection on the Reformist Thought of Talibov of Tabriz
Shervin Moghimi, Sepideh Mirmajidi

The Positive Conditions of "Humane" and "Honorable" Peace in the Thought of Imam Khomeini
Hasan Mahdipour

Restoration of the Former Order: On the Political Thought of Mohammad Hossein Tabrizi
Seyyed mohammad amin miri torghabeh, Ali Molamousa Meybodi, Elyas Mortazavi Zadeh

Political Thought in Islam