

قرائت‌های مختلف از اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

داود مهدوی‌زادگان

◆ چکیده

قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف از اندیشه‌های یک متفکر، نشان‌دهنده تأثیر او بر زمانه خود و ادوار دیگر تاریخ است. امام خمینی (س) بی تردید از جمله متفکرانی است که در طول حیات فکری و اجتماعی خود، تأثیرات عمیقی را بر جنبه‌های مختلف فکری و اجتماعی زمانه گذاشته است؛ که فهم دامنه این تأثیرات، بخشی از تاریخ اندیشه است. بدون تردید هر پژوهنده‌ای از زاویه دید خود به یک متن، رخداد یا متفکر می‌نگرد. اینکه این قرائت تا چه اندازه یک قرائت حقیقی و منطبق با سخن واقعی آن متفکر باشد، از مباحث پیچیده‌ای است که از دیرباز در علوم اسلامی از جمله علم کلام و تفسیر و در دوران اخیر غرب در دانشی به نام هرمنوتیک مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، نویسنده می‌کوشد قرائت‌های مختلف از اندیشه‌های امام و میزان اعتبار این قرائت‌ها را مورد توجه قرار دهد. واژه‌های کلیدی: تفسیر متن، انواع تفسیر، امام خمینی (س)، اندیشه سیاسی.

◆ مقدمات بحث

اولین بحثی که در تفسیر یک اندیشه باید مورد توجه قرار گیرد، مؤلفه‌های یک تفسیر است. در هر تفسیری سه مؤلفه وجود دارد:

۱ - تفسیر ۲ - متعلق تفسیر (متن) ۳ - مفسر.

◆ انواع تفسیر

تفسیر یک متن از جهات مختلف به انواع گوناگون تقسیم می‌گردد.

۱ - **تفسیر علمی و ایدئولوژیک:** تفسیر علمی به این معناست که مفسر در پی فهم واقعیت متن است و می‌خواهد بداند که یک متن چه می‌گوید و چه معنا و مفهومی را در بر دارد. اما در تفسیرهای ایدئولوژیک مفسر چندان در پی فهم معنای متن نیست؛ بلکه به دنبال این است که چه تصویری می‌شود از متن ارائه داد؛ این تصویر نیز صورتی است که خود مفسر به متن می‌دهد؛ گاهی ممکن است مفسر، اجزا و مطالبی را از متن نقل قول کند و در مرحله بعد آنها را به گونه‌ای با یکدیگر پیوند دهد که معنای متن چیزی نباشد که در خود متن اصلی وجود داشته است؛ به عبارت دیگر متن را به هنگام روایت یا قرائت از صورتش جدا کرده، فقط ماده آن را بیاورد و صورت و معنای آن را دست نخورده باقی گذارد و خودش صورت جدیدی به متن بدهد.

۲ - **تفسیر مستقیم و غیرمستقیم:** در تفسیر مستقیم موضوع یا متن، مستقیماً مورد نظر مفسر است و از آن بحث می‌کند؛ اما در تفسیر غیرمستقیم، مفسر در قالب ارائه یک نظریه کلی، متن را تفسیر می‌کند؛ به گونه‌ای که این نظریه کلی، قابل تطبیق با متن باشد. در این نوشته ممکن است به تفاسیری اشاره کنیم که به لحاظ مفهومی تفسیر متن نیست؛ یعنی مستقیماً مفسر و صاحب نظریه به سراغ اندیشه‌های سیاسی حضرت امام(س) نرفته؛ ولی نظریه‌ای کلی را ارائه داده که به نوعی شامل اندیشه‌های حضرت امام(س) نیز باشد و اگر

کسی با آن نظریه، آشنایی داشته باشد، ناخودآگاه به کمک آن، اندیشه سیاسی امام را هم تفسیر می‌کند. این نوع تفسیر، تفسیر غیرمستقیم است.

۳ - **تفسیر پسینی و پیشینی:** در تفسیر پسینی مفسر سعی می‌کند که پیشاپیش قضاوت نکند؛ به عبارت دیگر بر اساس داشته‌ها و پیش‌فرض‌های خود، درباره متن هیچ‌گونه اظهارنظری نکند، بلکه می‌کوشد ابتدا داده‌ها و اطلاعاتی را از متن جمع‌آوری کند و بعد به ارائه تفسیر از آن بپردازد.

در تفسیر پیشینی، مفسر با توجه به پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود به سراغ متن می‌رود و آن را تفسیر می‌کند.

تفسیر پسینی خیلی به واقعیت ملتزم است و در پی این است که آنچه را واقعا هست بفهمد و درک کند؛ اما مفسری که به نحو پیشینی به تفسیر متن می‌پردازد، تقید و التزامی نسبت به واقعیت ندارد و برای فهم یک متن آن را مطالعه نمی‌کند؛ چون تفسیرش را از قبل داشته؛ بلکه می‌کوشد تا آنچه را که خودش تصور می‌کند، بر متن عرضه و بازگو کند. عده‌ای معتقدند که تفسیر پسینی امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان بدون پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود با متن ارتباط برقرار کرد؛ مثلا وقتی به متن رجوع می‌کنید قسمت‌هایی از آن را گزینش می‌کنید، این گزینش زائیده پیش‌فرض‌های شماست؛ یعنی شما با یک دید و زاویه خاص به متن نگاه می‌کنید و از میان آن، گزینش می‌کنید.

البته کسانی که به تفسیر پسینی معتقدند، نیز اشکال عدم واقع‌گرایی را بر تفسیرهای پیشینی مطرح می‌کنند و برآنند که مفسرین پیشینی در پی فهم درست متن نیستند؛ بلکه سعی دارند برداشت‌های خود را بر متن تحمیل کنند.

اگر مفسری بخواهد دقیقا به واقعیت یک متن برسد، به نوعی پالایش و اصلاح خود نیاز دارد؛ تا بتواند خوب، متوجه متن شود. اگر مفسر بخواهد بفهمد که یک متن چه می‌گوید، باید پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های خود را به حداقل برساند و با قطع نظر از آنها به سراغ متن برود. این کار، گرچه دشوار است، ولی ناممکن نیست.

۴ - تفسیر پیرامونی و تفسیر متنی: در تفسیر پیرامونی، مفسر درباره حواشی و مسائل پیرامونی متن، خیلی بحث می‌کند؛ ولی درباره محتوای آن، هیچ نمی‌گوید و تا اینکه محتوای این متن مخفی می‌ماند. در این نوع تفسیر، حواشی هدف اصلی آن است. اما در تفسیر متنی، هدف اصلی، متن است و کمتر درباره حواشی و مسایل پیرامونی آن بحث می‌شود.

بنابراین تفسیر پیرامونی ممکن است پسینی باشد یا پیشینی و نیز ممکن است با تفسیر علمی یا ایدئولوژیک منطبق باشد.

۵ - تفسیر علمی - معلولی: در این نوع تفسیر، رابطه متن را با موضوعات دیگر بررسی می‌کنند؛ به عبارت دیگر، نسبتی را با پدیده‌های دیگر ایجاد می‌کنند و بر اساس آن، به تفسیر متن می‌پردازند.

◆ طبقه‌بندی مفسران

مفسران را باید بر اساس مبنا و معیار علمی، طبقه‌بندی کرد؛ به عنوان مثال، نمی‌توان مفسران اندیشه‌های امام خمینی(س) را بر اساس ملاک شاگردان او - که یک دست و از یک نوع نیستند - تقسیم کرد؛ چون این نوع تقسیم، فاقد مبنا و ملاک علمی مطلوب است. بهترین کار، تقسیم مفسران بر اساس انواع تفسیر می‌باشد. بنابراین، مفسران چند دسته می‌شوند که عبارت‌اند از:

۱. مفسران علمی
۲. مفسران ایدئولوژیک
۳. مفسران پیشینی (رنالیست پیچیده یا ذهن‌گرا)
۴. مفسران پسینی (رنالیست یا واقع‌گرا)
۵. مفسران سیاسی اندیشه‌های امام را (از منظر گرایش سیاسی، مورد نقد و بررسی قرار

◆ تبیین موضوع بحث

پس از بیان مقدمات به تبیین موضوع بحث می‌پردازیم. در بحث تفسیرها و قرائت‌های مختلف از اندیشه‌های امام، هدف این نیست که دیدگاه امام را در مورد موضوعات مختلفی مثل حکومت، قانون، آزادی، دموکراسی و غیره مشخص کنیم و ببینیم دیگران چه تفسیری از این موضوعات کرده‌اند، بلکه هدف ما، خود تفسیرهای مختلفی است که مفسران در این موضوعات، از امام داشته‌اند. پس موضوع بحث عبارت است از: تفسیرها و قرائت‌های مختلف از اندیشه‌های سیاسی امام خمینی. البته هنگام بررسی این تفسیرها، ممکن است به تناسب، از خود این موضوعات نیز بحث شود؛ لیکن این امر، بحث فرعی است و موضوع اصلی ما بررسی برداشت‌ها و تفاسیری است که در مورد اندیشه‌های سیاسی امام مطرح شده است. همه می‌دانند که محور اندیشه‌های سیاسی امام، بحث ولایت فقیه است. برای اینکه در این مقاله رفتار پراکندگی موضوعی نگردیم، تلاش می‌کنیم قرائت‌های مختلف از این نظریه را با توجه به مباحث مقدماتی و بیان انواع تفسیر، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

◆ تفسیر علمی از نظریه ولایت فقیه امام خمینی (س)

در این قسمت دیدگاه آقای حمید عنایت و برداشت ایشان را از نظریه سیاسی ولایت فقیه امام بررسی می‌کنیم. ایشان از فارغ‌التحصیلان انگلستان است که در دهه چهل و اوایل دهه پنجاه، استاد علوم سیاسی بود. مقارن انقلاب اسلامی، بار دیگر به انگلیس بازگشت و به مطالعات خود ادامه داد. ایشان دو کتاب مشهور دارد به نام‌های: ۱ - سیری در اندیشه سیاسی عرب ۲ - اندیشه سیاسی اسلام معاصر. ایشان در پیشگفتار کتاب اندیشه سیاسی اسلام معاصر می‌گوید: «اگر آشنایی من با استاد مطهری نبود، انگیزه‌ای برای نوشتن این کتاب پیدا

نمی‌کردم.» یعنی شهید مطهری این نوشته را در ایشان ایجاد کرده تا به بحث در مورد اندیشه سیاسی اسلام معاصر بپردازد. آقای عنایت قبل از چاپ این کتاب، مقاله‌ای را در انستیتو مطالعات بین‌المللی انگلستان، ارائه داد، تحت عنوان مفهوم نظری ولایت فقیه از دیدگاه آیت‌الله خمینی؛ که سعید محبی آن را در سال ۷۵ و در شماره ۳۴ مجله کیان ترجمه و منتشر کرد.

قبل از ارائه گزارشی از این مقاله باید گفت آقای عنایت به عنوان یک تحصیل‌کرده مدرن، تنها استادی است که تلاش کرده دیدگاه امام را واقعا بفهمد و به صورت علمی بررسی کند؛ لذا مستقیما به سراغ متن کتاب امام رفته و در مورد آن بحث کرده است. از ویژگی‌های مقاله ایشان این است، که قبل از بحث در مورد هر موضوع، علاوه بر اشاره به پیشینه آن بحث به بیان دیدگاه‌های مخالف می‌پردازد؛ سپس پاسخ‌هایی را که متن به دیدگاه‌های مخالف می‌دهد، بررسی می‌کند و از دیگر ویژگی‌های این مقاله، مقایسه نظر امام با دیگر علمای شیعه و سنی و مقایسه آن با اندیشه سیاسی مدرن است.

به نظر می‌رسد یکی از موفقیت‌های عنایت در بررسی اندیشه سیاسی امام دو کتاب قبلی ایشان است که به صورت مستقل هم در مورد اندیشه سیاسی جهان عرب کار کرده؛ هم در مورد اندیشه سیاسی اسلام معاصر؛ سپس با تسلط بر منابع قدیم و جدید توانسته است، نظر امام را به خوبی بررسی کند؛ کاری که دیگران به ندرت از انجام آن برمی‌آیند.

عنایت در این مقاله معتقد است که این نظریه قبلا به این شکل سابقه نداشته و یک دیدگاه بی‌نظیر و منحصر به فرد است. به نظر وی قبل از حکومت امام خمینی (س) دو نمونه از حکومت‌های دینی را در ایران داشته‌ایم: ۱ - حکومت صفویه ۲ - حکومت ساسانیان پیش از اسلام.

ایشان معتقد است که در این دو حکومت ایرانی، قدرت سیاسی متکی بر اندیشه دینی بود. و مشروعیت خود را از آن می‌گرفته است؛ ولی سابقه طرح بحث ولایت فقیه به زمان صفویه برمی‌گردد. در آن زمان محقق کرکی (محقق ثانی) قائل به ولایت فقیه بود؛ منتها با این تفاوت که معتقد بود، اگر در دستگاه حکومت چند منصب عالی باشد، یکی از آنها منصب شیخ‌الاسلام

و منصب فقیهان است؛ که شرعی بودن حکومت را حفظ می‌کند؛ در حالی که امام معتقد بود ولایت فقیه، منصبی در کنار سایر مناصب حکومتی نیست؛ بلکه در رأس آنهاست و کسی بالاتر از او نیست. ولی محقق کرکی می‌گوید: ولایت فقیه مقامی در حد شیخ‌الاسلامی است و شاه بالاتر از اوست. آقای عنایت می‌گوید چنین نظریه‌ای در دنیای معاصر از دو جهت، مهم و شگفت‌آور است:



امام معتقد بود ولایت فقیه، منصبی در کنار سایر مناصب حکومتی نیست؛ بلکه در رأس آنهاست و کسی بالاتر از او نیست.



یکی اینکه، با توجه به روند نوسازی و غربگرایی در دنیای معاصر - از جمله در کشورهای عربی و ایران - احتمال نمی‌رفت که حکومت دینی در ایران تأسیس شود؛ به این شکل که یک نظریه سیاسی از یک فقیه و عالم سنتی مطرح شود و آن‌چنان قدرتی پیدا کند که

حکومتی به نام جمهوری اسلامی بنا نهد و این جای تعجب دارد.

نکته مهم دیگر اینکه، نظریه ولایت فقیه - آن‌طور که امام مطرح می‌کند - در بین علمای دیگر، یک نظریه اجماعی نبود و مخالفان زیادی داشت؛ معذک توانست به عنوان یک نظریه غالب؛ حکومتی را تأسیس کند.

آقای عنایت، از بین نظریه‌های مخالف امام، به دیدگاه شیخ انصاری (رحمه‌الله) می‌پردازد و می‌گوید: شیخ معتقد است که برای فقیه سه وظیفه عمده متصور است:

۱ - وظیفه افتا و بیان تکالیف شرعی ۲ - حل و فصل خصومات در بین مردم ۳ - ولایت بر اموال و انفس مردم.

