

دین و نظام سیاسی - اجتماعی

از منظر محمد اقبال لاهوری و استاد مرتضی مطهری*

ریاض احمددار**

چکیده

اسلام به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته و هماهنگ است. بدین لحاظ هر کدام از اجزاء آن در جایگاه خاص خودشان قرار دارند. نظام سیاسی - اجتماعی اسلام که یکی از اجزاء این مجموعه است بیانگر این واقعیت است که قلمرو دین از قلمرو شخصی و خصوصی فراتر رفته و به مسائل اجتماعی نیز توجه دارد. و لذا اسلام از یک طرف: عدالت، مساوات، برابری، آزادی، اخلاق و تهذیب نفس را مورد توجه قرار داده و از طرف دیگر: تجارت، رفاہ، جنگ، صلح، امنیت و حکومت را برای جامعه اسلامی خواستار است. این مقاله در صدد بررسی مقایسه‌ای نظام سیاسی اسلام از منظر استاد مطهری و علامه اقبال لاهوری می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: نظام، دین، فطرت، اجتماع، سیاست، حکومت، دموکراسی، مردم.

تاریخ تأیید: ۸۵/۰۹/۱۵

* تاریخ دریافت: ۸۵/۰۷/۱۰

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام مدرسه عالی امام خمینی (ره)، قم.

علامه محمد اقبال و استاد مرتضی مطهری، از نوادر تاریخ اندیشه اسلامی در دوره معاصرند و از معدود شخصیت‌های متفکر اسلامی هستند که به دغدغه‌های فکری و اجتماعی جامعه توجه خاصی داشته‌اند. در این عرصه، هر دو توانستند مسائل سیاسی - اجتماعی را به گونه‌ای که نیاز زمان بود، به طرز شایسته تبیین کنند و بسیاری از معضلات جامعه خویش را بررسی نمایند.

اقبال لاهوری و استاد مطهری در فرهنگ فکری و اجتماعی جامعه مؤثر بودند و به همین دلیل در میان اندیشمندان مسلمان معاصر جایگاه ویژه‌ای دارند. تأثیر فکری، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی این دو متفکر در جوامع اسلامی کاملاً نمایان است. اقبال و مطهری در احیای تفکر اسلامی، نقش بسزایی را ایفا کردند. در حوزه اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام در دوره اخیر، اقبال و مطهری را می‌توان از نظریه پردازان مؤثر به حساب آورد که با اندیشه عمیق و وسعت نظر خویش کوشیدند مدلهای جامع برای اندیشه سیاسی - اجتماعی اسلام و مسلمانان ارائه دهند.

اقبال و مطهری دو متفکر در کشورهای اسلامی، بالأخص در کشورهای خود، به عنوان مردان متفکر، دلسوز و احیاگر معروف و به عنوان مصلح مطرح‌اند. اقبال و مطهری معتقدند که اسلام تنها مکتب فکری است که می‌تواند انسان را راهنمایی کند و نیازهای روحی، روانی، سیاسی و اجتماعی او را برطرف سازد. هر دو متفکر علیه استکبار و استعمار مبارزه می‌کردند و حساسیت خاصی به تفکر غرب نشان می‌دادند و در سخنرانیها، اشعار و نوشته‌های خود توطئه‌های استعمار علیه اسلام و مسلمانان را فاش و برملا می‌کردند. البته آنان دو چهره غرب را از هم تفکیک می‌کردند؛ یعنی چهره علمی و صنعتی غرب را از چهره استعماری و استکباری آن جدا می‌کردند.

مبارزه با تحریف، انحراف، تحجر و التقاط یکی دیگر از کارنامه‌های عظیم اقبال و مطهری بوده است. حتی شهید مطهری در همین راه جان خود را فدا کرد.

۱. آیا اسلام نظام سیاسی - اجتماعی خاصی دارد؟

اسلام خود را به عنوان یک نظام کامل در زندگی انسان مطرح کرده است و ادعای اسلام هم این است که تمام ابعاد و ضرورت‌های انسان را در بر می‌گیرد و تنها و تنها خود را راهنمای سعادت انسان معرفی می‌کند. اسلام در زندگی فردی و اجتماعی نظام کامل خود را مطرح کرده است.

اسلام درباره نظام سیاسی - اجتماعی جامعه مسائل زیادی را بیان کرده است. رابطه سیاست و دین، عدالت اجتماعی، نظام حقوقی اسلام و بالاخره حکومت در اسلام و از این قبیل مباحث، نظام سیاسی - اجتماعی اسلام‌اند.

اسلام «نظام سیاسی - اجتماعی» خاص خود را دارد، اما درک این واقعیت کار آسانی نیست و شاید یکی از پرحاشیه‌ترین مباحث روزه همین باشد. برای درک این مطلب لازم است ابتدا تعریف دین را بیان کنیم، اهداف مورد نظر دین را بشناسیم و آنگاه ببینیم آیا دین اسلام چنین جامعیتی دارد. در آخر نیز بررسی کنیم که نظام سیاسی - اجتماعی اسلام چیست و آیا ویژگی‌های خاص خود را دارد.

۱.۱. تعریف دین

واژه دین در لغت به معنای ای همچون کیش، آیین، طریقت، شریعت، جزا و پاداش آمده است؛ اما در اصطلاح تعریف دین، اختلافات شدیدی میان دانشمندان وجود دارد و کتابها و مقالات زیادی نوشته شده و کارهای بسیاری در این زمینه انجام شده است. از آنجا که بحث وسیع برای «تعریف دین» از حد این مقاله بیرون است، از آن صرف‌نظر می‌کنیم. اقبال معتقد است که دین کشف حقیقی انسان است.

اسلام از لحاظ مفهوم قدیمی اصطلاح یک دین نیست بلکه یک روش است روشی چنان آزاد که مبارزه بشر با طبیعت در آن تشویق می‌شود. در حقیقت این مبارزه علیه تمام تصوره‌های دنیای قدیم راجع به زندگی می‌باشد. به طور اختصار، اسلام کشف حقیقی انسان است.^۱

اقبال در جای دیگری درباره دین می‌گوید:

دین کوششی اصیل برای تصفیه خود آگاهی بشری است.^۲

استاد مطهری به تعریف دین نپرداخته و به جای آن به تعریف مکتب پرداخته است. مکتب مفهوم عامی است که شامل دین نیز می‌شود، ولی خود دین نیست. استاد در تعریف مکتب می‌گوید:

مکتب، یک دستگاه منظم فکری مشتمل بر جهان بینی و ایدئولوژی و سیستم فکری خاص در مورد اخلاق، تربیت، سیاست، اقتصاد، حقوق مدنی و... است.^۳

به عبارت دیگر:

در یک مکتب مجموعه اعتقاد شخص درباره جهان و آنچه هست، و درباره اجتماع و اخلاق و آن چنان باید باشد، یعنی درباره چگونگی فرد و چگونگی جامعه از نیز مدیریت (سیاست) و از نظر مواهب مادی توزیع ثروت (اقتصاد) و از نظر نوع قوانین حاکم بر اجتماع و از نظر ملاکها و معیارها و ارزشهای معنوی (آداب و سنن و مقدسات و عادات و عرفیات و زشت و زیباها) نظام واحد هماهنگی را تشکیل دهند و طبعاً مقررات موضوعه نیز تابع همین مجموعه اعتقادی خواهد بود.^۴

لذا می‌توان دین را این‌گونه تعریف کرد:

دین مجموعه معارفی است که از سوی خداوند برای هدایت انسان نازل شده و مشتمل بر اعتقادات، اخلاقیات و احکام فردی و اجتماعی است.^۵

استاد مطهری هم معتقد است که مجموعه تعلیمات اسلامی مشتمل بر اصول عقاید، اخلاقیات و احکام است.^۶

۱.۲. قلمرو دین

یکی از بحثهای مهم در دین پژوهی، بحث قلمرو دین است البته این بحث مبتنی بر تعریف (دین) است. درباره قلمرو دین عمده بحث این است که آیا دین در پی تأمین سعادت دنیا و آخرت است و یا صرفاً به آخرت توجه دارد و یا به تعبیری قلمرو دین، حداقلی است و یا حداکثری.

با توجه به منبع دینی، خصوصاً قرآن و سیره معصومان علیهم السلام انسان می‌باید که اسلام یک دین جامع است و برای همه زندگی انسان برنامه دارد. اسلام هم به مسائل فردی مانند اخلاق، تربیت و... وارد شده، هم به مسائل اجتماعی مانند سیاست، اقتصاد، تجارت و... می‌پردازد. همچنین جهاد و دفاع، مبارزه با ستمکاران و حدود و قصاص را در برنامه سعادت بخش خود داراست.

قرآن توجه خاصی به مسائل اجتماعی از جمله حکومت کرده است. این آیات از آن جمله‌اند: احزاب: ۶، نساء: ۵۹ و ۶۵، بقره: ۲۴۶ - ۲۵۱، ص: ۲۰ و ۲۵، مائده: ۲۰، نساء: ۱۴۱ و... در حقیقت، خود این آیات قرآن را می‌توان در چند دسته بیان کرد که نتیجه همه آنها توجه اسلام به امور اجتماعی است.

بعضی از این آیات بر نفی سلطه کافران و عدم رجوع به آنها تأکید می‌کند. بعضی از این آیات مناصب انبیاء علیهم السلام از جمله منصب ولایت و زعامت سیاسی را بیان می‌دارد. بعضی دیگر از این آیات به اجرای حدود و قصاص و امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازد و بعضی دیگر شرایط و مسئولیت حاکم اسلامی را بیان می‌دارد.

از طرف دیگر، سیره عملی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بنا بر اینکه «ولی امر مسلمین» بود؛ عملاً به سیاست و حاکمیت اسلامی وارد شده و اولین حکومت اسلامی را بنا کرده است و بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ائمه معصوم علیهم السلام مانند امیرالمؤمنین علی علیه السلام به امر حکومت پرداخته‌اند.

از طرفی، دین برای هدایت انسانها آمده است و تحقق این هدف دین آن وقت ممکن است که به تمام ابعاد وجودی انسان و ضرورتها و نیازهای او توجه داشته باشد و یکی از ابعاد ضروری انسان، بعد اجتماعی اوست. همه این قرائن می‌رساند که قلمرو دین اسلام، فردی و شخصی نبوده، بلکه به امور اجتماعی نیز توجه داشته است. اقبال و مطهری هر دو معتقد به چنین دیدگاهی درباره اسلام هستند.

اقبال معتقد است که دین تبیین‌کننده هم ابعاد زندگی انسان است، نه یک بعد.

