

دین و انسجام اجتماعی

غلامرضا بهروزلی *

چکیده

دین از دیر باز به عنوان مهم‌ترین عامل هم‌بستگی و انسجام اجتماعی عمل کرده است. تا پیش از دوران مدرن چنین کارکردی برای دین همواره امری آشکار بوده است. در جوامع شرقی این امر کامل برجسته و بارز بوده و چنین کارکردی تا کنون نیز تداوم یافته است. اما در اندیشه و عمل غرب مدرن، دین دچار تحول گشته و با به حاشیه رفتن آن، امور انسانی جای‌گزین نقش آفرینی کارکردی دین در حفظ هم‌بستگی و انسجام اجتماعی گردید. اما با این حال، دین به صورت غیرمستقیم در غرب مدرن نیز تداوم یافته است. در جهان اسلام، دین و نمادها و شخصیت‌های دینی کانون هویت بخش بوده و در نتیجه، هویت اجتماعی انسان‌ها را تعیین می‌کرده است. قرآن کریم به عنوان پیام الهی و شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کانون هویت بخش و انسجام بخش بوده‌اند. در تفکر شیعی، امام نیز نقش کلیدی در این مورد دارد و معیار دین‌داری با معرفت امام تعریف شده و در نتیجه، امام به کانون هویت و انسجام تبدیل می‌گردد.

کلید واژه‌ها: دین، هویت، انسجام اجتماعی، دین مدنی

مقدمه

دین یکی از مهم‌ترین پدیده‌های انسانی - اجتماعی در طول تاریخ مسحوب شده و به تعبیر روسو هیچ جامعه‌ای را در طول تاریخ نمی‌توان یافت که دین مبنای آن نبوده باشد. تأثیر دین در عرصه اجتماعی در جوامع سنتی روشن و کاملاً تعیین کننده بوده است. در چنین جوامعی ادیان، به ویژه ادیان آسمانی، مبنای زندگی جمعی و هم‌بستگی اجتماعی بودند. اما گذار به دنیای مدرن،

* عضو هیأت علمی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام - قم

تغییراتی را در این زمینه ایجاد نمود. با این حال و به رغم تأثیرات برخی از آموزه‌های مدرن غربی هم چون سکولاریسم، بر نقش دین در عرصه اجتماعی، به نظر می‌رسد دین به شیوه‌های بسیار مختلفی حتی در عرصه زندگی اجتماعی دنیای مدرن نیز نقش ایفا می‌کند. ورود به هزاره جدید میلادی و ظهور پدیده‌های جدیدی چون جهانی‌شدن و تکنولوژی‌های ارتباطی بار دیگر نقش آفرینی دین را در عرصه سیاسی - اجتماعی فعال کرده است.

در میان مسلمانان، اسلام از آغاز در عرصه اجتماعی و پیوستگی اجتماعی مسلمانان کاملاً تعیین کننده بوده است. نخستین جامعه اسلامی با نمادی دینی به نام بنیان‌گذار دین نام گرفت و شهر یثرب، «مدینه النبی» ﷺ خوانده شد. این امر خود از محوریت دین در میان اعضای نخستین جامعه اسلامی حکایت دارد. همانند دیگر بنیان‌گذاران، پیامبر اسلام ﷺ در دوران حضور خویش شخصاً مبنای پیوند اجتماعی مسلمانان بود، اما با رحلت آن حضرت، اسلام و تعالیم آسمانی وی به عنوان میراث آن حضرت چنین نقشی را بر عهده گرفت. مبنای دعوت آن حضرت از آغاز، ابلاغ پیام الهی بود و در نتیجه، اسلام عامل اصلی پیوند اجتماعی بوده است. اما با توجه به نزول تدریجی احکام اسلامی و تازه بنیاد بودن جامعه اسلامی شخص پیامبر ﷺ در ایجاد پیوند اجتماعی بسیار تأثیرگذار بود.

به رغم به حاشیه رانده شدن دین در فرایند غلبه آموزه‌های سکولاریسم در دو سده گذشته، حرکت احیای اسلامی تلاش نموده است با نفی آموزه‌های سکولاریستی غربی و احیای نقش دین در عرصه سیاسی - اجتماعی، بار دیگر اسلام را به عرصه سیاسی اجتماعی بازگرداند. آرا و عملکرد امام خمینی به عنوان شخصیت برجسته احیای فکر اسلامی در جهان اسلام دارای اهمیت است. هر چند در طول دو سده گذشته در واکنش به تهاجم فکری - فرهنگی غرب مصلحان و احیاگران بسیاری در جهان اسلام ظهور نموده‌اند و کسانی چون سید جمال الدین اسدآبادی، نائینی، شیخ فضل الله نوری، مدرس و دیگران در این زمینه پیشگام بوده‌اند، اما آنها هیچ‌کدام نتوانستند میراث ارزش‌مندی چون انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی ایجاد نمایند. از این جهت، امام خمینی شخصیتی کاملاً برجسته و بارز در اسلام‌گرایی معاصر می‌باشد. از این رو، مطالعه دیدگاه‌های امام خمینی در باب ماهیت انسجام اجتماعی و نقش دین در آن دارای اهمیت می‌باشد. دیدگاه‌های امام خمینی در این باره خود تجلی نگرش اسلام‌گرایی معاصر به ماهیت زندگی سیاسی نیز می‌باشد. از جهات دیگری نیز مطالعه دیدگاه‌های امام خمینی در این مورد اهمیت دارد. امام خمینی

بنیان‌گذار نظامی است که ما اینک وارث آن هستیم و جامعه اسلامی امروز ما باید برای شناخت جامعه خویش، با مبانی نظری آن، به ویژه آن گونه که در دیدگاه‌های بنیان‌گذاران آن آمده است، آشنا باشد. هم چنین ضرورت دیگر به مسئولیت‌های جامعه ما در حفظ این میراث بستگی دارد. بدون شناخت صحیح این میراث، امکان میراث داری صحیح از آن وجود ندارد. هم چنین بدون شناخت این میراث نمی‌توان در برابر انحرافات و بدعت‌ها ایستادگی کرد و اصالت انقلاب اسلامی را حفظ نمود. این نوشتار با تبیین ماهیت انسجام اجتماعی، نقش دین را در تقویت آن بررسی می‌نماید.

۱. رابطه دین و انسجام اجتماعی در اندیشه مدرن

اندیشمندان دوره مدرن غرب نیز درباره نقش دین در عرصه اجتماعی بحث کرده‌اند. هر چند گذار از عصر سنتی به دنیای مدرن با حاشیه‌ای شدن دین همراه بوده است، اما در عمل، دین به شیوه‌های مختلفی در عرصه سیاسی و اجتماعی خود را حفظ نموده است. اگر خصلت‌های بارز دنیای مدرن را انسان محوری، سکولاریسم، عقلانیت خود بنیاد و قرائت کلان پیشرفت بدانیم، این اصول مقتضی حاشیه‌ای شدن دین در عرصه اجتماعی است، به ویژه اصل سکولاریسم، بر غلبه و تفوق کامل امر عرفی - بشری بر امر دینی حکم نموده است. چنین نگرشی بر شیوه‌ها و نظریه‌های نوسازی جوامع تا دهه‌های میانی قرن بیستم نیز حاکم بوده و در نتیجه، دین بخشی از دنیای سنتی تلقی می‌شد که با نوسازی و مدرن شدن جوامع کاملاً اعتبار و اهمیت خود را از دست می‌داد. اگر چه از این لحاظ دین در عرصه زندگی اجتماعی مدرن به تدریج حذف گردید، اما نیاز به هم‌بستگی اجتماعی سبب شد تا اندیشمندان مدرن نیز برخی از کارکردهای دین را در هم‌بستگی اجتماعی به شیوه مدرن بازسازی نمایند.

از منظر تاریخی، سیر تحولات نقش دین را در جهان غرب می‌بایست در دوران ماقبل و مابعد مسیحیت ریشه یابی کرد. دوران ماقبل مسیحی از دو الگوی یونانی - رومی و یهودی تشکیل می‌شود. قبل از دوران مسیحیت و به ویژه در عصر یونان و روم، دین بخشی از ساختار سیاسی رسمی جامعه بوده و از این جهت در عرصه سیاسی نیز حضور داشته است. چنین حضوری از طریق تابعیت دین از آموزه‌های سیاسی - رسمی صورت می‌گرفت و دین بخشی از حاکمیت و قدرت سیاسی بود. در جهان یهودی نیز به رغم اهمیت و جایگاه دین در عرصه سیاسی، طبق درخواست یهودیان از انبیای بنی اسرائیل برای تعیین ملک، امور حکومتی در اختیار ملک بوده و متولیان دین

نیز از این جهت تابعی از حکومت محسوب می‌شدند. بین دو الگوی یونانی - رومی و یهودی مشترکاتی را می‌توان یافت. نخستین وجه اشتراک آنها را می‌توان غلبه امر دنیوی - حکومتی بر امور دینی دانست. وجه اشتراک دیگر آنها حضور دین در عرصه زندگی سیاسی - اجتماعی، هر چند به صورت تبعی، است.

با ورود به عصر مسیحیت، دو گانگی بین امر سیاسی و دینی تداوم یافته و در واقع در سنت مسیحی نهادینه می‌شود. چگونگی ظهور حضرت مسیح صلی الله علیه و آله و سیر دعوت او و تحولاتی که بعدها در مسیحیت رخ داده، زمینه‌های گرایش به سکولاریسم را در غرب فراهم آورده است. از آغاز دوره تبشیر مسیح که با غسل تعمید در رود اردن به دست حضرت یحیی علیه السلام صورت گرفت تا عصر رسمیت‌یابی مسیحیان در اوایل سده چهارم میلادی، مسیحیان نسبت به تأسیس حکومت ادعایی نداشته‌اند. حتی طبق گزارش نویسندگان انجیل، حضرت مسیح صلی الله علیه و آله در پاسخ به درخواست فریسی‌ها اعلام نمود: «مال قیصر را به قیصر و مال خدا را به خدا بدهید.» (متی، ۲۲، ۲۱).