شیخ انصاری دو وظیفه اول را برای فقیه می‌پذیرد ولی در مورد وظیفه سوم تردید می‌کند و آن را نمی‌پذیرد؛ در حالی که حضرت امام، هر سه مورد را جزء وظایف فقیه می‌داند.

آقای عنایت در توضیح نظریه امام می‌گوید: نظریه امام یک نظریه غیر فرقه‌ای و یک نظریه

عام اسلامی است؛ یعنی بنیادهای این نظریه در میان سایر فرق نیز وجود دارد؛ چرا که هم شیعه و هم اهل سنت در اینکه علما و فقها مرجع دینی مردم هستند، اتفاق نظر دارند. ایشان در مرحله بعد نتیجه‌گیری می‌کند که نظریه ولایت فقیه، صرفاً صبغه شیعی ندارد؛ به همین دلیل، به نظریات برخی علمای اهل سنت معاصر، بسیار نزدیک است.

با فروپاشی حکومت‌های به ظاهر دینی - مثل حکومت عثمانی، - در کشورهای اسلامی، حکومت‌های سکولار و غیردینی شکل گرفت؛ عده‌ای از علمای اهل سنت، مانند علی عبدالرزاق با این حکومت‌ها موافق بودند؛ ولی برخی، علمای دیگر با حکومت‌های سکولار مخالف بودند و امید داشتند دوباره، حکومت اسلامی در جهان شکل بگیرد؛ از جمله آنها می‌توان به عالم سوری، رشید رضا که صاحب تفسیر المنار و شاگرد محمد عبده بود، اشاره کرد. افراد دیگری که می‌توان از آنها نام برد، محمد غزالی، عالم مصری و ابوالاعلی مودودی، از علمای پاکستان، بودند.

عنایت در ادامه می‌گوید: با وجود تفاوت‌ها، نظریه ولایت فقیه امام خمینی به دیدگاه سیاسی این سه نفر بسیار نزدیک است؛ سپس شباهت‌های آنها را بیان می‌کند.

وی در ادامه برداشتش را از نظریه امام این‌گونه بیان می‌کند که: از نظر امام خمینی، حکومت حق انحصاری فقها و تنها مربوط به امام است؛ چون تا به حال کسی نگفته است که حکومت حق اختصاصی فقهاست. حتی در اندیشه علمای اهل سنت - که موافق حکومت اسلامی هستند - حقی برای اندیشه‌های غیردینی وجود دارد؛ ولی امام حقی برای اندیشه‌های غیر دینی قائل نیست و از این حیث برخلاف علمای اهل سنت دیدگاهی انقلابی و غیرمحافظه‌کارانه دارد. سپس عنایت می‌گوید: وقتی نظریه ولایت فقیه مطرح شد، مخالفانی هم داشت که عمدتاً دو گروه بودند: ۱ - افراد سکولار و دارای اندیشه‌های غیردینی ۲ - افراد دین‌دار و دارای اندیشه‌های دینی.

از گروه دوم می‌توان به دیدگاه مرحوم محمدجواد مغنیه در کتاب «الخمینی و دولت الاسلامی» اشاره کرد. آقای عنایت می‌گوید: مغنیه از جمله علمای شیعی است که به امام خمینی

و انقلاب اسلامی شدیداً علاقه دارد و از آن دفاع می‌کند؛ ولی - مانند شیخ انصاری - در نظریه ولایت فقیه با امام اختلاف نظر دارد؛ ایشان برخلاف امام، ولایت فقها را بر اموال و نفوس مردم قبول ندارد و معتقد است تنها کسی که ولایت بر مردم دارد، خداوند است. عنایت در ادامه، پاسخ‌های امام به مغنیه را بیان می‌کند، از جمله این پاسخ که شما (مخالفان) می‌گویید: «العلماء ورثة الانبياء» ولی قائل به ولایت فقها نیستید. نمی‌توان گفت، فقها و علما وارثان اصلی انبیا هستند ولی از نظر ولایت بی‌اعتبارند. عنایت ادامه می‌دهد، بر همین اساس امام معتقد است، تا زمانی که شریعت در جامعه، مرجعیت قانونی پیدا نکند، ولایت فقها هم تحقق نمی‌یابد. این برداشت درستی است که ایشان از نظریه امام خمینی دارد. از جمله اشکالاتی که به امام شده این است که فقیه به همه مسائل آشنا نیست و تجربه حکومت‌گردانی ندارد؛ تا بخواهد حکومت کند. امام، پاسخ می‌دهد: مگر رضاخان که حکومت می‌کرد سواد حکومتی داشت؟ یعنی سواد حکومت‌داری فقیه کمتر از رضاخان است؟

در ادامه می‌گوید: به نظر می‌رسد، دیدگاه مودودی و رشید رضا و غزالی دموکراتیک‌تر و عرفی‌تر از امام است؛ این، بدان معنا نیست که نظریه امام دموکراتیک نباشد، بلکه نظریه امام با دموکراتیک رسمی، همخوانی و سازگاری دارد؛ چون ولی فقیه در جمهوری اسلامی توسط شخصی تعیین نمی‌شود؛ بلکه در تعیین آن، مردم نقش دارند؛ به این ترتیب که، به اعتقاد امام، فقیهی می‌تواند ولی مردم شود که در میان آنان حسن شهرت داشته و مردم به او اعتماد داشته باشند و از طریق انتخابات برگزیده شود. تمام اینها دلیل سازگاری نظریه ولایت فقیه با دموکراسی است، مگر اینکه خود فقها مردمی و دموکراتیک عمل نکنند و نشان دهند با دموکراسی سازگاری ندارند.

سپس حمید عنایت می‌گوید: دو ویژگی در حکومت ولایت فقیه مشاهده می‌شود که حاکی از مردمی بودن آن است: یکی مسئله شخصیتی خود فقها است که باید افرادی اخلاقی، معنوی و مردم‌گرا باشند؛ دیگر اینکه، چنین نیست که ولی فقیه فصل‌الخطاب همه مباحث فقهی باشد؛ بلکه فقهای دیگر نیز اجازه طرح اندیشه‌های فقهی خود را دارند. بر این اساس عنایت نتیجه می‌گیرد

که نظریه ولایت فقیه در باطن، یک دیدگاه تکثرگراست و مطلق نیست.

سپس عنایت به ساختار اقتصادی و اجتماعی حکومت ولایت فقیه اشاره می‌کند و می‌گوید: نظریات اقتصادی امام برخلاف افرادی چون مودودی، غیرمحافظة‌کارانه و یک نوع سوسیالیسم اسلامی است؛ چون به حقوق مستضعفان و محرومان توجه زیادی دارد و ضد سرمایه‌داری است. ولی فقیه در مسائل اجتماعی به صورت انقلابی عمل می‌کند و معتقد است که کارگزاران حکومت پهلوی را باید به صورت انقلابی مجازات کرد و تخفیفی قائل نشد. البته در برخی مباحث فقهی مانند برخورد با کارگزاران حکومت پهلوی با وسواس و احتیاط شدیدی عمل می‌کند و با حالتی محافظه‌کارانه، جلو خیلی از مجازات‌ها را می‌گیرد. در نهایت، برداشت کلی حمید عنایت از نظریه ولایت فقیه امام این است که این نظریه با قرائت رسمی که از دموکراسی دارد، مغایرتی با آن ندارد.

نتیجه‌ای که از این نمونه تفسیر علمی می‌توان گرفت این است که ایشان با وجود آنکه خود، یک سکولار است، خیلی خوب به متن مراجعه کرده و سعی نموده است، بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری، تفسیری واقع‌بینانه و علمی از نظریه امام ارائه دهد.

نکته مورد توجه در قرائت آقای عنایت این است که وی هیچ نقدی به دیدگاه امام وارد نمی‌کند. به نظر می‌رسد تا این دوران، طرفداران سکولاریسم، هیچ نقد جدی به اندیشه امام وارد نکرده باشند؛ شاید علت این امر، آن باشد که نظریه امام هنوز نظریه ناشناخته‌ای بوده و این، طبیعی است که اندیشمندان مدرن و سکولار با چنین نظریه ناشناخته‌ای با احتیاط برخورد می‌کنند؛ شاید هم عنایت فکر می‌کرد در فهم این نظریه به حدی نرسیده باشد که بتواند آن را نقد کند. عدم نقد نظریه امام می‌تواند علت دیگری هم داشته باشد و آن اینکه آقای عنایت در هنگام طرح نظر مخالفان گفت: مخالفان دو گروه‌اند، مخالفان سکولار و مخالفان دینی؛ سپس گفت: ما مخالفان درون دینی (علمای شیعه) را مطرح می‌کنیم؛ دلیل آن را هم چنین بیان کرد که طرح دیدگاه‌های سکولار، جز اینکه این نظریه را مستحکم‌تر کند، نتیجه دیگری ندارد. بر فرض که ایشان از سکولارهای مخالف اندیشه امام باشد، اگر نقدی جدی مطرح می‌کرد، ممکن بود

نظریه امام مستحکم‌تر شود؛ لذا آن را نقد نکرد.

به هر حال ایشان به عنوان یک اندیشمند سکولار، تفسیر منصفانه‌ای نسبت به نظریه سیاسی امام خمینی (س) داشتند؛ از این رو در بین اندیشمندان دینی، چهره‌ای منفی نداشته، بلکه شخصیتی قابل احترام‌اند.

◆ تفسیر نظریه‌پردازانه از نظریه ولایت فقیه

در این نوع تفسیر، مفسر، شخص یا متنی را در چهارچوب یک نظریه کلی، بررسی می‌کند. نمونه آن، مباحثی است که دکتر فرهنگ رجایی در کتاب «معرکه جهان‌بینی‌ها» طرح کرده است. مجموعه مطالعات و مباحث دکتر رجایی، بر اساس فلسفه سیاسی و ایران‌شناسی است و در قالب نظریه‌برداری مطرح شده است.

وی در کتاب مذکور، مباحث مربوط به ایران معاصر را در تماس با فرهنگ و تمدن غرب، مورد بررسی قرار داده و معتقد است، بسیاری از روشنفکران، طی چند قرن اخیر، به نوعی سرگشتگی، تحیر و احساس عقب‌ماندگی دچار گشته و به دنبال آن بودند تا علت این عقب‌ماندگی را بیابند؛ از این رو، از زوایای مختلف به بررسی این موضوع پرداختند. یکی از این زوایا، هویت و تمدن ایرانی است. خود فرهنگ رجایی نیز در زمره این افراد است. وی در کتاب مذکور، سیر جریان‌های فکری را از گذشته‌های دور تا قرن بیستم مورد بحث و بررسی قرار داده و در مبحث جریان‌های فکری معاصر، اندیشه سیاسی امام را نیز مورد تحلیل قرار داده است. وی برای تحلیل جریان‌های فکری در ایران معاصر، معتقد است که باید ملاک و محور بحث ما در این جریان‌های فکری، مسئله خردورزی باشد؛ یعنی این جریان‌های فکری تا چه اندازه خردورز بوده‌اند؟

از دیدگاه رجایی هر نوع رهیافت عقلانی برای حل مشکلات جامعه، خردورزی است. بنابراین خردورزی، نوعی ابزار برای رسیدن به هدف (حل مشکلات جامعه) است. خردورزی، یک

محور (مبانی) و یک روند دارد. جریان خردورز، در بخش مبانی و محورها، باید سه شاخص را در خود داشته باشد:

اول - مسئله دین یا سنت

دوم - مسئله سیاست

سوم - مسئله معرفت‌شناسی

این سه شاخص، مثلث تمدنی را شکل می‌دهند و تمدن خردورز باید این سه ضلع را داشته باشد. در بخش روندها نیز باید سه مشخصه لحاظ شود:

۱ - زمان‌شناسی

۲ - مکان‌شناسی

۳ - توان‌نهادسازی

به عبارت دیگر، جریان خردورز باید بتواند در راستای تمدن‌سازی، هر یک از اضلاع مثلث محوری را در قالب زمانی و مکانی و نهادینه‌سازی، بکار ببرد؛ مثلاً بتواند در حوزه دین، روحانیت یا سیاست، نهادهایی را ایجاد کند که از عهده پیشبرد این اهداف و مقاصد بر آیند. فرهنگ رجایی پس از این مقدمه، جریان‌های فکری معاصر ایران را به چهار دسته تقسیم کرده است که عبارت‌اند از:

۱ - **جریان دولت‌مدار:** این جریان معتقد است برای رهایی از عقب‌ماندگی، حل مشکلات و انجام اصلاحات در ایران، به حکومتی مرکزی و مقتدر نیاز داریم. علی‌اکبر داور، عیسی صدیق و فروغی به عنوان تئوریسین‌های این جریان در عهد رضاخانی بودند. آنها بنیانگذاران فرهنگی - سیاسی دوران پهلوی هستند که رضاخان را نماد جریان دولت‌مدار می‌دانستند که می‌تواند جامعه ایرانی را در قالب یک دولت مرکزی مقتدر درآورد و از انحطاط نجات دهند.

۲ - **جریان دین‌مدار:** این جریان در مقابل جریان اول، وظیفه خود را حفظ دین در دنیای جدید می‌داند و از سیاست دوری می‌کند. نماد این جریان، افرادی چون حاج شیخ عبدالکریم

حائری، آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله طالقانی، بازرگان و شهید مطهری، هستند.

۳- **جریان غرب‌مدار:** این جریان معتقد بود که برای نجات از عقب‌ماندگی و خروج از انحطاط باید سر تا پا غربی شد و الگوی غربی را آویزه گوش خود کرد. باید همان کاری را انجام دهیم که غربیان می‌کنند. به تعبیر آقای رجایی، این جریان به کلی خردورزی را تعطیل کرده بود.

۴- **جریان تمدن‌مدار:** این جریان به جامعه ایران از منظر تمدنی نگاه می‌کند و معتقد است که ایرانیان از تمدن حقیقی خود فاصله گرفته و باید به آن بازگردند. برای این جریان، صرفاً حفظ دین مهم نیست؛ بلکه پاسخگویی به مسایل روز جامعه و حل معضلات و مشکلات جامعه ایرانی در دنیای جدید، اهمیت دارد. جریان تمدن‌مدار به دنبال استقلال فردی و سیاسی جامعه ایران است و معتقد است ایران به لحاظ سیاسی، باید از حکومت‌های استبدادی و استعماری، مستقل شود. همچنین مردم در تعیین سرنوشت خود، استقلال فکری داشته باشند. نماد این جریان نیز افرادی همچون: شهید مدرس، دکتر مصدق و امام خمینی هستند.