دین نه موضوعی رسمی است و نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس محض

و نه اعمال خشک، دین مبین همه زندگی انسان است.^۷

طهری

فصل ششم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

وی اعتقاد دارد که «...اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود...»^۸ و در جای دیگر می‌گوید:

اسلام بشر را مخلوق خاکی نمی‌انگارد که محدود به این قسمت یا آن قسمت زمین باشد، بلکه انسان را مکانیزم اجتماعی، موجودی معنوی و روحانی می‌داند و معتقد است که انسان در این مکانیزم به عنوان یک عامل جاندار و زنده، دارای حقوق و تکالیفی است.^۹

استاد مطهری درباره قلمرو دین می‌فرماید:

اسلام نظیر یک تئوری که یک فیلسوف در گوشه اطاق یا زیر کرسی گفته باشد و کسی را به خود نپذیرد، نیست، اسلام یک نقشه سازمان اجتماعی است که حداکثر کوشش را برای اجرا و پیاده کردن این نقشه به کار می‌برد.^{۱۰}

استاد مطهری در جای دیگری می‌گوید:

اسلام دینی است که وظیفه خودش را و تعهد خودش را این می‌داند که یک جامعه تشکیل دهد، کشور تشکیل بدهد، آمده دولت تشکیل بدهد و رسالتش اصلاح جهان است... اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد. قانون اجتماعی دارد، قانون اقتصادی دارد، قانون سیاسی دارد؛ آمده برای تشکیل دولت، تشکیل حکومت، آن وقت چطوری می‌تواند حکومت نداشته باشد؟ چه طوری می‌تواند قانون جهاد نداشته باشد؟^{۱۱}

علاوه بر این، احکام فردی اسلام رابطه تنگاتنگی با احکام اجتماعی دارند و می‌شود از آموزه‌های دینی این مطلب را به خوبی درک کرد. شهید مطهری می‌فرماید:

مقررات اسلامی، ماهیت اجتماعی دارد؛ حتی در فردی‌ترین مقررات از قبیل نماز و روزه چاشنی اجتماعی در آنها زده شده. مقررات فراوان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، جزائی اسلام ناشی از این خصلت است؛ همچنان که مقرراتی از قبیل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، از مسئولیت اجتماعی اسلامی ناشی می‌شود.^{۱۲}

۱.۳. دین خواستار صلاح دنیا و آخرت

دین اسلام خواستار صلاح و سعادت دنیا و آخرت است. در آموزه‌های دینی این مطلب واضح و روشن است: «ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة» یعنی دین سعادت دنیا و آخرت انسان را خواهان است و دنیا و آخرت دو عنصر مخالف یکدیگر نیستند که اگر به دنیا روی آوریم باید از آخرت دست بشوییم و برعکس.

اقبال معتقد است که در اسلام معنویت و مادیت و دنیا و آخرت دو عنصر مخالف نیستند که

با هم سازگاری نداشته باشد:

حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود، بلکه در این است که جزء معنوی پیوسته در

آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد.^{۱۳}

استاد مطهری معتقد است:

اسلام، یک دین زندگی‌گراست، نه زندگی‌گریز؛ لهذا با «رهبانیت» به شدت مبارزه کرده است: «لا رهبانیه فی الاسلام». در جامعه کهن، همیشه یکی از دو چیز وجود داشت: یا آخرت‌گرایی و زندگی‌گریزی: «رهبانیت». و یا زندگی‌گرایی و آخرت‌گریزی: «تمدن توسعه». اسلام آخرت‌گرایی را در متن زندگی‌گرایی قرار داد. از نظر اسلام، راه آخرت از متن زندگی و مسئولیتهای زندگی دنیایی می‌گذرد.^{۱۴}

بنابراین اقبال می‌گوید:

...اسلام به برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد، به جهان ماده «بلی» می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد تا از این طریق مبنایی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود.^{۱۵}

اقبال یادآور می‌شود که حقیقت نهایی در منظر قرآن روحانی است اما این روحانیت به فعالیت

دنیا بستگی دارد. وقتی این رابطه برقرار می‌شود، آن گاه همه چیز دنیا مقدس می‌شود.

حقیقت نهایی، از نظر قرآن روحانی است، و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است.^{۱۶}

اهل مغرب به این نتیجه رسیدند که مسئله دین امر شخصی برای انسان است و هیچ ربطی به مسائل دنیوی او ندارد. اما از نظر اسلام ذات انسانی خود یک وحدت انسانی است و اسلام بین روح و ماده ثنویت قائل نشده است. از نظر اسلام خدا و کائنات، مسجد و ریاست و روح و ماده اجزای مختلف یک حقیقت هستند.^{۱۷}

بنابراین، اگر دین یک مسئله شخصی باشد و هیچ کاری به نظام سیاسی - اجتماعی نداشته باشد، در نتیجه به همان چیزی منجر می‌شود که در غرب برای مسیحیت رخ داده است. به قول اقبال این چنین نظریات برای مسیحیت خوب است. زیرا مسیحیت از ابتدا یک مشرب رهبانی بوده است؛ در مقابل، اسلام از همان ابتدا یک نظام سیاسی اجتماعی و اخلاقی بوده که زندگی پیامبر اکرم ﷺ نمونه آن می‌باشد. لذا اسلام یک نظامی است که در بطن خود، یک نظام اجتماعی سیاسی داشته است، نه بیرون از آن، و هر دو به یکدیگر لازم و ملزوم بوده و هستند؛ به گونه‌ای که اگر یکی را ترک کنیم، لازمه‌اش ترک دیگری هم هست.^{۱۸}

۴. ۱. اهداف دین

دین در این گیتی دنبال این است که انسان هم در دنیا و هم در آخرت سعادتمند شود. البته برای تعیین اینکه اهداف مشخص دین چیست، باید دنبال خود متون و آموزه‌های دینی رفت و

شاید یکی از راهها برای مشخص کردن اهداف دین، همان بررسی اهداف و فلسفه بعثت انبیا باشد. آموزه‌های دینی اهداف نهایی انبیا را دو چیز بیان می‌کنند:

شناختن خدا و نزدیک شدن به او، و دیگری برقراری عدل و قسط در جامعه بشری.^{۱۹}

از طرفی می‌بینیم که در اسلام هدف اصلی دین، خدامحوری بیان شده است و در کلام بزرگان نیز هدف اصلی و نهایی، «خدا» و «قرب او» مطرح شده است؛ چنان که شهید مطهری می‌فرماید:

ما فکر می‌کنیم که هدف، همان «حقیقت» است؛ یعنی خود «خدا» هدف است. در منطق اسلام هدف فقط یک چیز است و آن خداست.^{۲۰}

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

و این توحید قرآن تنها یک توحید فکری نیست که انسان فقط از نظر فکر معتقد باشد که مبدأ و خالق عالم یکی است، بلکه توحید در مرحله خاص انسان هم هست. یعنی انسان از نظر عقاید معتقد باشد که خالق عالم یکی بیش نیست و از نظر هدف هم برسد به آنجا که آنچه سزاوار است که انسان تنها هدف خود قرار دهد، همان او است و بس، و طبعاً سایر هدفها زاییده و منبعت از این هدف خواهند بود، یعنی هیچ کدام استقلال و اصالت نداشته و هم مولود این هدف اند. پس در اسلام همه چیز بر محور خدا دور می‌زند؛ چه از نظر هدف بعثت انبیا و چه از نظر هدف زندگی یک فرد.^{۲۱}

گرچه شهید مطهری هدف اصلی دین را همان «خدا» و «قرب به او» می‌داند، اما بدون پرداختن به دنیا و این جهان، این هدف حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر:

هدف بالذات انبیا هدایت و معرفت الهی است، اما این تحقق هدف در جامعه بشر مستلزم اتخاذ و اهداف بالعرض دیگری مانند تأسیس حکومت و اصلاح نظام معیشتی است. پرداختن به اصلاح معیشت دنیوی وظیفه پیامبران است، اما وظیفه بالعرض. بنابراین، پرداختن به اصلاح دنیا، شرط لازم اصلاح عقبی است و از آن قابل انفکاک نیست.^{۲۲}

۵. ۱. جامعیت دین

اسلام همه ابعاد انسانی را از همه جهات همچون جسمی و روحی، مادی و معنوی، فکری و عاطفی، فردی و اجتماعی مورد توجه قرار داده و هیچ بعدی از احتیاجات و ضروریات انسان را ترک نکرده است. اسلام نه فقط احکام فردی را داراست، بلکه در مسائل اجتماعی و مسائل خانوادگی از قبیل ازدواج، طلاق و مسائل اقتصادی نظر دارد. استاد شهید مطهری در این خصوص می‌فرماید:

اسلام مکتبی است جامع و واقع‌گرا. در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی اعم از دنیایی و آخرتی، جسمی و روحی، عقلی و فکری، فردی و اجتماعی توجه شده است.^{۲۳}

ایشان باز در جای دیگر می‌فرماید:

اسلام آیینی است جامع و شامل همه شئون زندگی بشر، ظاهری و معنوی... در عین اینکه مکتبی است اخلاقی و تهذیبی، سیستمی است اجتماعی و سیاسی.^{۲۴}

اقبال اعتقاد دارد که اگر در یک مذهب تمام ضروریات بشر مد نظر نباشد، آن دین ناقص است. سیاستی که از مذهب دور باشد، ضلالت و گمراهی است و مذهبی که در احکام خود تمام احتیاجات بشر را مدنظر نداشته باشد، رهبانیت ناقص است.^{۲۵}

ع. ۱. رابطه دین با فطرت

دین اسلام، دینی فطری است. در فطرت و سرشت انسان، دین خواهی و تمایل به دین وجود دارد. خود انسان نیاز به دین دارد، چون در ابعاد وجودی خودش خواهان دین است. اقبال معتقد است که اطاعت انسان از خدا در واقع همان پاسخ گفتن به فطرت خودش است:

اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را. چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به «فطرت صحیحه» خود آدمی است.^{۲۶}

از نظر شهید مطهری، انسان نیز یک فطرت دینی دارد و از ابتدای خلقت بشر این فطرت دینی با او بوده است. تمام انبیا برای احیا و بیدار کردن و پرورش دادن حس فطری آمده‌اند.^{۲۷} وقتی دین امری فطری شد، باید تمام تقاضاها و نیازهای انسان را برآورده کند و به آن پاسخ مثبت بدهد. آن دینی که این تقاضای وجودی انسان را برآورده کند، دینی جامع است و چنین دینی باقی و محفوظ می‌ماند.