طبق گزارش یوحنا، مسیح در دادگاه خود در پاسخ به این سؤال که آیا دعوای پادشاهی داری، می‌گوید: "پادشاهی من از این جهان نیست؛ اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود، خدام من جنگ می‌کردند." (یوحنا، ۱۸، ۳۶). آگوستین قدیس نیز بعدها با نهادینه کردن آیین دو شمشیر در میسیت با تمسک به سیره عملی عیسی مسیح در روی گردانی از دنیا و زندگی مسافر گونه در این جهان آموزه شهر خدا و شهر زمینی را مطرح نمود. او تقابل جدی بین شهر آسمانی و شهر زمینی ایجاد نموده و با شیطانی خواندن تمایلات طبیعی، کمال معنوی انسان را در ترک شهر خاکی و پیوستن به اهالی شهر آسمانی می‌داند. (آگوستین، ص ۱۵۲). با چنین تقریری، شهر آسمانی بر شهر زمینی مقدم می‌گردد و در نتیجه، در دوره‌های بعدی نیز به رغم پذیرش استقلال و تمایز دولت از کلیسا، دولت تابع کلیسا قلمداد می‌گردد، زیرا به تعبیر آمبروسیوس قدیس «کلیسا در امور روحانی حق قضاوت نسبت به کلیه مسیحیان دارد، حتی نسبت به شخص امپراتور، زیرا امپراتور نیز مانند سایر مسیحیان یکی از فرزندان کلیسا است، امپراتور در درون کلیساست نه مافوق آن». (پازارگاد، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ص ۲۷۳). بعدها در قرون وسطای مسیحی و به‌ویژه در زمان پاپ گروسوسیوس هفتم کلیسا با ادغام نمودن امپراتوری در کلیسا به تأسیس امپراتوری مقدس روم دست زد و به این ترتیب، حاکمیت مطلق پاپ در عرصه دینی و سیاسی تثبیت گردید. پس از چندین سده، بار دیگر با انتقاداتی که از حاکمیت مقدس امپراتوری مقدس روم مطرح می‌شود، آکویناس قدیس دوباره آئین دو شمشیر را با تقدم بالشراف

کلیسا در امور معنوی، و نه در امور دنیوی که صرفاً در صلاحیت امپراتور و نه کلیسا دانسته می‌شود، مطرح می‌نماید. (در مورد نظریه‌ها و تحولات فکری قرون وسطای مسیحی و ادعاهای حاکمیت دینی پاپ گروسیوس هفتم و انتقادات بعدی ر. ک: طباطبایی، ۱۳۸۰).

با ورود به دوران مدرن، آموزه دو شمشیر همراه با حاکمیت مطلقه پاپ به صورت هم‌زمان از سوی اندیشمندان عصر جدید و دوران رنسانس هم‌چون ماکیاولی و هابز و روسو رد گردید. (N. 4, Fall 1993, The Review of Politics, in: 'Rousseau on Civil Religion & Hobbes', Ronald Beiner, 'Machiavelli', به تعبیر روسو، در میان نویسندگان مسیحی هابز تنها کسی بود که به مشکل دوگانگی ساختار سیاسی - دینی پی برد و اتحاد مجدد آنها را تحت نظر حاکم مدنی پیشنهاد داد. (روسو، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹۳). البته پیش از هابز، ماکیاولی در عمل سعی نمود با طرح الگوی پیش از مسیحیت و الگوی روم باستان، دین را در خدمت قدرت سیاسی قرار دهد و در نتیجه، به تعبیر برخی، به بازگرداندن مسیحیت به عصر جاهلی (Paganization of Christianity) اقدام نمود. اگر ماکیاولی مسیحیت را به عصر جاهلی برگرداند کار هابز را نیز در این دوران می‌توان به نوعی به یهودی سازی مسیحیت (Judaicization of Christianity) تشبیه نمود، زیرا وی نیز در کتاب «لویاتان» با الهام از الگوی نصب و تفوق ملک بر نهاد دینی، به مقابله آیین دو شمشیر می‌پردازد. (بهرزولک، اسفند ۱۳۸۲).

کار ژان ژاک روسو اندیشمند فرانسوی را در کتاب «قرارداد اجتماعی» در مسئله رابطه دین و سیاست، می‌توان نقطه عطفی تاریخی در تفکر غربی دانست. نکته بارز و برجسته در اثر روسو اقرار وی به نقش آفرینی دین در هر جامعه می‌باشد و از این جهت است که معتقد بود: «هیچ جامعه‌ای نیست که دین مبنای آن نبوده باشد». (روسو، پیشین، ص ۴۱۹). او بر اساس چنین نگرشی به نقد آموزه دو شمشیر مسیحیت کاتولیک و تمجید از اسلام پرداخت. (پیشین). در نهایت، وی برای دنیای جدید الگوی دین مدنی را پیشنهاد نمود. (بهرزولک، آذر دی ۱۳۸۱). هر چند دین مدنی روسو صرفاً مبتنی بر چند اصل کلی باقی ماند، اما بعدها این ایده در غرب و به ویژه پس از انقلاب فرانسه به شیوه‌های مختلفی دنبال شد. دین مدنی در انقلاب فرانسه و پس از آن در گرایش‌های ملی‌گرایانه و وطن پرستانه مطرح و دنبال شد.

در این دوران دین مدنی در شکل‌های مختلفی چون دین بشری آگوست کنت، نظریه معادل کارکردی وی و آموزه دین مدنی رابرت بلا تداوم یافت. کسانی چون دورکیم نیز تلاش نمودند به

جای دین از دیگر مفاهیم اجتماعی برای هم‌بستگی استفاده نمایند. آگوست کنت معتقد بود انسان مدرن با ورود به عصر مدرن از دوره‌های اسطوره‌ای - ربانی و فلسفی - عقلی گذر کرده است و به مدد علم تجربی‌قادر به شناخت حقیقی تمامی امور جهان هستی است. برای چنین عصری نیز لازم بود تا دین و آیین جدیدی وضع شود. او خود آموزه «دین بشری» را به این منظور مطرح ساخت و متعاقب آن کلیسای دین جدید را فعال نمود.

در اقدامی مشابه، امیل دورکیم نیز مسئله دین را مد نظر قرار داده است. اگر دین در ادوار باستانی مبنای اصلی پیوند اجتماعی بود و زندگی جمعی برای هویت خویش دین خاصی را به وجود می‌آورد، از نظر وی با پیشرفت علم و دانش بشری مجهولات بشر حل شده و در نتیجه، کارکرد دین در عرصه اجتماعی از بین می‌رفت. او در بیانی نمادین رابطه انسان با خدا را همانند جنگ خاکریز به خاکریز تشبیه نمود که با پیشرفت دانش بشری خاکریزهای خدا فرو می‌ریزد. دورکیم به صراحت اعلام می‌نماید: «... کم کم مسایل سیاسی و اقتصادی و علمی قلمرو خود را از قلمرو دین جدا کردند... خدا قبلاً در تمام روابط بشر حاضر بود اما در طول زمان از آن باز پس می‌کشد و به تدریج جهان را به انسان و درگیری‌هایش وامی‌گذارد. حتی اگر بخواهد هم مسلط باشد تسلطی از راه دور و از بالا است...» (Emile, the Division of Labor in Society, New York: the Free Press, 1964).

Durkheim), از این روست که اوج جدایی اومانیزم را از کلیسا و آموزه‌های دینی می‌توان در سخن معروف، صریح و متهورانه نیچه یافت. نیچه نتیجه انسان محوری غرب را مرگ خدا اعلام می‌کند. از نظر او با نشستن انسان در مقام خدایی دیگر مجالی برای خدای کلیسا باقی نمانده است.^۱

با حذف شدن نمودهای آسمانی دین از عرصه زندگی انسان مدرن، نظریه‌پردازان مدرن به نظریه‌پردازی در باب ماهیت هم‌بستگی و پیوند در جامعه جدید پرداختند. یکی از آرمان‌های جدیدی که به عنوان بدیل آموزه‌های دینی مطرح شد، آموزه‌های ملیت خواهی بود که در قالب دین مدنی جدید از انقلاب فرانسه نشأت گرفته و به تدریج بر سراسر جهان مستولی گردید. غرب مدرن با محور قرار دادن نظریه رضایت عمومی یا قرارداد اجتماعی به عنوان مبنای نظام سیاسی مدرن خویش، ملیت‌گرایی و ناسیونالیسم را به عنوان شعار بیرونی و اعلامی خویش قرار داد. از این پس محور اصلی جهت‌گیری غرب دامن زدن به پروژه دولت - ملت سازی و نفی وفاداری‌های غیر ملی به نظام سیاسی در درون جوامع غربی و در مراحل بعدی ترویج آن در نقاط دیگر جهان اسلام بود.

۱- البته کسانی چون یاسپرس سعی نموده‌اند این بیان نیچه را نقد زمانه خود و نه اعتقاد خود نیچه بدانند و از این جهت نیچه را یک مسیحی منتقد می‌دانند؛ ر.ک: یاسپرس، ۱۳۸۰ش، ص ۷۶.

به این ترتیب بود که در فرایند حرکت مردمی رهایی‌بخشی و مبارزه با استعمار غربی، آموزه ملی‌گرایی نیز در جهان اسلام مطرح و موجب تجزیه و تحت الشعاع قرار گرفتن خصلت امت محوری و وحدت مذهبی جهان اسلام گردید و کشورهای جدیدی در جهان اسلام ظهور نمودند که به تعبیر یکی از محققان غربی، موجب چینش وصله دوزی شده و موزائیک ناهم‌گونی از کشورهای ملی اسلامی در جهان اسلام گردید. (لویس، ۱۳۷۸ش، ص ۱۹۰-۲۰۰).

