

تفاوت‌های تفسیری انقلاب اسلامی و غرب از مفهوم اسلام سیاسی

دکتر احمد رهدار^۱

چکیده

اسلام سیاسی مفهومی جدید، جعل شده از جانب غرب و با رویکردی برشی (تفکیکی) به اسلام، به معنی «اسلامی که به سیاست می‌پردازد» می‌باشد. این در حالی است که حسب رویکرد انسجامی (پیوسته) به اسلام، واژه مذکور به معنی «اسلامی که در برابر مدرنیته غربی مدعی ارایه طرح و برنامه برای مدیریت عالم است» می‌باشد. جدای از تفاوت‌های تفسیری اسلامی و غربی از مفهوم «اسلام سیاسی»، پیروزی انقلاب اسلامی ایران و اخیراً ظهور جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه باعث شده تا انگیزه‌های معرفتی-سیاسی پیشین در جعل، تعریف و بازتعریف آن تشدید شده و گسترش یابد. تأمل نظری و تلاش میدانی برای فهم دقیق‌تر و بیشتر اسلام سیاسی از طریق برش‌های مسئله‌ای بدان، باعث می‌شود تا به میزان شفافیت نظریه و برنامه مدیریتی آن، مواجهه‌اش با غرب، حداکثری شده و امکان‌های انتخاب اسلام و گذار از غرب، حداقل برای مسلمانان دقیق‌تر

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه (قم)، دکترای علوم سیاسی (تهران) و رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه (قم)



شوند. به نظر می‌رسد به لحاظ نظری، تئوری ولایت فقیه به مثابه کامل‌ترین تئوری فقه سیاسی اسلامی در حال حاضر و به لحاظ عملی، تجربه مدیریتی دوره جمهوری اسلامی ایران به مثابه تنهاترین نظام سیاسی اسلامی مستقل از غرب، بهترین و کامل‌ترین نمونه‌های اسلام سیاسی برای نیل به دغدغه پژوهش حاضر باشند.

کلیدواژه‌ها: اسلام سیاسی، انقلاب اسلامی ایران، جنبش‌های اسلامی، گذار از غرب، فقه سیاسی، تئوری ولایت فقیه، تشیع و تسنن.

تعریف

اشیاء، امور و مفاهیم به دو صورت درک می‌شوند: گاه به درک «حضور» و گاه به درک «حصولی». معمولاً تلاش برای درک حصولی در غیاب درک حضوری صورت می‌گیرد؛ بدین معنی که مادام که انسان چیزی را به صورت وجدانی شهود می‌کند، احساس نیاز به درک حصولی آن ندارد. به عنوان مثال انسانی که تشنه است و تشنگی را به صورت وجدانی درک می‌کند، چندان احساس نیاز به تعریف و شناخت حصولی تشنگی ندارد؛ اگرچه ممکن است چنین شخصی پس از رفع عطشش و درست آنگاه که دیگر درکی حضوری از تشنگی ندارد، دغدغه شناخت ماهیت تشنگی را پیدا کند. البته مرتبه این دو شناخت به گونه‌ای نیست که لزوماً اول درک حضوری حاصل شود و سپس به علت غایب شدن ثانوی آن، پای درک حصولی پیش کشیده شود، بلکه هیچ بعدی ندارد که ابتدا درک حصولی نسبت به یک پدیده حاصل شود و سپس هم‌زمان با درک حصولی، درک حضوری نیز حاصل شود. به عنوان مثال بعدی ندارد که انسان ابتدا نسبت به شیرینی غسل درک حصولی پیدا کند و سپس به هنگام تناولش درک حضوری از آن بیابد؛ همچنان که اکثر تجارب عرفانی نیز چنین بوده‌اند که سالک، ابتدا با درک حصولی از مراتب عرفان، سلوک خود را آغاز کرده و پس از مدتی واصل شده و به درک حضوری از آن نیز نائل می‌گردد.

«اسلام» به مثابه یک پدیده نیز از بدو ظهورش تاکنون «درک» شده است؛ گاه به صورت حضوری و گاه به صورت حصولی. نخستین درک مسلمانان از اسلام، درک حضوری بود؛ آنها شخصی را که چندین دهه از نزدیک با وی معاشرت کرده بودند و در تمام این مدت طولانی نه فقط کوچک‌ترین انحرافی از قبیل دروغ، دزدی، تهمت، ناجوانمردی، خیانت و... از او ندیده بودند، بلکه سراسر مظهر کمالش دریافته بودند، می‌دیدند که از دینی آسمانی که پیام‌آور محبت، کمال، انسانیت، عزت و... است،

سخن می گوید. لازم نبود تا مردم مکه استدلال‌های این پیامبر مدعی را بشنوند؛ آنها با تمام وجود حسش می کردند و حتی قبل از اینکه استدلال بیاورد، تنها به شعارش که می فرمود «قولوا لا اله الا الله» بسنده کرده و ایمان آوردند. استدلال‌ها درباره اسلام از آنجا شروع شد که برخی از نامسلمانان «تردید» کردند. البته باید توجه داشت که نزول آیات و تشریح روایت نیز به معنی درک حصولی دادن از اسلام بود. پیامبر اسلام ناگزیر بود در مقام بسط آموزه‌های اسلام، از آن تعریف ارائه دهد.^۱ در هر حال، هم بعد ایجاد اسلام که مدیریت جریان قرب الهی بود و هم بعد سلبی آن که به نفی شرک می پرداخت، مقتضی ارائه تعریف از آن بود.

از صدر اسلام تاکنون «اسلام» هم از جانب مسلمانان و هم از جانب غیر مسلمانان تعریف شده است؛ تعاریفی بسیار متکثر و متنوع که در برخی موارد تفاوت آنها به حد تضاد هم می رسد. جریان‌شناسی تاریخی تعاریفی که از جانب غیر مسلمانان ارائه شده به خوبی نشان می دهد که اکثر این تعاریف از جانب اقوامی و در شرایطی ارائه شده است که از جانب اسلام احساس خطر کرده‌اند. چنین شرایطی باعث شده تا آنها اسلام را تنها از زاویه تماسش با خودشان درک کنند. از همین رو، اکثر قریب به اتفاق تعاریفی که از خارج جهان اسلام درباره آن ارائه شده، «بخشی» و «حیثی» بوده نه جامع و مانع. به طور کلی، تعاریفی که غیر مسلمانان از اسلام ارائه داده‌اند، به سه دسته کلان قابل تقسیم هستند:

۱. تعاریفی که در شرایط احساس خطر کردن از جانب اسلام ارائه شده است: این تعاریف معمولاً اسلام را در حیث سیاسی - نظامی آن و به صورت منفی گزارش می کنند. به عنوان مثال در این تعاریف، مفاهیم جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، دارالحراب، دارالکفر، اهل ذمه و... پررنگ به کار رفته است. در این خصوص توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

۱. در خصوص «تعریف» اسلام توجه به این نکته حائز اهمیت است که هر تعریفی زمانی اتفاق می افتد که متعلقش از بداهت افتاده باشد (امر بدیهی امری است که نیازی به تعریف ندارد). تعریف اسلام یا اسلام سیاسی نیز، هر چند از این قاعده مستثنی نمی باشد، اما گریزی از آن نیست؛ چرا که آنها حداقل برای غیر معتقدان بدان‌ها بدیهی نیستند و در مقام تبلیغ و دفاع از اسلام ناگزیر از تعریف آن خواهیم بود، همچنان که خداوند نیز در مقام تبیین دین خود ناگزیر از تعریف آن شده است (ان الدین عندالله الاسلام؛ قرآن کریم، ۱۹/۳). به عبارت دیگر در مقام اثبات یک پدیده، تعریف ماهوی آن بسیار سخت و حتی ناکارآمد است. از همین روی، به عنوان مثال هر چند ماهیت غرب جدید یک نوع تعلق و پرستش جدید است که بیش از همه هنر غرب، محمل آن می باشد، با این همه غرب در مقام گفت‌وگو با غیرش هرگز روی میز اثباتش فیلم‌های هالیوودی را قرار نمی دهد، بلکه چیزهایی از قبیل منشور جهانی حقوق بشر و... را می گذارد. اسلام و اسلام سیاسی نیز برای اثبات و دفاع از خود ناگزیر از ارائه «برنامه» و نه نشان دادن «سرمايه» می باشد.



الف. مفاهیم جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، دارالحراب، دارالکفر، اهل ذمه و... همه مفاهیمی متعلق به منظومه مفاهیم اسلامی هستند و استفاده پررنگ تر آنها در تعریف اسلام توسط غیر مسلمانان نباید باعث شود که در تعریف اسلام از نگاه مسلمانان، این مفاهیم به کلی حذف شوند. به عبارت دیگر تعریف مسلمانان از اسلام نباید «پاسخ» و «عکس العمل» آنها در برابر تعریف اسلام توسط غیر مسلمانان باشد، بلکه مسلمانان با درک جامع تر و واقعی تری که از اسلام دارند، با قطع نظر از تعاریف دیگران باید به تعریف اسلام همت گمارند. به بیان دیگر تعاریف مربوط به مسائل اسلام باید چنان پیش دستانه از جانب مسلمانان ارایه شود که هرگونه تعریفی از آنها توسط غیر مسلمانان به مثابه حاشیه‌ای بر تعریف مسلمانان باشد و نه برعکس.

ب. معمولاً احساس خطر از چیزی کردن، مسبوق به درک خصمانه از آن چیز است. تعریفی که از اسلام در فضای خصمانه ارایه می‌شود، نه فقط بنا به دلایل و شرایط تاریخی، «بخشی» و «حیثی» هستند، بلکه همچنان ممکن است آگاهانه «تحریفی» باشند. در این صورت، شاید تعریف اسلام از جانب مسلمین اگر «ناظر» به تعریف غیر مسلمانان از آن هم باشد، بی‌وجه نخواهد بود. تعاریف، حد آورند و حتی اگر تعریف‌کننده پدیده‌ای در مقام تعریف، به آن سوی ماهیت (مرز) آن پدیده نظر هم نداشته باشد، نفس تعریف قادر است پدیده تعریف شده را از غیر آن متمایز کند. با این همه، توجه به غیر در مقام تعریف باعث می‌شود تا مفاهیم درونی شیء با حساسیت و تأکید بیشتری انتخاب شوند. چنین تعریفی از کارکرد هویتی بیشتر و قوی تری برخوردار خواهند بود.

پ. درک اسلام صرفاً از طریق مفاهیم به ظاهر خشن فوق‌الذکر باعث شده برخی از غیر مسلمانان تئوری «اسلام شمشیری» را برای سراسر تاریخ اسلام ارایه دهند و ادعا کنند که اسلام با علم و تمدن بیگانه بوده و جز از طریق شمشیر بسط نیافته است؛ ادعایی که بیش از آنکه با تاریخ اسلام تطبیق داشته باشد، با تاریخ خود مسیحیت هم خوانی دارد و به رغم وجود شواهد تاریخی بسیار علیه آن، به اندازه کافی برای مسلمانان هزینه‌آور بوده است. درست به همین علت، لازم است مسلمانان در تعریف آنچه مربوط به آنهاست، زودتر از غیر خود اقدام کنند. به عبارت دیگر در فرآیند هویت بخشی اسلامی باید رویکردهای ایجابی و اثباتی نسبت به رویکردهای سلبی با حساسیت بیشتری تعقیب شده و تلاش شود تا به لحاظ کمی نیز بیشتر از آنها باشد.

ت. به هر دلیلی، اگر جریانی که از اسلام احساس خطر کرده، در حوزه تبلیغات و نشر، قوی تر از مسلمین عمل کند، بعید نیست که بتواند از طریق تکثیر و فراگیری تعریف

از زمان ورود غرب به عالم اسلامی، تاکنون قرائت‌ها و تفسیرهای متفاوتی از اسلام، هم از جانب مسلمانان و هم از جانب غربی‌ها به منظور تنظیم نسبتی موجه میان جهان اسلام و دنیای غرب صورت گرفته که اسلام سیاسی - به مثابه تفسیری از اسلام که با سلطه غیر مسلمانان بر مسلمانان مخالف بوده و خود مدعی ارایه برترین طرح‌ها برای مدیریت جهان است - یکی از متکامل‌ترین و کارآمدترین آنها می‌باشد

خود از اسلام، حتی بر عده‌ای از خود مسلمانان هم تأثیر بگذارد و به آنها بقبولاند که اسلام چیزی جز همین مفاهیم به ظاهر خشن دیگری نیست. بدترین فرض در این خصوص این است که مسلمانان خود خشونت‌زایی دین‌شان را «باور» کنند، اما کسانی که این باور را برای آنها ایجاد کرده‌اند، خود در آن تردید داشته یا بر عکس آن علم داشته باشند؛ اتفاقی که هر چند به صورت نادر، اما متأسفانه در برخی موارد به وقوع پیوسته است!