استاد مرتضی مطهری درباره این مسئله چقدر زیبا توضیح داده است:

دین اگر بخواهد در این دنیا باقی بماند، باید دارای یکی از این دو خاصیت باشد: یا باید در نهاد بشر جای داشته باشد، در ژرفای فطرت جای داشته باشد. یعنی خود در درون بشر به صورت یک خواسته‌ای باشد که البته در آن صورت تا بشر در دنیا باقی است، باقی خواهد بود، و یا لااقل اگر خودش خواسته طبیعی بشر نیست، باید وسیله باشد، اما این هم به تنهایی کافی نیست. باید آن چنان وسیله تأمین کننده‌ای باشد که چیز دیگر هم نتواند جای او را بگیرد. یعنی باید چنین فرض کنیم که بشر یک رشته احتیاجات دارد که آن احتیاجات را فقط دین تأمین می‌کند. چیز دیگری غیر از دین و مذهب قادر نیست آن احتیاجات را تأمین کند.^{۲۸}

آن‌گاه در جهت تطبیق این دو خصیصه می‌گوید:

اتفاقاً دین هر دو خاصیت را دارد. یعنی هم جزء نهاد بشر است، جزء خواسته‌های فطری و عاطفی بشر است و هم از لحاظ تأمین حوائج و خواسته‌های بشری مقامی دارد که جانشین ندارد و اگر تحلیل کنیم، معلوم می‌شود اصلاً امکان ندارد چیز دیگری جایش را بگیرد.^{۲۹}

طرح

سال
ششم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

۲. دین و اجتماع

۲.۱. اجتماع از نظر جهان‌بینی اسلامی

استاد مطهری درباره اجتماع انسانی از منظر جهان‌بینی اسلامی می‌گوید:
الف) اجتماع خود یک واحد زنده است و دارای حیات خاص و موت و اجل و مسئولیت مشترک. سعادت افراد وابسته به یکدیگر است.
ب) اجتماع اسلامی مبتنی بر اصل مساوات و ضدیت با هر گونه تبعیض است.
ج) اجتماع اسلامی مبتنی بر تکامل و ضدیت با توقف و ارتجاع است.
د) اجتماع اسلامی مبتنی بر عدالت و ضدیت با استثمار و ظلم است و مخالف «کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذار کن» است.^{۳۰}

اقبال درباره اجتماع دینی می‌گوید:

اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که، به انگیزش خواست واحدی، همه آنان درباره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند.^{۳۱}

استاد مطهری درباره «نقش دین در اجتماع» می‌گوید:

نقش دین در اجتماع جزئی از نقش دین در زندگی است. دین تنها در زندگی اجتماعی انسان نقش مؤثر ندارد، نظیر قانون و حکومت در زندگی فردی نیز نقش بسیار مؤثر دارد. دین اسلام اختصاصاً یک نقش مستقیم در زندگی اجتماعی دارد و یک نقش غیر مستقیم؛ نقش مستقیم آن این است که مستقیماً روی قانون و حکومت و سیاست و مفهوم حقوق و عدالت نظر دارد. از این نظر یک فلسفه اجتماعی و یک مکتب است. نقش غیر مستقیمش این است که افراد را برای زندگی اجتماعی آماده و مهیا کند، اما نقش دین و ایمان در زندگی فردی: یکی بسط شخصیت و خروج از تنها خودخواهی است.^{۳۲}

۲.۲. ویژگیهای زندگی سالم از نظر اسلام

استاد مطهری درباره زندگی سالم از نظر اسلام بیان می‌کند:

الف) عدالت در آن مقدس و محترم و حاکم باشد و رعایت حقوق دیگران به عنوان تکلیف محسوب شود. امر به معروف نیز مقدس شمرده شود، زیرا یک وظیفه اجتماعی است.
ب) محبت به یکدیگر، انسان دوستی، برادر دوستی، به دیگران مهربانی و احسان و خدمت کردن به صورت فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی، اخلاقی و تربیتی، ارشاد و راهنمایی.
ج) اعتماد و اطمینان متقابل به تقوای زبان، عفاف جنسی و تقوای سیاسی.
د) حس مقاومت در برابر مفساد اجتماعی، فسادگرها، به عبارت دیگر شجاعت در مقابل

زورگویها.

ه) رابطه وحدت و اتحاد و یگانگی و به عبارت دیگر همدلی، همفکری که همه ناشی از هم ایمانی است، نه از همخونی، همشهری‌گری، همزبانی، هم‌شناسنامه‌ای و هموطنی.^{۳۳}

۳. دین و سیاست

۳.۱. دین و سیاست (از منظر اقبال)

محمد اقبال معتقد است که جدایی دین از سیاست از مفاهیمی است که از اروپا به جهان اسلام وارد شده است. وی اعتقاد دارد که مسیحیت نخستین به عنوان یک قدرت سیاسی و کشوری تأسیس نشده، بلکه به عنوان یک فرقه عبادی و صومعه‌ای بود که گرداگرد آن را کفر و بت‌پرستی فرا گرفته بود و در آن زمان مسیحیت در کشورداری هیچ تصرفی نداشته و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بود. اما هنگامی که دولت، مسیحیت را پذیرفت، دین و دولت دو نیروی کاملاً جدا از یکدیگر شناخته شد و بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگهای پایان‌ناپذیری میان آن دو پیش آمد.^{۳۴} اما چنین چیزی در اسلام اتفاق نیافتاده است. زیرا:

چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که، مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت. و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرد.^{۳۵}

اقبال بزرگ‌ترین اشتباه اروپاییان را جدایی دین و سیاست می‌داند که موجب الحاد و ماده‌گرایی شده است. وی می‌گوید:

بزرگ‌ترین اشتباهی که اروپاییان مرتکب شدند، این بود که آنها مذهب و حکومت را از هم جدا کردند و در نتیجه تهذیب آنان از روح اخلاق محروم شد و به طرف الحاد و ماده‌گرایی کشانده شدند.^{۳۶}

جنگ جهانی (۱۹۱۴م) در حقیقت نتیجه همان اشتباه بود؛ یعنی جدایی دین از سیاست منشأ الحاد و مادی‌گری بوده است. نیز بلشویزم (مارکسیسم) نتیجه طبیعی فکر جدایی دین از سیاست بوده است.^{۳۷}

اقبال یادآور می‌شود که منشأ این تفکیک دین و دنیا و یا دین و سیاست، منشعب شدن وحدت بشری به دو واقعیت مشخص و مجزاست که از یک نظر مشترک‌اند، اما ذاتاً متعارض با یکدیگرند.^{۳۸}

اقبال در مجموعه گلشن راز جدید عدم تفکیک میان جسم و روح را با زیبایی خاص بیان داشته و این نظر اسلامی را با نظر مسیحی مقابسه کرده است و می‌گوید که چشم ناسالم ملل غرب «جسم» و «روح» را دو تا می‌بیند و به این سبب است که «دین» و «دولت» را نیز

طرح

سال ششم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

جداگانه پنداشته است. از نظر اسلام دین و سیاست اجزای لاینفک یک وحدت هستند. وی در گلشن راز جدید می‌گوید:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است	تن و جان را دو تا دیدن حرام است
بدن را تا فرنگ از جان جدا دید	نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید
کلیسا سبحة پطروس شمارد	که او با حاکمی کاری ندارد
خرد را با دل خود همسفر کن	یکی بر ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدن	میان ملک و دین ربطی ندیدن

همچنین در پیام مشرقی می‌گوید که «روح» و «جسم» از دیدگاه اسلامی دو رخساره مختلف یک حقیقت هستند؛ مثل گل سرخی که می‌روید، ولی وقتی که سر برون می‌کشد خاک نیست، بلکه گل سرخی است.^{۳۹}

اقبال در اشعار «لاله طور» معتقد است که وحدتی بین جسم و روح برقرار است و «روح» و «شعور» برای تجلی خود کسوت جسم را پوشیده و رنگ جسم را به خود گرفته است. جسم برای روح یک نقاب و یک وسیله برای تجلی آن است.

تفاوت روح و بدن از منظر اقبال این است که می‌گوید:

حق این است که ماده، در دستگاه مقایسه زمانی - مکانی، روح است. وحدتی که انسان نام دارد، چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند، بدن است؛ و چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف این عمل کردن کار می‌کند، روح و نفس است.^{۴۰}

علامه اقبال معتقد است که پیشوای این فکر جدایی دین و سیاست و حکومت و اخلاق، ماکیاولی بود. او در کتاب خود به نام *شهنزاد*، اصول عملی معاملات حکومت را بدون دیانت و اخلاق مطرح کرده است. در نگاه ماکیاولی دولت و حکومت، به شکل یک معبود درآمده و این دولت در سیاست عملی از هیچ اخلاق و دیانت تابعیت نمی‌کند. اقبال در *رموز بیخودی* می‌گوید:

آن فلاونساری باطل‌پرست	سرمه او دیده مردم شکست
نسخه‌ای بهر شهنشاهان نوشت	در گل ما دانه پیکار کشت
بت‌گری مانند آزر پیشه‌اش	بست نقش تازه‌ای اندیشه‌اش
مملکت را دین او معبود ساخت	فکر او مذموم را محمود ساخت
باطل از تعلیم او بالیده است	حیله‌اندوزی فنی گرویده است
شب به چشم اهل عالم چیده است	مصلحت تزویر را نامیده است

اقبال همین «حیله‌اندوزی» و «سیاست تزویر» را «لادین سیاست» یعنی سکولاریزم می‌گوید؛ چنان در یک شعر اردویی این نوع سیاست لادین را «کنیز اهریمن» و «مرده ضمیر» یاد می‌کند که بدون نهاد و قانون است.

مری نگاه مین هی یه سیاست لادین کنیز اهرمن و دون نهاد و مرده ضمیر
هولی هی ترک کلیسایی حاکمی آزاد فرنگیون کی سیاست هی دیو بی زنجیر
و وقتی سیاست از اخلاق و دیانت جدا می‌شود، آنگاه چیزی جز فتنه و فساد چنگیزی باقی
نمی‌ماند. اقبال در یک شعر اردویی دیگر چنین می‌گوید:

جلال پادشاهی هو که جمهوری تماشو جهاودین سیلست سی توره جتی هی چنگیزی
اقبال معتقد است که به خاطر همین نگاه سکولاریزه اروپاست که انسان آرامش، سکون و اطمینان
را از دست داده و از طرفی خود غرضی، بی‌اعتمادی و اقتصاد بدحالی بر جهان حاکم است:

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد زیر گردون رسم لادینی نهاد
گرگی اندر پوستین بره ای بر زمان اندر کمین بره ای
مشکلات حضرت انسان از اوست آدمیت را غم پنهان از اوست

به نظر اقبال، تأثیر دیدگاه سکولار در زندگی انسان صورت عجیبی داشته و همه مفاهیم در
آنجا معنای دیگری پیدا می‌کند. علم برای مسلمانان خیر کثیر بود، اما وقتی این علم رابطه را با
دین قطع کرد، دیگر نه تنها خیر کثیر نیست، بلکه شر اعظم شده است. به عبارت دیگر «علم
سکولار» شده است:

علم اشیا خاک ما را کیمیاست آه در افرنگ تأثیرش جداست
آه از افرنگ و از آیین او آه از اندیشه لادین او
ای که جان ما باز می‌دانی ز تن سحر این تهذیب لادینی شکن
اقبال در یک شعر اردویی می‌گوید که وقتی دین و دولت از هم جدا شدند، دیگر چیزی جز
هوس و میل نفسانی حکومت نمی‌کند.