پروژه دولت - ملت سازی مدرن غربی بر آن بود که در فرایند نوسازی در جهان اسلام نمادها و هنجارهای هویت بخش سنتی اسلام را به تدریج از جامعه حذف و هنجارهای جدید عاریت گرفته از غرب را جانشین آن سازد. نمونه‌های عملی چنین حرکتی را می‌توان به شکل بارزی در کار کمال آتاترک در ترکیه و با الهام از وی در کار رضا شاه در ایران دانست. کمال آتاترک به منظور هویت بخشی جدید به جامعه ترکیه سعی نمود تمامی نمادهای هویت بخش اسلامی را از صحنه سیاسی - اجتماعی حذف نموده و هویت مدرن جدیدی به جامعه ترکیه بدهد. از این روست که او به الغای خلافت در یک فرایند دو مرحله‌ای در سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۴ اقدام می‌نماید. حذف اسلام از دیدگاه کمال آتاترک بدان جهت ضرورت داشت که در صورت باقی ماندن این نمادها امکان بازگشت اسلام به کانون هویت بخشی وجود داشت. از این رو اسلام بعد سلبی گفتمان کمالیسم قرار می‌گیرد، که بر اساس آن نفی آموزه‌های اسلامی هویت سلبی نظام لائیک ترکیه می‌گردد. جنبه ایجابی ناسیونالیسم ترکی پیروی از دستاوردهای تمدن مدرن غربی بود.

کمال نمی‌توانست بین پیشرفت و مدرن شدن با غربی شدن تفکیک نماید و در نتیجه، پیشرفت را صرفاً در غربی شدن و به تبع آن نفی آموزه‌های اسلامی می‌دانست. (بابی، ۱۳۷۹ش، ص ۸۵-۷۴).

اقدامات مشابه پهلوی‌ها در ایران نیز در پنجاه سال گذشته تقلیدی از غرب بوده است. اقدام به تغییر تقویم، کشف حجاب، برداشتن عمامه از سر روحانیون، تغییر سوگند به قرآن کریم در لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی و تغییر مجدد تقویم از هجری به شاهنشاهی همگی نمادهای عمده چنین گرایشی در سلطنت پهلوی بوده است.

۲. نقش دین در انسجام اجتماعی در اندیشه اسلامی

بر خلاف رویکردهای غربی، رویکرد اسلامی به انسجام سیاسی - اجتماعی را باید در یک دیدگاه نظری هستی شناختی تحلیل نمود. در این رویکرد هویت‌یابی انسان‌ها امری پیش اجتماعی است.

انسان به عنوان خلیفه و جانشین خداوند بر روی زمین معرفی شده است و در نتیجه، بخشی از خلقت و هستی است. جایگاه انسان در جهان هستی از این منظر نه نگاهی استقلالی بلکه به عنوان نمود بارزی از خالق جهان هستی است. بدین جهت انسان رنگ خالق خویش را دارد. چنین نگرشی در تمام عرصه‌های جهان هستی تجلی دارد به تعبیر قرآن کریم همه جهان هستی تسبیح گوی خالق خویش می‌باشد؛ «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسرا/۴۴؛ هم‌چنین ر. ک: نور/۴۱).

در عرصه انسانی نیز انسان با خالق خویش شناسایی می‌شود. طبق منطق قرآن کریم، انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین است و اوست که روح خویش را در کالبد آدمی دمیده است (۷۲). خداوند به بنده خویش از رگ گردن نزدیک‌تر است و نجوای او را می‌شنود. اوج چنین شناسایی در بازگشت انسان در قالب نفس مطمئنه به ساحت قدسی است؛ «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * اِزْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر/۲۷-۳۰). بدین سان، انسان هویتی الهی داشته و به عنوان مخلوق الهی شناسایی می‌شود. مفهوم خلیفه‌الله بازنمای چنین حقیقتی است. شاید چنین حقیقتی را حتی فرشتگان که مأمور به سجده بر آدم شدند نیز درک نکردند و از این رو از ذات اقدس الهی سرّ خلقت انسان و ظرفیت‌های منفی را در وی سؤال نمودند؛ «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ» و چنین پاسخ شنیدند که: «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۳۰). هويت علوی انسان در نگاه استکباری ابلیس قابل تحمل نیامد و او را از اطاعت امر الهی مبنی بر سجده بر آدم واداشت؛ «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» (صاد/۷۵) و ابلیس به رغم اذعان به مخلوقیت خویش، فریفته خلقت خود از آتش شد و با مقایسه آن با خاک - ماده آفرینش حضرت آدم ﷺ - از فهم عظمت هویت انسان باز ماند و مطرود درگاه الهی و دشمن قسم خورده آدمی گردید.

با چنین معیاری فرد و جامعه اسلامی در برابر کسانی قرار می‌گیرد که توحید را نپذیرفته و از آن روی برمی‌گردانند. در چنین موقعیتی تقابل هویت ایمانی - اسلامی با هویت شرک‌آلود سایرین رخ می‌نماید. در قرآن کریم در موارد متعددی از چنین تقابلی سخن گفته شده است. اساس پیام سوره کافرون بر تبری از مشرکان بنا نهاده شده است. در این سوره ضمن بیان مکرر عبادت متفاوت پیامبر با مشرکان، در پایان، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که چنین تفاوتی موجب تمایز او با آنان می‌گردد؛ «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ» (کافرون/۶). در فرازی دیگر و پس از هجرت پیامبر ﷺ و شکل‌گیری جامعه

اسلامی در مدینه نیز پیام تبری ابلاغ می‌شود: «بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (توبه/۱). نگرش توحیدی سبب می‌گردد تا در موارد متعدد دوستی و موالات بین مؤمنان و مشرکان مورد نهی و مذمت قرار گیرد: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۲۸). و این پیام به شیوه‌های مختلف تکرار می‌شود (ر.ک: نساء/۱۴۴ و ۸۹؛ مائدة/۵۷ و ۵۱؛ اعراف/۳ و ۳۰؛ هود/۱۱۳؛ کهف/۱۰۲ و...). حتی در صورت تقابل و تعارض ولایت الهی با ولایت پدر و مادر، ولایت الهی تقدم می‌یابد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (توبه/۲۳).

با توجه به ظرفیت تکامل آدمی، خداوند هدایت خویش را بر بشر منت گذاشت و برای وی هادیانی فرستاد: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران/۱۶۴). طبق منطبق قرآن کریم هر انسانی نیازمند هادی است. چنین هدایتی از طریق رسولان باطنی و ظاهری انجام می‌شود. اگر رسول باطنی از درون به هدایت بشر می‌پردازد، رسولان و راهنمایانی همراه اویند تا وی گزینه‌های زمینه ساز سعادت را برگزیند.

حتی هنگامی که خداوند با رد ادعای یهود و نصاری بر نقش محوری الگو و شیوه حضرت ابراهیم تأکید می‌کند، نقش توحید و پرهیز آن حضرت از شرک را برجسته می‌سازد. حضرت ابراهیم علیه السلام از جمله انبیای اولوالعزم است که ملت و روش او در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (نحل/۱۲۰). حتی از دیدگاه قرآن کریم تبعیت یهود و نصاری زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از حضرت ابراهیم صادقانه نبوده و دین ابراهیم با آیین آنان متفاوت بوده است: «وَ قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره/۱۳۵). بدین سبب است که حضرت ابراهیم در آسمان‌ها به مقام خلت الهی رسیده و در روی زمین الگو و اسوه عالمیان می‌گردد: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ» (ممتحنه/۴).

علاوه بر تعبیر اسو و الگو بودن پیامبران، در قرآن کریم از شناسایی با امام نیز سخن رفته است. مقام عظمای امامت پس از آزمون‌هایی که از حضرت ابراهیم علیه السلام گرفته می‌شود، به وی اعطا می‌گردد: «وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». چنین مقامی به هر کسی نمی‌رسد و حتی درخواست ابراهیم برای امامت ذریه خویش نیز با این پاسخ روبه‌رو می‌شود که: «قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْبَأُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴).

وجه بارز دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی را در زمینه هم‌بستگی اجتماعی می‌توان در تأکید مشترک آنان بر جایگاه دین در عرصه اجتماعی دانست. اندیشمندان اسلامی با الهام از آموزه‌های دینی، دین را عامل اصلی پیوند و هم‌بستگی اجتماعی دانسته‌اند. چنین نگرشی در نزد اندیشمندان اسلامی از باور آنان به اهمیت و جایگاه دین در تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی حکایت دارد. از این جهت رویکرد آنان به نقش دین رویکردی هنجاری و ارزشی است. این رویکرد بر بایستگی نقش دین در عرصه اجتماعی و سیاسی تأکید می‌نماید. این دیدگاه‌ها را می‌توان در میان اندیشمندان مختلف اسلامی مشاهده کرد. کسانی چون فارابی، ابن سینا، ابن‌خلدون و بسیاری از اندیشمندان دیگر نقش دین را در این زمینه بررسی کرده‌اند.

فارابی فیلسوف برجسته قرن چهارم هجری، از جمله اندیشمندانی است که چنین رویکردی دارد. غایت اندیشه سیاسی فارابی را می‌توان تنظیم زندگی اجتماعی به سوی سعادت دانست. (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۷۸). چنین سعادت از طریق پیوند انسان با عالم قدسی فراهم می‌شود. از دیدگاه فارابی سعادت «غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاششان به سوی آن حرکت می‌کنند، زیرا سعادت کمال و برترین خیرات است و همه انسان‌ها خیرخواه و کمال طلب‌اند. بنابراین، فطرت کمال طلبی آنها را به سوی سعادت می‌کشاند.» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲).