ث. اگر مفاهیم خشن در تعریف اسلام، اصل پنداشته شوند، اطلاع یافتن از وجود مفاهیم غیر خشن مثل مفاهیم عاطفی، انسانی، علمی و... به صورت متأخر، تقریباً بی‌فایده خواهد بود؛ چون بسته

به میزان اصالت یافتن مفاهیم خشن، می‌توان مفاهیم غیر خشن را به خدمت «خشونت مقدس» در آورد و توجیه کرد. به عبارت دیگر در فرض مذکور، مفاهیم غیر خشن به راحتی می‌توانند - در برابر مفاهیم خشن که مفاهیم اصلی اسلام معرفی شده‌اند - به عنوان مفاهیم فرعی و حاشیه‌ای اسلام یاد شوند. شاید از همین روست که بسیاری از غیر مسلمانانی که اسلام را دین خشونت می‌دانند، پس از آشنایی با ابعاد نرم اسلام، همچنان بر رأی پیشین خود باقی می‌مانند.

ج. در برابر تعاریف خشن غیر مسلمانان از اسلام نباید مسلمانان در تعریف خود از اسلام به گونه‌ای بر عطف اسلام پای فشارند که مفاهیمی از قبیل اقتدار و صلابت اسلامی، جهاد، امر به معروف و... چنان رقیق شوند که تغییر معنا یابند. واقعیت این است که آموزه‌های اسلامی متناسب با ابعاد و حیثیات پیچیده وجود انسان تشریح شده‌اند. از آنجا که حسب درکی درون دینی، هیچ عضو و قوه‌ای از نظام مخلوقات عبث و بیهوده آفریده نشده، باید اذعان کرد که قوای قهریه، غضبیه و شهویه انسان نیز همچون قوه عقلانی او بیهوده خلق نشده‌اند. در این صورت، نباید تردید کرد که بخش‌هایی از آموزه‌های اسلامی در جهت به کار انداختن و فعالیت قوای مذکور البته در راستای آنچه به واقع کمال انسانی را رقم می‌زند، تشریح شده‌اند. از این رو تعریف از اسلام، ضمن اشمال بر مهر آیینی‌اش باید نشان از اقتدار و صلابت آن نیز داشته باشد.



۲. تعاریفی که در شرایط احساس تصرف کردن در اسلام ارایه شده است: این تعاریف معمولاً در قرون اخیر و در فضای «مطالعات شرق شناسی» ارایه شده‌اند. مطالعات شرق شناسی زمانی به اوج خود رسیده‌اند که از سویی، جهان اسلام در مقایسه با جهان غرب در شرایط پایین تر و ضعیف تری قرار داشته و از سویی، جهان غرب احساس نیاز به حضور در جهان اسلام داشته است. در این خصوص نیز توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

الف. در تعاریف تصرفی، واقعیت نه از آن حیث که «هست»، بلکه از آن حیث که «باید» باشد مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به عنوان مثال برای امثال ارنست رنان - که رویکردهای مطالعاتی وی مصداق بارزی از رویکردهای مطالعات شرق شناسی می‌باشد - این مسئله که اسلام مدافع علم و عقل است و مکرر در متون و نصوص اساسی خود بدان‌ها دعوت کرده و به لحاظ تاریخی نیز به صورت غیر قابل انکاری مولد علم بوده، اساساً مهم نیست، بلکه در مأموریت وی، اسلام «باید» ضد عقل و علم و ناتوان از تولید آنها معرفی شود.^۱ از این رو، از آنجا که تعاریف تصرفی به صورت آگاهانه بر بنیاد «تحریف» استوار می‌شوند، غیر علمی‌ترین و غیر انسانی‌ترین تعاریف هستند.

ب. تعاریف تصرفی تنها به این دلیل که «اراده» شده‌اند، محقق نمی‌شوند، بلکه تعریف کننده باید در مقام و «شرایط» تصرف کردن و تعریف شونده در «وضعیت» تصرف شدن نیز قرار داشته باشند. توجه به این نکته از این حیث مهم به نظر می‌رسد که بدانیم در وضعیت‌های تاریخی‌ای که غیر مسلمانان اسلام را تعریف به تحریف کرده‌اند، اگر جهان اسلام نیز اجازه دهد که همان گونه که آنها خواسته‌اند، تعریف شود، در اینجا نه فقط تعریف کنندگان، «مجرم» هستند، بلکه تعریف شونده‌گان نیز «مقصر» خواهند بود. بر مسلمانان لازم است تا اسلام و خود را به گونه‌ای تعریف کنند که در برابر تعریف‌های تحریفی دیگران انعطاف ناپذیر باشند.

پ. واکنش مسلمانان به تعاریف تحریفی مستشرقین از اسلام، نباید تعاریف تحریفی از آنها باشد. اگر تحریف تعریف را امری غیر انسانی بدانیم، این قاعده در مورد همه افراد به یکسان صدق خواهد کرد. اساساً نباید پنداشت که اقبال عمومی به یک اندیشه ضرورتاً از طریق تحریف و نقد اندیشه‌های رقیب آن صورت می‌گیرد، بلکه خود اندیشه باید مستقل

۱. «رنان در ۲۰ جمادی‌الاولی سنه ۱۳۰۰ در دارالفنون سوربن در پاریس خطابه‌ای داد درباره «اسلام و علم» که در آن خواسته، منافی بودن اسلام را با علم و تمدن اثبات کند و سید جمال‌الدین جوابی بر آن در ژورنال «دو دبا» نوشت و رنان باز جواب داد». مرتضی مدرس‌سی چهاردهی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹.

از اندیشه‌های رقیبش دارای بار اثباتی قابل دفاع و پذیرش باشد. این در حالی است که غرب به این دلیل دست به تحریف اسلام زده است که به لحاظ ایجابی در درون خود آن چیزی درخور، وجود نداشته است. اسلام مدعی اشمال بر قوانین جامع و کامل است. از چنین دینی (همچنان که از پیروان همچون دینی) انتظار می‌رود که بی‌آنکه به تحریف دیگران بیندیشد یا تنها دغدغه نقد اندیشه‌های مخالف خود را داشته باشد، خودش قابلیت اثبات و دفاع داشته باشد.

ت. تعاریفی که از اسلام در شرایط احساس «تصرف» کردن در آن ارایه شده، متفاوت از تعاریف ناشی از احساس «خطر» کردن نسبت به آن می‌باشد. کسانی که از اسلام احساس خطر کرده‌اند، ترس از آن با بغض و کینه همراه شده و تعاریفشان خصلت خصمانه به خود گرفته است. این در حالی است که تصرف در شیء همواره در وضعیت بالادستی ممکن است. مقام تصرف‌کننده به شیء تصرف‌شونده به چشم یک منبع مناسب برای برآورده کردن نیازهایش نگاه می‌کند. از این رو، تعاریف ناشی از موقعیت تصرف بسیار نرم بوده و تحریف محتوا در آنها پنهانی و با واسطه است و این مسئله به نوبه خود باعث می‌شود که مسلمانان به راحتی نتوانند بر ضعف‌ها و کاستی‌های آنها علم یابند. بسیاری از طبقه‌بندی‌ها و تعاریفی که امروزه توسط غربی‌ها از اسلام سیاسی ارایه می‌شود، از ظاهری موجه و آکادمیک برخوردار هستند.

ث. تعاریف تصرفی از اسلام ضرورتاً به صورت آگاهانه ارایه شده‌اند و نمی‌توان گفت که بسامحققانی که به دلیل نداشتن منابع کافی یا به دلیل داشتن منابع غیر صحیح درباره اسلام به نتایج و قضاوت‌های تصرفی درباره آن رسیده‌اند. برخلاف تحریف - که ممکن است از جانب انسان‌های ناآگاه و غیر مغرض صورت گرفته باشد - تصرف، همواره فعل فاعل خودآگاه و مختار است. از این رو دستگاه شرق‌شناسی که در قرون اخیر عمدتاً از موضع تصرف به تحلیل شرق نشست، هیچ راه فرار و دفاعی در برابر تحریفات آگاهانه‌ای که از مفاهیم اسلامی از جمله اسلام سیاسی ارایه داده، نخواهد داشت.

۳. تعاریفی که در شرایط مواجهه علمی - پژوهشی با اسلام ارایه شده است: این تعاریف از قدمت طولانی‌ای برخوردار بوده و نمی‌توان آنها را متعلق به یک دوره تاریخی خاص دانست. واقعیت این است که در سراسر تاریخ اسلام، همواره انسان‌های حقیقت‌جویی در خارج از این قلمرو وجود داشته‌اند که به دنبال فهم راستین از آن بوده‌اند. در این خصوص نیز توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

الف. مستشرقینی که درباره اسلام پژوهش کرده‌اند، سه دسته‌اند: بسیاری از آنها از



جمله گلدزیهر، فلوربر، گیب، مونتگمری وات و... به‌رغم آشنایی نسبتاً کامل‌شان با تاریخ اسلام، آگاهانه به تحریف آن اقدام کرده‌اند؛ معدودی از آنها از جمله رنه گنون، هانری کربن^۱ و... پس از مواجهه با اسلام و مطالعه آن، شیفته‌اش شده و بدان ایمان آورده‌اند و برخی نیز از جمله آنه ماری شیمیل (عرفان‌پژوه)، ایزوتسو (قرآن‌پژوه)، جرج جرداق (نهج‌البلاغه‌پژوه) - مسیحی لبنانی و نویسنده کتاب پنج‌جلدی و ارزشمند علی صوت *العدالة/الانسانية* - هر چند به اسلام ایمان نیاورده، اما در برابر آن خاضع شده و انصاف به خرج داده‌اند.

ب. حتی در تقریر مستشرقان اسلام آورده نیز، مکرر شاهد تقلیل اسلام به بخشی از آن هستیم. به عنوان مثال بسیاری از آنها نوعی درک تقلیلی از نسبت اسلام و سیاست دارند و چنین می‌پندارند که اسلام به مثابه یک ساحت چند قسمتی است که تنها یکی از قسمت‌هایش سیاست است و در تمام قسمت‌های دیگر آن، سیاست حضور ندارد. این در حالی است که درک صحیح از اسلام که دیانت را عین سیاست و بر عکس می‌داند، از آنجا که قلمرو دیانت را شامل می‌داند، ناگزیر قلمرو سیاست را نیز فراگیر می‌داند. بر اساس این درک، سیاست نه فقط بخشی از اسلام، بلکه بعد آن می‌باشد. دلیل تقلیل‌گرایی مستشرقان اسلام آورده در تبیین اسلام، فقدان دسترسی آنها به منابع اساسی و نیز شناخت سطحی و پسینی^۲ آنها از اسلام می‌باشد.

پ. فهم پسینی و معمولاً ناقص و سطحی مستشرقین اسلام آورده از اسلام باعث شده تا در تقریرهای آنها از اسلام، مفاهیمی چون شمشیر، نخل، مشک، بیابان، جنگ و... پررنگ جلوه کنند به گونه‌ای که در نگاه بدوی چنان تصور می‌رود که اسلام یعنی همین مفاهیم^۳. در این رویکرد، اسلام به اسلام تاریخی (اسلام مسلمین نه

۱. مرحوم مهندس عبدالباقی طباطبایی فرزند مرحوم علامه طباطبایی می‌گفتند پدرم معتقد بودند که کربن اسلام آورده و به تشیع گراییده، اما تقیه می‌کند.

۲. اسلام مستشرقان بیشتر از طریق کسب معرفت‌های حصولی بوده تا معرفت‌های حضوری. اساساً بیشتر مستشرقان اسلام آورده در عالم غیر اسلامی با اسلام آشنا شده‌اند و این طبیعی است که درک آنها از اسلام نوعی درک تقلیل‌گرایانه بوده باشد.

۳. پروفیسور ادوارد سعید در نقد این روش مواجهه با اسلام - که آن را یکی از روش‌های معمول شرق‌شناسان می‌داند - می‌نویسد: «شرق‌شناسان - از رنان گرفته تا گولدزیهر، مک دونالد، فون گرونباوم، گیب و برنارد لوئیس - برای مثال اسلام را به صورت یک «سنتز فرهنگی» (اصطلاح مزبور متعلق به هولت است) می‌دیدند که جدای از مسائل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان قابل بحث و بررسی بود. از لحاظ شرق‌شناسی، اسلام معنایی داشت که اگر کسی می‌خواست مختصرترین صورت بیان آن را پیدا کند باید به اولین رساله رنان مراجعه می‌کرد: برای اینکه اسلام خوب فهمیده شود، باید آن را تا سطح «خیمه» و «قبیله» کوچک کرد. تأثیر قضایا و مسائل مستعمراتی، و اوضاع و شرایط دنیوی و پدیده‌های تاریخی، همه در چشم شرق‌شناسان همچون اسباب‌بازی بچه‌های باز یگوشی بودند که تنها برای باز یگوشی به درد می‌خوردند و هرگز نباید آنقدر جدی گرفته شوند که [طرح و تصور] اسلام اصلی را پیچیده کنند.» ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۴-۱۹۳.

از صدر اسلام تاکنون «اسلام» هم از جانب مسلمانان و هم از جانب غیر مسلمانان تعریف شده است؛ تعاریفی بسیار متکثر و متنوع که در برخی موارد تفاوت آنها به حد تضاد هم می‌رسد. جریان‌شناسی تاریخی تعاریفی که از جانب غیر مسلمانان ارایه شده به خوبی نشان می‌دهد که اکثر این تعاریف از جانب اقوامی و در شرایطی ارایه شده است که از جانب اسلام احساس خطر کرده‌اند

اسلام منزل) تقلیل یافته است. این در حالی است که در تقریرات اسلام‌پژوهان واقعی، مفاهیمی مثل توحید، رسالت، امامت، بیعت، شهادت و... پررنگ می‌شود و هیچ بعدی هم ندارد که معتقد شویم که اسلام یعنی مجموعه همین نوع مفاهیم؛ به عبارت دیگر در بیشتر پژوهش‌های مستشرقین اسلام آورده، اسلام به نازل‌ترین سطح وجودی‌اش تقلیل می‌یابد. البته لازم است توجه داشت که اولاً تفسیر همه مستشرقین اسلام آورده از اسلام، تفسیری یک‌دست و در یک رتبه نیست و ثانیاً

برخی تحقیقات ارزشمند، عمیق و صحیح نیز توسط مستشرقین اسلام آورده - که عمدتاً ناشی از تحقیق طولانی مدت و اقامت در جوامع اسلامی می‌باشند - انجام گرفته است. ت. به‌رغم اینکه اسلام دین آخرین بشریت می‌باشد، در تقریرات مستشرقین اسلام آورده، چنان چهره‌ای از اسلام ترسیم می‌شود که ذهن بیشتر تمایل دارد با آن به مثابه یک «تاریخ» برخورد کند تا به مثابه یک «فرهنگ» بالفعل جاری و ساری در حیات مسلمانان. تفاوت مهم تاریخ و فرهنگ در این است که برخلاف تاریخ که متعلق به «گذشته» بشر می‌باشد، فرهنگ متعلق به «حال» آن می‌باشد. بی‌شک بخش‌هایی از اسلام، رنگ تاریخی به خود گرفته و از همان اول هم «در زمانی» شکل گرفته است، اما اسلام روحی دارد که حسب فلسفه تشریح آن باید «بر زمانی» باشد. به عبارت دیگر هر چند اسلام مشتمل بر تاریخ است، اما تاریخ تنها چهره آن نیست، بلکه چهره‌های دیگر نیز از جنس فرهنگ - که همواره باید در زندگی انسانی جاری و ساری باشد - دارد. این در حالی است که در بسیاری از تحقیقات مستشرقین اسلام آورده (به‌ویژه در دوره کلاسیک شرق‌شناسی که رویکرد پژوهشی آن تاریخی می‌باشد) شاهد آن هستیم که اسلام از طریق مفاهیمی که بیشتر رنگ و سیاق تاریخی و «مقطعی» دارند تحلیل می‌شود تا از طریق مفاهیمی که بیشتر رنگ و سیاق فرهنگی و خصلت «ماندگاری» دارند.

ث. در تحقیقات مستشرقین اسلام آورده، اسلام به مجموعه‌ای از آموزه‌هایش تقلیل

۱. البته باید توجه داشت که نه تاریخ (که مشتمل بر گذشته می‌باشد)، مساوی با گذشته است و نه فرهنگ (که مسبوق به تاریخ می‌باشد) مساوی با تاریخ است.

یافته است؛ این در حالی است که هر چند اسلام مشتمل بر آموزه‌هایی از جنس باید و نباید و هست و نیست می‌باشد، اما هرگز قابل تقلیل بدان‌ها نیست. به عبارت دیگر همه اسلام، آموزه‌های آن نیست، بلکه مجموعه آموزه‌های اسلامی روحی دارند که باعث می‌شود آن را از سطح آموزه‌ای به سطح زیستی ارتقا دهد؛ اسلام یک نحوه زیست و بودن جهت‌دار در جهان است. از همین رو چه بسا کسانی که آموزه‌های اسلامی را خوب می‌دانند و حتی بدان‌ها عمل هم می‌کنند، اما بهره‌ای در خور از آن روح ندارند. همچنان که بسا کسانی که به رغم ناآشنایی «تفصیلی» با آن آموزه‌ها، با روح اسلام پیوند وجودی برقرار کرده‌اند. البته نباید پنداشت که بدون آشنایی و عمل به آموزه‌های اسلامی می‌توان با روح آن به صورت حداکثری عجین شد؛ چراکه اطلاع از آموزه‌های اسلامی و عمل بدان‌ها شرط کافی برای یگانگی با روح اسلامی نیستند، نه این که شرط لازم هم نباشند.

ج. ایمان متأخر مستشرقین به اسلام باعث شده تا آنها با انبوهی از آموزه‌ها، سیره‌ها، رخدادهای و افکار اسلامی روبه‌رو باشند که جمع آنها به راحتی مقدور نمی‌باشد. از همین رو، آنها برای فهم اسلام ناگزیر از طبقه‌بندی و ساده‌سازی آن هستند. این طبقه‌بندی هر چند برای ایجاد فهم‌های اجمالی می‌تواند مفید باشد، اما برای درک‌های عمیق‌تر از آنچه بسا غیر مفید و حتی رهن‌ناک باشد - چراکه بسیاری از جزئیات و منظرها که در اکثر موارد، خود عامل تمایز اسلام با دیگر ادیان نیز می‌باشند - به راحتی در طبقه‌بندی‌ها جای نمی‌گیرند^۱ و اکتفا به نتایج ناشی از تبیین‌های طبقاتی از اسلام باعث ناآشنایی با آنها شده و نوعی فهم اگر نه غلط، حداقل ناقص از اسلام را به وجود می‌آورد؛ چراکه علاوه بر اینکه معرفت‌های ناشی از طبقه‌بندی‌ها تا حدود زیادی ساده‌انگارانه هستند، برخی از پدیده‌ها از جمله انسان (بر خلاف اشیاء) به دلیل چند بعدی بودن و هرمنوتیک مضاعف داشتن‌شان پیچیده‌تر از آن هستند که در برش‌های طبقه‌ای جای گیرند.^۲

۱. دلیل این قضیه این است که «پدیده‌ها» تا زمانی که تبدیل به «جریان» نشوند، به زحمت در دالان‌های طبقه‌بندی وارد می‌شوند. از سوی دیگر، امروزه در فلسفه علم نیز این مسئله که می‌توان از طریق طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی به یک نوع منحصر رسید، به شدت مورد تردید قرار گرفته است. پس هر چند ناگزیر از طبقه‌بندی امور هستیم، به زحمت می‌توان به نتایج ناشی از آنها یقین حاصل کرد.

۲. هرمنوتیک شلایرماخری انسان را دعوت به هم‌عالم و هم‌سخن شدن با متن و آورنده آن می‌کند. هم‌عالم شدن باعث می‌شود که معرفت‌ها مقدم بر طبقه‌بندی‌ها حاصل شوند نه اینکه به صورت پسینی و از طریق طبقه‌بندی‌ها ایجاد شوند. شخصی که معرفت‌های خود را طبقه‌بندی می‌کند، آگاهانه بسیاری از آنها را جای می‌گذارد و استفاده از آنها را به مجالی دیگر می‌سپارد. این در حالی است که کسی که معرفتش از طریق طبقه‌بندی‌ها حاصل می‌شود، به اموری که آگاهانه یا ناآگاهانه خارج از طبقه‌بندی‌ها جای گذاشته شده‌اند، نمی‌تواند واقف شود.

بی شک واژه اسلام سیاسی واژه‌ای نامأنوس برای مسلمانان است؛ چراکه در بادی امر چنین القا می‌کند که انگار حداقل دو نوع اسلام وجود دارد: اسلام سیاسی و اسلام غیر سیاسی. این در حالی است که حسب درک متعالی از آموزه‌های اسلامی، نسبت اسلام و سیاست به گونه‌ای متفاوت رقم می‌خورد. توجه به نکات ذیل به شفافیت این درک متفاوت کمک می‌کند:

۱. اگرچه درک اکثریت قریب به اتفاق عالمان شیعی از نسبت دیانت و سیاست، عینیت این دو بوده، اما ایمان اجتماعی و عمومی به این مطلب از زمان طرح جمله معروف «دیانت ما عین سیاست ماست» توسط شهید مدرس شکل گرفته است. واقعیت این است که نه فقط در اسلام، بلکه حتی در عالم غیر اسلامی نیز این جمله صادق است، به گونه‌ای که به مثابه یک کلیه موجب می‌توان گفت: سیاست هر کسی از نوع دیانت آن ناشی می‌شود. به عنوان مثال سیاست سکولار ناشی از دینانتهی حداقلی (سکولار) - مثل دیانت مسیحی - است؛ چراکه طرح «آیین دو شمشیری» از جانب مسیحیت خود به معنی تجویز سکولاریسم دینی است! همچنان که حسب آموزه اسلامی «توحید ربوبی» - که بیان‌گر شمول دیانت اسلامی در همه شئون حیات فردی و اجتماعی انسانی بوده و بر اساس آن، قلمرو دیانت همه قلمرو حیات بشری را تسخیر می‌کند - جایی به عنوان حیات خلوت سیاست به گونه‌ای که هیچ رد پای از دیانت در آن حضور نداشته باشد، وجود نخواهد داشت. از این‌رو، به نظر می‌رسد جعل و طرح «اسلام سیاسی» حتی اگر آگاهانه و خائنانانه هم صورت نگرفته باشد، حداقل از این زاویه اشتباه خواهد بود که در آن از بنیادهای معرفتی الاهیات مسیحی برای تفسیر اسلام استفاده شده است.

۲. مفهوم اسلام سیاسی اگر به معنی اسلامی که به عرصه سیاست نظر دارد باشد، اساساً قادر به تبیین واقعیت بیرونی نخواهد بود؛ چراکه در عالم واقع، عرصه‌ای که صرفاً سیاسی و غیر ممزوج با فرهنگ، اقتصاد و... باشد، وجود ندارد و وضعیت به گونه‌ای است که حتی سیاسی‌ترین عرصه‌ها نیز به میزان قابل توجهی رنگ فرهنگ و اقتصاد به خود گرفته‌اند، همچنان که فرهنگی‌ترین و اقتصادی‌ترین عرصه‌ها نیز به نوبه خود مشتمل بر مؤلفه‌های سیاسی گشته‌اند. از همین روی، به درستی می‌توان از عصر کنونی تحت عنوان «عصر درهم‌رفتگی ساحت‌ها» یاد کرد که در نتیجه چنین عصری، خط‌کشی‌های گذشته که جهان را به عرصه‌های نسبتاً مجزا و مستقل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی تقسیم می‌کرد، ناکارآمد می‌شوند. البته باید توجه داشت که «درهم‌رفتگی ساحت‌ها»، فقط «وصف» عصر کنونی و نه «نقص» و «عیب» آن می‌باشد و بدین معنی است که نه



به رغم اینکه اسلام دین آخرین بشریت می باشد، در تقریرات مستشرقین اسلام آورده، چنان چهره‌ای از اسلام ترسیم می شود که ذهن بیشتر تمایل دارد با آن به مثابه یک «تاریخ» برخورد کند تا به مثابه یک «فرهنگ» بالفعل جاری و ساری در حیات مسلمانان

فقط مقیاس‌های فهم عصر کنونی تغییر یافته، بلکه دالان‌های فهم آن - که مفاهیم تأسیسی و مستحدث هستند - نیز عوض شده‌اند.

۳. حتی اگر با عنوان «اسلام سیاسی» هم مشکلی نداشته باشیم، بر این باوریم که تنها تفسیر ممکن از این ترکیب، تفسیر تفکیک‌گرایی که بر پایه نگاه دوگانه «کل -

جزء» آن را مورد تحلیل قرار می دهد، نیست. در تفسیر تفکیک‌گرا، سیاست به مثابه «جزء» اسلام و اسلام به مثابه یک نوع «کل» که بخشی از آن ناظر به سیاست است، شناسایی می شود. به عبارت دیگر در تفسیر تفکیک‌گرا، سیاست، وصف احترازی اسلام خواهد بود؛ بدین معنی که با عنوان سیاسی از غیر سیاسی اعراض می شود و در این صورت، تعبیر اسلام سیاسی به معنی اسلامی که غیر سیاسی نیست، می باشد. این در حالی است که می توان حسب تفسیری متفاوت، عنوان «سیاسی» نه وصف احترازی، بلکه «وصف تفسیری» اسلام تلقی شود که در این صورت، تعبیر اسلام سیاسی به معنی اسلامی که سیاسی است می باشد و سیاست نیز نه «جزء» اسلام، که «بعد» آن می باشد. به همه نقدها و ملاحظاتی که بر ترکیب اسلام سیاسی وارد می شود، این نکته را نیز باید افزود که ترکیب مذکور برخلاف ترکیب‌هایی مثل اسلام سنی، اسلام شیعی، اسلام امریکایی و... که طیف و بخشی از اسلام را جدا (حذف) می کنند، ظرفی است که همه طیف‌های مذکور می توانند درون آن جای گیرند. بر این اساس، غرب با جعل این واژه علاوه بر اینکه می تواند برخی از احکام منفی را - که تنها بخشی از جریان‌های درون جهان اسلام واجد آنها هستند - به همه جریان‌های اسلامی تعمیم دهد (مغالطه تعمیم جزء بر کل)، باعث می شود تا وارد کردن نقدهای دقیق و شفاف بر آن به دلیل کلی بودنش سخت باشد.