هولی دین و دولت مین حس دم جنایی هوس کی امری هوس کی وزیر
جدایی سیاست و دیانت سمی کشنده در جهان اسلام است. چنان که اقبال می‌گوید:
حقیقت این است بعضی از افکار غربی همانند زهری نامرئی در حال رخنه
به مغزهای ماست. یکی این است که سیاست و مذهب ربطی به هم ندارند...
این افکار برای اسلام سمی کشنده است.^{۴۱}

اقبال بر این باور است که یکی از مشکلات ممالک اسلامی از این امر ناشی شده که بین
دین و حکومت جدایی انداخته شده است و کشورهای اسلامی با این تفکر به تنی بی‌جان و جانی
بی‌تن تبدیل خواهند شد. وی در زیور عجم می‌گوید:

به کار حاکمی مکر و فن بین تن بی جان و جان بی تن بین

خرد را با دل خود همسفر کن یکی بر ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدند میان ملک و دین ربطی ندیدند

اقبال متذکر می‌شود که در دوره معاصر این اندیشه جدایی دین از سیاست که توسط حزب وطنی ترکیه رواج یافت، از اروپا اقتباس شده است. نظریه حزب وطنی ترکیه درباره دوگانگی دین و سیاست در اسلام، نظریه‌ای اشتباه است، چون در اسلام دوگانگی دین و سیاست وجود ندارد.^{۴۲} از نظر اقبال در اسلام معنویت و مادیت دو نیروی مخالف نیستند و حیات معنوی به این معنا نیست که رابطه را با حیات مادی قطع کرده باشد و اگر این چنین باشد به نظر اقبال «سبب خرد کردن کایت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود»^{۴۳}

اقبال معتقد است اسلام به جهان مادی «آری» گفته است و مبنای تنظیم زندگی را بر همین اساس قرار داده است و راه تسلط بر آن را نیز نشان می‌دهد.^{۴۴} وی معتقد است:
حقیقت نهایی از نظر قرآن روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هرچه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است.^{۴۵}
از نظر اقبال چیز مادی تا وقتی که ریشه آن به عنوان روحانی کشف نشود حقیقت جوهری ندارد. اما سراسر میدان مادی جهان تجلی و تظاهر روح است.

سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام فرموده: «سراسر زمین یک مسجد است».^{۴۶}

در عین اینکه عمل، دنیایی است، می‌تواند عمل دینی به حساب بیاید و آنچه یک عمل را شکل و ماهیت می‌دهد، نیت و وضع فکری عامل است:

در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می‌کند.^{۴۷}

آنگاه اقبال درباره ملاک دنیایی (سکولار) و یا روحانی بودن یک عمل می‌گوید:

یک عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد. و اگر الهام بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد، روحانی و دینی است.^{۴۸}

از نظر اقبال در دین اسلام، دین و دنیا دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند تا مسئله جدایی دین و سیاست پیش بیاید. اقبال این را هم قبول ندارد که دین و دولت، دو جانب و یا دو روی یک چیزند، بلکه اسلام از نظر او یک حقیقت کل است.

اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است.^{۴۹}

اقبال در سخنرانی اله‌آباد که معروف به خطبه « نظریه پاکستان » است می‌گوید که یکی از مسائل مهمی که در پیش داریم این است که آیا واقعاً مذهب یک مسئله شخصی است و اسلام به عنوان یک نظام سیاسی و اخلاقی هم منجر به همان نتیجه می‌شود که در مغرب به مسیحیت رخ داده است. آیا ممکن است که اسلام را به عنوان یک نظام اخلاقی قبول داشته باشیم، اما در نظام سیاست از نظام‌های دیگر مانند قومیت استفاده کنیم که هیچ نوع دخالتی به مذهب نداشته باشد؟

این چنین نظریاتی برای مسیحیت خوب است، زیرا مسیحیت از ابتدا یک مشرب رهبانی بوده است. در مقابل اسلام از همان ابتدا یک نظام سیاسی، اجتماعی و اخلاقی بوده که زندگی پیامبر اکرم ﷺ نمونه آن می‌باشد. لذا اسلام نظامی است که در بطن خود یک نظام اجتماعی - سیاسی داشته است، نه بیرون از آن. و هر دو لازم و ملزوم‌اند دو اگر یکی را ترک کنیم، لازمه‌اش ترک دیگری هم هست.^{۵۰} اقبال معتقد است که هدف و غایت رسالت پیامبر اسلام تنها این نبود که رابطه شخصی بین خدا و بندگانش او ایجاد شود، بلکه یک نظام کامل اجتماعی که انسانها بر اساس آن زندگی کنند نیز همراه پیامبر وجود داشته است.^{۵۱}

ضرورت اصل حکومت

طریق

اقبال اصل ضرورت حکومت را بدیهی دانسته و از ضرورت بحث حکومت بحثی نکرده است. می‌توان از سخن اقبال که معتقد است، سیاست گام عملی و برنامه ساز آینده ملت است،^{۵۲} این مطلب را درک کرد که سیاست و حکومت برای یک ملت لازم است. او در جای دیگر می‌گوید:

قرآن ضروری می‌بیند تا دین و دولت و اخلاق و سیاست را در یک وحی با هم پیوند دهد.^{۵۳}

اقبال معتقد است که در تاریخ اسلام خوارج منکر اصل حکومت بوده‌اند. این گروه با فرقه‌های دیگر اسلامی در اصل تشکیل حکومت و خلافت اختلاف داشتند. خوارج معتقد بودند خلافت برای مسلمانان واجب نیست، زیرا در قرآن مجید خلافت به عنوان وظیفه قرار داده نشده است.^{۵۴}

دموکراسی اروپا و استعمار

اقبال معتقد است که دموکراسی از غرب به جهان اسلام رسیده که برخی ارزش مشکوکی به آن داده‌اند، ولی در واقع دموکراسی غربی آن‌طور نیست.^{۵۵} از نظر او، حکومت اروپایی جز آدم‌کشی، خونخواری و منفعت‌طلبی نیست.

از ضعیفان نان ربودن حکمت است از تنشان جان ربودن حکمت است
شیوه تهذیب نو آدم دری است پرده آدم دری سوداگری است

اقبال در یک مجمع علمی به طور طنزآمیز درباره غرب می‌گفت که «بعد از جنگ جهانی، کسی ابلیس را دید که آسوده خاطر، فارغ از مشغله‌ها، خوشحال نشسته بود. آن مرد بصیر از او پرسید: ای دشمن ایمان و اخلاق، تو و این همه آسودگی خاطر؟ بگو قضیه چیست؟ ابلیس بی‌درنگ جواب داد: من همه کارها را به هیئت دولت انگلیسی سپرده‌ام.»^{۵۶}

اقبال می‌گوید تا وقتی که این دموکراسی کاذب و ملی‌گرایی و... از بین نرود، انسان سعادت‌مند نخواهد شد:

تا وقتی که به اصطلاح این دموکراسی و ملی‌گرایی و امپریالیسم از بین نرود، انسان از طریق اعمال خویش نخواهد توانست شاهد آن چیزی باشد که طبق اعتقاد خانواده واحد خداوند است.^{۵۷}

اقبال همین مفهوم را در یک شعر می‌گوید:

تا ته و بالا نگردد این نظام داتش و تهذیب و دین، سودای خام

اقبال معتقد به دموکراسی بود و آن را اندیشه خوبی می‌دانست. اما به گمان وی زمانی که دموکراسی نتواند مدیریت صحیح را اعمال کند و جلوی رشد و شکوفایی انسان را بگیرد، آن گاه چیزی بیشتر از سرشماری و قاعده‌ای سیاسی نخواهد بود. در چنین شرایطی صرفاً تابع اکثریت عددی نمی‌شود. وی این مفهوم را در شعر به اردو چنین بیان می‌دارد:^{۵۸}

گرچه دانایان اسرار سر به مهر را هویدا نمی‌کنند

ولی صاحب‌نظری فرنگی، این راز را برملا ساخت که

دموکراسی نوعی حکومت است که در آن

مردم را می‌شمارند، نه آنکه آنان را بسنجند و وزن کنند!

اقبال در جای دیگر درباره حقیقت دموکراسی و تأثیر منفی آن بر روح اخلاقی انسان می‌گوید:

دموکراسی تمایلاتی درخوشتن دارد که روح را برای پذیرش امور قانونی پرورش می‌دهد. این امر به خودی خود چیز بدی نیست. اما متأسفانه اخلاقیات ناب را کنار می‌زند و سعی دارد امور غیر قانونی و خطا را در معنا و مفهوم به جای آن معرفی کند.^{۵۹}

اقبال در هند از برقرار شدن حکومت جمهوری نگران بود، زیرا مسلمانان در اقلیت بودند و حقوق

مسلمانان در چنین حکومتی از دست می‌رفت. جاوید اقبال درباره نگرانی اقبال می‌نویسد:

اقبال در شبه قاره مخالف تشکیل چنین نظام جمهوری بود که در آن مسلمانان من حیث المجموع یک اقلیت شمرده شوند. و نیز نگران این مسئله بود که در کشورهای جهان سوم که مردم آن اکثراً بی‌سواد و دنباله‌رواند، نظام جمهوری می‌تواند به تباهی اقتصادی و سیاسی، تفرقه ملت و اضمحلال کشور بینجامد.^{۶۰}

همچنین اقبال در طرز حکومت با هر گونه حکومت موروثی و دیکتاتوری مخالف بود و آنها را با تعالیم اسلامی با حاکمیت الهی منافی می‌پنداشت.^{۶۱} از نظر وی اسلام با استبداد، استبداد مذهبی، سرمایه داری و فئودالیسم سازگاری ندارد و حاکمان در حکومت اسلامی از طبقه خاص مانند سرمایه دار یا زمیندار یا مزدور یا کشاورز نیستند.^{۶۲} وی خلافت بنی‌امیه را عهد امپریالیزم عرب می‌داند.^{۶۳}

اقبال همچنین ملوکیت را شعیبه باز می‌داند و شرق و غرب را از آن در امان نمی‌بیند.

ملوکیت سراپا شیشه بازیست از او ایمن نه رومی نه حجازیست

اقبال از یک طرف با نظام حکومت استبدادی مخالف بود و از طرف دیگر نظام حکومتی دموکراسی را نقد می‌کرد. اما از آنجا که نظام حکمتی بهتری وجود نداشت، نظام حکومتی دموکراسی را با شرایط خاص می‌پذیرفت. او می‌گوید که حکومت دموکراسی را به خاطر این قبول داشت که بهتر از آن وجود نداشت:

با این حکومت (استبدادی) مخالفم. اگرچه با ایجاد حکومت جمهوری

نیز از ته دل موافق نیستم. (ولی) جمهوری را برای این تحمل می‌کنم که

هیچ جانشینی ندارد.^{۶۴}

ظهور دموکراسی اسلامی

دموکراسی اسلامی از نظر اقبال، بدان معناست که قدرت در دست نمایندگان واقعی مردم باشد و آنان خود را در برابر خدا مسئول بدانند. سخنرانی‌هایی که وی تحت عنوان «اسلام، یک آرمان اخلاقی و سیاسی» و «اندیشه‌های سیاسی در اسلام» ایراد نموده و به چاپ رسیده است، آشکارا نشان می‌دهد که او از دموکراسی واقعی حمایت می‌کرده است. اما درباره دموکراسی غربی می‌گوید:

بر دموکراسی اروپا آشفتنگی و هراس از هرج و مرج سایه افکنده

است که عمدتاً ریشه در حیات نوین اقتصادی جوامع اروپایی دارد.^{۶۵}

دموکراسی اسلامی بر خلاف این است و بر اساس نظام اقتصادی تشکیل نشده، بلکه برای شکوفایی استعداد انسان بر پا شده و به خاطر همین از عموم مردم شخصیت‌های بزرگی پرورش داده است.