چنین سعادت را می‌بایست سعادت حقیقی دانست که از سعادت موهوم یا ظنی که به جاه و مقام دنیوی معطوف است، متمایز می‌باشد. چنین سعادت را فارابی سعادت موهوم در جامعه جاهلی می‌نامد. (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۳۱). از دیدگاه فارابی سعادت حقیقی تنها در مدینه فاضله محقق می‌شود؛ «اجتماعی که تعاون در آن موجب نیل به سعادت است، همانا اجتماع فاضل می‌باشد.» (پیشین، ص ۱۱۷-۱۱۸). از این روست که فارابی در مباحث خویش به تحلیل ماهیت مدینه فاضله و آرا و عقاید آنها و مضادات آن در جوامع جاهله می‌پردازد. ماهیت شناسی جوامع مختلف از سوی فارابی با تحلیل ماهیت پیوند و هم‌بستگی اجتماعی در آنها نیز همراه است.

فارابی بر اساس مبانی نظری خود ماهیت مدینه فاضله را هم‌سویی و تطابق با عالم وجود و نظام هستی می‌داند. از این روست که وی تلاش می‌کند با سلسله هستی‌شناسی خود و تعیین چگونگی ارتباط انسان‌ها و جوامع بشری با منشأ و مبدأ خلقت، یک هستی‌شناسی ده مرتبه‌ای را برای عقول مطرح نماید. این مراحل ده گانه پیوند دهنده انسان زمینی یا به تعبیر وی «عالم مادون قمر» با خداوند می‌باشد. در این سلسله، عقل دهم یا عقل فعال قرار دارد که وجود تمامی موجودات مادون

قمر از وی صادر شده و از این جهت مدبر چنین جهانی است. در مدینه فاضله بشری نیز بدین سان شرط واقعی و بنیادین دست‌یابی به سعادت، پیوند خوردن با عقل فعال است. چنین پیوندی به واسطه رئیس اول که از عقل مستفاد برخوردار است، حاصل می‌شود.

رئیس اول به عنوان انسان کامل و جهت دهنده به جامعه انسانی با کسب فیوضات از عقل فعال با ذات الهی پیوند می‌خورد. با توجه به انعکاس تجلی عقل فعال ابتدا در عقل مستفاد و سپس در عقل متخیل رئیس اول، وی با نام‌های مختلفی یاد می‌شود. «پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است، و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر است». (پیشین، ص ۱۲۵).

هر چند در اندیشه فلسفی فارابی فیلسوف به عنوان انسان کامل و رئیس اول دریافت‌کننده فیوضات عقل فعال است، اما به منظور انتقال این پیام به انسان‌ها آنها را در قالب هنجارها و سنت‌ها ارائه می‌کند. از این جهت است که سنت یا دین شکل می‌گیرد. در این‌جا میان ماهیت پیام که از عقل فعال به رئیس اول به عنوان پیام‌آور افزوده می‌شود، با فلسفه که تجلی پیام عقل فعال در عقل مستفاد رئیس اول است و نیز دین که تجلی همان پیام در عقل متخیل رئیس است، وحدت و اتحاد حاصل می‌شود. حاصل چنین اتحادی تجلی‌های مختلف رئیس اول در نقش فیلسوف و نبی است. بدین جهت دین در کانون مدینه فاضله قرار می‌گیرد تا سعادت انسانی را تضمین نماید.

علاوه بر نقش کانونی دین در شکل‌گیری و ماهیت مدینه فاضله بشری، در تداوم چنین جامعه‌ای نیز نقش دین بسیار برجسته است. در این‌جا است که فارابی از «ملت»، که تعبیر دیگری از مدینه فاضله است، استفاده می‌کند. از آن‌جا که رئیس اول همواره وجود ندارد، پس ضروری است به منظور تداوم مدینه فاضله تدبیری اندیشیده شود. فارابی این امر را با سنخ‌شناسی رهبری جامعه انجام می‌دهد. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰ش، ص ۲۲۷-۲۴۸).

رهبری مدینه فاضله پنج نوع طولی می‌باشد و با فقدان یکی نوبت به دیگری می‌رسد. با توجه به این‌که رئیس اول بنیان‌گذار مدینه فاضله است، پس رؤسای بعدی هر کدام تابع رئیس اول و سنت او خواهند بود و پس از وی آن را در جامعه حفظ خواهند نمود. پس از رئیس اول این شأن «رئیس مماثل» است که به رهبری جامعه بر اساس سنت‌ها و قواعدی که رئیس اول بنا نهاده است، اقدام نماید. رئیس مماثل مشابه رئیس اول است و در نتیجه آگاه به سنت‌ها و نوامیس بوده و در موارد لزوم می‌تواند آنها را تکمیل و اصلاح نماید. رئیس مماثل همان امام شیعی در تفکر اعتقادی فارابی

است. اما «رئیس سنت» و پس از وی «رؤسای سنت»، و در نهایت «رؤسای افاضل» هر کدام در شأن و منزلت خویش حافظ و مجری قوانین و سنت‌های رئیس اول هستند. و به این ترتیب دین به مثابه سنت رئیس اول و آن گونه که از عقل فعال به عقل متخیل نبی یا رئیس اول تجلی یافته است، نقشی کانونی در گونه‌های مختلف رهبری در مدینه فاضله دارد.

تقابل مدینه فاضله با مدینه‌های دیگر نشان می‌دهد که علت نقصان و جاهله بودن آنها انحراف از قوانین جهان هستی و ناسازگاری با آن است. نتیجه این عدم ناسازگاری بی‌توجهی به سعادت حقیقی و غلبه سعادت متوهم و ظنی در آنهاست. در مدینه‌های غیر فاضله که فارابی آنها را به عنوان مضادات مدینه فاضله در قالب سه مدینه اصلی جاهله، فاسقه، ضاله برشمرده است (پیشین، ص ۳۱۶)، با فقدان محوریت سعادت حقیقی و آموزه‌های دینی (چه در نظر و چه در عمل)، مبنای مدینه، امور دنیوی می‌باشد. چنین مبنایی در اقسام فرعی مدینه‌های جاهله در جدول (۱) نمایش داده شده است. این سینا از دیگر حکمای اسلامی نیز به شیوه‌ای دیگر بر نقش کانونی دین در پیوند و هم‌بستگی اجتماعی تأکید کرده است. او در رساله «عیون الحکمه» عقل را فقط ملاک امور نظری می‌داند و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری را تنها با قوت عقلیه قابل درک دانسته و ارشاداتی را که در شرایع در این باب آمده است صرفاً منته می‌داند. اما در باب مسایل عملی و مبادی حکمت عملی معتقد است: «مبدأ این علوم سه‌گانه [حکمت مدنی و منزلی و خلقی] مستفاد از جانب شریعت الهی است و کمالات حدود آن با شریعت روشن می‌گردد و بعد از بیان شریعت قوه نظریه بشری به استنباط قوانین عملی پرداخته و استعمال آن قوانین را در جزئیات معین می‌سازد» (ابن سینا، مجموعه رسائل، ص ۳۰). چنین دیدگاهی تکالیف شرعی را در امور عملی ضروری می‌نماید.

بر اساس چنین نگرشی به نسبت عقل نظری و عقل عملی با شریعت، ابن سینا استدلال به قاعده عنایت را برای ضرورت نبوت به منظور تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها مطرح می‌سازد. از دیدگاه وی عنایت الهی به مقتضای حکیم بودن خداوند اقتضا می‌کند که خداوند نسبت به هدایت مردم و ارائه قوانین آسمانی و نیز مجری آسمانی که همان پیامبر می‌باشد، اقدام نماید. در حکمت اسلامی، تکلیف شرایع و ارسال رسل به عنایت الهی استناد شده است. بر اساس چنین استدلالی، بر

۱- البته فارابی برخلاف کتاب «السیاسه المدنیه»، در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» از مدینه مبدله نیز سخن گفته است که حاصل تحول و تبدل مدینه فاضله می‌باشد. اما به نظر می‌رسد تبدل مدینه فاضله با رعایت معیار سعادت حقیقی، صرفاً به سه صورت جاهله (ناآگاه به سعادت حقیقی)، فاسقه (آگاه غیرعامل)، و یا ضاله (تحریف سعادت حقیقی) متحول می‌شود.

خداوندی که عنایت او مقتضای توجه به جزئی‌ترین نیازهای بشری است، لازم است برای هدایت انسان نیز اقدامی نموده باشد. انسان موجودی اجتماعی است که نیازهای او از طریق همکاری و تعاون با بنی نوع رفع می‌گردد و از این رو سنت و قانون عادلانه ضرورت پیدا می‌کند. این سنت‌گذار عادلانه باید از بنی نوع انسان باشد. از نظر ابن‌سینا «پس حاجت به این انسان در بقای نوع انسان و تحصیل وجودیش اشد از حاجت به رویانیدن مو بر پلک‌ها و ابروان و گود کردن کف پاها و منافع دیگری که در بقای نوع آدمی ضرورت ندارند، می‌باشند ... پس جایز نیست عنایت برتر [خداوند] چنین منافعی را اقتضا نماید ولی این نفع را که اساس منافع است اقتضا ننماید.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۳۰۴).

او در جای دیگر عنایت را چنین تعریف کرده است: «عنایت عبارت است از علم حضرت حق به تمام هستی و بر نظام ضروری آن، تا این‌که بر بهترین نظام ممکن باشد، و بر ضرورت صدور این هستی و نظام حاکم بر آن از ذات خداوندی و احاطه علم وی. در نتیجه، و بدون دخالت هیچ قصد و طلبی از جانب خداوند، «موجود» در جهان هستی با «معلوم» در علم الهی برابر و موافق خواهد بود. پس علم الهی به کیفیت صواب در ترتیب وجود کل، منبع فیضان و سرچشمه جریان خیر در همه آنها است.» (ابن‌سینا، الاشارات، ج ۳، ص ۳۱۸). بر اساس استدلال ابن‌سینا نیز مبنای هم‌بستگی در جامعه، دین و آموزه‌های دینی می‌باشد.

ابن‌خلدون دیگر اندیشمند اسلامی است که در زمینه مبانی هم‌بستگی اجتماعی سخن گفته است. او به منظور تأمل در احوال ملل و تحلیل تاریخی آنها راه‌یافت جدیدی را با الهام از تحلیل‌گرانی چون مسعودی ارائه نموده و علم عمران را تأسیس کرده است. به لحاظ تأسیس علم عمران به دست ابن‌خلدون وی بنیان‌گذار جامعه‌شناسی و مطالعات اجتماعی تجربی قلمداد شده است. مسئله و تمرکز اصلی علم عمران ابن‌خلدون را می‌توان مسئله عصبیت و چگونگی ظهور و زوال آن دانست که به نوبه خود به زوال یا پایداری جوامع می‌انجامد.

از دیدگاه وی جوامع به دو گروه بدوی و حضاری تقسیم می‌شود. مبنای تقسیم وی ماهیت عصبیت در دو جامعه است. مفهوم عصبیت در علم عمران ابن‌خلدون مفهومی کلیدی بوده و بیان‌گر ماهیت هم‌بستگی و پیوند اجتماعی است. در جامعه بدوی هم‌بستگی بسیار ساده و مبتنی بر روابط نسبی و خون است و زندگی اجتماعی فاقد پیچیدگی و سازمان‌یافتگی موجود در جوامع شهری و حضاری است. از دیدگاه ابن‌خلدون ابتدایی‌ترین نوع عصبیت یا عاطفه هم‌بستگی اجتماعی از این

میل غریزی انسانی سرچشمه می‌گیرد که می‌خواهد نسبت به خویشاوندان نزدیک خود مهربان باشد و از ایشان دستگیری و پشتیبانی نماید. از این میل غریزی هسته مرکزی گروه اجتماعی به وجود می‌آید. از این رو ویژگی بارز زندگی بدوی عصبیت مبتنی بر رابطه خویشاوندی است که بیشتر به وسیله عوامل خارجی حفظ می‌گردد؛ یعنی ضرورت همکاری و دفاع از خویشتن، احساس خویشاوندی را ایجاب می‌کند. (ر.ک: مهدی، ۱۳۵۸، ص ۲۴۹-۲۵۳).

در بحث ابن‌خلدون، در فرایند تحول و دگرگونی زندگی بدوی به زندگی حضاری دین نقش اساسی ایفا نموده و مبنای جدیدی برای هم‌بستگی و عصبیت فراهم می‌آورد. اینان برای آن‌که بتوانند یک تمدن بزرگ بنا نهند یا امپراتوری بزرگی را تسخیر یا بنا نمایند نیاز به یک نیروی اضافی دارند تا نقایصشان را برطرف سازد و عصبیت ایشان را استحکام و اعتلا بخشد. این نیرو دین است. دین مانند هر علت اجتماعی دیگر، نیازمند به هم‌بستگی و عصبیت دارد تا قوام بگیرد. از این رو باید در میان گروهی برخیزد (و معمولاً هم برمی‌خیزد) که عصبیت نیرومندی داشته باشند تا از راه جنگیدن به تبلیغ آن پردازند. البته دین همواره چنین عصبیتی را فراهم می‌کند و با مطرح ساختن الگوهای جدید پیوستگی مبتنی بر ایمان به آیین مشترک و شعائر مشترک بین پیروان خود وحدت ایجاد می‌نماید. در این جاست که دین عصبیت تازه‌ای به وجود می‌آورد که همانا ایمان مطلق به اوامر شرع و اطاعت از شارع است. (پیشین، ص ۲۵۶-۲۵۷). به این ترتیب، در ساخته شدن تمدن، دین نقش اساسی را در تعریف روابط اجتماعی ایجاد می‌کند. ابن‌خلدون با الهام از سنت اسلامی سعی می‌کند ماهیت سیاست شرعی را نیز در عمران حضاری بررسی نماید.

مشابه بحث ابن‌خلدون را در نقش آفرینی دین در شکل‌گیری تمدن‌ها می‌توان در مباحث تویینی مورخ مشهور انگلیسی نیز یافت. او در فلسفه تاریخ خود فرایند ظهور و افول تمدن‌ها را بر اساس الگوی چالش و پاسخ تحلیل می‌نماید و قانون اساسی مطرح در این زمینه را ناتوانی تمدن‌های موجود در برابر چالش‌های ناشی از هجوم مهاجمان دانسته که در نتیجه با فروپاشی تمدن قبلی زمینه تأسیس تمدن جدید توسط مهاجمان و یا گسترش تمدن آنها فراهم می‌شود. این تمدن تا هنگامی که بتواند به چالش‌های پیش روی خود پاسخ دهد، پایدار خواهد بود و در غیر آن صورت، زمینه افول آن و ظهور تمدن جدید فراهم خواهد شد.

بحث مهم در فلسفه تاریخ تویینی در ارتباط با بحث حاضر، دیدگاه وی نسبت به نقش دین در قوام و شکل‌گیری تمدن‌هاست که بحث او را به ابن‌خلدون نزدیک می‌سازد. از دیدگاه وی در طول

تاریخ، هر تمدنی با دینی پیوند یافته و با الهام از آن توانسته است خود را منسجم نموده و همبستگی درونی در جامعه و تمدن خود ایجاد نماید.

اندیشه و دیدگاه‌های سیاسی امام خمینی را در باب همبستگی اجتماعی می‌بایست در بستر فکری و فرهنگی موجود بررسی کرد. همان‌گونه که بیان گردید، در سنت تفکر اجتماعی اسلامی و دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان دین نقش برجسته و تعیین‌کننده‌ای در پیوند اجتماعی دارد. چنین نقشی در سنت مسیحی نیز به شیوه دیگری مطرح شده است. اما دنیای غرب با طرح آموزه‌های مدرن تلاش نمود تا دین را از عرصه سیاسی - اجتماعی حذف نموده و به جای نمودهای دین آسمانی دین بشری را در قالب دین مدنی مطرح سازد. در کل، نگرش غرب به دین و احکام ادیان آسمانی نگرش سلبی بوده است و غرب در دوران سبطره و غلبه خود بر جهان اسلام تلاش نمود این نگرش را بر مسلمانان نیز تحمیل نماید. اما برخلاف غرب‌گرایان، احیاگران اسلامی که امام خمینی را می‌توان شخصیت بارز این جریان فکری - فرهنگی در تاریخ معاصر دانست، با چنین نگرشی مخالفت نموده و در نهایت بر بازگشت به پیام آسمانی اسلام و فعال‌سازی دین در عرصه عمومی تأکید نمودند. دیدگاه امام خمینی را در این زمینه می‌توان با مطالعه نگرش امام خمینی به مبنای هویت و همبستگی اجتماعی و رابطه دین و سیاست بررسی نمود.

۳- دین مبنای هویت و پیوند اجتماعی

در اندیشه و تفکر سیاسی امام خمینی هویت اجتماعی جامعه اسلامی بر اساس دین و آموزه دینی تعریف می‌شود. از این رو، وی از یک سو بر محوریت توحید و اتکال به خداوند برای وحدت جامعه اسلامی تأکید نموده و از سوی دیگر، گونه‌های دیگر وحدت و پیوند اجتماعی را نفی کرده است. ایشان در مبنای اتحاد و وحدت جامعه اسلامی بر موارد زیر تأکید نموده است:

الف) توحید کلمه و عقیده مقصد انبیا

از دیدگاه امام خمینی توحید کلمه و وحدت جامعه اسلامی غایت اصلی دعوت انبیا الهی بوده است. ایشان در ذیل حدیث نوزدهم کتاب چهل حدیث که در باب تحلیل غیبت می‌باشد، به مفاسد و آثار منفی اجتماعی غیبت می‌پردازد. برای این منظور ابتدا از مبنای وحدت جامعه اسلامی بحث نموده و گفته است:

«یکی از مقاصد بزرگ شرایع و انبیای عظام، سلام الله علیهم که علاوه بر آن که خود مقصود مستقل است، وسیله پیشرفت مقاصد بزرگ و دخیل تام در تشکیل مدینه فاضله می‌باشد، توحید کلمه و توحید عقیده است، و اجتماع در مهام امور و جلوگیری از تعدیات ظالمانه ارباب تعدی است، که مستلزم فساد بنی‌الانسان و خراب مدینه فاضله است. و این مقصد بزرگ، که مصلح اجتماعی و فردی است، انجام نگیرد مگر در سایه وحدت نفوس و اتحاد همم و الفت و اخوت و صداقت قلبی و صفای باطنی و ظاهری، و افراد جامعه به طوری شوند که نوع بنی آدم تشکیل یک شخص دهند، و جمعیت به منزله یک شخص باشد و افراد به منزله باشد، و تمام کوشش‌ها و سعی‌ها حول یک مقصد بزرگ الهی و یک مهم عظیم عقلی، که صلاح جمعیت و فرد است، چرخ زند. و اگر چنین مودت و اخوتی در بین یک نوع یا یک طایفه پیدا شد، غلبه کنند بر تمام طوایف و مللی که بر این طریقه نباشند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸ ش).

در جای دیگر نیز بر اهمیت توحید در کلمه در بعثت انبیا اشاره نموده است. (امام خمینی، ج ۴، ص ۱۰۲).

ب) اسلام و حبل الله اساس وحدت و پیوند جامعه اسلامی

پس از بیان محوریت توحید کلمه، امام خمینی در موارد دیگر اساس وحدت در جامعه اسلامی را اسلام و حبل الله دانسته است. از نظر ایشان هر گونه اجتماعی از دیدگاه اسلام مطلوب نیست. اجتماع مورد نظر اسلام، اجتماع بر اوامر الهی و تمسک به حبل الهی است. ایشان با اشاره به آیه شریفه: «و اعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا» اظهار می‌دارند که:

«در آیه فقط امر به اجتماع نیست، تمام دستورهای مردم عادی و رژیم‌های غیر الهی این است که همه با هم باشید و دستور به اجتماع است لکن دستور خدا دستور «و اعتصموا بحبل الله» است. این که مهم است این است که تنها این نباشد که همه با هم در یک امری مجتمع باشید و متفرق نباشید، امر این است که همه با هم اعتصام به حبل الله بکنید. راه، راه حق باشد و توجه به حق باشد و اعتصام به راه حق باشد. انبیا نیامده‌اند که مردم را در امور با هم مجتمع کنند، انبیا آمده‌اند که همه را در راه حق مجتمع کنند. (پیشین، ج ۸، ص ۱۵۵؛ هم چنین ر. ک: پیشین، ج ۷، ص ۲۲۹).

امام خمینی در بیانی کلی‌تر مبنای وحدت را عمل به اسلام دانسته است: «شما همه یک مقصد دارید و آن این است که به آن چیزی که اسلام فرموده است برسید. امید است که برسید، انشاء الله، وقتی مقصد واحد باشد و مقصود همه یک مطلب باشد و آن اسلام». (پیشین، ج ۱۹، ص ۲۹).

ج) فقدان وحدت، مهم‌ترین مشکل جهان اسلام

امام خمینی مشکل اساسی جهان اسلام را دوری از اسلام و عمل نکردن به این آیه شریفه می‌داند و معتقد است تا زمانی که به این امر الهی عمل نشده است، «باید مسلمین انتظار گرفتاری‌های بیشتر داشته باشند». (پیشین، ج ۷، ص ۱۷۶). هم چنین ایشان در جای دیگر به دعوت قرآن کریم به وحدت و پرهیز از اختلاف و نزاع اشاره می‌کند و وضعیت جهان اسلام را بر اساس آن سنجیده و اظهار می‌نماید:

«از مسائل مهم سیاسی قرآن دعوت به وحدت و منع از اختلاف است، با تعبیرهای مختلفی که در قرآن کریم هست، منع تنازع بین مسلمین و سران مسلمین است که نکته اش را هم فرموده است که «لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»، ما بررسی کنیم به این که آیا این دو اصل مهمی که دو اصل سیاسی مهم اسلامی است، در بین مسلمین چه وضعی دارد، آیا مسلمین اعتنایی کرده‌اند به این دو اصل و آیا تبعیتی کرده‌اند از این دو اصل مهمی که اگر اطاعت از آن بکنند، تمام مشکلات مسلمین حل می‌شود و اگر اطاعت نکنند فشل می‌شوند و رنگ و بویشان از بین می‌رود» (پیشین، ج ۱۶، ص ۳۶).
تفرقه و عمل نکردن به اصول اسلامی در جهان اسلام سبب شده است که اجانب بر مسلمانان تسلط پیدا کنند و تا زمانی که این تفرقه و بیگانگی بین مسلمانان حاکم باشد سیطره غرب نیز تداوم خواهد یافت:

«اگر مسلمین وحدت کلمه داشتند، امکان نداشت اجانب بر آنها تسلط پیدا بکنند. این تفرقه در بین مسلمین است که باعث شده است که اجانب بر ما تسلط پیدا بکنند، این تفرقه مسلمین است که از اول با دست اشخاص جاهل تحقق پیدا کرد و الآن هم ما گرفتار هستیم. واجب است بر همه مسلمین که با هم باشند. یک زمان حساسی است. ما بین حیات و موت مردد هستیم. ما الآن مملکت‌مان یا باید تا ابد زیر یوغ استعمار و استبداد باشد یا باید الآن از این یوغ خارج بشود. اگر وحدت کلمه را حفظ نکنید تا آخر باید مبتلا باشید». (پیشین، ج ۵، ص ۳۷).

د) تلاش غرب برای از خود بیگانگی و وابسته کردن فرهنگی جامعه اسلامی

یکی از چالش‌های اساسی جهان اسلام در دوران اخیر غلبه تفکر و نگرش غربی بر اذهان برخی از حاکمان، فرنگ رفتگان و برخی از به اصطلاح روشن‌فکران جوامع اسلامی است. این امر سبب شده است تا مسلمانان راه پیشرفت و ترقی را صرفاً در پیروی از فرهنگ و تمدن غربی تلقی نمایند و در برابر غرب دچار از خود باختگی شده و از فرهنگ و سنت اسلامی بیگانه شوند. امام خمینی در

موارد مختلفی به این غرب زدگان و خود باختگان در برابر غرب اشاره نموده و غفلت آنها را از میراث عظیم و فرهنگ اصیل خودی مورد نقد قرار می‌دهد. در مواردی هم به نمونه‌هایی از این افراد اشاره می‌کند که چگونه در برابر غرب خود را باخته و مقلد غرب شده‌اند. در یکی از این موارد به کمال آتاترک در ترکیه می‌پردازد و ضمن بیان خاطره خود از سفر به ترکیه و مشاهده مجسمه کمال آتاترک، اظهار می‌دارد:

«آن دردی که برای ملت ما پیش آمده و الآن به حال یک مرض، یک مرض مزمن تقریباً هست این است که کوشش کرده‌اند غربی‌ها که ما را از خودمان بی‌خود کنند، ما را میان تهی کنند، به ما این طور بفهمانند و فهمانند که خودتان هیچ نیستید و هر چه هست غرب است و باید رو به غرب بایستید. آتاترک، در ترکیه من مجسمه او را دیدم، دستش این‌طور بالا بود، گفتند او دست را بالا گرفته رو به غرب که باید همه چیز ما غربی بشود. یکی از اشخاصی که در زمان رضاشاه و بعد از رضاشاه هم او بود و معروف هم بود، حالا من میل ندارم اسمش را ببرم، اولش هم معمم بود و بعد هم مکلا و بعد هم سنا و اینها راه داشت، آن هم گفته بود که همه چیز ما باید انگلیسی بشود. این‌طور نقشه بوده است، این‌طور طرح بوده است که ما را از - خودمان - بی‌خبر کنند و تهی کنند و به جای او یک موجود غربی درست کنند.» (پیشین، ج ۹، ص ۲۵).

ایشان به اهمیت فرهنگ در جامعه پرداخته و وابستگی فرهنگی را بسیار خطرناک و منشأ وابستگی‌های دیگر قلمداد نماید، زیرا اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته باشد، ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد. «استقلال و موجودیت هر جامعه از استقلال فرهنگ آن نشأت می‌گیرد و ساده‌اندیشی است که گمان شود با وابستگی فرهنگی، استقلال در ابعاد دیگر یا یکی از آنها امکان پذیر است. بی‌جهت و من باب اتفاق نیست که هدف اصلی استعمارگران که در رأس تمام اهداف آنان است، هجوم به فرهنگ جوامع زیر سلطه است.» (پیشین، ج ۱۵، ص ۱۶۰). سلطه فرهنگی غرب سبب شده بود که برخی در جهان اسلام همه چیز را با معیار فرهنگ غربی بسنجند. امام خمینی به انتقاد از چنین خود باختگی پرداخته و آن را امری مذموم می‌داند؛ «هی دم از غرب چقدر می‌زنید، چقدر میان تهی شدید! باید احکام اسلام را با احکام غرب بسنجیم! چه غلطی است» (پیشین، ج ۷، ص ۵۷). این خود باختگی سبب شده است که حتی شرقیان به مآثر بزرگان خویش نیز بی‌اعتنا باشند؛ مآثری که غربیان آنها را گرفته‌اند و از آن بهره می‌گیرند، اما شرقیان از آن بی‌خبرند و راه پیشرفت را

پیروی از غرب می‌دانند (پیشین، ج ۹، ص ۱۱). چنین وضعیتی به یک مرض مزمن در جهان اسلام تبدیل شده است و غربیان تلاش نموده‌اند که «ما را از خودمان بی‌خود کنند، ما را میان تهی کنند، به ما این‌طور بفهمانند و فهمانند که خودتان هیچ نیستید و هر چه هست غرب است و باید رو به غرب بایستید». (پیشین، ص ۲۵).

هـ) ضرورت خودیابی و بازگشت به اسلام

شعار و دغدغه اصلی جریان احیای اسلامی در رویارویی با چالش و سیطره تمدن غربی بر جهان اسلام، بازگشت به اصالت اسلامی بوده است. برخلاف جریان غرب‌گرایی و باستان‌گرایی که هر دو نسبت به گذشته اسلامی ابراز تردید نموده و حتی در مواردی علل انحطاط و عقب ماندگی جهان اسلام را آموزه‌های اسلامی قلمداد نموده‌اند، احیاگران اسلامی با نشان دادن توانایی ذاتی اسلام به عنوان پیام الهی برای سعادت بشری، ریشه‌های انحطاط جوامع اسلامی را در عملکرد گذشته مسلمانان و جهل و بی‌خبری، خود باختگی، ورود خرافات به فرهنگ اسلامی، ارائه اسلام به صورت ناقص و جداسازی دین از عرصه سیاسی و مواردی از این قبیل دانسته‌اند. در واقع، از نظر آنان آن‌چه موجب انحطاط اصلی جوامع اسلامی بوده است، از دست رفتن اصالت اسلامی است که این امر آثار دیگری را در پی داشته است. از این رو دغدغه اصلی این جنبش‌ها بازیابی هویت اصیل اسلامی بوده است. امام خمینی نیز در راستای احیای اسلامی، بر اهمیت و ضرورت بازگشت به هویت اسلامی تأکید نموده است؛ «باید خودشان را پیدا کنند؛ یعنی بفهمند که خودشان یک فرهنگی دارند، خودشان یک کشوری دارند، خودشان یک شخصیتی دارند. این‌که در ذهن جوان‌های ما کرده‌اند که باید مثلاً فلان مکتب در این‌جا پیاده بشود، مکاتب شما چیزی نیستند، اینها همین تعلیماتی است که ابرقدرت‌ها در ایران پیاده کرده‌اند. آنها یک همچو فرهنگی را برای ما درست کردند که ما از خودمان بی‌خود بشویم و آنها تمام چیزی که ما داریم و حیثیتی که ما داریم ببرند. باید ما برگردیم به حال اول اسلام، باید مسلمین برگردند به همان حال که با جمعیت کم غلبه کردند بر همه قدرت‌ها.» (پیشین، ج ۶، ص ۲۲۰).

مسلمانان باید «کوشش کنند تا وابستگی فکری خود را از غرب بزدايند و فرهنگ و اصالت خود را بیابند و فرهنگ مترقی اسلام را که الهام از روحی الهی می‌باشد بشناسند و بشناسانند». (پیشین، ج ۱۰، ص ۷۹).

«باید این فرم غربی برگردد به یک فرم اسلامی. تا حالا ما همه چیزمان را تقریباً باید بگوییم

غربی بود، همه چیز غربی بود. حالا باید بعد از این که ما دست آنها را کوتاه کردیم این طور نباشد که باز دنبال آنها باشیم، همه چیزهای خودمان را فراموش نکنیم و دنباله رو غرب یا دنباله رو شرق باشیم. باید ما توجه داشته باشیم که ما خودمان کی هستیم و چی هستیم و مملکت ما احتیاج به چی دارد و به کی دارد. اگر ما این وابستگی‌های معنوی را، این وابستگی‌هایی که جوان‌های ما را و دانشگاه ما را و همه چیز ما را به صورت غربی در آورده بود، اینها را اگر برگردانیم به حال خودش، و پیدا کردیم خودمان را، می‌توانیم یک ملت مستقل باشیم و یک ملت آزاد باشیم، پیوند به غیر نداشته باشیم و خودمان سر پای خودمان بایستیم و کارهای خودمان را خودمان انجام بدهیم.» (پیشین، ج ۹، ص ۱۱۰).

در فرایند بازگشت به اصالت اسلامی نیز مراکز علمی و دانشگاه‌ها که خود خاستگاه ورود اندیشه‌ها و افکار غربی بودند می‌بایست پیشگام باشند. فرهنگ غربی شست‌شوی مغزی مسلمانان را در پی داشت و اینک لازم بود تا آثار آن از مغز و اندیشه مسلمانان زوده شده و فرهنگ اسلامی جای‌گزین آن شود:

«اول چیزی که بر ملت لازم است و بر دانشگاه‌ها لازم است و بر دانشکده‌ها لازم است و بر همه ملت لازم است این است که این مغزی که حالا شده است یک مغز اروپایی یا یک مغز شرقی، این مغز را بر می‌دارند یک مغز انسان خودمانی، انسانی ایرانی - اسلامی، همان طور که آنها شست‌وشو کردند مغزهای ما را، مغزهای بیجه‌های ما را و به جای مغز خودشان مغز دیگری را نشانند، ما هم حالا عکس العمل نشان بدهیم و شست‌وشو کنیم مغز خودمان و بیجه‌های خودمان را و یک مغز اسلامی - انسانی جایش بنشانیم تا از این وابستگی فرهنگی و وابستگی فکری بیرون بیاییم.» (پیشین، ص ۱۶۷).

البته چنین بازگشتی برخلاف دیدگاه سلفی گرایان بازگشت صرف و بدون تأمل در گذشته و حال نبوده است. امام خمینی همواره بر اساس اجتهاد مبتنی بر زمان و مکان تلاش نمود تا از دستاوردهای بشری استفاده نماید. از این رو اصالت اسلامی به معنای بازگشت به اصول و ارکان تفکر اجتهادی اسلامی می‌باشد. امام خمینی چنین شیوه‌ای را در اجتهاد سنتی جواهری یافته بود و به آن توصیه می‌نمود. به تعبیر آیت الله خامنه‌ای:

«فقه صاحب جواهر، به معنای دقت و اتقان کامل در قواعد فقهی و استنتاج منظم فروع از همان قواعدی است که در فقه و اصول مشخص شده است. این فقاهت، دو رکن دارد، که رکن اول آن،

اصول معتدل و قوی و آگاه به همه جوانب استنباط است، و رکن دوم، تطور فقه می‌باشد و همان چیزی است که امام در معنای اجتهاد و مجتهد و فقیه می‌فرمودند و تأکید داشتند که مجتهد و فقیه باید با دید باز بتواند استفهام‌ها و سؤال‌های زمانه را بشناسد.» (سخنرانی مقام معظم رهبری در مراسم بیعت هزاران تن از طلاب، فضلا و اساتید حوزه علمیه قم و روحانیون بیست کشور جهان، ۱۳۶۸/۳/۲۲).

از این جهت حضرت امام علیه السلام مخالف نشان دادن اسلام را با تمدن، نادرست می‌داند: «آنهایی که می‌خواهند عیب‌گیری کنند می‌گویند که اسلام با همه تمدن‌ها مخالف است، این اشتباه است، اسلام با هیچ تمدنی مخالف نیست... با تمدن، اسلام مخالف نیست، با دلبستگی و محدود شدن مخالف است... دلبستگی را مخالف است... همه مظاهر تمدن را انبیا قبول دارند لکن مهار شده، نه مطلق و رها.» (امام خمینی، پیشین، ج ۸، ص ۶۳).

و) تعارض قومیت و ملی‌گرایی با مبنای هم‌بستگی اسلامی

ملیت و قوم‌گرایی به عنوان یکی از تأثیرات انقلاب فرانسه، با حمله ناپلئون به مصر و اشاعه ایده‌ها و آموزه‌های غربی در جهان اسلام، وارد سرزمین‌های اسلامی گردید و در فرایند حرکت رهایی‌بخش در جهان اسلام به شیوه‌های مختلفی گسترش یافت. نخستین نمود این جریان را به صورت سازمان یافته می‌توان در ترکیه یافت که ترکان جوان با طرح ایده پان‌ترکیسم سرزمین اسلامی ترکیه را از دیگر نقاط جهان اسلام جدا نمودند. به تدریج ایده ناسیونالیسم به عنوان بخشی از فرایند استعماری ایجاد تفرقه و جدایی میان امت اسلامی در دیگر سرزمین‌های اسلامی مطرح شد. در کشورهای عربی، پان‌عربیسم ناصری و گرایش‌های ناسیونالیستی حزب بعث نمود بارزی داشت. (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۳۰-۸۵). نتیجه و تأثیر عملی ملی‌گرایی از یک سو به حاشیه رانده شدن هویت اسلامی و از سوی دیگر، تجزیه جهان اسلام به بخش‌های کوچک ملی بود.

در واکنش به چنین گرایش‌هایی در جهان اسلام و به منظور خنثی‌سازی توطئه استعمارگران، امام خمینی در راستای احیاگری اسلامی خویش و به منظور بیدارسازی امت اسلامی، به افشای ماهیت ملی‌گرایی پرداخته و بر ناسازگاری و تضاد آن با آموزه‌های اسلام و منافع مسلمانان تأکید نمود و در بیانی صریح اظهار نمود که امت اسلام بارها از ملی‌گرایی سیلی خورده است.

«آنهایی که می‌گویند ما ملیت را می‌خواهیم احیا بکنیم، آنها مقابل اسلام ایستاده‌اند، اسلام آمده است که این حرف‌های نامربوط را از بین ببرد. افراد ملی به درد ما نمی‌خورند، افراد مسلم به درد ما می‌خورند. اسلام با ملیت مخالف است. معنی ملیت این است که ما ملت را می‌خواهیم و ملیت را می‌خواهیم و اسلام را نمی‌خواهیم.» (امام خمینی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۷۴).

از نظر ایشان ملی‌گرایی «بر خلاف دستور خداست و بر خلاف قرآن مجید است. ما که می‌گوییم جمهوری اسلامی، مجلس شورای اسلامی، برای این‌که از آن امامزاده ما معجزه‌ای ندیدیم!» (پیشین، ص ۱۱۰). ایشان بین حب وطن که با اسلام سازگار است و ملی‌گرایی که موجب تفرقه و تجزیه جهان اسلام است تفکیک قائل شده و معتقد است:

«حب اهل وطن و حفظ و حدود کشور مسئله‌ای است که در آن حرفی نیست و ملی‌گرایی در مقابل ملت‌های مسلمان دیگر، مسئله دیگری است که اسلام و قرآن کریم و دستور نبی اکرم ﷺ بر خلاف آن است و آن ملی‌گرایی که به دشمنی بین مسلمین و شکاف در صفوف مؤمنین منجر می‌شود بر خلاف اسلام و مصلحت مسلمین و از حیل‌های اجانب است که از اسلام و گسترش آن رنج می‌برند.» (پیشین، ج ۱۳، ص ۸۱).

این ملی‌گرایی برخلاف دعوت انبیای الهی هم می‌باشد، زیرا:

«این ملی‌گرایی که به این معناست که هر کشوری، هر زبانی بخواهد مقابل کشور دیگر و زبان دیگر بایستد، این آن امری است که اساس دعوت پیغمبرها را به هم می‌زند. پیغمبرها که از اول تا ختمشان آمده‌اند مردم را به برادری، به دوستی، به اخوت دعوت کرده‌اند، در مقابل آنها یک قشرهای تحصیل کرده در دامن غرب یا شرق آمده‌اند و ندانسته، اکثراً ندانسته و بعضی هم دانسته قضیه ملی‌گرایی را پیش کشیده‌اند.» (پیشین، ج ۱۵، ص ۲۷۸).

بدین سبب است که ایشان اظهار می‌نماید: «ما اسلام را می‌خواهیم و از ملی‌گرایی سیلی خورده‌ایم» (صحیفه نور، ۱۲: ۲۵۶) یا «ملی‌گرایی اساس بدبختی مسلمین است.» (پیشین، ج ۱۲، ص ۲۸۰). زیرا «این ملی‌گرایی، ملت ایران را در مقابل سایر ملت‌های مسلمین قرار می‌دهد.» (پیشین، ص ۲۸۰). از این رو کسانی که با شعار ملیت و ملی‌گرایی بین مسلمانان تفرقه می‌اندازند، «لشکرهای شیطان و کمک کارهای به قدرت‌های بزرگ و مخالفین با قرآن کریم هستند.» (پیشین، ج ۱۳، ص ۲۲۵).

البته در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام ملی‌گرایی می‌تواند به شکل مثبت و قابل قبول نیز مطرح شود؛ «ملی به معنای صحیحش، نه آن‌چه امروز در مقابل اسلام عرض اندام می‌کند.» (پیشین، ج ۲۱، ص ۱۹۲). از این روست که ملیت ایرانی به صورت صحیح قابل تعریف است؛ «ملت ایران یک ملت مسلم است، ملت ایران شعارشان اسلام است، شعارشان دیانت است.» (پیشین، ج ۲، ص ۱۲۰). از این منظر می‌توان گفت امام خمینی ملیت را به عنوان یک واقعیت اجتماعی در جهان اسلام پذیرفته است، اما سعی می‌کند ماهیت و اصالت اسلامی را به ملت‌های مسلمان برگرداند. (ر.ک: فوزی توپسرکانی، تابستان ۱۳۷۹).

۴- هم‌بستگی اجتماعی و ابعاد سیاسی اسلام

دین به عنوان مبنای هم‌بستگی و هویت جمعی جامعه اسلامی کارکردهای مهمی در عرصه سیاسی - اجتماعی دارد. از این جهت در اندیشه سیاسی امام خمینی دین پیوند وثیقی با سیاست داشته و آموزه سکولاریسم یا جدایی دین از سیاست نفی می‌شود. از دیدگاه امام خمینی دین الهی جامعیت دارد: «دین الهی دارای دستورات جامعی است که کلیه ابعاد مادی و معنوی بشر را شامل می‌شود؛ تعالیمی که علاوه بر فنی ساختن انسان در بعد روحانی در مادیات هم او را غنی می‌سازد». (امام خمینی، پیشین، ج ۵، ص ۲۴۰). ایشان برداشت‌های محدود از دین را از محدودیت نگرش انسان‌ها ناشی می‌داند؛ «از دین اسلام و بعثت رسول اکرم ﷺ برداشت مختلفی است، چنان‌چه از انسان هم برداشت‌های مختلفی می‌باشد. هر دیدی محدود به حدود آن کسی است که آن دید را دارد. انسان موجودی است محدود، انسان غیر متناهی در کمال غیرمتناهی در جلال و جمال دید غیر متناهی دارد و او می‌تواند از اسلام و از انسان برداشت صحیح بکند». (پیشین، ج ۱۲، ص ۱۷۵). از این رو محدود سازی دین به بعد یا عرصه خاصی نادرست و خلاف واقع است.

«نسخه تربیت اسلام که قرآن باشد نامحدود است؛ نه محدود به عالم طبیعت است و نه محدود به عالم غیب و نه محدود به عالم تجرد است همه چیز است. بنابراین نباید گمان شود که اسلام آمده است برای این که این دنیا را اداره کند یا آمده است فقط برای این که مردم را متوجه آخرت سازد. نوع انسان در خسارت است مگر آنان که در حصار دین و ایمان و تربیت انبیا وارد شوند. (پیشین، ص ۱۶۸-۱۷۵).

ایشان دین اسلام را چنین معرفی می‌کند: «حقیقت دین اسلام این است که همه مسایل مربوط به زندگی بشر را و آنچه مربوط به رشد و تربیت انسان و ارزش انسانی می‌باشد را داراست. اسلام همه چیز را گفته است لکن اشکال بر سر مسلمین است.» (پیشین، ج ۱۶، ص ۱۴). با توجه به جامعیت دین اسلام از نظر ایشان، تفکیک دین از سیاست و محدودسازی اسلام به عرصه معنوی صرف نادرست خواهد بود:

«دین احکام معنوی دارد و بسیاری از احکامش سیاسی است، دین از سیاست جدا نیست البته در اذهان بسیاری از اهل علم و بیشتر مقدسین این است که اسلام به سیاست چه کار دارد، اسلام و سیاست جداست، دین علی حده است، سیاست علی حده، اینها اسلام را نشناخته‌اند... مگر سیاست

چیست؟ روابط بین حاکم و ملت، اسلام احکام سیاسی اش بیشتر از احکام عبادی است. اسلام در مقابل ظلمه ایستاده است، حکم به قتال داده، حکم به کشتن داده، در مقابل کفار و این احکام باید اجرا شود.» (پیشین، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۴۲).

هم چنین محدود ساختن دین به تصدی امر قانون گذاری نیز از دیدگاه امام خمینی پذیرفته نیست. ایشان سخنان برخی را در زمینه محدود سازی دین به بعد قانون گذاری و واگذاری اجرا به خود مردم، با مبنای اسلام و معتقدات اولیه اسلامی مخالف می داند، زیرا در هیچ اجتماعی جعل صرف قانون به تنهایی سعادت نمی آورد، بلکه باید بعد از تشریح قانون، قوه مجریه ای به وجود آید؛ «اسلام همان طور که جعل قوانین کرده است قوه مجریه قرار داده، ولی امر، متصدی قوه مجریه است. در زمان رسول اکرم ﷺ این طور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند بلکه آن را اجرا می کردند. رسول الله ﷺ مجری قانون بود، مثلاً قوانین جزایی را اجرا می کرد، دست سارق را می برید، حد می زد، رجم می کرد. خلیفه برای همین امور است. (امام خمینی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵).

امام ریشه سوء برداشت های ارائه شده از اسلام را ناشی از ناآگاهی افراد می داند؛ «یکی از مصیبت ها این است که [کسی که] نمی داند اسلام با سین است یا با صاد، از اسلام بی اطلاع است از مدارک اسلام بی اطلاع است... خیال می کنند حالا که مثلاً انقلاب شده باید در اسلام هم انقلاب بشود. اینها می خواهند اساس اسلام را از بین ببرند و احکام اسلام را نابود کنند.» (امام خمینی، ج ۱۳، ص ۱۸۰). از این روست که ایشان بر تمسک به فقه سنتی که بر اساس اجتهاد مبتنی بر زمان و مکان و قابلیت پاسخ گویی به تمامی نیازهای جامعه امروز پایه ریزی شده است، وصیت می نماید؛ «من اکنون به ملت های شریف و ستم دیده و به ملت عزیز ایران توصیه می کنم دست از فقه سنتی که بیانگر مکتب رسالت و امامت و ضامن رشد و عظمت ملت هاست، ذره ای منحرف نشوند.» (پیشین، ج ۲۱، ص ۱۷۳).

بر اساس تعاریف و تفاسیری که امام خمینی از دین مبین اسلام ارائه می کند و با توجه به تأکید ایشان بر محوریت دین در هویت بخشی به جامعه اسلامی، دین می بایست دینی جامع و مشتمل بر ابعاد سیاسی - اجتماعی زندگی بشری نیز باشد. از این جهت محدود سازی دین به بعد فردی یا عبادی آن با ماهیت اسلام ناسازگار خواهد بود. چنین دینی می تواند به صورت مطلوب هم بستگی اجتماعی مسلمانان را در پی داشته و زمینه سعادت بشری را در زندگی این جهانی و اخروی فراهم نماید.

نتیجه گیری

الگوی انسجام اجتماعی در طول تاریخ دچار تحولات جدی بوده است. در گذشته بیشتر دین نقش جدی در انسجام اجتماعی داشته است. با پیدایش اندیشه‌های مدرن، نقش کانونی دین در انسجام اجتماعی دچار دگرگونی گشته و الگوهای جدید جای‌گزین دین شد. ناسیونالیسم از جمله مفاهیم جدیدی بود که در طول قرن نوزدهم و بیستم به تدریج جانشین دین در غرب گردید. اما در اندیشه اسلامی، دین معیار هویت و وحدت بخش در جامعه بوده و مهم‌ترین نماد و شاخص دینی در شخص امام تجلی یافته و انسان‌ها با شناسایی امام خویش وحدت می‌یابند.

منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آگوستین، یاسپرس، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۳- ابن سینا، الاشارات.
- ۴- النجاة، المكتبة المرتضوية، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- ۵- مجموعه رسائل.
- ۶- احمدی، حمید، ریشه‌های بحران در خاورمیانه، انتشارات کیهان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
- ۷- امام خمینی، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ۸- صحیفه نور، ج ۲، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۱.
- ۹- ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۷ ش.
- ۱۰- بایی، سعید، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۱۱- بهروزلک، غلامرضا، «روسو و دین مدنی»، نامه مفید، س ۸، ش ۳۲، آذر و دی ۱۳۸۱.
- ۱۲- «هابز و دین مدنی»، فصلنامه دانش پژوهان، اسفند ۱۳۸۲.
- ۱۳- بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، انتشارات زوار، تهران، ج ۱، ۱۳۴۸ ش.
- ۱۴- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۹ ش.

- ۱۵- طباطبایی، سید جواد، ولایت مطلقه پاپ، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۱۶- فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۱م.
- ۱۷- ————— السياسه المدنیه، تحقیق و تعلیق دکتر فوزی متری نجار، مطبعة الكاثولیکیه، بیروت، ۱۹۶۴م.
- ۱۸- ————— تحصیل السعاده، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، دارالاندلس، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- ۱۹- فوزی تویسرکانی، یحیی، «امام خمینی و هویت ملی در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۴، تابستان ۱۳۷۹ش.
- ۲۰- لویس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروزلک، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸ش.
- ۲۱- مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ش.
- ۲۲- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۸ش.
- ۲۳- یاسپرس، کارل، نیچه و مسیحیت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر سخن، تهران، ۱۳۸۰ش.
- 24- Durkheim, Emile, the Division of Labor in Society, New York: the Free Press, 1964.

