

امکان و امتناع حکومت دینی در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) و علی عبدالرازق مصری

حسن رحیمی (روشن)^۱

چکیده

هدف: در تاریخ معاصر، چگونگی ارتباط دین و سیاست بین اندیشمندان اسلامی، مورد بحث بوده است. علی عبدالرازق مصری و امام خمینی(ره) از مهم‌ترین عالمان دینی هستند که به نسبت دین و سیاست به‌عنوان بنیادی‌ترین موضوع اندیشه سیاسی در اسلام پرداخته و به دو نتیجه متفاوت رسیده‌اند. هدف این مقاله این است که با بررسی اندیشه سیاسی این دو اندیشمند مسلمان؛ علت تفاوت دیدگاه آنها را نسبت به امکان و امتناع حکومت اسلامی ارزیابی کند.

روش‌شناسی پژوهش: این پژوهش به‌صورت مقایسه‌ای و با ابزار اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و پس از جمع‌آوری داده‌ها، از روش تحلیل متن استفاده شده است.

یافته‌ها: یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که علی عبدالرازق و امام خمینی(ره) به‌عنوان دو عالم دینی مؤثر در جهان اسلام درباره امکان و امتناع حکومت دینی از دو مبانی متفاوت به این موضوع وارد شده‌اند. امام(ره) با نگاهی جامع و هستی‌شناسانه توحیدی و با الهام‌گیری از مبانی امامت شیعی به لزوم حکومت اسلامی تأکید دارد؛ در حالی که عبدالرازق متأثر از مکتب سکولاریسم به جدایی دین و سیاست می‌رسد.

نتیجه‌گیری: می‌توان گفت عبدالرازق مصری از جایگاه یک عالم اسلامی، تلاش دارد از منابع دینی برای مدعیات خود دلایلی فراهم کند تا برای جوامع اسلامی قابل پذیرش باشد؛ اما در واقع نگاه ایشان برون دینی و از منظر سکولاریسم است.

کلیدواژه‌ها: حکومت، علی عبدالرازق، امام خمینی(ره).

مقدمه

موضوع حکومت دینی و نیازمندی یا بی‌نیازی دینداران به حکومتی که بر مبنای دین استوار باشد بحث دراز آهنگی است که در طول تاریخ اسلام بین اندیشمندان وجود داشته است. با توجه به اهمیت موضوع حکومت در اسلام و تفاوت نگرشی که بعضاً در بین علمای دینی وجود دارد این تحقیق در پی آن است که اندیشه‌های علی عبدالرزاق مصری و امام خمینی(ره) را در مورد امکان و امتناع حکومت دینی بررسی کند. علی عبدالرزاق (۱۹۶۶-۱۸۸۸) در سال ۱۹۲۵ با انتشار کتاب اسلام و اصول الحکم (اسلام و مبانی حکومت) ادعای تازه‌ای را مطرح کرد. برونداد اصلی این کتاب «جدایی دین از سیاست» و حتی نفی نسبت رسالت پیامبر(ص) با حکومت بود (عبدالرزاق، ۲۰۰۳: ۲۱۳). با گذشت حدود یک قرن از انتشار نظریات عبدالرزاق معتقدان جدایی دین از سیاست همچنان از دلایل او برای مدعیات خود استفاده می‌کنند. مسئله مقاله حاضر این است که چرا علی عبدالرزاق و امام خمینی(ره) در نسبت رابطه دین و سیاست و امکان و امتناع حکومت دینی به نتیجه متفاوتی رسیده‌اند؟ به نظر می‌رسد که نقطه عزیمت امام(ره) از هستی‌شناسی توحیدی آغاز شده و با توجه به مبانی امامت شیعی به لزوم حکومت اسلامی ختم می‌شد. در حالی که عبدالرزاق متأثر از مکتب سکولاریسم به جدایی دین و سیاست می‌رسد، اما از جایگاه یک عالم اسلامی، تلاش دارد از منابع دینی برای مدعیات خود دلایلی فراهم کند تا برای جوامع اسلامی قابل پذیرش باشد. این مقاله نشان می‌دهد عبدالرزاق تلاش دارد با استناد به گزاره‌های دینی به توجیه جدایی دین از سیاست بپردازد. علاوه بر تأثیر مبانی سکولاریسم بر اندیشه عبدالرزاق، مبانی اندیشه سیاسی جهان تسنن در نگاه او به حکومت مورد توجه قرار گرفته است. این مسئله گرچه بی‌تأثیر نیست اما در مورد عبدالرزاق یک فرضیه فرعی است و اثبات نمی‌شود. چرا که اگر صرف تشیع و تسنن ملاک این تفاوت بود عبدالرزاق توسط علمای اهل سنت طرد و منزوی نمی‌شد.

در مقابل؛ امام(ره) با الهام‌گیری از گفتمان امامت شیعی و برداشت جامع از هستی‌شناسی توحیدی به لزوم حکومت اسلامی می‌رسد. اندیشه امام خمینی(ره) در اثبات نسبت دین و سیاست و رهبری انقلاب و استقرار نظامی بر اساس این اندیشه، بدیلی مهم بر نظریات عبدالرزاق است که حتی بر جامعه مصر نیز اثرگذار بوده است. حکومت دینی منبعث از اندیشه امام خمینی(ره) برخلاف تصویری که به‌طور ضمنی از نظر عبدالرزاق برداشت می‌شود نشان داد نه تنها حکومت دینی واپس‌گرا نیست بلکه مبتنی بر عقلانیت بشری پیشرفت‌های شگرفی نموده است. تثبیت و موفقیت نظام دینی در ایران، موضوع وحدت دین و سیاست را از ساحت صرف اندیشه‌ها عبور داده و در عرصه عمل امکان آن را اثبات کرده است؛ بنابراین چگونگی پاسخگویی به این موضوع مهم در اندیشه‌های این دو اندیشمند دارای اهمیت فراوانی است. پاسخ به پرسش مقاله می‌تواند علاوه بر گسترش ادبیات موضوع، از زاویه‌ای دیگر به چالش فکری بین مسلمانان سکولار و طرفداران اسلام سیاسی و حکومت دینی بپردازد.

در مورد ارتباط ایجابی یا سلبی دین و سیاست آثار فراوانی وجود دارد؛ اما آثاری که تطبیق و مقایسه اندیشه امام خمینی(ره) و عبدالرزاق مصری پرداخته باشد اندک است. چرایی نگاه متضاد به دین و سیاست

در نظر امام خمینی(ره) و عبدالرازق مصری عنوان مقاله‌ای از آیت مظفری است که ضمن بررسی موضوع، نتیجه می‌گیرد که اختلاف نظر امام و عبدالرازق تفاوت در گفتمان است (مظفری، ۱۹۹۹: ۱۰۵-۱۳۸). مرتضی هزاوه‌ای و میثم برزگر در مقاله‌ای با عنوان مطالعه تطبیقی مناسبات دین و سیاست از دیدگاه امام خمینی(ره) و علی عبدالرازق با استفاده از نظریه بحران اسپریگنز شرایط و بحران‌های زمان امام خمینی(ره) و عبدالرازق را، در شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی این دو اندیشمند دخیل دانسته‌اند (هزاوه‌ای و برزگر، ۲۰۱۵: ۱۵۵-۱۷۴). تفاوت مقاله حاضر با مقالات پیش‌گفته این است که به تبیین تازه‌تری از تفاوت اندیشه عبدالرازق و امام خمینی(ره) پرداخته و سیر اندیشه امام خمینی(ره) را از هستی‌شناسی پیگیری کرده و به حکومت اسلامی در عصر غیبت ختم نموده است. همچنین نظریه جدایی دین و سیاست از سوی عبدالرازق را بحثی برون دینی و تحت تأثیر مبانی سکولاریسم می‌داند. این مقاله در سه بخش تنظیم شده است ابتدا مفاهیم نظری مرتبط با موضوع ارائه شده و سپس در بخش دوم به فشرده‌ای از نظریات امام و عبدالرازق در مورد حکومت و ارتباط ایجابی و سلبی دین و سیاست پرداخته می‌شود سپس در بخش سوم به بررسی اثبات مدعای مقاله و نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود.

روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله، مقایسه‌ای است. مقایسه برای فهم عمیق‌تر اندوخته‌های فلسفه‌ی سیاسی فرهنگ‌های گوناگون و گذار از اختلافات و تنوعات زبانی، مکانی و فرهنگی و توجه به مشابهت‌های اساسی آرای اندیشمندان کوچک‌ترین واحد مقایسه در فلسفه‌ی سیاسی، اثر، فکر و اندیشه‌ی دو یا چند متفکر است (اسپریگنز، ۲۰۰۳: ۲۲). مقایسه می‌تواند به واحدهای بزرگ‌تری مانند دو یا چند جریان فکری، مکتب، پارادایم و حتی حوزه‌های فکری و دوره‌های تاریخی اندیشگی گوناگون تسری یابد (علی‌حسینی و دیگران، ۲۰۱۷: ۱۱۴-۱۱۵). توجه به مبانی نظری و شباهت و تفاوت‌ها در هر مطالعه مقایسه‌ای مهم است، اما با طرح آنها در نظریه‌ها که امری ذهنی و تأویل‌پذیرند، اهمیت دوچندان می‌یابند. «توجه به مبانی نظری، اولین و مهم‌ترین شرط است که گاهی به‌تنهایی هدف یک پژوهشگر است» (اسپریگنز، ۲۰۰۳: ۳۵). در روش مقایسه‌ای باید ضمن توجه به شباهت و تفاوت‌های اندیشه‌ها، به مبادی فکری اندیشمندان و این‌که برداشت‌های آنان از کجا سرچشمه می‌گیرد و مبانی جهان‌بینی آنها چه بوده است و چرا باید عقاید خود را به اصل و آغاز و براین اساس بدانند، توجه شود.

تعریف مفاهیم

حکومت

واژه‌ی حکومت از ریشه «حکم» (ح ک م) آمده است و به معنی فرمان دادن و امر کردن، فرمانروایی، سلطنت و پادشاهی، داوری و قضاوت است (معین، ۱۹۹۷، ج ۱: ۷۶). واژه حکم در اصل به معنای «لگام بر دهان اسب کردن، بازداشتن یا نهی کردن، فرمان دادن، ثبوت، استقرار و منع و بازداشتن برای اصلاح و به

سامان آوردن چیزی، قضاوت و داوری است» (جمشیدی، ۲۰۰۹: ۴۳). به نظر داریوش آشوری، حکومت مجموعه‌ای از سازمان‌ها و نهادهای عمومی است که برای تنظیم و تأمین روابط صحیح اجتماعی، حفظ نظم، اجرای قوانین و تأمین مصالح و منافع عمومی شکل می‌گیرد؛ اما در «معنی اخص‌تر در نظام‌های جدید و مبتنی بر تفکیک معادل قوه مجریه به کار می‌رود» (آشوری، ۱۹۸۷: ۲۴۱). به‌طور خلاصه «حکومت در شکل امروزی نیرویی است مجموع و متشکل از قوای سه‌گانه مقننه، مجریه و قضائیه» (درخشه و نجاتی، ۲۰۱۵: ۱۲)؛ از این‌رو اصلی‌ترین معنی اصطلاحی حکومت در اصطلاح فرهنگ علوم سیاسی همان فرمانروایی و رهبری و مدیریت جامعه است.