دموکراسی اسلام در نتیجه موقعیت خاص و از گسترش اقتصادی پدیدار

نشد، بلکه اصول معنوی آن بر این فرض استوار است که وجود هر انسان مرکز

توانایی‌های ناشناخته‌ای است که با پرورش و جایگزینی اخلاقیات خاص و سالم،

امکانات بسیاری را فراهم می‌آورد. اسلام از این میان عامه مردم (شخصیت‌های بزرگ)

را برای مقتدر و موثر بودن، پرورش داده است.^{۶۶}

ظهور

سال ششم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

اقبال در کنفرانس اسلامی (۱۹۳۲م) درباره دولت اسلامی و اینکه سالها پیش از متفکران اروپایی حکومت را به صورت یک حکومت ایده‌آل اخلاقی ارائه داده است، سخنرانی کرد: دولت اسلامی عبارت است از یک «رگانیزم قراردادی»: این معنا را اسلام سالها قبل از روسو اعلام کرده و به صورت ایده‌آل اخلاقی درآورده است.^{۶۷}

دموکراسی اسلامی مبتنی بر اصول

وقتی اقبال می‌خواهد ریاست جدید را برای مسلمانان تبیین کند، حکومت‌های مختلف گذشته را در نظر داشته است؛ یعنی خلافت، امامت، سلطانت یا پادشاهی، و اینها حکومت‌هایی بودند که در تاریخ اسلام وجود داشتند. اما مراد اقبال احیای هیچ کدام از این حکومتها نبوده است.^{۶۸} تصور اقبال درباره ریاست اسلامی مبتنی بر سه اصل بوده است:

۱. اتحاد انسانیت (Human Solidarity)

۲. مساوات (Equality)

۳. حریت آزادی (Freedom)

اقبال معتقد است معنای حکومت اسلامی (ریاست اسلامی) این است که این اصول بزرگ و ایده‌آل در دنیا به صورت یک قدرت ظاهر شود.

جوهر توحید اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات، وحدت (همبستگی) و آزادی است و دولت از لحاظ اسلام کوششی است برای آنکه این اصول عالی به صورت نیروی فرا زمانی و مکانی درآید و در سازمان بشری محقق شود.^{۶۹}

اقبال معتقد است حکومت اسلامی در این معنا حکومت اسلامی است که این اصول سه‌گانه را در جهان گسترش دهد و نه به این معنا که ریاست آن نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگه دارد.^{۷۰} اساس توحید بر سه اصل است، یعنی اتحاد انسانیت، مساوات و حریت (آزادی). اقبال معتقد است که حکومت از نظر اسلام تلاشی است برای آنکه برابری، برادری و آزادی در زمان و مکان تحقق یابد.^{۷۱}

۱. اتحاد انسانیت (وحدت انسانی)

اقبال در شعری به زبان اردو درباره وحدت انسانی می‌گوید:

هدف غایی فطرت رمز مسلمانی چیست؟

جهان شمولی اخوت، فراوانی محبت!

بتان رنگ و خون و نژاد را خرد کن و خود را در ملت گم،

تمایزی برای تورانی و ایرانی و افغانی قائل مشو!

۲. مساوات

اقبال معتقد است هدف سیاسی اسلام همان مساوات است:

هدف سیاسی اسلام، ایجاد جمهوریت توسط اتحاد ملت اسلامی به صورت حقیقی می‌باشد و این همان اصول مساوات همه افراد ملت مسلمان بود که این ملت را به صورت بزرگ‌ترین قدرت سیاسی جهان درآورد.^{۷۲}

اقبال درباره اصل مساوات در اسلام می‌گوید:

پیش قرآن بنده و مولا یکی است بوریا و مسند دیا یکی است

۳. حریت و آزادی

اقبال اعتقاد دارد یکی دیگر از اصول مهمی که حکومت اسلامی بر آن استوار است، آزادی

و حریت است.

هر که پیمان با هو الموجود بست گردنش از بند هر معبود رست

ما سوی الله را مسلمان بنده نیست پیش فرعونى سرش افکنده نیست

نشر و اشاعه آزادی و حریت یکی از مهم‌ترین وظیفه‌های حکومت است و یکی از مصادیق آن می‌تواند به وسیله انتخابات و تعیین نمایندگان ظهور کند. اقبال به خاطر همین اصول سه‌گانه خواستار حکومت «دموکراسی روحانی» است. یعنی اصل و قانون بر اساس آموزه‌های دین اسلام باشد، ولی همراه با مشروعیت مردمی، یعنی بر انتخابات استوار باشد. وی در «احیای فکر دینی در اسلام» می‌گوید:

بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را بازشناسد و زندگی

اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند، و از هدف اسلام که تاکنون

به صورتی جزئی آشکار شده، آن «دموکراسی روحانی» را که غرض نهایی

اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن بپردازد.^{۷۳}

بنابراین، اقبال نه طرفدار نظام جمهوری غربی بود و نه حامی خلافت سنتی. در ذهن او

جمهوریت اسلامی بود که با میانی اسلامی سازگاری داشته باشد.

حقوق مردم در حکومت

از نظر اقبال، در اسلام اسم دیگر حکومت «خدمتگزاری» است، یعنی یک حاکم در برابر

مردم به عنوان یک خدمتگزار است نه یک حاکم استبدادی. از نظر اقبال، شاهنشاهی و ملوکیت

برای حاکمان حرام است و خلافت و حکومت، حافظ ناموس الهی است.

خلافت بر مقام ما گواهی است حرام است آنچه بر ما پادشاهی است

ملوکیت همه مکر است و نیرنگ خلافت حفظ ناموس الهی است

اقبال معتقد است تمام حکومت‌هایی که سیاست استثماری دارند، غیر مذهبی هستند.^{۷۴} او در

ارمغان حجاز درباره تفاوت بین حکومت اسلامی و تصور حکومت در اروپا اشعاری سروده است.

طهر

سال ۱۳۸۶ - شماره ۲۱ - بهار

۷۸

مسلمان فقر و سلطانی به هم کرد ضمیرش باقی و فانی بهم کرد
ولکن الامان از عصر حاضر که سلطانی به شیطانی بهم کرد

به نظر اقبال طبق تعلیمات اسلامی، اقتدار سیاسی باید در دست توده مردم باشد. بدون رضایت اجماع آن هیچ نوع حکومت و حاکمیتی امکان‌پذیر نیست.^{۷۵} اساساً خلیفه و حاکم را خود مردم انتخاب می‌کنند و او نیز مانند تمام مسلمانان در برابر قانون مساوی است. اگر خلیفه کار خلاف را مرتکب شود، مردم او را از خلافت خلع می‌کنند و مشروعیت حاکم از مردم حاصل می‌شود.^{۷۶}

۲.۳. دین و سیاست از منظر استاد مطهری

استاد مطهری، در بحث از سیدجمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) به رابطه دین و سیاست می‌پردازد. وی از همبستگی دین و سیاست حمایت می‌کند و آن را چنین معنا می‌کند که «توده مسلمانان دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت مهم دینی» بدانند.^{۷۷}

همبستگی دین و سیاست به معنای وابستگی دین به سیاست نیست.
بلکه به معنای وابستگی سیاست به دین است.^{۷۸}

استاد مطهری، اصطلاح سکولاریسم را به معنای جدایی دین از سیاست به کار برده و از آن به نام «علمانیت» نام برده است.^{۷۹} استاد مطهری درباره واژه «علمانیت» می‌گوید:

هرچند عربی‌نماست، در لغت نشانه‌ای از آن پیدا نکردیم.^{۸۰}

به نظر استاد مطهری، این استعمار بود که جدایی دین و سیاست را در جامعه اسلامی، در دوره‌های معاصر مطرح کرد و در این راه نقش مسیحیان جهان عرب، واضح و روشن است. اما قهرمان بزرگ این تفکر علمانیت آتاتورک بوده است.^{۸۱} استاد مطهری معتقد است اولین کسی که با این تفکر در دوره معاصر به مبارزه پرداخته، سید جمال‌الدین اسدآبادی بوده است.^{۸۲}

استاد مطهری، نظریه جدایی دین و سیاست و این نظر را که دین فقط به امور عبادی و معنوی می‌پردازد و در احکام اجتماعی و سیاسی حرفی برای گفتن ندارد، رد می‌کند و آن را بی‌خبری از حقیقت اسلامی می‌داند.

من نمی‌توانم باور کنم یک نفر در یک کشور اسلامی زندگی کند و این اندازه از منطق اسلام بی‌خبر باشد... ما با این نغمه که اسلام خوب است اما به شرط اینکه محدود به مساجد و معابد باشد و به اجتماع کاری نداشته باشد، در حدود نیم قرن است که آشناییم.^{۸۳}

این نغمه از ماورای مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است.^{۸۴}

استاد مطهری معتقد است نظریه علمانیت (جدایی دین از سیاست) با آموزه‌های اسلامی سازگاری ندارد. قبول این نظریه مساوی است با قطع کردن یکی از اعضا از پیکر اسلام. این جدایی دین و سیاست به مفهومی که آنتورک، قهرمان آن بود، ترکیه را به بدبختی کشانید.^{۸۵}

در دین بالخصوص دین اسلام، اسلام یکی از عزیزترین اجزاء است و جدا کردن سیاست از اسلام، به معنی جداکردن یکی از عزیزترین اعضاء اسلام از پیکر اسلام است.^{۸۶}

از نظر استاد مطهری، بزرگ‌ترین ضربه به پیکر اسلام روزی وارد آمد که سیاست از دیانت منفک شد. وقتی علی‌علیه را کنار گذاشتند و به جای او دیگری بر سر کار آمد، دیانت از سیاست جدا شد. گرچه در زمان ابوبکر و عمر، هنوز سیاست و دیانت تا حدی توأم بود، ولی تخم جدایی دین از سیاست، از زمان این دو پاشیده شد.^{۸۷}

استاد مطهری رابطه دین و سیاست را رابطه روح و بدن یا پوست و مغز می‌داند و جدایی این دو را جدایی مغز از پوست می‌داند.