باید توجه داشت که باطل به دلیل اینکه دارای ماهیتی عدمی است، نمی تواند در صورت محض و تام خود وجود خارجی داشته باشد؛ چرا که باطل محض، عدم و پوچی است و پوچی یعنی نه‌هستی. از این رو، همه باطل‌های عینی برای اینکه امکان حضور در عالم عین داشته باشند، ناگزیر از اختلاط با حق هستند. رسالت جریان حق در مواجهه با جریان باطل این است که طی پروژه مبارزه، تلاش کند تا مظروف‌های حق را از درون ظرف باطل بیرون کشد. هر چه اختلاط باطل با حق کمتر شود، امکان محو و حذف

شدن آن بالاتر می‌رود. واژه اسلام سیاسی آنگاه که از درون عالم اسلامی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، واژه‌ای ناقص و بلکه باطل است؛ چراکه موهم این دیدگاه است که اسلام غیر سیاسی نیز وجود دارد. این در حالی است که همین واژه وقتی در خارج از عالم اسلامی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، بهره‌ای از حق دارد؛ چراکه بیان‌گر این مطلب است که اسلام - بر خلاف مسیحیت که اساساً ناظر به سیاست نمی‌باشد - دینی است که به سیاست هم نظر می‌افکند.

با این همه نباید از این نکته غافل بود که تن دادن به واژه اسلام سیاسی توسط مسلمانان - بدین معنی که مسلمانان بخشی از درک‌شان نسبت به اسلام را از طریق استعمال این واژه تبیین کنند - بی‌شک، افتادن در دام غرب است. جعل و طرح این واژه توسط غرب، تصادفی و بدون غرض صورت نگرفته، بلکه آنها از این اقدام، هدفی مشخص را دنبال کرده‌اند. واقعیت این است که مفاهیم متفاوت ناظر به یک مصداق از ظرفیت یکسانی برخوردار نیستند. به عبارت دیگر همه مفاهیم برای تحلیل و تئوری‌پردازی ظرفیت‌سازی می‌کنند، اما ظرفیت آنها برای این کار متفاوت است. به عنوان مثال تحلیل رفتاری حزب الله لبنان در ذیل هر یک از دو مفهوم متفاوت «جهاد اسلامی» و «اعمال قهرآمیز» بسیار متفاوت از یکدیگر خواهد بود. به نظر می‌رسد اسلام سیاسی به مثابه یک مفهوم از ظرفیت محدودی برای تبیین «اسلام انقلابی» معاصر برخوردار است و اعتماد مسلمانان به این واژه، ظرفیت نظریه‌پردازی آنها درباره اسلام را نه فقط به جزء و بخشی از اسلام تقلیل می‌دهد، بلکه در مسیری انحرافی قرار می‌دهد.

از طرف دیگر توجه بیشتر به الزامات غربی بودن واژه «اسلام سیاسی»، درک متفاوتی از آن را به وجود می‌آورد؛ چراکه اگر غرب به مثابه یک «تمدن»، به صورت یک «کل پیوسته» مورد ملاحظه قرار گیرد، مفاهیم، تئوری‌ها، علوم و حتی نظام‌های اجتماعی در آن ناگزیر از ارتباط و پشتیبانی نسبتاً منطقی یکدیگر خواهند بود. از آنجا که سیاست در غرب با نظامی‌گری و میلیتاریسم گره خورده، کاربرد اسلام سیاسی نیز چیزی جز اسلام نظامی را متبادر نخواهد کرد! همچنان که از منظر غرب، عینیت سیاست و دیانت در اندیشه اسلامی نیز بدین معنی خواهد بود که تمدن اسلامی همان تمدن سیاسی و تمدن سیاسی همان تمدن نظامی خواهد بود! بی‌جهت نیست که برخی گروه‌های نظامی افراطی از جمله طالبان و القاعده نمونه‌های بارز اسلام سیاسی در منظر غربی‌ها شده‌اند؛ چراکه از نظر آنها سیاست اگر عین نظامی‌گری نباشد، حداقل از پیوند وثیقی با آن برخوردار است. این در حالی است که در نگاه مسلمانان، مفهوم «اسلام سیاسی»



متفاوت از تعریف غربی آن می‌باشد.^۱

اسلام در نگاه مسلمانان، مکتبی جامع است که در حوزه‌های اخلاق، سیاست، اجتماع و... دارای طرح و برنامه بوده که به اقتضای مکتب بودن اسلام، طرح‌ها و برنامه‌های مذکور نمی‌توانند با یکدیگر در تضاد باشند، بلکه بر عکس، آنها ضرورتاً باید یکدیگر را پشتیبانی کنند. از این رو، اسلام به مثابه یک مکتب، مدعی ارایه طرح و برنامه برای شئون مختلف زندگی انسانی است. اسلام سیاسی از این منظر، همان «سیاست اسلامی» خواهد بود. سیاست اسلامی، طرح و برنامه اسلامی در حوزه سیاست است و البته حوزه سیاست هم در نگاه اسلامی - برخلاف نگاه غربی - متفاوت از حوزه اخلاق، اجتماع و... نمی‌باشد. به عبارت دیگر سیاست در عام‌ترین معنی خود که همان تدبیر صحیح امور است، نه فقط بخش و حصه‌ای از عالم اسلامی، بلکه هوای آن است؛ هوایی که آمیخته با اخلاق اسلامی می‌باشد. بر این اساس، نمی‌توان اسلام سیاسی را نوعی متمایز و جدید از اسلام دانست، هر چند نمی‌توان انکار کرد که در دهه‌های اخیر و به تبع امواج بیداری اسلامی، سیاست اسلامی در مواجهه با اندیشه‌ها و سیاست‌های غربی، راهبردهای جدید و متمایز اتخاذ کرده است.

اساساً فهم تفکیکی و پاره پاره از اسلام، ناشی از رویکرد تفکیک‌گرای غرب به معرفت است. معرفت‌شناسی غربی - با همه تکثری که داشته و دارد - از آغاز تاکنون بر پایه دوگانه‌هایی شکل گرفته که از اساس آن را متمایز از معرفت‌شناسی پیوسته اسلامی می‌کند.^۲ به نظر می‌رسد تفاوت در ک مفهوم «اسلام سیاسی» از منظر غرب و اسلام،

۱. با همه نقدهایی که به کاربرد ترکیب اسلام سیاسی وارد است، عقلانیت کاربرد انتقادی آن موجه به نظر می‌رسد؛ چرا که در وضعیتی که ادبیات معاصر ما پر از کاربرد ترکیب مذکور در معنی غیر موجه از آن می‌باشد، مادام که تخم تردید در زمین اذهان عمومی نسبت بدان پاشیده نشود، کاربرد واژه‌های تأسیسی و موجه مثل «اسلام انقلابی» برای انتقال معنی مقصود، راه به جایی نخواهد برد. جعل واژه‌های مثل اسلام انقلابی با تفسیر صحیح و معنی دار از آن هر چند می‌تواند در انتقال ایجابی معنی مقصود مفید باشد، به سختی می‌تواند در عین حال، نقد واژه اسلام سیاسی هم باشد. درست به همین علت است که در دوره‌ای که برخی از روشنفکران داخلی با طرح غیر موجه اندیشه «شریعت سهله و سخمه»، منکر وجود هر گونه خشونت در اسلام شدند، مدافعان اسلام از وجود نوعی «خشم مقدس» در اسلام یاد کردند. آنها اصرار داشتند که واژه خشم مقدس و نه واژه‌های نزدیک بدان مثل صلابت، اقتدار و شکوه اسلامی را به کار برند؛ چرا که واژه‌های مذکور (صلابت، اقتدار، شکوه و...) هر چند می‌توانستند در انتقال ایجابی معنی مقصود مفید باشند، اما طرح و تبیین آنها هرگز نمی‌توانست به معنی نقد ادبیات بسیار متورمی که منکر وجود هر گونه خشونت در اسلام می‌شد، باشد.

۲. در اندیشه اسلامی، معرفت‌شناسی فرع هستی‌شناسی است و هستی از نگاه اسلام، یک کل پیوسته و منظم است. از این رو، معرفت به این هستی نمی‌تواند بر پایه‌های دوگانه‌های منفک از یکدیگر شکل بگیرد. این در حالی است که در اندیشه غرب، هستی‌شناسی فرع معرفت‌شناسی بوده و از همین رو، معرفت‌شناسی تفکیک‌گرای آن حتی باعث تفسیر تفکیکی هستی شده است. برای اطلاع تفصیلی از این مطلب رک: جمیله علم‌الهدی، «فراتر از دموکراسی»، مندرج در: جمعی از نویسندگان، تشیع و مدرنیته در ایران معاصر (آموزه کتاب یازدهم)، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۱۹.

فارغ از اغراض سیاسی غرب در جعل و تفسیر این مفهوم، ناشی از تفاوت دو نوع معرفت‌شناسی اسلامی و غربی باشد.

اگرچه مفهوم اسلام سیاسی را از زوایای مختلفی می‌توان مورد ارزیابی قرار داد لیکن در این مقاله تلاش شده است به این مفهوم از نگاه نظریه ولایت فقیه پرداخته شود.

اسلام سیاسی و تئوری ولایت فقیه

از زمانی که حضرت امام (ره) «تئوری ولایت فقیه» را به مثابه یک تئوری عمل سیاسی در برابر تئوری‌های موجود عمدتاً غربی مطرح کردند، صاحب‌نظران زیادی از عالمان اسلامی اعم از شیعه و سنی و نیز اندیشمندان دانشگاهی ایرانی و خارجی درباره آن به اظهار نظر پرداخته‌اند. طرفه‌اینکه همه کسانی که درباره این تئوری به قضاوت نشسته‌اند - اعم از موافقان و مخالفان - آن را هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ محتوا در قامت یک «تئوری» دیده‌اند. به عبارت دیگر برخلاف بسیاری از تئوری‌های سیاسی ادعا شده که به دلیل نواقص ساختاری - محتوایی‌شان تنها یک «نظر» بوده و نه «نظریه»^۱ تئوری ولایت فقیه به درستی یک نظریه می‌باشد.

از سوی دیگر، در میان عالمان اسلامی، حتی کسانی که مخالف تئوری ولایت فقیه بوده‌اند، در مقایسه با سایر تئوری‌های سیاسی اسلامی از جمله خلافت، امارت و سلطنت اسلامی، آن را تئوری متکامل‌تری یافته‌اند. تردیدها و اشکالات این عالمان بیشتر بر پایه نوعی بینش اجتهادی است که حداکثر «نظارت فقهی» و نه «حکومت فقهی» را جایز می‌شمارد. به عبارت دیگر اگر حتی این عالمان نیز حسب بینش اجتهادی‌شان به حکومت فقهی قائل می‌بودند، بعید نبود که تئوری ولایت فقیه را بهترین تئوری موجود می‌دانستند. این نکته را نیز باید در نظر داشت که به لحاظ واقعیت تاریخی، بسیاری از نقدهایی که از جانب عالمان دینی و روشنفکران دانشگاهی به تئوری ولایت فقیه وارد شده، بیش از آنکه ناظر به «مشروعیت» آن باشد، ناظر به «کارآمدی» آن می‌باشد. به عبارت دیگر تبیین نظری تئوری ولایت فقیه طی یک فرآیند تاریخی نسبتاً طولانی در فقه استدلالی شیعه، چنان دقیق و مستدل صورت گرفته که معدود اشکالات و ایرادهای تخصصی به آن، هرگز نتوانسته‌اند توجه نظری صاحب‌نظران را به غیر آن معطوف

۱. تفاوت نظر و نظریه در این است که نظر، تنها ناظر به شرایط محتوایی می‌باشد. این در حالی است که نظریه، علاوه بر اینکه دغدغه طراحی محتوا در شرایط مطلوب را دارد، معطوف به شرایط مقدور (ساختار و عمل) نیز می‌باشد. علاوه بر این، در حالی که نظریه در نسبت با تبار (گذشته) و چشم‌انداز (آینده) مطرح می‌شود، نظر با قطع نظر از گذشته و آینده بیان می‌گردد.



دارند. در خصوص ملاحظات نویسندگان غربی بر تئوری مذکور نیز، واقعیت این است که بیشتر آن ایرادات بیش از آنکه «محتوای نقد» داشته باشند، «صورت نقد» دارند. به عبارت دیگر نویسندگان غربی کمتر در تئوری ولایت فقیه به مثابه یک تئوری «تأمل» داشته‌اند، بلکه آنها تنها در چهارچوب مناسبات دیپلماسی در خصوص آن «عمل» کرده‌اند.

در مباحث فلسفه علم، در پاسخ به این پرسش که چرا یک «گفتمان» به مثابه «گفتمان برتر» ظهور می‌کند، به دو دلیل اشاره شده است: نخست اینکه گفتمانی در «دسترس» و دوم اینکه گفتمانی «پاسخ‌گو» است. واقعیت این است که این هر دو دلیل برای برتر بودن گفتمان ولایت فقیه در عصر ما صادق است. در شرایط تاریخی‌ای که گفتمان سیاسی ولایت فقیه توسط حضرت امام (ره) به منظور مدیریت جامعه اسلامی مطرح می‌شود، هم گفتمان‌های رقیب اسلامی مثل گفتمان خلافت اسلامی، مشروطه اسلامی و سلطنت اسلامی و هم گفتمان‌های رقیب غیر اسلامی مثل گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و... نیز مطرح بوده‌اند، اما تاریخ گواه است که گفتمان ولایت فقیه از همه گفتمان‌های موجود بیشتر در دسترس مردم بوده؛ چراکه جدای از آشنایی نسبی مردم مسلمان با محتوای دینی این گفتمان، شرایط ارتباط‌گیری با روحانیت شیعه به مثابه مبلغان گفتمان مذکور، برای آنها به مراتب مهیاتر از شرایط ارتباط‌گیری با نمایندگان و مبلغان سایر گفتمان‌های ذکر شده بوده است. از سوی دیگر، گفتمان‌های سیاسی معاصر که به عنوان رقیب گفتمان سیاسی ولایت فقیه برای مردم ایران مطرح شده‌اند، به دلایل زیاد و متفاوتی نمی‌توانستند پاسخ‌گوی نیازهای آنها باشند. به عنوان مثال گفتمان خلافت اسلامی برای مردم عموماً شیعه‌ایرانی هیچ جذابیتی نمی‌توانست داشته باشد؛ گفتمان مشروطه به دلیل تجربه تلخ حکومت پهلوی‌ها که به نام مشروطه روی کار آمده بودند، مورد انزجار و نفرت عمومی قرار داشت؛ گفتمان سلطنت اسلامی جدای از اینکه با مبانی و آموزه‌های دینی ناسازگاری داشت، یادآور استبداد و ستم بود؛ و نهایتاً گفتمان‌های غیر اسلامی علاوه بر اینکه به دلیل وارداتی بودن شان اساساً ناظر به نیازها و مشکلات ایرانیان نبودند، به دلیل در دسترس نبودن شان کمتر مورد شناخت عموم مردم قرار می‌گرفتند.

واقعیت این است که در شرایط کنونی جهان اسلام، گفتمان ولایت فقیه در حال گفتمان برتر شدن در مقیاس جهان اسلام می‌باشد؛ چراکه از سویی، شناخت تفصیلی‌تر مردم مسلمان از چهره استعماری غرب و باطل بودن تئوری‌های آن باعث هر چه بیشتر

دور شدن آنها از گفتمان‌های غربی شده است و از سویی، فعالیت‌های ایجابی دوره جمهوری اسلامی به ضمیمه رشد و گسترش آرمان‌های شیعی در خارج از مرزهای ایران به ویژه لبنان، عراق، بحرین و... باعث شناخت تفصیلی تر مردم مسلمان به آموزه‌ها و باورهای اسلامی (شیعی) شده است. البته باید توجه داشت که برتر بودن یک گفتمان به توفیق آن در پاسخ‌گویی به همه مشکلات زمانه نیست، بلکه به این است که علاوه بر توانمندی آن در پاسخ‌گویی آن دسته از نیازهایی که دیگر گفتمان‌ها نیز قادر بدان هستند، همچنان می‌تواند به برخی یا بسیاری از نیازهای وانهاده شده در دیگر گفتمان‌ها نیز پاسخ گوید. از این رو، نباید پاسخ‌های اجمالی تئوری و ولایت فقیه به برخی از نیازها یا فقدان پاسخ آن به برخی از نیازهای دیگر را دلیل بر عدم برتری گفتمان آن دانست، بلکه برتری گفتمان ولایت فقیه را همواره باید در مقایسه با دیگر گفتمان‌های مدعی درک کرد.

تئوری ولایت فقیه به کلی از همه تئوری‌های شناخته‌شده برای مدیریت سیاسی متفاوت است. در تئوری‌های سیاسی مدرن، تلاش شده تا حاکم طی فرآیند دموکراسی از میان مردم «انتخاب» گردد. در تئوری‌های سیاسی پیشامدرن، حاکمان از میان طبقه اشراف - و عمدتاً با روش‌های غیر انتخابی از طریق زور و غلبه - برمی‌خاستند؛ این در حالی است که بر اساس تئوری ولایت فقیه، اگرچه به لحاظ نظری ولی فقیه از طریق نوعی «نصب عام» و نه انتخاب مردمی، حاکمیت را بر عهده می‌گیرد و از این حیث، شبیه تئوری‌های پیشامدرن است، اما به دلیل اقتضای خصلت‌های الزامی‌ای مثل تقوا و ساده‌زیستی به لحاظ عملی همواره در میان توده مردم است. به عبارت دیگر در حالی که «خبرگی و خاص بودن» ولی فقیه باعث می‌شود تا نظراً با توده مردم فاصله داشته باشد و دچار آسیب‌های پوپولیسم نشود، «تقوا و ساده‌زیستی» وی باعث می‌شود تا عملاً سلوک مردمی داشته باشد و دچار نخوت‌های اشرافی‌گری نشود.^۱ کشورهای اسلامی به دلیل عدم تجربه الگوی ولایت فقیه، درک درستی از جمع میان «اخلاق» و «قدرت» - آن‌سان که در تئوری ولایت فقیه صورت گرفته - ندارند؛ چه، آنها معمولاً

۱. یکی از اساتید مشهور علوم سیاسی ایران در خصوص نسبت تئوری ولایت فقیه و تئوری دموکراسی می‌نویسد: «نظریه ولایت فقیه مضمّن ویژگی دموکراسی رسمی نیز هست؛ زیرا فقیه مقام و موقعیت خود را به واسطه تصمیم و رأی مقامات بالاتر یا از طریق انجمن‌های انتخاباتی مخفی به دست نمی‌آورد، بلکه به واسطه اشتهار و اعتباری که از رهگذر اعتماد مردم به آن در امور مالی و نیز حل مناقشات تحصیل نموده سرچشمه می‌گیرد. این ویژگی دموکراتیک به واسطه موقعیت‌هایی که پس از انقلاب برای بیان و اعلام خواسته عمومی پیش آمده، مانند رفراندوم تشکیل جمهوری اسلامی و انتخابات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی و همچنین ریاست جمهوری و مجلس، تقویت شده و گسترش یافته است.» حمید عنایت، «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی»، کیان، ش ۳۴، س ۶، دی و بهمن ۱۳۷۵، ص ۱۲.



گرفتار «قدرت» حاکمان خود بوده‌اند تا «اخلاق» آنها. از این رو، لازم است تجربه مدیریت ولایی دوره جمهوری اسلامی تئوریزه شود تا اولاً ضامن بقا و تداوم آن باشد؛ ثانیاً قابلیت رشد و تکامل داشته باشد و همواره از یک منبع علمی اولیه تغذیه نکند؛ ثالثاً قابلیت صدور آن به دیگر کشورهای اسلامی تسهیل شود؛ رابعاً مانع نفوذ و نهایتاً غلبه جریان‌های سکولار گردد.

آنچه بر اهمیت تئوری ولایت فقیه حتی در مقیاس جهان اسلام سنی می‌افزاید و آن را به تنها نسخه یا کامل‌ترین نسخه اسلام سیاسی در نزد آنها تبدیل می‌کند، این است که تئوری مذکور یک «ظرفیت» ویژه برای اجرای احکام اسلامی ایجاد می‌کند؛ ظرفیتی که در هیچ کدام از دیگر تئوری‌های سیاسی اسلامی وجود ندارد. اساساً همواره این‌گونه بوده است که انسان‌ها مسبوق بر شناخت و آگاهی نسبت به کاستی‌های تئوری‌های سابق، تئوری‌های لاحق را تولید می‌کنند. در این صورت، بسیار طبیعی است که تئورهای لاحق از ظرفیت و کاربری بیشتری نسبت به تئوری‌های سابق برخوردار باشند. به عنوان مثال می‌توان از ساختار و تئوری «مرجعیت شیعه» نام برد که در شرایط تاریخی‌ای که شیعه در جایگاه اپوزیسیون بوده از کارآمدی ویژه‌ای برخوردار بوده است. این در حالی است که به نظر می‌رسد در شرایط تاریخی‌ای که حکومت در اختیار یک مجتهد جامع‌الشرایط است، کارویژه این نهاد مقدس تغییر می‌یابد. نهاد مرجعیت، اصیل‌ترین نهادی است که حداقل به مدت بیش از ۱۲ قرن از غیبت امام زمان (عج) تا انقلاب اسلامی به خوبی توانسته است در شرایط زمانی-مکانی متفاوت از مبانی، اصول و غایات شیعی پاسداری کند. نهاد مذکور طی یک فرآیند طولانی توانسته است با تولید برخی تئوری‌ها، گام به گام زمینه را برای حرکت شیعه از حاشیه به هسته قدرت سیاسی فراهم کند. مهم‌ترین تئوری‌ای که این نهاد تاکنون تولید کرده، تئوری ولایت فقیه است که پس از پانصد سال مجاهدت و ویژه از صفویه تا انقلاب اسلامی نهایتاً در دوره جمهوری اسلامی موفق به «نظام‌سازی» شده است.

به عبارت دیگر ولایت فقیه مولود نهاد مرجعیت بوده و نهاد مذکور تنها نهاد ولی فقیه‌ساز است. از این رو، برای حفظ و تداوم نظام مبتنی بر تئوری ولایت فقیه لازم است تا نهاد مرجعیت حفظ و تقویت شود. ولی فقیه در طول مراجع تقلید بوده و خود می‌تواند یکی از آنها باشد. با این همه، اگرچه نهاد ولایت فقیه مولود نهاد مرجعیت شیعه است، اما به لحاظ حقوقی، شأن ولی فقیه (و نه ضرورتاً شخص آن) در جایگاه بالاتری از شأن مرجعیت قرار دارد. این بدین معنی است که اولاً به هنگام تعارض یا تراحم

احکام حکومتی صادره از نهاد ولی فقیه با احکام صادره از نهاد مرجعیت، اولویت با امتثال احکام حکومتی صادره از نهاد ولی فقیه می‌باشد؛ ثانیاً شأن زعامت سیاسی- اجتماعی مرجعیت از آنها ساقط شده و در اختیار ولی فقیه قرار می‌گیرد و شأن مرجعیت، تنها شأن «مرجعیت علمی» می‌شود. توجه به این نکته از این حیث مهم است که در بحران‌های اجتماعی- سیاسی، ضمن حفظ جایگاه مرجعیت، افکار عمومی به لحاظ عملی باید از کانون نهاد ولی فقیه خط بگیرد نه از بیت مرجع

در تحقیقات مستشرقین اسلام آورده، اسلام به مجموعه‌ای از آموزه‌هایش تقلیل یافته است؛ این در حالی است که هر چند اسلام مشتمل بر آموزه‌هایی از جنس باید و نباید و هست و نیست می‌باشد، اما هرگز قابل تقلیل بدان‌ها نیست. به عبارت دیگر همه اسلام، آموزه‌های آن نیست، بلکه مجموعه آموزه‌های اسلامی روحی دارند که باعث می‌شود آن را از سطح آموزه‌ای به سطح زیستی ارتقا دهد؛ اسلام یک نحوه زیست و بودن جهت دار در جهان است

تقلید. البته تجربه تاریخی نشان داده است که از سویی، قرابت‌های فکری- اعتقادی مرجعیت و ولی فقیه و از سویی، تقوا و هوشیاری سیاسی- اجتماعی مراجع تقلید باعث شده تا تعارض و تراحم میان دو نهاد مرجعیت تقلید و ولی فقیه یا اساساً وجود نداشته باشد یا همواره در کمترین حد خود قرار داشته باشد. به عبارت دیگر کارویژه نهاد مرجعیت در عصر حاکمیت ولایت فقیه، پشتیبانی نظری- عملی نهاد ولایت فقیه است. پشتیبانی نظری بدین معنی بوده که همه نیازهای نرم‌افزاری حکومت از قبیل نهادهای اجرایی، قوانین جاریه، روش‌های اجرایی و... مورد استنباط شرعی توسط مراجع تقلید قرار می‌گیرد و نتایج آن در اختیار حکومت گذاشته می‌شود. پشتیبانی عملی نیز بدین معنی بوده که اعتبار و اصالت مرجعیت در دفاع از کلیت نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، پذیرش مشکلات، پیدا کردن شاخص به هنگام بحران‌های سیاسی- اجتماعی و... را تسهیل می‌کند.

به نظر می‌رسد با همه ظرفیت‌هایی که تئوری ولایت فقیه برای مدیریت صحیح جامعه اسلامی دارد، نظر به شرایط ویژه امروز جهان اسلام، برای اینکه بر تعصبات مذهبی (شیعی- سنی) و قومی (عربی- عجمی) فائق آید و به عنوان گفتمان برتر اسلام سیاسی در جهان اسلام مطرح گردد، لازم است برخی از اقدامات ذیل صورت گیرد:

۱. برای اثبات و دفاع از تئوری ولایت فقیه به دو گونه می‌توان استدلال اقامه کرد: نخست اینکه به «شیوه‌ای نظری» از مبانی فلسفی، فقهی و کلامی مدد گرفت و دوم



اینکه به «شیوه‌ای عملی» از تجربه دوره جمهوری اسلامی دفاع کرد. بسیاری از کتاب‌هایی که تاکنون درباره ولایت فقیه و در دفاع از آن نگارش یافته‌اند، بر اساس شیوه نخست بوده است و البته کتاب‌های اندکی نیز بر اساس شیوه دوم نوشته شده‌اند. به نظر می‌رسد، در مقام تمسک به شیوه دوم، اکتفا به تجربه جمهوری اسلامی هر چند لازم است اما کافی نمی‌باشد، بلکه شایسته است تا تجربه مدیریت دوره جمهوری اسلامی با تجربه مدیریت دیگر کشورهای اسلامی در همین بازه زمانی مورد مقایسه قرار گیرد. واقعیت این است که حتی مقایسه اجمالی «مدیریت اسلامی» در ایران و سایر کشورهای اسلامی به وضوح تفاوت آنها را نشان می‌دهد. به عنوان مثال از آنجا که مدیریت اسلامی مسبوق به اندیشه اسلامی ممکن می‌شود و بسیاری از کشورهای اسلامی فاقد یک تراث فکری - اسلامی قابل ملاحظه هستند، از همین رو، اساساً تعبیر «مدیریت اسلامی» در مورد این کشورها باید با مسامحه استعمال شود؛ چه، مدیریت آنها بیش از آنکه اسلامی باشد، عرفی است. تجربه مدیریتی جنبش‌های اسلامی که اخیراً در برخی از کشورهای اسلامی خاورمیانه حاصل شده، به خوبی گواه آن است که فقدان رهبری با کارویژه‌های ولی فقیه تا چه میزان باعث شده تا این جنبش‌ها در برخی موارد تحریف یابند، در برخی موارد کند شوند، در برخی موارد متوقف گردند و در برخی موارد در سطح خواسته‌های اولیه باقی بمانند. کارویژه رهبری دینی جامعه، جهت‌دهی دینی به برنامه‌ها، تعدیل و تصحیح خواسته‌ها، مدیریت بحران‌ها، بالا بردن افق انتظارات و دید عمومی و... می‌باشد. طرفه اینکه مسلمانان سایر کشورهای اسلامی ضرورت داشتن یک رهبر فائق دینی را بیشتر از ایرانیان حس می‌کنند؛ چراکه ایرانیان به دلیل سهولت دسترسی به رهنمودهای ولی فقیه، درک درستی از شرایطی که خالی از این رهنمودها باشد، ندارند. به نظر می‌رسد، به هر میزانی که ملت‌های اسلامی به دستاوردهای عملی ایران اسلامی در سایه تئوری ولایت فقیه علم بیشتری بیابند، به همان میزان، پذیرش این الگو در ذهن و عمل آنها با سهولت بیشتری حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر ولایت فقیه به مثابه یک تئوری نظری از این پس یک «پروسه» خواهد بود؛ بدین معنی که هر گونه بحث‌های تئوریک درباره نرم‌افزارهای حکومت - حداقل در جوامع اسلامی - نمی‌تواند نسبت به ادبیات غنی یافته مباحث مربوط به تئوری ولایت فقیه بی تفاوت باشد. بدین معنی که به نظر می‌رسد، حتی در فرض فقدان هر گونه نمونه عینی برای تئوری ولایت فقیه، باز هم ادبیات مربوط به این تئوری از آنجا که تبدیل به بخش مهمی از حوزه اندیشه سیاسی اسلامی شده، ناگزیر مورد مراجعه و تأمل قرار

می‌گیرد و برای تحقق این مسئله نیاز به برنامه‌ریزی نمی‌باشد. این در حالی است که ولایت فقیه به مثابه یک تئوری ناظر به مقام عمل، یک «پروژه» خواهد بود؛ بدین معنی که تحقق، حفظ، تداوم و نیز صدور آن به دیگر کشورهای اسلامی نیازمند طراحی و مهندسی می‌باشد و برای نیل به این مقصود، تلاش برای تقویت و تعمیق صرف مباحث تئوریک این موضوع کفایت نمی‌کند، بلکه آنچه مهم است، آرایه کارآمدی‌های عملی این تئوری می‌باشد. بهترین مؤید برای اثبات این ادعا این است که به وضوح معلوم است که اکثریتی از موافقان تئوری ولایت فقیه، همچنان که اکثریتی از مخالفان آن، مباحث تئوریک این موضوع را مورد مطالعه قرار نداده‌اند، بلکه آنها از طریق نتایج عملی‌اش به موافقت و مخالفت با آن پرداخته‌اند و حتی به سهولت می‌توان ثابت کرد که بسیاری از انتقاداتی که به ظاهر ناظر به مباحث تئوریک نظریه ولایت فقیه وارد شده نیز ریشه در حوزه کارآمدی آن دارد.

۲. تئوری ولایت فقیه دارای دو بخش می‌باشد، نخست، بخش «محتوا» که صحت و اصالت خود را از طریق «منابع و نصوص اسلامی» دریافت و تضمین می‌کند و دوم، بخش «قالب» که صحت و اصالت خود را از طریق «کارآمدی در جوامع اسلامی در جهت مصالح و منافع اسلامی» اثبات می‌کند. تفاوت مهم میان این دو بخش در این نکته نهفته است که محتوای تئوری مذکور بر منابعی تکیه دارد که هر چند تفسیر آنها می‌تواند متفاوت و متکثر باشد، در عین حال، دارای نص ثابتی هستند. این ویژگی ثبات نصوص باعث می‌شود که محتوای تئوری مذکور نیز میل به ثبات داشته باشد و به سهولت تغییر نیابد. این در حالی است که قالب تئوری ولایت فقیه بر ویژگی «کارآمدی در جهت» تکیه دارد که به ضرورت عقلی در شرایط زمانی-مکانی متفاوت، ناگزیر بر منابع متفاوتی مبتنی خواهد بود. واقعیت این است که تاکنون تنها تجربه عملی حاکمیت ولایت فقیه مربوط به ایران دوره جمهوری اسلامی می‌باشد. این بدین معنی است که متأسفانه هیچ تصویری از قالب مناسب این تئوری در دیگر کشورهای اسلامی نداریم. دلیل این قضیه این است که چنین پنداشته‌ایم که رسالت ما تنها تولید محتوا و نرم‌افزار درست و صحیح اسلامی است و گویی که محتوای درست در هر قالبی که آرایه شود، درست خواهد بود! این در حالی است که قالب هر محتوای می‌تواند بخشی از پروژه حقانیت و صحت آن باشد. بسا محتوای درستی که به دلیل اینکه در قالب‌های نادرست و نامناسبی آرایه شده‌اند، نه فقط ناکارآمد بوده، بلکه در جهت عکس‌شان کارآمدی یافته‌اند! بر این اساس به نظر می‌رسد از چند جهت باید به قالب‌های متفاوت و متکثر ولایت فقیه اندیشید:





در شرایط کنونی جهان اسلام، گفتمان ولایت فقیه در حال گفتمان برتر شدن در مقیاس جهان اسلام می‌باشد؛ چراکه از سویی، شناخت تفصیلی‌تر مردم مسلمان از چهره استعماری غرب و باطل بودن تئوری‌های آن باعث هر چه بیشتر دور شدن آنها از گفتمان‌های غربی شده است و از سویی، فعالیت‌های ایجابی دوره جمهوری اسلامی به ضمیمه رشد و گسترش آرمان‌های شیعی در خارج از مرزهای ایران به ویژه لبنان، عراق، بحرین و... باعث شناخت تفصیلی‌تر مردم مسلمان به آموزه‌ها و باورهای اسلامی (شیعی) شده است

نخست، مناسب وضعیت اقلیت شیعیانی که در کشورهای دارای اکثریت سنی زندگی می‌کنند (مثلاً وضعیت شیعیان در پاکستان)؛ دوم، مناسب وضعیت اهل سنت در کشورهای سنی‌مذهب (مثلاً وضعیت اهل سنت در مصر)؛ سوم، مناسب وضعیت شیعیان درون کشورهاییی که تشیع یا اکثریت داشته یا ذی نفوذ هستند (مثلاً وضعیت شیعیان در کشورهای عراق، لبنان و حتی سوریه)؛ چهارم، مناسب وضعیت مسلمانانی که درون کشورهای غیر اسلامی مثل کشورهای اروپایی زندگی می‌کنند. در همه این موارد می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا می‌توان قالب یا قالب‌هایی از ولایت فقیه را رایج کرد که به تقویت وضعیت شیعیان در برابر اهل سنت یا به تقویت ملت‌های مسلمان سنی در برابر دولت‌های مستبد و دست‌نشانده آنها یا به تقویت مسلمانان (اعم از شیعه و سنی)

در برابر ملت‌ها و دولت‌های غربی بی‌انجامد؟

واقعیت این است که تبیین نظری تئوری ولایت فقیه از جانب حضرت امام به گونه‌ای بوده است که کمترین اعتراض و مخالفت را از جانب علما و روشنفکران اهل سنت در پی داشته است. به عنوان مثال این دیدگاه حضرت امام که ولایت، یعنی حکومت و اداره کشور بر اساس قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم بوده و برای کسی شأن و مقام ماوراءالطبیعی به وجود نمی‌آورد و برخلاف تصور برخی از افراد، امتیاز نبوده و وظیفه‌ای خطیر می‌باشد یا این ایده که حکومت اسلامی بهترین شکل دولت است و... مورد قبول بسیاری از متفکران اصول‌گرای اهل سنت از جمله رشید رضا (سوریه)، محمد الغزالی (مصر) و ابوالاعلی مودودی (پاکستان) قرار گرفته است. امام خمینی، هم‌زبان با این متفکرین معتقد است که حفظ و بقای وحدت مسلمانان، منحصرأ به ایجاد حکومت اسلامی که منافع مسلمانان را به طور جدی و حقیقتاً نصب‌العین خود قرار دهد، موکول است. از این حیث، افکار امام خمینی به گونه‌ای بیان شده که به جریان مسلط در اندیشه سیاسی اسلامی تعلق گرفته است. حتی این نظر حضرت امام که «ماهیت



حکومت اسلامی چندان در ساختار آن یا تکلیف حکمرانان آن به تبعیت از شریعت نبوده و بلکه بیشتر در کیفیت و ویژگی رهبری آن است که فقط توسط فقیهان می‌تواند تأمین و ارایه شود^۱، به‌رغم اینکه تماماً مبتنی بر منابع شیعی بیان شده، مورد قبول متفکران متجدد اهل سنت قرار گرفته است. به عنوان مثال رشیدرضا در طرحی که از حکومت اسلامی ارایه کرده، بالاترین مقام بعد از خلیفه را (که خود باید مجتهد باشد) مختص برگزیدگان مورد احترام جامعه یا «اهل حل و عقد» می‌داند که نمایندگان واقعی مسلمانان به شمار می‌روند.^۱ به نظر می‌رسد، می‌توان با تلاش و تأمل در ویژگی‌های کشورها و ملت‌های جوامع اسلامی، قالب تئوری ولایت فقیه را نیز چنان طراحی و تبیین کرد که از کمترین اصطکاک و مخالفت با اهل سنت برخوردار باشد.

۳. تئوری ولایت فقیه باید بتواند به صورت حداکثری به پرسش‌های متورمی که ناظر به چشم‌انداز حرکت اسلامی در عصر جهانی شدن می‌باشند، پاسخ دهد و برای نیل به این مقصود، خود این تئوری باید بیشتر تئوریزه شده و به تفصیل رود. تئوریزه کردن ولایت فقیه جز از طریق «تقویت فقه سیاسی» شیعه هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ محتوا ممکن نمی‌باشد و برای نیل به این مقصود:

اولاً باید صاحب‌نظران فقهی با متن زیست اجتماعی - سیاسی درگیر شوند؛ چراکه فقیهان با همه ویژگی‌های خاصی که دارند، فرزند زمانه و محیط‌شان هستند و از این رو، به جرئت می‌توان گفت فقهی که درگیر مسائل اجتماعی - سیاسی زمانه خود نباشد، محال است که بتواند در حوزه فقه سیاسی تئوری تولید کند. بهترین گواه بر این ادعا، تاریخ تئوری‌های فقه سیاسی است که همواره از جانب فقیهانی ارایه شده که دغدغه مسائل اجتماعی - سیاسی داشته‌اند؛

ثانیاً از آنجا که قوت و ضعف فقه سیاسی شیعه تابع متغیری از نظام آموزشی و پژوهشی حوزه‌های علمیه است، اگر آموزش‌ها و پژوهش‌های حوزوی مستقیماً ناظر به مسائل و مشکلات حکومت اسلامی نباشد، نتیجه آنها جز تولید و تورم فقه فردی نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر آن‌سان که حضرت امام (ره) فرموده‌اند: «والله اسلام همه‌اش سیاست است» و اگر عمده احکام اسلامی ناظر به «اجتماع» می‌باشد، لازم است موضوعات آموزشی - پژوهشی فقهی، بیش از آنکه ناظر به نیازهای دینی «فرد متدین» باشد، به مسائل اجتماعی و سیاسی معطوف گردد؛

۱. برای اطلاع تفصیلی از جوه اشتراک و افتراق تئوری ولایت فقیه حضرت امام و متفکران اهل سنت رک: حمید عنایت، «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی»، کیان، همان، ص ۴-۶.



ثالثاً لازم است نوعی ارتباط ارگانیک و نهادی میان دو حوزه «تولید» فکر دینی (حوزه‌های علمیه) و «توزیع» فکر دینی (دولت) برقرار گردد. به عبارت دیگر برای تقویت فقه سیاسی شیعه از سویی لازم است که دولت راهبردهای معطوف به نیازهای اجرایی خود را همواره از حوزه‌های علمیه مطالبه کند و از سویی دیگر حوزه‌های علمیه همواره استنباطات نظری خود را از طریق قوه اجرائیه به محک تجربه در آورند. در فرآیند این تعامل، هم فقیهان با محدودیت‌های اجرا آشنا می‌شوند؛ امری که به نوبه خود بر نحوه استنباط‌های بعدی‌شان تأثیر گذار می‌باشد و هم مدیران اجرایی با ظرافت‌ها و جزئیات احکام امور اجرایی آشنا می‌شوند؛ امری که به نوبه خود بر فاصله‌گیری مدیران اجرایی از کلی‌گویی مذهبی تأثیر گذار خواهد بود؛

رابعاً لازم است فقیهان با محدودیت‌ها و ظرفیت‌های اجرای احکام در دو مقیاس جامعه اسلامی و جهان معاصر به صورت ویژه و تفصیلی آشنا شوند. بی‌شک، استنباط‌های فقهی در صورتی که ناظر به مقیاس‌های کلان جهانی باشند، متفاوت از استنباط‌های ناظر به مقیاس‌های محدود مثلاً مقیاس ملی، یا مقیاس جوامع شیعی و... خواهند بود. به عنوان مثال استنباطات شرعی فقهی که درک درستی از شرایط زندگی شیعیان به مثابه یک اقلیت مذهبی در جوامع اسلامی سنی یا به مثابه یک اقلیت دینی در جوامع غیر اسلامی دارد، به غایت متفاوت از استنباطات شرعی فقهی است که فاقد این نوع درک است؛ خامساً لازم است فقه سیاسی موجود بر تراث فقه سیاسی گذشته و در تداوم آن بنا شود. فقه سیاسی شیعه حداقل سه مرحله کلان را پشت سر گذاشته است: مرحله «گزاره‌سازی» سیاسی که حدود ده قرن به طول انجامیده و یکی از گزاره‌های مهم آن حکم در باب «العامل مع السلطان الجائر» بوده است؛ مرحله «تئوری‌سازی» سیاسی که از زمان دولت صفویه تا ظهور انقلاب اسلامی (حدود پنج قرن) به طول انجامیده و یکی از تئوری‌های مهم آن تئوری «ولایت فقیه» بوده است؛ و نهایتاً مرحله «نظام‌سازی» سیاسی که تجربه فرید و وحید آن مربوط به دوره جمهوری اسلامی ایران بوده است. توجه به این مراحل از آن حیث مهم است که بدانیم این تراث سه مرحله‌ای چه «ظرفیت» جدیدی برای شیعه به ارمغان آورده و «چشم‌انداز» آن چه خواهد بود. به عنوان مثال فقهی که ناآشنا به این مراحل، همچنان از تراث فقهی شیعه، تنها انتظار گزاره‌سازی یا تئوری‌سازی یا نظام‌سازی دارد، هرگز نمی‌تواند به تقویت فقه سیاسی شیعه مددی برساند. به نظر می‌رسد، تنها فقیهانی می‌توانند در این پروژه تقویت فقه سیاسی شیعه مددکار باشند که علاوه بر استنطاق تراث فقهی در حوزه‌های سه‌گانه مذکور، افقی فراتر

از این سه گانه، مثلاً «تمدن سازی سیاسی» را از آن مطالبه کنند؛

سادساً اگر چه برای تقویت فقه سیاسی شیعه، توجه به تراث فقهی گذشتگان لازم و ضروری است، اما باید توجه داشت که در فرآیند این توجه، مقدمه بر ذی المقدمه غلبه نیابد و گرنه نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، «تورم» فقهی خواهد بود نه «تکامل» فقهی. متأسفانه یکی از آسیب‌های نظام آموزشی و پژوهشی حوزه‌های علمیه این است که دوره آشنایی با تراث گذشتگان در آن بسیار طولانی

است و فقیه پس از گذراندن این دوران و درست در شرایطی که آماده تولید و استنباطات جدید فقهی است، دچار ضعف جسمی و احتیاط‌های سنگین می‌شود. این مسئله باعث شده تا بیشتر فقیهان از تجربه آزمون و خطای استنباطات خود محروم شوند؛ چرا که از یک سو احتیاط‌های سنگین مانع از پذیرش ریسک آزمون و خطا می‌شوند و از سوی دیگر ضعف جسمی و مشاعر مانع از مدیریت صحیح پروژه آزمون و خطا در صورت پذیرش ریسک آن می‌شود.

۴. از آنجا که تئوری ولایت فقیه متکامل‌ترین تئوری فقه سیاسی اسلامی تاکنون می‌باشد، لازم است حوزه رسالت‌ها و دغدغه‌های خود را مناسب با جایگاه «رهبری جهان اسلام» تعریف کند. این مسئله به ویژه به این دلیل که فقه تسنن چنین رسالتی برای خود قائل نمی‌باشد، از ضرورت و اهمیت بسزاتری برخوردار است. قرار گرفتن در جایگاه رهبری جهان اسلام، الزامات سیاسی-فرهنگی ویژه‌ای را می‌طلبد که در این خصوص، توجه به مطالب ذیل حائز اهمیت است:

الف. مطالعه و تأمل در سلوک دینی-سیاسی امامان معصوم (ع) به خوبی نشان می‌دهد که آنها نه فقط دغدغه رهبری و تکامل شیعه، بلکه دغدغه رهبری و تکامل امت اسلامی اعم از شیعه و سنی را با یکدیگر داشته‌اند. اساساً واقعیت تاریخ اسلام گواه بر این است که در قرون اولیه اسلامی، تعداد شیعیان (اثنی عشری) بسیار اندک بوده و اگر رهبری امامان معصوم (ع) صرفاً معطوف به جامعه کوچک شیعی می‌شد، علاوه بر اینکه بسیاری از ظرفیت‌های مدیریتی آن بزرگواران به دلیل فقدان عرصه تاریخی (فقدان موضوع) امکان استحصال نمی‌یافت، همچنین زایش تشیع از دل جامعه تسنن نیز ممکن

آنچه بر اهمیت تئوری ولایت فقیه حتی در مقیاس جهان اسلام سنی می‌افزاید و آن را به تنها نسخه یا کامل‌ترین نسخه اسلام سیاسی در نزد آنها تبدیل می‌کند، این است که تئوری مذکور یک «ظرفیت» ویژه برای اجرای احکام اسلامی ایجاد می‌کند؛ ظرفیتی که در هیچ کدام از دیگر تئوری‌های سیاسی اسلامی وجود ندارد



نمی‌شد؛ نباید پنداشت که جمعیت رو به فزونی تشیع در تاریخ اسلام، صرفاً معلول زاد و ولد همان جامعه کوچک شیعی در صدر اسلام بوده است، بلکه بخش قابل توجهی از آنها ناشی از تشیع اختیار کردن افراد یا خاندان‌های سنی می‌باشد.

ب. به نظر می‌رسد شایسته است که مرجعیت امروزی شیعه همزمان با دغدغه رهبری جهان تشیع، دغدغه رهبری جهان تسنن را نیز داشته باشد. چنین دغدغه‌ای علاوه بر اینکه باعث کلان‌نگری نهاد مذکور در شناخت و رصد مسائل تشیع می‌شود، برای مدیریت فقهی شیعه، تجربه و ظرفیت گسترده‌تر و پیچیده‌تری ایجاد می‌کند؛ گسترده‌تر از این حیث که تشیع نه صرفاً از منظر مسائل درون‌پارادایمی، بلکه علاوه بر آن، از منظر مسائل برون‌پارادایمی نیز ملاحظه می‌گردد و پیچیده‌تر از آن حیث که فقه شیعی با تحفظ برویژگی‌های شیعی خود، راه‌های تحقق و اجراء در برون از قلمروی شیعی می‌جوید. دغدغه مدیریت جهان اسلام مبتنی بر فقه شیعه، برای تصرف در جهان تسنن به نفع تشیع، ظرفیت‌های امکانی فراهم آورده و از این حیث، رسالت مرجعیت شیعی را به رسالت امامان شیعی نزدیک‌تر می‌سازد.

پ. رهبری جهان اسلام نیازمند فراروی از نیازهای یک ملت یا یک مذهب خاص است. فراروی مذکور هم به معنی تلاش برای حل نیازهایی است که چتری فرامذهبی - فراملی دارند و هم به معنی تلاش برای ایجاد چنین نیازهایی است. به نظر می‌رسد، جنگ و اختلاف میان مسلمانان از سویی به دلیل توجه نداشتن به نیازهای فرامذهبی - فراملی (که مقتضی وحدت میان آنهاست) و از سویی به دلیل انبوه شدن نیازهای مذهبی - ملی (که حل آنها مقتضی فاصله گرفتن و تمایز یافتن از دیگر مذاهب و ملل است) می‌باشد. به عبارت دیگر رهبری جهان اسلام مستلزم توانمندی در «تغییر نظام نیاز» جوامع اسلامی از طریق در اختیار گرفتن جایگاهی مناسب برای «مهندسی نیاز» آنها می‌باشد. البته آنچه در فرآیند تغییر و مهندسی نیازهای جوامع اسلامی مهم می‌باشد، توجه به افق‌های «مشترک» جهان اسلام است.

ت. از آنجا که تشیع در ذیل و ظل انقلاب اسلامی ظهوری پررنگ پیدا کرده، نه فقط باعث به حاشیه رفتن اسلام سنی، بلکه حتی باعث کم‌رنگ شدن شیعیان غیر ایرانی (به جز شیعیان لبنان)^۱ شده است. این مسئله باعث شده تا تئوری پردازان غرب در کنار تلاش‌شان برای ایجاد تفرقه میان شیعه و سنی، به شکاف میان شیعه ایرانی و غیر

۱. در نگاه دیگران (به ویژه غرب)، شیعیان لبنان - از طریق تعامل بسیار تنگی که به واسطه حزب‌الله با ایران پیدا کرده‌اند - جزء منفصل شیعیان ایران به حساب می‌آیند.

ایرانی نیز دامن زنند. به عنوان مثال گراهام فولر در کتابی که اخیراً با عنوان شیعیان عرب؛ مسلمانان فراموش شده منتشر کرده، ضرورت توجه به شیعیان غیر ایرانی از جمله شیعیان بحرین، عراق و... را مورد تأکید قرار داده است. به نظر می‌رسد سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران باید به گونه‌ای باشد که تئوری مذکور را - که به وضوح نشان از هراس غرب از پررنگ شدن شیعیان ایرانی دارد - بدل بزند، بلکه الگوی آرمانی خود را از سطح وحدت شیعیان به سطح امت واحده اسلامی (وحدت مسلمانان) ارتقا دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از زمان ورود غرب به عالم اسلامی، تاکنون قرائت‌ها و تفسیرهای متفاوتی از اسلام، هم از جانب مسلمانان و هم از جانب غربی‌ها به منظور تنظیم نسبتی موجه میان جهان اسلام و دنیای غرب صورت گرفته که اسلام سیاسی - به مثابه تفسیری از اسلام که با سلطه غیر مسلمانان بر مسلمانان مخالف بوده و خود مدعی ارایه برترین طرح‌ها برای مدیریت جهان است - یکی از متکامل‌ترین و کارآمدترین آنها می‌باشد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران با پشتوانه اسلام سیاسی بیش از پیش آن را در معرض بازخوانی و تفسیر در جهان اسلام و غرب قرار داد.

طبیعی است که تفاسیر غرب از اسلام سیاسی تفاوتی بسیار چشم‌گیر با تفاسیر اسلامی از آن داشته باشد. در ادبیات غرب، اسلام سیاسی به مثابه اسلام رادیکال، اسلام خشونت، اسلام ترور، اسلام محافظه‌کار، اسلام کم‌طرفدار، اسلام منزوی، اسلام ایرانی و... یاد شده است. قضاوت نهایی نویسندگان، پژوهشگران و سیاست‌مداران غربی درباره اسلام سیاسی این است که اسلام سیاسی، اسلامی شکست خورده می‌باشد.^۱ در مقابل، دیدگاه‌های اسلامی درباره آن به ویژه با نگاه به انقلاب اسلامی ایران، متفاوت بوده و ویژگی‌های ذیل را برای آن برمی‌شمارند:

الف. اسلام اخلاق و معنویت: اسلام سیاسی در دوره‌ای جعل شده و ظهور پررنگ یافته که جهان اسلام تجربه‌ای تفصیلی از استثمار شدن خویش توسط غرب داشته است. به‌رغم اینکه واکنش طبیعی در برابر استعمار غرب - به‌ویژه نوع کلاسیک آن که همراه با خشونت و جنگ نظامی بوده - اتخاذ رویکردهای خشونت‌آمیز می‌باشد، اسلام سیاسی ضمن مخالفت خود با حضور غرب در سرزمین‌های اسلامی، منادی «اخلاق و معنویت»

۱. برخی از نویسندگانی که به صورت ویژه نظریه «شکست اسلام سیاسی» را مطرح کرده‌اند، عبارت‌اند از: زیل کیپل، اولیویه روا و میشل لودرز.





اسلام سیاسی اسلامی است که به همان میزان که از ظلم کردن پرهیز می‌دهد، تسلیم ظلم شدن را نیز نهی می‌کند و از آنجا که هرگونه تسلیم‌نشدنی مسبوق به قدرت است، اسلام سیاسی، خواهان کسب قدرت است و برخلاف دریافت غرب از «اخلاق» که آن را با «قدرت» قابل جمع نمی‌داند، تلاش می‌کند تا الگویی روشن از جمع اخلاق و قدرت ارائه دهد

شده است. کامل‌ترین تحقق تاریخی اسلام سیاسی در تجربه انقلاب اسلامی ایران بوده است که نه در سال‌های مبارزه با حکومت طاغوتی پهلوی و نه در سال‌های دفاع مقدس^۱ از جاده اخلاق و معنویت خارج نشده است. دو کتاب/انقلابی به نام خدا/ و ایران؛ روح یک جهان بی‌روح که در اوان انقلاب اسلامی به ترتیب توسط پیر بلانشه و میشل فوکو - که خود تجربه حضور در ایران در زمان پیروزی انقلاب را داشته‌اند - نگاشته شده به خوبی گواه بر این است که اسلام سیاسی در تجربه انقلاب اسلامی ایران، تجلی‌ای ایمانی - معنوی داشته است.^۲ توجه به این

نکته از این حیث مهم است که بدانیم برخلاف تفاسیر غرب از اسلام سیاسی مبنی بر اسلام خشونت، ترور و وحشت، منادی عدالت، انسانیت و معنویت است.

ب. اسلام مقاومت و قدرت: اسلام سیاسی اسلامی است که به همان میزان که از ظلم کردن پرهیز می‌دهد، تسلیم ظلم شدن را نیز نهی می‌کند و از آنجا که هرگونه تسلیم‌نشدنی مسبوق به قدرت است، اسلام سیاسی، خواهان کسب قدرت است و برخلاف دریافت غرب از «اخلاق» که آن را با «قدرت» قابل جمع نمی‌داند، تلاش می‌کند تا الگویی روشن از جمع اخلاق و قدرت - آن سان که جرج جرداق در کتاب *صوت العداله الانسانیه* خود به لحاظ تاریخی در حکومت امام علی (ع) به خوبی نشان داده - ارائه دهد. اسلام در قدرت از ظرفیت‌های به مراتب بیشتری نسبت به اسلام در حاشیه برای تحقق عدالت برخوردار است. اساساً جریان‌های اسلامی به میزانی که قدرت داشته باشند می‌توانند منادی و مجری اخلاق و معنویت باشند. تجربه تاریخی جریان مقاومت اسلامی نشان داده است که هر مرحله از مقاومت می‌تواند برای مراحل بعدی آن ظرفیت‌سازی کند. توجه به این مسئله از این حیث مهم است که بدانیم، مهیا شدن

۱. در طول هشت سال دفاع مقدس، به‌رغم فشارها، تحریم‌ها، قانون شکنی‌ها و... ایران به پشتوانه اسلام سیاسی خود هرگز از جاده اخلاق و معنویت خارج نشد و بسان دشمنش بمب شیمیایی استفاده نکرد، مناطق غیر نظامی را بمباران و موشک‌باران نکرد، با اسرای جنگی رفتار غیر انسانی نکرد و... بلکه، زمانه جنگ را تبدیل به فرصتی برای رشد معنوی و اخلاقی نمود.

۲. دلیل مهم این قضیه این است که انقلاب در ناب‌ترین معنی خود به معنی تحول در باطنی‌ترین لایه‌های وجودی بشر یعنی حوزه‌ای که متعلق ایمان و اخلاق است، می‌باشد. اسلام سیاسی نیز مادام که نتواند لایه‌های درونی‌تر و وجود بشری را متأثر کند، طرفی نمی‌بندد.

شرایطی که به یک‌باره بتواند اسلام را بر سریر قدرت بنشانند، بدون طی کردن فرآیندی از مقاومت، محال است؛ پس قدرت اسلامی در گرو مقاومت اسلامی خواهد بود.

پ. اسلام طرح و برنامه: به دو گونه می‌توان به اسلام نگریست: نخست به مثابه گنجینه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی، علمی، تاریخی و... و دوم به مثابه طرح و برنامه‌ای برای عمل (زندگی). به عبارت دیگر اسلام آموزه‌های متفاوت از اسلام برنامه‌ای خواهد بود. اسلام آموزه‌ای تنها امتیازش به داشتن «سرمایه»‌هایی از باورهاست. اسلام برنامه‌ای همان اسلام آموزه‌ای است که تبدیل به راهبرد و فرمول عمل شده است. دنیای غرب بی‌شک از اسلام به مثابه آموزه، هراسی نخواهد داشت و آنچه باعث شده تا در برابر اسلام سیاسی موضع‌گیری نماید تلاش این نوع اسلام برای تبدیل شدن به یک «سبک زندگی» است. گذار از «سرمایه» به «برنامه» دغدغه مهم اسلام سیاسی است که تحقق تام و تمام آن به معنی تبدیل «فرهنگ» اسلامی به «تمدن» اسلامی است. البته گذار مذکور اولاً وقتی در مقیاس تمدنی مورد ملاحظه قرار گیرد، به طور طبیعی بسیار آرام و کند خواهد بود و ثانیاً دو مرحله کاملاً متفاوت (و البته متداخل) خواهد داشت: نخست، مرحله براندازی وضع موجود و دوم، مرحله بازسازی وضع مطلوب. دنیای غرب به دلیل تقلیل اسلام سیاسی به مرحله نخست گذار مذکور و غفلت (یا تغافل) نسبت به چشم‌اندازش، آن را به غلط، اسلام رادیکال، خشونت‌گرا و جهادی (به معنی منفی آن) یاد کرده است.

ت. اسلام فقه و مناسک: حسب اسناد روشن تاریخی، بیش از هر عاملی برای نفوذ غرب در شرق، دین اسلام نقش مانعیت داشته است. طبیعی است که غرب برای کنار زدن اسلام به نقشه‌های گوناگونی از جمله تحریف نرم‌افزاری و محتوایی آن متوسل شود. از جمله موارد تحریف محتوایی (تفسیری) غرب از اسلام، تقلیل آن به صرف باورهای قلبی و اصرار بر اینکه «قلب اسلام، اسلام قلبی است»^۱. در چنین تفسیری از اسلام، رویکردهای منسکی و فقهی که دغدغه مدیریت رفتارهای عینی و ملموس انسان را دارند به حاشیه رانده می‌شوند. حسب تفسیر اسلام سیاسی از دو پایگاه معرفتی فقه و عرفان، آن دو مکمل یکدیگر بوده و هر کدام بدون دیگری ناقص می‌باشد؛ اسلام در عین اشتغال بر قلب (باطن) و عمل (ظاهر)، به هیچ کدام از آن دو قابل تقلیل نیست. تمایز

۱. سید حسین نصر در مقدمه و بخش نتیجه‌گیری کتاب *قلب اسلام* خود ادعا می‌کند که «قلب اسلام، اسلام قلبی است» رک: سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.



اسلام فقهی با اسلام عرفی^۱ در «حجیت روش استنباط» احکام آن و با اسلام عرفانی در «منسک»^۲ داشتن آن می‌باشد. اسلام سیاسی با تکیه بر فقه و شریعت، از سویی به دنبال هماهنگ کردن باطن و ظاهر مسلمانان و از سویی به دنبال فراروی از مدیریت‌های عرفی می‌باشد.^۳

ث. اسلام مستضعفین و توده‌ها: جهان اسلام تاکنون الگوهای متفاوتی از مدیریت اجتماعی را تجربه کرده است که بر اساس برخی از آنها تغییرات و حرکات اجتماعی بر محور نخبگان سیاسی، مذهبی و علمی و بر اساس برخی از آنها توده‌ها و عموم مردم پیشنهاد می‌شود. هر چند «دیپلماسی نخبگانی» نیز از عقلانیتی موجه برخوردار است، اما به نظر می‌رسد در عصر حاضر، عقلانیت «دیپلماسی عمومی» قابل دفاع‌تر می‌باشد. در دیپلماسی نخبگانی ظرفیت‌های توده مردم به خدمت تصمیمات نخبگان و در دیپلماسی عمومی ظرفیت‌های نخبگان به خدمت تصمیمات توده مردم درمی‌آید. در دیپلماسی عمومی، توده مردم، مستضعف و مورد استثمار اقلیت نخبگانی تلقی می‌شود و از همین روی، با مسامحه می‌توان از آن به «دیپلماسی مستضعفین» یاد کرد. اسلام سیاسی بر پایه آسیب‌شناسی نخبگان و امکان‌های انحراف‌شان، تلاش می‌کند تا برنامه‌های خود را بر دوش عموم مردم حمل کند. نمونه‌های بارز این نوع مدیریت اجتماع در سیره سیاسی رهبران ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی مشهود است. تجربه تاریخی جمهوری اسلامی ایران به روشنی گواه است که «لابی‌گری نخبگانی» - به رغم همه تلاش‌های مالی، سیاسی، تبلیغاتی و... - در برابر برنامه‌هایی که عموم مردم قلباً خواهان آن هستند فاقد کارآمدی می‌باشد.

ج. اسلام جهانی و گسترده: دین اسلام به مثابه آخرین دین جهانی چنان تشریح شده که قابلیت ارایه و تحقق برای همه فرهنگ‌های بشری در همه زمان‌ها و مکان‌های پس از تشریحش را دارد. قابلیت مذکور بدین معنی است که می‌تواند ظرفیت‌های همه فرهنگ‌ها را از طریق احکامش در راستای اهداف و آرمان‌های خود به خدمت گیرد. این در حالی است که برخی از تفسیرها از دین اسلام چنان نازل ارایه شده‌اند که انگار اسلام،

۱. اسلامی که احکام آن توسط مسلمانان و با استفاده از متدولوژی علوم عرفی استنباط شده باشد.

۲. عرفان اگر خارج از فقه (شریعت) تجلی یابد فاقد حجیت خواهد بود. عرفان واقعی هیچ منسکی غیر فقهی ندارد و تقلیل اسلام به اسلام عرفانی باعث تعطیلی شعائر و مناسک اسلامی خواهد شد. کارویژه مناسک، تولید هویت اجتماعی است و اصرار اسلام سیاسی بر فقهی بودنش نیز به منظور فراروی از هویت‌های فردی اسلامی به هویت‌های اجتماعی اسلامی می‌باشد.

۳. ماکس وبر از جانب دیگری بر نقش مذهب در تحولات اجتماعی تأکید می‌کند. وی - برخلاف مارکسیست‌ها که دین را افیون جامعه و عامل رکود آن می‌دانند - بر این باور است که به گواه تاریخ، این مذاهب و رهبران مذهبی بوده‌اند که همواره جامعه را به فراروی از وضع موجود و حرکت آفرینی دعوت کرده‌اند.



توان هماهنگ کردن ظرفیت‌ها و ساختارهای یک فرهنگ مثلاً فرهنگ عربی را داراست و در دیگر فرهنگ‌ها ناکارآمد می‌باشد! اسلام سیاسی با رویکردی یونیورسال و جهانی به دغدغه‌های خود، چنان تفسیری از اسلام ارایه می‌دهد که جز در مقیاس کلان جهانی امکان تحقق تام و تمام آن ممکن نمی‌باشد. بر این اساس، شعار «جهانی فکر کردن و منطقه‌ای عمل کردن» جز در مرحله گذار به سوی حکومت جهانی کفایت نمی‌کند، بلکه شعار واقعی متناسب با نگاه اسلام جهانی، «جهانی فکر کردن و جهانی عمل کردن» است که نخستین الزام آن، اتخاذ رویکرد صلح و سلم می‌باشد؛ چراکه نمی‌توان با ارباب و خشونت به حکومت جهانی دست یازید. البته لازم به توجه است که مصلحان برای اقامه صلح و سلم (به مثابه استراتژی)، گاه ناگزیر از جنگ (به مثابه تاکتیک) هستند.

چ. اسلام حکومت و دولت: هر چند در قرون اخیر و به تأثر از تفسیرهای مدرن از اسلام، برخی از عالمان اسلامی نیز در وجه نیاز اسلام به حکومت تردید و تشکیک کرده‌اند، پیش از این، در سراسر تاریخ اسلام، کمتر عالم اسلامی‌ای وجود داشته که قائل به ضرورت حکومت اسلامی نبوده باشد و البته کاملاً طبیعی است که در تفسیر چگونگی اقامه آن، چگونگی انفاذ احکام آن، قلمرو آن و... میان آنها اختلافاتی نیز وجود داشته باشد. اسلام سیاسی غنی‌یافته در جهان به تفصیل رسیده است. ساحت تفصیل، ساحت پیچیدگی هاست و مدیریت آنها لاجرم محکوم به دولت و حکومت است. برخلاف آنچه برخی از روشنفکران مسلمان از جمله محمد آرکون الجزایری مطرح می‌کنند، اسلام حکومت همان «دین دولتی» نیست، بلکه معطوف به تحقق «دولت دینی» می‌باشد. آرکون با اظهار تأسف از دولتی شدن دین - به ویژه در تجربه جمهوری اسلامی ایران - بر ضرورت پایبندی به سنت اسلامی فعال شده توسط مدرنیته تأکید می‌کند. وی بر این باور است که نباید تحت تأثیر افراط‌کاری‌های ایدئولوژیک اسلام رزمنده، «تجربه استعمار» مانع از تعامل سنت اسلامی و تجارب غربی شود! واقعیت این است که الگویی که این دسته از روشنفکران مسلمان از اسلام ارایه می‌دهند، چیزی جز «اسلام پیرو، منفعل و استخدام‌شده در جهت منافع غرب» نیست و هر گونه فرار از وضعیت‌های مذکور جز از طریق حکومتی مقتدر که واجد طرح و برنامه‌های استقلالی و اثباتی باشد، مقدور نمی‌باشد.

۱. محمد آرکون، «اسلام، اروپا، غرب»، جمعی از نویسندگان، *اسلام و مدرنیته* (مجموعه مقالات)، ترجمه سودابه کریمی، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.