حکومت دینی

حکومت دینی با واژه «اسلام سیاسی» ارتباط نزدیکی دارد. مفهوم اسلام سیاسی، بیشتر برای توصیف آن دسته از اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی اسلامی به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند و یا حداقل برای اجرای این احکام در کشورهای خود تلاش می‌کنند. به سخن دیگر «اسلام سیاسی، اندیشه‌ای سیاسی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار داده و در بسیاری از جوامع اسلامی تبدیل به یک گفتمان شده است» (شاهسوند بغدادی و دیگران، ۲۰۱۷: ۶۱)؛ بنابراین «اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی دانست که حول محور مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است» (سعید، ۲۰۰۰: ۲۰). «در منطق قرآن و حدیث حکم و حکومت به معنای رهبری، فرمانروایی، داوری و قضاوت، تمایز حق از باطل، یکسره کردن اختلافات و نظایر آن آمده است» (جمشیدی، ۲۰۰۹: ۴۷). قرآن کریم خطاب به داوود(ع) می‌فرماید: ای داود، ما تو را در روی زمین مقام خلافت دادیم، پس میان خلق خدا به حق حکم کن (سوره ۳۸/ آیه ۲۶) در این آیه «فاحکم» به معنای حکومت و نیز به معنای داوری به کار رفته است. به نظر می‌رسد تأکید اصلی در این آیه بر معنای معنی عام حکومت است زیرا در معنی موسع آن می‌توان قضاوت و داوری نیز در ذیل آن تعریف نمود. اگر داود(ع) حکومت و فرمانروایی نمی‌داشت قضاوت و داوری نیز نمی‌توانست داشته باشد. در نهج‌البلاغه و به‌طور کلی در متون احادیث اسلامی، حکومت در اصطلاح اسلامی به معنای وسیع سیاسی، قضایی، اقتصادی و فلسفی آمده است (عمید زنجانی، ۱۹۸۸: ۱۴۷). «نوع مدیریت سیاسی جامعه‌ای که دارای حکومت سکولار است در حکومت دینی نیز هست. لاکن تفاوت اصلی بین حکومت دینی و حکومت سکولار در اهداف درازمدت است. آنجاست که راهها کاملاً از هم جدا می‌شود، بدین‌صورت که در حکومت سکولار انسان به آزادی مطلق می‌رسد و در حکومت دینی به عبودیت مطلق خدا» (عمید زنجانی و اردشیر لاریجانی، ۲۰۰۱: ۳-۴). به‌طور کلی در منطق مسلمانان حکومت دینی حکومتی است که قوانین خود را از مبانی دینی گرفته و رسالت خود را اداره جامعه بر اساس دین می‌داند. جمهوری اسلامی به شکلی که ایران پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷(۱۹۷۹) بر پا شد جدیدترین شکل حکومت دینی است که یک پایه مشروعیت خود را مردم و پایه دیگر را تأیید شرعی می‌داند.

حکومت سکولار

اصطلاح سکولاریسم^۱ «Secularism» نخستین بار در سال ۱۸۴۶ توسط جرج ژکول هولیوک استفاده شد این واژه از لفظ سکولار Secular و عبارت از تفکری است که حضور دین در ابعاد مختلف زندگی بشر مثل آموزش و پرورش، اقتصاد، سیاست و... را نفی می‌کند. داریوش آشوری در ذیل این عنوان، معانی مختلفی را از قبیل ناسوتی، بشری، دنیوی و زمینی (غیرمعنوی) ذکر کرده است (آشوری، ۱۹۸۶: ۲۶۴). فرهنگ لغت آکسفورد در تعریف سکولاریسم آن را به صورت صفت امری، به معنی دنیوی و این جهانی و منقطع از کلیسا و دین توصیف کرده است. فرهنگ لغت «روبر» سکولاریسم را اصل جدا بودن جامعه مدنی از جامعه دینی می‌داند که به موجب آن، «دولت هیچ‌گونه قدرت دینی اعمال نمی‌کند و کلیسا نیز به اعمال اقتدار سیاسی نمی‌پردازد» (شمسینی غیاث‌وند، ۲۰۱۳: ۷۱). «سکولاریسم در این معنا یکی از ویژگی‌های تمدنی دوره جدید بوده و از مؤلفه‌های طرفداران ایدئولوژی سکولاریسم، مدرنیته غربی است» (بیات و دیگران، ۲۰۰۲: ۳۲۸)؛ که «در پرتو عصر روشنگری در اروپا مطرح شد» (اخوان کاظمی، ۲۰۰۶: ۷۲)؛ و دست‌کم در مرحله ادعا، مخالفتی با اعتقادات دینی و حتی عمل به گزاره‌های دینی ندارد، بلکه خواستار آن است که دین به عنوان معیاری جداگانه در مقابل عقل خود بنیاد و تجربه علمی، در تأمین سعادت دنیوی بشر دخالت نکند (سربخشی، ۲۰۱۱: ۵۳). با این تعاریف، «حکومت غیردینی حکومتی است که سیاست منهای دین دارد که این نوع حکومت، می‌تواند فاشیستی، دیکتاتوری و یا دموکراتیک باشد» (عمید زنجانی و اردشیر لاریجانی، ۲۰۰۱: ۳-۴). در نگاه کلی، سکولاریسم به معنای جدایی قلمرو دین از سیاست و به مفهوم عرفی شدن، به تحولاتی نظر دارد که پس از عصر نوزایی در غرب شکل گرفت.

لزوم حکومت دینی در اندیشه صاحب‌نظران مسلمانان

در اصل ضرورت وجود حکومت به عنوان مسئله‌ای عقلی، بین مسلمانان و غیرمسلمان تفاوتی وجود ندارد. بدیهی بودن نیاز به تشکیلات حکومتی بین مسلمانان به حدی بود که حتی قبل از هجرت پیامبر(ص) در دیدار با جمعی از مردم مدینه از آنان بیعت گرفت. لزوم دفاع از پیامبر(ص) و شهر مدینه، از مفاد بیعت «عقبه» بود که منجر به هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه شد و سنگ بنای حکومت نبوی را پایه‌گذاری کرد. در فرهنگ سیاسی اجتماعی عصر نبوی بیعت کردن معنایی جز پذیرش و تشکیل حکومت نداشت. پس از هجرت پیامبر(ص) به مدینه بلافاصله من شوری را در ۵۴ بند تدوین نمود. این عهدنامه که به عنوان نخستین قانون اساسی نیز از آن یاد شده است شامل مسلمانان از قبایل مختلف و هم‌چنین قبایل یهود ساکن مدینه بود.

۱. سکولاریسم (Secularism) را در زبان فارسی گیتی‌گرایی، دنیاگرایی یا جدا انگاری دین از سیاست، معنی کرده‌اند. سکولاریسم در اصطلاح سیاسی به معنی عقیده‌ای است مبنی بر جدایی نهادهای حکومتی از نهادهای دینی است. این اندیشه، به صورت کلی، ریشه در عصر روشنگری در اروپا دارد.

امام علی (ع) در باب ضرورت حکومت وجود قانون و حاکم ظالم را، از بی قانونی و هرج و مرج بهتر می‌داند (نهج البلاغه، خطبه ۴۰) و در عبارت دیگر می‌فرماید: «اگر دین فقط با آخرت کار داشته باشد، باز هم بدون دخالت آن در زندگی دنیوی، بشر به حیات معنوی خویش نخواهد رسید» (نهج البلاغه، نامه ۲۷ و ۵۳) علمای مسلمان ارسال‌های نخستین عصر غیبت از دیدگاه کلامی، فلسفی و فقهی به موضوع حکومت پرداخته و در مورد لزوم حکومت دینی اغلب اتفاق نظر داشته‌اند (ثواب، ۲۰۰۲: ۲۳۶). سیاست از منظر شیخ مفید، «جدای از شریعت نیست» (شیخ مفید، ۱۹۹۲: ۱۲۴)؛ و «امور دینی و دنیوی هر دو به نیابت از پیامبر به امام واگذار شده است» (شیخ مفید، ۱۹۹۲ ق، ۲۶۳)؛ شهید اول می‌نویسد: هنگامی که در جامعه تراحم به وجود می‌آید باید توسط شریعت مدیریت شود (شهید اول، ۱۹۷۹: ۳۶ - ۳۸)، شهید ثانی در این مورد به اصل «اتفاق نظر همگانی» توجه دارد. به این معنی که اهل سنت همانند امامیه، امامت و حکومت را واجب می‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق: ۱۵۳) بنا بر این، در این مورد اتفاق نظر وجود دارد؛ ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ - ۳۶۴ هـ ق) می‌نویسد «طبیعت افراد سلیم ایجاب می‌کند خود را به رئیسی (زعیم) بسپارند تا او از تعدی و تجاوز آنان به یکدیگر جلوگیری کرده و به اختلافات و دعاوی مردم رسیدگی کند» (ماوردی، ۱۹۶۶: ۶). شیخ طوسی در باب حکومت اسلامی می‌گوید: تنها کسانی می‌توانند میان مردم قضاوت کنند که امام معصوم (ع) به آنان اجازه داده باشد. معصومان نیز در زمان غیبت، این منصب را به فقیهان شیعه تفویض کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۹۷۹: ۳۰۱ - ۳۰۲). محمد ابن ادریس حلی که از دانشمندان بزرگ شیعه قرن ششم هجری است می‌گوید: احکام تعبدی، باید اجرای شود و «هرکسی صلاحیت اجرای احکام را ندارد و به جز امام معصوم (ع) و یا کسی که از سوی او منصوب شده، است (ابن ادریس الحلی، ۱۹۸۹: ۵۳۷-۵۳۹). همچنین خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: دین و حکومت، همراه یکدیگرند و هیچ‌یک بدون دیگری کامل نخواهد بود» (نصیرالدین طوسی، ۱۹۸۴: ۴۲۶-۴۷۵). بهاءالدین محمد عاملی (شیخ بهایی) درباره ویژگی‌های امام، وظایف و اختیارات او سخن رانده و با ارائه ادله کلامی و دیدگاه‌های فقهی، برای اثبات امامت کوشیده است (ثواب، ۲۰۰۲: ۲۳۹). از عالمان دینی متأخر مثل آیت‌الله نائینی در «تنبيه الامة و تنزيه الملة» به مبارزه سیاسی علیه نظام‌های موجود پرداخته و افرادی مانند آیت‌الله کاشانی و آیت‌الله سید حسن مدرس، از باب مزیت نظام مشروطه بر استبداد و فواید این نظام، مسئله حکومت را مطرح نموده‌اند (ثواب، ۲۰۰۲: ۲۴۰). با توجه به نکات فوق، علی عبدالرازق مصری تقریباً از نخستین کسانی است که در کسوت عالم دینی منکر حکومت دینی شد و حتی رسالت را از حکومت پیامبر (ص) تفکیک نمود و حکومت را صرفاً امری دنیوی دانست.

زندگی و اندیشه عبدالرازق

«علی حسن احمد عبدالرازق، در سال ۱۸۸۸ م. در روستای ابوجرج از توابع استان المینا در مصر متولد شد» (عمار محمد، ۲۰۰۳: ۱۶۵). او پس از گذراندن علوم پایه در دانشگاه الازهر در سال ۱۹۱۲ برای ادامه تحصیل در زمینه اقتصاد و علوم سیاسی به انگلستان رفت و در دانشگاه آکسفورد مشغول به

تحصیل شد. عبدالرازق، در سال ۱۹۱۵ از لندن بازگشت و تا سال ۱۹۲۵، در کسوت قاضی شرع، در دادگاه‌های مصر مشغول به کار بود (عماره محمد، ۲۰۰۳: ۱۶۵)؛ او در همین سال کتاب معروف «الاسلام و اصول الحکم» را تألیف نمود که واکنش بسیاری در داخل و خارج مصر به دنبال داشت. انتشار این کتاب موجب شد تا هیئت کبار علما، متشکل از ۲۴ نفر از مشایخ دینی بزرگ الازهر، در تاریخ ۱۲ آگوست سال ۱۹۲۵، با تشکیل دادگاهی عقیدتی، حکم به اخراج عبدالرازق از زمره علما داده و او را فاقد هر گونه صلاحیت حضور در مناصب دینی یا غیردینی این دانشگاه قلمداد کند. عبدالرازق، پس از خروج از الازهر، مجدداً برای ادامه تحصیل به انگلستان بازگشت؛ و در دانشگاه آکسفورد مشغول به کار شد. در این سال‌ها از کشورهای آفریقایی دیدار کرد و همچنین مقالاتی را در مجله السیاسه منتشر نمود (همان: ۱۶۶). بین سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۴۶ برادرش مصطفی عبدالرازق در مقام ریاست الازهر حکم سال ۱۹۲۵ را در مورد او را فسخ کرد؛ اما عبدالرازق با پذیرش وزارت اوقاف مصر و همکاری با دانشگاه قاهره در نقش ریاست آن، دیگر با الازهر بازنگشت تا سرانجام در سال ۱۹۶۶ از دنیا رفت.