نسبت این دو با هم نسبت روح و بدن است. این روح و بدن، این مغز و پوست، باید به یکدیگر پیوندند. فلسفه پوست حفظ مغز است. پوست از مغز نیرو می‌گیرد و برای حفظ مغز است. اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی برای حفظ موارث معنوی یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است. اگر این پوست از این مغز جدا باشد، البته مغز گزند می‌بیند و پوسته خاصیتی ندارد، باید سوخته و ریخته بشود.^{۸۸}

استاد مطهری می‌گوید: در جهان تسنن حکومتها به وجود آمدند که به این نظریه جدایی دین و سیاست کمک و تقویت کنند:

مسلمانان در حقیقت از یک جریان دیگر رنج می‌بردند، و آن اینکه در جهان تسنن به حکم اینکه خلفا و سلاطین را «اولوالامر» می‌دانستند و اطاعت آنها را از جنبه دینی واجب می‌شمردند، همبستگی دین و سیاست به صورت در خدمت قرار گرفتن دین، از طرف سیاست بود. آنان که طرفدار جدایی دین از سیاست بودند این چنین جدایی را می‌خواستند، یعنی می‌خواستند خلیفه عثمانی یا حاکم مصری صرفاً یک مقام دنیایی شناخته شود، نه یک مقام دینی، و وجدان مذهبی و ملی مردم در انتقاد از او آزاد باشد.^{۸۹}

بنابراین می‌توان گفت: استاد مطهری معتقد است بین دین و سکولاریسم سازگاری وجود ندارد؛ زیرا اولاً، دین در تمام شئون زندگی نقش دارد و سیاست یکی از اعضای پیکر اسلام است. ثانیاً، دین و سیاست مغز و پوست است که همواره با هم هستند. ثالثاً، از مبانی فکری استاد می‌فهمیم که ایشان قائل به سه شأن برای پیامبر ﷺ هستند و حکومت یکی از شئون پیامبر است.

اصل حکومت در اسلام

استاد مطهری در کتب مختلف به بررسی اصل حکومت در اسلام پرداخته و آن را یکی از اصول مسلم اسلامی دانسته است و معتقد است اسلام در تمام شئون زندگی بشر حرف دارد و کسانی که می‌گویند در اسلام حکومت نیست، در واقع از حقیقت اسلام بی‌خبرند.

اسلام یک دینی است که وظیفه خودش و تعهد خودش را این می‌داند که یک جامعه تشکیل بدهد، اسلام آمده جامعه تشکیل بدهد، آمده کشور تشکیل بدهد، آمده دولت تشکیل بدهد، رسالتش اصلاح جهان است... اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد. قانون اجتماعی دارد، قانون اقتصادی دارد، قانون سیاسی دارد، آمده برای تشکیل دولت، تشکیل حکومت، آن وقت چطور می‌تواند ارزش نداشته باشد؟ چه طور می‌تواند قانون جهاد نداشته باشد؟^{۹۰}

استاد مطهری معتقد است مقررات و تعلیمات اسلامی تفکیک پذیر نیست و اسلام به صورت یک فلسفه زندگی بر اجتماع حکومت می‌کند و این تبلیغات و نیرنگ استعمار است که علیه قوانین و مقررات اسلامی روا داشته است.^{۹۱} استاد می‌گوید: اسلام به عنوان طرح کاملی از زندگی بشر سخن گفته است و یکی از مسائل مهم در ابعاد و شئون زندگی بشر، حکومت است و اسلام درباره این مسئله طرحی ارائه داده است.^{۹۲}

استاد مطهری، زندگی بشر را روی هم رفته یک مسئله دانسته و همه شئون و ابعاد آن را با هم متصل می‌داند. به نظر او امکان ندارد انسان در یک بعد صحیح و سعادتمند باشد و در بعد دیگر فاسد و شقی؛ بلکه فساد و صلاح در یک بعد، بر تمام ابعاد دیگر تاثیر می‌گذارد.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند، زندگی به طور کلی یک مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد. این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند، خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است، صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی، در سایر شئون موثر است ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست، یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و بالعکس.^{۹۳}

استاد مطهری برای تبیین حکومت اسلامی، راه دیگری پیموده و معتقد است که پیامبر دارای شئون مختلفی بوده و این شئون به امام معصوم منتقل شده و از امام معصوم به فقیه جامع‌الشرایط انتقال یافته است. این مناصب و شئون عبارت‌اند از: ۱. منصب ابلاغ و تبیین احکام الهی؛ ۲. منصب قضاوت؛ ۳. منصب زعامت سیاسی.

یکی از مباحثی که استاد مطهری به آن معتقد است «ولایت فقیه» به عنوان حاکم اسلامی است. از نظر استاد مطهری، اختیارات ولی فقیه همان اختیارات پیامبر اسلام ﷺ است. شئون پیامبر اسلام ﷺ به امام معصوم ﷺ منتقل می‌شود و از امام ﷺ به ولی فقیه انتقال می‌یابد. وی معتقد

است اسلام به حاکم اسلامی اختیارات ویژه‌ای داده است که این اختیارات در درجه اول مربوط به حکومت پیامبر اسلام ﷺ است و از او به حکومت امام علیؑ و آن‌گاه به فقیه یا حاکم شرعی منتقل می‌شود.^{۹۴} ایشان ذیل آیه «التي أُولى بالمؤمنين من أنفسهم» (احزاب: ۶) می‌نویسد:

آیا این حقی که پیامبر اکرم دارد، فقط مال شخص پیغمبر است؟ نه، به امام هم منتقل می‌شود؛ یعنی امام هم بعد از پیغمبر سرپرست و نماینده اجتماع می‌شود و این حق به او منتقل می‌گردد. آیا این حق منحصر به پیغمبر و امام است یا به هر کسی که از ناحیه خدا حکومت شرعی داشته باشد، به نیابت از پیغمبر و امام منتقل می‌شود؟ این حق به او هم منتقل می‌شود.^{۹۵}

استاد مطهری دامنه این اختیارات را بسیار وسیع توصیف کرده و نقش آن را در جاودانگی دین اسلام و بر اساس مقتضیات زمان بیان می‌کند.

این اختیارات دامنه وسیعی دارد. حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندیهای جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اسلام، یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دوره است.^{۹۶}

استاد مطهری اختیارات وسیع حاکم را برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی می‌داند، نه پسندهای زمان و بین این دو تفاوت قائل است.^{۹۷}

طهری

حقوق مردم در حکومت

از نظر استاد مطهری، حکومتها ممکن است از نظر تأمین حوائج مادی مردم یکسان عمل کنند و در عین حال از نظر جلب و تحصیل رضایت عمومی، نتیجه یکسانی نگیرند؛ زیرا انسان فقط به عوامل و ضروریات جسمانی مانند آب و نان و جامه و خانه فکر نمی‌کند، بلکه برای جلب توجه انسان، عوامل روانی نیز مؤثر هستند.^{۹۸}

استاد مطهری معتقد است یکی از چیزهایی که رضایت مردم را جلب می‌کند این است که حکومتها با چه دیده‌ای به توده مردم و به خودشان می‌نگرند. آیا این حکومتها خود را مالک و صاحب اختیار و توده مردم را مملوک می‌دانند؟ یا خود را وکیل و امین و نماینده و مردم را صاحب حق می‌شمارند؟^{۹۹} از نظر او، نوع دیدگاه به مردم، در عمل نیز تأثیر دارد.

در صورت اول هر خدمتی انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای خویش، انجام دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می‌دهد.^{۱۰۰}

ایشان یکی از مسائل مهمی را که در نهضت رنسانس علیه مذهب در اروپا رخ داد، نارسایی مفاهیم کلیسایی، از نظر حقوق سیاسی و نوع نگاه آنها به مردم و برخورد آنها با توده مردم می‌داند.^{۱۰۱}

ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوع پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر، برقرار کردند.^{۱۰۲}

نتیجه این گرایش اروپا، به زبان مذهب و خدا تمام شد و بین دموکراسی و خدا نوعی تضاد، معرفی شد.

طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند، تلقی کنیم، و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی‌حق بدانیم.^{۱۰۳}

استاد مطهری معتقدند بین حاکم و مردم رابطه دو طرفه وجود دارد. مردم برای خود حقوقی دارند که حاکم نمی‌تواند آنها را سلب کند و همین طور حاکم دارای حقوقی است که مردم باید آنها را رعایت کنند. وی می‌گوید: این فکر که مردم هیچ حقی بر حاکم ندارند و فقط وظیفه و تکلیف دارند، یک فکر قدیمی است.^{۱۰۴} همچنین از نظر ایشان تحمیل حکومت اسلامی به هیچ وجه قابل قبول نیست و اگر مردم خواستار حکومت اسلامی باشند، آن‌گاه حکومت اسلامی فعلیت پیدا می‌کند. هیچ‌کس نمی‌خواهد اسلامی بودن جمهوری [اسلامی] را بر مردم تحمیل کند. این تقاضای خود مردم است.^{۱۰۵}

از طرفی استاد مطهری قائل به قداست حکام اسلامی نیست، بلکه مقام قدسی داشتن حکام اسلامی را مختص جهان تسنن می‌داند و معتقد است که در شیعه هیچ‌گاه چنین مفهومی وجود نداشته است. ایشان تفسیر شیعه از «اولوا الامر» را غیر از تفسیر اهل تسنن می‌داند.^{۱۰۶}

در نوشته‌های خود هم تصریح کرده‌ام که مراجع فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه نیستند، و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام ... ضمن این که مانند عوام فکر نمی‌کنم که هر طبقه در طبقه مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق است. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلاموضوع بود.^{۱۰۷}

در اندیشه سیاسی شهید مطهری، حکومت در برابر مردم مسئولیت دارد و حکومت امانت مردم و حاکم امین مردم است؛ یعنی حکومت یک امانت از سوی مردم در دست حاکم است. در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو - حکمران و مردم - اگر بنا است

یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران.^{۱۰۸}

استاد مطهری معتقد است که اعتقاد به خدا، حاکم را در برابر مردم مسئول می‌کند و حقوق مردم از حق الهی سرچشمه می‌گیرد و حاکم استیفای حقوق مردم را یک مسئولیت الهی تلقی می‌کند. از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خدا است که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند.^{۱۰۹}

از نظر استاد مطهری، حکومت مورد نظر در اسلام، نه استبدادی است و نه اریستوکراسی، بلکه دموکراسی و حکومت عامه است. «اسلام فکر حکومت اشراف و به اصطلاح اریستوکراسی را از میان برد و فکر دیگری که از لحاظ ریشه، دموکراسی و حکومت عامه است به وجود آورد.»^{۱۱۰} حکومت مورد نظر استاد مطهری، «جمهوری اسلامی» است، یعنی مرکب از دو کلمه «جمهوری و اسلامیت».

کلمه جمهوری، شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را.^{۱۱۱}

از منظر استاد، بین اسلامی بودن و جمهوری بودن نظام تضادی وجود ندارد و در جواب کسانی که این شبهه را مطرح می‌کردند می‌گوید:

اما اشتباه آنها که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و اپیدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته‌اند. اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی و دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید آزاد و دموکرات نیست.^{۱۱۲}

استاد مطهری، قید «دموکراتیک» را در نظام «جمهوری اسلامی» رد می‌کند و می‌گوید: «بین دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی سازگاری نیست.»

مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است تفاوت عمده و بنیادی دارد... در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است اما این آزادی انسان، در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود.^{۱۱۳}

از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی انسان ایجاد می‌کند، یعنی آزادی، حق انسان بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها.

طهری

دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است.^{۱۱۴}

در اندیشه سیاسی استاد مطهری گرچه واژه «دموکراسی» استفاده شده است، اما استاد آن را «دموکراسی اسلامی» می‌نامد و این دموکراسی اسلامی تفاوت جوهری با دموکراسی غربی دارد. در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی دموکراسی اسلامی قرار دارد، دموکراسی بر اساس آزادی انسان است، اما این آزادی انسان، در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. البته اسلام دین ریاضت و مبارزه با شهوات به معنی کشتن شهوات نیست... کمال انسان در انسانیت و عواطف عالی و احساسات بلند اوست، اینکه می‌گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد، به این معنی است که اسلام می‌خواهد آزادی دموکراسی در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت به انسان بدهد... آزادی، حق انسان، بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها.^{۱۱۵}

نتیجه‌گیری

اسلام مانند یک نظام کل است که در این نظام هر مجموعه یا اجزا در جایگاه خاص خودشان قرار دارند و این اجزا هماهنگ و در جهت واحد در حال حرکت‌اند. آموزه‌های دینی دارای همین ابعاد مختلف هستند که به صورت کلی یک نظام را تشکیل می‌دهند. سیاست، اخلاق، احکام فردی و اجتماعی... ابعاد مختلف هستند. توجه به آموزه‌های اسلام به صورت یک نظام و کل باید ملاحظه شود. از نظر درون دینی، آموزه‌های دینی مشتمل بر اعتقادات، اخلاقیات و احکام است که به صورت یک نظام واحد و هماهنگ تشکیل شده است.

قلمرو دین یکی از عناوین فرعی در پاسخ به این سؤال است که «اسلام نظام سیاسی - اجتماعی خاص دارد یا نه؟» قلمرو دین بماهو دین شأنیت این را دارد که از قلمرو شخصی و خصوصی بالاتر رود و در آموزه‌های دینی اسلام در حوزه‌های خارج از حوزه‌های شخصی و از حوزه رابطه انسان با خدا به معنای عبادت هم وسیع‌تر بوده است. توجه قرآن به مسئله جهاد، تجارت، اقتصاد، خانواده مدنی و اجتماع، مبتنی بر این اصل است که اسلام در قلمرو شخص محدود نبوده و نیست.

دین اسلام، یک دین اجتماعی است که علاوه بر حقوق فردی انسان، حقوق اجتماعی او را نیز مد نظر قرار داده است. یکی از ابعاد این نظام، بعد اجتماعی است و تشکیل و تعیین و توضیح این بعد اجتماعی در آموزه‌های دینی کاملاً هویداست. این تشکیل و توجیه بعد اجتماعی هم به خاطر این لازم است که اسلام خواستار سعادت دنیا و آخرت است.

از طرف دیگر، دین اسلام دین خاتم است و تا قیامت باقی خواهد ماند. لهذا باید در آموزه‌های دینی جامعیت وجود داشته باشد و فرا زمانی و مکانی باشد که هم نیازهای دنیوی و

هم نیازهای اخروی را تأمین کند. این نیز تا زمانی ممکن است که آموزه‌های دینی با فطرت و سرشت انسان همراهی و مطابقاً داشته باشد؛ یعنی آموزه‌های دینی با فطرت انسانی سازگار باشد و حتی جهت دهنده این فطرت باشد.

بنابراین، اگر کسی قائل باشد که اسلام در بعد شخصی و در حوزه خدا و انسان، یعنی عبادت، محدود است، نمی‌تواند معتقد باشد که اسلام دارای یک نظام سیاسی اجتماعی خاص خود است. کسانی که قائل به ابعاد وسیع قلمرو دین باشند، معتقدند که اسلام دارای یک نظام سیاسی - اجتماعی خاص خود است. استاد مطهری و اقبال قائل به همین دیدگاه هستند.

اقبال و مطهری، هر دو، عقیده دارند که در دوره معاصر، جدایی دین از سیاست از اروپا وارد اسلام شده است و این جدایی دین و سیاست برای جهان اسلام مضر بوده و هست و صدمه‌های عظیمی بر پیکر اسلام وارد آورده است. در حالی که اسلام یک حقیقت واحد است و سیاست یکی از اجزای کل مجموعه اسلام است و سیاست و دین لازم و ملزوم یکدیگرند، نه جدا از هم. این فکر «جدایی سیاست از دیانت» توسط استعمار به جهان اسلام وارد شده است.

اقبال منشأ جدایی دین و سیاست را از دوگانه دیدن «جسم» و «روح» می‌داند که در مسیحیت مطرح شده است. همچنین مسیحیت ابتدا یک فرقه عبادی و صومعه‌ای محض بوده است که به مسائل اجتماعی همچون حکومت توجه نداشته و دین و سیاست را جدا پنداشته است. اقبال بزرگ‌ترین اشتباه اروپاییان را جدایی دین و سیاست می‌داند که موجب الحاد و ماده‌گرایی در جوامع اروپایی شده است؛ و همین عامل موجب جنگ جهانی ۱۹۱۴م بوده است.

اقبال اعتقاد دارد که همین دیدگاه سکولار (یعنی جدایی دین از سیاست)، سکون و اطمینان را از انسان ربوده و مفاهیم دیگری مانند علم و اقتصاد نیز تحت تاثیر این مسئله قرار گرفته و مبدل به شر اعظم شده است. اقبال در آثار خود خرده‌گیری شدیدی علیه ماکیاولی انجام داده است. چون او کسی است که در عصر خود برای جدایی دین از سیاست و حکومت و اخلاق، قوانین وضع کرده است. اقبال این سیاست را «سیاست تزویر»، «ثروت‌اندوزی» و «لا دین سیاست» می‌داند.

اسلام، در مقابل، جدایی دین و سیاست را نمی‌پذیرد و دین و سیاست را اجزای لاینفک وحدت می‌داند و نیز اسلام از همان ابتدا دینی اجتماعی بوده است. اقبال و مطهری معتقدند در اسلام بین معنویت و مادیت جدایی انداخته نشده است، بلکه قطع رابطه با دنیا (ماده)، برابر است با قطع کلیت اسای اسلام؛ چون اسلام یک کل است و معنویت و مادیت اجزای آن هستند و کسانی که معتقدند دین اسلام، با سیاست کاری ندارد، با اصل و حقیقت اسلام آشنایی ندارند.

استاد مطهری با توجه به مبانی شیعی، معتقد است که در اسلام تخم جدایی دین از سیاست روزی کاشته شد که علی علیه السلام را از حکومت کنار گذاشتند و کسانی دیگر روی کار آمدند. نیز

طهری

سال نهم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

حکومت‌های عباسی و بنی امیه خود ترویج کننده جدایی دین و سیاست بودند. ظاهراً اقبال با توجه به مبانی اهل تسنن معتقد است: بعد از خلیفه چهارم، حضرت علی علیه السلام، حکومت اسلامی از مسیر خود خارج شده است.

اقبال و مطهری، در اصل حکومت در اسلام، بر اساس اینکه اسلام حقیقتی واحد است، اتفاق نظر دارند، اما اقبال با تأثیر گرفتن از فلسفه سیاسی غرب برای تبیین حکومت اسلامی مطالبی ارائه داده است. بر خلاف او شهید مطهری بر منای شیعی، به تبیین اصل حکومت اسلامی پرداخته است. البته توجه به این نکته لازم است که هر دو تقریباً به یک نوع حکومت می‌رسند.

اقبال و مطهری، در نوع حکومت، اصل دموکراسی را قبول دارند و معتقدند که اسلام دموکراسی (مردم‌سالاری) را تأیید کرده است. اما بین دموکراسی مورد نظر اقبال و مطهری با دموکراسی غربی تفاوتی اساسی وجود دارد. بنابراین، اقبال و مطهری، هر دو نه حکومت استبداد و ملوکیت را قبول دارند، نه حکومت دموکراسی غربی را، بلکه هر دو بر نوع خاص از دموکراسی اسلامی متفق‌اند.

اقبال و مطهری متفق‌اند که در نظام حکومتی اسلام، مردم برده نیستند و نگاه بردگی به آنها توجیه نمی‌شود، بلکه خود مردم مالک حکومت هستند و حاکمان به عنوان امین مردم، حکومت را اداره می‌کنند و بدون رضایت مردم حاکمیت اسلامی معنا ندارد و در برابر مردم حاکمان مسئولیت دارند.

به نظر می‌رسد هر دو متفکر اهمیت ویژه‌ای برای مردم در حکومت قائل‌اند و اساس تأسیس حکومت اسلامی را خدمتگزاری می‌دانند، نه حکمرانی و حکومت کردن، و رضایت مردم را برای به فعلیت رساندن حکومت لازم می‌دانند و حاکمان را وکیل مردم می‌شمارند. حکومت اسلامی، حکومت خدمتگزار است، نه حاکم (استبدادی).

ویژگی نظام سیاسی اجتماعی اسلام

نظام سیاسی - اجتماعی اسلام بر اساس اصل محوریت «توحید» استوار است. به عبارت دیگر، نظام سیاسی - اجتماعی اسلام در واقع مسیری است که اصل توحید به صورت عامل زنده در زندگی بشری درآید.

چنان که قبلاً گفته شد، هدف نهایی دین، اصل توحید است. همچنین مباحثی مانند مسئولیت، آزادی، امت و ملت، عدالت اجتماعی و اصل حکومت که نظام سیاسی اجتماعی اسلام را تشکیل می‌دهند، بر نظام فکری اصل توحید شکل گرفته است.

اجتماع مورد نظر اسلام ویژگی‌هایی دارد و تأمین‌کننده موارد زیر است:

۱. جهان بینی خاص و سالم دارد که اجتماع را زنده، پویا و مسئولیت پذیر می‌داند و سعادت افراد را با یکدیگر مرتبط می‌شمارد. و بین افراد به صورت حقیقی مساوات و عدالت برقرار می‌کند.

۲. بعد اجتماعی دین و رابطه احکام فردی با احکام اجتماعی یکی از مسائل مهم اجتماع مورد نظر اسلام است.

۳. در اجتماع اسلامی افراد عضو یک کل‌اند و سرنوشت، تحرک، فساد، سعادت، حقوق، حاکمیت، عدالت و آزادی و... آنها با همه اعضای این کل گره خورده است.

۴. در اجتماع سالمی که مورد نظر اسلام است، عدالت، احترام به حقوق شهروندان، اخوت اسلامی، رفاه عمومی، عفت، قوت و مبارزه و همدلی و وحدت نمایان است.