وی پس از این دسته‌بندی، چنین بیان می‌کند که به طور کلی تمامی این جریان‌ها ناخردورز هستند؛ منتها شدت و ضعف دارند؛ مثلاً، جریان فکری دولت‌مدار، بیشتر به دنبال دولت‌سازی بود تا تمدن‌سازی؛ تمدن‌سازی لوازمی دارد و آن بسیج میراث فرهنگی، دین و دانش‌های گوناگون برای پیشرفت علم و تمدن است؛ در حالی که این جریان ابداً به دنبال چنین چیزی نبود. جریان دین‌مدار، به جز فکر حفظ دین، شاخص دیگری نداشت؛ مثلاً، به دنبال سیاست نبود؛ در روند خردورزی هم، نه زمان‌پذیر بود، نه موقعیت مکانی خود را درک می‌کرد و نه نهادسازی می‌نمود. ناخردورزی جریان غرب‌مدار نیز، اظهر من الشمس است؛ زیرا خردورزی را به کلی تعطیل کرده بودند و به تقلید کورکورانه از غرب می‌پرداخت. در مورد جریان تمدن‌مدار، نیز باید گفت هر چند به مسایل تمدن توجه داشتند و در پاسخگویی به مسایل جامعه و حل مشکلات آن می‌کوشیدند، ولی بیشتر به کلی‌گویی پرداخته، به جزئیات عنایتی نداشتند؛

مثلا بحث فلسفه سیاسی در نزد نمایندگان این جریان جایگاهی نداشته است. رجایی معتقد است که اگر چه امام به حل مسائل تمدن ایران توجه دارد، ولی اندیشه سیاسی ایشان، درون مایه خردورزانه ندارد.

◆ نقدی بر قرائت‌های فرهنگ رجایی

۱ - مهم‌ترین اشکال به قرائت‌های فرهنگ رجایی، در نوع چینش جریان‌ات فکری از حیث اهمیت آنها است؛ زیرا ایشان، تمدن را عام و فراتر از دین و دولت و عینیت‌های خارجی قرار داده است.

در حالی که می‌توانیم این چینش‌ها را به گونه‌ای دیگر، در نظر بگیریم؛ یعنی دین را عام و تمدن را زیر مجموعه آن قرار دهیم؛ زیرا کسی که دین‌مدار باشد، خواه ناخواه تمدن‌مدار نیز هست. از نظر اندیشمندی مانند توماس هابز، دولت محوریت دارد و سایر جریان‌ات تحت‌الشعاع جریان دولت‌مدار، هستند؛ مثلا این دولت است که تکلیف شهروندان را از نظر انتخاب دین و مذهب و غیره مشخص می‌کند. وی نهادهای اجتماعی را به عنوان زیر مجموعه دولت مورد مطالعه قرار می‌دهد. بنابر مطالب ذکر شده، اولین نقد بر قرائت‌های فرهنگ رجایی، متوجه محورها از حیث عام و خاص بودن آنهاست.

۲ - دومین اشکال، شدت و ضعف در خردورزی این جریان‌ات است نه در ناخردورزی آنها؛ زیرا اگر همه این جریان‌ات ناخردورز باشند، دیگر مفهومی ندارد به آنها جریان فکری بگوییم؛ خصوصا اگر توجه کنیم که حتی در جریان غرب‌مدار نیز، عناصر فرهنگی بسیاری مهمی وجود داشته‌اند که توانسته‌اند پنجاه سال بر ایران حکومت کنند؛ مثلا برخی معتقدند، پس از خواجه نصیر طوسی، شخصیتی مانند تقی‌زاده (که از عناصر برجسته معاصر و غربگرا بود)، یافت نشده است.

۳ - اشتباه دیگر در ذکر نمادها و مصادیق این جریان‌ات فکری است؛ مثلا در جریان

تمدن‌مداری، امام را در کنار دکتر مصدق ذکر می‌کند. در حالی که مصدق نگرش ملی و محدود به ایران داشته است؛ نه نگاه تمدنی. او در صدد احیای تمدن ایران نبود و در حوزه سیاست نیز برداشت‌های سیاسی غربی داشت؛ در حالی که امام در حوزه فلسفه سیاسی، نظریه ولایت فقیه را مطرح کرد - که جامع‌ترین نظریه محسوب می‌شود - و توانست حکومتی مستقل و مبتنی بر این نظریه تشکیل بدهد. یا در جریان دین‌مدار افرادی نظیر مرحوم طالقانی، مرحوم بازرگان و شهید مطهری را کنار هم قرار داده است؛ در صورتی که کار شهید مطهری در باب ایران‌شناسی و شناخت تمدن ایران و اسلام - در قالب کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران - بی‌نظیر است و نمی‌توان منکر نگرش تمدنی وی شد. همچنین شخصیتی مانند شیخ عبدالکریم حائری، نهاد روحانیت را در ایران و مرجعیت شیعه را در قم استحکام بخشید؛ از این رو نمی‌توانیم منکر نهادسازی وی شویم؛ همین‌طور اقدام آیت‌الله بروجردی در تقریب بین مذاهب، گامی بلند در راستای احیای تمدن اسلامی بود. ضمن اینکه، این اقدامات، هر چند سیاسی‌کاری نیست، خود، نوعی سیاست است.

۴ - اشکال مبنایی دیگر بر نظریه آقای رجایی این است که چرا ایشان خردورزی، آن هم از نوع رایج غربی را مبنای قرار داده‌اند؟ زیرا اگر مثلاً خردورزی غربی به دوران خارج شدن، از قرون وسطی و ورود به عصر روشنایی بازگردد، این فراگیر نیست و ممکن است در نقطه‌ای دیگر مانند ایران، ملاک خردورزی، خروج از انحطاط دین باشد -

در تفسیرهای ایدئولوژیک مفسر خود را ملتزم به فهم واقعیت متن نمی‌کند؛ بلکه در چهارچوب ایده‌ها، پیش‌فرض‌ها و علایق خود، مفاهیمی را تولید و بر طبق آن، واقعیت متن را تفسیر می‌کند.

۵ - ایشان امام را متهم به کلی‌گویی می‌کنند؛ در حالی که معلوم نیست چه مقدار از آثار امام را مطالعه کرده‌اند. اگر ایشان نگاهی اجمالی و سطحی به صحیفه امام می‌انداختند، متوجه می‌شدند که امام در مورد موضوعاتی مانند استقلال، استعمار، خودکفایی، احیا تمدن اسلامی و ایرانی و غیره چه میزان مطلب دارند و ابداء کلی‌گویی نکرده‌اند.

آخرین مطلبی که از آقای فرهنگ رجایی ذکر می‌کنیم این است که ایشان معتقدند جریان دین‌مدار در مواجهه با تمدن جدید سه دوره را تجربه کرده است؛ دو دوره از آن را پشت سر گذاشته‌ایم و هم‌اکنون در دوره سوم آن به سر می‌بریم؛ دوره اول، دوره دفاع از دین بود و تا جنگ جهانی دوم ادامه داشت؛ در این دوره، سرکردگان جریان دین‌مداری، می‌کوشیدند که اشکالات وارده به دین را پاسخ دهند.

بزرگ‌ترین نماد این دوره، سید جمال‌الدین اسدآبادی است. دوره دوم، از جنگ جهانی دوم تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داشت؛ این دوره را دوره بازگشت به خویش نامیده‌اند؛ یعنی دینداران نه تنها از دین دفاع می‌کردند، بلکه مدعی بودند که اسلام طرح و برنامه دارد. نماد برجسته این دوره، فداییان اسلام و به طور مشخص سید مجتبی نواب‌صفوی است که در کتابچه‌ای راهکارها و برنامه‌های تشکیل حکومت اسلامی را طراحی کرده است. دوره سوم، دوره کنونی است که بعد از پیروزی انقلاب شروع شده است. این دوره را، دوره شکوفایی و عملی کردن برنامه‌هایی می‌دانند که در گذشته طراحی شده بود.

در دوره اول، صرف دفاع از آموزه‌های دینی قانع‌کننده بود. در مورد دوره دوم، صرف ادعای داشتن برنامه حکومتی و اقتصادی - اجتماعی کفایت می‌کرد. ولی در دوره سوم، مسئولیت اجرایی نیز بر این توجیه نظری افزوده شده است.

در پایان سؤالی که از آقای فرهنگ رجایی داریم این است که شما چگونه درباره دوره سوم قضاوت می‌کنید و آن را جریانی ناخردورز می‌نامید؛ در حالی که هنوز این دوره به پایان نرسیده است؟!

◆ تفسیرهای ایدئولوژیک از نظریه ولایت فقیه

بیشترین قرائت‌هایی که جریانات مختلف از اندیشه‌های امام خمینی داشته‌اند، بر مبنای تفسیرهای ایدئولوژیک است؛ از این رو تلاش می‌کنیم جلوه‌های بیشتری از این نوع تفسیر را تحلیل نماییم. تفسیر ایدئولوژیک در مقابل تفسیر علمی است؛ مشخصه تفسیرهای علمی، فهم واقعیت متن، بدون هیچ پیش‌فرض و پیش‌داوری است؛ اما در تفسیرهای ایدئولوژیک مفسر خود را ملتزم به فهم واقعیت متن نمی‌کند؛ بلکه در چهارچوب ایده‌ها، پیش‌فرض‌ها و علایق خود، مفاهیمی را تولید و بر طبق آن، واقعیت متن را تفسیر می‌کند؛ در واقع اگر متن متشکل از ماده و صورت باشد، مفسر صورت متن را کنار می‌گذارد و فقط ماده را در ذهن خود وارد می‌کند؛ سپس ایده‌ها و ذهنیت‌های خود را به مثابه یک صورت جدید، روی این ماده قرار می‌دهد. بدین ترتیب، متن، صورت جدیدی پیدا می‌کند که معلوم نیست با صورت حقیقی آن انطباق دارد یا نه؟ در عین حال مفسر خود را ملزم نمی‌بیند که صورت واقعی متن را برای مخاطبان بازگو نماید.

◆ بشیریه و سیطره تفسیرهای جامعه‌شناختی ایدئولوژی

از جمله کسانی که نظریات او مبتنی بر تفسیر ایدئولوژیک از اندیشه‌های امام است، دکتر حسین بشیریه می‌باشد بیشتر آثار وی در مقوله جامعه‌شناسی سیاسی، است که از مهم‌ترین آنها می‌توان از «جامعه‌شناسی سیاسی» نام برد. بشیریه اخیراً دو کتاب دیگر نیز در زمینه جمهوری اسلامی و مشخصاً اندیشه‌های امام، تألیف کرده است؛ یکی «جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران»، دیگری «دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران در دوره جمهوری اسلامی».

در کتاب اول، برداشت خود را از اندیشه سیاسی امام در قالب دو بحث کلی، ارائه کرده است: یکی تحت عنوان اقتدار کاریزماتیک، دیگری، سنتگرایی تجدستیز در ایران.

در قرائت کاریزماتیک از اندیشه امام، بشیریه، نوعی تقسیم‌بندی از نظام‌های سیاسی ارائه می‌کند که برگرفته از تقسیم‌بندی ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی است. وبر اقتدار سیاسی را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱- اقتدار کاریزماتیک ۲- اقتدار سنتی ۳- اقتدار عقلانی قانونی.

کاریزما به کسی اطلاق می‌شود که شخصیت بسیار برجسته‌ای دارد و نفوذ همین شخصیت برجسته، همه مشکلات را حل می‌کند. در واقع حل مشکلات، توسط خود این شخص است. معمولاً کاریزماها، شخصیت‌هایی انقلابی هستند.

اقتدار سنتی (پادشاهی): مشروعیت چنین حکومت و رهبری، ناشی از شخصیت او نیست؛ بلکه نشئت گرفته از سنت حاکم بر جامعه است و سنت، پشتوانه مشروعیت اوست؛ در واقع، این شخص از خود هیچ اقتداری ندارد و به واسطه سنت حاکم بر جامعه، سلطه پیدا کرده است و حکومت می‌کند.

اقتدار عقلانی یا قانونی: مشروعیت چنین حکومتی بر اساس عقل جمعی است؛ یعنی تعقل جمعی مردم، قوانینی را طرح‌ریزی می‌کند و حاکم، ناگزیر است طبق این قوانین، حکومت و جامعه را اداره کند. در چنین اقتداری، حاکم تا وقتی مشروعیت دارد که به مرّ قوانین موضوعه عمل کند.

وبر معتقد است ابتدایی‌ترین شکل حکومت، حکومت کاریزماتیک است؛ یعنی کاریزمایی ظهور می‌کند؛ مردم را بسیج می‌کند و در زیر چتر اندیشه سیاسی خود، نظامی سیاسی را تأسیس می‌کند. پس از شخصیت کاریزما (کاریزماها منحصر به فرد هستند و در نظامات سیاسی تکرار نمی‌شوند و یا تداوم نمی‌یابند)، به طور طبیعی اقتدار سیاسی سنتی یا عقلانی قانونی شکل می‌گیرد.

بشیریه بر اساس این تقسیم‌بندی، جامعه سیاسی بعد از انقلاب را تحلیل می‌کند و نوعی تحلیل از اقتدار سیاسی امام ارائه می‌دهد. وی معتقد است اگر ما حوادث پس از انقلاب را مطالعه و بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که هر سه نوع اقتدار سیاسی در نظام جمهوری

اسلامی تحقق یافته است: اقتدار کاریزما از سال ۵۷ تا ۶۸ (رحلت حضرت امام)، اقتدار سنتی از سال ۶۸ تا دوم خرداد ۷۶ و اقتدار عقلانی قانونی از سال ۷۶ به بعد. بدین ترتیب بشیریه دوره رهبری امام را کاریزمایی می‌داند که همه مشکلات و مسائل این دوره به واسطه شخصیت امام و با سرانگشت تدبیر اشاره ایشان، حل می‌شد. پس از امام، جانشین او، قاعدتا شخصیت کاریزماتیک ندارد و لذا مرحله بعد، یعنی اقتدار سنتی، آغاز می‌شود. به بخشی از گفتار بشیریه در این کتاب توجه کنید:

و اما شخص امام خمینی در آن دوران، محور سیاست در ایران بود. وی در مشاجرات و منازعات میان گروه‌ها و گرایش‌های مختلف در درون نظام، داوری می‌کرد. مؤثرترین بسیج‌گر توده‌ها در منازعات داخلی و تصمیم‌گیرنده اساسی مسایل مربوط به جنگ و صلح، محسوب می‌شد. بانی مهم‌ترین نهادهای سیاسی - اجتماعی و بنیادهای مختلف در جمهوری اسلامی بود. اخراج نخستین رئیس جمهوری از منصبش، نشانگر غلبه و تسلط اقتدار کاریزمایی بر اقتدار عقلانی بوروکراتیک بود. هیئت حاکمه عمدتا شاگردان، پیروان و سرسپردگان او بودند و در سایه رهبر، الیگارشی روحانی نسبتا منسجمی شکل گرفت.

بشیریه، در توصیف سنتگرایی تجدد ستیز نیز به اندیشه سیاسی امام، اشاره می‌کند. و معتقد است:

در ایران دوره معاصر، به تبع غربی‌ها، فرآیندی به نام تجدد، به راه افتاد. شروع این فرآیند از زمان رژیم پهلوی بوده است؛ هر چند زمزمه‌های آن از آغاز انقلاب مشروطه به گوش می‌رسید.

در ایران جریانی تحت عنوان سنتگرایی تجدیدستیز، وجود دارد که بسیار قوی و مقتدر است. افرادی که در عین سنتگرایی، نوعی ضدیت و خصومت هم با تجدد و نوسازی دارند. این جریان در دوره پهلوی به شدت رو به افول و ضعف نهاد. اما به دنبال انقلاب اسلامی، این جریان به یکباره قوت پیدا کرد و تا آنجا پیش رفت که حاکمیت سیاسی را هم به دست آورد. سنتگرایی تجدیدستیز در ایران، جریانات مذهبی بودند. هر چند در

جریانات غیرمذهبی نیز، تجددستیزی وجود داشته است.

بشیریه در مباحث خود به سنتگرایی متجدد یا به عبارتی نواندیشان دینی نمی‌پردازد؛ زیرا اعتقادی به آنها ندارد و اساساً چیزی به نام روشنفکری دینی را قبول ندارد. به اعتقاد وی، بعد از انقلاب، جریانی تجددستیز حاکمیت ایران را در دست گرفت که در رأس آن رهبری نظام، یعنی امام، قرار داشت.

بشیریه معتقد است سنتگرایان وقتی با تجدد و مظاهر آن مواجه شدند، به مثابه یک روستایی بودند که از مکانی کوچک به فضایی باز آمده باشد؛ واکنش روانی چنین افرادی، ترس، عدم اطمینان، عدم آرامش و عدم امنیت خواهد بود؛ از این رو برای فائق آمدن بر این حالات، یا انزوا می‌گزینند، یا به سمت قدرت می‌رود؛ تا با کسب آن به آرامش، اطمینان و امنیت برسد.

اگر این شخص، خودش شخص مقتدری باشد، با اقتدار خود به پیش می‌رود و الا به دنبال شخصیت مقتدری می‌گردد تا بتواند در شخصیت او نوب شود و به پشتوانه و رهبری او، علیه نهاد حاکم قیام کند و حکومتی دلخواه تشکیل دهند. چنین شخصی با نوب شدن در شخص مقتدر دو کار انجام می‌دهد: ۱ - خودش هم مقتدر می‌شود. ۲ - بر زیردستان خود حکومت می‌کند.

بشیریه در بحث زمینه‌های روانی، جملاتی دارد که حائز اهمیت و توجه است:

احساس عدم امنیت و حقارت و ترس در دنیای مدرن، به نوبه خود میلی نیرومند به جستجوی قدرت در چنان فردی ایجاد می‌کند. تنها قدرت است که به انسان ناامن، امنیت می‌بخشد. قدرت بهترین درمان درد ناامنی و بی‌هنجاری است. آنچه در روانشناسی اجتماعی، شخصیت اقتدارطلب خوانده می‌شود، محصول همین توالی احوال است. مجموعه این شرایط، زمینه را برای ظهور جنبش‌های کاریزماتیک فراهم می‌کند. جنبش‌ها و رهبران کاریزماتیک، تعریف تازه‌ای از انسان و جامعه به دست می‌دهند و ایدئولوژی تازه‌ای برای جبران هویت و امنیت از دست رفته، عرضه می‌کنند.

جنبش، رهبری و ایدئولوژی، روی هم رفته احساسی از امنیت و هویت به اعضا می‌بخشد. و بدین‌سان تمایلات شخصیت اقتدارطلبانه‌اش ارضا می‌گردد. به دیگر سخن، ساختار شخصیتی احزاب با ساختار قدرت در درون جنبش منطبق می‌شود. در این شرایط، رهبران مجری احکام خدا و مطیع اوامر او هستند. مردم نیز باید از ایشان اطاعت کنند.

تجدد، مفهومی نظری و معنایی عینی دارد. نمادهای خارجی مانند تکنولوژی، دانش، هنر و تمدن، مظاهر و معانی عینی تجدد هستند. اما از جهت مفهوم نظری، جوهره تجدد در فردیت است و فردیت به معنای خود بنیاد بودن است. به عبارتی صرفاً بر عقل خود تکیه داشتن و حتی از آموزه‌های دینی و اسطوره‌ای کمک نگرفتن را، فردیت می‌گویند. فردیت به این معنا، در مقابل مذهب قرار می‌گیرد؛ زیرا مذهب می‌گوید باید بر خدا و کتاب و سنت تکیه داشته باشی ولی انسان متجدد، همه این کارها را کنار گذاشته و تنها به خودش اتکا دارد؛ حتی کتاب و سنت را هم متکی به خود و تفسیر خود می‌داند.

در پاسخ به این سخن دکتر بشیریه - که امام را سرآمد سنتگرایان تجددستیز قلمداد کرده بود - باید گفت، امام ابداً تجدیدستیز مطلق نبوده است؛ جمله معروف ایشان که ما با سینما (به عنوان نماد و مظهری از تمدن و تجدد) مخالف نیستیم؛ ما با فحشا مخالفیم، بیانگر این مطلب است که امام با برخی مظاهر فاسد غرب، سرستیز داشتند؛ نه با کلیت تمدن غرب. امام در عمل هم نشان دادند که با نمادهای تمدن غرب مشکلی ندارند، همان‌گونه که بسیاری از نهادها و نمادهای مدرن را، در حکومت خود حفظ کردند؛ مثلاً مجلس را (از مظاهر مدرنیسم و تجدد) حفظ و تثبیت کردند؛ در حالی که نیروهای مدرن و متجدد، نظیر حزب توده و سازمان مجاهدین، خواهان انحلال آن بودند و یا آنکه بلافاصله پس از پیروزی انقلاب، دستور تشکیل دولت موقت را دادند و قانون اساسی را پس از تصویب به آرا عمومی گذاشتند و این یعنی سوق دادن جامعه به سمت اداره مدرن آن.

◆ نقد دیدگاه دکتر بشیریه

۱- از اشکالات اساسی به دکتر بشیریه این است که در مورد دیدگاه‌های امام، ایدئولوژیک بحث می‌کند و ایده سنتگرایی را به امام و انقلابیان نسبت می‌دهد؛ در حالی که دلیلی برای اثبات این مدعا ندارد؛ گویی آن را مسلم فرض کرده است. وی به صورت کلی می‌گوید: اینها سنتگرا و سنتگراها ضد تجدد هستند؛ پس امام ضد تجدد است. بشیریه، کلا سنتگرایی را مترادف با تحجرگرایی می‌داند.

۲- اشکال دیگر این است که بحث سنت و تجدد، بحثی دوگانه است؛ نمی‌توان به یک جهت توجه کرد؛ آن را نقد نمود و به چالش کشید؛ در حالی که نسبت به طرف دیگر بی‌توجه و از آن غافل بود و یا خود را به تغافل و تجاهل زد. لذا اگر سنتگرایی نقد می‌شود، باید تجدد نیز نقد شود و در کنار محاسن تجدد، معایب آن نیز گفته شود.

۳- اشکال سوم اینکه در این تفسیر، جامعه به دو بخش سنتگرا و متجدد تقسیم می‌شود و قسم سومی که بینابین سنت و تجدد باشد در نظر گرفته نمی‌شود. بر اساس همین تقسیم‌بندی هم می‌گویند جوامع سنتگرا، ضد تجدد هستند؛ زیرا نمی‌خواهند یا نمی‌توانند شق ثالثی را تصور کنند که مثلا می‌توان با حفظ سنت‌ها، جنبه‌های مثبت تجدد را نیز کسب کرد.

مفهوم سنت در نزد غربی‌ها مفهوم ماقبل سرمایه‌داری است. آنان سیر تاریخ را، تک خطی می‌دانند و بر اساس آن می‌گویند: مقطعی از تاریخ، یونان بوده است؛ بعد روم شده است؛ سپس مسیحیت و پس از آن تمدن اسلامی و اینک، رنسانس و سرمایه‌داری است. طبق این تفسیر هر جامعه‌ای که سرمایه‌داری نباشد، ماقبل سرمایه‌داری است؛ که اصطلاحا به آن سنت می‌گویند. در پاسخ به آنها باید گفت، اولاً تک خطی بودن تاریخ را از کجا آورده‌اید؟ به عدد جوامع، می‌تواند تاریخ وجود داشته باشد؛ که هر کدام از آنها خط سیر خاص خود را طی کنند. بنابراین اگر ایده‌ای، ولو از ناحیه یک کاریزما مطرح شود، ممکن است به بعد از سرمایه‌داری تعلق داشته باشد و لزوماً متعلق به قبل از سرمایه‌داری نباشد.

۴ - اشکال دیگر این است که، مگر تجدد، حجیت ذاتی دارد که اگر امام یا هر کس دیگری با آن سر ستیز داشت، بر او ایراد بگیریم؟ ضمن اینکه همان‌گونه که سنتگرایان تجددستیز داریم، تجددگراهای سنتستیز هم داریم. (این یک معادله دو طرفه است و نباید از طرف دیگر آن غافل شد. اقتضای بحث علمی و بی‌طرفانه هم این است که جوانب یک قضیه را به طور مساوی مورد بررسی و نقد قرار دهید) رضاخان که متجددین از او دفاع می‌کردند، مولود مشروطه بود. او تمام نمادهای سنتی را از مظاهر مذهبی گرفته تا شخصیت‌ها، علماء، حجاب، قضا، وقف و ... نابود کرد. آیا این سنتستیزی نیست؟ متجددین، سنتگرایان را تروریست می‌نامند؛ از آنها می‌پرسیم اگر ملاک تروریست بودن، کشتن و تعداد کشته‌ها باشد، همین تجددگرایان در دوران معاصر، هزاران هزار انسان را به بهانه‌های مختلف به خاک و خون کشیده‌اند. شما که به زعم خود، سلطنت پهلوی را مدرن و در نتیجه، مشروع می‌دانید، آیا می‌توانید به این پرسش پاسخ دهید که ساواک چه کسانی جز سنتگرایان را شکنجه می‌کرد و بعضاً به قتل می‌رسانید؟

۵ - اشکال دیگر این که نویسنده در بحث زمینه روانی، می‌گوید ورود سنتگرایان به دنیای جدید، موجب ترس و وحشت و احساس ناامنی در آنها، شد؛ لذا آنها برای غلبه بر ترس و ناامنی خود به دنبال کسب قدرت بودند. در پاسخ می‌گوییم: همین مطلب درباره تجددگرایان نیز صادق است؛ یعنی آنها با تاسیس نظام اسلامی، به وحشت افتادند که میباید موقعیت و درآمدشان را از دست بدهند؛ در نتیجه، آنها نیز باید برای دستیابی به آرامش و رها شدن از تشویش، به سمت انقلاب و مراکز قدرت پیش می‌رفتند.

۶ - اشکال دیگر به تفسیر ایدئولوژیک، این است که از هر بخشی خوشش بیاید، آن را مورد نقد قرار نمی‌دهد؛ ولی هر طرف را که نپسندد، به طرق مختلف، مورد نقد و سرکوب قرار می‌دهد؛ در حالی که شرط انصاف در نقد و تحلیل، آن است که تمام جوانب قضیه را مورد بررسی بی‌طرفانه قرار دهیم.

۷ - اشکال دیگر آنکه ترس و وحشتی که دکتر بشیریه ادعا می‌کند در بین سنتگرایان ایجاد شده بود، صحت ندارد؛ زیرا اولاً با وجود آنکه ساواک انقلابیان را شکنجه و زندانی می‌کرد،

آنها احساس آرامش می‌کردند؛ زیرا به خدا متکی بودند. ثانيا این، تجددگرایان هستند که به علت فردیت سابق الذکر و عدم اتکا به عوالم بالا، به مجرد کنار ماندن از حیطه قدرت، دچار یاس و تشویش می‌شوند؛ نه سنتگرایان.

ذکر این مطلب لازم است که تجددگرایان به بهانه تجدد، تمام مظاهر و ظواهر سنتی را به نابودی کشاندند - یا می‌کشاند - اما سنتگرایان - به زعم دکتر بشیریه - پس از پیروزی انقلاب و به دست گرفتن حاکمیت، نه موقعیت شغلی تجددگرایان را به خطر انداختند؛ نه آنها را از مراکز علمی و دانشگاهی طرد کردند و نه احساس ناامنی و ترس در آنها ایجاد کردند؛ زیرا نه تنها نهادهای مدنی (دانشگاه‌ها، کارخانجات، مدارس) از بین نرفت، بلکه سیستم حکومتی نیز مانند اغلب ممالک مدرن و متمدن، جمهوری (اسلامی) شد.

۸ - اشکال آخر این‌که دکتر بشیریه در جایی از کتاب خود دولت پهلوی را یک نظام مدرن می‌داند و در جایی دیگر آن را نظامی شبه مدرن می‌داند؛ نه مدرن. البته این هم از مزایای (بخوانید معایب) تفسیر ایدئولوژیک است که هر کجا مصلحت و منفعت حکم کند، جریانی مدرن می‌شود و اگر به ضرر باشد، همان جریان، شبه مدرن و یا حتی سنتی می‌شود.

دکتر بشیریه باید به این سؤال پاسخ دهند که بالاخره سنتگرایان با چه کسانی مخالفت می‌کردند؟ دولت پهلوی که مدرن بود، یا دولت پهلوی که شبه مدرن بود؟ اگر حکومت پهلوی شبه مدرن باشد، در آن صورت، اساسا تجدیدی در این مملکت نبوده تا شما، سنتگرایان را به تجدیدستیزی متهم کنید؛ بلکه باید گفت چون رژیم پهلوی شبه مدرن بود، انقلاب اسلامی علیه شبه مدرنیسم و در تایید مدرنیته، شکل گرفت؛ در واقع انقلاب شد تا راه بر مدرنیسم باز شود. نکته آخر اینکه، آن قدر که روشنفکران و نهادهای مدرن، بعد از انقلاب اسلامی، آزادی عمل داشته‌اند و به راحتی توانسته‌اند نظرات و حتی انتقادات گزنده خود را نسبت به نظام جمهوری اسلامی، بیان کنند، سنتگرایان، آزادی عمل نداشته‌اند. بودجه‌ای که خرج متجددین (دانشجویان، دانشگاهیان، اصحاب قلم، مطبوعات و سیاسیون) می‌شود، خرج سنتگرایان (حوزویان و مجامع فرهنگی سنتی) نمی‌شود و ...

♦ حجاریان و سیطره تفسیرهای شبه‌دینی ایدئولوژی

از دیگر کسانی که با نگاه ایدئولوژیک به اندیشه‌های سیاسی امام نگریده، سعید حجاریان است. ایشان نظریه خود را در تحلیل اندیشه سیاسی شیعه و به تبع آن اندیشه سیاسی امام، تحت عنوان عرفی شدن فقه شیعه، ارائه کرده است. وی برداشتهای خاصی نسبت به امام دارد. مدعای کلی ایشان این است که نظریه ولایت مطلقه فقیه، فقه شیعه را به سمت عرفی شدن سوق می‌دهد.

حجاریان مباحث خود را در دو مقاله به نام‌های «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه» و «امام خمینی، فقیه دوران گذار» مطرح کرده است که در کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» گردآوری شده است.

♦ معنای عرفی شدن

حجاریان در مقاله اول، دو معنای متفاوت برای عرفی شدن می‌آورد:

اول - معنایی که جامعه‌شناسان غربی نظیر دورکیم و ماکس وبر ارائه کرده‌اند.

دوم - معنایی که شخص حجاریان از عرفی شدن ارائه داده است.

جامعه‌شناسان، چهار تعریف از عرفی شدن، ارائه داده‌اند:

یک - عرفی شدن، تضعیف و افول نقش دین در اجتماع است.

دو - عرفی شدن، افتراق نهاد دین از نهادهای سیاسی و اجتماعی است.

سه - دین، خودش نهادینه می‌شود و در کنار سایر نهادهای سیاسی - اجتماعی قرار می‌گیرد؛ یعنی اگر در گذشته همه چیز در دل دین قرار داشت، امروزه از دل دین خارج شده، به نهادی مستقل تبدیل می‌شود؛ خود دین نیز به عنوان نهادی مستقل در کنار نهادهای دیگر قرار می‌گیرد.

چهار - غلبه روشنگری بر زوایای تاریک زندگی؛ بر اثر عرفی شدن و به دنبال روشنگری‌ها، زوایای تاریک زندگی روشن می‌شود؛ مراد از زوایای تاریک، همان بخش‌هایی است که تحت تسلط دین بوده است. بشر با تسلط بر این بخش‌ها، به نوعی نقش دین را تضعیف می‌کند، مثلاً قانونگذاری، وظیفه دین و در عین حال یکی از بخش‌های تاریک و ناشناخته زندگی بشر بوده است. در گذشته هیچ‌گاه بشر برای خودش قانونگذاری نمی‌کرد. عصر روشنگری با قدم گذاشتن در این حوزه تاریک برای بشر نیز حق وضع قانون، قائل شد. وقتی بشر به این نتیجه رسید که من خود به بلوغ عقلی رسیده‌ام و می‌توانم برای خودم قانونگذاری کنم، این بخش از دست دین خارج شد.

حجاریان، پس از بررسی نظریات جامعه‌شناسان؛ دورکیم و ماکس وبر، دو معنا از عرفی شدن را، به عنوان نتیجه، ارائه می‌کند.

۱ - عرفی شدن، به معنای عبور مفاهیم و ارزش‌ها از ساحت قدسی به ساحت عرفی و دنیوی است. در گذشته، بشر، واژگان را با محتوای دینی، معنا می‌کرد و واژگان مفهوم قدسی داشتند؛ اما به مرور، این مفاهیم، محتوای دینی و قدسی خود را از دست داد و دنیوی و عرفی و بشری شد؛ مثلاً واژه برکت که ذاتاً مفهوم دینی داشت، به کلی متروک شد و جای خود را به برنامه‌ریزی داد؛ دیگر برکت برای شما رونق اقتصادی نمی‌آورد و باید براساس برنامه‌ریزی به رشد اقتصادی و رفاه رسید. و یا واژه عدالت، از بار اخلاقی و دینی خود جدا شده، به معنای برابری در تولید و توزیع ثروت و رفاه گرفته می‌شود؛ توزیع عادلانه، یعنی توزیع برابر امکانات در بین شهروندان. (در حالی که طبق برداشت دینی کسی که عدالت و تقوا نداشته باشد، نمی‌تواند در سیستم تولید و توزیع ثروت و کالا، عادلانه رفتار کند.) همین‌طور، واژه سعادت که در ادبیات دینی به رستگاری اخروی تعبیر می‌شود، در نظام عرفی، به مفهوم رفاه مادی و دنیوی تنزل می‌یابد.

۲ - عرفی شدن به معنای افتراق نهاد دین از دولت است. وقتی جامعه پیچیده و پیچیده‌تر می‌شود، به طور اتوماتیک مجبور می‌گردد، وظایف و نقش‌های خود را تخصصی - یعنی بخش

بخش - کند؛ زیرا جامعه بزرگ‌تر شده و دیگر نمی‌توانیم آن را منحصرأ به دست یک نهاد بسپاریم. این بخش بخش شدن، افتراقاتی را به وجود می‌آورد.

در گذشته بسیاری از این نقش‌ها (آموزش، قضا، مدیریت شهری، امور اقتصادی و آموزشی) در دست دین بود؛ یعنی یک عالم دینی، از عهده تمام این امور برمی‌آمد؛ علت آن هم بسیط بودن جامعه بود؛ اما با پیچیده‌تر شدن جوامع و روابط و مناسبات آن، این نقش‌ها و بخش‌ها، سنگین و سنگین‌تر می‌شود و چاره‌ای جز تقسیم و تخصصی شدن کارها نیست؛ لازمه این امر نیز ایجاد افتراق بین وظایف، مسئولیت‌ها و نهادها است.

گفتیم که در جامعه بسیط، تمام این نهادها در اختیار دین بود؛ اما با پیچیده شدن جوامع، کم‌کم این نهادها خود را از زیر سایه دین رها کردند و امروزه دین، بخش کوچکی از زندگی بشر را به خود اختصاص می‌دهد. در ایران زمان پهلوی نیز با مدرن شدن جامعه، نقش‌های دین را از جامعه گرفتند (وقف، اسناد رسمی، قضاوت، تدبیر شهر و آموزش) و این به طور طبیعی، منجر به افتراق دولت از دین شد.

حجاریان معتقد است جدایی دین از دولت، به معنای جدایی دین از سیاست نیست. وی مدعی است، نظریه ولایت فقیه امام، عرفی شدن دین را تسریع بخشید؛ یعنی این نظریه، مفاهیم دینی را به سمت غیر دینی شدن سوق داد و باعث افتراق دین از دولت شد. وی برای اثبات این مدعا، از دو رویکرد جامعه‌شناختی استفاده می‌کند: اول، رویکرد امیل دورکیم؛ دوم، رویکرد ماکس وبر.

دورکیم بحثی تحت عنوان «همبستگی و پیوند اجتماع» دارد. وی معتقد است هر جامعه‌ای، از تشکلهای به هم پیوسته و سازگار با یکدیگر، تشکیل شده است که برای حفظ این پیوستگی، از عناصری استفاده می‌کند. به همین جهت اگر احساس کند، عضوی از آن، سر ناسازگاری و جدایی طلبی دارد، او را وادار به تسلیم و پذیرش قواعد اجتماعی می‌کند.

او می‌گوید: کارکرد دین نیز ایجاد همبستگی اجتماعی است. جامعه، دین را برای ایجاد همبستگی و سازگاری در بین اعضای خود ایجاد کرده است. حال وقتی جامعه‌ای دچار تحول

و تغییر شد، ممکن است دچار گسست و افتراق شود؛ گسست و افتراق جامعه بیانگر ناکارآمدی و ناکارکردی دین خواهد بود؛ یعنی دیگر دین نمی‌تواند مانند گذشته اعضای جامعه را متشکل نگاه دارد. بنابراین ممکن است دو حالت رخ دهد: اول، دین خود را بازسازی کند و تشکیلات به هم خورده را باز گرداند. دوم، به علت ناتوانی دین، جامعه نقش ایجاد همبستگی را از آن گرفته، به نهاد دیگری مانند دولت بدهد. به این ترتیب، دین به حاشیه می‌رود و دولت مرجع تولید و توزیع ارزش‌ها خواهد شد.

حجاریان با الهام از رویکرد ماکس وبر، در مقاله فرآیند عرفی‌شدن فقه شیعه می‌گوید: ما وقتی فقه شیعه را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که فقه شیعه هم مانند فقه اهل سنت به سمت عرفی‌شدن حرکت کرده است؛ منتها چون فقه اهل سنت از همان ابتدا با دولت و حکومت درگیر بوده و ارتباط داشته است، خیلی زودتر و سریع‌تر عرفی شده است؛ اما فقه شیعه به علت فاصله داشتن با حکومت‌ها و درگیر نبودن با مسایل سیاسی - اجتماعی، روند عرفی شدنش خیلی کند بوده است. این روند ادامه داشته تا اینکه به زمان صفویه رسیده و توانسته است حکومتی شیعی تشکیل بدهد. در این زمان هم شتاب عرفی شدن در فقه شیعه، کند بوده است، تا اینکه حضرت امام، جمهوری اسلامی را تأسیس کردند. ظهور امام خمینی و طرح نظریه ولایت فقیه، روند عرفی‌شدن را سرعت و شتاب بخشید.

وی معتقد است:

پتانسیل عرفی شدن، در خود فقه شیعه وجود دارد و می‌توان به مواردی نظیر «منطقه الفراغ» (که دین به آن کاری ندارد و اختیار وضع قانون در این منطقه را به خود افراد و جامعه واگذار کرده است) و یا «مالا نص فیه» و نیز «بلا موضوع شدن حکم» (که با تغییر موضوع، حکم از بین می‌رود)، همچنین «احکام امضایی»، اشاره کرد؛ که به روند عرفی شدن، کمک شایانی می‌کند. همان‌طور، که اهل سنت با قیاس و استحسان و صدّ ضرایع و... روند عرفی شدن را دنبال کردند؛ یعنی شیعه و اهل سنت را در فتوا دادن، از شارع بی‌نیاز کرد.

البته وی معتقد است هیچ‌کدام از این موارد به اندازه نظریه ولایت فقیه، روند عرفی شدن را شتاب بخشید. برای اینکه سهم نظریه ولایت فقیه را در عرفی کردن شریعت بدانیم، لازم است، نگاهی به سایر مکانیزم‌های درون دینی بیندازیم، که باعث ایجاد این فرآیند شده، یا آن را تسریع بخشیده است. همه موارد مذکور، چون شمع‌های کم‌سو و چراغ‌های بی‌فروغی هستند که در پرتو تشعشع خورشید ولایت مطلقه فقیه، رنگ می‌بازند و هیچ‌یک تاب پهلو زدن با آن را ندارند. تئوری ولایت مطلقه فقیه، زمینه لازم را برای تبدیل شیعه به یک حزب و بلکه یک دولت تمام عیار فراهم آورده است.

◆ نقد و بررسی برداشت عرفی شدن از اندیشه سیاسی امام

دیدگاه عرفی شدن را از سه جنبه مختلف می‌توان مورد نقد و بررسی قرار داد. این سه جنبه عبارت‌اند از: ۱- موارد نقض (طرح دیدگاه مخالفان) ۲- کلیت دیدگاه (مدعا) ۳- نوع استدلال ۱- موارد نقضی (طرح دیدگاه مخالفان)

ابتدا دیدگاه مخالفان را به عنوان مبنای انتقادی نسبت به برداشت حجاریان مطرح می‌کنیم. مخالفان به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌شوند: اول، افراد لائیک، دوم، روشنفکران دینی.

دیدگاه لائیک‌ها را در ضمن بررسی برداشت‌های دکتر بشیریه توضیح دادیم.

دیدگاه روشنفکران دینی: روشنفکران دینی، در عرفی شدن نقشی برای کاریزما قائل نیستند؛ بلکه خود را مهم‌ترین عامل عرفی کننده جامعه می‌دانند و معتقدند این روشنفکران دینی هستند که جامعه را از سنت به سمت عرفی شدن و مدرنیته سوق می‌دهند؛ نه کاریزما. با توجه به آنکه ما دو نوع عالم داریم: سنتی و مدرن یا عقلانی و عرفی، آقای حجاریان، معتقد است این کاریزماست که جامعه را از سنتی به مدرن سوق می‌دهد؛ اما روشنفکران دینی می‌گویند، مرحله گذار از سنت به مدرنیته، از وظایف آنهاست نه کاریزما.

کاریزما هیچ منزلت و جایگاهی در تعابیر، محاسبات، معادلات و تفاسیر روشنفکران ندارد؛

بنابراین طبق قاعده اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، دیدگاه ایشان ابطال می‌شود.

۲- نقد مدعا

مدعا این بود که نظریه ولایت فقیه، عرفی‌کننده است و هر چند این نظریه، قالبی دینی دارد، ما را به سمت عرفی شدن می‌برد و غیردینی می‌کند و با وجود اینکه، حضرت امام در مقام نظر، ولایت فقیه منهای دین را رد می‌کند، در مقام عمل، این نظریه جامعه را به سمت عرفی شدن می‌برد. آقای حجاریان هم معتقد است هر نهاد دینی که سرنوشتش با دولت گره بخورد، به سمت عرفی شدن می‌رود و چون دولت بر مبنای مصلحت کار می‌کند در بسیاری جاها، به خاطر مصلحت، ضرورت‌ها را کنار می‌گذارد، تا بتواند جامعه را اداره کند؛ مثلاً وقتی سرنوشت شورای نگهبان با دولت گره بخورد، پای مصلحت پیش می‌آید و ولی فقیه مجبور است از دین هزینه کند. از طرف دیگر، مجبور است قدرت دولت را افزایش دهد.

مهم‌ترین نقد بر این مدعا این است که آقای حجاریان می‌گوید: نظریه ولایت فقیه عرفی‌کننده است و در عین حال، خود ایشان طرفدار عرفی شدن است. سؤال ما از آقای حجاریان این است که اگر ولایت فقیه عرفی‌کننده است، پس چرا شما از آن جانبداری نمی‌کنید و بلکه در مقابل آن صف‌آرایی می‌کنید؟ در حالی که باید نیروهای عرفی‌گرا،^۱ سرسخت‌ترین طرفداران ولایت فقیه باشند. شاید گفته شود عرفی‌گرایان قبول دارند که ولایت فقیه به عرفی شدن کمک می‌کند، ولی این را به عنوان مرحله گذار تلقی می‌کنند و می‌خواهند این مرحله هر چه زودتر پایان پذیرد تا بتوانند وارد مرحله بعدی شوند. عرفی شدن، یعنی گره خوردن سرنوشت دین با دولت و سیاست و کاهش تدریجی نقش دین در جامعه و اضافه شدن به نقش و قدرت دولت و حکومت. رعایت مصالح - که وظیفه هر دولت و حکومتی است - خود به عرفی شدن جامعه کمک می‌کند. مصلحت هم به معنای رعایت ضرورت‌های اجتماعی است. ضرورت‌ها، گاهی اجتماعی است و گاهی دینی؛ که اگر این دو یکی باشند، مشکلی پیش نمی‌آید و الا دردسر آفرین خواهد شد؛ لذا

۱. نیروی عرفی‌گرا؛ یعنی کسی که زمینه را برای عرفی شدن جامعه هموار می‌کند.

اگر مبنای مصلحت جامعه، دین، یعنی کتاب و سنت باشد، جامعه، دینی خواهد بود. تا اینجا از جهات نقضی و مدعا، دیدگاه آقای حجاریان را نقد کردیم.

جنبه سوم نقد که دلیل مدعا یا نحوه استدلال است، این بود که وقتی دین با دولت گره بخورد، نتیجه‌اش این می‌شود که دائماً به خاطر حفظ ضرورت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، مجبور به مصلحت‌اندیشی می‌شود و بر مبنای

شأن و منزلت معصوم را هیچ کس ندارد؛ اما اگر اعطای ولایت از سوی خداوند از حیث معصوم بودن امام نباشد؛ بلکه از حیث ولایت و حکومت الهی باشد؛ در این صورت در عصر حضور به امام معصوم و در عصر غیبت به فقها اختصاص دارد.

مصلحت از اصول خود کم می‌کند و به تدریج دچار فرسایش می‌شود؛ یعنی کلاً اصولش را کنار می‌گذارد و در نهایت تبدیل به دین دولتی می‌شود.

در نقد دلیل مدعا باید بگوییم بین دو مقاله حجاریان، تفاوت‌های اساسی وجود دارد و همین تفاوت‌ها، مدعا و دلیل مدعا را رد می‌کند. مقاله اول ایشان با نگاهی جامعه‌شناختی به رشته تحریر درآمده است. نگاه جامعه‌شناختی، نگاهی درجه دو و از بیرون است. نگاه از بیرون یعنی تحلیل بیرونی یک پدیده و واقعه اجتماعی؛ این نگاه، نگاهی غیر عامل است. اما در مقاله دوم، نگاه حجاریان نگاه از درون است؛ یعنی با دخل و تصرفاتی به این پدیده اجتماعی نگاه می‌کند و آن را تحلیل می‌نماید. لذا می‌گوید ما باید ببینیم ولایت فقیه، با چه قرائتی، فقه شیعه را به سمت عرفی‌شدن سوق می‌دهد. فرق نگاه بیرونی و درونی در همین است که نگاه درونی به خود اجازه دخل و تصرف در تحلیل یک پدیده اجتماعی را می‌دهد.

حجاریان در مقاله اول مدعی بود که هرچند فرایند عرفی‌شدن در فقه شیعه - بر خلاف اهل سنت - کند بود، ولی به هر حال در روند عرفی‌شدن قرار گرفت و با آمدن امام خمینی تسریع شد؛ اما در مقاله دوم، عکس این مطلب را می‌گوید و معتقد است اصلاً فقه شیعه استعداد عرفی

شدن را ندارد و در مقابل آن مقاومت می‌کند و به تبع آن ولایت فقیه نیز نمی‌تواند عرفی‌کننده باشد؛ لذا باید به دنبال قرائتی برویم که به کمک آن بتوان فقه شیعه را عرفی کرد و آن قرائت آقای منتظری از ولایت فقیه است؛ یعنی قرائتی که ولی فقیه را انتخابی می‌داند و او را نماینده و برادر حاکمیت ملی قلمداد می‌کند. (می‌بینیم که این دو مقاله تفاوتی بنیادین با یکدیگر دارند.)

پاسخ ما این است که حتی با قرائت آقای منتظری هم، نمی‌توان فقه شیعه و ولایت فقیه را در روند عرفی‌شدن قرار داد؛ زیرا هنگامی که آقای سروش نظر آقای منتظری را در باب ارتداد جویا شد و خواستار یکسری تحولات ضروری در فقه گردید، آقای منتظری به این مسئله همانند سایر فقها و بر اساس چهارچوب فقه سنتی، پاسخ داد.

اشکال دیگر به خود مصلحت (دلیل مدعا) برمی‌گردد؛ یعنی هر جا پای مصلحت به میان آید، راه عرفی‌شدن باز می‌شود. و باب مصلحت در فقه شیعه نیز راه عرفی‌شدن را باز کرده است و نظریه ولایت فقیه نیز این راه را به صورت کامل باز کرد. حجاریان عرفی‌شدن را در برابر دینی‌شدن می‌داند؛ یعنی معتقد است ما با عرفی‌شدن از دین فاصله می‌گیریم و عقلایی می‌شویم. اشکال ما این است که چرا شما عرفی‌شدن را مساوی با غیردینی شدن گرفته‌اید؟ عرفی‌شدن در نظر ما به معنای رسمی آن است؛ یعنی قانون زندگی مردم بر چه اساس باشد؟ اگر آیین و رسم زندگی مردم، تفکرات و امور دنیوی باشد، در این صورت، تفکرات دنیوی، عرفی مردم می‌شود؛ اما در بعضی جاها آیین و رسم زندگی مردم، الهی و دینی است نه مادی؛ در این صورت تفکر دینی، عرف آن مردم می‌شود. در نتیجه در عرف غیر متشرعه، می‌توانیم عرفی‌شدن را به منزله غیر دینی شدن بگیریم؛ اما در عرف متشرعه نمی‌توانیم چنین چیزی را بگوییم.

اساساً دینی بودن جامعه، خود عاملی برای مقاومت در برابر عرفی‌شدن می‌شود و نیازی نیست تا شما به دنبال عرفی کردن فقه بروید؛ مثلاً رژیم پهلوی، پنجاه سال در صدد تحمیل نظرات روشنفکری در جامعه بودند؛ ولی جامعه در برابر آن مقاومت کرد و اصولاً انقلاب اسلامی، حرکتی علیه این فرآیند بود. دینی بودن، اقتضای ذات هویت ایرانی است. فرهنگ

رجایی می‌گوید: «من نمی‌دانم چرا ایرانیان وقتی اسلام وارد ایران شد، خیلی سریع آن را پذیرفتند؛ ولی با آنکه صد و پنجاه سال است از مدرنیته و تجدد می‌گذرد، هنوز جامعه ما در پذیرش آن مشکل دارد و برایش سخت است» دلیلش آن است که ایرانی متوجه شده ذات مدرنیته، غیر دینی است؛ لذا در برابر آن مقاومت می‌کند.

اشکال دیگر آن است که حیثیت شیعه و شریعت اسلام - برخلاف ادیان دیگر - آنچنان پیچیده و گسترده است که اصل مصلحت، یکی از عناصر متعدد آن محسوب می‌شود؛ لذا اگر عنصر مصلحت، بخواهد بر شریعت حاکم شود، ابتدا باید بر سایر عناصر حاکمیت پیدا کند. جوهره فقه شیعه، برخلاف فقه اهل سنت - که به نوعی می‌توان گفت شبه عرفی شده - ذاتاً با هر گونه عرفی‌شدن مخالف است و علت مقاومتش هم، همین ذات آن است.

اشکال دیگر این است که اگر ولایت فقیه عرفی‌کننده است؛ شما باید موید آن باشید نه مخرب آن؛ پس چرا در برابر آن ایستادید و با آن مخالفت کردید؟

بحث پایانی ما طرح یک سؤال و بررسی پاسخ‌های احتمالی به آن است؛ سؤال این است که دغدغه اصلی حجاریان از طرح این بحث چه بوده است؟
در پاسخ به این سوال سه احتمال وجود دارد:

۱ - دغدغه دفاع از دین دارد؛ یعنی به علت گره خوردن دین با دولت، دین دچار فرسایش می‌شود و باید آن را نجات داد.

۲ - دغدغه مدرن‌شدن و عرفی‌شدن را دارد؛ لذا وقتی می‌بیند ولایت فقیه دین را با دولت گره زده، ذوقزده شده و به عرفی‌شدن فقه شیعی امیدوار گشته است.

۳ - دغدغه حجاریان و امثال ایشان، تمنای قدرت است. در واقع نگاه ابزاری به مقوله ولایت فقیه دارند؛ زیرا به برکت آن بر اریکه قدرت سوار شده‌اند و باید از آن دفاع کنند. آنان ولایت فقیه را بهترین ابزار عرفی‌شدن فقه شیعه تلقی می‌کردند؛ ولی وقتی به واسطه همین ولایت فقیه از عرصه قدرت، دور شدند، در برابر آن ایستادگی کردند و حتی آن را ضد دموکراسی و آزادی دانستند. لذا نیاز به ایدئولوژی‌هایی دارند که آنها را به قدرت برگرداند؛ به همین جهت به

سراغ مفاهیمی چون جامعه مدنی، مدرنیته و... رفته‌اند.

بر اساس مثنی امثال حجاریان و پیشینه آنان و همچنین با در نظر گرفتن این مطلب که افراد مدرن با هر چه سنتی است مخالف هستند، به نظر می‌رسد احتمال سوم، صحیح باشد؛ زیرا احتمال اول، یعنی دغدغه دین داشتن با توجه به تعریفی که ایشان از عرفی‌شدن دارند، بعید است. احتمال دوم، یعنی دغدغه مدرن‌شدن و تجدد، نیز غالباً به نظریه‌پردازان و اهل فکر، اختصاص دارد؛ نه سیاستمداران. البته طبق مباحثی انجام شده، احتمال دوم نیز تقویت می‌شود، ولی مروری بر پیشینه سیاسی ایشان، احتمال سوم را قوی‌تر می‌نماید.

فرق احتمال دوم و سوم هم در این است که احتمال دوم کاری به قدرت ندارد و در عالم نظریه‌پردازی است؛ ولی احتمال سوم همه چیز را به چشم ابزار می‌نگرد.

◆ مجتهد شبستری و سیطره تفسیرهای هرمنوتیکی ایدئولوژی

یکی دیگر از افرادی که برداشت ایدئولوژیک از اندیشه‌های امام دارد، محمد مجتهد شبستری است. البته ایشان اشاره مستقیم به آرا و اندیشه سیاسی امام ندارند؛ اما به طور غیرمستقیم به سخنان امام اشاره می‌کند. شبستری به عنوان مخالف نظام جمهوری اسلامی، معتقد است که پس از انقلاب، قرائتی که از اسلام بر جامعه حاکم شد، امروزه دچار بحران و چالش گردیده است و باید آن را کنار گذاشت و نظام حکومتی دیگری را، سازماندهی کرد.

ایشان کتابی به نام «نقدی بر قرائت رسمی» دارد که در آن، اسلام فقهاتی حاکم بر ایران را به نقد و چالش کشیده است. وی معتقد است: اسلام فقهاتی دو مدعا دارد: ۱ - اسلام در تمام زمینه‌ها حرف برای گفتن دارد. ۲ - وظیفه حکومت، اجرای احکام اسلامی است؛ چه مردم بخواهند چه نخواهند. وی می‌گوید: چون این نظام بر مدعای دوم پافشاری می‌کند، دچار مشکلات فراوانی شده و به بحران رسیده است.

مراد از بحران در تعابیر ایشان این است که: اگر قرائتی دینی نتواند منتقل‌کننده پیام دینی و

پیام معنوی به جامعه باشد، باید آن را - و در اینجا اسلام فقه‌ای - کنار گذاشت. وی برای اثبات اینکه این نظام و این قرائت رسمی و فقه‌ای از اسلام، دچار بحران شده است، سه مطلب را به عنوان مقدمه یادآوری می‌کند.

اول - در صد و پنجاه سال اخیر، شیوه زندگی مسلمان‌ها تغییر کرده است؛ آنها دیگر شهرنشین شده‌اند و بالاتر از آن رو به صنعتی‌شدن می‌روند؛ از این رو، تابع قوانین شده و نوعی آیین شهروندی در میان آنان شکل گرفته است.

دوم - قرائتی که به خاطر آن انقلاب صورت گرفت، اسلام فقه‌ای نبود؛ بلکه قرائتی عقلانی - انسانی از اسلام بود.

سوم - شبستری، سه دلیل را برای بحران‌زدگی اسلام فقه‌ای، اقامه می‌کند:

الف - مخالفت اسلام فقه‌ای با روند صحیح دموکراسی.

ب - اعمال رفتارهای خشونت‌آمیز در قالب دولت دینی و به نام حکومت دینی، علیه جوانان و زنان

ج - غلط بودن مبانی فلسفی اسلام فقه‌ای؛ یعنی این مبانی در نزد اندیشمندان و متفکران امروزی پذیرفته نیست. از آنجا که این نظام با تکیه بر مبانی نظری ولایت فقیه امام، شکل گرفت، نقد شبستری، در واقع به صورت غیرمستقیم به آرا و اندیشه‌های سیاسی امام برمی‌گردد. یکی از تاکیدات اساسی امام، این بود که حکومت، فلسفه عملی فقه است؛ یعنی فقه برای تحقق عملی خود، نیازمند تشکیل حکومت است.

شبستری می‌گوید: وقتی انقلاب به وجود آمد و قانون اساسی تدوین شد، کلیات آن در قالب سه بخش شکل حکومت، وظایف حکومت و تعیین ارزش‌های حقوقی، پی‌ریزی شد؛ در حالی که هیچ‌یک از این سه بخش، از کتاب و سنت اقتباس نشده بود؛ یعنی در عین حالی که اکثر خبرگان قانون اساسی، از فقها و علما بودند، از کتاب و سنت استنباط فقهی نکردند تا شکل یا وظایف حکومت را تعیین کنند؛ بلکه آنها را بر اساس عقلانیت خود معین کردند. هر چند اعضای خبرگان بر اساس قانون اساسی، تاکید داشتند که قوانین حکومت و جامعه نباید با احکام

اسلامی مخالفت و مغایرت داشته باشد.

در پاسخ به نقد ایشان که مدعی بحران‌زدگی شده بود، می‌گوییم مگر هر چیزی - از جمله اسلام فقهاتی - اگر با روند صحیح دموکراسی مخالف باشد، دچار بحران می‌شود؟ همچنین لازمه تغییرات بنیادین و مورد ادعای ایشان تغییر در فکر و اندیشه دینی انسان‌ها نیست. حتی با مراجعه به افکار و خواسته مردم در اوایل انقلاب نیز به این نتیجه می‌رسیم که خواست مردم این بود که تغییر و تحول در امور اجتماعی و سیاسی رخ دهد؛ نه در امور دینی و شرعی. در پاسخ به مقدمه دوم ایشان، معتقدیم که عقلایی بودن به معنای غیر شرعی بودن نیست. مردم ایران براساس تفکر سکولاریستی غربی، انقلاب نکردند؛ بلکه خواهان حاکمیت کتاب و سنت بر احکام و قوانین موضوعه بودند و برخلاف ادعای ایشان، آن تفکری که در اقلیت بود، برداشت سکولاریستی از دین بوده است؛ نه اسلام فقهاتی.

بحث دیگر این که، پیش از انقلاب، به جز قشرهایی از تحصیل‌کردگان و دانشجویان، عامه مردم آشنایی و اقبال چندانی نسبت به دموکراسی، جامعه مدنی، توسعه و... نداشتند؛ آن که، آنها را با این مفاهیم آشنا کرد تا به دنبال آشنایی، در صدد مطالبه آنها از حکومت برآیند، همین نظام ولایتی، مبتنی بر اسلام فقهاتی بود.

از اساسی‌ترین اشکالات به تفاسیر ایدئولوژیک این است که افراد دارای این تفکر در تمام موضع‌گیری‌ها و گفتارشان، ایدئولوژیک فکر می‌کنند؛ یعنی واقعیت‌ها را در چهارچوب ایده‌های پذیرفته شده خود می‌گنجانند و اگر نگنجد، آن واقعیت را تغییر می‌دهند تا در آن چهارچوب، قرار گیرد.

از دیگر ویژگی‌های این تفکر، استغنا و بی‌نیازی از استدلال و مراجعه به واقعیات خارجی است. آقای مجتهد شبستری، نماد قرائت رسمی و اسلام فقهاتی را آقای مصباح یزدی می‌داند؛ لذا در استنادات، مویدات و شواهد خود از سخنان ایشان استفاده کرده است. وی آقای مصباح را به بی‌اطلاعی از علم هرمنوتیک متهم کرده؛ زیرا در دانش هرمنوتیک ثابت شده است، هر مفسری با پیش‌فرض‌های خود، بحث می‌کند؛ در حالی که آقای مصباح به پیش‌فرض‌های خود

توجه نکرده است.

شبستری می‌گوید: در متن فوق، نظریاتی وجود دارد که نشان می‌دهد صاحب آن، هیچ توجهی به فرآیند فهم و تفسیر متون و نقش فهم‌ها و پیش‌فرض‌های اجتناب‌ناپذیر مفسران در فهم و تفسیر متون دینی ندارد. طبق این گفته، تصور می‌شود برداشت مجتهد شبستری این است که متون دینی تنها همان معنایی را دارد که در ذهن مفسر وجود دارد. سؤال ما از شبستری این است که کجای این، نقد خود متن است؟ از دیگر خصلت‌های کسانی که ایدئولوژیک فکر می‌کنند، فرار از متن است. لذا در اندیشه مدرن، اساساً فلسفه جایگاهی ندارد و حتی با آن مخالف می‌شود.

شبستری در جایی گفته بود: با آنکه اکثر اعضای خبرگان قانون اساسی از فقها و علما بودند، قوانینی را که وضع کردند، که از طریق استنباط فقهی و شرعی نبوده است. در پاسخ می‌گوییم شما به آقای مصباح ایراد می‌گیرید که به پیش‌فرض‌های ایده خود در تفسیر متون، ملتزم نیستید؛ پس چرا و چگونه درباره فقهای عضو خبرگان، چنین التزامی را قائل نیستید و نمی‌گویید آنها با توجه به پیش‌فرض‌های خود (یعنی با مراجعه به کتاب و سنت و شریعت) قوانینی را وضع کردند؟!

اشکال دیگری که می‌شود به نقد شبستری وارد کرد این است که: ادعای بحران‌زدگی در اسلام فقهاتی، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شما (یعنی ایدئولوژیک بودن و اندیشه مدرنتان) است. سؤال ما این است که شما به چه دلیل دموکراسی را حجتی علیه اسلام فقهاتی تلقی می‌کنید؟ جز این است که پیش‌فرض‌هایی دارید و بر اساس آن به نقد اسلام فقهاتی پرداخته‌اید؟ در نظر شما مدرک صدق همه اندیشه‌ها، دموکراسی است؛ اگر چیزی با دموکراسی مطابقت داشت، مقبول است و الا مردود.

شبستری می‌گوید: اسلام فقهاتی برای خود فقط یک وظیفه را می‌شناسد و آن اجرای احکام اسلامی توسط حکومت است. ما می‌گوییم بله وظیفه حکومت اسلامی، اجرای احکام اسلامی است؛ منتها این به معنای نادیده گرفتن سایر احکام نیست. در واقع حکومت اسلامی یک وظیفه

حداقلی را برای خود در نظر گرفته و آن اجرای احکام اسلامی است؛ ولی این به معنای تعطیلی سایر احکام نیست؛ بلکه بر خود لازم می‌داند که سایر احکام را - در صورتی که مغایر با اسلام نباشد - اعمال کند.

شبستری در کتاب نقد قرائت رسمی می‌گوید: در طی این بیست سال، تدبیر مدیریت جامعه به شکل کشورهای دیگر، صورت گرفته؛ یعنی وزارتخانه، آموزش عالی، صنعت و... مانند سایر ممالک بوده و فرقی نداشته است.

در واقع به نوعی اعتراف کرده که اسلام فقاهتی قائل به دین حداقلی است و اسلام فقاهتی در این مدت، اداره جامعه را بر مبنای دین حداقلی انجام داده است. دین حداقلی نیز حداکثر سازگاری و تعامل را با مدیریت‌های جدید داشته است. بنابراین این ادعا با ادعای گذشته ایشان مبنی بر اینکه اسلام فقاهتی، دین حداکثری است، در تناقض آشکار است و وجهت و اعتبار علمی ندارد.

آخرین ایرادی که می‌توان به نقد شبستری گرفت این است که بحران به معنای گذار از قرائت نیست؛ کشورهای غربی وقتی دچار بحران می‌شوند، دولت‌های دست‌اندرکار مدیریت جامعه را تغییر می‌دهند؛ نه آنکه ایدئولوژی خود را تغییر دهند؛ مثلاً لیبرالیسم وقتی دچار بحران اجتماعی، سیاسی، اقتصادی می‌شود، به جای تغییر ایدئولوژی، دولتی را عوض می‌کند که نتوانسته در راستای اهداف لیبرالیسم موفق عمل کند؛ مثلاً دولت لیبرال دموکرات به دولت رفاه یا دولت محافظه‌کار تبدیل می‌شود. بنابراین اگر بفرض، اسلام فقاهتی هم دچار بحران شود، عاقلانه نیست که دست از اسلام فقاهتی برداریم؛ بلکه می‌توانیم دولت‌ها را عوض کنیم؛ کما اینکه دولت دفاع مقدس به دولت سازندگی و دولت سازندگی به دولت اصلاحات و دولت اصلاحات به دولت تبدیل شود. و یا گفتمان دولت‌ها را عوض کنیم؛ مانند تغییر گفتمان مذاکرات انتقادی به مذاکرات پایاپای و سازنده در سیاست خارجی؛ تا از بحران به وجود آمده برای نظام حکومتی، رهایی یابیم.

◆ سید حسین نصر و تفسیرهای مجازی (شبه‌ایدئولوژیک) از اندیشه

سیاسی امام خمینی

یکی دیگر از قرائت‌ها، قرائت مجازی یا شبه‌ایدئولوژیک از اندیشه‌های امام است که بسیار متأثر از اندیشه‌های غربی و سکولار می‌باشد. از نمونه‌های این نوع تفسیر آرا و دیدگاه‌های دکتر سید حسین نصر است؛ وی در میان اندیشمندان جهان اسلام، صاحب سبک و اندیشه است. ایشان کتابی تحت عنوان «جوان مسلمان و دنیای متجدد» دارد که در آن، سلسله مباحث مهمی را مطرح کرده است؛ از قبیل اینکه هر جوان مسلمانی که در دنیای غرب به دنیا آمده، درگیر دنیای جدیدی است و مباحثی درباره اندیشه اسلامی، تاریخ اسلام و تاریخ اندیشه سیاسی و اندیشه اسلامی در دنیای معاصر، ویژگی‌های دنیای جدید و... در این کتاب فصلی با عنوان «جهان اسلام در دوران جدید» وجود دارد؛ در مورد اینکه امروزه ما وارد دنیای جدیدی شده‌ایم که در گذشته سابقه نداشته است؛ فضای این دنیای جدید، فضای گفتمانی تمدن اسلامی نیست و شاکله‌اش غیردینی است. این دنیای جدید از غرب اروپا شروع شده و به تدریج عالمگیر گردیده است. ممالک اسلامی به تدریج شاهد سلطه‌جویی تفکر غربی بوده‌اند که هیچ سابقه و تناسبی با اسلام نداشت؛ لذا نوعی تعارض ذاتی بین خود و این پدیده جدید احساس کردند که موجب شد در قبال این پدیده واکنش‌هایی را از خود نشان دهند. دکتر نصر، در مجموع به چهار واکنش اشاره می‌کند: ۱ - واکنش سلفی‌ها یا اصول‌گرایان و بنیادگرایان؛ ۲ - واکنش اصلاح‌طلبان و تجددگرایان؛ ۳ - واکنش موعودگرایان یا مهدیون ۴ - واکنش سنت‌گرایان.

۱ - سلفی‌ها (بنیادگرایان - اصول‌گرایان)

سلفی‌ها در برابر مظاهر تمدن جدید و علم و تکنولوژی واکنش نشان دادند. آنها معتقدند که باید به شکل خاص و خالص اسلام برگردیم. آنان همچنین بر این باورند که سلطه دنیای مسیحیت - که موجب سرخوردگی مسلمان شده - به خاطر انحراف از دوره ناب اسلامی است؛

لذا باید به قرن اول هجری - و نه حتی به قرن دوم و سوم - یعنی به زمان پیامبر و خلفای راشدین برگردیم. سلفی‌ها حتی مظاهر تمدن اسلامی نظیر فلسفه، کلام، تفسیر و عرفان را نوعی انحراف تلقی می‌کنند. دکتر نصر می‌گوید غربی‌ها سلفیان را با عنوان اصولگرا و یا بنیادگرا می‌نامند. وی مثال بارز و عمده سلفی‌گری را جریان وهابیت می‌داند. بنابراین سلفیان دارای سه ویژگی مهم بوده‌اند: ۱ - اعتقاد به بازگشت به اسلام اولیه ۲ - تمدن اسلامی را نوعی انحراف دانستن ۳ - مخالفت با علم و تکنولوژی و آشکال مدرنیته

۲ - تجددگرایان یا اصلاح‌طلبان

پاره‌ای از متفکران اسلامی معتقدند برای رهایی از انحطاط، باید به تفکر غربی روی آورد و دست به نوسازی و اصلاحات زد؛ یعنی باید به سبک و سیاق غربی‌ها زندگی کرد. در واقع آنان قائل به نوسازی و احیای جهان اسلام از طریق تجددگرایی هستند. دکتر نصر از سید جمال‌الدین اسدآبادی و سید قطب و اقبال لاهوری به عنوان نماد این جریان فکری نام می‌برد. در این جریان فکری، انواع و اقسام ایدئولوژی‌های مدرن را می‌توان مشاهده کرد؛ از تفسیر مارکسیستی تا سوسیالیستی و از اگزیستانسیالیستی تا لیبرالیستی. بسیاری از این متفکرین مسلمان، زبانشان، زبان ایدئولوژیک است؛ ولی صرفاً نام و پسوند اسلامی را بر روی آن گذاشته‌اند. بسیاری از تفکرات التقاطی دهه چهل و پنجاه در ایران ناشی از تفکر مادی‌گرایانه غربی با ظاهر و پسوند اسلامی بود؛ مثلاً سازمان مجاهدین خلق، تفکرات کاملاً مارکسیستی را اتخاذ کرده بود.

۳ - موعودگرایان یا مهدیون

موعودگرایان معتقدند که جهان اسلام با وجود داشتن بیش از یک میلیارد جمعیت و سرزمین‌های وسیع، تحت سلطه تفکر مسیحی و مادی قرار گرفته است و مسلمانان عملاً نمی‌توانند هیچ اقدامی انجام دهند.

این ناتوانی مسلمانان، خود نشانه‌ای از آخر الزمان است و زمان ظهور منجی موعود است. بر اساس همین اعتقاد، موعودگرایان نهضت‌ها و جنبش‌هایی را به راه انداختند؛ نظیر قیام

مهدی سودانی در سودان، عثمان دانتونیان در نیجریه و نهضت علی محمد باب و شاگردش بهاء، مؤسسان بابیه و بهائیه در ایران.

دکتر نصر، پس از بررسی این سه واکنش، حضرت امام را جزء دسته اول، یعنی سلفیه می‌داند. عبارتی از کتاب ایشان می‌آوریم که بیانگر ویژگی‌های سلفیه از دید ایشان است. وی می‌نویسد:

همه این پدیده‌ها از یکسو در دل‌مشغولی به حفظ و احیا شریعت، استقلال سیاسی و اجتماعی مسلمانان و مخالفت با هنجارها و ارزش‌های اجتماعی غرب و از سوی دیگر بی‌علاقگی و تلقی انفعالی نسبت به نفوذ علم و تکنولوژی غربی، نهادهای مدیریتی و اداری غربی و شیوه‌های تفکر متلازم با اتخاذ تکنولوژی، با یکدیگر شریک هستند. علاوه بر اینها، تقریباً همه این حرکات در غفلت از اهمیت هنر و معماری و شهرسازی اسلامی و بی‌اعتنایی به ضرورت حفظ فضای هنری و زیباشناختی اسلام و محافظت از آن در قبال رخنه معیارهای غربی است.

سؤال ما این است که امام با کدام یک از این سه ویژگی سلفی‌ها همسویی و همگرایی داشته که آقای نصر، ایشان را در عداد آنان قرار داده است؟! آیا با تکنولوژی غرب مخالف بوده است؟ آیا با نهادهای مدیریتی و اداری غربی مخالفت کرده؟ یا با نمادهای تمدن اسلامی موافق نبوده است؟ هنوز جمله معروف امام از یادها نرفته است که «ما با سینما - به عنوان مظهر تمدن - مخالف نیستیم؛ با تلویزیون مخالف نیستیم؛ با فحشا مخالفیم» و یا بلافاصله پس از پیروزی انقلاب، تقریباً تمامی نهادهای جوامع غربی از قبیل جمهوریت، دموکراسی، انتخابات، حقوق بشر، رأی‌گیری، آزادی قلم و بیان و تدوین و تصویب قانون را در جامعه به اجرا گذاشت و در راستای حفظ آثار تمدن اسلامی، سازمان حفظ میراث فرهنگی را تأسیس کرد. همچنین در نامه‌ای به گورباچف او را تشویق و از او دعوت کرد تا به حوزه علمیه قم بیاید و از فلسفه و عرفان اسلامی، توشه‌ای برگیرد. با این وصف، چگونه حضرت امام با این سه ویژگی سلفی‌ها، سنخیت داشته است؟

۴ - اسلام سنتی

واکنش متفکران اسلامی، نسبت به تحولات جهان غرب، از گذشته وجود داشته و در دنیای امروز به شکلی فعال‌تر، ادامه یافته است. آنان به دنبال شناخت دنیای جدید هستند و به صورت معقول و فلسفی با تفکر غربی مواجه شده‌اند. همچنین به جنبه‌هایی که سلفی‌ها از آن غافل مانده‌اند، مانند هنر، ادبیات، فلسفه، معماری و... توجه بیشتری می‌کنند. این افراد، نوعاً در فضای جدید تحصیل کرده‌اند؛ با زبان و تمدن غربی آشنا هستند و آن را عمیقاً می‌شناسند. در اندیشه اسلامی چیزی به نام ایدئولوژی وجود ندارد؛ زیرا ایدئولوژی قابل ترجمه به اندیشه اسلامی نیست.

در چند دهه گذشته، نویسندگان پیرو اسلام سنتی مطالب فراوانی به زبان انگلیسی نوشتند، تا واقعیات اسلام را برای غرب و جوانان مسلمانان که - در خود غرب یا جهان اسلام - تربیت یافته نظام آموزشی غرب هستند، توضیح دهند.

آنچه که دکتر نصر در کتابش در مورد اسلام سنتی و متفکران اسلامی آورده نشان می‌دهد که خود وی نیز جزء این گروه است؛ زیرا کتاب وی به زبان انگلیسی و درباره جوانانی است که در غرب به دنیا آمده‌اند، یا در آنجا بزرگ شده‌اند. وی معتقد است، اسلام سنتی برخلاف سلفیون - که بر اساس احساسات به مواجهه با پدیده تجدد غربی می‌پرداختند - بر پایه نگرش فکری واقعا اسلامی به معارضه‌های فلسفی، علمی، اقتصادی و اجتماعی تکنولوژیکی غرب، پاسخ داده است. این متفکران اسلامی تا اعماق ایدئولوژی‌ها و مکاتب فکری غرب را - که مغایر با جهان‌نگری اسلامی است، کاویده‌اند. این مکتب سنتی در زمینه احیای اصول اسلام - به نحوی که بتوان آنها را در اوضاع بشریت کنونی اعمال کرد - بسیار فعال است. ایشان، تلویحاً به ناکارآمدی اصول اسلامی مطروحه از جانب امام و حتی وهابیان در دنیای کنونی اشاره دارد.

این مکتب کوشیده است تا مبانی علم و تکنولوژی غرب را بر اساس جهان‌بینی اسلامی مورد تأمل و بازاندیشی قرار دهد و به جای عکس‌العمل‌های احساسی به نحوی اصولی با

معارضه‌های تفکر و علم و تکنولوژی جدید، مقابله کند؛ علاوه بر آن، کوشیده است تا مبانی هنر اسلامی را که در طی چند دهه گذشته، تحت‌الشعاع تکنولوژی و اندیشه‌های غربی قرار گرفته - به خصوص در باب معماری، تزیینات داخلی، شهرسازی و... - یا به دست فراموشی سپرده شده است، احیا کند.

دکتر سید حسین نصر، طریق حق را اسلام سنتی می‌داند؛ زیرا معتقد است: اولاً: اسلام سنتی شامل احکام صرفاً فقهی شرعی نیستند و سایر جنبه‌های اسلامی را نیز مورد توجه قرار می‌دهند.

ثانیاً: به عمق تفکر غربی آشنا هستند و درک می‌کنند که غرب یعنی چه؟

ثالثاً: با علم و تکنولوژی به شکل صحیح برخورد می‌کنند.

رابعاً: با تاریخ و سرمایه‌های اسلامی مخالفت ندارند.

نقد دیدگاه شبه‌ایدئولوژیک (ایده‌های سید حسین نصر)

۱- این جریان خود را تافته جدا بافته می‌داند و مدعی است جریان عمیق ریشه‌دار اسلامی، همین جریان اسلام سنتی است.

۲- یکی از ادعاهای نصر این است که متفکران وابسته به اسلام سنتی، درک عمیقی از فرهنگ غرب دارند.

سؤال ما این است که آیا این متفکران، درک عمیقی از فرهنگ غرب دارند یا امام که ده سال قبل از فروپاشی کمونیسم، صدای خرد شدن استخوان‌هایش را شنید و در نامه‌ای به گورباچف وعده آن را داد؟

۳- باید به این متفکران غربی بگوییم، کدام اسلام به شما اجازه داده است که این‌چنین در دنیای غرب هضم شوید؟

۴- ما باید پسوند عافیت‌اندیش یا مصلحت‌گرا را به اسلام سنتی اضافه کنیم؛ تا ماهیت واقعی

آن، معلوم شود؛ زیرا این جریان حاضر به درگیری جدی با غرب و تفکرات آن نیست و اساساً اگر هزار سال هم بگذرد، غرب از ناحیه اسلام سنتی، صدمه‌ای نمی‌بیند.

۵ - اگر جریانی مانند نهضت امام خمینی نبود، جریان اسلام سنتی خیلی قبل از اینها از بین رفته بود.

۶ - اسلام سنتی، به عملکرد سیاسی غرب، کاری ندارد و با اینکه تمام ظلم‌ها را مشاهده می‌کند، خود را به غفلت می‌زند؛ حال آنکه اسلام پویای امام، دقیقا می‌دانست در کجا باید وارد عمل شود و در کجا باید کار فکری کند.

۷ - غربی‌ها هیچ‌گاه به اندیشه و فکر، اصالت و اولویت نداده‌اند بلکه ابتدا حمله ناپلئون به مصر و حمله انگلستان به هند را داشته‌ایم، بعد اندیشه کانت و نیچه و دکارت را. هیچ‌گاه در تاریخ نفوذ غربی‌ها، اول کانت یا نیچه نیامده است بعد توپ و تانک.



در پایان این مقاله به یکی از تفاسیری که به نوعی با اندیشه امام، اشتراک نظر دارد، اشاره می‌کنیم. تا اینجا هرچه از تفاسیر ذکر شد اختلاف مبنایی با اندیشه سیاسی امام داشتند؛ زیرا مبانی اندیشه سیاسی امام، دینی و درون دینی است. ولی آن تفاسیر غیر دینی و برون دینی بودند. تفسیری که امروز ارائه می‌شود در مبنای دینی با امام اشتراک دارد و آن مربوط به مرحوم محمدجواد مغنیه است.

دیدگاه‌هایی که در مبنا با امام اشتراک نظری دارند، طیف وسیعی را شامل می‌شوند؛ از افراد همسو با تا افرادی که به طور کلی مخالف آرا امام هستند. کانون این اختلاف نظر را نیز مسئله ولایت فقیه تشکیل می‌دهد؛ یعنی برخی اساسا آن را قبول ندارند ولی برخی دیگر آن را قبول دارند که اینها هم چنددسته می‌شوند. آنها که ولایت فقیه را قبول ندارند معتقدند: ادله‌ای که دال بر اثبات ولایت برای فقیه باشد، وجود ندارد لذا اثبات ناشدنی است ولی آنها که ولایت فقیه را قبول دارند، برای آن ادله شرعی و عقلی می‌آورند.

بحث ولایت فقیه سابقه دیرینه‌ای دارد و به زمان غیبت کبری باز می‌گردد. در آن زمان مهم‌ترین مسئله، جانشینی امام معصوم در عصر غیبت بود؛ که چه کسی و با چه خصوصیتی

باشد؟ در قرون اخیر، ملا احمد نراقی، به صورت جدی و در کتاب و بحثی مستقل، به ولایت فقیه پرداخته و برای اثبات آن ادله‌ای را آورده است؛ از طرف دیگر، شیخ انصاری در انکار ولایت برای فقیه کوشیده است.

حضرت امام در بحث ولایت فقیه، دست به نوعی ابتکار زدند؛ یکی از مسائلی که مورد بحث فقهای گذشته بود، بحث من لاوارث له، ایتام، صغار، مجانین و... بود و اینکه چه کسی بر ایشان و اموالشان ولایت دارد؛ یکی از کسانی را که شایسته این کار می‌دانستند، فقها بودند. اما حضرت امام در ضمن بحث در مورد ولایت فقیه مسئله ولایت او بر ایتام، صغار، مجانین و من لاوارث له را مطرح کردند؛ در واقع امام، جای موضوع و مسئله یا اصل و فرع را تغییر دادند و ولایت فقیه را موضوع و اصل، و سرپرستی ایتام و صغار و مجانین را مسئله و فرع، قرار دادند. به نظر می‌رسد در فهم اندیشه سیاسی امام و در موضوع ولایت فقیه، توجه به این مطلب جنبه کلیدی دارد.

مغنیه از طرفداران سرسخت امام و انقلاب در لبنان بود. وی کتابی به نام «الخمینی و الدوله الاسلامیه» دارد که در آن معتقد است امام، ادامه دهنده راه سید جمال‌الدین اسدآبادی است. وی با اشاره به روایتی که می‌گوید، مردی از قم قیام می‌کند و جوانانی دور او را می‌گیرند، معتقد است آن مرد امام خمینی است.

ایشان در این کتاب در دو مورد با امام اختلاف نظر دارد و از موضع فقهی و اجتهادی با آن، مخالفت می‌کند. در کتاب مذکور می‌گوید: من دولت اسلامی را قبول دارم؛ زیرا مفهوم دولت در قرآن آمده است و پیامبر هم دولت تشکیل داد؛ منتها در دو مورد نمی‌توانم با امام موافق باشم؛ اول، ولایت فقیه؛ دوم، موارد مصرف خمس و زکات.

وی می‌گوید: پس از رحلت پیامبر در تعیین جانشین، اختلاف نظر پیش آمد؛ شیعه معتقد بود جانشین پیامبر باید کسی باشد که از طرف خدا و معصوم منصوب شده باشد. در دوران غیبت امام عصر، این سؤال، پیش می‌آید که آیا کسی حق ولایت دارد یا نه؟ در اینجا دو دیدگاه به وجود آمد: یکی معتقد بود که عینا ولایت معصوم به فقها منتقل می‌شود؛ دیگری معتقد بود که

بخشی از آن به فقها منتقل می‌شود؛ نه تمام آن. امام، جزو آن دسته از فقیهانی است که معتقد بود ولایت معصوم، عیناً به فقیه منتقل می‌شود. [ولی مرحوم مغنیه این را قبول نداشت]. امام معتقد است، حکومت از امور اختصاصی امام و معصوم نیست؛ که قابل انتقال به دیگری نباشد؛ در واقع امر حکومت، ربطی به منزلت و عصمت امام ندارد و از شئون معصوم نیست؛ بلکه یک وظیفه شرعی است. اما مرحوم مغنیه، معتقد بود اختلاف منزلت معصوم با سایرین، موجب اختلاف آثار و وظایف می‌شود؛ بنابراین، ولایت از آثار عصمت و حکومت و ولایت، مترتب بر این منزلت است. فقها مانند سایر افراد، اشتباه و خطا می‌کنند؛ دچار غرور می‌شوند؛ بر اثر شرایط زمانی و مکانی و اوضاع اقتصادی و اجتماعی، رأی فقیه تغییر می‌کند؛ در معرض انواع نسیان و خطا و اشتباهات است؛ در حالی که معصوم (ع) چنین نیست؛ لذا فقیه نمی‌تواند منزلت معصوم را داشته باشد و در نتیجه نمی‌تواند ولایت داشته باشد.

می‌دانیم که شأن و منزلت معصوم را هیچ‌کس ندارد؛ اما اگر اعطای ولایت از سوی خداوند از حیث معصوم بودن امام نباشد؛ بلکه از حیث ولایت و حکومت الهی باشد؛ در این صورت در عصر حضور به امام معصوم و در عصر غیبت به فقها اختصاص دارد.

مرحوم مغنیه معتقد است که دولت اسلامی می‌تواند توسط غیر مجتهدین و از طریق انتخابات، محقق شود. شخص منتخب نیز موظف است در چهارچوب قوانین اسلامی، حکومت را اداره کند؛ یعنی معتقد به حکومت مندینان است؛ نه حکومت دین. ایشان نقدی نیز به امام دارند و می‌گویند: شما از یک طرف ولایت و حکومت را مبتنی بر کتاب و سنت می‌دانید؛ یعنی معتقدید قوانین آن باید برگرفته از کتاب و سنت باشد و از طرف دیگر می‌گویید حکومت اسلامی مبتنی بر انتخابات و رأی مردم است. اگر حکومت، ماهیت دینی دارد و مبتنی بر کتاب و سنت است، دیگر رأی مردم چه معنایی دارد؟ علاوه بر آن، مسائل حکومت، تماماً دینی نیست و ربطی به کتاب و سنت ندارد؛ بلکه جنبه عرفی دارد و در زمره مباحثات است؛ نظیر مباحث آموزش و پرورش، ارتش، امور اداری، اقتصادی و... در واقع، مرحوم مغنیه حکومت اسلامی را معجونی از آموزه‌های دینی و عرفی می‌داند؛ به عبارت دیگر، ایشان به نوعی حکومت عرفی

- عرف متشرعه نه به مفهوم سکولار - قائل است.

امام در پاسخ به این ایراد، معتقد بودند حکومت اسلامی مانند سایر حکومت‌ها است؛ یعنی همان گونه که لازم نیست رئیس جمهور، دارای تمام تخصص‌ها باشد، بلکه در رشته‌های مختلف، از متخصصان آن رشته‌ها، استفاده می‌کند، در حکومت اسلامی نیز همین‌گونه است؛ یعنی نیازی نیست که فقیه خود به شخصه متخصص در تمام علوم و فنون و حرفه‌ها باشد؛ بلکه می‌تواند در رشته‌های مختلف از صاحب نظران و متخصصان آن رشته کمک بگیرد و اهداف خود را پیش ببرد.

در پاسخ به بحث تناقض بین حکومت دینی و رأی مردم، می‌گوییم، تناقضی در کار نیست؛ زیرا امام، ابتدا در تعیین نوع حکومت به مردم مراجعه کردند و آن را در معرض رأی مردم گذاشتند؛ پس از آنکه مردم، نوع حکومت (جمهوری - اسلامی) را انتخاب کردند، دیگر پذیرفته نیست که بگویند ما نمی‌خواهیم فقه اسلام، حاکم باشد. تناقض در سخنان کسانی است که از یک طرف می‌گویند دولت اسلامی را قبول دارند، ولی از طرف دیگر می‌گویند لزومی ندارد فقیه، حاکم باشد.