گرانینگاه نظریه عبدالرازق، عدم نسبت دین و سیاست

تأثیرپذیری از سکولاریسم

با بررسی اندیشه عبدالرازق این نکته روشن می‌شود که اندیشه او در نفی حکومت دینی در درجه اول نگاهی برون دینی است. عبدالرازق بخش مهمی از کتاب خود را به استنادات برون دینی و عقلی در نفی حکومت دینی اختصاص داده است؛ اما تلاش داشته از منابع دینی برای مدعیات خود دلایلی فراهم کند تا برای جوامع اسلامی قابل پذیرش باشد. از این رو «سکولاریسم رکن اصلی اندیشه عبدالرازق است» (مظفری، ۲۰۰۸: ۱۱۰). زیربنای فکری عبدالرازق مبتنی بر قواعد جدید و سکولاریسم و حاصل تحصیلات او در انگلستان و سپس الغای خلافت در عثمانی است «او اساساً مفهومی از سیاست (به شکل جدید) را در قرآن و سنت نمی‌بیند» (مظفری، ۱۹۹۹: ۱۱۱)؛ این نه به این معنی است که مفاهیم سیاسی در قرآن و سنت وجود ندارد بلکه به دلیل نوع نگاه عبدالرازق تحت تأثیر سکولاریسم و مفاهیم حاصل از آن در ذهن او است که مفاهیم سیاسی قرآن را غیرسیاسی می‌بیند (همان) عبدالرازق اذعان دارد که نوشته‌هایش ثمره تلاش طولانی است که دل مشغولی‌هایش، با سختی‌ها ممزوج شدند و دورانی از انتخاب را پدید آوردند (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۱۶۹). ایشان با ذکر دلالت‌ها و نشانه‌هایی از اندیشه توماس هابز^۱ و جان لاک^۲ تأثیرپذیری خود را از فضای گفتمانی سکولار نشان می‌دهد (همان، ۱۸۳)؛ که نشانگر در نوسان بودن تفکر عبدالرازق بین اندیشه اسلامی و اندیشه سکولار از سوی دیگر است. آن‌گونه که عنایت نشان می‌دهد «او الغای خلافت را دستمایه قرار داد تا حمله‌ای نیرومند به کل مکتب سنتی اندیشه سیاسی اسلامی بنماید» (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۱۵). سعد ذغلول که در زمره نواندیشان و اصلاح‌گران و «دست‌پرورده مکتب شیخ محمد عبده» (احمدی

1. Thomas Hobbes

2. John Locke

و یاری، ۲۰۱۴: ۱۷) شمرده می‌شود می‌گوید: «اثر عبدالرازق را از دید یک مستشرق خواندم... او کنایه زیادی به اسلام زده است من او را جاهل به قواعد دینی یافتم... آیا او این مطلب را نخوانده است که چه بسیار از قواعد اسلامی که در طول تاریخ به وسیله حکومت شکوفا گردیده است» (عمار، ۲۰۰۳: ۱۶۳). از این رو تحت تأثیر بودن عبدالرازق به سکولاریسم را تأیید می‌کند.

جامعه مصر حتی زودتر از دیگر مناطق امپراتوری عثمانی با اندیشه‌های غربی آشنا شد. از تأثیرات اندیشه‌های اروپایی، در مصر و دیگر ممالک اسلامی گسترش مفاهیمی مانند ناسیونالیسم و دولت‌های ملی است. آن گونه که هشام شرابی می‌نویسد «با رواج ارزش‌های نو، وحدت و یکپارچگی نظم اجتماعی کهن روبه‌زوال نهاد» (شرابی، ۱۹۹۰: ۸). این اندیشه‌ها نقطه مقابل تئوری «خلافت واحد اسلام» بود که نخبگان این جوامع از جمله عبدالرازق را متأثر می‌ساخت. در نتیجه بسیاری از نخبگان جوامع اسلامی با دوگانگی فکری ناشی از نوسان بین اندیشه‌های اسلامی از یک طرف شکست‌های پیاپی و انحطاط جوامع اسلامی از سویی و قدرتمندی و نظم و پیشرفت اروپاییان دچار حیرت و سردرگمی می‌شدند (عنایت، ۱۹۷۹: ۳۹)؛ به سخن دیگر، ورود اندیشه‌های سکولار به جوامع اسلامی از یک سو احساس شیفتگی نسبت به فرهنگ و پیشرفت علمی غرب و از سوی دیگر دوگانگی فکری را برای آنان به دنبال داشت.

این احساس سردرگمی و از خودبیگانگی سرانجام، بسیاری را تحت تأثیر قرار داد و چاره کار را در شبیه شدن به اروپاییان دیدند. کما این که در ایران برخی رهبران مشروطه و در هند افرادی مثل «سید احمدخان» و در ترکیه نسلی از افسران جوان به این مسیر گرایش یافتند. برجستگی و اهمیت عبدالرازق نسبت به نخبگان ایرانی و ترک در این است که او یک عالم اسلامی بود، البته عالمی که دانش‌آموخته دانشگاه‌های سکولار غربی نیز بود. لذا مخالفت ایشان با سنت‌ها و دفاع او از جدایی دین از سیاست با نخبگان ایرانی و ترک تفاوت داشت. آنها مستقیماً و بدون ملاحظات دیگر از سکولاریسم و اروپایی شدن دفاع کردند؛ اما عبدالرازق به‌عنوان عالم دینی و شیخ‌الازهر ناچار بود ابتدا از اسلام سیاست‌زدایی کند و حتی حکومت پیامبر(ص) را منکر شود.

عبدالرزاق وجوب خلافت را از نظر قرآن و سنت رد می‌کند، اما بر ضرورت حکومت به‌عنوان وسیله‌ای برای اداره امور مسلمین تأکید می‌کند. این همان نظریه حکومت سکولار است. شیفتگی ضمنی عبدالرازق، از نوشته‌های او در کتاب «اسلام و مبانی حکم» پیدا است. او از لزوم «انهدام نظام‌های کهنه و خوارکننده» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۲۸۸) سخن می‌گوید و از مسلمانان می‌خواهد آنچه را بر این بنیاد استوار شده است ویران کنند (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۲۲). عبدالرازق می‌نویسد: «این موضوع معقول به نظر می‌رسد که همه جهان دین واحدی را اتخاذ کنند و ساختار بشریت در سایه یک دین شکل بگیرد، اما پدید آمدن حکومت واحد در جهان و همچنین وحدت سیاسی مشترک خارج از طبیعت بشر است و خواست خداوند نیز به آن تعلق نگرفته است» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۲۵۸-۲۵۹). بنابراین محتوا و درون‌مایه اندیشه عبدالرزاق نشان می‌دهد که ایشان نظریه حق الهی حکومت در اندیشه‌ی سیاسی را نمی‌پذیرد بلکه به اندیشه قرارداد اجتماعی متمایل

است که همان اندیشه عرفی است. به نظر می‌رسد این دگردیسی تحت تأثیر حضور او در انگلستان و تحصیل در علوم سیاسی دانشگاه‌های این کشور در ذهن او شکل گرفته است. الغای خلافت در ترکیه و توجیهات «مصطفی کمال» در شکل دادن به حکومت سکولار ملی بر اندیشه عبدالرازق بی‌تأثیر نبود (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۵۱-۱۵۲). شبیه عبارات و توجیهات ترک‌های جوان، در نوشته‌های عبدالرازق نیز وجود دارد.

عبدالرازق در اعتراض به حکم اخراجش از زمره علما، در نامه‌ای به وزارت دادگستری ضمن غیرقانونی خواندن اخراج خود، تفکر خود را نوآوری می‌نامد (عمار، ۲۰۰۳: ۱۵۳)؛ و البته این نوآوری در آن موقعیت زمانی نمی‌توانست چیزی جز گرایش به سکولاریسمی که در قشری از دلایل دینی پیچیده شده بود باشد. لاکن شیخ مرکز اسلامی الازهر نمی‌توانست اندیشه دینی را کاملاً کنار بگذارد؛ لذا تلاش می‌کرد با توجیهات شبه‌علمی، اصولاً وجود حکومت دینی در اسلام را منکر شود با این روش او تلاش دارد اتهام ضدیت با دین را از خود دور کند. در نهایت حکم هیئت علمای الازهر نیز بر این نکته تأکید کرد که نظرات وی با ساختار فکر دینی سازگاری ندارد (عمار، ۲۰۰۳: ۱۵۰). رشید رضا در مخالفت با عبدالرازق و روندی که در ترکیه جریان داشت می‌نویسد «این‌ها می‌خواهند حکومتی غیرمتعهد به شرع مقدس اسلامی در اصول احکام و نه فروع آن ایجاد کنند و چرایی میان دین و دولت (سکولاریسم) را تصریح نمایند عقیم باد کار آنان که در مصر، هاتفین این عملکرد هستند» (عمار، ۲۰۰۳: ۳۳). «شیخ محمد بخیت» در رده‌ای بر عبدالرازق، نوشت معنی سخن آشکار او این است که نظام حکومت خلفای راشدین دیگر امروز به درد نمی‌خورد زیرا با علوم سیاسی و اجتماعی امروزی ارتباط ندارد و فرآورده‌های اندیشه مردمان بهتر از آن است (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۲۲)؛ و بدین‌صورت تحت تأثیر بودن عبدالرازق از طرف سکولاریسم را تأیید می‌کند. عبدالرازق «عدم بهره‌مندی مسلمانان از علوم سیاسی» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۱۹۵)، را به‌زعم خود نشانی از جدایی سیاست و دیانت می‌داند. این نکته زمینه ذهنی او را از علوم سیاسی روشن می‌کند. او آنچه را که علوم سیاسی می‌داند چیزی است که پس از تحولات اروپا رخ داده و او نیز با تحصیل در اروپا آن را دریافته است. همچنین اشاره او به این نکته که «بدون شک علم سیاست برای حاکمان خطرناک‌ترین علم محسوب می‌گردد چراکه علم سیاست از انواع حکومت‌ها و خصوصیات آن و از ایجاد نظم در کلیه دستگاه‌های دولتی و... سخن می‌گوید...» (همان)؛ نشان می‌دهد که تصور او از سیاستی که به‌زعم او از دین جدا است چیست.

اندیشه‌های عبدالرازق به همان نسبت که سبب ناخشنودی جریان‌های مذهبی می‌شد به همان نسبت خوشحالی جریان‌های غرب‌گرا را در پی داشت (عمار، ۲۰۰۳: ۴۷-۴۸). جریان‌های لیبرالی مصر در تأیید نویسنده و بر حق او در داشتن استنباط دینی متفاوت پافشاری کردند. از سوی دیگر این کتاب یکی از عواملی بود که جریان‌های فکری لیبرال را تقویت کرد و عامل کسب موفقیت‌های جدید آنان شد.

استدلالات عبدالرازق از منابع دینی

عبدالرازق مدعی است در کتاب خدا هیچ دلیلی بر لزوم حکومت وجود ندارد و می‌نویسد: «عجیب‌تر آن که شما اگر کتاب خدا را در دست بگیرید، از سوره «فاتحة‌الکتاب» تا سوره «ناس» به هر کجای آیات که نظر کنید، درباره امامت عامه یا خلافت در آنها چیزی نمی‌بینید» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۱۸۸). او پس از این که به‌زعم خود دینی بودن حکومت نبوی را بر اساس کتاب و سنت رد می‌کند ادعا دارد خلافت پس از خلفای راشدین همراه با زور و سرکوب حفظ شده است و از «اجماع» به‌عنوان آخرین مجوز - چه به معنای موافقت صحابه و تابعین، یا علما یا کل جامعه اسلامی هرگز، جز در مورد چهار خلیفه اول استفاده نشده است (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۱۷). اگر در تاریخ، اجماعی به‌عنوان مشروعیت دهنده به خلافت سراغ بگیریم از نوع «اجماع سکوت» بوده است (همان، ۱۱۸). او با استناد به آیاتی مانند: «و برخی را بر برخی دیگر فضیلت دادیم تا برخی از مردم، برخی دیگر را به‌کار گیرند» (زخرف، ۳۲) و یا «ای پیامبر بین مردم بر وفق حکم و کتاب الهی حکومت کن و از هوا و هوس آنها پیروی نکن» (مائده، ۴۸) بیان می‌دارد که قرآن ضرورت وجود حکومت برای بشر را پذیرفته اما این به آن معنا نیست که حکومت از اصول اساسی و ضروریات اسلام است (عنایت، ۱۹۹۳: ۱۱۹). عبدالرازق در اینجا وجوب اجرای احکام اسلام را نمی‌تواند انکار کند اما پاسخی به این پرسش ارائه نکرده است که در نبود حکومت اسلامی (البته از لحاظ شکلی مبتنی بر مقتضیات زمان) این احکام دائمی چگونه اجرا می‌شوند؟ و اگر چنان که خود اعتراف می‌کند خداوند ضرورت حکومت را بیان کرده پاسخ نمی‌دهد این حکومت قرار است چه کاری انجام دهد؟ آیا غیر این است که ضمن مدیریت جامعه انسانی احکام خدا را در آن پیاده کند؟ این نقطه ضعف مهمی در استدلال‌های ایشان و نوعی تناقض است. او در پاسخ به معتقدان به یگانگی دین و سیاست در اسلام که برای اثبات نظریه حکومت تحت لوای اسلام، به دوران پیامبر(ص) استناد می‌کنند می‌گوید: «این وحدت عربی که در زمان پیامبر(ص) به‌وجود آمد، به هیچ‌وجه از سنخ یک وحدت سیاسی و دربرگیرنده مفاهیم سیاسی حکومت و دولت نبود، بلکه یک وحدت دینی و ایمانی بود که نشانی از وحدت دولتی و سلطنتی به همراه نداشت» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۲۶۶). او آیاتی مانند آیه ۱۳ سوره نساء «یا ایها الذین آمنوا اطیعواالله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» را بی‌ارتباط به موضوع خلافت دانسته؛ و می‌نویسد من در این آیه چیزی نیافتم که به این اصل دلالت نماید تا بتوان بدان تمسک کرد «اولی الامر» امرای مسلمان در زمان رسول‌الله و بزرگان صحابه است هیچ ربطی به خلیفه و خلافت ندارد (همان: ۱۸۷). او می‌نویسد: «اگر می‌خواهی در فهم رسالت پیامبر(ص) دچار سرگردانی و گمراهی نشوی باید به این نکته توجه داشته باشی که پیامبر(ص) تنها رسولی برای فراخواندن مردم به دین بود و هیچ‌گاه حکمرانی و رسالت را در هم نیامیخت (همان، ۲۴۳). وی معتقد است که «سلاطین به اسم دین راه‌های روشن هدایت را پوشاندند و به اسم دین استبداد را حاکم کردند و مردم را نادان می‌خواستند» (همان، ۲۸۶-۲۸۷). سرانجام عبدالرازق با تأکید بر ارشادی بودن ولایت پیامبر و هدایت و به‌سوی خداوند (همان: ۲۴۸) نتیجه می‌گیرد «تشکیل حکومت و وحدت سیاسی از اهداف دنیوی است و خداوند چگونگی انتخاب آن را به خود انسان واگذار کرده است تا بر مبنای عقل خود آن‌طور که مصالح خود را تشخیص

می‌دهد در کار خود تدبیر کند» (همان، ۲۵۹)؛ ولایت عرفی در جهت تدبیر مصالح زندگی و آبادانی سرزمین است. یکی برای دین است و دیگری برای دنیا، یکی برای خدا و دیگری برای مردم، یکی زعامت دینی و دیگری زعامت سیاسی و چه فاصله دوری که بین این دو وجود دارد» (همان: ۲۴۸). ایشان با این عبارات، به روشنی معلوم می‌کند نظر او همان نظریه سکولاریسم است و درباره این که اگر بین حکومت ادعایی او و احکام دینی تعارضی بود کدام ارجحیت دارد؟ پاسخی نمی‌دهد؛ و می‌نویسد: قرآن به صراحت درباره محمد(ص) می‌فرماید او غیر از رسالت حقی بر مردم ندارد. اگر او حکمران بود، طبیعتاً بر مردمش حق پادشاهی داشت» (همان، ۳۵۲). عبدالرازق با اشاره به احادیثی مانند «تلمزم جماعه المسلمین» من ماته ولیس فی عنقه بیعه فقد مات میتة جاهلیه من بايع اماما فعضاه صقته یده و ثمره قلبه فلیطعه ان استطاع ... می‌گوید: «این عبارات در اثبات معنی نیابت خلفا از پیامبر نمی‌تواند به کار آید» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۱۹۰). عبدالرازق پس از تلاشی متکلفانه برای رد حکومت در اسلام و سیره نبوی ادعا می‌کند پیامبر جانشینی برای خود تعیین نکرد. به نظر او «رسول‌الله(ص) به رفیق اعلی پیوست، بی‌آنکه کسی را بعد از خود به‌عنوان خلیفه معرفی کند» (همان، ۲۶۹)؛ او در ادامه از کنار نظریه شیعه در مورد جانشینی علی(ع) عبور می‌کند و برای حدیث غدیر- و اینکه چند صد تن از صحابه در آن حضور داشته و به صحت آن در منابع خود اهل سنت گواهی داده‌اند اما در معنی ولایت با شیعه به چالش پرداخته‌اند- پاسخی ارائه نمی‌دهد. انتقاد مهمی که بر عبدالرازق وارد است این است که هنگامی که می‌خواهد طبیعت نظامی را که اسلام در عهد رسول‌الله(ص) در شبه‌جزیره عربستان برپا کرد مورد بررسی قرار دهد نمی‌تواند بین تجربه سیاسی دولت دینی که دارای بار اخلاص و روحانی است با سلطنت شاهنشاهی تفکیک کند (عمار، ۲۰۰۳: ۷۴)؛ عبدالرازق می‌گوید: «آن وحدت عربی که در زمان پیامبر به‌وجود آمد وجهی از وجوه وحدت سیاسی یا مفهومی از دولت نیست پس نمی‌توان آن وحدت دینی را در سنخ مقوله سیاسی دانست، این وحدت دینی مذهبی بود نه وحدت دولت و روش ملک‌داری» (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۲۶۶)؛ اما هیچ دلیلی برای این ادعا اقامه نمی‌کند. مثلاً نمی‌گوید منشوری که پیامبر پس از ورود به مدینه تدوین نمود و وحدت سیاسی حتی با اقلیت یهود مدینه برقرار کرد چرا از زمره عمل سیاسی نیست؟ اما در جایی دیگر اعتراف دارد که قدرت پیامبر از قدرت پادشاهان بیشتر بود و تمام جوانب روحی و مادی را در برمی‌گرفت این قدرت رسالت بود، اما شامل زندگی مادی انسان نیز بود مانند آنچه در همه حکومت‌ها وجود دارد و این همان سیاست و دولت مدنی است که پیامبر به پا داشت که مقتضی طبیعت نظام سیاسی نیز هست (همان، ۷۴). عبدالرازق در بخش دوم کتاب خود به بحث قضاوت توسط پیامبر و اعزام برخی از صحابه برای امر قضاوت به مناطق مختلف از جمله یمن پرداخته و ضمن تشکیک در آنها حتی برفرض صحت، آن را امر ناچیز می‌داند که نمی‌توان به آن به‌عنوان بخش قضاوت و ولایت قضایی پیامبر به‌عنوان بخشی از حکومت استناد کرد؛ و سپس استناد می‌کند که پیامبر برای هیچ‌یک از مناطق فتح شده حاکم تعیین نکرد (عبدالرازق، ۲۰۰۳: ۲۲۲). در حالی که پس از فتح مکه پیامبر(ص) «عتاب بن اسید» را به‌عنوان حاکم این شهر فتح شده برگزید (امامت پیدیا، به نقل از

الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ۶: ۵؛ انساب الاشراف، بلاذری، ج ۵: ۴۵۶؛ اسد الغابه، ابن اثیر، ج ۳: ۴۵۲، و سپس به مدینه بازگشت. عبدالرازق از کنار این خبر و اخبار مشابه گذشته و اشاره‌ای به آن نمی‌کند.

عبدالرازق مأموریت‌های پیامبر(ص) برای فرماندهی سپاه، دعوت به اسلام، تعیین جانشین هنگام خروج از مدینه یا موضوعات قضاوت را ساده‌ترین شکل حکومت‌داری دانسته و مدعی است «نمی‌توان آنها را گواهی بر مفهوم دولت گرفت» در حالی که بدون شک اقدامات پیامبر(ص) اقدام رئیس یک حکومت بود، اما عبدالرازق کوچکی جامعه پیامبر را دلیل بر دولت نبودن و فقدان سیاست و حکومتداری فرض کرده است. در حالی که حتی اگر با معیارهای امروزی دولت، یعنی «حاکمیت، حکومت، سرزمین و جمعیت» به دولت نبوی نگاه کنیم همه این شرایط را دارا است. البته عبدالرازق به درستی می‌گوید پیامبر پادشاه نیست؛ اما این نکته را روشن نکرده است که در کنار اشکال متفاوت حکومت از جمله پادشاهی، چرا حکومتی وجود نداشته باشد که خصلت‌های پادشاهی را فاقد باشد اما حکومتی باشد که روح خود و قوانین خود را از دین می‌گیرد؟ ایشان می‌گویند مسلمانان می‌توانند هر شکل حکومتی را که بخواهند برگزینند؛ اما پاسخ نداده که اگر آن شکل از حکومت نخواهد اجرای قوانین دینی را مدنظر قرار دهد در آن صورت برای مسلمانان تحت امر آن حکومت، حکم چیست؟ آیا این همان حکومت سکولار نیست؟ و از دیگر سو چرا نپذیریم در کنار اشکال متعدد حکومت، حکومت مبتنی بر دین نیز می‌تواند یکی از انواع باشد؟ عبدالرازق ادعان می‌کند که «شکی نیست که در حکومت نبوی مواردی وجود دارد که شبیه به مظاهر حکومت سیاسی و آثار سلطنت و ملک‌داری است» (همان، ۲۰۰۳: ۲۹۹). ایشان با ذکر قصه سرپیچی مالک ابن نویره از دادن زکات به حکومت و ادعای او درماندن در اسلام این حکایت را نشانی از جدایی دین از سیاست ذکر کرده و نتیجه می‌گیرد این نزاع سیاسی بود نه دینی، او می‌نویسد در این قضیه چیزی نمی‌یابیم مگر آن که مردی خلافت ابوبکر را قبول ندارد اما در حالی که به رسول خدا ایمان دارد (همان، ۲۸۵). در این قضیه صرف‌نظر از حق بودن یا نبودن خلافت این سؤال مطرح می‌شود که فردی مثل «مالک» که مسلمان است اما زکات را به حکومت که مدعی اسلامی بودن است پرداخت نمی‌کند این فریضه را چگونه می‌خواسته انجام دهد؟ اگر نمی‌خواسته این فریضه را انجام دهد، پذیرش اسلام از سوی او زیر سؤال می‌رود و اگر مسلمان است پای بند به احکام دین، زکات خود را به چه کسی یا چه نهادی باید پرداخت می‌کرد؟

تفکر عبدالرازق را در مورد خلافت و حکومت نبوی باید تفکیک کرد یک بخش نظر او این است که حکومت نبوی را کلاً نفی کرده و احکام اجرایی اسلام را احکام حکومتی نمی‌داند. در رد این نظریه در طول تاریخ اسلام بین علمای شیعه و سنی اتفاق نظر وجود دارد. ایشان از معدود افرادی است - که متأثر از نظریات جدید غربی - حرکت پیامبر اسلام را صرفاً اعلام رسالت می‌داند. بخش دوم نظریه او مبنی بر اینکه «اسلام نظام معینی (به‌نام خلافت به آن شکل که دنیای اهل سنت ادعا می‌کرد) برای حکومت مشخص نکرده» (عمار، ۲۰۰۳: ۱۴۱) می‌تواند درست باشد. لکن به نظر می‌رسد اصل نظریه عبدالرازق همان حکومت عرفی سکولار است و برای توجیه آن، هم خلافت سنی را نفی می‌کند و برای اثبات ادعای خود ناچار می‌شود حکومت نبوی را نیز صرفاً رسالت بدانند نه حکومت. اگر این نکته را بپذیریم که اسلام شکل

حکومت را به عقل عرف و شرایط زمانه مسلمانان واگذار کرده اما اجرای دستورات و احکام اسلامی را ساقط نمی‌شود؛ الزاماً شکل سکولار حکومت، نتیجه آن نیست و نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که حکومت الزاماً سکولار است.

حکومت دینی در منظومه فکری امام خمینی(ره)

از بین اندیشمندان مسلمان به‌ویژه عالمان شیعی که در باب حکومت نظریه‌پردازی کرده‌اند، امام خمینی(ره) دارای جایگاه ویژه‌ای است. امام خمینی(ره) نظریات خود در باب حکومت دینی را از نگاه هستی‌شناسانه آغاز کرده و با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی منشعب از هستی‌شناسی توحیدی و با ابزار فقهی و کلامی، با لحاظ نمودن مقتضیات زمان و نیاز جامعه، نوع حکومتی را در حوزه تفکر سیاسی اجتماعی مطرح کرد؛ که تا زمان معاصر بی‌سابقه بود؛ اما در عین حال ریشه در قرآن و سنت نبوی داشت. از این‌رو، امام خمینی(ره) توانست هم مبانی تئوریک حکومت را تبیین نماید و نیز این نظریه را در زمان حیات خود تحقق عینی و عملی ببخشد.

هستی‌شناسی امام خمینی(ره)

چیستی و ماهیت هستی، مورد پرسش هستی‌شناسی است. هستی‌شناسی فلسفی به دامنه و گستره هستی و بحث از مبدأ و معاد می‌پردازد و این پرسش را مطرح می‌کند که، هدف از آفرینش چیست؟ آیا بر جهان هستی قوانین یا سنت‌هایی حاکم است یا خیر؟ (جمشیدی، ۲۰۰۵: ۱۲۵). اساس نگرش هستی‌شناسانه امام را توحید شکل می‌دهد. توحید، مظهریت عالم، وحدت‌گرایی، عدالت محوری، ضرورت ارسال پیامبران برای هدایت بشر، خاتمیت نبوت، قرآن، اصل امامت و ولایت، لزوم پیوند با قرآن و عترت، پیوند دین و دنیا است (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۵: ۳۸۷) و (امام خمینی، ۱۹۹۵: ۹۵-۹۶). در نگاه امام هستی هدف‌دار و دارای مبدأ و معاد است و از ویژگی‌های اساسی آن ابعادی چون غیب و شهود، غایتمندی، برخورداری از خالق مدبر و ابتناء بر عدل است. امام نظام هستی را نظام اکمل و احسن و جلوه‌ی حضور حق تعالی یا محضر خدا می‌اند (صحیفه امام، ج ۵: ۳۸۷). امام(ره) از بُعد هستی‌شناسی پیرو حکمت متعالیه ملاصدرا است. «در اندیشه ملاصدرا تمام عالم هستی، یک حقیقت بسیط است و ماهیت به دلیل محدودیت، امری اعتباری و منتزاع از حد موجودات است» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶). امام بر این باور است که هستی‌شناسی محدود به جهان مادی نیست بلکه جهان مادی با ماوراء ماده پیوند دارد. نوع نگاه امام به هستی، سبب شده است که در الگوی حکومت مدنظر ایشان حکومت دینی با قوانین شرعی با دخالت و پذیرش جمهور مردم باشد.

مبانی انسان‌شناسی امام خمینی(ره)

واژه «انسان‌شناسی»^۱ برای اولین بار توسط ارسطو به کار گرفته شد منظور ارسطو از انسان‌شناسی علمی بود که در جهت شناخت انسان تلاش کند (فرید، ۲۰۰۱: ۳). منبع اصلی انسان‌شناسی دارای ابعاد و وجوه مختلفی

است؛ مانند انسان‌شناسی تجربی، شهودی-عرفانی؛ و فلسفی. منظور از انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی(ره) انسان‌شناسی فلسفی است که از ماهیت و علت وجودی انسان سخن می‌گوید. از این‌رو، «انسان‌شناسی امام خمینی(ره) ارتباط مستقیمی با هستی‌شناسی ایشان دارد، زیرا ایشان انسان را بخشی از هستی می‌داند» (رحیمی (روشن)، ۲۰۲۰: ۸۲). در این نگاه، انسان به‌عنوان آفریده‌ی خداوند و برخوردار از قوه‌ی ناطقه و عقل و دارای اختیار؛ توانایی تصمیم‌گیری و انتخاب دارد. لذا رستگاری، سعادت و شقاوت به دست خود انسان رقم می‌خورد. از این‌رو «باور» انسانی را دارای نقشی مهم در سرنوشت انسان می‌داند. (صحیفه امام، ج ۱۴: ۳۰۶). امام بر اساس مبانی انسان‌شناسی خود، هدایت‌گری حکومت اسلامی را برای جامعه و انسان ضروری می‌داند و سیاست ابزار این هدایت‌گری است (همان، ج ۱۳: ۴۳۲) به‌تبع آن خداوند برای هدایت نمودن انسان انبیا و اوصیا را برگزیده است؛ و در عصر غیبت حکومت اسلامی وظیفه تأمین معیشت و معنویت انسان‌ها را به عهده دارد.

مبانی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی امام خمینی(ره)

معرفت‌شناسی در ساده‌ترین تعریف آن عبارت از شناختِ شناخت. معرفت‌شناسی به دنبال پاسخ به سؤالاتی است از قبیل این‌که: «آیا واقعیتی وجود دارد؟ بر فرض وجود، آیا قابل دست یافتن است؟ بر فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ بر فرض دستیابی یقینی، ابزار آن چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟» (معلمی، ۲۰۰۱: ۵۲). منابع معرفتی هر اندیشمندی به‌منزله‌ی مبانی و پایه‌های اولیه‌ی شناخت‌شناسی او محسوب می‌گردد. همچنین باید دانست که مبانی معرفتی و شناختی او پایه و اساس سایر مبانی معارف هر اندیشمندی را تشکیل می‌دهد (همان). «روش» به چگونگی شکل‌گیری یک تفکر، اندیشه یا پژوهش می‌پردازد. «روش، فن درست اندیشیدن و شیوه تحقیق و اسلوب علمی بررسی امور و پدیده‌ها است» (گلابی، ۱۹۹۰: ۱۱۳). گاه روش‌ها بر اساس توصیف، تحلیل، تعلیل یا تبیین علمی مورد توجه قرار می‌گیرد. این‌ها در واقع بیان‌کننده‌ی سطوح روشی متعدد هستند؛ «روش‌شناسی اصولاً دانشی درجه دوم است که به بررسی و تحلیل روش‌های گوناگون در یک علم می‌پردازد» (پارسانیا، ۲۰۱۱: ۷۰). در مورد روش‌شناسی امام(ره) به‌اختصار، می‌توان گفت: حس، عقل، قلب، فطرت و وحی، به‌عنوان ابزارهای شناخت هستی محسوب می‌شود و باور به چنین شناختی را حاصل شهود قلبی می‌دانند (فوزی، ۲۰۰۵: ۶۷). به‌علاوه روش‌های دیگر نیز چون روش‌های تفسیر، تأویل و جدلی نیز توجه نموده است. در مجموع عوامل زیربنایی اندیشه امام از ابعاد چهارگانه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی و نوع نگاه او به انسان و جهان و مسئولیت انسان و به‌تبع همه آنها، نوع حکومت و مدیریت جامعه او را تحت تأثیر قرار داده است.

امام خمینی و حکومت اسلامی

مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه امام، در حوزه سیاست عملی اندیشه ایشان را به‌ضرورت تأسیس حکومت بر اساس قانون الهی رهنمون می‌کند. ورود نظری امام (ره) به عرصه سیاست به وقایع پس از شهریور ۱۳۲۰ و اشغال ایران به دست متفقین باز می‌گردد. در این دوران که شبهات متعددی در مورد اسلام و تشیع توسط برخی افراد و جریان‌های سیاسی به‌وجود آمده بود سبب شد، امام با تألیف کتاب کشف‌الاسرار به عرصه تأملات فکری و سیاسی وارد شوند (مرشدی‌زاد و قربانی، ۲۰۱۶: ۱۴۴). در مباحث علمی امام، ضرورت اصل حکومت بدیهی است. از این‌رو لزوم داشتن حکومت و نفی بی‌قانونی و هرج‌ومرج را، اولین قدم برپایی حکومت اسلامی می‌داند (امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۱-۱۸۲). امام با اثبات ضرورت حکومت با برهان عقلانی، با استفاده از آیات که مفهوم سیاسی اجتماعی دارند ضرورت عقلی حکومت را به‌ضرورت عقلی حکومت دینی هدایت می‌کند.

از جمله آیاتی که امام در کتاب کشف‌الاسرار به آنها درباره ضرورت حکومت دینی استناد می‌کند آیات ذیل است (و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون) (مائده/۴۴)، (ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون) (مائده/۴۵)، (و انزلنا الیک الكتاب بالحقّ مصدّقاً بما بین یدیه من الکتاب و مهمیماً علیه فاحکم بینهم بما انزل الله و لاتتبع اهلوائهم عمّا جائک من الحقّ) (مائده/۴۸). امام با استفاده از آیات قرآنی و با تأکید بر وجود غرایزی مانند نفع‌طلبی و خودخواهی بشری از سویی بر نیاز انسان به حکومت تأکید می‌کند و از سوی دیگر بارنگ توحیدی بخشیدن به حکومت چاره کنترل غرایز منفی بشر را حکومت دینی می‌داند. بر مبنای اندیشه سیاسی امام اصل بر عدم ولایت انسان بر انسان است و کسی جز خدا حق حکومت و قانون‌گذاری ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم و قانون وضع کند. اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و این قانون برای همه و برای همیشه است. حکومت در زمان پیغمبر و امام با خود آنهاست که خدا با نص قرآن اطاعت آنها را بر همه بشر واجب کرده و در زمان غیبت حکومت و ولایت با فقها است (همان: ۱۸۴ - ۱۸۵). ایشان تمام تشکیلاتی را که از صدر اسلام تا حال بوده برای تشکیل حکومت می‌داند که نتیجه آن «البته اقامه عدل است، لکن غایت نهایی معرفی خداست و عرفان اسلام» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، جلد ۲۰: ۲۹۸).

امام خمینی (ره) برخلاف دیگر صاحب‌نظران مسلمان، مثل عبدالرازق که به‌نوعی مقهور مدرنیته و دنیای جدید شده‌اند می‌فرماید «جامعه‌ها از انسان‌ها تشکیل شده است که دارای بُعد معنوی و روح عرفانی است؛ و اسلام در کنار مقررات اجتماعی، اقتصادی و غیره به تربیت انسان بر اساس ایمان به خدا تکیه می‌کند و در هدایت جامعه از این بُعد بیشتر برای هدایت انسان به‌طرف تعالی و سعادت عمل می‌کند» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، جلد ۵: ۴۱۰). ایشان هدف اصلی و نهایی انبیا را به کمال رساندن انسان و تربیت معنوی و عرفانی و گسترش توحید و نفی شرک از زندگی بشر می‌داند؛ در ذیل این وظیفه انبیا الهی عدالت تحقق یابد و ظلم رخت بریندازد از این‌رو حکومت را نه هدف می‌داند نه شایستگی برای آن قائل است.

از منظر ایشان «ولایت فقیه» در عصر غیبت از ارکان اساسی و پایه‌های حکومت اسلامی است؛ اما در عین حال آن را امتیازی ویژه برای فقها تلقی نمی‌کند و می‌فرماید «عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست؛ بلکه وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است» (امام خمینی، ۲۰۰۵: ۴۴). «ائمه و فقهای عادل موظف‌اند که از نظام و تشکیلات حکومتی برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند. صرف حکومت برای آنان جز رنج و زحمت چیزی ندارد؛... موضوع «ولایت فقیه» مأموریت و انجام وظیفه است» (همان: ۴۴). بنابراین جمهوری اسلامی را «الگوی از حکومت و رسالت انبیا» می‌داند (صحیفه امام، ۲۰۰۶، جلد ۹: ۷۲). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت از نظر امام «حکومت اسلامی بستری برای رشد انسان و کمال وی و برآورده شدن نیازهای انسان و تأمین عدالت در جامعه است؛ و مقصود از اجرا و پیاده کردن احکام اسلام نیز برای رسیدن به همین اهداف است تا در نهایت نفی محرومیت‌ها و رشد و تعالی مادی و معنوی محقق شود» (پرتال امام خمینی(ره) ۱۳۹۷)

استدلال عقلی و نقلی امام برای اثبات حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقهی دلایل عقلی

در مورد ضرورت و الزام حکومت دینی امام خمینی(ره) در آثار مکتوب و شفاهی خود از دلایل عقلی و نقلی استفاده کرده‌اند از جمله دلایل عقلی این است که استمرار احکام الهی و قوانین الهی، منحصر و محدود به زمان پیامبر نیست و تا ابد لازم‌الاجرا است (خمینی امام)، (۱۹۹۵: ۱۸). امام خمینی(ره) در تعریف سیاست می‌گوید: سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راهبرد و مسئله جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و هدایت کند این مختص انبیاست (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۳: ۴۳۲). سیاست یکی از شئون پیامبر است. به‌طور طبیعی پس از پیامبر معطل نمی‌شود و جانشینان پیامبر نیز منصوب از سوی خدا هستند.

پایه و اساس نظریه حکومت اسلامی را دو چیز تشکیل می‌دهد

۱- عدم تعطیلی حاکمیت اسلام در ابعاد آن در عصر غیبت.

۲- حاکمیت افرادی که شرط علم (همه‌جانبه) و عدالت را داشته باشند.

به‌ضرورت شرع و عقل آنچه در دوره حیات رسول اکرم(ص) و زمان علی بن ابی‌طالب(ع) لازم بوده یعنی حکومت و دستگاه اجرا پس از ایشان و در زمان ما لازم است (خمینی امام)، (۱۹۹۵: ۱۹). در عصر غیبت امر ولایت، با فقیه عادل است و او شایسته ولایت مسلمانان است؛ چون که دو شرط فقاقت و عدالت را دارا می‌باشد (خمینی امام)، (۲۰۰۰: ۶۲۴). حکومت اسلامی، حکومت قانون دینی است. از این‌رو ناگزیر از لزوم به داشتن قدرت سیاسی است از سوی دیگر حاکم این حکومت که می‌خواهد مجری قوانین الهی باشد باید دو ویژگی علم به قانون و عدالت را داشته باشد (همان: ۶۳۳)

از دیدگاه امام حکومت اسلامی و حکومت‌های استبدادی و مشروطه و جمهوری، تفاوت‌هایی اساسی دارند در حکومت‌های استبدادی، رأی فرد و امیال نفسانی او، حاکم است. در حکومت‌های مشروطه و جمهوری علی‌رغم انعطاف بیشتری که نسبت به حکومت‌های استبدادی دارند اما قوانین بشری، مبتنی بر آراء گروهی از مردم، حاکم است (همان: ۶۱۸). در حالی که در حکومت اسلامی، قانون الهی حاکم است نه رأی و میل فرد و یا افراد. از این رو است که امام از حکومت اسلامی به‌عنوان حکومت قانون الهی نام می‌برد (همان: ۶۳۳). کیفیت و ماهیت قوانین اسلام از جمله دلایل عقلی مورد تأکید امام است «ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است» (خمینی (امام)، ۱۹۹۵: ۲۰).

نتیجه این که حکومت اسلامی حکومت قانون است قانون‌شناسان و دین‌شناسان، یعنی فقها، باید متصدی آن باشند (همان: ۸۱). در واقع دلیل عقلی مبنی بر لزوم حکومت اسلامی یک دلیل درون دینی است؛ و از این اصل مشتق می‌شود که پیامبر اسلام و خلفای او حکومت تشکیل داده‌اند از سوی دیگر کیفیت قوانین اسلام، ماهیت قوانین اسلام و لزوم استمرار احکام اسلام اثبات می‌کند که حکومت اسلامی لازم است و بری اقامه آن باید اقدام کرد.

دلایل تاریخی و روایی

عقیده امام خمینی (ره) به‌تبع اندیشه کلی تشیع بر این است که پیامبر اسلام (ص) ائمه معصومین (ع) را با نصب خاص به‌عنوان حاکم و ولی بعد از خود منصوب کرده‌اند. امام خمینی (ره) در ادامه با استناد به روایات چندگانه‌ای از امامان معصوم ولایت فقها در عصر غیبت را اثبات می‌کند؛ که به برخی از آنها اشاره می‌شود. ۱- روایت «حصون الاسلام» منسوب به امام کاظم (ع) که فرمودند: فقهای مؤمن دژ محکم اسلام می‌باشند همان‌طور که دیوارهای محکم شهر آن را حفاظت می‌کنند «این فرمایش امام به هیچ وجه جنبه تشریفاتی ندارد» (خمینی (امام)، ۱۹۹۵: ۵۵). به این ترتیب که استفاده از عبارت «دژ محکم» اسلام برای فقیه، معنایی ندارد مگر آن که او سرپرست است.

۲- مرسله شیخ صدوق؛ حدیث دیگری است که مورد استناد امام است. امام علی (ع) از پیامبر (ص) روایت می‌کند که: فرمود: «خدا یا، جانشینان مرا رحمت کن» و این سخن را سه بار تکرار فرمود. پرسیده شد که ای پیغمبر خدا، جانشینان چه کسانی هستند؟ فرمود: «کسانی که بعد از من می‌آیند، حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند و آن را پس از من به مردم می‌آموزند» (خمینی (امام)، ۱۹۹۵: ۴۸). امام خمینی (ره) با توجه به جایگاه علمی شیخ صدوق می‌فرماید: «جای تردید نیست که روایت «الهم ارحم خلقای» شامل راویان حدیث که حکم کاتب دارند نمی‌شود و یک کاتب و نویسنده نمی‌تواند خلیفه رسول اکرم باشد منظور از «خلفا» فقهای اسلام‌اند» (خمینی (امام)، ۱۹۹۵: ۵۲).

۳- مقبوله عمر بن حنظله از احادیث مشهوری است که در باب اثبات ولایت فقها و در نتیجه حکومت اسلامی، فقهای سلف و معاصر از جمله امام خمینی (ره) به آن استناد کرده‌اند. امام در کتاب ولایت فقیه این

حدیث را به این مضمون ذکر کرده است. عمر بن حنظله می‌گوید: از امام صادق(ع) درباره دو نفر از دوستانمان (شیعه) که نزاعی بینشان بود در مورد قرض یا میراث و قضات برای رسیدگی مراجعه کرده بودند، سؤال کردم که آیا این رواست؟ فرمود «هر که در مورد دعاوی حق یا دعاوی ناحق به ایشان مراجعه کند در حقیقت به «طاغوت» (قدرت حاکمه ناروا) مراجعه کرده باشد؛ و هر چه را که به حکم آنها بگیرد، در حقیقت به‌طور حرام می‌گیرد؛ گر چه آن را که دریافت می‌کند حق ثابت او باشد، چرا که آن اموال را به حکم و با رأی «طاغوت» و آن قدرتی که خدا دستور داده به آن کافر شوند باز پس گرفته با اینکه خداوند متعال دستور فرموده که به آن کفر بورزند و فرموده: «اینان می‌خواهند محاکمه نزد طاغوت برند با این که مأمور شدند که به آن کفر بورزند» عرض کردم: پس چه باید بکنند؟ (امام خمینی، ۱۹۹۵: ۷۸). فرمود: «باید نگاه کنند ببینند از شما چه کسی است که حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما مطالعه نموده و صاحب‌نظر شده و احکام و قوانین ما را شناخته است...»، بایستی او را به‌عنوان قاضی و داور بپذیرند زیرا من او را حاکم بر شما قرار دادم» امام خمینی(ره) با تأکید بر این که مقبوله عمر بن حنظله مورد تأیید فقها و محدثین بزرگ تاریخ اسلام است، با رد تردیدها در سندیت حدیث در دلالت آن بر ولایت فقها در همه شئون اجتماعی، هیچ تردیدی ندارد (امام خمینی، ۲۰۱۰: ۸۸-۹۰). امام تأکید می‌کند که مقبوله عمر بن حنظله فقط به مسائل قضایی خلاصه نمی‌شود. پرسشگر از امام صادق(ع) می‌پرسد آیا به سلاطین و قدرتهای حکومتی و قضات می‌توانیم رجوع کنیم؟ امام صادق(ع) پاسخ می‌دهد هرگونه مراجعه به مقامات حکومتی چه اجرایی و چه قضایی، ناروا است و متقابلاً دستور می‌دهند مسلمانان در مسائل قضایی و سیاسی خود نباید به سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند رجوع کنند حتی اگر محق بوده و بخواهند برای گرفتن حق ضایع شده خود اقدام کنند. امام خمینی(ره) تأکید دارد بر اساس این حدیث تصرف در اموالی که از این طرق حاصل شود حرام است. امام(ره) از قسمت دوم حدیث این نتیجه را می‌گیرد که «امام صادق(ع) هیچ ابهامی در این که محدثین طبق شرایطی مرجع و حاکم می‌باشند، باقی نگذاشته است» (خمینی (امام)، ۱۹۹۵: ۸۱).

۴- حدیث «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» از قول امام صادق(ع). امام خمینی(ره) در ذیل این حدیث می‌فرماید: علما وارث پیامبرند اما. پیامبران هیچ‌گونه پولی به ارث نمی‌گذارند، بلکه احادیثی از سخنانشان را به میراث می‌گذارند؛ بنابراین، هر که بهره‌ای از احادیثشان بگیرد، در حقیقت بهره‌ای شایان و فراوان برده باشد (همان: ۸۶).

۵- حدیث «الْفُقُهَاءُ أَمْنَاءُ الرَّسُلِ...» امام صادق(ع) روایت کرده که رسول خدا فرمود: فقها افراد امین و مورد اطمینان پیامبران‌اند تا هنگامی که وارد (مطامع و لذایذ و ثروت‌های ناروای) دنیا نشده باشند (همان: ۵۸). امام در توضیح این حدیث می‌فرماید: هدف بعثت انبیا با تشکیل حکومت و اجرای احکام امکان‌پذیر است و معنای امین بودن این است که فقها باید تمام اموری را که اسلام مقرر داشته، به‌طور امانت اجرا کنند نه این که تنها به مسئله‌گویی بپردازند (همان: ۵۹).

۶- حدیث «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقِعةُ» موضوع این حدیث نامه‌ای است که امام عصر(عج) در پاسخ به نامه یکی از شیعیان از طریق نایب خاص خود «محمد بن عثمان عمری» ابلاغ می‌فرماید. پاسخ امام با خط

مبارک به این مضمون می‌رسد که... در حوادث و پیشامدها به راویان حدیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنان هستم (خمینی(امام)، ۱۹۹۵: ۶۸). امام(ره) در توضیح این حدیث می‌فرماید: منظور از «حوادث واقعه» پیشامدهای اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمین روی می‌داده است (همان: ۶۹). زیرا آنان که در زمان امام و زمان ائمه زندگی می‌کردند و با نواب اربعه رابطه داشتند می‌توانستند به امام نامه بنویسند و جواب دریافت کنند و به این موضوع توجه داشته‌اند که در فراگرفتن مسائل به چه اشخاصی باید رجوع کند (همان: ۶۸). امام خمینی(ره) با اشاره به کلام امام(عج) که می‌فرماید آنها (فقها) حجت من بر شما می‌باشند و من حجت خدا بر شمایم نتیجه می‌گیرد که منظور از حجت‌الله مسائل شرعی نیست که برای ما مسئله بگوید حجت‌الله یعنی همان‌طور که پیامبر حجت است و مرجع تمام مردم، خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند؛ بنابراین فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده‌های مردم هستند (همان: ۶۹). امروز فقهای اسلام «حجت» بر مردم هستند، همان‌طور که حضرت رسول(ص) حجت خدا بود و همه امر به او سپرده شده بود و هر کس تخلف می‌کرد بر او احتجاج می‌شد فقها از طرف امام(ع) حجت بر مردم هستند همه امور و تمام کارهای مسلمین به آنان واگذار شده است در امر حکومت تمشیت امور مسلمین اخذ و مصرف عواید عمومی، هر کس تخلف کند خداوند بر آن احتجاج خواهد کرد (همان: ۷۱).

خلاصه اینکه امام خمینی(ره) فقیهی است که ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را در عصر غیبت طرح کرده و تنها فقیهی است که انقلاب اسلامی را برای نیل به آن رهبری نموده و سپس جامعه و نظام پس از انقلاب را طراحی و پیاده کرده است به دیگر سخن امام خمینی(ره) نقش سه‌گانه ایدئولوگ، فرمانده و معمار جامعه پس از انقلاب را توأمان دارا است (محمدی، ۲۰۱۲). امام خمینی(ره) ولایت‌فقیه (حکومت اسلامی) را همان ولایت و حکومت پیامبر می‌داند و می‌فرماید: «قضیه ولایت‌فقیه یک‌چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشند. ولایت‌فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده، همان ولایت رسول‌الله است» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۰: ۳۰۸). دین اسلام جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است. بدین ترتیب، ضرورت حکومت برای بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام و رفع ستم و جلوگیری از تجاوز اجانب از واضحات عقلی است که منحصر به زمان خاصی نیست (خمینی(امام)، ۲۰۰۰: ۶۲۰). حکومت اسلامی مورد نظر امام خمینی(ره) برخلاف تصور عبدالرازق حکومت فردی و استبدادی نیست. امام حکومت‌های شیطانی و دیکتاتوری و ستمگری را که برای سلطه‌جویی و انگیزه‌های منحرف و دنیایی شکل می‌گیرند مردود می‌داند (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۲۱: ۴۰۷). حکومت اسلامی نه تنها متعلق به مردم است بلکه مقبولیت خود را نیز از مردم می‌گیرد زیرا بدون مردم و نقش آنان حکومت موضوعیت پیدا نمی‌کند و تشکیل نمی‌گردد.

جایگاه مردم در حکومت اسلامی در اندیشه امام

از ویژگی‌های اصلی جمهوری اسلامی مورد نظر امام خمینی(ره) که در حکومت‌های بنام اسلام پس از عصر معصومین(ع) یافت نمی‌شود. نقش مردم در شکل‌گیری و استمرار این حکومت است. حکومت‌های بنام اسلام در چهارده قرن گذشته، هیچ یک مدعی نقش مردم در حکومت نبوده‌اند. وجه مردمی بودن انقلاب اسلامی مورد اتفاق همه صاحب‌نظران داخلی و خارجی و موافق و مخالف است. امام در مورد نقش مردم در آینده نظام و کشور می‌فرماید: «مردم تکلیفشان را می‌فهمند... این خیلی امیدواری برای ما دارد که دیگر قیام، به شخص و این آدم و آن آدم {بستگی} ندارد» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۰: ۱۵۴). امام به شرکت آحاد مردم در همه امور باور دارد زیرا به اعتقاد ایشان دولت به‌تنهایی نمی‌تواند این بار بزرگی که الآن به دوش این ملت هست بردارد (صحیفه نور، ۲۰۰۶، ج ۲۰: ۵۵). امام(ره) حکومت و قوای سه‌گانه را کارگزار مردم می‌داند «بدون این که این ملت همراهی کند ما نمی‌توانستیم کاری بکنیم» (صحیفه نور، ۲۰۰۶، ج ۲۰، ۵۵).

در مورد اهمیت رأی مردم و احترام به رأی مردم می‌گوید: «... ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم...» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۱: ۳۴). به نظر امام، به پیروی از امام علی(ع) حاکمیت دینی با تحمیل بر ملت شکل نمی‌گیرد «حکومت، حکومت اسلام و مردم است و مجلس از مردم است و رأی نیز از آن مردم است و احدی تحت فرمان مقام یا مقاماتی نیست» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۸: ۳۳۷). از سوی دیگر بر رأی دادن آگاهانه مردم تأکید دارد «احدی شرعاً نمی‌تواند به کسی کورکورانه و بدون تحقیق رأی بدهد و اگر در صلاحیت شخص یا اشخاص تمام افراد و گروه‌ها نظر موافق داشتند ولی رأی‌دهنده تشخیص برخلاف همه آنها بود، تبعیت از آنها صحیح نیست...» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۸: ۳۳۷). امام، ملت ایران را، ملتی دست‌یافته به خودآگاهی اجتماعی و تاریخ دانسته و آشکارا از بی‌نیازی شهروندان ایرانی به قیام و متولی سیاسی مسلط و تحمیلگر سخن رانده است (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۲۱: ۱۰). حضرت امام خطاب به کارگزاران هشدار می‌دهد که جایگاه کنونی آنها مدیون ملت است «ما هر چه داریم از این ملت است» (صحیفه امام، ۲۰۰۶، ج ۱۳: ۱۹۶).

توحید	• هستی‌شناسی / انسان‌شناسی / معرفت‌شناسی / روش‌شناسی
نبوت	• اقدامات سیاسی اجتماعی پیامبر • تشکیل حکومت در مدینه با کار ویژه های حکومت ارسال سفرا نصب حاکمان و...
امامت و ولایت عام دینی و سیاسی فقها	• در استمرار نبوت / یوم انذار / حدیث منزلت / ... واقعه غدیر • دلایل عقلی • دلایل نقلی

نمودار ۱: سیر اندیشه امام خمینی

تفاوت‌های اندیشه امام خمینی(ره) و علی عبدالرزاق در مورد حکومت

جدایی دین از سیاست

همان‌گونه که پیش‌تر مطرح گردید آنچه از نظریه عبدالرزاق حاصل می‌شود همان نظر جدایی دین از سیاست است که تلاش دارد با استناد به متون دینی به اثبات آن بپردازد. او حتی «اجماع» مسلمانان را دلیلی بر دینی بودن نهاد خلافت مسلمانان نمی‌داند. عبدالرزاق برای ثبات نظریه خود تشکیل حکومت توسط پیامبر و تعیین جانشین از سوی ایشان را نیز رد می‌کند؛ اما در مقابل، امام خمینی(ره) بر اساس دلایل عقلی و نقلی (قرآن و سنت نبوی و ائمه) هم حکومت و رسالت سیاسی پیامبر را اثبات می‌کند و نیز به استناد به دلالت عقلی و نقلی استمرار حکومت اسلامی در عصر پس از پیامبر را در قالب ولایت فقها با کمک و رضایت و پذیرش مردم اثبات می‌کند. امام خمینی(ره) برخلاف عبدالرزاق پیامبر را نه و فقط یک «رسول» و ابلاغ‌کننده پیام بلکه ایشان را مؤسس حکومت می‌داند و با تأکید بر تعیین جانشین توسط پیامبر(ص) در واقعه غدیر که اصل آن مورد پذیرش فریقین شیعه و سنی است شکل نظام اسلامی را نظام امامت و ولایت می‌داند.

عبدالرزاق به ضرورت حکومت اعتقاد دارد اما در نظر او حکومت مأموریت دینی ندارد و تنها باید دنیای مسلمانان ببندیشد این نظر چیزی جز نظریه سکولاریسم نیست که عبدالرزاق با تحصیل در فضای سکولار دانشگاه‌های انگلستان و تحولات مصر با حضور بیگانگان در کشورهای اسلامی و نیز تحولات سقوط خلافت عثمانی اخذ کرده است. اما امام خمینی(ره) ضرورت اجرای دین و احکام الهی برای همیشه یادآور می‌شود و از سوی دیگر اجرای احکام اسلامی را بدون وجود حکومتی باورمند به اسلام امکان‌پذیر نمی‌داند.

خلافت

عبدالرزاق با نگاه منفی به خلافت اهل سنت آنها را عامل ظلم و استبداد می‌داند اما استدلال نمی‌کند آیا اگر این حکومت‌ها نام اسلام را نداشتند ممکن بود دارای عنصر عدالت باشند؟ آیا اسلام مانع عدالت آنها شده؟ یا انحراف از اصل اسلام سبب ظالم بودن آنان بوده است؟ همان‌گونه که انحراف از اصل همه مکاتب توسط مجریان آن ممکن است. در مقابل، امام خمینی(ره) هم‌نظر مثبتی به نحوه عملکرد نظام خلافت معمول در تاریخ اسلام ندارد؛ اما شکل‌گیری این حکومت‌ها را به‌عنوان امر واقع و بنام اسلام می‌پذیرد.

ساحت دین

عبدالرزاق با استناد به برخی از آیات قرآنی معتقد است که تشکیل حکومت مأموریت پیامبر(ص) نبود و دعوت پیامبر اسلام فقط ابلاغ وحی است و دین را مربوط به ساحت معنوی انسان می‌داند که ارتباطی با امور سیاسی ندارد؛ اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که مگر نه این است که امور معنوی باید در زندگی مادی منعکس شود؟ پس چگونه می‌توان مسلمان و عامل اجرای احکام اسلام بود و در جهان زیست نمود، اما از طرفی دیگر امور مادی و اجتماعی را بدون توجه به احکام اسلام انجام داد؟ امام دین را دو ساحتی دانسته و به دین به‌عنوان امری جامع می‌نگرد در اندیشه امام دین خدا همه ابعاد زندگی بشر از ابعاد مادی

و معنوی را در بر می‌گیرد؛ اما عبدالرازق با این که عالم دین اسلام است مانند یک سکولار دین را از سیاست متمایز کرده و صرفاً به امور معنوی محدود کرده است و برای اثبات نظریه خود تلاش دارد آن را در لفافه‌ای از دلایل دینی عرضه کند. او سیاست را یک نوع فرض کرده و آن را صرفاً اداره امور مادی و دنیوی، می‌داند.

تقسیم‌بندی سیاست

امام با تقسیم سه‌گانه سیاست به: سیاست الهی، سیاست حیوانی و سیاست شیطنی نوع اکمل سیاست را سیاست الهی دانسته که ابعاد مادی و معنوی زندگی انسان را پوشش می‌دهد که هدف آن تأمین سعادت همه‌جانبه برای افراد است. عبدالرازق که به لحاظ مذهبی جزو طبقه علمای مصر محسوب می‌شد اما به دلیل تحصیل دانشگاهی در غرب از یک سو و فروپاشی خلافت عثمانی از سوی دیگر، بین نظر و عمل و تحولات اجتماعی همسویی یافت و تحت تأثیر فضای سکولاریسم حاکم، به نظریه جدایی دین از سیاست نه فقط در عصر زندگی خود بلکه برای اثبات نظریه خود حتی رسالت سیاسی نبوی را نیز منکر شد؛ و در واقع به یک نوع سیاست که برمبنای سکولاریسم است باور داشت.

تأثیرپذیری از محیط سیاسی اجتماعی

در حالی که امام خمینی (ره) با پرورش در جامعه‌ای با اعتقادی عمیق به تشیع و تحصیل در حوزه‌های علمیه معمول و علاوه بر آن به‌عنوان عالم شدن در فلسفه و عرفان نگاه به حکومت را از مبدأ هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آغاز کرد و با تتبع در علم کلام و فقه اسلامی و روایات و احادیث و با استفاده از عقل و نقل به حکومت اسلامی باورمند شد و اقدام برای ایجاد آن را وظیفه عملی علما در عصر غیبت دانست. از این رو جبهه مقابل امام سکولاریسم بود که علیه آن به مبارزه برخاست در حالی که عبدالرازق با مبانی فکر خاص خود با خلافت روبه‌زوال عثمانی که حکومت اسلامی تصور می‌شد مواجه بود و تحولات بیرون از ذهن خود را دلیلی بر درستی یافته‌های ذهنی خود می‌دانست؛ بنابراین محیط زندگی و تحصیلی او در تدوین افکار او مؤثر بود

نتیجه‌گیری

سخن این مقاله امکان و امتناع حکومت دینی در اندیشه دو عالم بزرگ اسلامی یعنی امام خمینی (ره) و عبدالرازق مصری بود. نظرات عبدالرازق گرچه موجی از مخالفان و موافقان ایجاد کرد که اثرات آن هنوز ادامه دارد اما به‌عنوان یک ایدئولوژی و طرح جایگزین مورد پذیرش جامعه مصر و دیگر ملل مسلمان قرار نگرفت. لکن ایدئولوژی حکومت اسلامی امام خمینی (ره) نه تنها در ایران مورد پذیرش واقع شد بلکه در جهان اسلام و حتی در سپهر «علم سیاست» و دانش جدید به‌عنوان نظریه و بدیلی برای نظرات حکومت مورد توجه قرار گرفت و در عمل منجر به نظامی شد که حدود نیم‌قرن است به حیات خود ادامه می‌دهد. در حالی که اندیشه‌های علی عبدالرازق تکرار همان سکولاریسم غربی است اما به‌عنوان یک عالم اسلامی سخن می‌گوید و حتی از «آیات مکی» قرآن دلیل می‌آورد تا از اسلام سیاست‌زدایی کند و برای اثبات

نظریه خود حتی منکر حکومت سیاسی پیامبر(ص) شده و با نادیده گرفتن همه اشکال و اعمال سیاسی دولت نبوی و ناچیز شمردن آنها حرکت پیامبر را صرفاً اعلام رسالت می‌داند و مأموریت پیامبر به ابلاغ رسالت تقلیل دهد.

نقطه عزیمت امام خمینی(ره) از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توحیدی آغاز می‌شود و سپس به حکومت و رسالت پیامبران(ص) و ائمه(ع) و سپس به لزوم حکومت اسلامی در عصر غیبت می‌رسد و در این مسیر برای اثبات نظریه خود به آیات قرآن و سپس احادیث و همچنین روند تاریخ اسلام از حکومت نبوی و حکومت علوی و حتی خلافت اشاره دارد. امام به صورت کلی چهار هدف برای حکومت اسلامی ذکر کرده است: انتشار توحید در جهان، پیاده شدن احکام اسلام، استقلال و عدالت. امام خمینی(ره) در عمل، نوعی حکومت اسلامی را به جهان عرضه کرد که برای نخستین بار، مردم برخلاف حکومت‌های اسلامی گذشته در شکل‌گیری استمرار آن نقش اساسی دارند. چیزی که نه تنها عبدالرازق بلکه هیچ یک از اندیشمندان اسلامی شیعی و سنی تا این زمان به آن نیندیشیده بودند؛ و البته تفکر و عمل امام خمینی(ره) این نکته را نیز اثبات می‌کند که حکومت اسلامی الزاماً در «شکل خاص خلافت» نیست.

References

- The Holy Quran
- *A new look at the votes of Ali Abdul Raziq*; Online Religion Website Published July 9, (2016). Available at: [https://www.dinonline.com/18876/-](https://www.dinonline.com/18876/)
- Abdul Raziq, Ali (2003). *Islam and the principles of government*, translated by Rahmani and Mohammad Taghi Mohammadi, Tehran, Sarabi Publishing. (In Persian)
- Ahmadi, Hamid; Yari, Yasman (2014). "The Role of Saad Zaghloul in the Egyptian Nationalism Movement", *Quarterly Journal of Islamic History Studies*, Volume 6, Number 21, Pages 7-28. (In Persian)
- Akhavan Kazemi Bahram (2006). "Critique and Evaluation of the Secularist Attitude towards the Prophetic Government", *Islamic Government Quarterly*, No. 42, 66-93. (In Persian)
- Ali Hosseini, Ali et al. (2017). "A Comparative Method in Philosophical and Political Studies", *Quarterly Journal of Epistemological Studies at Islamic University*, Year 21, Issue 1, Pages 114-115. (In Persian)
- Amara, Mohammad (2003). *Introduction to the book Islam and the principles of government*; Translated by Mr. Rahmani and Mohammad Taghi Mohammadi, Tehran, Sarai Publishing. (In Persian)
- Amid Zanjani, Abbas Ali (1988). *fiqh syasi*, Second Edition, Tehran, Amirkabir Publications. (In Persian)

- Amid Zanjani, Abbas Ali; Ardeshir Larijani, Mohammad Javad (2001). "Two Conversations on Religious Government and Secular Government", Qabsat, Nos. 20 and 21: 3-27. (In Persian)
- Ashouri, Dariush (1987). *Political Encyclopedia*, Tehran: Morvarid Publications. (in Persian)
- Atab Ibn Asid in Islamic History (2021). Imamate Pidia website, available at: <https://www.imamatpedia.com/wiki> Quoted from "Al-Tabqat Al-Kobra" Ibn Sa'd, vol. 6, p. 5" Ansab al-Ashraf" Blazeri, vol. 5, p. 456; Asad al-Ghabehe, Ibn Athir, vol. 3, p. 452. (In Persian)
- Bayat, Abdolrasoul et al. (2002). *Dictionary of Words*, Qom, Institute of Religious Thought and Culture. (In Persian)
- Derakhsheh, Jalal; Nejati, Hamzeh (2015). "A Comparative Comparison of the Opinions and Thoughts of Seyyed Qutb and Imam Khomeini (RA) on Islamic Government", Quarterly Journal of Political Studies, Volume 2, Number 1: 9-34. (In Persian)
- Enayat, Hamid (1979). *A Look at Western Political Thought*, Tehran, Sepehr Publications. (In Persian)
- Enayat, Hamid (1993). *Political Thought in Contemporary Islam*, Third Edition, Tehran, Kharazmi Publications. (In Persian)
- Farbod, Mohammad Sadegh (2001). *Fundamentals of Anthropology*, Tehran, Pashtun Publications. (In Persian)
- Fawzi, Yahya (2005). *Imam Khomeini's Political Thought*, Tehran, Maaref Publishing Office. (In Persian)
- Ghazizadeh, Kazem (1994). *Outlines of Imam Khomeini's Political Thoughts*, Volume One, Tehran, Center for Strategic Research. (In Persian)
- Golabi, Siavash (1990). *Human Resources Development in Iran Sociology of Iranian Development*, Tehran, Ferdows Publications. (In Persian)
- Hazavehi, Seyed Morteza; Barzegar Meysam (2015). "A Comparative Study of the Relationships between Religion and Politics from the Perspective of Imam Khomeini and Ali Abdolraziq", Journal of the Islamic Revolution, the Fourth Year, No. 4: 155-174. (In Persian)
- Helli, Ibn Mutahar (Allamah Helli) (1968). *Al alefin*, Correction by Muhammad Mahdi al-Sayyid Hassan al-Mousawi Khorasani, Najaf. (In Arabic)
- Ibn Idris Al-Hali "Fakhruddin Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Idris Hali " (1989). *Al-Sarar Al-Hawi Le tahrir AL fatwas*. Third volume Second Edition, Qom National Islamic Publishing AL tabeah. (In Arabic)
- In the eyes of Imam Khomeini, is government a means or an end? Imam Khomeini Portal Published: 17/11/1397 Available at :http://www.imam-khomeini.ir/fa/c76_146528.
- Jamshidi, Mohammad Hossein (2009). *Government and observance; An Introduction to the Political Philosophy of Government in Islam* Quarterly "Journal of Political Science" No. 10, 41-68. (In Persian)
- Jamshidi, ohammad Hossein (2005). *Imam Khomeini's Political Thought*, Tehran Imam Khomeini Research Institute. (In Persian)
- Khomeini (Imam) Ruhollah (1990). *Tahrir al-Wasila*, Qom, Official Publishing rasmi. (In Persian)

- Khomeini, (Imam) Ruhollah (1995). *Sharhe hcehel hadiths*, Tehran, Imam Khomeini Publishing House. (In persian)
- Khomeini, (Imam) Ruhollah (1998). *Kitab al-Bayy*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House. (In persian)
- Khomeini, (Imam) Ruhollah (2000). *Kitab al-Bayy*, Volume 2, Tehran, Imam Khomeini Publishing House. (In Persian)
- Khomeini, (Imam) Ruhollah (2003). *Velayat-e Faqih*, third edition, Tehran, Oruj Publishing House. (In Persian)
- Khomeini, (Imam) Ruhollah (2006). *Sahifa Noor*, Volume 1; And 11 and 12 Institute for organizing and Publishing Imam's Works, electronic version, available at: www.imam-khomeini.ir/fa/page/210 (In persian)
- Khomeini, (Imam) Ruhollah (Bita). *Kashfil al-Asrar*, Qom, Azadi Publishing. (In persian)
- Khwaja Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad (1405 AH). *goftego Al mohasel*, edition: Second edition of Dar Al-Azwa Beirut Publications, 426- 475. (In Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir (1983). *Baharol anvar*, Volume 33, Beirut, Al-Wafa Institute. (In Arabic)
- Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad (1966). *Al-Ahkam al-Sultaniya*, second edition, Egypt. (In Arabic)
- Moallemi, Hassan (2001). *A Look at Epistemology in Western Philosophy*, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought Publications. (In Persian)
- Moein, Mohammad (1988). *Moein Dictionary*, 11th edition, Tehran, Amirkabir Publications. (In Persian)
- Mohammad Ibn Makki "The First Martyr" (1984). *Al kgavaed va lfavaed*, Volume I, Qom, Mofid Bookstore. (In Arabic)
- Mohammadi, Manouchehr (2012). *The Islamic Revolution in Comparison with the French and Russian Revolutions*, Second Edition, Tehran Publications of the Representation of the Supreme Leader in Universities.
- Morshedizad, Ali; Ghorbani, Saeed (2016). "A comparative study of the political position of the jurist in the government; Case Study, The Thought of Imam Khomeini (RA) and Allameh Naeni", Quarterly Journal of the Islamic Revolution Approach Volume 10, Number 34, 161-137. (In Persian)
- Mozaffari, Ayat (1999). "Why a Contradictory View of the Relationship between Religion and Politics with Abd al-Raziq al-Masri and Imam Khomeini", Research Journal of the Islamic Revolution, the Fourth Year, No. 15: 105-138. (In Persian)
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man (1992). *Al-Ikhtasas*, Qom, Congress of Sheikh Mufid. (In Arabic)
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man (1992). *Al-Masa'il al-Akbariya*, Qom, Al-Mu'tamar Al-Alami for Sheikh Al-Mufid. (In Arabic)
- Mufid, Muhammad ibn Nu'man (1992). *Al-Nakt al-A'tiqadiyya*, Beirut, published by Al majma al alami Le ahlel bayt. (In Arabic)
- *Nahj al-Balaghah*, letters 27 and 53 and sermon 40. (In Persian)
- Parsania, Hamid (2011). *Critical Methodology of Hekmat Sadraei*, Qom, Farda Book Publishing. (In Persian)

- Rahimi “Roshan”, Hassan (2021). *Management of socio-political crises in the Islamic Republic of Iran*, Tehran, Didman Publications. (In Persian)
- Saeed, Babi (2000). *The Fundamental Fear of European Orientation and the Rise of Islamism*, translated by Gholamreza Jamshidiha and Musa Anbari, Tehran, University of Tehran Press. (In Persian)
- Sarbakhshi, Mohammad (2011). “Secularism, Religion, Ethics”, *Quarterly Journal of Moral Knowledge*, Second Year, No. 4: 79-49. (In Persian)
- Shahsavand Baghdadi Parichehreh & et al. (2017). “Comparison of the political ideas of Sheikh Fazlullah Nouri and Imam Khomeini (RA) about government in the fields of jurisprudential principles, limits of authority, role of clergy, legitimacy, expediency and legislation”, *Journal of the Islamic Revolution*, Year 7: No. 23: 59-80. (In Persian)
- Shamsini Ghiasvand, Hossein (2013). “Secularism in the Discourse of the Intellectuals of the Fourth Decade of the Islamic Revolution of Iran”, *Scientific Quarterly of the Studies of the Islamic Revolution*, the Tenth Year, No. 34: 108-69. (In Persian)
- Sharabi, Hisham (1990). *Arab and Western intellectuals*; Translated by Abdul Rahman Alam. Tehran: Office of Political and International Studies. (In Persian)
- Sheikh Tusi "Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan ibn Ali ibn Hassan" (1400 AH). *Al nehayah Fi Mojarad Al fiqh Al Fatawas*, Second Edition, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi Publications. (In Arabic)
- Shirazi Sadr al-Din (1981). *Asrar al-Ayat*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran, Wisdom and Philosophy Association. (In Persian)
- Spriggs, Thomas (2003). *Understanding political theories*. Fourth edition of Rajai Farhang translation. Tehran, Agah. (In Persian)
- Thawaqeb, Jahanbakhsh (2002). “The Islamic Republic and Political Development in the View of Imam Khomeini (RA)”, *Quarterly Journal of Islamic Government*, No. 24: 233-269. (In Persian)
- Yazdani Moghadam, Ahmad Reza (2008). “A Study of Government and Expediency in the Thought of Imam Khomeini and Allameh Tabatabai”, *Quarterly Journal of Islamic Revolution Studies*, Fourth Year, No. 14: 163-188. (In Persian)
- Zayn al-Din ibn Nur al-Din Ali ibn Ahmad Ameli Shahid Thani (1409 AH). *haghayghol iman*, Qom: The Library of Ayatollah Marashi Najafi. (In Arabic)