نظام سیاسی اجتماعی اسلام، بیانگر قلمرو دین است. یکی از تجلیات اصلی نظام سیاسی - اجتماعی اسلام، مسئولیت‌پذیری انسان است. انسان موجودی مسئول است و مسئولیت‌پذیری انسان برگرفته از جهان بینی اوست و این جهان بینی توحیدی است که اسلام را مسئول می‌سازد. مسئولیت منهای خدا و دین معنا ندارد و کسانی که معتقد به مسئولیتی بدون دین و خدا هستند، آن مسئولیت بدون پایه و اساس است و معنا ندارد.

اصل آزادی، یکی دیگر از تجلیات و مشخصات نظام سیاسی - اجتماعی اسلام است. عدالت اجتماعی، یکی دیگر از نمادهای نظام سیاسی - اجتماعی اسلام است. امت اسلامی نیز یکی از نمادهای قلمرو سیاسی - اجتماعی اسلام است. امت اسلامی بر اساس عقایدی خاص شکل گرفته است، نه بر اساس نسل، نژاد و جغرافیا؛ بلکه ایمان، عامل مشترک امت اسلامی است.

حکومت، تجلی عملی اندیشه سیاسی اجتماعی اسلام است. حکومت اسلامی، حکومت «دموکراسی اسلامی» است که مشروعیت آن از طرف خداست، یعنی جنبه دینی دارد و از طرف دیگر، مقبولیت آن از طرف مردم است، یعنی جنبه مردمی دارد. این «دموکراسی اسلامی» که اقبال آن را «دموکراسی روحانی» و مطهری آن را «جمهوری اسلامی» تعبیر می‌کند، تفاوت اساسی با نظام دموکراسی غربی دارد.

طهرانی

سال نهم - شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

بی‌نوشتها:

۱. اقبال ریویو، اقبال آکادمی پاکستان، لاهور، آوریل ۱۹۸۳م، ص ۴۰؛ مقاله ژوئن و اوت ۱۹۲۵م؛ جاوید اقبال، زندگی و افکار اقبال، ج ۲، ص ۸۶۵.
۲. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۰۶.
۳. مطهری، مرتضی، یادداشتهای استاد مطهری، ج ۲، ص ۳۸۰.
۴. همان، ج ۲، ص ۳۷۳.
۵. نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاست، ص ۳۰.
۶. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، ص ۶۵ - ۶۶.
۷. اقبال، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی ماکان، ص ۳۳؛ احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۵.
۸. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۷۸.
۹. ماکان، محمد بقائی، سونش دینار، ص ۱۲۰، (سخنرانی اقبال در سال ۱۹۳۰م در جلسه سالانه مسلم لیک).
۱۰. مطهری، مرتضی، یادداشتهای استاد مطهری، ج ۱، ص ۸۷.
۱۱. مطهری، مرتضی، جهاد، ص ۱۷ - ۱۸.
۱۲. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، ص ۱۱۷.
۱۳. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۳.
۱۴. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، ص ۱۱۷.
۱۵. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۳.
۱۶. همان، ص ۱۷۷.
۱۷. قریشی، محمد صدیق، اقبال یک سیاست‌دان (اردو)، ص ۶۳.
۱۸. همان، ص ۶۷ و ۷۲.
۱۹. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۳۲ (رجوع شود به آیه ۴۵ - ۴۶ سوره احزاب و آیه ۲۵ سوره حدید و آیه ۱۰۵ نساء).
۲۰. مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۶۰.
۲۱. همان، ص ۷۷.
۲۲. قراملکی، احد فرامرز، قلمرو پیام پیامبران، ص ۳۸.
۲۳. مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، ص ۶۵.
۲۴. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، ص ۳۱.
۲۵. اقبال، جاوید، جاویدان اقبال، ج ۲، ص ۳۷۴.
۲۶. اقبال، محمد، تشکیل جدید الهیات اسلامی (اردو)، ص ۲۴۸، ترجمه نذیر احمد نیازی؛ احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۹.
۲۷. مطهری، مرتضی، فطرت، ص ۲۶.
۲۸. مطهری، مرتضی، امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۲۰ - ۲۱.
۲۹. همان، ص ۲۲ - ۲۳.

۱۰. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۲، ص ۴۰۸.
۳۱. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۰۷.
۳۲. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۴، ص ۱۲۱ - ۱۲۲.
۳۳. مطهری، مرتضی، همان، ج ۱، ص ۴۹۱ - ۴۹۲.
۳۴. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۷۸.
۳۵. همان.
۳۶. فضل، محمدرفیع، گفتار اقبال، ص ۲۵۲؛ زندگی و افکار علامه اقبال، ج ۲، ص ۶۳۴.
۳۷. همان.
۳۸. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۷۵.
۳۹. نقوی، علی محمد، ایدئولوژی انقلابی اقبال، ص ۲۷.
۴۰. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۷۶.
۴۱. اقبال، جاوید، جاویدان اقبال، ج ۲، ص ۳۷۴.
۴۲. اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۷۸.
۴۳. همان، ص ۱۳.
۴۴. همان.
۴۵. همان، ص ۱۷۷.
۴۶. همان.
۴۷. همان، ص ۱۷۵.
۴۸. همان.
۴۹. همان، ص ۱۷۶.
۵۰. همان، ص ۷۲.
۵۱. مجله اقبال، مدیر دکتر وحید قریشی، (سه ماهی اردو) ج ۳۸، ش ۱ و ۲، ۱۹۹۱م، مقاله: «احادیث نبوی در کلام اقبال»، محمدحنیف شاهد، انتشارات بزم اقبال، لاهور، پاکستان.
۵۲. قریش، محمد صدیق، اقبال یک سیاستمدار (اردو)، ص ۸۷.
۵۳. اقبال، محمد، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ص ۲۶۲.
۵۴. اقبال، جاوید، زندگی و افکار اقبال لاهوری، ج ۱، ص ۲۸۰.
۵۵. افضل، محمدرفیع، گفتار اقبال، ص ۹۴ - ۹۷؛ زندگی و افکار اقبال، ج ۱، ص ۴۹۰.
۵۶. ماکان، محمد بقایی، شرح چه باید کرد، ص ۱۴۱.
۵۷. شیروانی، لطیف احمد، سخنرانیها، نوشته‌ها و بیانات اقبال، ص ۲۴۹ - ۲۵۱، (انگلیسی)؛ زندگی و افکار اقبال، ج ۲، ص ۸۴۰ - ۸۴۱.
۵۸. ماکان، محمد بقایی، سونش دینار، مقاله: «اقبال اندیشمندی با دیدگاههای مترقی»، غلام سیدین، ص ۷۹.
۵۹. اقبال، محمد، یادداشت‌های پراکنده، ص ۹۵.
۶۰. اقبال، جاوید، زندگی و افکار علامه اقبال، ج ۲، ص ۸۷۰.
۶۱. همان، ج ۲، ص ۸۷۰.



طهری

نار
تیم
شماره ۲۱ - بهار ۱۳۸۶

۶۲. اقبال، جاوید، *تصورات اقتصادی اقبال*، ص ۲۶۰: *زندگی و افکار علامه اقبال*، ج ۲، ص ۸۶۸.
۶۳. اقبال، جاوید، *زندگی و افکار علامه اقبال*، ج ۲، ص ۸۷۰.
۶۴. همان، ص ۶۱۷ (نامه‌ها و نوشته، بی، ای، دار، ص ۵۴).
۶۵. ماکان، محمد بقایی، شرح چه باید کرد، توضیحات تکمیلی: بشیر احمد دار، ص ۱۶۷.
۶۶. اقبال، محمد، *یادداشت‌های پراکنده*، ص ۹۵.
۶۷. ماکان، محمد بقایی، *سوتش دینار*، ص ۲۴۲.
۶۸. جعفری، دکتر سیدمحمدحسین، *فکر اسلامی کی تشکیل جدید (اردو)*، ص ۹۷.
۶۹. اقبال، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۷۷.
۷۰. همان.
۷۱. ماکان، محمد بقایی، *سوتش دینار*، ص ۲۴۱.
۷۲. اقبال، محمد، مقاله: «اسلام به عنوان یک هدف سیاسی و اخلاقی»، *هندوستان ریویو* (انگلیسی)؛ *زندگی و افکار اقبال*، ج ۱، ص ۲۷۴.
۷۳. اقبال، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۲۰۴.
۷۴. اقبال، جاوید، *جاویدان اقبال*، ج ۲، ص ۱۹۱.
۷۵. همان.
۷۶. جعفری، دکتر سیدمحمدحسین، *فکر اسلامی کی تشکیل جدید*، ص ۸۵، مقاله: جاوید اقبال، «اقبال و تصور ریاست اسلامی در عصر جدید».
۷۷. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، ص ۲۶.
۷۸. همان.
۷۹. همان، ص ۲۵: *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۵۲.
۸۰. *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، ص ۲۵.
۸۱. همان.
۸۲. همان.
۸۳. مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۱۲ - ۱۱۳.
۸۴. همان، ص ۱۱۳.
۸۵. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، ص ۲۶.
۸۶. مطهری، مرتضی، *پیرامون جمهوری اسلامی*، ص ۷۵.
۸۷. مطهری، مرتضی، *امامت و رهبری*، ص ۳۱ - ۳۲.
۸۸. همان، ص ۳۲.
۸۹. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، ص ۲۵ - ۲۶.
۹۰. مطهری، مرتضی، *جهاد*، ص ۱۷ - ۱۸.
۹۱. مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۱۴.
۹۲. مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۸۰.
۹۳. مطهری، مرتضی، *نظری به نظام اقتصادی در اسلام*، ص ۱۶ - ۱۷.
۹۴. مطهری، مرتضی، *ختم نبوت*، ص ۶۴.

۹۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۲۰ - ۲۲۱.
۹۶. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، ص ۶۵.
۹۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۳۱۹.
۹۸. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۸: یادداشتهای استاد مطهری، ج ۴، ص ۶۰۱.
۹۹. مطهری، مرتضی، یادداشتهای استاد مطهری، ج ۴، ص ۶۰۲: سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.
۱۰۰. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۱۹.
۱۰۱. همان.
۱۰۲. همان.
۱۰۳. همان.
۱۰۴. مطهری، مرتضی، یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۸۸.
۱۰۵. مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۵.
۱۰۶. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضتهای اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۲۶.
۱۰۷. مطهری، مرتضی، پاسخهای استاد بر تفدهایی بر کتاب مسئله حجاب، ص ۷۱.
۱۰۸. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۸.
۱۰۹. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۵۸.
۱۱۰. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۱ و ۲، ص ۳۶۸.
۱۱۱. مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۰.
۱۱۲. همان، ص ۸۰ - ۸۱.
۱۱۳. همان، ص ۱۰۰ - ۱۰۲.
۱۱۴. همان، ص ۱۰۴.
۱۱۵. همان، ص ۸۰ - ۸۲.

طلوع

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی